

»Monarchianische« Tendenzen in der heutigen Theologie auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen nach Nikaia

MONARCHICAL TENDENCIES IN THE MODERN THEOLOGY FOUNDED UPON THE DEBATES SUBSEQUENT TO THE COUNCIL OF NICAIA

GISBERT GRESHAKE*

Summary: The article commences with the fundamental thesis that the Council of Nicaea in 325 AD resulted in two opposed positions: Homoousians and Neo-Arians. Both positions had the same respective point in common: the emphasis on unconditional God's monarchy, be it by subordinating the Logos and Pneuma to one absolutely transcendent Person of God, or be it by reducing the Son and the Father to the status of the modes, i.e. ways that one Godly substance appears in. The issue of Monarchianism continues also in the modern Trinitarian theology. Certain 'Monarchian' tendencies are thus presented in the modern theology: Rahner, Barth, Pesch, Schoonenberg, Vorgrimler, Küng, Simonis, Ohlig. Finally the article states the shared arguments of the Trinitarian theologies: infusion of philosophy into theology, truthfulness to the Bible, God's mysteriousness, the impossibility of the idea of God's self-announcement in the world.

Key words: Monarchianism, Trinity, Nicaea, Neo-Arianism, Homoousians, Rahner, Barth, Pesch, Schoonenberg, Vorgrimler, Küng.

* A translation of this article is published in Croatian in a printed version in: *Diacovensia* (XIX) 28(2011.)1, 75.-93. A German version is available on-line only.

* Prof. dr. Gisbert Greshake, prof. emeritus, Faculty of Theology, University of Freiburg, Goethestraße 40, 79100 Freiburg i. Br., Germany, gisbert.greshake@theol.uni-freiburg.de

Der verstorbene Religionsphilosoph von Tübingen Ludger Oeing-Hanhoff pflegte seinen Studenten immer wieder zu sagen: »Lesen ist gut gegen Originalität!« Er wollte damit zum Ausdruck bringen: Je mehr man liest, umso mehr ent-

deckt man, dass die eigenen Ideen, die man für neu und originell hielt, im Grunde (fast) alle schon einmal gedacht worden sind.

Beim Ausarbeiten dieses Referats zeigte sich, dass dies auch in Bezug auf die nachnizänischen christologischen bzw. trinitätstheologischen Auseinandersetzungen gilt, die man ja im »Datierten Credo« zu einer gewissen Versöhnung bringen wollte.¹ Damals standen sich bekanntlich zwei Positionen mit je zahlreichen Varianten gegenüber, Positionen, die sich nicht allein theologischen Optionen verdankten, sondern die auch eingebettet waren in politische Interessen und persönliche Intrigen. Aber beide Positionen, die der Homoousianer, die ein starkes Gefälle zum Modalismus aufwies, wie die der Neoarianer, die das wahre Gottsein des Logos mindestens relativierten, hatten doch – wie mir scheint – einen gemeinsamen Bezugspunkt: Beide stellten die unbedingte Monarchia Gottes heraus, sei es durch Subordination von Logos und Pneuma unter die eine absolut transzendente Gottperson, sei es durch die Reduktion von Sohn und Geist auf den Status von Modi bzw. Erscheinungsweisen der einen Gottsubstanz.² Dieser bei aller Verschiedenheit doch gemeinsame Kristallisationspunkt beider Parteien hatte seinen Grund darin, »dass sich in der antiken Philosophie kein Konzept fand, das befriedigend und für den Bereich der Gotteslehre passend eine Einheit von Einheit und Differenz oder von Einheit und Vielheit zu denken erlaubte.«³

Natürlich bin ich mir dessen bewusst, dass der wissenschaftlich gebräuchliche Begriff »Monarchianismus« sich nur auf die modalistischen Tendenzen frühkirchlicher Theologie bezieht. Aber man sollte nicht übersehen, dass *sachlich* (nicht begrifflich!) auch hinter dem Subordinatianismus meist das Anliegen stand, die absolute Einheit Gottes, also in diesem Sinn: seine »Monarchia«, zu retten. Diese gemeinsame Front von Neoarianismus und Modalismus zu sehen, ist deshalb wichtig, weil sich beide Formen dieses sachlich weit gefassten Monarchianismus in der gegenwärtigen Theologie wiederfinden und oft sogar bei ein und demselben Theologen nebeneinanderstehen, z.T. mit den gleichen oder ähnlichen Argumenten, wie sie schon damals vertreten wurden und mit dem – scheint's – gleichen Fehlen eines begrifflichen Konzepts, Einheit und Differenz in Gott zusammenzudenken. Ergo: »Nil novi sub luna«? Schauen wir näher zu.

Zunächst noch eine kleine Vorbemerkung: Mit Ausnahme von Karl Barth werde ich in diesem meinem Beitrag nur katholische Theologen behandeln. Das ge-

¹ Ch. Pietri, Vor der *partitio* des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius: Arianerstreit und erster »Cäsaropapismus«, in: Ch. u. L. Piétri (Hrg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. II, Freiburg i. Br. 1996, 382.

² Das war jedenfalls der Einwurf der arianischen Partei gegen die der Nizäner, ein Vorwurf, der sogar bis zu dem des Tritheismus auswachsen konnte. Siehe dazu R.P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, Edinburgh 1988, 576.

³ R. Kany, Via caritatis. Von Augustins Suche nach Gott, in: G. Augustin / Kl. Krämer (Hrg.), Gott denken und bezeugen. FS W. Kasper, Freiburg i. Br. 2008, 151.

schieht nicht etwa aus Geringschätzung der evangelischen Theologie. Im Gegenteil! Aufgrund des dezidiert trinitätstheologischen Interesses der Hauptvertreter gegenwärtiger evangelischer Theologie in Europa (z.B. Pannenberg, Moltmann, Jüngel) wurde in den letzten Jahrzehnten die trinitarische Prägung des christlichen Glaubens in der evangelischen Theologie weit eindringlicher vertreten als in der katholischen (ausgenommen ihr einsamer »Leuchtturm« v. Balthasar).

Deshalb belasse es bei dieser ein wenig einseitigen Durchsicht durch die neuere Theologie unter der Perspektive »monarchianische« Tendenzen (»monarchianisch« in diesem ganz weiten, also unspezifischen Sinn), in denen, wie zu zeigen sein wird, uralte Positionen »fröhliche Urständ« feiern.

Karl Rahner

Beginnen möchte ich mit einer ausführlicheren Skizze der Position von Karl Rahner, weil an ihn viele andere zeitgenössische Theologen anknüpfen.

Rahners Ausgangspunkt ist ein doppelter: (1) sein spezifisch anthropologischer Ansatz und (2) die faktische Situation des trinitarischen Glaubens in der Neuzeit.

Zu (1) (ganz kurz): Für Rahner ist der Mensch »das Wesen der absoluten Transzendenz. Er schaut darum aus – und zwar in seiner Geschichte – ob ihm nicht die höchste Erfüllung ... seines Wesens und seiner Erwartung begegne. ... Der Mensch ist also der, der die freie Epiphanie Gottes in seiner Geschichte zu erwarten hat. Jesus Christus ist sie«. ⁴ In diesen kompakten Sätzen zeigt sich, wie bei Rahner sowohl Trinitätstheologie wie Christologie von der Anthropologie her entwickelt werden: Jesus Christus ist die vom Menschen ersehnte *Selbstaussage* Gottes in die Geschichte hinein so wie der Geist dessen *Selbstgabe* ist. Deshalb hat der Mensch es auf dreifache Weise mit Gott zu tun: Es ist der Vater, das uns entzogene absolute Geheimnis, und es ist Jesus Christus, in dem der Vater sich aussagt und uns zusagt, und es ist der Geist, in dem der Vater sich uns schenkt. Diese geschichtliche Erfahrung mit Gott, diese – mit einem Fachausdruck gesagt – »*ökonomische Trinität*«, verweist nun aber auf ein Geheimnis in Gott selbst. Wenn nämlich Gott sich in Christus aussagt und sich im Geist schenkt, dann muss er in sich selbst so sein, dass Selbstaussage und Selbstaussage möglich sind. So kommt Rahner zu seinem berühmten Prinzip: »Die 'ökonomische' Trinität ist die 'immanente' Trinität und umgekehrt.« ⁵

Problematisch ist das »und umgekehrt«. Denn es stellt sofort die Frage, ob Gott nur deshalb dreifaltig ist, weil und insofern er sich auf dreifache Weise in der Geschichte zeigt (also: weil es die ökonomische Trinität gibt) oder ob er auch in sich selbst, also unabhängig von Schöpfung und Heilsgeschichte dreifaltig ist, bzw. –

⁴ Rahner, Schriften I, 208.

⁵ Rahner, MySal II, 328. Schon früher in Schriften IV, 115.

auf die Christologie beschränkt – ob es in Gott einen ewigen, dem Vater wesensgleichen Sohn Gottes vor aller Zeit gibt? Wir kommen darauf zurück.

Zu (2): Blicken wir zunächst auf den zweiten Ansatzpunkt Rahners: Die faktische Situation des trinitarischen Glaubens. Zwar kritisiert Rahner auf der einen Seite den Ausfall trinitarischen Glaubens bei vielen Christen, zugleich aber sieht er »im durchschnittlichen Verständnis des normalen Christen einen vulgären (unausgesprochenen), aber ‘subkutanen’ sehr massiven Tritheismus, der dort, wo man überhaupt die Trinität denkt, die viel größere Gefahr ist als ein sabellianischer Modalismus«. ⁶ Wieso?

Hier kommt bei Rahner ein wichtiger Faktor ins Spiel, nämlich der neuzeitliche Personbegriff, der sich aufgrund seiner Wesensmerkmale: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung (Freiheit) vom Personbegriff der Antike völlig unterscheidet. Wende man nämlich – so Rahner – das neuzeitliche Verständnis von Person auf die trinitarische Unterscheidungen in Gott an, so führe dies zwangsläufig zu einem tritheistischen Missverständnis. Dagegen wollte die Rede von »drei Personen« in Gott in Antike und Mittelalter einzig und allein herausstellen, dass der Gott, der sich in der Heilsgeschichte in den gerade skizzierten dreifach unterschiedenen Gegebenheitsweisen offenbart, sich tatsächlich dem Menschen *als er selber* mitteilt. Deshalb sei die immanente Trinität so zu konzipieren, dass sie »die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes« ist. ⁷

Damit sind wir wieder bei der schon angeschnittenen Frage, ob Gott nur deshalb dreifaltig ist, weil und insofern er sich auf dreifache Weise in der Geschichte zeigt (also: weil es die ökonomische Trinität gibt) oder ob er auch in sich selbst, also unabhängig von Schöpfung und Heilsgeschichte, dreifaltig ist bzw. – auf die Christologie beschränkt – ob es in Gott einen Sohn Gottes vor aller Zeit gibt? Für Rahner gilt hier: Um die Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen zu denken, reicht es aus, von drei innertrinitarischen, Gott wesentlich zukommenden »distinkten Subsistenzweisen« zu sprechen, ⁸ nicht etwa von Personen. Denn wenn wir heute von Person sprechen, meinen wir ein geistiges Aktzentrum, Freiheit, Subjektivität. »Drei solche gibt es aber in Gott nicht.« ⁹ In Gott gibt es nur insofern eine Distinktheit, als die Bedingung für Gottes geschichtliche Selbstaussage und Selbstgabe an uns immer schon in ihm gegeben sein muss. Konkret auf die Christologie bezogen bedeutet das: In Gott gibt es eine Subsistenzweise, die »gerade identisch ist mit der *geschichtlichen* Aussagbarkeit Gottes;« insofern »kann und muss von einer Präexistenz des sich selbst in Jesus Christus aussa-

⁶ Rahner, MySal II, 342f.

⁷ Rahner, ebd. II, 384²⁴.

⁸ Vgl. ebd. 365.

⁹ ebd. 387.

genden Subjekts gesprochen werden.«¹⁰ Diese *Aussagbarkeit* Gottes (man beachte die »*Möglichkeitsform*«) nennt Rahner den Logos Gottes. Gott – so Rahner – hat also »wirklich einen Logos, d.h. die geschichtliche Zusagbarkeit seiner selbst an sich für uns.« Das heißt: Die eine und einzige Gottperson ist zugleich auch »der Logos,«¹¹ insofern dieser eine Gegebenheitsweise des Vaters ist.¹² Was es also in Gott »präexistent«, sozusagen unabhängig von der faktischen Geschichte gibt, ist allein seine mögliche Aussagbarkeit in die Welt hinein: den Logos. Und dieser ist wesenhaft identisch mit der Möglichkeit der einzigen, mit Bewusstsein und Freiheit begabten »absoluten Person« Gottes.¹³ Deren mögliche Aussagbarkeit wird aber dann erst real, erfolgt dann erst wirklich in der geschichtlichen Gestalt Jesu. Kurz: Es gibt innertrinitarisch kein interpersonales Verhältnis, es gibt kein »gegenseitiges 'Du'. Denn der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters [an uns], die nicht nochmals als sagend konzipiert werden darf.«¹⁴ Oder noch deutlicher: »Wir dürfen diese drei Gegebenheitsweisen Gottes für uns [!] nicht verdoppeln, indem wir eine von ihnen verschiedene Voraussetzung für sie in Gott postulieren.«¹⁵ Mit andern Worten: Eine immanente präexistierende Trinität unabhängig von der dreifachen geschichtlichen Gegebenheitsweise Gottes für uns gibt es nicht. Es gibt nur eine »Dreifaltigkeit seiner Zuwendung« an uns in der Geschichte,¹⁶ in der die bis dahin nur als *Möglichkeit* gegebene Zuwendung Gottes als Trinität real wird. Diese Konzeption Rahners hat nun eminente Folgen für die Christologie.

Zunächst einmal ist Jesus Christus für Rahner eine menschliche Person, d.h. eine Person mit einem nur menschlichen Aktzentrum, der als solcher der einen göttlichen Person des Vaters gegenübersteht. Alles andere wäre ein monophysitisches Missverständnis. Nein, Jesus Christus ist »der wahrhafte Mensch, der in echter menschlicher Freiheit, ... in freiem menschlichen Gehorsam vor Gott auf unserer Seite stehend, Mittler ist.«¹⁷ Mittler, insofern er einerseits unser Bruder ist, andererseits aber zugleich die Selbstaussage Gottes als unbedingte Liebe darstellt. So ist er auf der einen Seite eine Gegebenheitsweise Gottes, nämlich Gott in seiner Zuwendung zu uns, und auf der andern Seite, derjenige, der (als Mensch) diese Zuwendung Gottes ganz und gar annimmt und an uns weitergibt.

Diese Konzeption Rahner lässt sich von verschiedenen Seiten her kritisch in Frage stellen, so z.B. bezüglich seines Personverständnisses, das im Grunde den ver-

¹⁰ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 297. Siehe auch MySal II, 346.

¹¹ Siehe Grundkurs 214.

¹² Vgl. MySal II, 365.

¹³ So Rahner im Grundkurs 81 über Gott als solchen (noch nicht im trinitätstheologischen Kontext).

¹⁴ MySal II, 366²⁹.

¹⁵ Grundkurs 141f.

¹⁶ Vgl. die Ausführungen ebd.

¹⁷ Schriften I, 181.

engten, mittlerweile eigentlich überholten neuzeitlichen Subjektsbegriff zum Maß nimmt. Rahner sieht nicht, dass dieses einseitige individualistische Verständnis im Grunde schon mindestens seit Fichte aufgebrochen ist und zwar so, »dass es Personalität konkret nur in Inter-Personalität, Subjektivität nur in Inter-Subjektivität gibt.«¹⁸ Weiter ist mit Walter Kasper zu sagen: »Wenn die [inner]göttlichen Hypostasen in Gott keine Subjekte sind, dann können sie auch in der Heilsgeschichte nicht als Subjekte sprechend und handelnd auftreten,«¹⁹ m.a.W.: dann gibt es einen Hiatus zwischen immanenter (unpersönlicher) und ökonomischer (persönlicher) Trinität. Und schließlich spricht Rahner von tritheistischen Trends, ohne je in Rechnung zu stellen, was seit Johannes Damascenus »Perichorese«, »perichoretische Einheit« bedeutet.

Aber all das soll uns jetzt nicht weiter beschäftigen. Ich möchte vielmehr auf das Faktum hinweisen, dass die Konzeption Rahners von vielen Theologen als eine Variation des Modalismus charakterisiert wird. Prominentester Kritiker Rahner ist in diesem Punkt wohl Yves Congar, der schon die Sprechweise Rahners von der »immanenten Möglichkeit einer dreifachen Gegebenheitsweise« Gottes für uns, als modale Sprechweise bezeichnet²⁰. Auch sonst gibt es viele modalistische Redeweisen in den trinitätstheologischen Passagen Rahners.²¹ Und Rahner selbst hat verschiedentlich geäußert, dass er den Modalismus weniger fürchte als den Tritheismus.²² »Lieber Modalist als Tritheist!«, hat er oft in Gesprächen ausgerufen. Dennoch ist *im streng formalen Sinn* der Vorwurf gegen ihn, er vertrete einen subtilen Modalismus, nicht zutreffend. Denn Rahner begründet ja die geschichtlichen Modi des sich offenbarenden Gottes in den Möglichkeiten des immanenten göttlichen Lebens (als dessen potentielle Aussagbarkeit), auch wenn diese Begründung sehr schwach ist. Es sind aber Modalitäten Gottes selbst, unabhängig von seiner geschichtlichen Offenbarung.

Karl Barth

Bei aller Unterschiedlichkeit des methodischen Ansatzes vertritt Karl Barth eine ähnliche Trinitätstheologie wie Rahner. Obwohl er nicht wie Rahner anthropologisch, sondern strikt offenbarungspositivistisch ansetzt, stellt sich doch für ihn eine ähnliche Anfangsfrage wie für Rahner, nämlich: Wie muss Gott *in sich selbst* sein, um sich so, wie er es getan hat, selbst zu *offenbaren*? Wenn unter dieser Prä-

¹⁸ So. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 352f. Ähnlich auch J. Moltmann u.a. Siehe dazu G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2007, 143³⁵⁵.

¹⁹ Kasper, *Gott* 368. Ähnlich auch L. Scheffczyk, *Ueingelöste Traditionen der Trinitätslehre*, in: W. Breuning (Hrg.), *Trinität = QD 101*, Freiburg i. Br. 1984, 55.

²⁰ Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 336⁴⁰.

²¹ Siehe dazu Greshake, *Gott* 144^f³⁶³.

²² Siehe z.B. *Schriften XIV*, 59.

misse der Grund-Satz »Gott offenbart sich« analysiert wird, so zeigt sich, dass Gott »in unzerstörbarer Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist.«²³ Wenn aber Gott (der Vater) wirklich sich selbst offenbart (im Sohn) und offenbar ist (im Geist), dann muss gelten: »Was er in der Offenbarung ist, das ist er zuvor in sich selbst. Und was er zuvor in sich selber ist, das ist er in der Offenbarung.«²⁴ Oder anders: Insofern das Subjekt des offenbarenden Tuns der Vater, das Subjekt der Offenbarung der Sohn und das Subjekt des Offenbarseins der Geist ist, zeigt sich die Trinität als die »un-aufhebbare Subjektivität Gottes *in seiner Offenbarung*.«²⁵

Fragt man nun aber nach dem *In-Sich-Selbst-Sein* Gottes, so ist dies für Barth ein Sein »in verschiedenen Seinsweisen«, die an sich nicht personal sind.²⁶ In diesen »Seinsweisen« ist Gott, der *einpersönliche* Gott, »dreimal anders Gott.«²⁷ Denn weil Person – und hier ist die enge Nähe zu Rahner gegeben – durch Selbstbewusstsein definiert wird, ist der vorneuzeitliche Personbegriff zur Bezeichnung der drei Gegebenheitsweisen Gottes »völlig obsolet und unverständlich.«²⁸ Gott ist ein einziges selbstbewusstes Subjekt, ein einziges »in und für sich seiendes Ich«, die *eine* göttliche Person, die in drei Seinsweisen in ihrem offenbarenden Handeln erscheint. Zwar lehnt Barth ausdrücklich jeden Verdacht des Modalismus, der schon früh gegen ihn erhoben wurde, ab, da Gott wirklich in sich selbst so ist, wie er sich offenbart; und seine Gottheit nicht hinter den drei Seinsweisen »versteckt« ist. Doch kommt bei Barth, insofern er die Trinitätslehre nur in ihrer hermeneutischen Funktion auf das Offenbarungsgeschehen hin versteht, ein wahres immanentes göttliches Leben nicht in den Blick. Ja, es gibt verräterische Texte bei Barth, in welchen die Trinität als *Selbstsetzung* Gottes des Vaters ein wirkliches trinitarisches Sein Gott a priori verschlingt.²⁹

So kommen Rahner und Barth darin überein, dass beide den neuzeitlichen, letztendlich auf Hegel hinauslaufenden Person- = Subjektbegriff aufgreifen, damit die Einheit Gottes derart verabsolutieren, dass sie auf diese Weise dem Modalismus mindestens äußerst nahe kommen.

²³ Kirchliche Dogmatik (=KD) I,1, 311.

²⁴ KD I,1, 489.

²⁵ So: K. Barth / E. Thurneysen, Briefwechsel, Bd. II = GW V, Zürich 21987, 254. Näheres dazu bei Greshake, Gott 149f.

²⁶ KD I,1, 380.

²⁷ KD I,1, 377.

²⁸ KD I,1, 378.

²⁹ Vgl. z.B. KD I,1, 507f: »Indem er [Gott] den Sohn hervorbringt, verneint Gott schon in sich selbst, schon von Ewigkeit her, schon in seiner schlechthinnigen Einfachheit: das Einsamsein, das Sichselbstgenügen. ... Auch und gerade in sich selbst, ... in seiner schlechthinnigen Einfachheit ist Gott zum Andern hin, will er nicht ohne den Andern sein ... Er ist aber zuvor in sich selbst Liebe, indem er sich selbst setzt [!] als der Vater des Sohnes.«

Während Karl Barth in der neueren Theologie nur wenige Gefolgsleute hat (am ehesten noch Eberhard Jüngel, dem man gelegentlich gleichfalls modalistische Tendenzen zuschreibt³⁰, knüpfen an die Position Rahners fast alle neueren katholischen Theologen an, aber viele so, dass sie die Rahnersche Position zum Modalismus hin verschärfen und dafür Gründe angeben, die z.T. stark an die Auseinandersetzungen des 4./5. Jahrhunderts erinnern.

Otto Hermann Pesch

Ganz eng an Rahner schließt sich Otto-Hermann Pesch in seiner gerade erschienenen Dogmatik³¹ an. Für ihn steht die Einheit Gottes absolut im Vordergrund. Deshalb stimmt Pesch auch darin mit Rahner überein, dass »zumindest heute ... der Tritheismus einer zu starken Betonung der drei göttlichen 'Personen' die größere Gefahr« zu sein scheint.³² Gegenüber der radikalen Einheit Gottes bezieht sich die Dreiheit auf die ökonomische Erfahrung dreier verschiedener Erscheinungsweisen Gottes. Wörtlich: »Der eine Gott ist wesenhaft so, dass er in Freiheit in diesen drei Weisen geschichtlich begegnet.«³³ Und Pesch fügt ausdrücklich an, dass diese geschichtliche Begegnung sich tatsächlich nur auf die Erscheinungsweisen Gottes bezieht. Solche Redeweise ist für ihn erst dann häretisch, wenn dabei das hellenistische Gottesbild eines ganz und gar immateriellen Einen vorausgesetzt wird. Doch »nichts spricht gegen die Aussage: Vater, Sohn und Geist sind die Erscheinungsweise des einen Gottes im Nacheinander und lassen eben dadurch sein Wesen ahnen,«³⁴ ein Wesen, das absolut *geheimnisvoll* ist. Auf diesen Punkt des absoluten göttlichen Geheimnisses werden wir am Schluss nochmals zurückkommen, da dieser auch schon in den arianischen Auseinandersetzungen eine beträchtliche Rolle spielte.

Piet Schoonenberg

Zunächst stellen wir uns die intensiven Verschärfungen der Rahnerschen Position bei Piet Schoonenberg vor Augen.³⁵ Er vereindeutigt zunächst einmal das Rahnersche Prinzip vom Zueinander der ökonomischen und immanenten Trinität, indem er ausdrücklich sagt, dass nur und erst in der Heilsgeschichte Gott dreifaltig *wird*. Sehen wir näher zu: Auch Schoonenberg geht davon aus, dass Jesus Christus allein

³⁰ Siehe M. Mühling, Marburg 2005, 137.

³¹ O.-H. Pesch, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. I u. II, Ostfildern 2008.

³² Pesch, aaO. II, 719. – Eine ähnliche Position wie Pesch vertritt auch H. Hoping. Vgl. ders., Göttliche und menschliche Personen, in: ThGw 41 (1998) 162-174. Siehe dazu Greshake, Gott 575f.

³³ Pesch II, 719.

³⁴ ebd.

³⁵ Dabei insistiert Schoonenberg allerdings auf der Unterscheidung zwischen der eigenen »experimentellen« theologischen Auslegung und den Dogmen der Kirche, die er keinesfalls »in Abrede stellen möchte«: P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn, Regensburg 1992, 91. In diesem Buch relativiert er auch seine früheren Ausführungen zur Trinitätstheologie.

eine menschliche Person ist, in der die eine Gottperson sich uns *im Wort* mitgeteilt hat. Wenn das göttliche Wort bereits vor der Inkarnation eine Person wäre, würde es »die menschliche Person Jesu *neben* sich bestehen machen – oder es eliminiert das menschliche Personsein in Jesus.«³⁶ Für ihn ist es also nicht so, dass die menschliche Natur Jesu (gutschalzedonisch) im göttlichen Logos hypostasiert, sondern umgekehrt: die göttliche Natur enhypostasiert in der menschlichen Person Jesu.³⁷ Wie ist das zu verstehen? Antwort: Indem Gott sich mit einer menschlichen Person identifiziert, indem Gott durch sein Wort ganz in den Menschen Jesus eingeht und dort, sich offenbarend, gegenwärtig ist, kommt in Gott selbst »eine neue Person und also eine Mehrheit von Personen zustande.«³⁸ Daraus folgt für die Trinitätstheologie: Weil der Christ außerhalb der faktischen Heilsgeschichte »von Gott nichts weiß, kann er sagen: Gott ist oder 'wird' aus seiner Ewigkeit, d.h. aus seinem tiefsten Wesen heraus derjenige, der für uns [!] Vater, Sohn und Geist ist. Gott ist dazu in seinem ganzen Wesen auf dem Weg: er hat sich in seiner Herzentiefe entschlossen, so zu sein.«³⁹ In der göttlichen Immanenz, also als präexistente Größen, sind Logos und Geist nur »Mächte in Gottes Wesen, Formen seines kreativen Wirkens und seiner Gegenwart.« Als solche sind sie »auf dem Weg zum Christusereignis. Sie sind Verbum incarnandum und Spiritus effundendus,«⁴⁰ »göttliche Selbstbewegungen Gottes zu uns hin, ... Formen seiner totalen Zuwendung zu uns.«⁴¹ Sie sind mithin nur »eine Ausdehnung der [einen] göttlichen Person, die der Vater ist, und werden [dann erst] Personen im Christusereignis.«⁴² Erst also in der Heilsgeschichte wird Gott in dreifacher Weise Person.⁴³

³⁶ Geist 190.

³⁷ Vgl. P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, dt. Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 92. Später korrigiert er diese Aussage allerdings auf eine »gegenseitige Enhypostase« hin. Vgl. ders., Geist 153⁸. Hier zitiert Schoonenberg aus einem seiner Artikel: »The human person Jesus is grounded in the hypostasis of the Logos but the Logos becomes hypostasis, indeed second person, by actively sustaining the personal being of Jesus.«

³⁸ Gott 93.

³⁹ ebd. 90f. - Allerdings modifiziert er einige Jahre später diese dezidierte These, indem er formuliert: »Dass Gott auch abgesehen von seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung trinitarisch ist, darf weder als selbstverständlich vorausgesetzt noch auch verneint werden«: P. Schoonenberg, Trinität – der vollendete Bund, in: Or. 17 (1973) 115.

⁴⁰ Geist 196.

⁴¹ ebd. 216.

⁴² ebd. 215. – Es sei am Rande darauf hingewiesen, dass Schoonenberg damit eine Position aufgreift, die in den damaligen Auseinandersetzungen von Marcell von Ancyra vertreten wurde (der bei den Arianern als Modalist galt). Siehe die kurze Charakterisierung von A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Darmstadt 1964 = Tübingen 1909, 242¹: Nach ihm ist der Logos »die Gott innewohnende Kraft, die sich in der Welterschöpfung als dynamis drastike gezeigt habe, um dann erst zum Zwecke der Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts personal geworden zu sein«. Siehe auch Ch. Pietri / Chr. Marksches, Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der »arianische Streit« und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337, in: Ch. Pietri / L. Piétri (Hrg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. II, 327f.

⁴³ Siehe Schoonenberg, Trinität 116. – Vgl auch ders., Gott 93: »Die Identifizierung von Gottes Wesen mit einer menschlichen Person [bringt] in Gott selbst eine neue Person und also eine Mehrheit von Personen zustande.«

In ganz ähnlicher Weise wird diese These neuerdings auch von dem evangelischen Theologen Werner Thiede vertreten (um wenigstens ganz kurz wieder einmal auf die evangelische Theologie hinzuweisen).⁴⁴ Erst im Christusgeschehen kommt ein dialogisch-trialogische Beziehung zustande. Erst dann gibt es eine »personalistische Trinität«.⁴⁵ Was jedoch das innergöttliche Sein betrifft, so ist – mit den Worten Schoonenbergs – »wahr ... die modalistische Trinitätslehre.«⁴⁶ Später formuliert er vorsichtiger in Frageform: »Genügt es nicht, über Wort und Geist als Ausflüsse Gottes zu sprechen, als Formen seiner Selbstmitteilung gerade innerhalb seines Bundes mit dem Menschen? Ist wohl noch Platz für zwei göttliche Personen 'zwischen' der Gott-Person, der unser Schöpfer und Vater ist, und den menschlichen Personen? ... Konkurrieren das Wort und der Heilige Geist, aufgefasst als göttliche Personen, nicht mit dem einzigen Gott? Beeinträchtigt das Sprechen über drei göttliche Personen nicht die 'monarchia', die Alleinherrschaft Gottes?«⁴⁷

Später hat Schoonenberg seine Position ein wenig relativiert.⁴⁸ Doch lässt sich kaum übersehen, dass seine ursprüngliche Position eine eigentümliche Mischung arianischer und modalistischer Positionen ist. Gutarianisch geht es ihm um die Rettung der wahren Geschöpflichkeit/Menschheit Jesu. Modalistisch dagegen ist das geschichtliche Nacheinander-Auftreten von Sohn und Geist als verschiedene Erscheinungsweisen der einen und einzigen Gottperson.

Gegen eine innergöttliche Trinitätsauffassung trägt Schoonenberg noch einen zweiten Grund vor, der gleichfalls auf den verschiedenen Synoden von Sirmium eine Rolle spielte, nämlich den Respekt vor dem unendlichen Geheimnis Gottes, das verbietet, über das innere Leben Gottes Aussagen zu machen.⁴⁹ Schoonenberg »lässt – so Yves Congar – das Mysterium der immanenten Trinität offen, aber als unerkannt und unerkennbar.«⁵⁰

Herbert Vorgrimler

Auch der Rahner-Schüler Herbert Vorgrimler vertritt eine ähnliche Position. Wie sein Meister Rahner stellt er die These auf: »So wie Gott sich für uns geöffnet und sich selber uns mitgeteilt hat und mitteilt, so ist er auch in sich selber. Gott birgt in

⁴⁴ W. Thiede, *Der gekreuzigte Sinn*, Gütersloh 2007, 116.

⁴⁵ Schoonenberg, *Gott* 93.

⁴⁶ ebd.

⁴⁷ *Geist* 177.

⁴⁸ Vor allem ders., *Geist, wo er vorsichtiger und in Frageform formuliert*. Siehe Anm. 36.

⁴⁹ Vgl. Schoonenberg, *Gott* 87f: »Von Gott, insofern er über sein Heilswerk und also seine Offenbarung hinausgeht, wissen wir nichts, es sei denn das, was sich aus diesem Heilswerk schließen lässt; insofern können wir von seiner Transzendenz lediglich sagen, dass sie sein Heilswerk möglich und nicht unmöglich macht.«

⁵⁰ Congar, *Geist* 336.

sich Unterschiede, ohne seine Einheit zu verlieren.«⁵¹ Was diese Unterschiede aber sind, brauchen wir nicht zu ergründen. »Das göttliche Geheimnis offenbarte sich in seiner Beziehung zu uns, das musste genügen.«⁵² Aber dann weiß Vorgrimler doch: Menschwerdung Gottes – das ist die »Einwohnung des göttlichen Wortes, des Logos, im Menschen Jesus von Nazaret,«⁵³ in einem Menschen, den Gott so zubereitet hat, dass er »den göttlichen Logos ohne Schranken und ohne Überdross in sich aufnehmen könnte.«⁵⁴

Was aber ist dieses göttliche Wort, das da in einem (bereits vor der Inkarnation konstituierten!) Menschen Jesus gegenwärtig ist? Es ist – und damit fallen wieder modalismus-nahe Formulierungen – »der ganze, ungeteilte Gott in seiner Mitteilungsweise als Wort. ... Wenn dieser Logos sich in den Menschen Jesus einsenkt, sind beide ungeschmälert erhalten, der ganze Gott und der ganze Mensch.«⁵⁵ Es gibt also nicht so etwas wie eine »zweite göttliche Person«, in der Gott in unsere Menschwelt eingeht und unser Schicksal teilt. Sonst hätte man den Ein-Gott-Glauben aufgegeben. »Wir müssen aber am Glaubensbekenntnis Jesu festhalten und dürfen nicht einen zweiten, durch Abspaltung oder Zeugung entstandenen zweiten Gott bekennen.«⁵⁶ Vor allem führt die Anwendung des neuzeitlichen Personbegriffs auf Gott »unweigerlich zu drei Göttern.«⁵⁷ Nun sieht Vorgrimler aber, »dass die 'Drei' in späten Schriften des Neuen Testaments gelegentlich so nebeneinander genannt werden, als handle es sich um drei eigenständige Subjekte. Diese Ausdrucksweise lässt sich jedoch nach Vorgrimler mit den Worten und dem Verhalten des gläubigen Juden Jesus nicht in Übereinstimmung bringen.« Muss man sie also eliminieren? An dieser Stelle fährt Vorgrimler sein stärkstes Geschütz auf: »Die Redeweise, Gott sei eine Gemeinschaft von Dreien, bezeugt auf ihre Art die Trennung, ja die furchtbare Feindschaft von Juden und Christen, die in letzter Konsequenz nach Auschwitz geführt hat. Sie entsteht aus einem unsensiblen, selbstgerechten Glauben, der Israel und damit Jesus den Rücken zugekehrt hat.«⁵⁸ Eine immanente Trinität als Beziehungseinheit von drei Personen annehmen, ist mithin antijüdisch und führt schließlich nach Auschwitz!

Auch das sind Töne, die ansatzweise (!) schon in den altkirchlichen Auseinandersetzungen angelegt sind, insofern nicht nur die damalige heidnische Gesellschaft, son-

⁵¹ H. Vorgrimler, *Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2003, 47.

⁵² aaO.

⁵³ ebd. 62.

⁵⁴ ebd.

⁵⁵ ebd. 93.

⁵⁶ ebd. 93.

⁵⁷ ebd. 110.

⁵⁸ ebd. 122.

dern – so v. Harnack – »auch die Juden, immer noch einflussreich, auf dieser [arianischen] Seite« standen und »unverhohlenen Partei für die Antinizäner« nahmen.⁵⁹

Hans Küng

Während die bisher genannten Theologen eher so etwas wie einen modalistischen Monarchianismus vertreten, finden wir *eine Art* neuarianisch-atrinitarischer Position bei Hans Küng. Ausgehend von einem historisch-kritisch gelenkten Blick auf das Neue Testament ist Jesus entgegen den Aussagen der traditionellen Trinitätslehre und Christologie für Küng nur der öffentliche Sachwalter Gottes, sein Beauftragter, Bevollmächtigter, Anwalt und Sprecher, Freund, Platzhalter und Stellvertreter.⁶⁰ »Er lebte, litt und kämpfte aus einer unerklärlichen Gotteserfahrung, Gottesgegenwart, Gottesgewissheit, ja aus einer eigentümlichen Einheit mit Gott heraus, die ihn Gott als seinen Vater anreden ließ. Dass man ihn in der Gemeinde wohl zunächst 'den Sohn' nannte, dürfte einfach der Widerschein sein, der vom verkündeten Vater-Gott auf sein Antlitz fiel.«⁶¹ Deshalb ist die Gottessohnschaft Jesu für das NT »nicht eine physische Gottessohnschaft, wie in den hellenistischen Mythen und wie von Juden und Muslimen bis heute oft angenommen und zu Recht verworfen, sondern eine Erwählung und Bevollmächtigung Jesu durch Gott, ganz im Sinne der hebräischen Bibel, wo bisweilen auch das Volk Israel kollektiv 'Sohn Gottes' genannt werden kann.«⁶² Aus diesem funktional zu verstehenden »Sohn Gottes« wurde dann im hellenistischen Denken »ganz selbstverständlich ein göttliches Wesen, das kraft seiner göttlichen Natur von der menschlichen Sphäre unterschieden ist. Ein übermenschliches Wesen göttlichen Ursprungs und göttlicher Kraft.«⁶³ All das ist »griechische Spekulation, die sich von ihrem biblischen Boden weit entfernte.«⁶⁴ Für uns können »die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer 'Göttergeschichte' zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, ... nicht mehr die unseren sein.«⁶⁵ Wir können vielmehr die Sinnspitze der ntl. Präexistenzaussagen so verstehen, dass damit gemeint ist: »Die Beziehung zwischen Gott und Jesus [ist] nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden ..., sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt,«⁶⁶ bzw. Jesu Per-

⁵⁹ A. v. Harnack, II, 237.

⁶⁰ All diese Bezeichnungen finden sich in H. Küng, *Christsein*, München-Zürich 1974, 380 u.ö.

⁶¹ ebd. 436.

⁶² H. Küng, *Credo*, München-Zürich 1992, 84.

⁶³ *Christsein* 430.

⁶⁴ ebd. 463.

⁶⁵ ebd. 436.

⁶⁶ Vgl. *Credo* 85, wo Küng der Grundthese seines Schülers und Kollegen K.-J., Kuschel, *Geboren vor aller Zeit, Der Streit um Christi Ursprung*, München-Zürich zustimmt.

son und Werk sind nicht innergeschichtlichen Ursprungs, sondern verdanken sich der Initiative Gottes. Oder einfacher gesagt: Präexistenzaussagen wollen bildhaft zum Ausdruck bringen: »Es gibt von Ewigkeit keinen anderen Gott als den, der sich in Jesus manifestiert hat: Das Gesicht, das er in Jesus gezeigt hat, ist wirklich sein wahres und einziges Gesicht.«⁶⁷

Alois Grillmeier dürfte wohl Recht haben, wenn er diese Aussagen Küngs folgendermaßen interpretiert und dabei gewissermaßen die Position Paul v. Samosatas anklingen lässt: »Anstelle des präexistenten Sohnes, der in Jesus Fleisch geworden ist, tritt der 'eine' Gott, der monadisch verstanden wird, sich aber von Ewigkeit her den konkreten Jesus von Nazaret auserwählt, sich für ihn erklärt hat in einer unauflöselichen Erwählungsgemeinschaft, so sehr, dass Küng anzunehmen scheint, dies sei im Wesen Gottes selber grundgelegt.«⁶⁸ Tatsächlich geht es nach Küng im NT »gegen Tritheismus einerseits und Modalismus andererseits ... um eine *Wirk- und Offenbarungseinheit* von Vater, Sohn und Geist.«

Walter Simonis

Auch Walter Simonis, emeritierter Dogmatiker in Würzburg, polemisiert scharf gegen die »haltlose Spekulation« einer innergöttlichen Trinität.⁶⁹ Eine unvoreingenommene Lektüre des Neuen Testaments zeige, dass jede Trinitätslehre, »wenn sie nicht einer ohnehin häretischen Dreigöttervorstellung ... huldigen will, nur ei-

⁶⁷ Christsein 427.

⁶⁸ A. Grillmeier, Jesus von Nazaret – »Im Schatten des Gottessohnes«, in: Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«, Mainz 1976, 67. – Bei Paul v. Samosata klingt dies (nach K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche = Handbuch der Kirchengeschichte, hrg. v. H. Jedin, Freiburg i. Br. 31965, 293f) folgendermaßen: Paul v. Samosata lehrte, »dass 'der Sohn' nur den Menschen Jesus bezeichne, in dem die Weisheit Gottes Wohnung genommen habe; dass ferner 'der Geist' nichts anderes sei als die Gnade, die Gott ... gewähre.« Denn – so A. v. Harnack, Lehrbuch 724f – : »Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken. Vater, Sohn und Geist sind der eine Gott. ... Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn) resp. eine Sophia (Geist) unterschieden werden ..., aber sie sind Eigenschaften. Gott setzt den Logos von Ewigkeit her aus sich heraus. Ja zeugt ihn, so dass man ihn Sohn nennen und ihm ein Sein beilegen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft. ... Die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ist vorzustellen als eine Einwohnung.« So ist Jesus in besonderem Masse der göttlichen Gnade gewürdigt worden und seine Stellung ist eine einzigartige. Auf Grund seiner Bewährung hat Gott ihn in göttliche Würde eingesetzt. »so dürfe man auch von einer Präexistenz Christi in der Vorherbestimmung und Vorherverkündigung Gottes reden und sagen, dass er durch die Gnade Gottes und durch fortschreitende Bewährung zum Gott geworden sei.« (727). Deswegen warf man Paul v. Samosata vor, er bekenne nicht, »dass der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen ist« (Eusebius, h.e. VII, 30, 11), sondern setze einen »Christus von unten (kátōthen).« Während man diese Position als »adoptianisch« und als auf Arius zulaufend interpretierte, sieht man Paul heute eher als auf Marcell zugehend und damit als »sabelianisch« an. Siehe dazu Pietri / Marksches, aaO. 283f. Schon an dieser unterschiedlichen Einordnung von Paul sieht man, wie sehr die beiden entgegengesetzten Parteien (Homoousianer und Neorianer) doch verbunden sind, nämlich in Bezug auf das Interesse an der »Monarchie« Gottes.

⁶⁹ Vgl. z.B. W. Simonis, Über Gott und die Welt, Darmstadt 2004, 42.

nen schlechthin sinnlosen Begriff kultiviert, «⁷⁰ nämlich den einer Beziehung ohne Bezogene. »Die ganze Trinitätslehre ist ein Abweg, ein Holzweg in der Geschichte der Kirche. Sie ist ein spekulativer Überbau, dessen Bauleute nicht mehr beim Glauben der Gläubigen blieben, sondern meinten, das könne und müsse man noch gründlicher begreifen.«⁷¹ Es gibt auch kein innergöttliches Wort Gottes. Der Logos/Sohn ist nur ein »substantivierender Begriff für Gottes Weltschaffen, also für sein schöpferisches Sichbeziehen auf die Welt.«⁷² Das, was traditionell Menschwerdung heißt, nämlich das Annehmen der Menschheit Christi seitens der Gottheit, »ist deren sie Schaffen; sie schaffen, d.h. sie in ihrer ganz individuellen, geschichtlichen Besonderheit und historischen Einmaligkeit.«⁷³ »Seine Schöpfung ist gleichsam sein einziges Wort, mit dem er alles gesagt hat und sagt, was er überhaupt im Sinn hat.«⁷⁴ Ähnlich wie bei Schoonenberg findet man bei Simonis folgende Aussage: »Versteht man unter 'Personsein' das eigene 'In-sich- und Bei-sich-Sein', welches auch erst ein wirkliches Gegenüberstehen ermöglicht, so muss man sagen, dass Gott erst und gerade durch seine Selbstoffenbarung in Jesus als der Dreipersonliche ex-sistiert.«⁷⁵ Die Dreipersonhaftigkeit Gottes ist nicht im immanenten Leben Gottes gegeben, sondern nur eine Folge von Schöpfung und Heilsgeschichte. Dadurch ist der Logos keine dem Vater gegenüberstehende Person geworden, »sondern nur durch Jesus, in dem er nun terminiert.«⁷⁶ Damit ist natürlich gegeben, dass – wie Simonis ausdrücklich sagt – Jesus Christus »nicht selbst Gott gewesen« ist.⁷⁷ Die Offenbarung »weiß und enthält nichts von einem selbst Gottsein, von einer Gottheit oder Göttlichkeit Jesu Christi.«⁷⁸ Wenn es in Joh 1 heißt, dass der Logos »theos« war, so ist dies in einem weiteren Sinn zu begreifen, nämlich, »dass alles, was bei Gott ist, eben 'göttlich' ist.«⁷⁹ Und Jesus war »bei Gott«, insofern er von Anfang an (das ist der Sinn von »Präexistenz«) ganz vom Geiste Gottes erfüllt war. Da aber nur ein einziger Gott ist, »dann ist alles und jeder andere, auch der präexistente Sohn, 'nur' Geschöpf.«⁸⁰

⁷⁰ ebd.

⁷¹ aaO. 43.

⁷² W. Simonis, *Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr*, Düsseldorf 2004, 243.

⁷³ aaO 257.

⁷⁴ aaO. 66.

⁷⁵ W. Simonis, *Über das »Werden Gottes«*. Gedanken zum Begriff der ökonomischen Trinität, in: *MThZ* 33 (1982)133-139.

⁷⁶ aaO. 136.

⁷⁷ *Über Gott und die Welt* 84.

⁷⁸ W. Simonis, *Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr*, Düsseldorf 2004, 146.

⁷⁹ aaO 153.

⁸⁰ aaO. 156.

Karl-Hein Ohling

Ganz ähnlich wird auch für Karl-Heinz Ohlig, Dogmatiker in Saarbrücken, der Monotheismus »bedroht oder gar aufgegeben«, wenn man eine Dreiheit in Gott als wirklich denkt, »wenn Gott, Sohn und Geist real unterschieden werden.«⁸¹ Wie Küng behauptet er, dass von den neutestamentlichen Quellen her »das Sohnesverhältnis im Verhältnis Jesu nicht über das hinaus[ging], was in der Tradition für ganz Israel, das als 'Sohn' bezeichnet wurde, ... in Anspruch genommen wurde.«⁸² Die synoptischen Evangelien »kennen keinerlei seinshafte Göttlichkeit Jesu und somit auch keine Notwendigkeit einer binitarischen Strukturierung Gottes.«⁸³ Für sie ist Jesus nur der »Beauftragte Gottes, eschatologischer Mensch, der nach seinem Tod zu Gott erhöht wurde.«⁸⁴ Die Trinitarisierung Gottes verdankt sich ohne alle biblische Grundlage⁸⁵ ab dem 2./3. Jahrhundert der zunehmenden Hellenisierung des christlichen Glaubens. Und so zieht Ohlig als Bilanz, »dass die trinitarische Komplizierung des dem Christentum als Erbe und Vorgabe mitgegebenen jüdischen Monotheismus ein Produkt kulturgeschichtlicher Gegebenheiten und der daraus resultierenden soteriologischen Bedürfnisse ist.«⁸⁶

Damals und Heute im Vergleich

Soweit das Referat über die monarchianischen Tendenzen in der gegenwärtigen Theologie. Es dürfte an manchen Stellen wohl schon ersichtlich geworden sein, wie hier ganz deutlich nachnizänische Auseinandersetzungen wiederanklingen.

Gewiss darf man dabei die Unterschiede und die unterschiedliche geistige Situation nicht übersehen. Es gibt in der Gegenwart Motive für die Relativierung oder gar Eliminierung der Trinitätslehre, wie es sie in der Antike noch gar nicht geben konnte, so etwa die Ablehnung eines von der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie her geprägten Personbegriffs für das trinitarische Personsein Gottes.

Umgekehrt gab es in der nachnizänischen Zeit Gründe für eine a-trinitarische Theologie, die heute nicht mehr bestehen, etwa das politische Interesse von Constantius, die religiöse Einheit seines Imperiums zu gewährleisten. Der Kaiser musste dabei wahrnehmen, dass das nizänische Homoousios offenbar nicht mehrheitsfähig und darum zu eliminieren und durch die völlig offene – und deshalb

⁸¹ Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum »Mysterium« der Trinität, Mainz-Luzern 1999, 14.

⁸² aaO. 30.

⁸³ aaO. 31.

⁸⁴ aaO. 116.

⁸⁵ aaO. 125.

⁸⁶ aaO. 121.

mehrheitsfähige! – Formel von der Homoiosis zu ersetzen war.⁸⁷ Das in aller Kürze zu den tiefgreifenden *Unterschieden* zwischen Damals und Heute.

Auf der andern Seite aber gab es und gibt es Motive für einen a-trinitarische Monarchianismus, der uns heute offenkundig mit den damaligen Auseinandersetzungen verbindet.

Da ist erstens der Vorwurf eines unakzeptablen Eindringens der Philosophie in das christliche Glaubensbekenntnis, wie es sich angeblich in der bibelfremden Hinzufügung des nizänischen Homoousios und in den nachfolgenden Diskussionen über ousia und hypostasis zeigte. Heute erschallt in diesem Zusammenhang meist der Schlachtruf »Hellenisierung des Christentums«! Stattdessen wollte man damals und will man heute zurück zu den schlichten Formulierungen und Bildern der Hl. Schrift. Deswegen proklamierte man im »Datierten Credo«: »Der Sohn ist dem Vater in allem gleich (hómoion katà pánta), wie die Hl. Schriften erklären und lehren.«⁸⁸ Damals glaubte man, »das Bekenntnis, dass der Sohn dem Vater gleiche, genüge, um den Glauben der Kirche recht zum Ausdruck zu bringen.«⁸⁹ Man wollte jede Debatte über die ousia und damit über das genaue Verhältnis von Vater und Sohn ausschließen und allein die Schrift gelten lassen. Deswegen das in Sirmium so emphatisch gebrauchte katà tàs graphàs. Zurecht bemerkt dazu Josef Ratzinger: Auf diese Weise wurde »gerade nicht die Herrschaft des biblischen Wortes aufgerichtet. ... Nun leugnete die Kirche ihre eigene ... Entscheidungsfähigkeit, indem sie den einzelnen auf das biblische Wort zurückverwies und zugleich im Nebel ließ, was es in dieser zentralen Frage wirklich zu bedeuten habe. So ... hörte zugleich auch die Bibel auf, ein gemeinsames Wort zu sein: Sie war den streitenden Theologenparteien ausgeliefert ... [und] der Herrschaft der Politik übergeben.«⁹⁰ Tatsächlich gelang eine wahre Versöhnung auf diese Weise auch nicht. Denn – so v. Harnack – die Formel katà tàs graphàs »überließ es jedem, sich den Umfang der Qualitäten von Vater und Sohn, welche gleichartig sind, beliebig zu denken. Das relative hómoios schließt das relative anómoios nicht notwendig aus, aber auch nicht das homoioúsios.«⁹¹ Deshalb fügte etwa Basilius v. Ancyra damals seiner Unterschrift unter das hómoios katà pánta der Glaubensformel hinzu: »in jeder Hinsicht, nicht nur hinsichtlich des Willens, sondern in Bezug auf die hypostasis, auf die hyparxis und das eínai,«⁹² was – ohne das umstrittene Wort ousia zu gebrauchen – das mit ousia Gemeinte im Grunde sehr präzise umschrieb. Auf

⁸⁷ Siehe dazu Hanson, 323ff, Pietri / Marksches 304, 319.

⁸⁸ Hanson 363.

⁸⁹ Pietri / Marksches 387.

⁹⁰ J. Ratzinger; Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 120f.

⁹¹ Harnack II, 254.

⁹² Hanson 365.

der andern Seite wollte der Neoarianer Valens v. Mursa partout das »katà pánta« nicht unterschreiben und tat dies letztlich nur unter kaiserlichem Druck. So zeigte sich bereits von Anfang an, dass der Verzicht auf eine begriffliche Klärung und das Sich-Begnügen mit dem Verweis auf die Hl. Schrift nur zur Verunklärung und zu neuen Streitigkeiten führte. Denn mit dem Verzicht auf eine Aussage über die ousia des Sohnes wurde dieser »nicht mehr auf der Ebene des Vaters bestimmt«, insofern die entscheidenden Bestimmungen des Vaters (anfangslos, unsichtbar, unsterblich) nicht genannt und damit »die Intention des Bekenntnisses von Nizäa ins Gegenteil verkehrt« wurden.⁹³ Mehr noch: »Die letztlich unbefriedigende Lösung, das Verhältnis von Vater und Sohn mit einem weichen und weit interpretierbaren Begriff wie 'homoios' zu beschreiben und das Problem der göttlichen Substanz durch ein schlichtes Begriffs- bzw. Diskussionsverbot auszublenden, konnte keine Zukunft haben und war zum Scheitern verurteilt.«⁹⁴

Wir sehen gerade an diesem Punkt, wie sehr sich die geistigen Schnittflächen damals und heute gleichen. Die heutigen quasi neo-arianischen Theologen versuchen gleichfalls, die Christologie allein auf der Basis einer – nun freilich durch historisch-kritische Exegese verschärften und deshalb reduzierten – Auslegung der Schrift zu entwerfen, alle traditionellen, auf einer philosophischen Nachfrage beruhenden Lösungen abzulehnen und der Kirche die Kompetenz zu weitergehenden Aussagen abzusprechen. Und auch bei ihnen lässt sich fragen, ob die epoché von jeder philosophischen Nachfrage nicht doch, wie schon in den nachnizänischen Auseinandersetzungen, zu einer Herunterpolung Christi auf einen zwar besonderen, von Gott ausgezeichneten und in moralischer, d.h. in Willenseinheit mit ihm stehenden, aber letztlich doch zu einem psilos anthropos führt. Auch die von Schoonenberg u.a. vertretene These, der Sohn sei insofern präexistent, als er dem ewigen Willen Gottes nach als Logos und Offenbarer vorgesehen war, wurde damals schon von einigen Arianern vorgelegt.⁹⁵

Ein weiteres Motiv, das damals wie heute die christologische und trinitätstheologische Debatte mitbestimmte, war und ist der Verweis auf die absolute Geheimnishaftigkeit Gottes. Ich habe schon bemerkt, dass diese z.B. bei Pesch, Schoonenberg, Vorgrimler u. a.⁹⁶ eine erhebliche Rolle spielt. Dies war schon damals so. R.

⁹³ Pietri / Marksches 383.

⁹⁴ ebd. 394.

⁹⁵ Siehe Hanson 379¹²².

⁹⁶ Faktisch aber auch bei Hoving, der sich in der Sache hinter »mysteriöse« Uneindeutigkeiten verschanzte. Siehe z.B. H. Hoving, Göttliche und menschliche Personen, in: ThGw 41 (1998) 172: »Die Rede von göttlichen Personen meint ... eine innere Differenzierung des einen und einzigen Gottes, der Geist und Liebe ist, dessen geistiges Leben aber alle uns bekannten Formen von Bewusstsein und die Einheit selbstbewusster Subjektivität übersteigt.«

P. C. Hanson bezeichnet die Neoarianer geradezu als »agnostisch«.⁹⁷ In der Tat verweisen diese sehr häufig – u.a. vor allem auf der sirmischen Synode von 357 – auf Jes 53,8, wonach es niemanden gibt, der »seinen (scil. des Gottesknechtes) Werden bzw. Hervorgehen weiß und ergründet«.⁹⁸ Dabei bedeutet der häufige Verweis auf das Mysterium nicht selten ein Zurückschrecken vor verbindlich-klaaren Glaubensaussagen.

Ein weiteres entscheidendes Moment, das heute die monarchianischen Tendenzen in der Theologie mitbestimmt und das auch damals schon wirksam war, freilich auf den Sirmischen Synoden kaum explizit diskutiert wurde, betrifft die soteriologische Funktion der Menschwerdung. Hinter dem nachnizänischen Arianismus steht die »Grundannahme«⁹⁹, dass Gott sich nicht *selbst in Person* mitteilen, sondern nur *Kenntnis* von sich geben kann. Das bedeutet, dass Gott unser armseliges menschliches Leben nicht wirklich teilt und wir entsprechend nicht sein Leben teilen können, sondern dass wir nur auf dem Weg der Kenntnis, Erkenntnis und Orientierung Kontakt mit ihm haben. Hier protestierte schon Athanasios, für den gerade der Gedanke der Homousie die Garantie dafür bot, dass Gott durch den Sohn in die allerengste Nähe zur Welt und zur Menschheit trat und wir dazu berufen sind, das Leben Gottes selbst zu teilen.¹⁰⁰ Was Athanasios damals gegen die Arianer vorbrachte, hat vor Jahren Aloys Grillmeier gegen Küng wiederholt. Letztlich gehe es um die Frage, ob es eine wahre Mitmenschlichkeit Gottes *selbst* mit uns gibt, oder ob ein bloßer Mensch, nämlich Jesus v. Nazareth, die ganze Last aufgeladen bekommt, Gottes Liebe zu demonstrieren.¹⁰¹ Diese Frage dürfte längst nicht erledigt sein.

Ein Letztes: Sowohl Modalisten wie Arianisten richteten damals gegen die Nizäner den Vorwurf des Tritheismus.¹⁰² Und auch das ist heute ein durchgehender Topos der modernen »Monarchianer«, welche ihre heutigen Gegner durch Konsequenzenmacherei in die tritheistische Ecke zu treiben versuchen. Hierzu hat m. E. Jürgen Moltmann sehr treffend bemerkt: »Wie die Theologiegeschichte zeigt, hat es nie einen christlichen Tritheisten gegeben. ... Die Standardpolemik gegen den

⁹⁷ ebd. 391.

⁹⁸ Siehe dazu die Ausführungen bei Hanson 833, der dazu in 833⁵⁵ weiter auf Studien von Simonetti verweist.

⁹⁹ So: Hanson 610.

¹⁰⁰ Siehe Hanson 426. Für Athanasios besteht darin – so A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, TB München-Hamburg 1964, 140 – »das Sein oder Nichtsein der christlichen Religion.« Mit der Formulierung eines heutigen Theologen gesagt: »Dios no se ha revelado en Jesucristo para afirmar su existencia, ni para manifestar el esplendor de la divinidad. ... Se revela para hacernos saber que existe *para nosotros, con nosotros y en nosotros*«. J. Moingt, *Los tres que visitaro a Abraham. Conversaciones con M. Leboucher sobre la Trinidad*, Bilbao 2000, 28.,

¹⁰¹ Siehe Grillmeier 77.

¹⁰² Siehe Anm. 2.

Tritheismus dient faktisch überall zur Verschleierung des eigenen Modalismus¹⁰³ und – so füge ich an – auch des eigenen Neo-Arianismus.

Eine ganz kurze Schlussbemerkung. Gilt nach all dem tatsächlich das anfangs genannte Wort: Nil novi sub luna auch für die trinitätstheologischen und christologischen Auseinandersetzungen? Auf der einen Seite: Ja. Die damaligen Grundoptionen gibt es heute genau so wie auch die zentralen Argumente und Gegenargumente. Doch andererseits: Nein. Dein eines dürfte tatsächlich anders sein: Infolge der westlichen Aufklärung steht das Person-Verständnis wie überhaupt die gesamte ontologische Begrifflichkeit in einer anderen, neuen, keineswegs unumstrittenen Perspektive, nämlich in der der neuzeitlichen Subjektivität. Hiermit sich auseinanderzusetzen scheint mir die uns gestellte Aufgabe zu sein, die weit über die Problematik der nachnizänischen Auseinandersetzungen hinausgreift.

¹⁰³ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1989, 161.