

# Pneumachristologie

Autor(en): **Veenhof, Jan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **59 (2003)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877926>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Pneumachristologie

Verschiedene Faktoren veranlassen mich, das Thema «Pneumachristologie» zur Sprache zu bringen<sup>1</sup>: In erster Linie die heutzutage wieder stark spürbare Anziehungskraft der Begriffe «Pneuma» und «pneumatisch», die zweifellos mit dem wachsenden Einfluss des Pentekostalismus in der weltweiten christlichen Kirche zusammenhängt. Impulse des Pentekostalismus machen sich allmählich auch in der Theologie bemerkbar. Diese Wirkung erfolgt teilweise indirekt über die Charismatische Bewegung innerhalb der verschiedenen kirchlichen Denominationen, aber in der letzten Zeit auch vermehrt direkt<sup>2</sup>. Solche Impulse können die pneumatologischen Elemente, die bereits in den theologischen Traditionen vorhanden sind, ergänzen und bereichern. Ein zweiter Faktor ist die Tatsache, dass man in der heutigen Theologie vielerorts bewusst eine Kooperation von Exegese, Dogmengeschichte und Dogmatik anstrebt. Eine solche Verbindung von Disziplinen ist, wie sich später herausstellen wird, für eine sinnvolle und fruchtbare Behandlung dieses Themas wesentlich. Ein dritter Faktor ist der Umstand, dass es gerade einige niederländische Theologen aus neuerer Zeit sind, die als Vertreter der Pneumachristologie gelten können. Auch die zuletzt erschienene umfassende Monografie über dieses Thema ist von einem holländischen Theologen verfasst<sup>3</sup>.

Was ist mit Pneumachristologie gemeint? Es ist nicht einfach, dies in einer kurzen Definition zu formulieren. Jedenfalls geht es um einen christologischen Entwurf, der einen anderen Einstieg hat als den, der bis heute die offizielle kirchliche Theologie kennzeichnet. Die massgebende theologische Tradition bietet eine Logos-Christologie, d.h. eine Christologie, in der das Besondere von Jesus mit Hilfe des Logos-Begriffs dargelegt wird; die tiefsinnige Aussage im Prolog des Johannesevangeliums: das Wort wurde Fleisch (Joh 1,14), ist hier der entscheidende Ausgangspunkt. Im Unterschied dazu ist eine Pneumachristologie eine Christologie, in der das Besondere mit Hilfe des Begriffes Pneuma entfaltet wird. Man kann die Pneumachristologie als eine alternative Christologie qualifizieren. Sie wird von einem Teil ihrer Vertreter als Gegensatz zur Logoschristologie entwickelt, während andere Forscher davon ausgehen, dass beide «Modelle» einander nicht ausschliessen, sondern vielmehr einander ergänzen und als gleichwertige Parallelen gelten können.

<sup>1</sup> Meine Kollegin Kristin Lamprecht hat mir bei der sprachlichen Gestaltung dieses Artikels geholfen. Für ihre sehr wertvolle Hilfe danke ich ihr herzlich. Ich möchte darauf hinweisen, dass ich, um die Anmerkungen nicht zu überladen, Artikel in Lexika und Enzyklopedien meistens unerwähnt lasse.

<sup>2</sup> Vgl. W. Hollenweger, *Charismatisches-pfingstliches Christentum. Herkunft – Situation – ökumenische Chancen*, Göttingen 1997.

<sup>3</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie. een oud antwoord op een actuele vraag?*, Amsterdam 1983.

Die Geistchristologie hat tiefe Wurzeln, die auf die Frühgeschichte der christlichen Theologie zurückgehen. Weil man in der Entfaltung von und Diskussion über die Pneumachristologie oft auf diese historischen Ursprünge zurückgreift, ist es sinnvoll, diese kurz ins Auge zu fassen. Wichtig ist hier zunächst das Judenchristentum in der Anfangsperiode der christlichen Kirche.<sup>4</sup>

Das Judenchristentum ist zwar eine komplexe Grösse, aber dennoch sind gerade in Bezug auf unsere Thematik einige gemeinsame Grundlinien deutlich zu erkennen. Die Ebioniten sahen Jesus als einen natürlichen Sohn von Josef und Maria, oder glaubten an die Jungfrauengeburt. Unbeschadet dieser Differenz waren alle davon überzeugt, dass die besondere Berufung Jesu mit seiner Taufe erfolgt sei. Bei seiner Taufe habe sich der Heilige Geist auf ihn niedergelassen und ihn zu Messias und Sohn Gottes geweiht. Dieser Geist sei das spezifisch Göttliche an Jesus. Wir können hier eine gewisse Nähe zu bestimmten gnostischen Strömungen feststellen, die lehrten, dass bei der Taufe Christus sich auf Jesus niedergelassen habe.<sup>5</sup>

Auch die sog. Elkesaiter verdienen es hier genannt zu werden. Ihr Gründer ist Alexis – im Syrischen umgewandelt in Elxai. Für Elxai ist Christus der Sohn des grossen und höchsten Gottes. Er ist ein präexistentes Wesen von göttlicher Kraft, das bereits in der Vorzeit in mannigfachen Gestalten, z.B. in Adam, verkörpert erschienen ist. Elxai hat in einer Vision ihn als einen Riesen geschaut, wobei neben ihm seine Schwester Rucha, der Heilige Geist, stand.<sup>6</sup> Aus den Kreisen des Judenchristentums stammt das Hebräerevangelium. Interessant ist, was darin über Jesus und den Geist gesagt wird: «Bei der Taufe ist die ganze Quelle des heiligen Geistes über Jesus gekommen und hat zu ihm gesagt: mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, damit du kommen würdest und ich in dir ruhen würde, du bist ja meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der in Ewigkeit herrscht». Auch wird der heilige Geist von Jesus «meine Mutter» genannt<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Gütersloh 1970, 156-158; C. Andresen, A.M. Ritter, *Geschichte des Christentums I/1*, Stuttgart etc. 1993, 54-56. Vgl. für eine umfassende Darstellung der Trinitätslehre der frühen Kirche W.-D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I*, Gütersloh 2000, 1-55.

<sup>5</sup> Vgl. die kürzlich erschienene Schrift des Altmeisters der Gnosis-Forschung G. Quispel, *Valentinus de gnosticus en zijn Evangelie der Waarheid*, Amsterdam 2003, 122, 141.

<sup>6</sup> Vgl. H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche I*, Berlin und Leipzig 1937, 194.

<sup>7</sup> Siehe E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, hg. von W. Schneemelcher I, Tübingen 1987, 145f. Man findet diese Zitate auch in F.F. Bruce, *Ausserbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum*, hg. von E. Güting, Giesesen/Basel 1993, 90 und in *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übersetzt und kommentiert von K. Berger und C. Nord, Frankfurt a.M./Leipzig 2001, 980f. In dieser schönen Ausgabe sind auch Texte aus dem Bereich der christlichen Gnosis und Schriften von apostolischen Vätern aufgenommen.

Seeberg, der diese Aussagen in der lateinischen Version von Hieronymus zitiert und kommentiert, sagt dazu u.a.: «Der Satz, den wir mitgeteilt haben, scheint ihn in eine gewisse Nähe mit den Propheten zu rücken; der Unterschied ist aber der, dass der Geist in die Propheten nur zeitweilig einging, in Christus aber Ruhe machen konnte. Bei dieser Auffassung, die von der der synoptischen Evangelien kaum verschieden ist, sind diese Kreise stehen geblieben. Die Probleme der späteren Logoslehre haben sie nicht berührt»<sup>8</sup> Man hat oft über die Frage diskutiert, inwiefern diese Ansichten als rechtgläubig oder als häretisch eingestuft werden müssen. Diese Fragestellung ist aber nicht adaequat und sinnvoll, weil die späteren Normen zu jener Zeit noch nicht vorlagen. Treffend hat man das zweite Jahrhundert als das «Laboratorium der Theologiegeschichte» bezeichnet; es war die Zeit «der theologischen Experimente».<sup>9</sup>

Das Judenchristentum beeinflusste die Apostolischen Väter, bei denen die Pneumachristologie eine markante Rolle erfüllt. Bei Barnabas finden wir den Ausdruck «das Gefäß des Geistes» als Bezeichnung für den Körper von Jesus; der Sohn Gottes war als Pneuma in seinem Körper. Barnabas sagt auch, dass jeder getaufte Christ ein «Gefäß des Geistes» ist. Es gibt also eine Analogie zwischen Christus und dem Christ, der als Getaufte zu Christus gehört. Im 2. Klemens-Brief wird gesagt, dass Christus vor der Inkarnation Pneuma war. Neben der Verbindung Pneuma-Christus kennt dieser Brief ebenfalls eine Verbindung Pneuma-Kirche. Das Pneuma manifestiert sich in der Gestalt des fleischgewordenen Christus und in der Kirche als seinem Fleisch oder Leib. Nach Ignatius von Antiochien ist Jesus Fleisch und Geist. Wegen des Fleisches gehört er zu uns, wegen des Pneuma zu Gott. Auch Ignatius kennt die Vorstellung der Präexistenz Christi, aber spricht nicht über den Seinsmodus des Präexistenten<sup>10</sup>.

Im Hirt des Hermas lesen wir die auffällige Aussage: «Den präexistenten Geist, der die ganze Schöpfung geschaffen hat, liess Gott in einem Fleischesleib, den er erwählte Wohnung nehmen»<sup>11</sup>. Interessant daran ist die Tatsache, dass hier der Geist Gottes auftritt als «Schöpfungsmittler», eine Rolle, die sonst meistens dem Logos zugeschrieben wird.

Bei diesen Autoren ist die Qualifikation «Geist» offenbar noch nicht oder zumindest nicht explizit im ausgeprägten Sinn des späteren trinitarischen Dogmas als Name der dritten göttlichen Person zu verstehen. Er deutet allge-

<sup>8</sup> R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Leipzig/Erlangen, 1920, 260-262.

<sup>9</sup> C. Marksches in: A. Franz (Hg.), Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn etc. 1999, 57.

<sup>10</sup> Vgl. van de Kamp, a.a.O. 6-61. Vgl. für die syrische Theologie van de Kamp's Artikel Sporen van een pneuma-christologie in de vroege Syrische traditie, Nederlands Theologisch Tijdschrift 42/3 (1988), 208-219.

<sup>11</sup> Pastor Hermae 59, 5 (sim.5,6,5).



meiner die göttliche Macht oder göttliche Dimension an. Wichtig für unser Thema ist, dass damals das Besondere der Person des Sohnes Gottes und deren Präexistenz in pneumatischen Kategorien ausgedrückt werden konnte. In dieser frühen Zeit war dies offenbar noch möglich. Brox spricht über eine «seltsame, archaische Christologie» und ist der Meinung, dass eine Christologie wie diese für die Zeit nach 160 nicht angenommen werden kann<sup>12</sup>.

Die Apostolischen Väter hatten Nachfolger. In ihren Fusspuren bewegen sich z.B. Autoren wie Melito von Sardes und Tertullian. In der späteren Zeit hat ihre Sicht auf Christus jedoch keine direkte Fortsetzung gefunden. Ein wichtiger Grund dafür war der Einfluss des griechischen Denkens. Auch die Ablehnung des Adoptianismus, nach dem Jesus Christus erst durch Adoption Sohn Gottes geworden sei, dürfte dabei eine Rolle gespielt haben. So wurde die Pneumachristologie durch das Modell der Logoschristologie verdrängt. Durch die Beschlüsse von Nicea 325 und Chalcedon 451 wurde der Sieg der Logoschristologie besiegelt. In Anlehnung an Johannes 1,14 hat sie, wie ich schon andeutete, im Logosbegriff, wie er mit all seinen Aspekten und Implikationen in der damaligen Kultur funktionierte, den Schlüssel gefunden, der den Zugang zum Geheimnis der Person des Erlösers vermittelt. Diese Christologie hat in den folgenden Jahrhunderten bis in die Gegenwart hinein die Struktur aller dogmatischen Reflexionen über Jesus Christus geprägt<sup>13</sup>. Sie geht davon aus, dass die Identität der Person Jesu im göttlichen Logos liegt. Die Inkarnation beinhaltet, dass die göttliche Person des Logos die menschliche Natur annimmt. Es ist allein im Logos, dass die menschliche Natur eine «hypostatische Existenz» erhält. Die menschliche Natur Jesu ist als solche anhypostatisch, ohne eigene Subsistenz, unpersonal. Der Geist hat in diesem Konzept nur für die menschliche Natur Jesu Bedeutung. Er wird demjenigen geschenkt, der als das fleischgewordene Wort bereits Person ist. Zu der Identität der Person Jesu trägt der Geist nichts bei<sup>14</sup>.

Man kann sagen, dass die Grundstruktur der Logoschristologie jahrhundertlang in Kraft geblieben ist. Man hat sie verteidigt, ausgebaut, untermau-

<sup>12</sup> Siehe: Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von Norbert Brox. 7. Band der Reihe Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Göttingen 1991, speziell auch die Exkurse über Christologie (485-495) und über Pneumatologie (541-546).

<sup>13</sup> Vgl. van de Kamp, a.a.O. passim.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. H. Heppe, E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1958, 325f. Vgl. für die Thematik die Monographie von A. van de Beek, De menselijke persoon van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostasie van de menselijke natuur van Christus, Nijkerk 1980. Der Verfasser befasst sich ausführlich mit der Theologie des 20. Jahrhunderts, u.a. mit Karl Barth. Vgl. vom gleichen Verfasser Jezus Kurios. De christologie als hart van de theologie, Kampen 1998 (auch im englischen übersetzt). Siehe auch die Analyse von U. Gerber in: H. Ott, K. Otte, Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart etc. 1999, 286-291.

ert, neuinterpretiert und andererseits kritisiert und abgelehnt, aber immer blieb sie «Orientierungsmodell».

Erst in der neueren Zeit wurde die Pneumachristologie gleichsam neu entdeckt. Adolf von Harnack hat als erster die Pneumachristologie als dogmengeschichtliches Phänomen beschrieben. Andere Dogmengeschichtler wie Reinhold Seeberg und Friedrich Loofs haben die Erforschung fortgesetzt. Interessant ist es zu beobachten, dass die dogmengeschichtliche Analyse nicht nur durch historisches Interesse motiviert war, sondern auch einem dogmatischen Anliegen dienen wollte. Man wollte auf die alte Pneumachristologie zurückgreifen, um für die Kritik an den klassischen Dogmen eine historische Grundlage zu liefern und zugleich einen fruchtbaren Ausgangspunkt für eine zeitgemässere und besser zugängliche Darstellung des Christusbekenntnis zu bieten. Seeberg und Loofs haben eigene dogmatische Entwürfe veröffentlicht, die in gewissem Sinn als moderne Versionen der Pneumachristologie betrachtet werden können<sup>15</sup>.

In späteren Jahren hat etwa Paul Tillich eine Christologie entwickelt, die mit Recht als einen Entwurf von Pneumachristologie charakterisiert werden kann<sup>16</sup>. In unserer Zeit hat vor allem Jürgen Moltmann die Beziehungen zwischen Jesus und dem Geist vielfach und von verschiedenen Blickwinkeln aus thematisiert. In seinen inspirierenden Ausführungen finden sich Ansätze, die in der Richtung einer Pneumachristologie weisen<sup>17</sup>. Eine ausgeprägte Vorliebe für die Pneumachristologie als Gegenstück zu der Logoschristologie kann man bei drei niederländischen Theologen der neueren Zeit antreffen. Der erste ist der Jesuit Piet Schoonenberg (1911-1999), der jahrelang als Professor für Dogmatik in Maastricht und Nimwegen gelehrt hat. Schon vor Vatikanum II hat er sich dafür eingesetzt, die Ergebnisse der exegetischen Forschung in die dogmatische Besinnung zu integrieren. Seine scharfsinnigen Untersuchungen über die Lehre der Sünde haben ihn international bekannt gemacht,

<sup>15</sup> Vgl. F. Loofs, *Wer war Jesus Christus?*, Halle a.d. Saale 1916; R. Seeberg, *Christliche Dogmatik I-II*, Erlangen/Leipzig 1924-1925.

<sup>16</sup> Vgl. S. Wittschieber, *Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch*, Nürnberg 1975.

<sup>17</sup> Siehe z.B. Moltmann's *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989. Ich erwähne hier einige Monographien, die die Entwicklungen in der systematischen Theologie der neueren Zeit beschreiben: Ralph Del Colle, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York/Oxford 1994. Del Colle befasst sich in erster Linie mit der katholischen Theologie, u.a. mit H. Mühlen und Schoonenberg. Christian Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Gütersloh 2000. Henning bespricht Barth, Tillich, Pannenberg und Moltmann. Viel Information findet man auch in der breit angelegten Untersuchung von Oskar Föllmer, *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, Wuppertal/Zürich 1995.

freilich ebenfalls zu Differenzen mit dem Lehramt der römisch-katholischen Kirche geführt. Auch seine christologischen Anschauungen haben Widerstand hervorgerufen. Schoonenberg hat immer wieder auf die Schattenseiten der Logoschristologie hingewiesen.

Er betrachtet sie keineswegs als falsch, jedoch als einseitig. Seine Kritik beinhaltet, dass diese Christologie der wahren Menschheit Jesu kein Recht widerfahren lässt und dass sie durch die Lehre der zwei Naturen eine Zweiheit in der Person Jesu voraussetzt. In seiner Besinnung auf die Person Jesu Christi nimmt Schoonenberg anders als die klassische Christologie die menschliche Person Jesu als Ausgangspunkt. Die klassische Christologie, die sich durch die Dogmen der grossen Konzile bestimmen lässt, geht, wie wir schon andeuteten, davon aus, dass der göttliche Logos in der Inkarnation eine unpersonale menschliche Natur angenommen hat. Das ist die Anhypostasie, die die Enhypostasie als Komplement hat: Die menschliche Natur Jesu hat den Grund ihrer Personalität in der Person des Logos.

Es ist klar, dass die dogmatische Christologie mit der Annahme der Anhypostasie eine Zweiheit (zwei «Ichs») in der Person Jesu vermeiden wollte. Diese Abwehr hat die volle Sympathie von Schoonenberg. Aber diese Abwehr hat andererseits dazu geführt, dass die wahre Menschheit beeinträchtigt wird. Deswegen lehnt er diese Lehre ab, oder – in seinem Sinn gesagt – er plädiert für eine «Transformation» dieser Lehre.

Er schlägt die Annahme einer, wie er es nennt, «umgekehrten Enhypostasie» vor, die beinhaltet, dass der Logos bei seiner Inkarnation in Jesus Christus Person wurde. Auch beim Geist nimmt er ein Person-werden wahr. Das Neue Testament spricht im Anschluss an das Alte Testament über das Pneuma in erster Linie als Kraft. Erst nach der Erhöhung Jesu ist das Pneuma Person, nämlich als derjenige, der Vater und Sohn bei uns wie auch uns bei dem Vater und bei Christus vertritt.

Schoonenberg betont den im biblischen Zeugnis ans Licht tretenden engen Zusammenhang zwischen den Begriffen Logos und Pneuma und sieht im biblischen Begriff der Weisheit die Verkörperung dieser Verbindung. Die Beziehung Jesu zu seinem Vater umschreibt er mit dem Modell der Präsenz. In Jesus ist der Vater präsent, gegenwärtig, und zwar mit einer so grossen Intensität, dass er selbst Gott genannt werden kann. Diese Gegenwart Gottes in Jesus Christus ist definitiv, eschatologisch. Andererseits lässt sich die Präsenz Gottes in Jesus mit seiner Präsenz in uns vergleichen. Der Unterschied ist nicht ein Wesensunterschied, wohl ein qualitativer Unterschied. Schoonenberg will die Logos- und die Pneumachristologie als Parallelen sehen. Sie schliessen einander nicht aus, sondern ergänzen einander. Dabei verteidigt er kräftig die Legitimität der Pneumachristologie als einen vollwertigen Zugang zu der Person Jesu Christi. Sie ist, auch ohne die Hilfe der Logoschristologie, in der Lage das Geheimnis der Person Jesu angemessen zu umschreiben. Wohlgedenkt: Umschreiben ist für ihn grundsätzlich etwas anderes als Defi-

nieren! Für Schoonenberg ist bezeichnend, dass er fast ständig dabei war, seinen Entwurf zu verteidigen, zu präzisieren, zu untermauern und, wo nötig, zu modifizieren. Deswegen ist es nicht einfach ihn adäquat wiederzugeben. Aber das grundlegende Anliegen seiner christologischen Reflexionen ist in der hier gebotenen kurzen Charakteristik zu erkennen<sup>18</sup>.

An zweiter Stelle möchte ich den reformierten Hendrikus Berkhof (1914-1995) vorstellen.

Er ist schon jung hervorgetreten als ein begabter theologischer Lehrer und hat jahrelang an der Universität von Leiden Dogmatik unterrichtet. Er war ein in seiner eigenen Kirche (der «Hervormde Kerk») und weit darüber hinaus sehr einflussreich, vor allem durch seine umfassende Glaubenslehre, die im Jahre 1973 erschienen ist, verschiedene Auflagen erlebte und auch ins englische (leider nicht ins deutsche) übertragen worden ist<sup>19</sup>. Ebenso wie Schoonenberg hat er sich jeweils angestrengt, die Exegese für die dogmatische Besinnung fruchtbar zu machen. Berkhof ist in wesentlichen Punkten mit Schoonenberg einverstanden, aber er ist radikaler in seiner Stellungnahme und in seinen Schlussfolgerungen. Berkhof ist der Meinung, dass die Lehrentscheidung von Chalcedon die Diskussion über die Christologie in ein unheilvolles Dilemma getrieben hat. Entweder geht man von der Einheit der Person aus und dann wird das echte Mensch-sein verkürzt oder man geht von diesem Mensch-sein aus und dann muss man aus Jesus ein Doppel-Wesen, eine gesplattene Person machen. Berkhof will sowohl die Einheit von Christus wie dessen wahre Mensch-sein aufrecht erhalten. Deswegen sieht er sich gezwungen, sich von Chalcedon zu distanzieren. Das war für ihn freilich keineswegs leicht. Man kann das ablesen aus den verschiedenen Auflagen seines Buches. Die Änderungen beziehen sich vorallem auf die Christologie, wobei es nicht sosehr um seine eigene Auffassung geht, sondern um die Frage nach der richtigen Einschätzung von Chalcedon. Schliesslich sprach Berkhof offen aus, dass für ihn der Bruch mit Chalcedon nicht zu vermeiden sei. Darin hat er sich von Schoonenberg unterschieden, der – wie ich schon andeutete – immer betont hat, dass er das kirchliche christologische Dogma nicht bekämpfen, sondern interpretieren und ergänzen wollte.

Berkhof will das Modell der zwei Naturen durch das Modell des Bundes ersetzen. Jesus ging seinen Weg auf Erden, um den Bund Gottes mit Israel, der durch den Ungehorsam der menschlichen Bundespartner sein Ziel nicht

<sup>18</sup> Vgl. Piet Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992.

<sup>19</sup> Die erste Auflage von H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, erschien 1973. Bald folgten neue Auflagen. Ich benutzte die 5. revidierte Auflage, die in Nijkerk 1985 veröffentlicht wurde. Es ist zu beachten, dass der in diesem Buch gebotene pneumatologische Ansatz sich erheblich von dem Konzept unterscheidet, das Berkhof im Jahre 1968 in seiner bekannten Monographie *Theologie des Heiligen Geistes* vorgelegt hat. Vgl. den Nachtrag von U. Gerber in der 2. Auflage dieser Monographie, Neukirchen 1988.

erreicht hatte, zur Erfüllung zu bringen. Wo die Söhne versagten, tritt Jesus als der wahre Sohn auf. Der Titel «Sohn Gottes» deutet nicht Wesensgleichheit mit Gott an, sondern muss heilsgeschichtlich verstanden werden; er ist Bezeichnung einer Bundesbeziehung. Gott selbst sorgt für diesen treuen Bundespartner. Berkhof spricht sogar von einer neuen Schöpfungstat Gottes: Die neue Bundesbeziehung zwischen Vater und Sohn basiert auf einer einzigartigen Ursprungsbeziehung. Nun, diese neue Schöpfungstat hat mit dem Geist zu tun. Der Geist ist nach Berkhof nicht eine Person, sondern Name für Gott selbst in seiner Aktivität unter uns. Im Geist erfüllt Gott Jesus ganz und gar ohne seine menschliche Person zu verdrängen. In Jesus sind keine zwei Subjekte. Vielmehr ist sein menschliches Ich vom Ich Gottes erfüllt und geprägt. Die neue Vereinigung von Gott und Mensch, die damit gegeben ist, ist nicht statisch, sondern durchläuft eine Geschichte. Jesus fängt seinen Bundesweg als Schreinersohn in Nazareth an, um durch Anfechtung und Kampf hindurch schliesslich völlig am Leben und Wirken des Vaters teilzunehmen («sitzend zur Rechten Gottes»). Man kann sagen, dass in diesem Gedankengang die beiden Naturen nicht statisch mit und auf einander, sondern historisch nach einander gelagert sind.

Es ist klar, dass Berkhof auch das klassische Verständnis der Trinität nicht aufrecht erhalten kann und er bezeugt das selbst ganz offen. Die Dreieinigkeit ist nach Berkhof die zusammenfassende Beschreibung des Bundesgeschehens. Der Vater ist der göttliche Partner, der Sohn der menschliche Repräsentant, der Geist das Band zwischen beiden und darum auch das Band zwischen dem Sohn und den Töchtern und Söhnen, die er zu dem Vater zieht. Das Wort Dreieinigkeit deutet somit ein offenes Geschehen an: Durch den Geist bekommen wir an der Beziehung zwischen Vater und Sohn Anteil<sup>20</sup>.

Der dritte Holländer ist Gijs D.J. Dingemans, der bis zu seiner Pensionierung in Groningen Praktische Theologie lehrte. Sein vor kurzem erschienenes Buch über den christlichen Glauben trägt den Untertitel: Pneumatheologie. Dieser Begriff ist aufschlussreich für die Struktur seines Denkens. Auch Dingemans sieht Jesus als Pneumatophor. Jesus ist ein einzigartiger Träger und Vermittler des Geistes Gottes. Er ist Mensch, obwohl er von allen anderen Menschen qualitativ verschieden ist, weil er ganz im Einflussbereich Gottes lebte und vom Geist Gottes durchdrungen war. Die pneumatologische Begrifflichkeit ist dynamisch und bringt besser als die traditionellen christologischen Kategorien zum Ausdruck, dass Gott selbst durch Jesus in unserer Geschichte present ist. Dingemans will übrigens die Begriffe Pneuma und Logos nicht gegenander ausspielen. Im Gegenteil, er setzt sie direkt nebeneinander. Sie beleuchten von verschiedenen Richtungen aus das Gleiche: Im Menschen Jesus wohnt das Geheimnis Gottes. Dabei betonen die Synoptiker mit ihrer

<sup>20</sup> Christelijk Geloof, 278-285, 326-328.



Schilderung von Jesus als Pneumatophor den einen Gesichtspunkt, «den Menschen», das Johannesevangelium den anderen Blickwinkel, «das Geheimnis». Gottes Logos, Schöpfungskraft, ist eine befreiende, therapeutische Kraft, die erneuert, heilt und inspiriert. Dingemans kritisiert die von der offiziellen Christologie gelehrte unio der göttlichen und menschlichen Natur. Andererseits hat er auch Einwände gegen den Adoptianismus, weil dieser die Einzigartigkeit Jesu gefährdet. Ob die Einwohnung des Geistes bei der Geburt oder bei der Taufe Jesu anfängt, macht s.E. nicht soviel aus. Dingemans will ja das «Hinabsteigen» des Geistes auf Jesus nicht als eine Vereinigung der beiden Naturen verstehen, sondern als die Tatsache, dass «die Stimme des Rufenden» auf einzigartige Weise in diesem besonderen Menschen «zum Leben kam». Der Geist ist der (Be)rufende par excellence. Den Begriff Inkarnation im Sinne von Fleischwerdung des Wortes oder Menschwerdung Gottes lehnt Dingemans ab und er plädiert für Inhabitation: Der Geist zieht in Jesus ein als eine wirksame Kraft Gottes. Er weist darauf hin, dass in Joh 1,14 die Inkarnation als Inhabitation («das Wort hat unter oder sogar in uns gewohnt») ausgelegt wird. Es ist klar, dass auch die Trinitätslehre bei Dingemans anders aussieht als in der klassischen Tradition. Seine Auffassung liegt, so sagt er, in der Nähe von Berkhof, er will sich jedoch enger an den jüdischen Monotheismus anschliessen. An Stelle von Personen redet er über verschiedene «Arbeitsweisen» des einen Gottes. Diese korrespondieren mit den verschiedenen Perioden der Geschichte, in denen der eine Gott durch seinen Geist wirkt: In der Schöpfung, in Israel, in Jesus, in Welt und Kirche<sup>21</sup>.

Im Vorhergehenden war jeweils vom Logos und vom Pneuma die Rede. Beide werden mit der Person Jesu in Verbindung gebracht. Die Verbindung mit dem Logos ist, wie wir gesehen haben, für den Hauptstrom der christologischen Lehrbildung massgebend geworden. Wenn die Vertreter einer Pneumachristologie sich gegen diese Monopolposition wehren, ist das nach meiner Überzeugung durchaus berechtigt. Die Beziehung zwischen Jesus und dem Geist ist tiefer und vielseitiger als die meisten Theologen annehmen<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2000, 506f., 513f. Ich möchte noch darauf hinweisen, dass der auch im Ausland bekannt gewordene Dogmatiker A.A. van Ruler (1908-1970) die Bedeutung der Pneumatologie stark betonte, aber keine eigentliche Pneumachristologie entwickelt hat. Vielmehr war es sein Anliegen, die Strukturunterschiede zwischen Pneumatologie und Christologie auszuarbeiten.

<sup>22</sup> Vgl. für die folgenden Ausführungen auch Cl. Heitmann und H. Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg/München 1974; Christian Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985; A. van de Beek, *De adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk 1987; M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992; Clark H. Pinnock, *Flame of love. A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove IL 1996; Th. Wild-Wey, *Gottes Geistgegenwart. Verheissung und Wirklichkeit*, Neukirchen 2000. Vgl. für die exegetischen Aspekte u.a. J.P.

Wenn wir die entsprechenden biblischen Zeugnisse näher ins Auge fassen, entdecken wir schon bald, dass in ihnen zwei «Bewegungen», zwei Linien, zwei verschiedene Akzentuierungen ans Licht treten. Einerseits die Bewegung vom Geist zu Jesus. Auf dieser Linie begegnet uns der Geist als derjenige, der die Person und den Weg Jesu massgebend prägt. Hier erscheint Jesus als der Träger des Geistes. Andererseits die Bewegung von Jesus bzw. Christus zu dem Geist. Auf dieser andere Linie begegnet uns der Geist als derjenige, der die «Sache Jesu» in der Welt aktualisiert und zum Effekt bringt; Jesus ist als der Erhöhte der Sender des Geistes.

Die erste Linie herrscht in den synoptischen Evangelien vor. Die Geburts- und Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas wollen uns zeigen, dass schon der Ursprung Jesu durch das Wirken des Geistes bestimmt ist und dass dieses Wirken seinen ganzen Lebensweg und sein ganzes Lebenswerk kennzeichnen. Jesus war Träger des Geistes auf eine Weise, die die Einwohnung des Geistes in den Propheten und anderen Gottesgesandten in Israel offenbar übertroffen hat.

Die Taufe Jesu durch Johannes ist mit der Verleihung des Geistes verbunden. Bei dieser Taufe wurde er vom Geist erfüllt, eingesetzt in und zugerüstet für seine Aufgabe. Es heisst ja: Der Heilige Geist kam sichtbar in Gestalt einer Taube auf ihn herab, und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden (Luk 3,22 und par.). Und dieser Geist hat ihn nicht nur, wie es bei den alttestamentlichen Propheten der Fall war, mit gewissen «Pausen» angetrieben; vielmehr ist Er permanent bei und in ihm geblieben (vgl. Joh 1,33). Durch die ganz besondere und tiefe Erfüllung mit dem Geist Gottes hat Jesus den Gott Israels spezifisch als seinen Gott erfahren, in der Beziehung vom Sohn zum Vater (vgl. Luk 3,22). Die Abba-Erfahrung ist die Seele und Grundlage von der Verkündigung und Lebenspraxis von Jesus.<sup>23</sup>

Der Taufe folgt die Versuchung in der Wüste. Sie wird in Lukas 4,1 eingeleitet mit den Worten: Erfüllt vom Heiligen Geist, verliess Jesus die Jordangegend. Darauf führte ihn der Geist vierzig Tage lang in der Wüste umher. Nachher heisst es, Lukas 4,14: Jesus kehrte, erfüllt von der Kraft des Geistes, nach Galiläa zurück. Der Geist ist der «Inspirator», der «Dirigent» Jesu, bereits in dieser schweren Erfahrung der Versuchung, und ist es seitdem geblieben.

Versteeg, Christus en de Geest. Een onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus, Kampen 1971; J.D.G. Dunn, Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament, London 1975; E. Schweizer, Heiliger Geist. Bibliothek Themen der Theologie, Ergänzungsband, Stuttgart/Berlin 1978. In der Wiedergabe von Bibelstellen folge ich im allgemeinen der Einheitsübersetzung.

<sup>23</sup> E. Schillebeeckx, Jesus. Het verhaal van een Levende, Bloemendaal 1974, 210-221.



Es folgt dann bei Lukas 4 die programmatische Verkündigung Jesu in der Synagoge in Nazareth, in der er die Prophetie Jesajas (61,1.2 ; vgl. Jes 29,18 und 58,6) auf sich und sein Wirken bezieht:

Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn Er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkündige und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe (Luk 4,18.19).

Jesus ist der Gesalbte, Masjiach, Messias. Die Salbung als metaphorische Qualifikation spielt auf die Salbung mit Öl an, die die Gabe des Geistes symbolisiert. Diese ist für die Einsetzung in das Amt und die Zurüstung mit Kraft konstitutiv.

Jesus ist Träger des Geistes so wie die Propheten Israels durch den Geist angetrieben und getragen wurden, aber noch stärker, intensiver und, wie gesagt, permanent. Der Prophet ist einer, der von Gott in seine Pläne eingeweiht wird, ein «Vertrauter Gottes», wie ein Sohn der Vertrauter seines Vaters ist. Das trifft in einzigartiger Weise für Jesus zu, vgl. Mt 11,27.

Als Prophet ist Jesus im Israel seiner Tage aufgetreten, als eschatologischer Prophet, der in seinem Reden und in seinem Handeln den schalom des anbrechenden Gottesreiches verkündigt. Durch den Geist spricht Jesus seine Worte und vollzieht er seine Taten von Heilung und Heil, von Befreiung im umfassenden Sinn. Explizit und eindrücklich wird das bezeugt in der Rede Jesu, in der er die von ihm vollzogenen Dämonenaustreibungen verteidigt. In Mt 12,28 heisst es: Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.

So wurde Jesus in seinem ganzen öffentlichen Leben und Wirken durch den Heiligen Geist geleitet, inspiriert, getragen und erfüllt. Wichtig ist die zusammenfassende Aussage von Petrus in seiner Predigt im Hause des Kornelius. Er sagt da (Apg 10,37): Ihr wisst, was im ganzen Land der Juden geschehen ist, angefangen in Galiläa, nach der Taufe, die Johannes verkündet hat. Weiter heisst es (10,38): wie Gott Jesus von Nazaret gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft, wie dieser umherzog, Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm.

Es hat also einen tiefen Sinn, dass Jesus «Christus» genannt wurde. Der Neutestamentler van Unnik hat darauf hingewiesen, dass die ersten Christen die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes «Gesalbter» noch ganz klar gespürt haben. Der Begriff war kein «Fossil», andrenfalls hätte man das hebräische «Messias» nicht ins griechische übersetzt! Er macht auf Apg 4,27 aufmerksam, wo im Gebet der Urgemeinde gesprochen wird über «deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast», obgleich Jesu nicht im wörtlichen Sinne gesalbt wurde.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Vgl. W.C. van Unnik, *Jesus the Christ*, NTS 8 (1961-1962) 101-116.

Auch das Höchste, das Jesus getan hat – die Hingabe des eigenen Lebens bis in den Tod – können wir mit dem Geist in Verbindung bringen (vgl. Hebr 9,14). Durch den Geist beseelt und getragen, hat Jesus sein Leben und Wirken auf Erden vollendet, bis zum Schluss.

Das Ende – der Tod am Kreuz – wurde jedoch ein neuer Anfang – die Auferstehung, die ebenfalls auf die Wirkung des Geistes zurückgeführt wird (Röm 8,11). Diese Wende ist sozusagen ein «Scharniergeschehen»: sie bedeutet auch eine Änderung in der Beziehung zwischen Jesus und dem Geist. Es tritt etwas Neues auf den Plan und dieses Neue wird in der zweiten Linie sichtbar.

Diese andere Linie, die Bewegung von Christus zu dem Geist, tritt bei Paulus und Johannes in den Vordergrund. Jesus ist hier primär nicht der Träger, sondern der Sender des Geistes. Für Johannes sind charakteristisch die Aussagen, die den Geist als den von Jesus und von seinem Vater gesandten Parakletos bezeichnen (vgl. Joh 14,16.26; 15,26; 16,7).<sup>25</sup>

Für Paulus ist bezeichnend, dass er den Geist Gottes als den Geist von Christus qualifiziert (Röm 8,9 vgl. Gal 4,6). Der Geist steht Jesus als dem Christus sozusagen «zur Verfügung». Das beinhaltet, dass Jesus Christus von nun an im Geist gegenwärtig ist und handelt und dass der Geist das Wirken von Jesus aktualisiert und wirksam macht.

Die beiden Bewegungen sind klar zu unterscheiden, andererseits nicht zu trennen. Sie werden bisweilen auch in einem Atemzug genannt und auf einander bezogen, z.B. in der im Johannesevangelium überlieferten Aussage des Täufers: der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, er hat mir gesagt: Auf wen du den Geist herabkommen siehst und auf wem er bleibt, der ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft (Joh 1,33).

Die Tatsache, dass Jesus Träger des Geistes ist, ist offensichtlich die Voraussetzung dafür, dass er den Geist aussenden kann. Er, der selbst mit dem Geist getauft wurde, ist jetzt der, der mit dem Geist tauft..

Es ist auffällig, dass das Neue Testament nicht nur bezeugt, dass der erhöhte Jesus den Geist sendet, sondern auch den neuen «Status» von Jesus selbst mit Hilfe des Begriffes «Geist» andeutet. Aufschlussreich ist die vielbesprochene Stelle Röm 1,3.4, wo Paulus wahrscheinlich ein urchristliches Glaubensbekenntnis benutzt, um Gottes Weg mit Jesus darzustellen. Der Anfang ist die Inkarnation: das Kommen im Fleisch. Das krönende Ende und Ziel ist die Einsetzung zu Sohn Gottes-in-Macht; sie wird mit dem Wirken des Geistes verbunden. Die Erhöhung Jesu vollzieht sich durch Gott in der Kraft des Geistes. Es ist bemerkenswert, dass die Erwähnung des Geistes nicht nur auf den Akt der Auferweckung als solchen bezogen wird, sondern auch auf

<sup>25</sup> J. Veenhof, Der Paraklet, in: O.A. Dilschneider (Hg.), Theologie des Geistes, Gütersloh 1980, 121-140.

die durch diesen Akt eröffnete neue Daseinsweise und Funktion von Christus.<sup>26</sup>

In Abweichung vom durchgehenden Sprachgebrauch bei Paulus deuten die Begriffe «Fleisch» und «Geist» hier nicht den Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen durch die Gnade beherrschten Leben an, sondern – in Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch – den Kontrast zwischen der irdisch-menschlichen und der himmlisch-göttlichen Existenzform. Die beiden durch «Fleisch» und «Geist» gekennzeichneten Sätze umschreiben somit die zwei «Stände» von Christus, den irdischen und den erhöhten (vgl I Tim 3,16)<sup>27</sup>.

Es spricht vieles dafür, dass die Verwendung der Begriffe Fleisch und Geist, die wir bei den apostolischen Vätern gefunden haben, sich an die Begrifflichkeit in diesen Stellen anschliesst bzw. dass beide einen bereits eingebürgerten Wortgebrauch voraussetzen. Auffällig ist übrigens: Was im Neuen Testament als Ziel und Krönung des irdischen Lebens Jesu genannt wird, eben «Geist», ist bei den Apostolischen Vätern auch der Anfang und der Ursprung des Weges Jesu<sup>28</sup>.

Von hieraus kann man die Verbindung zwischen der ersten und der zweiten Bewegung noch etwas näher beschreiben. Ich erlaube mir dabei eine einigermassen freie Gedankenassoziation. Wenn wir versuchen das ganze Werk, das Gott in Jesus durch den Geist tut, kurz zusammen zu fassen, kann man etwa so formulieren: Es vollzieht sich eine grosse, allumfassende «Bewegung» von Gott hin zur Welt und zu den Menschen, denn er will seine Schöpfung zu rechtbringen. Das tut er durch seinen Geist, den Atem des Lebens, die göttlich-kreative Energie, die reinigt und erneuert, die heil und ganz macht. Dazu werden bereits im Alten Bund Menschen inspiriert und erfüllt – Richter und Könige, Priester und Propheten – die in dem riesigen Werk der Neuschöpfung ihren Teil beizutragen haben. In der Geschichte der Neuschöpfung ist Jesus Christus einzigartig. Er ist nicht nur zeitweise, sondern permanent vom Geist erfüllt. Ja, seine ganze Existenz ist in ihrem Ursprung durch den Geist bedingt. Er ist voll von Geist, «durchflutet» durch den Geist, so sehr, dass dieser Geist von ihm her zu anderen «strömen» kann. Damit ist zugleich gegeben: Durch diese Wirkung bleibt Jesus Christus als einzigartiger Sohn seines göttlichen Vaters nicht allein. Durch ihn und seinen Geist werden Menschen zu seinen Geschwistern. Durch die Vermittlung von Jesus mit dem Geist er-

<sup>26</sup> J.S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Theol. Bibl. XLVII), Assen 1973, 80.

<sup>27</sup> Vgl. z.B. H. Ridderbos, *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*, Wuppertal 1970, 49-52 und E.P. Sanders, *Paulus. Eine Einführung*, Reclam: Stuttgart 1995, 106-109.

<sup>28</sup> Vgl. F. Dünzl, *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur* (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 30), Münster/W. 2000.

füllt können all diese Menschen Gott als Vater anrufen und als Gottes Söhne und Töchter in Freiheit und Liebe leben.

Aus alledem wird klar, dass Jesus und der Geist sehr eng miteinander verbunden sind. Man kann sich sogar fragen, ob beide nicht identisch sind. Die vieldiskutierte Stelle II Kor 3,17a («Der Herr aber ist der Geist») und andere Aussagen von Paulus können dieser Annahme Vorschub leisten. Beim näheren Zusehen zeigt sich aber, dass eine völlige Identifikation nicht gemeint ist.

Allein schon die Aussage des Paulus, dass niemand sagen kann, dass Jesus Herr ist ausser im Heiligen Geist (I Kor 12,3), lässt sich mit einer vollständigen Identifikation schwer vereinbaren. Es ist sicher wahr, dass Christus und der Geist in der konkreten Erfahrung meistens nicht zu trennen sind. Aber das berechtigt noch nicht zu einer Gleichsetzung.

Um die Beziehung zwischen beiden richtig zu sehen, sollte man sich nicht auf diese beide beschränken, sondern bewusst auch die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater ins Auge fassen. Man muss berücksichtigen, dass die paulinische – und überhaupt die apostolische – Verkündigung explizit oder implizit von der vorher angedeuteten «Bewegung» Gottes zu den Menschen spricht und dass in dieser Bewegung drei «Prinzipien» zu erkennen sind (vgl. Eph 2,18). Die Bewegung geht vom Vater aus, wird über Jesus als Träger und Sender des Geistes an die Menschen weitergeleitet; diese Menschen werden durch den Geist mit Jesus verbunden und durch Jesus mit dem Vater. In räumlichen Kategorien ist es die Bewegung von oben nach unten und nachher von unten nach oben. Der Vater ist der Anfang und Ursprung und ebenfalls das Ziel dieser grossen, Welt und Menschheit umfassenden Bewegung (I Kor 15,28). In der Perspektive dieser grossen Bewegung können wir die Beziehung zwischen Jesus und dem Geist mit all ihren Aspekten besser erfassen und würdigen, als wenn man sie isoliert betrachtet<sup>29</sup>.

Angesichts dieser Zusammenhänge ist es verständlich und berechtigt, dass die Vertreter einer Pneumachristologie die Monopolposition der Logoschristologie nicht einfach hinnehmen können und dass sie die pneumatische Dimension wieder zur Geltung bringen wollen. Das ist auch mein Anliegen. Es ist übrigens nicht meine Absicht in Reaktion gegen die Hauptrichtung der christologischen Besinnung für eine exklusive Pneumachristologie zu werben. Es gilt nach meiner Überzeugung beiderseits auf den Anspruch von Exklusivität zu verzichten. Beide Christologien ergänzen sich. Beide haben ihre Berechtigung. Jede bietet ein gültiges, verantwortbares «Paradigma» für das Verständnis von der Person Jesu Christi. Beide können in der Glaubensge-

<sup>29</sup> Vgl. W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge 1), Münster 1965. Thüsing korrigiert mit Recht die oft verteidigte Auffassung, dass das Pneuma mit dem erhöhten Christus identisch sei.

meinschaft und in der persönlichen Glaubenserfahrung sehr wohl zusammengehen.

Ein Plädoyer für dieses Zusammengehen findet im biblischen Zeugnis eine tragfähige und fruchtbare Basis. Wer sich mit den Begriffen «Wort» und «Geist» im biblischen Zeugnis befasst, entdeckt schon bald, dass sie von ihrem Inhalt und von ihrer Funktion her eng zusammenhängen.

Das hebräische und das griechische Wort für «Geist», ruach und pneuma, sind beide oft Andeutung von Luft-in-Bewegung, Wind, Atem bzw. Atemzug. Der Zusammenhang ist sofort ersichtlich: Es ist ja klar, dass das gesprochene vokale Wort immer mit der Funktion des Atmens verbunden ist. Ein Zeichen der Zusammengehörigkeit ist, dass der Geist Gottes Propheten befähigt das Wort Gottes zu verkündigen. Es ist deswegen nicht erstaunlich, dass Wort und Geist oft zusammen erwähnt werden (vgl. Jes 59,21).

In diesem Zusammenhang sollte noch ein dritter Begriff genannt werden, nämlich die Weisheit. Die Weisheitsliteratur zeigt einerseits eine starke Verbindung von der Weisheit mit dem Wort (vgl. Spr 8,22-31 und Weish 9,1.2 über die Funktion der Weisheit bei der Schöpfung, eine Funktion, die in anderen Stellen, etwa Ps 33,6, dem Wort zugeschrieben wird.). Sie zeigt andererseits ebenfalls eine starke Verbindung mit dem Geist (Weisheit ist eine Gabe der Geistes, Jes 11,2; sie macht Menschen zu Propheten, vgl. Weish 7,27). Es ist bemerkenswert, dass in der späteren rabbinischen Literatur Weisheit und Tora oft identifiziert werden. Interessant ist auch, dass chokma und ruach beide mehrmals als weiblich beschrieben werden. Das hebräische ruach ist bekanntlich ein Femininum («Geistin») und die chokma kann als eine Frau dargestellt werden, die in der Öffentlichkeit ihre Stimme erhebt (Spr 1,20.21).

«Weisheit» schlägt sozusagen eine Brücke zwischen Wort und Geist. Gelegentlich werden alle drei Begriffe in einem Atem genannt. So ruft die Weisheit: Wendet euch meiner Mahnung zu! Dann will ich auf euch meinen Geist ausgiessen und meine Worte euch kund tun (Spr 1,23)<sup>30</sup>.

Für unser Thema ist wichtig, dass diese drei Begriffe im neutestamentlichen Zeugnis alle auf Jesus Christus bezogen werden. Die Beziehungen von Wort und Geist zu Jesus kamen im vorhergehenden schon wiederholt zur Sprache. Die Beziehung zwischen Weisheit und Jesus ist in der Weisheitstra-

<sup>30</sup> Vgl. für die exegetischen Aspekte von dabar, chokma und ruach E. Jenni (Hg.), THAT I 433-443, 557-569; II 726-753. Siehe für die Zusammenhänge weiter J.-J. Suurmond, *Het spel van Woord en Geest. Aanzet tot een charismatische theologie*, Baarn 1994, der viel Literatur, u.a. die Monographie von G. von Rad über die Weisheit in Israel, verarbeitet. Umfassende exegetische und dogmengeschichtliche Dokumentation bietet Schoonenberg selbst in seinem in Anm. 18 genannten Buch. Auffallend ist die Weise, in der Jesus im Koran als ein Wort bzw ein Geist aus Gott verstanden wird, vgl. C-A. Keller in seinem Beitrag *Das Jesusbild der Muslime*, in: C-A. Keller u.a., *Jesus ausserhalb der Kirche. Das Jesusverständnis in neuen religiösen Bewegungen*, Freiburg(CH)/Zürich 1989, 39.



dition dokumentiert, welche die Bedeutung von Jesus in der Perspektive der sophia beleuchtet (vgl. u.a. Mt 12,42 und 13,54; I Kor 1,24)<sup>31</sup>.

Sehr bemerkenswert ist, dass auch der Prolog des Johannesevangeliums mit seinem hymnischen Zeugnis über den logos, der Fleisch wurde, deutliche Spuren dieser Weisheitstradition aufzeigt. Alle Aussagen in Johannes 1 über den logos finden ihre Parallelen in dem, was im 7. Kapitel des Buches Weisheit über die Weisheit gesagt wird<sup>32</sup>.

Wer diese Zusammenhänge akzeptiert, wird sich nicht veranlasst fühlen, die Logos- und die Pneumachristologie gegeneinander auszuspielen. Die biblischen Daten bieten tatsächlich keinen triftigen Grund, sie als Antipoden zu betrachten. Das schliesst freilich nicht aus, dass man in der konkreten Ausarbeitung von beiden zu kontrastierenden Entwürfen kommen kann und vielfach auch gekommen ist. Man kann feststellen, dass im allgemeinen die Logoschristologie als eine Christologie von oben und die Pneumachristologie als eine Christologie von unten gesehen und entfaltet wurde. Die Logoschristologie, so wurde und wird oft argumentiert, hebt die Göttlichkeit Jesu hervor, die Pneumachristologie seine Menschlichkeit. Diese Charakterisierung wurde auch für die Beurteilung von beiden massgebend, in positivem oder negativem Sinn<sup>33</sup>.

Die Frage ist jedoch, ob eine Pneumachristologie notwendig und zwangsläufig diesem Bild entsprechen muss. Das ist m.E. nicht der Fall. Es gibt eine andere Möglichkeit. Ich weise hier auf die Auffassung von A. Schlatter hin, der nicht nur ein hervorragender Exeget sondern auch ein scharfsinniger Dogmatiker war. In seiner Erörterung der christologischen Fragen betont er, dass die Erscheinung von Jesus Christus einem schöpferischen Wirken Gottes zu verdanken ist: Es ist das Wirken Gottes, das die Menschlichkeit Jesu erzeugt und regiert. Dann sagt er: «Das wird von beiden Formeln gesagt, mit denen die Apostel Gottes Beziehung zum Menschen Jesus beschreiben, sowohl dann, wenn gesagt wird, Jesus sei der Träger des göttlichen Geistes, als dann, wenn gesagt wird, er sei das Wort Gottes, das in ihm Fleisch geworden sei. Sowohl durch den Geist als das Wort wird Gottes Wirken auf die Menschheit

<sup>31</sup> Vgl. F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern.* (AThANT 57). Zürich 1970; E. Schüssler-Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Theologie*, Gütersloh 1997.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. R.E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, Garden City NY 1966, CXXII-CXXV.

<sup>33</sup> Vgl. für eine negative Beurteilung z.B. P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik II*, Erlangen 1932, 106f. Auch die Christologie Schoonenbergs hat nicht selten kritische Fragen hervorgerufen, vgl. z.B. K. Runia, *The present-day Christological debate*, Leicester 1984, 48-53; G.P. Hartvelt, *Symboliek. Een beschrijving van kernen van christelijk belijden*, Kampen 1991, 65-67; B. Wentzel, *Dogmatiek 4a*, Kampen 1995, 27-31, der ebenfalls Berkhof kritisiert. Auch H.E. Wevers, *Jezus Christus van waar komt Hij?*, Delft 1986, 44-61, kritisiert beide.

Jesu gerichtet, sodass sie durch ihn ihren Bestand und ihre Geschichte erhält. Indem er durch den Geist geworden ist, empfing er vom Geist sein Wesen, seinen Willen und seine Macht, und indem das Wort hier Fleisch, also ein menschliches Leben samt seinem natürlichen Substrat hervorbringt, wird Jesus vom Anfang seines Lebens her durch Gottes Wirken gemacht».<sup>34</sup>

Es ist auffallend, dass Schlatter hier Wort und Geist koordiniert und parallelisiert. Für das richtige Verständnis der Wirkung Gottes in Bezug auf die Person von Jesus ist neben – nicht anstelle von! – der Dimension des Logos die pneumatische Dimension wesentlich. Das ist ein wichtiges Motiv bei Schlatter, das die übliche Einschätzung der Pneumachristologie korrigiert. Ich schliesse mich dem gerne an.

Übrigens ist es sicherlich wahr, dass der methodische Einstieg beim Pneuma spezielle Möglichkeiten bietet das wahre Mensch-sein Jesu konkret zu erfassen. Die Logoschristologie anerkennt zwar auch die Menschlichkeit Jesu und spricht mit Joh 1,14 über sein Kommen in das Fleisch, aber sie verfügt nicht über die begrifflichen Mittel, dieses Mensch-sein zu konkretisieren. Anders ist mit dem Pneuma und der pneumatischen Christologie. Das Pneuma enthält die Dimension des Dynamischen, des Geschichtlichen und auf der ganzen Linie des Menschlichen. Der Geist offenbart sich schon im Alten Bund als derjenige, der Menschen mit ihrer vollen Menschlichkeit in Dienst nimmt und als derjenige, der die Geschichte des Volkes Gottes und der ganzen Welt zu ihrer Bestimmung führt (vgl für den Geist als Geschichtsmacht Jes 63,10-14)<sup>35</sup>. Eine Pneumachristologie bietet die Möglichkeit, das Mensch-sein Jesu und seine Geschichte, sein Wachstum und Entwicklung als konkrete historische Person (vgl. Luk 2,40; Hebr 5,8) zu berücksichtigen. Sie versetzt uns also in die Lage, den historischen Weg Jesu ins Auge zu fassen; den Weg, auf dem er als Träger des Geistes in Wort und Tat auf Erden das Heil des Reiches Gottes verwirklicht; den Weg, der durch Versuchung und Kampf, durch Leiden und Kreuz hindurch, zu seiner Auferweckung und Verherrlichung führt.

Ein zweiter Vorteil des pneumachristologischen «Modells» ist, dass es uns in die Lage versetzt, der Zusammengehörigkeit von Christus und den Christen recht widerfahren zu lassen. Ich habe diesen Aspekt gerade vorher schon kurz angesprochen. Jesus ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm 8,29): er ist unser älteste Bruder. Das ist möglich, weil es der selbe Geist ist, der in Ihm und in uns wohnt<sup>36</sup>. Der Geist macht uns zu Söhnen Gottes. Dabei

<sup>34</sup> A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart 1923, 336.

<sup>35</sup> Vgl. den immer noch wertvollen Beitrag von Th.C. Vriezen, *De Heilige Geest in het Oude Testament*, in *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het Stipendium Bernardinum*, Utrecht 1964, 7-39.

<sup>36</sup> Bemerkenswert ist, dass der Heidelberger Katechismus auf die Frage (es ist die Frage 32): Warum wirst du ein Christ genannt? eine Antwort gibt, die anfängt mit der



ist zu beachten, dass im paulinischen Wortgebrauch der Begriff «Söhne» auch die Töchter einschliesst, so wie der Begriff «Brüder» auch die «Schwestern» umfasst. Die Tragweite und Tiefe dieser Qualifikationen wird oft nicht erkannt. Christen kennen und verwenden die Bezeichnung «Kinder Gottes». Sie zögern jedoch sich selbst und Mitchristen als Söhne und Töchter Gottes zu qualifizieren. Das tönt in ihren Ohren allzu anmassend und überheblich. Es ist gut, auf die Stimme von Paulus zu hören, der unbefangen abwechselnd über Kinder und Söhne spricht (vgl. Röm 8,14-17).

Mit diesen Hinweisen möchte ich nochmals betonen, dass die Pneumachristologie eine für das Denken verantwortbare und für das Leben fruchtbare Christologie darstellt, die der Logoschristologie ebenbürtig ist. Wer und was Jesus Christus ist, kann man mit Hilfe von beiden Modellen umschreiben.

Wir haben festgestellt, dass die Logoschristologie in der Geschichte von Kirche und Theologie vorherrschend geworden ist. Sie wurde die Grundlage für die offiziell anerkannte Lehrbildung in Bezug auf die Person von Jesus Christus und die Trinität mit all ihren Grundelementen. Wir denken an die Präexistenz, die Lehre von der zwei Naturen in der einen Person und das Konzept der Anhypostasie. Es verwundert deshalb nicht, dass diejenigen, die eine Pneumachristologie befürworten, in ihrer Kritik der Vorherrschaft der Logoschristologie, auch diese Grundelemente zur Sprache bringen. Sie üben, wie wir gesehen haben, Kritik, gelegentlich bis zur Ablehnung, oder sie machen Vorschläge zur Transformation und Ergänzung. Da wäre genügend Anlass auf diese Grundelemente und deren Beurteilung näher einzugehen. Das würde jedoch den Rahmen dieses Artikels sprengen.<sup>37</sup> Deswegen beschränke ich mich auf einige Gesichtspunkte.

Ich möchte hervorheben, dass beide Paradigmata der Christologie durch die Weise, in der sie konkret ausgearbeitet und angewandt worden sind, für Kritik anfällig sind.

Ich will mit der Logoschristologie anfangen, weil sie bis heute eine dominante Position einnimmt. Die Kritik auf die Logoschristologie ist oft zugleich auch Kritik an die klassische Dogmen und ihre Wirkungsgeschichte. Niemand kann verneinen, dass der Aufbau der kirchlichen Christologie, zusammen mit der Entfaltung der Trinitätslehre, eine eindrucksvolle denkerische und religiöse Leistung darstellt. Die eigentliche Intention dieser Christologie sollte

Aussage: Weil ich durch den Glauben ein Glied Christi und also seiner Salbung teilhaftig bin.

<sup>37</sup> Dingemans gibt einen guten Eindruck von heutigen Diskussionen in den Niederlanden (an denen etwa die Dogmatiker van de Beek und H.M. Kuitert und die Neutestamentler C.J. den Heyer und M. de Jonge teilnehmen) vgl. a.a.O. 426ff. Vgl. die historischen Skizzen und nüchterne Orientierung im Hinblick auf die Gegenwart des Leidener Dogmengeschichtlers E. Meijering in *God, Christus, Heilige Geest. Achtergrond en bedoeling van de Drieenheid*, uitg. De Balans 2002.

man positiv würdigen. Man wollte die Botschaft des Evangeliums schützen. Natürlich hat man das mit den Denkmitteln der damaligen Zeit getan. Keiner wird das den Konzilienvätern zum Vorwurf machen können. Uns jedoch kostet es nach so vielen Jahrhunderten grosse Mühe genau zu bestimmen und nach zu empfinden, was sie damals genau mit «Natur» und «Person» gemeint haben. Was ursprünglich als Interpretationsmittel geplant war, ist jetzt im hohen Grad selber interpretationsbedürftig. Ein anderes Problem ist damit gegeben, dass in der Art und Weise, wie das theologische Denken die Dogmen entfaltet, das konkrete Menschsein von Jesus nicht wirklich zur Geltung kam. Das ist ein wichtiges Motiv der Kritik der späteren Zeit bis heute. Auch die hier besprochenen Theologen sind Wortführer dieser Kritik. Man kann man sagen, dass die Reaktion gegen jede Form von Dokerismus ihre Gedankengänge in hohem Masse prägt.

In dieser Kritik stehen sie nicht allein. Es ist auffällig, dass auch ein Mann wie Schlatter, der sich in seiner religiösen und theologischen Grundposition sehr mit der klassischen Christologie verbunden fühlte, dennoch seine Bedenken nicht zurückhält. Bezeichnend für ihn ist, dass er den Intellektualismus in den Lehrsätzen tadelt; durch das Denken werde das Leben geschädigt. Für Schlatter ist der Begriff «Natur» recht problematisch. Die Vergleichung mit einer Zusammensetzung von Naturen genügt nicht, um ein lebendiges Ich zu beschreiben und gibt dem Christusbild etwas Starres. «Anhypostatos» wecke Assoziationen an die Analogie mit einer physischen Verbindung und gebe zu doketischen Gedanken über Jesus Anlass. Die Worte Jesu und der Apostel setzen die Gottheit und die Menschheit nicht wie zwei ruhende Dinge nebeneinander, sondern reden hier von einem Willensverband. Das Reden über Natur bzw. Naturen begünstige die Geringschätzung der Geschichte, für welche das eigentliche Wunder nicht mehr in dem liegt, was Jesus tat und gab sondern in der Einigung der beiden Naturen in Jesus.<sup>38</sup>

Diese Kritik eines grossen Exegeten ist wichtig, gerade auch weil in der Dogmenbildung wie in der späteren Interpretation von Dogmen jeweils exegetische Erkenntnisse eine wichtige Rolle spielen. Auch das Umgekehrte kann man wahrnehmen, nämlich dass die exegetische Arbeit durch dogmatische Voraussetzungen geprägt wird. Die Logoschristologie basiert vor allem auf dem Prolog des Johannesevangeliums. Ich möchte zeigen, wie bestimmte

<sup>38</sup> Schlatter, a.a.O. 335-338. Schlatter kann sich scharf ausdrücken. So spricht er kritisch über die «Verkehrung der Erkenntnis Jesu in eine Analyse seines Wesens». Aus der dadurch hervorgebrachte Denkreligion «ergaben sich auch die unsittlichen Vorgänge, die die Geschichte der Christologie entstellen, denn die Denkreligionen sind nicht gegen die herrschen, egoistischen Ziele geschützt. Weil sie den Menschen mit seiner Begriffsbildung und Denkarbeit zum Bildner der Religion erheben, entzünden sie leicht einen Fanatismus, der für den Lehrsatz streitet, als handelte es sich direkt um Gott», a.a.O. 335. Vgl. die Kritik am Physis-Begriff bei Lochman und Ott, in F. Buri, J.M. Lochman, H. Ott, Dogmatik im Dialog. Band 3: Schöpfung und Erlösung, Gütersloh 1976, 175,182.

Gedanken und Aussagen über Jesus aus dem Prolog herausgelesen werden bzw. in den Prolog hingelesen worden sind.

Es geht dabei um Gedanken und Aussagen, die als mehr oder weniger extreme Exponenten der Logoschristologie betrachtet werden können.

Ich möchte zunächst noch auf die Anhypostasie-Idee hinweisen, die lehrt, dass das Persons- Subjekt, die Identität der Person Jesu im göttlichen Logos liegt. In Reaktion auf die Kritik und zur Vermeidung von Missverständnissen betonen bestimmte Vertreter dieser Idee, dass die anhypostasie nicht ausschliesst, dass Jesus eine menschliche Person war. Diese Interpretation bietet zwar Spielraum, aber kann dennoch den Schatten, der auf diesem Begriff liegt nicht wegnehmen. Die wichtigen Gesichtspunkte, die man mit diesem Begriff verbindet, kann man besser auf andere Weise thematisieren<sup>39</sup>.

Eine möglichst unvoreingenommene Interpretation von Joh 1,14 kann hier Entspannung bringen. Das Wort ward Fleisch – es ist ein Wort mit einem tiefen Klang. Das Geschehen, das hier angesprochen wird, führt auch in die Tiefe: Das Wort solidarisiert sich völlig mit unserem Mensch-sein in all seiner Schwäche und Hinfälligkeit. So wird der Weg Jesu in unserer Welt bezeichnet. Es geht um die Inkarnation, wobei freilich auffallend ist, dass jede anthropologische, psychologische oder sonstige Analyse von dem Modus der Inkarnation hier fehlt. Die dogmatische Begriffsbildung hat allzusehr versucht, das Geheimnis der Inkarnation anthropologisch einigermaßen durchsichtig zu machen. Schillebeeckx sagt mit Recht, dass die Begrifflichkeit als solche keinen präzisierenden Aufschluss bietet, wie die Inkarnation theologisch zu verstehen ist. Zur Verdeutlichung verweist er auf den in I Joh 1,2 verwendeten Terminus ephanerote – es ist erschienen<sup>40</sup>. Man kann nach meiner Ansicht die Aussage sinngemäss so umschreiben: Der Logos ist Fleisch und Blut geworden, nämlich in Jesus. Er verkörpert in seinem ganzen Sein und Wirken den Logos. Das sollte genügen. Überlegungen über die Konstitution der Person u.s.w. werden leicht zu Spekulationen und bringen uns nicht wirklich weiter.

Interessant ist in diesem Zusammenhang dass die Aussage in Joh 1,14 im gleichen Vers noch durch ein anderes Verb erhellt wird: es hat unter uns gewohnt. Dieses Verb ist auch deswegen beachtenswert, weil man öfters incarnatio als Stichwort der Logoschristologie mit inhabitatio als Stichwort der Pneumachristologie kontrastiert hat. Man sieht, dass diese Kontrastierung exegetisch auf schwachen Füßen steht!

<sup>39</sup> Es ist vielsagend, dass der konservative reformierte A.G. Honig (1864-1940), der Jahre lang in Kampen Dogmatik lehrte, den Vorschlag machte, zur Vermeidung von Missverständnissen den Begriff «unpersonale menschliche Natur» nicht zu benutzen, vgl. dessen Handboek van de gereformeerde dogmatiek, Kampen 1938, 462.

<sup>40</sup> E. Schillebeeckx, Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding, Bloemendaal 1977, 331f.

Man liest in dogmatischen Abhandlungen und Katechismen öfters auch folgende Umschreibung von Joh 1,14a: das Wort hat die menschliche Natur angenommen. Hier kommen wir mit der oft so genannten *assumptio-Christologie* in Berührung, die ganz klar durch die Struktur der Logoschristologie bedingt ist. Es dürfte klar sein, dass diese Umschreibung mehr eine dogmatische Definition als eine exegetische Wahrnehmung darstellt.

Gelegentlich wird die betreffende Aussage so interpretiert: Das Wort verwandelte sich in Fleisch. Diese Interpretation wird von exegetischer Seite abgelehnt<sup>41</sup>, aber ihr Einfluss ist trotzdem stark, wie auch aus bestimmten Umschreibungen hervorgeht.

Ich denke an den Ausdruck: Gott wurde Mensch. Als Paradox ist diese Aussage vertretbar, aber der Bibeltext formuliert es vorsichtiger: Das Wort wurde Fleisch. Die Differenzierung ist nicht zu übersehen, wie innig die Verbindung zwischen Gott und Wort auch sein mag. Konkret angewendet auf die Christologie bedeutet dies: man kann sagen, dass Jesus Gott ist, aber es ist nicht ratsam zu sagen, dass Gott Jesus ist. Eine solche Gleichsetzung ist der Ausdruck von einem monophysitischen Denken, in dem das menschliche durch das göttliche Element quasi absorbiert wird. Ein kuriose Beispiel ist der Titel von einem vor längerer Zeit erschienenen Bildband über Israel mit dem Titel «Hier hat Gott gelebt», wobei mit «Gott» Jesus gemeint ist<sup>42</sup>. Monophysitisches Denken dieser Art finden wir etwa im neueren Pietismus, in dem Jesus fast der eigentliche Gott wird; der Vater tritt hinter dem Sohn zurück. Es gibt hier historische und theologische Verbindungen mit der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum* im Zusammenhang mit dem Abendmahl.

Demgegenüber ist exegetisch festzustellen: das Wort ging in das Fleisch ein, es ging nicht im Fleisch auf! Aus dem Blickwinkel der Dogmatik ist hier ein gutes Wort zu sagen zu Gunsten von dem *extracalvinisticum*, das keineswegs eine Spezialität des Calvinismus ist, sondern inhaltlich fest in der Lehrtradition der alten Kirche verwurzelt ist. Es besagt ja, dass die Gottheit nicht in die Menschheit «eingesperrt» werden kann, sondern auch ausserhalb von ihr («extra») da ist und wirkt<sup>43</sup>. Der Logos redet in unüberbietbarer Weise, mit einzigartiger Vollmacht, in der konkreten menschlichen Person von Jesus von Nazareth. Aber dieser Logos ist schon vor der Inkarnation aktiv gewesen und ist es auch heute noch, ausserhalb der Christenheit, die Jesus kennt. Die

<sup>41</sup> H. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI/Cambridge U.K. 1997, 49.

<sup>42</sup> P. Bruin und Ph. Giegel, *Hier hat Gott gelebt. Auf den Spuren Jesu im Heiligen Land*, Zürich/Stuttgart 1957.

<sup>43</sup> Vgl. die gründliche Analyse von O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen 1962, 145-153. Vgl. auch die neue Untersuchung von C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002 (erscheint demnächst in englischer Übersetzung), 46, 200.

alte Lehre der Kirchenväter über den *logos spermatikos*, über die Samen des Logos, die in der Welt ausgestreut werden, tritt hier erneut in das Blickfeld.

Der Prolog von Johannes bezeugt auch deutlich die Präexistenz des Wortes. Aber das berechtigt noch nicht dazu, die Aussagen über die Präexistenz in 1,1-3 direkt auch auf Jesus, zu beziehen. Das Neue Testament redet über die Präexistenz des Wortes, auch des Sohnes aber nicht über einen präexistenten Jesus, zumindest nicht wenn man die Präexistenz im realen Sinn auffasst<sup>44</sup>.

Aus alledem ist zu lernen, dass wir in der Auslegung von Johannes die verschiedenen Aussagen nicht überinterpretieren sollen. Allzuleicht kommt man dazu, aus dem Text Gesichtspunkte abzuleiten, an die der Verfasser nicht im entferntesten gedacht hat.

Gerade über die Identität der Person Jesu sollte man jeweils behutsam sprechen. Es gilt die uns gesetzten Grenzen der Erkenntnis zu erkennen.

Ich habe einige Meinungen, Aussagen und Schlussfolgerungen genannt, die diese Grenzen nicht oder nicht genügend beachtet haben. Das bedeutet nicht, dass ich die Verdienste der Logoschristologie in Frage stelle. Sie hat ihr unbestreitbares Recht. Sie sollte sich allerdings wohl in die Schranken weisen lassen und sich vor Grenzüberschreitungen hüten.

Auch die Pneumachristologie ist nicht immun gegen Gefahren. Hier drohen die Gefahren aus der entgegengesetzten Richtung. Es ist sicher wahr, dass sie in gewissen Ausprägungen die Einzigartigkeit Jesu zu wenig thematisiert. Bisweilen hat man zu wenig bedacht, dass Jesus nie nur irgendein Mensch gewesen ist; vielmehr war er von allem Anfang an für seine besondere Aufgabe gewählt und vorbereitet.

Ich rede hier bewusst zurückhaltender als bei der Logoschristologie. Durch den Lauf der Geschichte ist die Pneumachristologie vorwiegend eine Reaktion gewesen gegen die übermächtige Logoschristologie. Sie hat bisher zu wenig Chancen gehabt sich positiv zu entfalten und thetisch zu arbeiten, etwa an den schweren Fragen in Bezug auf die Trinität. Sie braucht Zeit für die Besinnung und Raum für das Gespräch.

Es gilt zu erkennen und anzuerkennen, dass die beiden Paradigmata nebeneinander existieren können und sollen. Das Neue Testament bezeugt die innige, einzigartige Beziehung von Jesus zu Gott. Es stellt Jesus auf eine Linie mit Gott dem Vater, ohne dass der Unterschied zwischen diesem Vater und dem Sohn wegfällt (vgl. I Kor 8,6). Diese Position mit all ihren Implikationen kann nach dem Neuen Testament in zweifacher Weise ausgedrückt werden:

1. Jesus ist die Inkarnation des Logos und 2. Das Pneuma von Gott war und ist in unüberbietbarer, einzigartiger Weise in ihm. Und es gut, diese zweite Sicht zu rehabilitieren! Es ist nicht gut die Identität der Person Jesu Christi

<sup>44</sup> Vgl. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München/Zürich 1990, 127-129.

nur vom Logos abhängig zu machen. Auch der Geist hat in dieser Hinsicht eine wesentliche Funktion.

Es bleiben Fragen und ich bilde mir nicht ein, dass ich, auch wenn ich noch mehr Raum hätte, fertige Lösungen anbieten könnte. Das schmälert aber meine Entdeckerfreude nicht. Ich hoffe, dass wir durch den Austausch von Erfahrungen und Erkenntnissen auf diesem Gebiet gemeinsam weiter kommen werden.

*Jan Veenhof, Gunten*