

Alfons Nossol

Christologie und Pneumatologie

Collectanea Theologica 50/Fasciculus specialis, 103-122

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALFONS NOSSOL, OPOLE-LUBLIN

CHRISTOLOGIE UND PNEUMATOLOGIE

Der führende Denker der studentischen Neuen Linken, Herbert Marcuse, erklärte im Frühjahr 1969, kurz davor für die Idee und Praxis des christlich-marxistischen Dialogs gewonnen, auf die Frage: was Christentum eigentlich sei, — „Christentum — das hat etwas mit Jesus Christus zu tun“. In diesem Zusammenhang meint Jan Milič Lochmann, gerade um „die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie“ bemüht, „die frohe Botschaft“ aus dem Munde eines Atheisten erfahren zu haben¹. Dieser prompten Feststellung dürfen wir in der Tat ein apostolisches Urwort hinzufügen, dass die Kirche und unsere Theologie auch heute „keinen anderen Grund legen kann als den, welcher gelegt ist, welcher Jesus Christus ist“ (1 Kor 3,11). Mit ihm, allein mit diesem Namen oder mit dieser lebendigen geschichtlichen Person und ihrem Werk ist eben das Wesen des Christentums zu umschreiben, oder das *Proprium christianum* zu verdeutlichen. Dem hat auch jede wahre christliche Theologie Rechnung zu tragen, weil sie als Rede von Gott, wie er sich in Jesus Christus konkretisiert als Gott des Menschen und wie er in Jesus Christus den Menschen konkretisiert als Menschen Gottes², von der „Christushaltigkeit Gottes“³ bzw. „christologischen Konkretisierung Gottes“⁴ nicht loskommen darf. „Es gibt nämlich von Ewigkeit keinen andern Gott als den, der sich in Jesus manifestiert hat: Das Gesicht, das er in Jesus gezeigt hat, ist wirklich sein wahres und ein-

¹ J. M. Lochmann, *Christus oder Prometheus?*. Hamburg 1972, 77f.

² P. Lange, *Konkrete Theologie*, Zürich, 1972, 19.

³ W. Hüster, *Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute*, München 1968, 9.

⁴ A. Nossol, *Anders glauben aber an keinen Anderen! Erwägungen zur christologischen Konkretisierung Gottes*, in: *Die Einheit der Kirche, Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag* (Hrsg. L. Hein) Wiesbaden 1977, 46—52.

ziges Gesicht'⁵, Jesus Christus ist für uns einfach das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15), Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens (Hebr 1,3); wer ihn sieht, schaut den Vater (Joh 14,9). Soll das etwa besagen, der christlichen Theologie ist die Hülle einer starren Christozentrik auferlegt oder gar, sie hätte des bereits erwähnte *Proprium christianum* rein „christomonistisch“ zu ergründen? Keineswegs, denn ihrem Rechenschaftgeben von dem Glauben, in dem wir stehen, von der Hoffnung, die uns trägt, und von der Liebe, die wir tun, geht als *conditio sine qua non* voraus, in Jesus den Christus, sehen und anerkennen zu wollen. Aber gerade dieser Grundakt des christlichen Glaubens, als wesentliches Erkenntnisorgan der Theologie überhaupt begriffen, kommt nur *en pneúmati hagío* zustande, denn niemand kann sagen: „Herr (ist) Jesus“, ausser im Heiligen Geiste (1 Kor 12,3). Die Angewiesenheit auf den Heiligen Geist gehört somit zur Wesensstruktur des reflektierten christlichen Glaubens und der ihm objektiv und subjektiv eigenen Christozentrik. Diese Angewiesenheit sollte sogar als Existential oder vielleicht besser als Struktural der echten Christlichkeit unserer Glaubensreflexion zur Geltung kommen.

In diesem Kontext darf wohl auch weiterhin berechtigt vom Primat der Christologie⁶ im Aufbau unserer Theologie die Rede sein, wenn diese Disziplin selbstverständlich gewillt ist, ihrem Struktural Rechnung zu tragen. Ausserdem hat vor allem sie den Grundakt des christlichen Glaubens sowohl zu bestimmen als auch von ihm Rechenschaft zu geben.

Übrigens würde eine weitere Nichtrespektierung der pneumatologischen Dimension in der Christologie nicht nur ihre zeitgenössische Krise vertiefen, sondern zugleich auch eine schwelende Grundlagenkrise unseres Glaubens überhaupt heraufbeschwören. Dessen scheinen sich heute eindeutig ziemlich alle neuen christologischen Lösungsversuche bewusst zu sein, weil sie eben in ihrem ernstesten Bemühen um eine Neuinterpretation des Christusgeschehens immer wieder auf die eschatologisch-pneumatische Perspektive als einzig adäquate und zugleich konstruktive Möglichkeit hindeuten⁷. In ihr erhoffen sie sich auch das wohl

⁵ H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 437.

⁶ Vgl. P. Schoonenberg, in: *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1968, 50: „Die ganze übrige Theologie führt zum christologischen Problem, und umgekehrt, kommt man zur ganzen übrigen Theologie, wenn man von der Christologie ausgeht“.

⁷ Vgl. beispielsweise: H. Rothaus, „Wir möchten Jesus sehen“, *Theologie und Glaube* 62 (1972) 117f; W. Beilner, *Der Weg zu Jesus*, in: *Die Frage nach Jesus* (Hrsg. A. Paus) Graz 1973, 108—111; K. Reinhardt, *Die Einzigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, Internationale katholische Zeitschrift-Communio 2 (1973) 223f; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 296—309; ders., *Aufgaben der Christologie heute*, in: A. Schilson — W. Kasper, *Christologie*

schwierigste Problem aller Christologie: die Einmaligkeit und universale Bedeutung des Christusgeschehens, angemessener zu erhelten und Jesus als den Christus für alle Zeiten hinzustellen⁸.

In der Richtung dieser Perspektive wollen gerade auch wir die Gegenwart Jesu Christi im Geiste und durch den Geist umschreiben, wobei zuerst ganz flüchtig auf den Weg zu einer pneumatologischen Christologie hingedeutet wird, sodann die wichtigsten Elemente einer pneumatologisch orientierten Christologie aufgezeigt werden, um schliesslich, im dritten Teil (allerdings nur andeutungsweise), auf die pneumatologische Dimension einer integralen Christologie hinweisen zu können.

I. Auf dem Weg zu einer pneumatologischen Christologie

1. Das frühchristliche biblisch fundierte Verständnis Jesu als Sohn Gottes steht im engen Zusammenhang mit der Zwei-Stufen-Christologie, die zuerst als Pneuma-Sarx-Christologie auftritt. Dabei darf keineswegs ihr alttestamentlicher Kontext ausser Acht gelassen werden.

Der Messias handelt nämlich dem Prophetenzeugnis zufolge (Jes 11, 1ff; 42, 1; 61,1) in der Kraft des Geistes Gottes. Dieser Gedanke wird durchgehend mit der Berufung des Messias verbunden, mit seiner heilsgeschichtlichen Einsetzung. In der Formel Röm 1, 3f, die als genuin biblischer Ansatz zur späteren Geist-Christologie anzusprechen ist⁹, wird Jesus aus der Totenauf-erstehung zum „machtvollen Gottessohn“ eingesetzt, wobei gerade diese Einsetzung durch den Heiligen Geist geschieht. Auch im Markusevangelium bzw. in dem von Markus übernommenen Bericht über die Taufe Jesu (Mk 1,9ff) erfolgt die Adoption zum Gottessohn durch den Heiligen Geist, der in Gestalt einer Taube aus dem geöffneten Himmel auf Jesus hinabsteigt. Matthäus und Lukas datieren mit den von ihnen aufgenommenen Traditionen den Ursprung der Gottessohnschaft noch weiter vor und verlegen ihn in den Akt der Menschwerdung. Wiederum aber ist es der Heilige Geist, der über Maria kommt (Mt 1,18,20; Lk 1,35) und den von ihr Gebore-

im Präsens. *Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, 146—151; ders., *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, *Theologie der Gegenwart* 17 (1974) 8f; ders., *Christologie von unten?*, in: *Grundfragen der Christologie heute* (Hrsg. L. Scheffczyk), Freiburg 1975, 168f; K. Reinhardt, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, *Internationale katholische Zeitschrift — Communio* 6 (1977) 16.

⁸ Vgl. W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, a.a.O., 1—11; A. Ganoczy, *Jesus der Christus für alle Zeiten?* *Trierer Theol. Zeitschrift* 84 (1975) 338—350.

⁹ H. Mühlen, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, in: *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1969, 528.

nen — Sohn Gottes sein lässt. Vor allem Lukas führt den Gedanken, dass der aus dem Geist Gottes gezeugte Messias der irdische Träger des Gottesgeistes sei, weiter aus (vgl. Lk 1,80; 2,40; 4,1.14.18; 10,21). Erst wo sich die Logos-Sarx-Christologie durchsetzt, entfällt mit der irdischen Ernennung Jesu zum Messias auch der Akt der Geistverleihung, ohne das Jesus damit aufhört, der ausgezeichnete Träger des Geistes zu sein. Nur gilt bei Paulus und Johannes der ewige Sohn nicht mehr als Empfänger, sondern als Träger und Geber des Geistes wie Gott selbst. (Man vgl. z.B. Röm 8,9, wo Gottes Geist und Christi Geist identifiziert werden, und Joh 20,22f, wo Jesus bei seinem Abschied den Jüngern den Heiligen Geist übergibt¹⁰).

2. Aus den Schriften der sogenannten „Apostolischen Väter“ ist zu entnehmen, dass die ersten patristischen christologischen Versuche im Pneuma-Sarx-Schema entfaltet worden sind und sich so in der Richtung einer pneumatischen Christologie bewegten. Ignatius von Antiochien nennt hier Christus seiner göttlichen Natur entsprechend *pneumatikos* (*Brief an die Epheser* 7,2) und er sagt, dass der Gläubige „den untrennbaren Geist besitzt, welcher ist Jesus Christus“ (*Brief an die Magnesier* 15). Der zweite Klemensbrief spricht zu den Korinthern von Christus „welcher, da er zuerst Geist war, Fleisch wurde“ (IX,5). Das berühmteste, freilich oft missverständliche Beispiel dieser pneumatischen Christologie, finden wir im fünften Gleichnis des *Hirten* Hermas. Dort, wie schon an früheren Stellen, ist es der Geist, der in Christus inkarniert ist. Die markanteste Aussage lautet: „Gott liess den Geist, welcher zuvor da war und welcher die ganze Schöpfung erschuf, in einem von ihm erwählten Fleisch Wohnung nehmen. Nun diene dieses Fleisch, in welchem der Heilige Geist wohnte, dem Geist gebührend in einem Verhalten der Reinheit und Tugend, ohne den Geist zu beschmutzen“ (*Similitudo* V, 6,5). Aus diesem Grunde, so geht der Gedanke weiter, wurde das Fleisch — das heisst also die menschliche Natur Jesu Christi — nach seinem irdischen Werk erhöht und dazu erwählt, Gefährte des Geistes zu sein.

Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts verkümmerten diese patristischen Ansätze eines pneumatologischen Verständniswegs zur Christologie. Ein Echo enthält noch Tatians *Rede gegen die Griechen* (um 165 n.Chr.). Sie handelt von „dem himmlischen Wort, das als Geist vom Vater und als Wort aus der Kraft seiner Vernunft geboren wurde“. Diese Wendung ist typisch für den Übergang, welcher jetzt stattfindet. An Stelle des Geistes wird das Wort-

¹⁰ W. Schmithals, *Geisterfahrung als Christuserfahrung*, in: *Erfahrung und Theologie des Geistes* (Hrsg. C. Heitmann—H. Mühlen), Hamburg—München 1974, 102; vgl. P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, *Bijdragen* 38 (1977) 351—353: „Spirit Christology in the New Testament“.

der Logos, Prinzip der Inkarnation. Für Tatian waren beide, in gut alttestamentlicher Weise, noch eins, denn: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer“ — lesen wir im Ps 33,6. *Ruach* und *dabar* sind fast synonym. Dieses Wissen geriet jedoch bald in Vergessenheit. „Logos“ war ein weitverbreiteter philosophischer Begriff jener Zeit und die christlichen Apologetiker bevorzugten ihn als Eckpfeiler ihrer Christologie, da er das Evangelium für ihre intellektuellen Zeitgenossen annehmbarer machte.

Die Formel Pnuma-Sarx wurde ausserdem schon sehr früh missverständlich, weil man sie einfach adoptianisch deuten konnte. Dies geschah in der Tat, als sie gegen die johanneische Logos-Sarx-Formel ausgespielt wurde, und zwar im Adoptianismus des Theodot von Byzanz, sowie im Modalismus des Noet und des Praxeas. Als ihr dann Hippolyt offiziell das Logos-Sarx-Schema entgegensetzte, geriet die auf ihr fussende Geist-Christologie rasch aus dem Gesichtskreis. Die sich fortan entwickelnde Logos-Christologie führte jetzt auch bei den griechischen Vätern sogar zu einer Art christomonistischer Interpretation des von Grund aus pneumatologisch geprägten Vorgangs der Salbung Jesu, weil sie im Logos selbst die „Salbe“ sah und so die hypostatische Union als „Salbung“ hinnahm. Es finden sich zwar auch jetzt noch patristische Texte, in denen zwischen der Menschwerdung als solcher und der Salbung des menschengewordenen Logos mit dem Heiligen Geist unterschieden wird. Dies kann z.B. bei Irenäus, Tertullian, Basilius, Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien festgestellt werden. Wenn jedoch die griechischen Väter in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus und Nestorianismus polemisch sprechen, verstehen sie darüber hinaus „Christus“ als Bezeichnung des gottmenschlichen Kompositums und interpretieren von da her die Inkarnation selbst als „Salbung“¹¹.

3. Dieser Vorgang verhinderte selbstverständlich die Weiterbildung eines trinitarischen Gesamtverständnisses des Verhältnisses von Christusereignis und Pneumaereignis. Im Westen gelang es im vorigen Jahrhundert auch nicht M. J. Scheeben, weil eben bei ihm — im Anschluss an die griechischen Väter — einfach wieder das Verständnis der hypostatischen Union als solcher im Sinne von „Salbung“ lebendig geworden ist.

Unter den Reformatoren wagten sowohl Zwingli als auch Calvin einen gewissen Neuansatz in dieser Richtung. Sie werden übrigens mit Recht als „die Theologen des Heiligen Geistes“ charakte-

¹¹ H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1968, 22f; H. Mühlen, a.a.O., 528f; ders., *Una mystica Persona*, Münster² 1967, 223f; vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 271ff; Ph. J. Rosato, *Spirit Christology. Ambiguity and Promise*, Theological Studies 38 (1977) 430 ff.

risiert. Für den Züricher Reformator gilt Christus als der geistgezeugte Sohn Gottes. In ihm ruhend, wandelt sich der Schöpfungsgeist zum Sendungsgeist. Christus ist der vom Pneuma gezeugte Sohn, die Inkarnation des Wortes Gottes, der durch sein Wort und Kreuz den geisteslosen Menschen retten will. Zwischen dem Sohn und dem Pneuma besteht eine Art heilsgeschichtlicher Wesensidentität. Das Band des Heiligen Geistes verbindet aber auch den Vater mit dem Sohn und den Sohn mit dem Vater; es ist der Strom des Geistes, der die ganze Zeit hindurch, von der Empfängnis bis zum Kreuz, den inkarnierten Christus durchströmt. Aber der Gott, der seinen Geist dem Menschen im Atem und durch Christus im Anhauchen der Apostel erneut mitgeteilt hat, trägt Sorge, dass sein Pneuma der Menschheit auch nach der Himmelfahrt in die eschatologische Zeit hinein erhalten bleibe. Das Bleiben in Christus ist für uns eben das Bleiben im Heiligen Geist.

Wenn auch in diesem Kontext von formeller „pneumatischer Christologie“ bei Zwingli die Rede sein darf, so hat sie inhaltlich aber erst Calvin verwirklicht. Seine berühmte *Institutio* enthält nämlich eindeutige Reichtümer in der Lehre vom Geist, von denen viele bisher auch den reformatorischen Kirchen unentdeckt geblieben sind. In seiner Lehre von der Gemeinschaft mit Christus z.B. trägt schon die Überschrift zum I. Kapitel des dritten Buches den markanten Titel: „Was von Christus verkündigt wird, nützt uns durch die verborgene Wirkung des Heiligen Geistes“. Und gegen Ende des ersten Paragraphen fasst hier Calvin das Werk des Heiligen Geistes wie folgt zusammen: „... der Heilige Geist ist das Band, durch das Christus uns wirksam mit sich vereinigt“ und auf diese Weise für uns gegenwärtig wird¹².

In diesem Zusammenhang sei noch kurz A. Ritschls moderne „Geist-Christologie“ erwähnt, die von ihm sogar an die Stelle der Zwei-Naturen-Lehre gesetzt wird: die Menschwerdung Gottes in Christo ist zu verstehen nach Analogie der „Menschwerdung“ Gottes in einem Christen durch den Heiligen Geist¹³. Nach P. Schoonenbergs Auffassung gelang es in der westlichen Theologie erst Edward Irving (1792—1834) wieder eine Pneuma-Christologie an der Stelle der Logos-Christologie aufzubauen, und zwar auf Grund spezifisch gedeuteter Kenose des Gottessohnes (Menschwerdung als Demütigung); seine Gedanken baute später G. W. H. Lampe weiter aus¹⁴; vermochte ihnen jedoch nicht ihre auffallende Radikalität in Richtung auf eine konstruktivere Lösung zu nehmen.

Dem gegenüber sollte auf katholischem Gebiet gerade heute auf den neuen Lösungsversuch von H. Mühlen hingewiesen werden.

¹² F. Schmidt-Clausen, *Zwingli*, Berlin 1965, 90—95 (vgl. bes. S. 94f); H. Berkhof, *a.a.O.*, 24.

¹³ H. Mühlen, *a.a.O.*, 529.

¹⁴ P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, 358ff.

dem es gelungen ist „das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes“ angemessen zu verdeutlichen. In dem er nämlich vom biblisch gut begründeten „pneumatologischen Vorverständnis der Christologie“ ausgeht, kann er überzeugend „die heilsgeschichtliche Fortdauer des Christusereignisses im Geistereignis“ aufzeigen und einer konsequenten „pneumatologischen Christologie“ den Weg weisen¹⁵.

In der Theologie der Ostkirche wurden konstruktive Versuche dieser Art laut, unmittelbar nachdem dort die seit dem 17. Jahrhundert anhaltende Latinisierung überwunden worden ist. Dies geschah im Zuge einer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich zu Wort meldenden Rückkehr zu den patristischen Quellen, die überhaupt, insbesondere in Russland, eine wahre Renaissance der orthodoxen Theologie am Anfang des 20. Jahrhunderts und ihrer Eigenwertigkeitsmomente auslöste. Unter den wichtigsten Vertretern einer komplexen Geist-Christologie seien hier vor allem solch berühmte Theologen zu nennen, wie: S. Bulgakow († 1944); V. Lossky († 1958), P. Evdokimov († 1970); und ausserhalb des russischen Bereichs: J. D. Zizioulas, O. Clément und N. A. Nissiotis. Für sie alle ist eine wahre Christologie ohne Pneumatologie einfach undenkbar; sie ist überhaupt nur als pneumatologische Christologie möglich, weil—gemäss ihrer trinitarischen Basis—Christus auf den Geist und der Heilige Geist in der Heilsökonomie auf Christus gegenseitig bezogen ist¹⁶.

II. Wesenselemente einer pneumatologisch orientierten Christologie

1. Für die theologische Begründung der Heilswirksamkeit Jesu Christi im Heute durch den Geist kommt den sogenannten Paulinischen Identizitätsaussagen, sowie der Johanneischen Parakletenüberlieferung besondere Bedeutung zu. Wir wollen ganz kurz auf sie hinweisen.

¹⁵ H. Mühlen, *a.a.O.*, 513—544; vgl. ders., *Der Heilige Geist als Person*, Münster² 1967, 170—240; ders., *Una mystica Persona*, 216—286.

¹⁶ Vgl. S. Bulgakow, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943; ders., *Le Paraclet*, Paris 1946 (in russischer Sprache: *Agnez Božij*, Paris 1933, und *Utieschitel*, Paris 1936); V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 (2. Aufl. 1960), 131—169; P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970; ders., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, (bes. S.41 ff, 88 ff); J. D. Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, Internationale katholische Zeitschrift — *Communio* 2 (1973) 133—147; O. Clément, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel-Paris 1959, 97—136; ders., *Le Christ terre des vivants. Essais théologiques*, Bégrolles-en-Mauges 1976, 66ff; N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, 64—85. — Einige Einzelheiten dazu vgl. in: W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, *Catholica* 31 (1977) 122—150 (bes. S. 125 ff); ders., *The Centrality of Christ in Orthodox Theology*, *Collectanea Theologica* 46 (1976) fasc. spec., 153—168.

In dem für die Heilszeit verheissenen Geist wird jetzt nicht nur Gott, sondern Christus gegenwärtig wirksam. „Gottes Geist“ — führt Paulus aus — ist in euch, „der Geist Christi“ ist in euch, „Christus“ ist in euch; diese Feststellungen stehen in Röm 8, 9—11 gleichsinnig nebeneinander. Der Christ ist der „Geist des Sohnes“ (Gal 4,6) und der „Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18) nicht lediglich, weil er seine Gabe ist (Apg 2,33), sondern weil dieser sich selbst in ihm gibt; Christus selbst wird „lebendigmachender Geist“ (1 Kor 15,46). „Der Kyrios ist der Geist“ (2 Kor 3,17). Dieser Satz, der eine alttestamentliche Stelle exegesiert, will nicht etwa den Erhöhten mit dem Geist gleichsetzen, sondern das Geisteswirken christologisch interpretieren: Der Erhöhte (Kyrios) wird durch den Geist und daher als der Geist im Menschen wirksam. Wäre es anders gemeint, dann könnte das Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ nicht umgekehrt Kriterium des Geistes sein (1 Kor 12,3): Unter den vielen Geistern, die den Menschen umtreiben (1 Kor 2,12; 12,10; 2 Kor 11,4), unter den vielen bewusstséinsbildenden Kräften, die ihm begegnen, weist sich der Geist Gottes dadurch aus, dass er Menschen veranlasst, sich zu dem gekreuzigten Jesus als zu ihrem Herrn zu bekennen. Weil sich im Geist Christus selbst den Menschen zuwendet, bekundet die Zuwendung zu ihm umgekehrt, dass in ihnen wirklich der Geist Gottes am Werk ist. In derselben Weise führt der Geist Gottes, und nur er, zur Erkenntnis Gottes (1 Kor 2,10—16)¹⁷.

Nach Johannes verheisst Jesus seinen Jüngern den Geist. Diese Verheissung kann in den Abschiedsreden auch so ausgedrückt werden, das vom Wiedersehen Jesu mit den Jüngern (14,19; 16,19. 22) und vom Kommen Jesu zu ihnen (14,3.18.23.28) die Rede ist. Dabei wird nicht mehr in den Bildern und Vorstellungen der apokalyptischen Parusieerwartung gesprochen, sondern das Kommen Jesu wird verwirklicht im Kommen des Geistes, der als der (andere) Paraklet verheissen wird: „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Parakleten (1 Joh 2,1 wird der Erhöhte als Paraklet bezeichnet, d.h. er ist der erste Paraklet) geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihm nicht sieht und nicht erkennt“ (14,16f).

¹⁷ Vgl. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, 38—66; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments, II: Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973, 242—245; F. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, a.a.O.*, 140—145; H. Schlier, *Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 118—130; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 447—453; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen³ 1976, 148—151.

„Der Paraklet aber, der hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch über alles unterweisen und auch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14,26).

„Wenn der Paraklet kommt, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen“ (15,26).

„Es ist euch gut, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, so kommt der Paraklet nicht zu euch. Wenn ich aber hingehere, werde ich ihn zu euch schicken“ (16,7).

„Wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, wird er auch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hört, das wird er reden, und was da kommt, wird er euch verkündigen“ (16,13).

In diesen Parakletsprüchen wird ein einheitliches Bild gezeichnet. Der Paraklet kommt als Beistand zu den Jüngern. Damit wird urchristliche Überlieferung von der Zusage Jesu aufgenommen, dass der Geist den Jüngern beistehen wird. Wenn sie in der Verfolgung vor Gericht gestellt werden, dann wird ihnen der Geist eingeben, was sie sagen sollen (Mk 13,11 und Par.). Diese Zusage an die Jünger Jesu ist im Joh-Ev. unter Aufnahme von Vorstellungen, die das Judentum über den Geist entwickelt hatte, neu formuliert worden. Dabei sind vor allem die Bezeichnung des Geistes als Fürsprecher und der Gedanke von Bedeutung, den die Gemeinde von Qumran vom Geist der Wahrheit als eschatologischem Beistand der Gemeinde ausgebildet hatte. In den Parakletsprüchen sind diese Motive mit dem urchristlichen Verständnis des Geistes verbunden und zu einem geschlossenen Bild zusammengefügt worden. Wenn vom Paraklet als Beistand der Glaubigen in dieser Welt die Rede ist, so wird dabei von ihm weithin dasselbe ausgesagt wie von Jesus. Wie Jesus vom Vater gesandt ist, so wird auch der Paraklet vom Vater gesandt (11,16,26; 15,26). Wie Jesus vom Himmel herabkam und in sein Eigentum eintrat (1,11) so kommt der Geist zu den Jüngern (15,26; 16,7,12). Wie Jesus nicht aus dem Kosmos kam und von ihm nicht erkannt wurde (1,10), so kann der Kosmos auch den Parakleten nicht begreifen (14,17). Wie Jesus nicht von sich selbst redet und seine Lehre nicht die seine, sondern von Gott ist (7,16f; 12,49; 14,24), so redet auch der Paraklet nicht von sich selbst (16,13). Wie Jesus die Wahrheit ist (14,6) und für die Wahrheit Zeugnis ablegt (18,37), so lehrt der Paraklet die Wahrheit und führt in die Wahrheit (14,26; 16,13). Und wie Jesus Zeugnis ablegt für sich (8,14) und die Welt der Sünde überführt (3,20; 7,7), so legt auch der Geist Zeugnis ab gegen die Welt und überführt sie der Sünde (15,26; 16,8).

Der Paraklet erfüllt also weithin dieselben Funktionen, die Jesus ausübte. Er lehrt (14,26), er leitet in alle Wahrheit (16,13), er ist Prophet (16,13), er richtet (16,8—11). Das heisst, nach Jesu Fort-

gang setzt der Geist Jesu Wirken fort, so dass er die Gemeinde lehrt und die Welt vor die eschatologische Krisis stellt. Dieses Leiten durch den Geist ist aber nicht zuerst so zu verstehen, als würde zu neuer Wahrheit und neuen Inhalten geführt. Sondern der Geist weist in alle Wahrheit, indem er immer tiefer verstehen lehrt, was Jesus Weg und Leben ist (14,6).

Der Paraklet ist also in streng christologischem Bezug verstanden. Er ist geradezu der Christus praesens, der in seinem wirkungsmächtigen Wort gegenwärtige Herr (Kyrios)¹⁸.

Greifen wir noch einmal zu Röm 8,9 zurück, wo Gottes Geist und Christi Geist identifiziert werden, und zu Joh 20,22f, wo Jesus bei seinem Abschied den Jüngern den Heiligen Geist übergibt. Dabei darf keineswegs „die christologische Differenz“¹⁹ aus dem Auge gelassen werden, die für eine recht verstandene pneumatologisch orientierte Christologie von hoher Bedeutung ist. Solange Christus und der Geist nicht zusammenfallen, sondern Christus der Geber und auch selbst Träger des Geistes ist, empfängt nämlich die Gemeinde den Geist nur, wo sie auf Christus, d.h. auf das Heilshandeln Gottes in Christus bezogen bleibt. Sie ist Gemeinde des eschatologischen Heils allein durch diesen Bezug auf das *extra nos* des Christusereignisses. Für das enthusiastische Denken ist dagegen bezeichnend, dass es in letzter Konsequenz die christologische Differenz tilgt und Christus mit dem Geist identifiziert. Sodann macht der „Christus in uns“ das Heil zu einem verfügbaren Besitz; das *extra nos* und die ständige Zukünftigkeit des Heils, das Voraussein der Gnade, entfallen. Nicht von ungefähr wirft somit der Apostel den gnostisch geprägten Enthusiasten in Korinth vor, sie hätten einen „anderen Geist“ als er (2 Kor 11,4). Die enge Zusammengehörigkeit von Christus und Geist darf auf keinen Fall bestritten werden. Der Geist wirkt in der Tat als der Geist Christi; die Unterscheidung von Christus und Geist besteht, dennoch dürfen sie nicht geschieden werden²⁰.

2. Vielleicht wäre es ratsam, gleich hier auf den unbedingten trinitarischen Zusammenhang hinzudeuten. Sowohl der Sohn als auch der Geist haben eben einen gemeinsamen Ursprung im Vater, in dem die Einheit der Trinität begründet ist. Von den zwei grossen

¹⁸ Vgl. R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 13 (1966) 113—132; ders., *The „Paraclete“ in the light of Modern Research*, *Studia Evangelica* 4 (1968) 158—165; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970; K. H. Schelkle, a.a.O., 245—247; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1973, 195—204; U. B. Müller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974) 31—77; F. Hahn, a.a.O., 144f; W. Schmithals, a.a.O., 114ff; F. Pötsch, *Pneuma und Wort. Ein Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt 1974.

¹⁹ W. Schmithals, a.a.O., 110 ff.

²⁰ *Ebd.*

miteinander verbundenen Strömen der trinitarischen Offenbarung, die schematisch als Vater — Sohn — Heiliger Geist und Vater — Geist—Sohn zu umschreiben sind, bevorzugt die orthodoxe Theologie insbesondere das zweite Schema von ihnen. Sodann gelingt es ihr überzeugender aufzuzeigen, dass der Heilige Geist nicht nur im Geheimnis der Menschwerdung des Logos wirkt, sondern in der ganzen Sendung Christi gegenwärtig ist²¹.

Gerade diese christologische „Allgegenwärtigkeit“ des Pneumas stellt überzeugend W. Kasper, der wohl markanteste Vertreter einer pneumatologisch orientierten Christologie im deutschen Sprachraum heraus, wenn er feststellt: „Begriff und Wirklichkeit des Pneuma boten sich geradezu an, um die universale Heilsbedeutung Jesu Christi zu bezeichnen. Nach dem Neuen Testament findet die universale geschichtliche Wirksamkeit des Geistes Gottes ihr Ziel und ihr Mass in Jesus Christus. Er ist von andern Geistträgern nicht nur graduell, sondern qualitativ unterschieden; er ist vom Geist nicht nur ergriffen, sondern aus dem Geist gezeugt und geschaffen: *conceptus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* (vgl. Mt 1,18,20; Lk 1,35). Bei der Taufe im Jordan wird er mit dem Geist gesalbt (Mk 1,10 por.); so steht sein ganzes Wirken im Zeichen des Geistes (Lk 4,14,18; 5,17; 6,19; 10,21 u.a.); der Geist ruht nicht nur auf ihm (Lk 4,18), er treibt ihn (Mk 1,12). Vor allem seine Wundertaten als Antizipation der neuen Schöpfung gelten als Wirkung des in ihm lebendigen Geistes (Mt 12,18—21,28; Lk 5,17; 6,19). „Im Geist“ gibt er sich am Kreuz dem Vater hin (Hebr. 9,14); in der Macht des Geistes wird er von den Toten auferweckt (Röm 1,1; 1 Tim 3,16) und zu einem lebendigen Geistwesen (1 Kor 15,45). Die Existenzweise des Kyrios ist das Pneuma: deshalb kann Paulus Kyrios und Pneuma geradezu identifizieren (2 Kor 3,17)“²².

3. Erst jetzt darf als eine gewisse Abrundung eine summarische Wesensumschreibung der heilsgeschichtlichen Relation Geist-Christus gewagt werden. Wir wollen sie anhand von H. Künigs diesbezüglich prägnanter Ausführungen vollziehen. Ganz allgemein gesagt, sind Gott, Jesus Christus dem Glaubenden, sind der Glaubensgemeinschaft nahe im Geist: gegenwärtig im Geist, durch den

²¹ Vgl. W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, *Catholica* 31 (1977) 131f; G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Tradition*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, a.a.O., 219f.

²² W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 305f; vgl. *ebd.*, 299; ders., *Aufgaben der Theologie heute*, a.a.O., 146ff. Gemäss der gezielten Dreigliederung unseres Themas, sollte somit bei W. Kasper deutlich von einer „pneumatologisch orientierten Christologie“ gesprochen werden anstatt von einer „pneumatologischen Christologie“, wie dies H. G. Koch tut (vgl. *Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?*, Herder Korrespondenz 30, 1976, 459).

Geist, ja als Geist. Geist ist somit niemand anderes als Gott selbst: sofern er nämlich den Menschen und der Welt nahe ist als die ergreifende, aber nicht ergreifbare, die schenkende, aber nicht verfügbare, die lebensschaffende, aber auch richtende Macht und Kraft. Kein Drittes also, kein Ding zwischen Gott und den Menschen, sondern die persönliche Nähe Gottes zu den Menschen. — Im besonderen ist der Geist entscheidend von Jesu Tod und Auferstehung, der grossen Zeitwende her, zu verstehen. Weil hier offenbar wurde, dass Gott selbst in Jesus gehandelt hat, kann nun der Geist Gottes zugleich als der Geist des zu Gott erhöhten Jesus verstanden werden, als der Geist Jesu Christi, des Sohnes. Gott und der erhöhte Jesus, obwohl als „Personen“ klar unterschieden, sind in bezug auf die Wirkung zusammen zu sehen: Gott schafft das Heil durch Jesus. Ihm ist als dem erhöhten Herrn Gottes Macht, Kraft, Geist so sehr zu eigen geworden, dass er nicht nur des Geistes mächtig ist und über ihn verfügt, sondern dass er aufgrund der Auferstehung selbst als Geist verstanden werden kann; er ist zu einem lebensschaffenden Geist geworden. Der erhöhte Jesus Christus ist einfach jetzt in der Existenz und Wirkweise des Geistes; er handelt gegenwärtig nur durch den Geist, im Geist und als Geist, und zwar im Leben des Einzelnen, der Glaubensgemeinschaft und vor allem im Gottesdienst der Mahlfeier zum Gedenken an ihn²³. Von hier aus ist deutlich zu ersehen, dass jede biblisch fundierte Christologie auf die Pneumatologie angewiesen ist bzw. pneumatologisch ausgerichtet, orientiert sein muss.

III. Pneumatologische Dimension einer integralen Christologie

1. Das Christusgeheimnis kann adäquat nur *en pneumatikè* umschrieben werden. Solch eine Umschreibung ist aber die Aufgabe einer „integralen Christologie“. Richtungsweisend für die Erarbeitung dieser Christus-Schau kann für uns vielleicht das grosse Beispiel des Baseler „Doktors beider Theologien“, Karl Barth, sein. Warum gerade er?

Eberhard Jüngel hat gesagt: „Karl Barth hat seiner Zeit viel gegeben. Sie hat zu wenig genommen. Es ist zu vermuten, dass die Zukunft der Theologie Karl Barths in weiter Ferne noch vor uns liegt“. Diese Worte — wie immer man zu Karl Barth stehen mag — beinhalten eine tiefe Wahrheit²⁴. Sie sind insbesondere auf Karl Barths Meisterwerk, seine Christologie, zu beziehen. Es ist nicht einfach, sie hier auch nur in groben Zügen aufzuzeichnen. Wir

²³ H. Küng, *Christ sein*, München 1978, 760ff; vgl. d.ers., *Die Kirche*, Freiburg 1965, 200ff.

²⁴ E. Jüngel, *Ansprache: Karl Barth zu Ehren*, in: *Karl Barth 1886—1968. Gedenkfeier im Baseler Münster*, Zürich 1969, 50.

wollen also nur flüchtig die wesentlichsten Elemente ihrer Integralität anführen. In ihrer direkten Übernahme, Modifikation und Ergänzung könnte der Weg einer katholischen integralen Christologie bestehen. Drei formale Elemente seien zuvor genannt: ihre Pluriformität, ihr Ansatz „von oben und unten“ zugleich und ihr ekklesialer Kontext.

Man kann von drei Entwicklungsetappen oder gar von drei Typen Barthscher Christologie reden. In der dialektischen Periode konzertierte sich Barth vor allem am rein vertikal verstandenen Geschehen der Auferstehung; später, beim Übergang von der *Christlichen Dogmatik* zu den *Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, hob er insbesondere das Geschehen der Menschwerdung hervor; seit dem IV. Band der *Kirchlichen Dogmatik* (1953) bevorzugte er das Geheimnis der Versöhnung. Entsprechend haben wir es bei Barth mit einer Christologie der Auferstehung, der Menschwerdung und der Versöhnung zu tun. Es geht hierbei nicht um eine rein pluralistische Auffassung, sondern um eine reale und biblisch begründete Pluriformität. Barth ist sich dessen bewusst, dass das zentrale Geheimnis des Christentums in seiner Fülle nicht „einsilbig“ ausgesprochen werden kann. Indem Barth also bemüht ist, das eine und dasselbe Christusgeheimnis pluriform auszudrücken, will er keine neuen Christologien schaffen, weil der nachfolgende Typ seiner Christologie den vorangehenden schöpferisch aufnimmt und sofern „aufhebt“. Seine Christologie war somit bis an ihr Ende von einer qualitativen Entwicklung geprägt: sie war die ganze Zeit „unterwegs“. Davon zeugt übrigens auch sein Rufen nach einer „Theologie des dritten Artikels“, in deren Rahmen er noch kurz vor seinem Tod seine Christologie der Versöhnung pneumatologisch auszuweiten gedachte²⁵.

Besonders wichtig ist heute der Barthsche Ansatz der Christologie der Versöhnung. Hier wird nämlich klar, dass in bezug auf das Christusgeheimnis ein Denken „von oben und von unten“ zugleich kein sich ausschliessendes Entweder — Oder zu sein braucht, wie diess z.B. Küng behauptet²⁶. „Es ist wahr — führt Barth aus — dass das Geschehen der Versöhnung ganz und gar eine Bewegung von oben nach unten, die Bewegung Gottes zum Menschen hin ist. Es ist aber auch wahr, es ist in jener Wahrheit diese eingeschlossen: dass die Versöhnung als solche zugleich ganz und gar eine

²⁵ Vgl. K. Barth, *Nachwort*, in: *Schleiermacher-Auswahl*, München-Hamburg 1968, 311f; ders., *Briefe 1961—1968 (Gesamtausgabe V)*, Zürich 1975, 494, 505.

²⁶ So formuliert es gerade H. Küng: „Bei exakter Definition der Begriffe kann man methodisch konsequent nicht zugleich ‚von oben‘ und ‚von unten‘ denken: methodisch gesehen geht es um eine echte Alternative“ — Anmerkungen zu W. Kasper, „Christologie von unten?“ in: *Grundfragen der Christologie heute*. Freiburg 1975, 171. Vgl. L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 206f.

Bewegung von unten nach oben, die Bewegung des versöhnten Menschen zu Gott hin ist. Es ist wahr, dass sie in der Einigkeit bestehen²⁷. Wie die neueste Barthforschung gezeigt hat, ist der Baseler Theologe keinswegs „vorerst der letzte Alexandriner“ (H. Thielicke). Seine Christologie der Versöhnung ist auch keine Neuauflage der klassischen vertikalen Inkarnationschristologie (W. Pannenberg). Die Versöhnung — und in ihr vor allem das Kreuz und die Auferstehung — macht den Ansatz von Barths Christologie dieser Entwicklungsstufe aus²⁸. Freilich gibt es keine wahre Christologie ohne Theologie. Sofern muss im Ansatz einer integralen Christologie auch zuerst von oben nach unten gedacht werden, „dann aber auch, und das mit gleichem Ernst, von unten nach oben, vom Menschen her zu Gott hin“²⁹. Dieser Ausführung fügen wir gleich hinzu: Denn Gott kann Mensch werden, der Mensch jedoch nie Gott!

Schliesslich verdient noch der ekklesiale Kontext von Barths Christologie ausdrücklich erwähnt zu werden. Für diesen Theologen ist Dogmatik überhaupt „keine freie, sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft“³⁰. Die Theologie kennt und übt, seines Erachtens, nur eine Treue, d.h. die Treue des *credo ut intelligam* dem Worte Gottes gegenüber. Auf Grund des *intellectus fidei* kann und mag diese Treue auf weite Strecken jedoch auch als Treue zu den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen wirksam werden³¹. In der Christologie erweist sich, die so begriffene Treue, gerade in der Annahme der Lehre der alten christologischen Konzilien, vor allem des Chalkedonense. Schon in der frühen Epoche seiner Christologie der Auferstehung hegte Barth die Überzeugung, dass in jedem unbedachten und unehrerbietigen Abspringen von der Formel dieses Konzils, „an die in aller Stille sich zu halten *mutatis mutandis* noch heute Einsicht verraten würde“, ein „theologisches Absurdum“ liege³². Später weiss Barth sehr wohl, dass sich die traditionelle Rede von den zwei Naturen Jesu Christi einem schweren Missverständnis ausgesetzt „und darum als mindestens sehr interpretationsbedürftig erwiesen“ hat. Man braucht sie aber deswegen lange noch nicht preiszugeben³³. Barth hat zwar

²⁷ KD IV/2, 214; vgl. hier auch S. 6, 19, 30, 31f, 34 sowie KD IV/3, 2.5.

²⁸ Hier geht es insbesondere um die aufschlussreiche Studie von B. Klappert: *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1971.

²⁹ KD IV/3, 5.

³⁰ KD I/1, VIII.

³¹ K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1961, 51.

³² K. Barth, *Von der Paradoxie des positiven Paradoxes*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie I* (Hrsg. J. Moltmann), München 1966.

³³ KD IV/2, 26.

eine wesentliche Reinterpretation dieser Lehre vollzogen. Aber mit Hermann Volk kann festgestellt werden: „Ein berechtigter Zweifel, dass die Christologie Barths in ihrer Anerkennung von Chalkedon echt ist, kann nicht mehr bestehen. Die inhaltliche und formale Übereinstimmung ist hier überzeugend“³⁴.

In gebotener Kürze sollen noch die wichtigsten inhaltlichen Elemente von Barths integraler Christusdeutung zur Sprache kommen. Insbesondere ist auf das Heilsgeheimnis hinzuweisen, das die ganze Christologie trägt. Zweitens, das „Gott war in Christus“. Drittens, der theologische Realismus des Menschseins Jesu. Viertens, die dynamische Einheit der „Wirklichkeit Jesu Christi“. Fünftens, die paschale Dimension ihrer Gegenwart (der Wirklichkeit Christi) heute.

Unter dem Zeichen des Geheimnisses steht ganz und gar sowohl die „konsequente Christologie“, d.h. die radikal christozentrisch aufgefasste Theologie, wie auch die „spezielle Christologie“, von der wir zu handeln haben. „Wir weisen christologisch redend auf Christus Jesus selber hin“ — hebt Barth hervor. Jesus Christus „ist aber in keiner Lehre, auch in keiner Lehre von ihm, er ist auch in die richtigste Christologie nicht einzufangen und einzuschließen. Er ist gerade als der Ursprung Gegenstand aller Lehre von ihm auch deren Herr: Durch sie nicht gebunden, wie sie allerdings durch ihn bedingt und gebunden ist. Er ist auch ihr gegenüber souverän und gerade so das Mass und Kriterium aller Lehre von ihm und aller sonstigen Lehre“³⁵. Mit grosser Sorgfalt muss hierbei bedacht werden, dass es keinesfalls um ein blosses Christusprinzip geht, „sondern um den in der Heiligen Schrift bezeugten Jesus Christus selber“³⁶.

Aber nicht allein an der Lebendigkeit der Person Christi ist es Barth gelegen, sondern zugleich auch an ihrem göttlichen Charakter. Kurzum, „die ganze Dogmatik hat — nach ihm — nichts Höheres, sie hat nichts wesentlich anderes zu sagen als dies: dass, 'Gott war in Jesus Christus und versöhnte die Welt mit sich selber' (2 Kor 5,19)“³⁷. Mit anderen Worten, der christliche Glaube steht und fällt nun mal damit, dass Gott und nur Gott sein Gegenstand ist. Verwirft man die biblische Lehre, dass Jesus Christus Gottes Sohn und zwar Gottes einziger Sohn und also alle Gottesoffenbarung und alle Versöhnung zwischen Gott und Mensch in ihm beschlossen ist — „und redet man trotzdem von 'Glauben' an Jesus Christus, dann glaubt man an ein Mittelwesen, dann treibt man also in Wirklichkeit Metaphysik und dann ist man heimlich schon

³⁴ H. Volk, *Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, in: *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, 638.

³⁵ KD IV/3, 435; vgl. auch KD II/2, 138, 189; KD IV/2, 120.

³⁶ KD IV/3, 199f.

³⁷ KD II/2, 95.

vom christlichen Glauben abgefallen zu einem Polytheismus“³⁸. In der Versöhnungslehre handelt Barth von Jesu Christi Göttlichkeit als der „christlichen Urerkenntnis“, wobei es jedoch um die Indirektheit dieser Erkenntnis im Versöhnungsgeschehen geht; d.h. sie wird in Christi Menschlichkeit als dem Ausdruck der Erniedrigung des Gottessohnes vollzogen. In diesem Kontext sollte deswegen auch gleich von ihrem staurologischen Aspekt gesprochen werden, weil es eben, gilt, im gekreuzigten Jesus das Abbild des unsichtbaren Gottes selbst zu sehen³⁹.

Dieser vertikale Moment des Christusgeheimnisses will unter keinem Umstand die „menschliche Komponente“ des Kreuzes verschleiern. Das bringt gerade Barths Auffassung von der „Leiblichkeit“ der Auferstehung zur Sprache. „Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit“ — heisst es schon in seiner Christologie der Auferstehung⁴⁰. Hier ist der „theologische“ Realismus der Menschheit Christi begründet. Weiterhin spricht Barth konkret von wahrer „Fleischwerdung“ im Sinne der Annahme von *Sarx*, und nicht abstrakt von „Menschwerdung“. Gerade so, weit abgehoben von allen mythischen Vorstellungen, ist die Menschheit Jesu Christi als solche „das erste Sakrament, die Begründung alles dessen, was als sekundäre Gegenständlichkeit Gottes in seiner Offenbarung von ihm eingesetzt ist“⁴¹. Von ihr aus „löst“ Barth auch das Problem des „historischen Jesus“ theologisch, weil eben der als „Auferstandener bezeugte Christus“, für ihn einfach der „evangelische, historische Jesus Christus“ ist. Als solcher muss er somit Christus „von Ewigkeit“ sein⁴². Diese Wahrheit behandelt Barth später synthetisch in seiner Theologie des Namens Jesu Christi.

Weiterhin geht es um die dynamische Einheit der Realität Jesu Christi. In diesem Punkt wird es wohl kaum jemals gelingen, Barths heilsgeschichtliche Dynamik zu überbieten. Barth greift in der Deutung der zentralen Frage der Christologie, d. h. in der Frage nach der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, zwar auf traditionelle und altkirchliche Kategorien, wie z. B. auf die Doktrin von der An- und Enhypostasie der menschlichen Natur Christi zurück, um eine echte *unio personalis*, eine hypostatische Union zu lehren und so eine jedwede monophysitische oder nestorianische Umdeutung beziehungsweise Einengung des Christusdogmas zu überwinden. Das hindert ihn jedoch nicht daran, die Person und das Werk Jesu Christi völlig ineins zu sehen und nur noch von der „wirkenden Person“ und dem „personalen Werk“ Christi zu spre-

³⁸ *Credo*, Zollikon² 1948, 46.

³⁹ KD II/2, 132.

⁴⁰ *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon⁴ 1953, 116.

⁴¹ KD II/1, 132.

⁴² *Wissenschaftliche Theologie oder Theologie der Offenbarung Gottes?* (Barth-Harnack), in: *Anfänge der dialektischen Theologie* I, 339.

chen. Die Versöhnung der Welt mit Gott ist jedenfalls in ihrer Ganzheit „Geschichte“, in der allein, d.h. in deren Geschehensein, das Geheimnis der Einheit Christi begründet ist⁴³. Das Sein Christi ist Akt, *actus purus*, Sein im spontanen Vollzug. Im Lichte des Barthschen Grundsatzes *esse sequitur agere* führt der Weg zur Ergründung der Person Jesu Christi unbedingt durch sein Werk⁴⁴, wobei bedacht sei, dass die sich in Christus ereignende Geschichte, die „Geschichte“ Gottes selbst ist. Mag der hier zum Vorschein kommende Aktualismus heute befremdend wirken, seine soteriologische Orientierung soll jedoch nicht verkannt werden.

Dieser dynamischen Wirklichkeit Jesu Christi käme keine Heilsbedeutung zu, wenn sie nicht als Ereignis immer noch gegenwärtig und aktuell wäre. Es geht um ihre konkrete und wahre heilsgeschichtliche Gegenwart. Die „Heilsgeschichte *in nuce*“ bilden, nach Barth, das Kreuz und die Auferstehung, die als solche auch in ihrem Zusammenhang ausschlaggebend sind. Besondere Bedeutung kommt dabei der Auferstehung zu, weil dank ihrer Kraft sich das vergangene Kreuzesereignis auf die ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausdehnt; der Gekreuzigte lebt ja als Auferstandener, er ist als Auferstandener in seiner geschichtlichen Einmaligkeit „ein für allemal“ in der Geschichte gegenwärtig. Die auf diese Weise angebrochene eschatologische Zukunft ist, schon nach Barth frühester Auffassung (*Römerbrief*), ein *Futurum resurrectionis*, das alle unsere Zeitkategorien umfasst. In diesem Kontext wäre unbedingt noch der eng mit der Auferstehung verbundene pneumatologische Faktor zu berücksichtigen, demnach der Heilige Geist schliesslich „nichts anderes ist als die Gegenwart und Aktion Jesu Christi selber“, eben seine „wirksame Gegenwart“ heute⁴⁵.

Die andeutend genannten wichtigsten formalen und inhaltlichen Elemente der Barthschen Christologie sind im „Text“, d.h. in der Bibel verankert. Sie wollen den „Kommentar zum Text“, d.h. die Lehre der christologischen Konzilien ebenso berücksichtigen und dem integralen Charakter des Christusgeheimnisses die Treue wahren. Das *propter nos et nostram salutem* dieses Geheimnisses soll uns vor Augen gestellt werden und zu einer allumfassenden, theologisch integralen Vision Christi führen. Wenn also heute ein konkreter Ausweg aus der Krise der Christologie gefunden werden soll, wäre es ratsam, auf Barths originale Konzeption zurückzugreifen um eine katholische integrale Christologie anzubahnen. Vor allem die erwähnten formalen Elemente seiner Christologie sollte man direkt übernehmen. Dasselbe gilt auch von fast allen inhaltlichen

⁴³ Vgl. KD IV/3, 240.

⁴⁴ KD IV/2, 126; KD IV/3, 42; vgl. auch KD IV/2, 120; H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Köln² 1962, 203f.

⁴⁵ KD IV/2, 360f, 143.

Elementen, die hier zur Sprache kamen. Einige Modifikationen und Ergänzungen wären allerdings schon vonnöten.

Die Modifikation sollte sich vor allem auf die breitere Fassung der paschalen Dimension der Gegenwart des Christusgeheimnisses — im Sinn des *Mysterium paschale* — beziehen⁴⁶. Dasselbe gilt für Barths aktualistische Fassung der Einheit der „Wirklichkeit Jesu Christi“, die durch die biblische Ereignis-Ontologie ergänzt werden müsste, d.h. ereignishaft uminterpretiert werden sollte.

Inhaltliche Ergänzungen wären zu Barths Christologie aus katholischer Sicht ebenfalls notwendig. Vor allem die wesentlichsten Mysterien des ganzen Lebens Jesu müssten in die dogmatisch-christologische Betrachtung einbezogen werden. Auf diese Weise liesse sich das immer noch offenstehende Problem des historischen Jesus sachgemässer, d.h. theologischer behandeln⁴⁷. Sodann sollte noch weit mehr heilsgeschichtlich von der personalen Einheit Jesu mit „seinem Vater“ gesprochen werden. Bislang wurde über diese Einheit, als Einheit der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, zu wenig konkret, d.h. zu wenig heilsbezogen gesprochen. Das berechnigte Anliegen einer „relationalen Christologie“ käme auf diese Weise zur Sprache. In ihr dürfte eine ontologische Christologie nicht gegen eine funktionale Christologie ausgespielt werden. Im Verhältnis Jesu zum Vater und des Vaters zu Jesus wird eschatologisch endgültig offenbar, wer Gott eigentlich ist. Gott wird zwar als ein von Ewigkeit her relationales Wesen betrachtet, und doch sollte der Begriff der Relation und der Person nicht univok auf Gott übertragen werden⁴⁸.

2. Aber lassen wir jetzt weitere Details einer integralen Christologie bei Seite und wenden wir uns vielmehr noch kurz der Struktur ihrer pneumatologischen Dimension zu.

Zu den letzten Äusserungen Karl Barths gehört gerade jene: „Und bitte nicht vergessen: Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes. Ich denke, wir alle in allen Konfessionen und Kirchen haben es dringend nötig, auch diese dritte Person, oder wie ich lieber sage: Existenzweise des einen Gottes, den Heiligen Geist viel

⁴⁶ Vgl. M. Bordoni, *Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica*, Miscellanea Lateranense 40—41 (1974—75) 214—225; „Il misterio pasquale principio formale della cristologia“; H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, in: *Mysterium Salutis* III/2, 133—326. Vgl. L. Scheffczyk, *Auferstehung als Schlüssel zum Persongeheimnis Christi*, a.a.O., 219—241.

⁴⁷ Vgl. 8. Kapitel von *Mysterium Salutis* III/2, 1—131: „Die Mysterien des Lebens Jesu“ (A. Grillmeier, R. Schulte, Ch. Schütz).

⁴⁸ Vgl. D. Wiederkehr, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, 28ff; ders., *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: *Mysterium Salutis* III/2, 491; W. Kasper, *Christologie von unten?* in: *Grundfragen der Christologie heute*, 167. Zur Idee einer „integralen Christologie“ vgl. A. Nossol, *Ein ökumenischer Versuch zur Überwindung der aktuellen Krise katholischer Christologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 85 (1976) 290ff.

ernster zu nehmen, als es in der Regel geschieht... Alles, was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn im Verständnis des ersten und zweiten Artikels zu glauben, zu bedenken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das *vinculum pacis inter Patrem et Filium*, aufzuzeigen und zu beleuchten⁴⁹.

Fragen wir jetzt konkret: wie erweist sich in diesem Rahmen die pneumatologische Gegenwart Christi heute: im Wort, im Sakrament und in der Gemeinschaft? Wobei keine präzise Wesensanalyse dieses Ereignisses angestrebt werden soll. — Weil Karl Barth kurz vor seinem Tode gestand, dass er sehr vermisste, der orthodoxen Theologie, also der dritten Konfession im grossen „Dreieck der Christenheit“ (P. Meinhold) nicht näher begegnet zu sein, wollen wir gerade hier die ihr eigenen Modalitäten kurz ins Auge fassen. Wohl gemerkt, schon allein die mit der Struktur des blossen Wort Gottes gegebenen Probleme, wie Inspiration, Hermeneutik und Verkündigung, beinhalten alle eine wesentliche pneumatologische Komponente⁵⁰.

In der Tradition des Ostens wurde eigentlich niemals das Wort von Sakrament gelöst, weil es sich in diesem Fall einfach um zwei untrennbare Grössen, in Analogie zu Logos und Pneuma, handelt. Deswegen stand hier auch immer das Dynamische und Ereignishafte des Wortes als treibende Kraft des Gesites fest. Dazu kommt jetzt noch die epikletische Dimension eines jeden Sakraments hinzu, weil man stets bemüht war, alle als Anrufung des Heiligen Geistes hinzunehmen. Und so war man hier auch gewillt, von einer personalen Gegenwart des Logos und Pneumas zugleich zu sprechen, und nicht nur von deren Dynamis, einer nicht personalen Wirkkraft. Natürlich tritt das ganz besonders in der Eucharistie zum Vorschein⁵¹.

Aber auch bei der Taufe trifft es zu, und zwar wenn auch nur deshalb, weil sie als Initiation nie separat gespendet wurde, sondern stets in Verbindung mit der Salbung als ein „Doppelsakrament“⁵². Die epikletische Dimension der Sakramente bewahrte sie auch vor jeder Art Verdinglichung im Sinne einer Reisierung der Gnade. Mit ihnen und durch sie war eben immer eine Vergegenwärtigung

⁴⁹ K. Barth, *Kirche in Erneuerung*, in: *Einheit und Erneuerung der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1968, 12; ders., *Nachwort*, in: *Schleiermacher-Auswahl*, München-Hamburg 1968, 311.

⁵⁰ H. Berkhof spricht z.B. von der hermeneutischen Frage als der „pneumatologischen Frage in modern-theologischem Gewand“, *a.a.O.*, 12.

⁵¹ Vgl. E. P. Simon, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, 214–244; ders., *Die pneumatologische Dimension der Eucharistie nach der Überlieferung der syrischen Kirche*, *Catholica* 28 (1974) 207–227; W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt...*, 132ff.

⁵² Vgl. D. Dimitriecič, *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*, *Una Sancta* 25 (1970) 350–356; G. Wagner, *a.a.O.*, 218.

nicht nur des Paschamysterium gegeben, sondern zugleich auch des Pfingstereignisses⁵³.

Im Hinblick auf die geistige Gegenwart Jesu Christi in der 'Gemeinschaft muss von vornherein hervorgehoben werden, dass sie streng als *koinonía* begriffen wird, also nicht von ihrer juristisch-institutionellen Struktur aus, sondern vom personal-ekklesialen Bereich her. Und so fasste man auch die für die Gemeinschaft konstitutiven Elemente, Institution und Ereignis, nicht als Gegensätze auf, sondern als komplementäre, integrale Elemente im Sinne von einer echten *realitas complexa*. Dies gilt selbstverständlich auch vom Amt als einer Wesensstruktur der Gemeinschaft⁵⁴. Im Sichtbar-Inkarnatorischen begegnet uns sodann das Unsichtbar-Pneumatische und drängt zu einem fundamental-dynamischen Amtsverständnis. — Insofern darf wohl die Überzeugung, dass eine gründlichere Kenntnis der orthodoxen Tradition bessere Einsichten gewinnen lässt, als keine Anmassung gewertet werden.

Eine tiefe Wahrheit verbürgt ganz bestimmt der Gedanke des orthodoxen Bischofs und Dozenten am Theologischen Institut in Paris, G. Wagner: Der ganzen Christenheit tut heute eine „Theologie der Epiklese des Geistes“ not. Das Vorbild einer solchen „Theologie“ zeigt unsere Kirche, wenn sie in der Eucharistiefier mit leeren, zum Himmel erhobenen Händen um das Kommen des Geistes bittet, der uns alle hin zum Zentrum, d.h. zu Jesus Christus führen will!⁵⁵

⁵³ Vgl. Einige gute Einsichten bei J. Klinger, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii* (Orthodoxes und heterodoxes Verständnis der Eucharystie), *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 2 (1972) H. 1, 33—52.

⁵⁴ W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich* (Der Mensch in der Kraft des Heiligen Geistes. Abriss der Pneumatologie der östlichen Kirchenväter), *Znak* 29 (1977) 775—793 (bes. S. 782ff).

⁵⁵ G. Wagner, a.a.O., 222.