

›Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr! — wenn er nicht aus dem Hl. Geist redet‹ (1 Kor 12, 3)

Dogmatische Anmerkungen zur Verhältnisbestimmung von Christologie und Pneumatologie.¹

Von Wolfgang W. Müller

Beklagte man zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils eine Geistvergessenheit der Theologie, so scheint sich in den letzten Jahren das Blatt gewendet zu haben. Sprach E. Brunner von der Pneumatologie als dem ›Stiefkind der Theologie‹, so wird dem Wirken des Geistes heute eine große Beachtung geschenkt.² Charismatische Bewegung, Theologen wie Y. Congar, H. Mühlen, die Vollversammlung des Rates der Ökumenischen Kirchen in Canberra³ stehen als Zeugen für das neuerwachte Interesse am Hl. Geist in Kirche und Theologie. Ja, selbst außerhalb der Theologie erwacht das Interesse am Geist.⁴ Gleichfalls befällt jeden bei der Beschäftigung mit dieser Materie die bange Frage, wie theologisch adäquat darüber gesprochen werden sollte, ohne ins Schweigen oder ins Fabulieren abzugleiten. Bereits Paulus kannte diese Problematik. Weiß er einerseits, daß die Glaubensaussage ›Jesus ist der Herr‹ nur im Hl. Geist zu sprechen ist (vgl. 1 Kor 12, 3), so schreibt er andererseits ›Keiner, der aus dem Geist Gottes redet, sagt: Jesus sei verflucht!‹ (1 Kor 12, 3). Paulus scheint dabei Position gegen einige Christen in Korinth zu beziehen, die es ablehnen, sich mit der Person, dem Schicksal des Menschen Jesus abzugeben, für sie scheint allein die Erfahrung mit dem Auferstandenen ausschlaggebend zu sein.⁵

Ein möglicher und gangbarer Weg für die Rede über den Hl. Geist kann von der Christologie aus gesucht und gefunden werden. Soll die Beschäftigung mit dem Hl. Geist keine Eintagsfliege einer theologischen Mode sein, bedarf es einer fundierten Reflexion

¹ Leicht überarbeitete Fassung der öffentlichen Probevorlesung zur Habilitation an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München.

² Überblicksartig für den Stand der Pneumatologie siehe: Ch. Schütz, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, E. Dirscherl, Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Würzburg 1989, 15ff (= BDS, Bd. 4); dort weitere Literatur A. 2 der S. 15.

³ H. Brandt, Ende der Geistvergessenheit? Das Thema der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als pneumatologisches Signal — mit einem Rückblick auf ›Canberra‹, in: ZThK 88 (1991) 496–525. Die Versammlung hatte zum Thema: ›Komm, Hl. Geist — erneuere die ganze Schöpfung!‹

⁴ So wundert man sich doch etwas, eine pneumatologische Fragestellung innerhalb der Literatur zur Betriebsführung zu finden! G. Gerken, Geist. Das Geheimnis der neuen Führung, Düsseldorf/Wien 1991.

⁵ So O. Knoch, Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostel Paulus, Stuttgart 1975, 187ff. (A. 101 der S. 188 weitere Lit. zu dieser Problematik). Zur exegetischen Problemstellung unserer Thematik siehe allgemein: F. X. Durrwell, Pour une christologie selon l'Esprit Saint, in: NRTh 114 (1992) 653–677.

über den Gegenstand. In einem ersten Schritt werden die Entwürfe von J. Moltmann, Y. Congar und W. Kasper zur Verhältnisbestimmung von Christologie und Pneumatologie untersucht, um dann in einem weiteren Schritt eine christologische Skizze zu entwerfen, die ihren Ausgang vom Wirken des Hl. Geistes nimmt.

I.

Jürgen Moltmann⁶ läßt die Christusgeschichte mit der ruah Jahwe beginnen. Als Grundvoraussetzung jeder ntl. Christologie gilt es bei der messianischen Verheißung an das geschichtliche Israel anzusetzen. Die Konturen des Judentums geben somit den Rahmen für die Messiasverheißung ab. Von der altl. Weisheitslehre geht ebenfalls eine Spur in Richtung Geistchristologie. Die Ankunft des Geistes in Jesus Christus weist ihn als den Gesalbten schlechthin aus. Das heißt für die systematische Fragestellung Moltmanns: Die Rede über den geistbegabten Messias bedingt eine pneumatische Christologie. Dieser Sachverhalt darf jedoch nicht gegen eine Inkarnationschristologie ausgespielt werden. Für Inkarnations- wie Geistchristologie gilt vielmehr die Grundaussage: Jesus Christus ist im Hl. Geist empfangen. Eine Geistchristologie richtet sich gleichfalls nicht gegen die klassische Zwei-Naturen-Lehre. Die Abba-Rede Jesu ist im Kern eine »trinitarische Geschichte Gottes«. So kann das Sein Christi als Sein-in-Beziehung, sein Wirken als Wechselwirkung verstanden werden.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen können wir nach dem Schnittpunkt zw. Christologie und Pneumatologie fragen. Moltmann sieht diesen archimedischen Punkt in der Vergegenwärtigung des Kreuzestodes Jesu und der Geistgegenwart des Auferstandenen. Während das Kreuz die nachösterliche Gemeinde von Jesus und seiner Verkündigung trennt, eint gerade das Ostergeschehen die nachösterliche Gemeinde mit Christus. In diesem Zusammen von Gemeinde und Auferstandenen im Geiste Christi stellt sich die Frage nach dem Wesen und der Funktion Christi. Die Entsprechungen zwischen Erfahrung des gegenwärtigen Christus und Erinnerung des geschichtlichen Jesus sind vielfältig. Anders gelagert sind Gegenwartserfahrung und erinnerte Geschichte in der Geisterfahrung. Damit hat Moltmann den von uns gesuchten Schnittpunkt gewonnen: Die Erinnerung der Geschichte Jesu nimmt Geistbegabung und Geistwirken Jesu wahr: »Jesus erscheint als der messianische Mensch in der Geschichte des Geistes Gottes mit ihm und durch ihn.«⁷ Der Geist Gottes entäußert sich und kommt von der Ewigkeit Gottes herab, nimmt Wohnung in dem verwundbaren und sterblichen Jesus. Die »Kenosis des Hl. Geistes«⁸, so beschreibt Moltmann diesen Vorgang, läßt den Geist Gottes auf Jesus ruhen, dadurch wird der Geist Gottes zum Geist Christi. In der Übereignung an die

⁶ J. Moltmann, Heiliger Geist in der Geschichte, in: Orientierung 47 (1983) 128–129; ders., Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 2. Aufl. 1989 (KaiserTB); ders., Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; ders., Der Geist des Lebens, München 1991; ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991.

⁷ J. Moltmann, Der Weg Jesu, aaO., 97.

⁸ J. Moltmann, ebd., 113; ders., Der Geist des Lebens, aaO., 25, 75.

Person Jesu teilt sich der Geist aber zgl. anderen Menschen mit. Die Geschichte Jesu Christi hat ihre Kehrseite in der Geschichte des Geistes. Durch Jesus Christus wird der Geist auf die Gemeinde gesandt.⁹ Die Einzigartigkeit der Geisterfahrung Jesu führte zu seiner besonderen Sendung.

Die pneumatische Sicht des Wirkens und der Funktion Christi ermöglicht für den Glaubenden das Lebendigwerden (im Geist der Auferstehung) in den lebendigmachenden Geist: der Tod trennt, der Geist vereinigt.

II.

In seiner letzten größeren Veröffentlichung zur Pneumatologie schreibt Y. Congar¹⁰ als Resümee seines theologischen Schaffens: »Keine Christologie ohne Pneumatologie und keine Pneumatologie ohne Christologie.«¹¹ Für seine pneumatologische Christologie geht er von biblischen Grunddaten aus. Von der Genesis bis zur Apokalypse wird eine enge Beziehung von Geist und Logos bezeugt. Der Geist kommt vom Logos, es ist nämlich der eine Geist des Herrn. Die Gabe des Geistes ist Abschluß und Vollendung der Selbstmitteilung Gottes an die Glaubenden. Sohn und Geist als die beiden Gaben Gottes an die Welt gehören auf das engste zusammen. Der Geist Gottes ist der Geist Christi. Diesen Vorgang sieht Congar in einer prozessual-dynamischen Entfaltung vor sich gehen. Eine Vorbemerkung zu diesem Prozeß sei erlaubt: Congar geht es dabei nicht um die theologische Reflexion der *unio hypostatica*, sondern um die *oikonomia* der Gnade Gottes, um die Rolle Christi für uns Menschen darzustellen. Y. Congar spricht von einer ›actuation‹ (=Präsentwerden) des Geistes in Jesus Christus, insofern der Geist die heilsgeschichtliche Entfaltung der Messianität Jesu und dessen Gottessohnschaft bezeugt und verständlich macht.¹² Das Moment der ›actuation‹ zeigt sich für ihn z.B. in der Taufe Jesu. Hierbei konstituiert Gott Jesus durch den Geist als Messias, durch das Kreuz und die Auferstehung dagegen wird er als Herr eingesetzt.¹³ Congar macht für den heilsgeschichtlichen Prozeß im/durch den Geist im NT drei Schritte aus:

1. Die Geistempfängnis Mariens;

2. Salbung und Taufe Jesu: Unter einer heilsgeschichtlichen Perspektive läßt sich demnach sagen: Jesus wird bei der Taufe als Messias ›gezeigt‹, er ist der Erstgeborene der

⁹ Vgl. etwa J. Moltmann, ebd., 78 ff. In der Geistsendung an die Gemeinde liegen für Moltmann die Wurzeln der prophetischen Dimension des christlichen Glaubens.

¹⁰ Y. Congar, *La pneumatologie dans la théologie catholique*, in: RSPTh 51 (1967) 250–258; ders., *La parole et le souffle*, Paris 1983 (coll. *Jésus et Jésus Christ*, vol. 20); ders., *Der Heilige Geist*, Freiburg/Brsg. 1992, bes. 433 ff.; ders., *Systematische Pneumatologie*, in: P. Eicher (Hg.), *Neue Summe Theologie*, Bd. 1: *Der lebendige Gott*, Freiburg/Brsg. 1988, 379–446.

¹¹ Y. Congar, *La parole et le souffle*, aaO., 13: »Combien de fois l'ai-je dit: Si je n'avais qu'une conclusion à retenir de mes études sur le Saint-Esprit, je la formulerais ainsi: Pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie.« Ähnlich formuliert dann Ch. Schütz in seiner ›Einführung‹: Christologie ist das Vor-Wort zur Pneumatologie, diese aber das entscheidende Nach-Wort zur Christologie (aaO., 17).

¹² Vgl. dazu etwa: Y. Congar, *Der Hl. Geist*, aaO., 438 f.; ders., *La parole et le souffle*, aaO., 137 ff.

¹³ Y. Congar, *La parole et le souffle*, aaO., 151.

Schöpfung Es handelt sich hierbei keineswegs um einen verkappten Adoptianismus, insofern Jesus erst zu diesem Zeitpunkt als Messias eingesetzt wird, sondern es geht vielmehr um die heilsgeschichtliche Einsichtnahme dessen, was die *unio hypostatica* wesensmäßig aussagt.

3. Die Auferweckung Jesu ist als Tat Gottes zu verstehen. Für Congar baut jede Christologie auf den entsprechenden Aussagen des Konzils von Chalcedon auf: Dabei sind für ihn immer folgende Tatbestände zu berücksichtigen: 1. Christologie und Soteriologie gehören zusammen, 2. Das Werk Gottes ist nicht statisch zu denken, sondern vollzieht sich geschichtlich. So kann als Konsequenz für eine pneumatologische Christologie gesagt werden: Der Hl.Geist in einer heilsgeschichtlichen Perspektive ist der eigentliche Bewirker der Sohnschaft in ihrer Realität als Gnade und heiliges Leben. Das Leben eines jeden Christen gründet darauf; Paulus spricht diesbzgl. vom Leben, das im Sohn vom Geist besetzt ist (Röm 8, 14–17). Geistsalbung und Auferstehung/Erhöhung Christi bilden für Congar in einer heilsgeschichtlichen Perspektive zwei Momente der einen Aktuation des Geistes: in Jesus Christus. Die innige Verbindung zwischen Christus und dem Hl.Geist, die Congar mit dem patristischen Bild des Sohnes und Geistes als den beiden Händen des Vaters umschreibt (so nach Irenäus von Lyon¹⁴), läßt den Schnittpunkt zw. Christologie und Pneumatologie wie folgt zusammenfassen:

1. Gott wirkt auf eine zweifache Weise: In der Sendung des Sohnes und der Sendung des Hauchens.

2. Zwei Sendungen, zwei Gesandte, die jedoch eins sind im Dienst für dasselbe Werk der Erlösung.

3. Der Geist vollbringt das Werk des Sohnes.

4. Jede vom Vater gesandte Person verleiht dem gemeinsamen Tun ihre jeweils hypostatische/personale Prägung.

5. Der Geist vollendet das Werk Christi. Er ist kein bloßer Stellvertreter.

So ist für Congar weder eine Autonomie der Pneumatologie noch ein Christomonismus zu beklagen.

III.

Walter Kasper¹⁵ setzt mit seiner Reflexion für eine pneumatologische Christologie bei dem Sachverhalt an, der die Grundbestimmung einer jeden Christologie ausmacht: Jesus ist der Christus. Damit wird ein Dreifaches ausgesagt: 1. Die Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit der Person Jesu. ER selbst ist das Heil. 2. Der universale und öffentliche Anspruch Jesu schließt jedoch jeden Versuch einer Privatisierung aus. 3. Jesus als das Heil der Welt bezeichnet ihn als den mit dem Hl. Geist Erfüllten.

¹⁴ Diese patristische Wendung Irenäus' von Lyon (*Adv. haer.* IV, 38, 3; V, 1,3) findet sich immer wieder bei Y. Congar, so z. B. ders., *Systematische Pneumatologie*, aaO., 395.

¹⁵ W. Kasper, *Jesus der Christus*, 11. Aufl. Mainz 1992, 301 ff; ders., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 205 ff; ders., »Einer aus der Trinität ...« Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 217–234.

Person und Werk Jesu lassen sich somit nicht trennen. Das durch die Person Jesu Christi vermittelte Heil ist die Teilhabe am Leben Gottes im Geist. Der Geist Gottes ist Gottes Lebensmacht, seine lebendige und lebenspendende Gegenwart in Welt und Geschichte. Der Geist Gottes ist Schöpfermacht wie Heilmacht. Das Pneuma erlaubt gerade die universale Heilsbedeutung Christi zu bezeichnen: Jesus Christus ist demnach a) Ziel und Höhepunkt der neuschaffenden Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes Gottes, b) Ausgangspunkt für die Sendung des Geistes, c) alle andere Wirklichkeit ist in die Wirklichkeit Christi einzubeziehen. Der Geist ist somit als Medium und Kraft, die Jesus Christus als neuen Herrn der Welt zugänglich macht, zu qualifizieren. Dogmengeschichtlich muß mit Athanasius und Basilius die Betonung der Göttlichkeit und Gleichwertigkeit des Geistes mit Vater und Sohn festgehalten werden. Ist der Geist nicht mit Vater und Sohn gleichwertig, wie könnte er dann den Prozeß der Gleichgestaltung vornehmen?

Ist vorösterlich Jesus als Träger des Geistes auszumachen, so kennt das NT als nachösterlichen Geiststräger mehrere Traditionen (Apg., Paulus, Johannes). Die Lehre vom Geist muß für Kasper immer in einer universalen Perspektive ansetzen, so zeigt sich eine Gemeinsamkeit zw. biblischem und antikem Geist: alles, was existiert, existiert nur durch die Teilhabe an der göttlichen Seinsfülle. Es handelt sich immer um den spiritus creator. Versteht die Ästhetik die Kunst als den Ort endgültiger Versöhnung, so erhofft der christliche Glaube diese Versöhnung als Werk des Hl.Geistes: die Verklärung der Wirklichkeit. Der Geist bleibt in der Geschichte immer fragmentarisch und antizipatorisch zu denken. Die Geschichte kennt nur einen Fall, wo der Geist auf einmalige Weise ganz, unverstellt und ungetrübt Aufnahme gefunden hat: in der Person Jesu Christi. Er »war in der Kraft des Geistes ganz Hohl- und Leerform für die Selbstmitteilung Gottes durch den Logos.«¹⁶ Die Leistungen einer pneumatologischen Christologie lassen sich für Kasper in folgenden Punkten festmachen:

1. Eine Geistchristologie vermittelt die Einmaligkeit und Universalität der Person Jesus des Christus.
2. Eine Vermittlung zw. Christologie und Pneumatologie berücksichtigt auch das eklesiale Moment der Geistnatur Jesu. Aufgrund der Geschichtlichkeit und Solidarität der Menschen muß auch das Heil, der Geist Christi, auf eine geschichtliche und öffentliche Weise vermittelt werden.
3. Christus und der Hl.Geist vermitteln in ihrem Zu- und Miteinander auch Freiheit und Liebe in ihrer Einheit und Unterschiedenheit. Der Geist ist überall, wo Menschen ihr Leben in Richtung auf den letzten Sinn ihres Seins zu überschreiten suchen. W.Kasper beschreibt die pneumatologische Christologie in ihrer geschichtlichen Konkretion mit Hilfe der klassischen Drei-Ämter-Lehre¹⁷: 1. Jesus Christus ist durch seinen Geist der Weg, d.h. er ist Hirte und König. 2. Er ist die Wahrheit, d.h. er ist Prophet und Lehrer. 3. Jesus Christus ist durch das Leben der Welt Priester.

Alle drei vorgestellten Christologien zeigen Notwendigkeit und Fruchtbarkeit einer pneumatologisch akzentuierten Christologie. Ausfallserscheinungen beim Fehlen der

¹⁶ W. Kasper, *Jesus der Christus*, aaO., 321.

¹⁷ W. Kasper, *ebd.*, 309 ff.

Pneumatologie ließen Verkümmierungen im Verständnis des Christusereignisses aufkommen. Erst das Unberücksichtigtsein des Geistes in der Christologie ließen Wesensausagen des christologischen Dogmas zu statischen Seinsaussagen gerinnen. In einem zweiten Schritt soll nun eine christologische Skizze entworfen werden, die ihren Ausgang von der Pneumatologie nimmt.

IV.

Um zu einem rechten Verhältnis zw. Christologie und Pneumatologie zu kommen, gilt es das Postulat K. Rahners einzulösen, der fordert, von einer universalen Pneumatologie zu einer Christologie zu kommen und nicht umgekehrt.¹⁸ Daß die Menschheit sich dem Wirken des Geistes verdankt, wird bei Lk »ungewöhnlich präzise« (H. U. von Balthasar¹⁹) formuliert. Weil Jesus in einmaliger Weise aus der Macht des Geistes geschaffen ist, wird er Sohn Gottes heißen (vgl. Lk 1,35). Die traditionelle Sicht der Sendung des Sohnes vor der Sendung des Geistes in der Naturordnung ist nicht einfach zu bestreiten²⁰, sondern aus ihrer Einseitigkeit zu befreien. Wie Congar geht es uns nicht um eine ontologische Betrachtung der hypostatischen Union, sondern um den Aufweis des heilsgeschichtlichen Wirkens des Sohnes im Geist. Erfüllt der Geist die Menschheit Jesu voll und ganz, dann ist sie aufgrund der Freiheit Hohl- und Leerform der Offenbarung Gottes (W. Kasper), der Hl. Geist und seine Gaben sind somit nicht nur akzidentelle Folge der Heiligung durch den Logos dank der unio hypostatica, sondern umgekehrt auch deren Voraussetzung. Somit ist die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch in gleicher Weise wie Christus Träger des Geistes sein kann. Übereinstimmend liegt hierzu der Grund im biblischen Zeugnis der Auferstehung Jesu. Durch das österliche Geschehen ist Jesus Christus nicht nur Bruder, sondern Herr, was nur im Geist bekannt werden kann (1 Kor 12,3). Durch diesen Vorgang wird eine Partizipation von Gott und Mensch ermöglicht. Es stellt sich jedoch die Frage, wie dies theologisch zu denken sei. Für gewöhnlich spricht man von folgenden Grundtypen der Christologie: Einer Christologie, die »von oben« oder »von unten«, ansetzt, einer Christologie, die von »innen«²¹ und »außen«²² her denkt, doch bleiben die meisten Entwürfe der eben genannten Aporie verhaftet. Eine pneumatologische Christologie, die vom Wirken des Geistes zum Christusgeschehen aufsteigt, kann diese

¹⁸ Vgl. dazu K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, in: Schriften zur Theologie, Zürich/Köln 1980, Bd. 14, 48–62, 56. H. U. von Balthasar spricht diesbzgl. von einer »trinitarischen Inversion« (Theodramatik II/2, 167 ff): »Der Sohn empfängt in seinem ewigen Ursprung das Hauchenkönnen des Geistes wirklich. So hat er ebenfalls in seiner Menschwerdung seine Bereitschaft zum Geführtwerden durch den Geist wirklich in sich; ... Was als »Inversion« bezeichnet wurde, ist letztlich nur die »Umlegung« der immanenten Trinität ins »Ökonomische«, worin die »Entsprechung« des Sohnes gegenüber dem Vater sich als »Gehorsam« artikuliert.« (Theodramatik II/2, Einsiedeln 1978, 175).

¹⁹ Theodramatik II/2, 170.

²⁰ So etwa Thomas von Aquin, STh III q. 7, a. 13, vgl. dazu: H. U. von Balthasar, Theodramatik II/2, aaO., 169.

²¹ E. Biser, Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie »von innen«, in: J. Sauer (Hg.), Wer ist Jesus Christus?, Freiburg/Brs. 1977, 165–200; ders., Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1973.

²² H. Pfeiffer, »Christologie von außen?« Nichtkirchliche Zugänge zu Jesus Christus, in: ThG 26 (1983) 188–198; E. Biser, »Christologie von außen?« Randbemerkungen zu einem Vorschlag und einem Entwurf, in: ThG 27(1984) 112–122.

Aporie dagegen übersteigen. Eine Geistchristologie hilft der Theologie auch, das von der Aufklärung herrührende Problem des »garstigen Grabens« zu übersteigen, insofern der irdisch-geschichtliche Jesus, der im Hl.Geist wirkt, gerade im Geist als Christus bekannt wird. Will eine Christologie das heilsgeschichtlich-dynamische Moment der Offenbarung betonen, so ist dies schwer in nur statisch-metaphysischen Kategorien zu formulieren. Es gilt nach einer theologischen Rede zu suchen, die nicht die klassischen Aussagen metaphysischer Herkunft außer Kraft setzen will, sondern nach denkerischen Möglichkeiten fragt, diese Aussagen dynamisch-heilsgeschichtlich, personal und nicht statisch-metaphysisch zu formulieren. So schlagen wir vor, für eine Geistchristologie in der Kategorie des Ereignisses zu sprechen.²³ Dies geschieht im Anschluß an B. Welte.²⁴ Auf die Kategorie des Ereignisses lassen sich die metaphysischen Aussagen der altkirchlichen Konzilien, wie sie mit Hilfe der Kategorien *ousia-substantia* getroffen wurden, projizieren.

Was meint ein Ereignis? Nach M. Heidegger gehören zum Ereignis Zeit und Sein, es erlaubt die Seinsaussagen i. S. von Anwesen und Anwesenlassen zu denken. Letztlich erlaubt die Kategorie des Ereignisses das Sein als Ereignis zu denken. Ein Ereignis besteht nicht, es geschieht. Es ist zunächst einmal etwas Unvorhergesehenes, das den Menschen, den es betrifft, herausfordert, weil ihm etwas Neues begegnet. Indem es geschieht, vollzieht sich Geschichte, es wird selbst geschichtlich.²⁵

Wie können wir diese spekulative Überlegung auf unsere Fragestellung übertragen? Das Ereignis als denkerische Deutung einer geschichtlichen Person oder Begebenheit hebt die Kategorie Ereignis auf das bewegte Geschehen inmitten des Daseins ab. Es ereignet sich aus göttlichem Ursprung, es richtet sich an einen menschlichen Adressaten. Das Denken des Ereignisses erlaubt, das Geistgeschehen in Freiheit zu denken. Der Geist muß gesandt werden, damit die Partizipation Wirklichkeit werden kann, d. h. um nicht dem Kausalitätsschema zu verfallen, muß die Partizipation im Modus des Ereignisses gedacht werden. Den Hl.Geist als Kraft und als dritte göttliche Person (Hauch, Wind, etc.) können wir solchermaßen in der Geschichte anwesend denken.²⁶ Die Kategorie des

²³ Zur philosophischen Analyse der Kategorie »Ereignis« siehe M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 2. Aufl. 1976, 20 ff.

²⁴ Welte wendet den Begriff des Ereignisses auf die Christologie an. Kann der Begriff (aus einer trinitarischen Perspektive) nicht ebenso für die Person des Hl.Geistes angewandt werden? Zu B. Welte siehe allgemein: B. Welte, *Die Lehrformel von Nikeia und die abendländische Metaphysik*, in: ders., *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikeia*, Freiburg/Brsg. 1970, 100–117 (= QD 51); ders., *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen*, in: ders., *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit*, Freiburg/Brsg. 1975, 292–318, bes. 311 ff. ders., *Jesus Christus und die Theologie*, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg/Brsg. 1977, 151–164. Vgl. dazu P. Hünermann, *Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes*, in: K. Hemmerle (Hg.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk B. Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages*, München/Zürich 1987, 68–88 (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg/Brsg.).

²⁵ Vgl. B. Welte, *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen*, aaO., 313.

²⁶ Zum exegetischen Aspekt des Geistes als Kraft/Person siehe den immer noch lesenswerten Artikel von K. L. Schmidt, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma. Eine lexikologische und biblisch-theologische Studie*, in: *Eranosjahrbuch 13(1945)* Zürich 1946, 187–235, siehe auch F. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und »Personalität« des Heiligen Geistes*, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 131–147; A. Ganoczy, *Der Heilige Geist als Kraft und Person*, in: H. Bürkle/G. Becker (Hg.), *Communicatio fidei*. FS E. Biser, Regensburg 1983, 111–123.

Ereignisses erlaubt eine heilsgeschichtlich strukturierte Betrachtung des Wirkens des Hl. Geistes.²⁷

Die ruah Jahwe ist niemals eine autonome Kraft, ihre Gegenwart ist geheimnisvoll und verborgen, wenngleich sie fühlbar werden oder sogar auf spektakuläre Weise aufbrechen kann. So bleibt das Wirken Gottes durch seinen Geist in der Menschheit ereignishaft präsent, Gott bleibt doch der transzendente. Versteht man die ruah als ein Ereignis der Gegenwart Gottes, so kann umgekehrt gesagt werden, das Ereignis der göttlichen Gegenwart ist als ruah zu deuten. J. Moltmann greift diesen Grundzug in der Erörterung der Messiasverheißung als Ausgangspunkt seiner Geistchristologie auf. Die Menschwerdung wie die gesamte Geschichte der Person Jesu vollzieht sich im Hl. Geist. Neben der Geburt sind Heilungen, Dämonenaustreibungen, Begegnungen mit Menschen wie Zachäus oder der Ehebrecherin, die Salbung in Bethanien oder die Fußwaschung der Jünger Ereignisse im Leben Jesu, die in einer pneumatologischen Perspektive bereits Aussagen über Person und Funktion Jesu Christi erlauben. Kreuzestod wie Auferwekkung sind Ereignisse in der Kraft des Hl. Geistes, er wird dadurch zum lebenspendenden Geist: ›Der Herr ist Geist‹ (1 Kor 15, 45). Im Geist ist Jesus der Sohn Gottes (Lk 1, 35). Der Mensch erkennt die Bedeutung des Christusereignisses ›pro me‹ nur im Geist, der ihm bereits als Geschöpf Gottes mitgegeben ist. So kann mit Augustinus gesagt werden, der Mensch kann nur das suchen, wovon er bereits eine Ahnung besitzt. Durch den menschlichen Geist erkennt der Mensch sein Inneres, sich selbst, dadurch wird er auch fähig, das Zeugnis des göttlichen Geistes zu verstehen. Nach Irenäus bewirkt der Geist die ›communicatio Christi‹, die innige Vereinigung mit Christus.²⁸ Eine pneumatologisch konzipierte Christologie setzt folglich beim menschlichen ›Geist‹ als dem natürlichen Anknüpfungspunkt für die gnadenhafte, übernatürlich geschenkte Erfahrung des Geistes Gottes an. Erkenntnistheoretisch lassen sich das Erkennen und die Erfahrung Gottes ganz als Tat des Hl. Geistes und des menschlichen Geistes verstehen, wobei der menschliche Geist seine Erfüllung im Geist Gottes findet. In der Begegnung manifestiert sich der Ereignischarakter des göttlichen Heils. Diese Verhältnisbestimmung kann in einer ›Einheit in Unterschiedenheit‹ als ›je ganz‹ von göttlichem und menschlichem Geist gedacht werden.²⁹ Die Verbundenheit von Pneumatologie und Christologie erlaubt einen theologisch begründeten Umgang des göttlichen wie menschlichen Geistes in unserem Handeln zu denken. Der Geist als Gabe von Vater und Sohn ist somit die personale Freiheit, in der sich das Erlösungswerk vollziehen kann. Im Hl. Geist kann sich der Mensch und mit ihm die Natur nicht nur von oben, aus der Transzendenz begreifen, sondern gleichzeitig von innen, insofern der Hl. Geist auch im Menschen selbst wirkt (vgl. Röm 6).

Eine pneumatologische Christologie übersteigt die Aporien der klassisch bestimmten Logoschristologie in fünf Punkten:

²⁷ Vgl. dazu auch die Bestimmung des Hl. Geistes als Gabe bei Thomas: STh I q. 38, a. 1 ad 1. Zu ähnlich gelagerten Aussagen gelangen H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, (ruah Jahwe: Ereignis der wirkenden Gegenwart Gottes, 449 ff); ders., *Heiliger Geist. Gotte; befreiende Gegenwart*, München 1986; G. Sauter, *Geist und Freiheit*, in: *EvTh* 41 (1981) 212 ff (Hl. Geist: das Gegenwärtig-Werden Gottes).

²⁸ Irenäus von Lyon, *Adv. haer.* III, 24, 1.

²⁹ E. Dirscherl, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein*, aaO., 679 ff.

1. Die ruah zeigt, daß die gesamte Zuwendung Gottes zur Welt pneumatologisch mitgetragen ist.

2. Das pneumatologisch gefaßte Christusereignis umgreift die Christozentrik, sowohl in einem vorausliegenden wie nachfolgenden Wirken des Geistes.³⁰

3. Gnadentheologisch läßt sich sagen: Die pneumatologische Christologie verbindet die *gratia increata* mit der *gratia creata* in der Gnade Christi als dem Haupt, das verbunden ist mit seinen Gliedern.³¹

4. Der pneumatologische Akzent läßt auch den Begriff der Person besser fassen. Ist der Mensch in seiner Personalität gleichsam auf die unbestimmte Vermittlung zu Gott hin angelegt, so haben wir in Christus deren Bestimmung, Fülle und Vollendung. Jesus Christus als Heil der Menschen manifestiert ›in persona‹ die geschichtliche Mitteilung der Freiheit und Liebe Gottes. Der Geist ist der Ermöglichungsgrund der geschichtlichen Mitteilung Gottes in Freiheit und Liebe. Die Pneumatologie in ihrer christologischen Spitze wäre daher auch die kritische Korrektur jeder vom geschichtlichen Menschen her entworfenen Anthropologie.³²

5. Mit W. Kasper kann deshalb von einer Vermittlung des Konkreten mit dem Universalen in Jesus Christus gesprochen werden. Das Christusgeschehen, im Geist konzipiert, läßt uns eine doppelte Bewegung denken. Der Aspekt ›ad intra‹ besagt demnach die Mitteilung des Vaters in Liebe an den Sohn, im Geist wird diese Liebe ihrer Freiheit gewahrt. Dadurch ermöglicht sich zugleich im Geist eine Mitteilung ›ad extra‹. Im Geist geschieht eine ›Umkehrung‹. Im Geist gibt sich der Sohn in seiner geschichtlichen Gestalt ganz dem Vater in Liebe anheim (›Gehorsam‹). Durch den Tod als liebende Ganzhingabe des Sohnes wird der Geist gleichsam frei. Der Geist einigt Wesens- und Funktionschristologie in einer soteriologischen Perspektive: Somit wird Jesus Christus, der im Geist in seiner Person Mittler zwischen Gott und Mensch ist, im Geist zum universalen Mittler des Heils.³³ Mit Y. Congar ist deswegen von Sohn und Geist als den beiden Händen des Vaters zu sprechen; Sohn und Geist manifestieren zusammen die Fülle der Weisheit Gottes, beide zusammen bringen die ganze Gegenwart Gottes in die Geschichte ein (hier wäre auch eine Verbindung zur biblischen Weisheitslehre zu ziehen). Das Leben nach/aus dem Geist meint demnach keine Vergewaltigung oder Entfremdung des menschlichen Wesens, sondern der Hl. Geist als Kraft und Person schenkt die gottgewollte menschliche Existenz. So muß man letztlich mit K. Barth sagen: Nicht wir haben den Geist, sondern er hat uns.

Gehen wir vom Hl. Geist als Grundprinzip und Gestaltungskraft menschlichen Lebens aus, so müssen wir fragen, ob man die Geschichte Gottes ›anundfürsich‹ als ein Selbst-Werden des einen (all-einen) Geistes oder als Geist-Werden Gottes auf dem Weg

³⁰ Damit wird ein Postulat der Exegese eingelöst. »Eine Theologie des Geistes müßte demgegenüber die Christologie so in die Mitte der Theologie rücken, daß das Christusgeschehen im Lichte des Pfingstereignisses als das eschatologische Heilshandeln Gottes erscheint.« (W. Schmithals, Geisterfahrung als Christuserfahrung, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes, München 1974, 101–117, 117.

³¹ So mit Thomas von Aquin, STh III qq. 7 u. 8.

³² Vgl. F. K. Mayer, Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verständnis von Anthropologie und Pneumatologie, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes, aaO., 239–252, 252.

³³ W. Kasper, Jesus der Christus, aaO., 300.

menschlichen Selbstbewußtseins i.S. G.W.F. Hegels verstehen kann. Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist wirklich die Geschichte Gottes, aber eben im Geist vollzogen, den wir theologisch als eigenständige Person und Kraft zu denken haben. Der Umschlagpunkt der Geist-Gegenwart ist der Tod und die Auferstehung Jesu. Hierdurch gibt der Geist der Welt und der Geschichte der Menschen das Leben und macht sie so zu Welt und Geschichte Gottes.³⁴

Kommen wir auf eine mögliche Entfaltung der pneumatologischen Christologie zu sprechen: das Leben im Geist. Der Geist ist als Angeld des Heilswerkes Christi dem Glaubenden gegeben. Hier können wir an die messianischen Vorgaben der Geistchristologie Moltmanns anknüpfen. Der Geist bewirkt den Anbruch der Messiasverheißung. Der Geist ist Movens und Grundkraft christlichen Lebens. Er schenkt uns die Freiheit. Unter Respektierung eines Zugangs zum Christusereignis qua Geist läßt sich demnach sagen: Wo sich Freiheit und Liebe in ihrer letzten Tiefe ereignen, da führt der Geist den Menschen in das Christusgeheimnis ein. Das Werk und die Erlösung Christi ereignen sich da, wo, im Geist gelebt, der Anbeginn einer neuen Schöpfung nachvollzogen wird, wo sich fragmentarisch die Freiheit von knechtischer Furcht durchzusetzen beginnt, wo im Geist der göttlichen Kindschaft Vertrauen, Zuversicht, Gewißheit, Friede und Freude (vgl. Röm 15, 13) mitgeteilt und gelebt werden. In der Frucht des Geistes und den Geistgaben manifestiert sich das Leben im Glauben aus dem Geist Christi. Eine suchende Christologie kann an diesen Orten ansetzen, um zum Leben in Fülle zu gelangen, das dem Glaubenden in Christus verheißt ist. Paulus, der im Galaterbrief von der Frucht des Geistes spricht, ist davon überzeugt, daß es sich hierbei keineswegs um ekstatische Produktionen des Pneuma-Selbst handeln kann, sondern die Frucht sich in geschichtlichem Verhalten ereignet und realisiert. Der Geist bewirkt die Befreiung, leitet das Bemühen um Versöhnung und Integrität. Er schenkt die Befreiung der geknechteten Kreatur. In diesem passiven wie aktiven Warten und Wirken, Beten und Handeln zeigt sich nochmals die — diesmal existentiell gewendete — Verbindung von Christologie und Pneumatologie (vgl. das *Veni Creator*³⁵). Das Zu- und Miteinander beider Größen zeigt uns den Geist als die endzeitliche Gabe und Vollendung der Erlösung durch Christus. Der Geist als die Antizipation dieser Erlösung ist wahrhaft das Angeld, das das Leben im Geist ermöglicht. Im Geist ereignet sich je neu das Christusgeschehen, das »pro nobis« der Befreiung, das Heilsein und die Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott und unter uns Menschen. Der Geist schenkt Leben über den Tod hinaus in das Leben Gottes hinein, er eröffnet uns das Christusereignis, in seinem Geist können wir es uns aneignen. Die volle Verwirklichung dieser Gnadengabe ist Sache des Hl. Geistes. Nach Irenäus von Lyon ist dem Leben aus dem Geist Christi zutiefst ein ekklesiales Moment zu eigen: »Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist auch die Kirche und alle Gnade;

³⁴ Siehe zu dieser Fragestellung: W. Kern, *Philosophische Pneumatologie. Zur theologischen Aktualität Hegels*, in: W. Kasper (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg/Brsg. 1979, 54–90, 90 (= QD 85); ders./Y. Congar, *Geist und Heiliger Geist*, in: CGG, Bd. 22, Freiburg/Brsg. 1982, 60–116, 62 f.

³⁵ Zur Frage nach den Gebeten zum Hl. Geist siehe: Y. Congar, *Der Hl. Geist*, aaO., 311 ff; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, aaO., 301 ff; Ch. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, aaO., 285 ff; J. Hilberath, *Pneumatologie*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 445–552, 511 ff.

und der Geist ist Wahrheit.«³⁶ Die Einigung von Besonderem und Allgemeinem erlaubt auch, für das Leben im Geist die Zeichen der Zeit wahrzunehmen. Der Geist hat zur Aufgabe, Jesus Christus in seiner Menschheit immer wieder neu zu vergegenwärtigen, Ereignis werden lassen, der Hl.Geist deutet das Christusereignis als eschatologisches Heilsgeschehen. Solange Christus und der Geist nicht zusammenfallen, sondern Christus Geber wie Träger des Geistes ist, empfängt der Glaubende den Geist nur, wenn er auf Christus hin bezogen bleibt. Jede pneumatologische Christologie hat deshalb an einer dialektischen Bezogenheit beider Größen, Sohn und Geist, festzuhalten. Diese Spannung ist weder einseitig nach dem Pol der Bezogenheit auf das geschichtliche Heilsergebnis Christi noch nach dem Pol des pneumatologischen Verständnisses der Gegenwart des Heilsergebnisses preiszugeben. Um mit W.Schmithals zu reden: Jede Pneumatologie hat eine »christologische Differenz« zu beachten³⁷, die um die gegenseitige Bezogenheit beider Größen weiß, d.h. der wechselseitige Bezug beider Größen ist letztlich trinitarisch zu verankern. Der Geist als Geist des Lebens begründet innertrinitarisch den Lebens- u. Freiheitsraum, in dem sich die Perichorese der göttlichen Personen ereignen kann.

Durch sein Handeln im Geist Christi wird der Mensch in das Reich des dreieinen Gottes geführt. Denn in der Kraft des Geistes wird das menschliche Handeln in Liebe von dem Zwang befreit, das Reich Gottes entweder vorwegzunehmen oder selbst schaffen zu müssen. Das Handeln der Christen kann in einer Sachlichkeit und Profanität geschehen, die den Dingen zum besten entsprechen; der Glaubende bleibt dank des Geistes vom Utopismus befreit, der das Heil weltlich heraufführen möchte. Da dem Christ der Geist als das Unterpfand geschenkt wurde, muß er um sein Heil nicht mehr besorgt sein, kann sich vorbehaltlos für das Wohl des Nächsten und der Welt einsetzen.

Angesichts der grundlegenden Bedeutung des Geistes im Christusereignis können wir — in freier Paraphrase der Mahnung Pauli — der Theologie und der kirchlichen Verkündigung ins Stammbuch schreiben, den Geist Christi nicht zu vergessen, die Gemeinschaft der Glaubenden soll in Praxis und Liturgie einfach die Aufforderung des Apostels wiederholen: ›Lösch den Geist nicht aus!‹ (1 Thess 5, 19).

³⁶ Irenäus von Lyon, Adv. haer. III, 24, 1.

³⁷ W.Schmithals, aaO., 110ff. »Diese Wechselbeziehung (zw. Pneumatologie und Christologie, Vf.) muß als ein grundlegendes Prinzip der christlichen Theologie angesehen werden.« L. Vischer (Hg.), Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt/M. 1981, 14 (= ÖR.B 39). Die ostkirchliche Tradition hat seit der Zeit der Kappadozier die Wechselseitigkeit von pneumatologischer Christologie und christologischer Pneumatologie betont, vgl. dazu: D.Staniiloac, Der Ausgang des Hl.Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes — Geist Christi, aaO., 153–163; J.Moltmann, Der Geist des Lebens, aaO., 72 f; H.Paprocki, La promesse du Père. L'expérience du Saint Esprit dans l'Eglise orthodoxe, Paris 1990, 51 ff; Y. Congar, Der Hl. Geist, aaO., 341 ff.