

Piet Schoonenberg: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 221 S. kart. DM 48,-.

Der bekannte holländische Theologe versteht sein neues Buch zur Christologie als eine Fortführung und Ergänzung seiner christologischen Studie von 1969 »Ein Gott der Menschen«. Er will keine vollständige Christologie vorlegen, sondern sich nur einem Aspekt widmen, nämlich der Beziehung Jesu zu Gott und der Gottes Beziehung zu Jesus, wie er sich im Begriff des »Sohnseins« Christi bündelt. S. möchte denjenigen eine Brücke zur Gottessohnschaft Jesu bauen, die Jesus nur noch für eine menschliche Person wie jede andere auch halten können und die Rede von der Inkarnation des ewigen Logos in Gott als der zweiten Person in der Trinität als Mythos abtun bzw. die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret allenfalls als eine Veranschaulichung der religiösen Bedeutsamkeit Jesu für unser Verhältnis zu einem transzendent bleibenden Gott ansehen. Als Brücke hierzu dient ihm eine Geist-Christologie, wie er sie besonders bei Lukas ausgeformt sieht. Der Verf. erkennt in ihr ein älteres und durchaus gleichwertiges christologisches Modell im Unterschied und Gegensatz zu einer reinen Logos-Christologie, deren Beginn er bei Johannes sieht und die schließlich in die traditionelle Christologie der Konzilien von Nicäa und Chalcedon einmündet. Das Wesen der Pneuma-Christologie sieht er darin, daß sie eine Christologie von unten ist. In einer aufsteigenden Linie wird Jesus mehr und mehr zum Sohn Gottes, während in einer Logos-Christologie das ewige Wort schon vor der Menschwerdung der Sohn Gottes ist. Dabei soll allerdings nicht die Logos-Christologie zur Seite geschoben werden. Der Verf. möchte vielmehr zu einer umfassenden Synthese der beiden christologischen Grundtypen der Bibel gelangen und zugleich auch die konziliare Tradition einbringen, sie aber durch den vergessenen Traditionsstrom einer Geist-Christologie ergänzen, wie er sie im Unterschied zu den Kappadoziern, Augustinus, Leo dem Großen u. a. bei manchen vornicänischen Theologen und vor allem bei Marius Victorinus noch zu finden meint. Aus diesem Programm ergibt sich auch der Aufbau seines Buches in vier Kapiteln.

Im ersten Kapitel (S. 18–47) entwirft er unter dem Titel »Jesus und der Heilige Geist« die Skizze einer Geist-Christologie. Er liest die verstreuten Elemente bei Markus und besonders Lukas und gelegentlich auch bei Paulus und Johannes zusammen und konstruiert sie zu einem eigenständigen, quasi-systematischen Ansatz einer Theologie vom Sohn Gottes. Darin ist es der Heilige Geist, der Jesus zum Sohn Gottes macht. Jesus ist somit in eins die Offenbarung des Wortes und des Heiligen Geistes und in dieser Kombination eben der »Sohn Gottes«. Diese, wie der Verf. meint, »vollständige Christologie« (S. 44) hat den Vorteil, die vollständige Menschheit Jesu zum Ausdruck zu bringen. Demgegenüber meint S., daß in der klassischen Christologie der Menschwerdung

der zweiten Person der Dreifaltigkeit sowohl das Personsein des Menschen Jesus (wegen der Enhypostasie der für sich genommen anhypostatischen menschlichen Natur im Logos) aufgehoben wird und zugleich eine echte Geschichte Jesu ausgeschlossen ist. Es gibt dann gar nicht mehr das, was Lukas so wichtig ist, das Wachsen und Zunehmen Jesu an der Weisheit, der Weg zur Vollendung, die Realität der Versuchung, die Schwäche und Gefährdung Jesu durch die Sünde, wie bei anderen Menschen auch. Zumindest in der populären Version der klassischen Christologie ist Jesus damit aufgrund der ihm zugeschriebenen göttlichen Natur zu einer Art Übermensch oder Ausnahmemensch geworden, an den viele heute nicht mehr glauben können.

Das zweite Kapitel (S. 49–94) versucht unter der Überschrift »Jesus, Gottes Kraft und Weisheit« die Geist-Christologien im Zusammenhang der anderen neutestamentlichen Christologien darzustellen und eine Synthese und wechselseitige Bereicherung der beiden zunächst so widersprüchlich erscheinenden Traditionen vorzubereiten.

Im dritten Kapitel (S. 95–144) geht es um eine Entfaltung der Aussage: »Das Wort ist Fleisch geworden«, um eine Auslegung der »Menschwerdung als Geschichte«. Nach Überlegungen zur Vielfalt und Einheit der Schriftaussagen setzt der Verf. zu grundsätzlichen Überlegungen zur Transzendenz und Geschichtlichkeit Gottes an, wobei er sich ebenso von einer inneren Verendlichung Gottes, wie sie die Prozeßtheologie betreibt, absetzt, wie von einer (vermeintlich) rein statischen Seinsauffassung der Scholastiker, die eine echte Geschichte Gottes in Jesus Christus und ein teilnehmendes Leiden nicht zulassen. Die Rede von der Menschwerdung Gottes umfaßt also Jesu Geschichte mit Gott und mit uns und zugleich Gottes Geschichte in Jesus Christus. Der scholastischen Redeweise von einer nicht-realen Relation Gottes zur Welt kommt insofern ein Recht zu, als sie die Transzendenz Gottes gegenüber der Schöpfung wahren will, während zugleich auf die Grenze dieser Denkfigur hinzuweisen ist, insofern sie ein reales Mehrwerden Gottes in seinem freien Selbstbezug auf die Schöpfung und auf die Geschichte des Menschen nicht zuläßt. S. plädiert dafür, daß Gott tatsächlich in seiner Relation auf die Welt mehr Schöpfer, Erlöser und Vollender wird, mehr Vater, mehr Sohn und mehr Heiliger Geist wird, als er es »vor« und »außerhalb« der freien Selbstbeziehung auf die Welt war.

Von diesen Vorstellungen her geht das vierte Kapitel (145–218) unter der Überschrift: »Der Vater, das Wort und der Geist« zu einer Synthese wechselseitiger Auslegungen von Christologie und Trinitätslehre über. Da S. allergisch ist gegenüber jeder Rede von der personalen Konstitution des Menschseins durch die eine Person des Logos, und zugleich die personale Subsistenz von Wort und Geist in der Dreifaltigkeit Gottes in Frage stellt, muß er die realen Relationen Gottes zur Welt in Inkarnation und Geistsendung als eine derartige Veränderung in Gottes Logos und Pneuma verstehen, daß diese erst in der Inkarnation und in der Geistsendung zu subsistierenden Personen werden. Er meint, sich dabei sogar auf ein ein-hypostatisches Gottesbild des hl. Athanasius stützen zu können, um selbst eine im Prinzip monohypostatische Gottesauffassung begründen zu können. So lautet seine These, die eine Synthese von Geist- und Logos-Christologie sein soll: »das göttliche Wort und der Heilige Geist sind in ihrer Präexistenz, in ihrem Dasein vor Christus, eine Ausdehnung der göttlichen Person, die der Vater ist, und werden Personen im Christusereignis« (S. 215). Innergöttlich gibt es also nur eine Person, deren Ausflüsse erst in der Offenbarung zu realen Personen werden, so daß die immanente Trinität erst in ihrer Oikonomia zu dem einen göttlichen Leben in den drei interpersonal sich zueinander verhaltenden Personen realisiert wird. Das ist sozusagen vergleichbar mit einem Vulkan, der in sich als formlose Lavamasse brodelnd und die erst im Ausfluß über den Kraterrand zu voneinander abgegrenzten Gestalten wird.

Nach dem Studium der anregenden Arbeit des Verf. bleibt in vielen Punkten doch ein Unbehagen zurück. Dies betrifft sowohl die exegetische Grundlegung wie schließlich auch die spekulativen Konsequenzen für die Rede vom Personsein Christi und die hypostatische Realität von Logos und Pneuma in Gott. S. überzieht bei weitem die Möglichkeiten, etwa bei Lukas eine eigenständige Pneuma-Christologie aus seinem Evangelium und der Apostelgeschichte herauszudestillieren. Im Neuen Testament kann weder bei den Synoptikern noch auch bei Paulus und Johannes von christologischen Konzeptionen im späteren Sinne einer wissenschaftlichen Theologie gesprochen wer-

den, die in einem klaren methodologischen Ansatz zu einer systematischen Gesamtdarstellung der Wirklichkeit kommt, wie sie durch das Wirken Gottes in Schöpfung und Erlösung strukturiert ist. Bei den Synoptikern wird man allenfalls von bestimmten Leitideen sprechen können, unter denen sie die einzelnen Elemente ihrer Erzählstoffe aus unterschiedlichen Traditionsquellen ordnen, während bei Paulus und Johannes schon eher übergreifende Perspektiven in der Darstellung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus erkennbar werden. Zu Recht wendet sich S. gegen frühere Tendenzen einer Vereinheitlichung der unterschiedlich gestalteten biblischen Überlieferungen. Aber er geht zu weit, wenn er sie als absolut in sich geschlossene systematische Konzeptionen betrachtet, die gleichsam von außen her und im nachhinein für eine nachbiblische wissenschaftliche Theologie entweder zur Auswahl bereitstünden oder im Modell der wechselseitigen Ergänzung und Korrektur in eine begriffliche Synthese aufgehoben werden müßten. Die Einheit der unterschiedlichen Schriftzeugnisse kann ja niemals durch eine nachträgliche Reflexion konstruiert werden. Sie liegt vielmehr jeder wissenschaftlichen Christologie voraus im Christus-Ereignis selbst und im ursprünglichen Kerygma, das die biblischen Schriftsteller in unterschiedlicher Darstellungsweise zur Sprache bringen wollen. Demnach muß jede wissenschaftliche Theologie von einer christologischen Ursynthese ausgehen, die in der Anerkennung der Identität des geschichtlichen Jesus und des vom Vater auferweckten Herrn und Christus besteht. Dieses, dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis zugrunde liegende christologische Ur-Kerygma bildet auch die Voraussetzung für die Frage, wer Jesus in absoluter und letzter Hinsicht auf Gott hin selbst ist, so daß Gott sich selbst in diesem Menschen Jesus als das eschatologische Heil den Menschen anbietet, und wer dieser Jesus von Nazaret in letzter Hinsicht *für uns* ist, indem er tatsächlich als Mensch unter Menschen seinen Lebensweg gegangen ist, der nicht anders zu verstehen ist als mit der Voraussetzung, daß er als dieser konkrete und individuelle Mensch der Vermittler der endzeitlichen Gottesherrschaft ist. Daraus ergibt sich das Problem der Einheit Jesu mit Gott, insofern er der Vermittler des mit Gottes Sein identischen Heils und ewigen Lebens ist. Und zugleich ist damit das Problem der absoluten Unterschiedenheit von Gott und Jesus gegeben, insofern Jesus nicht als ein auf Erden wandelnder Gott verstanden werden darf, sondern als ein wirklicher Mensch, durch den und in dem Gott als Heil gegenwärtig werden will. Diese beiden Aspekte sind unlöslich miteinander verbunden in einem Verhältnis wechselseitiger realer Bedingungen und Erhellungen. Deshalb entspricht auch die Alternative einer Christologie von oben oder von unten nicht dem neutestamentlichen Befund (vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen ²1977, 141). Die synoptischen Erzählungen vom Wirken dieses Menschen Jesus von Nazaret sind immer schon »von oben« her begründet, insofern Jesus sich selbst radikal aus seiner Abba-Relation, aus seiner Sendung vom Vater her, der eschatologische Heilmittler zu sein, versteht. Der Titel »Sohn Gottes« wird hier vorwiegend synonym mit Messias gebraucht. Dieser funktionale Gebrauch ist aber auch bei den Synoptikern schon in einer unvergleichlichen Relation Jesu zu »seinem« Vater begründet, so daß er mit dem eschatologisch wirklich gewordenen Heil identifiziert werden kann (vgl. etwa Apg 4, 12). Auch ist der Titel »Sohn Gottes« über seinen funktionalen Gebrauch hinaus in einer auch mit der Berufung und der Sendung der Propheten unvergleichbaren Art in Gottes innerem Leben selbst verwurzelt, was in der Bezeichnung Jesu als »der Sohn« im absoluten Gebrauch des Wortes zum Ausdruck kommt. Aufgrund dieser im Heiligen Geist vermittelten Relation zwischen Gott und Jesus ist Gott nur noch als der Vater im Hinblick auf den Sohn und der Sohn nur noch im Hinblick auf den Vater zu verstehen und damit Gott. Und somit kann Gottes Sein und Leben gar nicht mehr anders als in dieser Relationalität von Vater und Sohn verstanden werden (vgl. Lk 10, 21 f.). Wenn die Synoptiker auch nicht die Bedeutung Jesu aus einer vorweg entwickelten immanenten Trinitätslehre als Inkarnation des Logos ableiten, sondern von der in Gott selbst gründenden Relation zwischen Gott und Jesus, kann man bei ihnen keinesfalls von einer Adoptionschristologie sprechen, so als ob Jesus erst der Taufe im Jordan oder gar erst bei der Auferstehung »zu seinem eigenen Sohn« (Röm 8, 32) gemacht worden wäre. Denn die Gottesbeziehung Jesu, die dem absolut gebrauchten Titel »der Sohn« zugrunde liegt, geht nach keinem Zeugnis des Neuen Testaments auf eine Art Erwählung und Berufung eines Propheten zurück, sondern liegt dem Auftreten Jesu als des messianischen »Sohnes

Gottes« unvordenklich voraus. Auch bei Paulus und Johannes, die explizit von einer Präexistenz des Sohnes oder des Wortes (nicht als eigenständiges Lebewesen neben Gott, sondern als zu Gott gehörende relationale Wirklichkeit seiner selbst) sprechen, tendieren keineswegs zu einer Entwertung des irdischen Weges Jesu oder zu einer Aushöhlung der Menschheit Jesu zu einer bloßen At-trappe, hinter der sich der Logos gleichsam als gar nicht wirklich inkarnierter und mit der Menschheit Jesu verbundener Heilmittler verbirgt. Läßt man einmal den von S. konstruierten Scheinge-gensatz zwischen einer Christologie von oben, in der der Logos immer schon der Sohn Gottes ist, und seiner »synoptischen« Ansicht, bei der der Mensch Jesus von der Empfängnis an bis hin zur Auferstehung mehr und mehr zur Person des Sohnes Gottes wird, beiseite, dann zeigen sich sowohl die Synoptiker als auch Paulus und Johannes als Zeugen der christologischen Ursynthese, innerhalb deren Einheit man den einen Pol auf den anderen hin oder umgekehrt durchschreiten kann, nämlich die Pole der Transzendenz und Geschichte Jesu, seiner Gottheit und Menschheit. Die spätere konzi-liare Lehre von der hypostatischen Union kann nichts anderes sein als eine reflexere Darstellung des im Glaubensbekenntnis zur Sprache kommenden apostolischen Kerygmas, das den geschichtli-chen Jesus mit den von Gott kommenden und selbst vergegenwärtigenden Heilmittler identifiziert. S. stellt die altkirchliche Christologie unentwegt unter den Verdacht, daß sie die Menschheit Jesu geradezu zwangsläufig von ihrem Ansatz her verkürzen müsse. Er meint darum Jesus ein eigenes menschliches Personsein zusprechen zu müssen (vgl. etwa S. 191). Um aber der nestorianischen Gefahr einer Verdoppelung der Personen in Christus zu entgehen, meint er auch dem Logos vor der Inkarnation eine eigene subsistente Personalität im Unterschied zum Vater, dem S. allein das we-senseigene Personsein Gottes zuschreibt, absprechen zu müssen. Dem Dilemma versucht er zu ent-kommen durch die Rede von einer »gegenseitigen Enhypostasie«. Im Akt der Menschwerdung wird der in Gottes Wesen amorph eingeschlossene Logos erst in der menschlichen Natur Jesu zur göttlichen Person, und zwar in dem echten menschlichen Personsein des Menschen Jesus. Erst durch diese wechselseitige Personalisierung von göttlichem Logos und menschlicher Natur entsteht die spezifische gottmenschliche Person Jesu, die zugleich auch Ausdruck der wechselseitigen, wenn auch asymmetrischen realen Relation von Gott und Welt ist und die damit die Voraussetzungen einer Geschichte Gottes im Menschen und einer Geschichte des Menschen auf Gott hin bildet. Wenn S. dem Logos vor der Inkarnation eine eigene subsistente Personalität in Gott abspricht, dann muß er dies auch gegenüber dem Heiligen Geist tun, der nur im Zusammenhang mit der Inkarna-tion als Geist des Sohnes hervortritt, so daß erst in Jesus von Nazaret die Personalität hervortritt, eben als Geist des Sohnes des Vaters. Weil in Jesus von Nazaret sich sowohl die Fleischwerdung des Wortes ereignet als auch die Sendung des Geistes, kann erst von daher von einer gewissen Un-terscheidung von Sohn und Geist gesprochen werden, obwohl die menschliche Natur Jesu konse-quenterweise sowohl mit dem Logos als auch mit dem Pneuma in einer hypostatischen Union ge-dacht werden müßte — was S. aber in der Treue zur Tradition, weniger aus innerer Einsicht in den Sachzusammenhang, nicht behauptet.

Zur Unterscheidung von Wort und Geist in der Trinität muß noch gesagt werden, daß sie in der Tat erst durch das Christusereignis möglich ist. Wenn auch im Alten Testament Wort und Geist etwa in dem Titel der Weisheit zusammengefaßt sein sollten, ist dies noch kein Grund, Logos und Pneuma in gleicher Weise hypostatisch mit der menschlichen Natur Jesu zu verbinden. Denn ge-rade erst die Erkenntnis der Realität des mit dem Christusereignis verbundenen, aber von der Per-son Jesu verschiedenen Wirkens Gottes durch einen eigenen Träger des göttlichen Heilshandelns im Unterschied von Jesus, dem Sohn und seinem Vater, war ja die Voraussetzung, daß man das unterschiedliche Wirken von Vater, Sohn und dem anderen Parakleten terminologisch eindeutig Gott, dem Vater, seinem ewigen Wort und den von ihnen verschiedenen Geist zugeordnet hat. Da-bei vergegenwärtigte der Geist nicht mehr das allgemeine Wirken der Bundesgegenwart Gottes, sondern er wurde zum Träger eines eigenen, von Vater und dem Mensch gewordenen Sohn ver-schiedenen Handelns Gottes. Die Ausführungen des Verf. hinterlassen im ganzen deshalb einen zwiespältigen Eindruck, weil er einerseits immer wieder betont, daß er von den Aussagen der klas-sischen Trinitätslehre und Christologie nichts wegnehmen will, andererseits aber ihre Aporien

(Verlust der vollen Menschlichkeit Jesu, Geschichtslosigkeit Jesu) hervorhebt, ohne zu einer wirklich inneren Vermittlung zu kommen. So klingen viele Formulierungen eher nach einer Absichtserklärung als nach einer inneren Überwindung der Gegensätze und einer Neuvermittlung von einem eigenständigen Ansatz her. Darum meint S. dem präexistenten Logos das Personsein absprechen und der menschlichen Natur Jesu zusprechen zu sollen, die sich dann im Akt der Inkarnation wechselseitig hypostasieren und inexistieren. Aber was ist damit für die Menschlichkeit und menschliche Natur Jesu gewonnen? Wer zweifelt denn an der vollen Menschheit Jesu? Das Problem ist aber, wie sie mit Gott so verbunden gedacht werden kann, daß sie weder vergottet noch die Einheit auf die Ebene einer Willenseinheit (einer moralischen Aufladung Jesu mit göttlicher Energie) herabgedrückt wird. Wenn nach dem alten Sprachgebrauch die Hypostase das Unmittelbar Individuelle eines einzelnen Menschen ist, dann kann die Person nicht zur allgemeinen Bestimmung der menschlichen Natur hinzugehören. Person ist das, was die unverwechselbare Individualität eines Menschen im Hinblick auf den absoluten Grund ihres Daseins und ihres Vollzugs, Gott, ausmacht. Die Menschen gleichen sich untereinander durch die leibliche Abgegrenztheit voneinander, durch den Akt ihres Selbstbewußtseins und freien Willens, wodurch sie sich als konkrete Einheit ihres Ich erfahren. In diesem Sinn spricht die klassische Christologie von einer Vollständigkeit der menschlichen Natur. Seine Gottheit ist darum keine Zusatzbestimmung, die der menschlichen Natur aufgesetzt oder in die Lücke eines zuvor herausoperierten Teiles eingelassen würde, sondern es ist die *transzendente Relation*, die eben diesen Menschen in seiner konkreten ontologischen und geschichtlichen Situiertheit konstituiert. Dies nennt man die Hypostase oder die Person, die bei Jesus durch die Entscheidung Gottes, sich selbst in ihm als Heil der Menschen (in seinem ihm eigenen Wort) zuzusagen, verwirklicht ist. Deshalb kommt in Jesus die innere Verschiedenheit des Wesens Gottes im absoluten Selbstbesitz und der Selbstaussage oder als Gott und Logos, in Sichverschenken und Sichverdanken oder als Vater und Sohn zur geschichtlichen Gegenwart. Zugleich ist die Unterschiedenheit von Gott und Jesus die Offenbarung der das Wesen Gottes kennzeichnenden Unterscheidung von Sohn und Vater und dem, worin sie eins sind und sich einander mitteilen, im Heiligen Geist. Wegen der Unausgeglichenheit im systematischen Ansatz und der gedanklichen Durchdringung kann man diesem neuesten Buch Schoonenbergs wohl bescheinigen, die Probleme vieler Zeitgenossen mit der klassischen Christologie formuliert und durch Absichtserklärungen auch eine Lösungsrichtung ins Auge gefaßt zu haben. Ob aber der biblische Befund und der tiefere gedankliche Gehalt der klassischen Christologie so eingeholt worden sind, daß sie in den Horizont der modernen erkenntnistheoretischen Problematik der Vermittlung theologischer Aussagen umgesetzt werden können — jenseits einer pastoralen Überbrückung mit modischen Suggestionen — muß dahingestellt bleiben. Ein Verdienst des Verf. bleibt es aber, die Bedeutung des Heiligen Geistes im Christusereignis und für den Aufbau einer Christologie nachdrücklich herausgearbeitet zu haben.

Gerhard Ludwig Müller