

Thomas Söding

Das Wehen des Geistes

Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie

I. „Der Geist weht, wo er will“ (Joh 3,8): Spurensuche nach dem großen Unbekannten

Im Gespräch mit Nikodemus, dem Lehrer Israels, einem Mitglied des Hohen Rates, entfaltet Jesus nach dem Johannesevangelium zum ersten Mal in einem tiefen Glaubensgespräch das Geheimnis der Erlösung. Er redet von der Notwendigkeit einer zweiten Geburt, einer Wiedergeburt von oben (3,3–5). Der Evangelist denkt an die Taufe und von der Taufe her an die Verheißung ewigen Lebens. Entscheidend ist das Wirken des Heiligen Geistes. Der Schöpfergeist, sagt Jesus, schenkt den Glaubenden neues Leben. Er stiftet ihnen einen neuen Ursprung ein. Er macht sie zu neuen Geschöpfen. Das will Nikodemus nicht wahrhaben, er kann es nicht wahrhaben, solange er nicht entschieden von den Möglichkeiten Gottes her denkt, für die Jesus eintritt. Deshalb muss Jesus ihm eingehend erklären, wer der Geist Gottes ist und was er bewirkt. Das Wichtigste: dass das Geheimnis der Erlösung gewahrt wird, ohne sich im Vagen zu verflüchtigen, und dass ein wirksames Wort der Vergebung und Verwandlung gesagt werden kann, ohne sich magisch zu verfestigen. Die entscheidende Frage der Theologie lautet, wie Gott den Menschen so nahe kommen kann, dass er sie als Gotteskinder neu erschafft, ohne deshalb seine Göttlichkeit zu verlieren, und wie er der ganz andere Gott sein kann, der dem Tod prinzipiell entzogen ist, ohne sich in majestätischer Einsamkeit allen Bitten und Gebeten, allem Klagen und Sehnen der Menschen zu entziehen; diese theologische Frage entspricht der anthropologischen, wie der Mensch ganz Mensch und doch des göttlichen Lebens teilhaftig sein kann. Beide Fragen sind entscheidend, weil mit ihnen das christliche Evangelium auf dem Spiel steht. Beide Fragen beantwortet Jesus nach Johannes mit dem Hin-

weis auf das Wehen des Geistes. Er benutzt ein Sprichwort und verwendet es als Metapher (3,8). Im Griechischen kann man hören:

Der Wind weht, wo er will.

Und soll man verstehen:

Der Geist weht, wo er will.

Das griechische Wort *pneuma* meint beides: Wind und Geist. Die metaphorische Pointe leuchtet ein: Der Geist ist der Atem des Lebens. Das Jesuslogion, das sprichwörtlich geworden ist, setzt das Wissen des Nikodemus voraus, das aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition kommt: Der Geist Gottes ist Schöpfer-Geist, sowohl dieses Himmels und dieser Erde (Ps 33,6) als auch der neuen Welt und des neuen Himmels (Ez 37,1–14); er ist der Geist der Reinheit, der ungeteilten, klaren Gottesbeziehung, der Geist, der das Gottesvolk und jeden Menschen heiligt (Jes 32,15–20); er ist der Geist der Wahrheit, der richtet und rettet (Jes 4,2–6), die Geister unterscheidet und Menschen inspiriert, Gottes Wort nicht nur zu sagen (Jes 6,1–11), sondern auch zu verstehen (Ez 11,19 f; 39,26 f); er ist der Geist der Liebe, der das endzeitliche, vollendete Gottesvolk erschafft, dem sich alle Völker anschließen (Jes 42,1–4; Joël 3,1–5). Diesen Geist Gottes hat Jesus im Sinn, um Nikodemus eine wesentliche Dimension des Gottseins Gottes und des Menschseins des Menschen neu zu erschließen (3,8 f):

Der Geist weht, wo er will;

du hörst sein Brausen (*phonê*),

weiß aber nicht, woher er kommt und wohin er geht.

So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.

Zum Wortspiel mit dem *pneuma* tritt im Griechischen das mit *phonê*, das sowohl „Sausen“ und „Brausen“ heißt als auch „Stimme“. Vers 8 ist ein Sprichwort, das im Buch der Natur steht. Die Windrichtung kann man leicht erkunden. Woher der Wind kommt und wohin er geht, lässt sich selbst heute mit den ausgetüfteltsten Methoden der Meteorologie nicht sagen. Weil das Wetter ein globales System ist, in dem jedes Phänomen mit jedem zusammenhängt, herrscht – bei allen verfeinerten Methoden der Vorhersage – eine letzte Unberechenbarkeit von Wind und Wetter. Diesen Gedanken der Unverfügbarkeit nimmt das Herrenwort des Evangelisten von Kohelet auf, dem weisen Weisheitskritiker des Alten Testaments (11,5). Die johanneische Pointe ist aber keine erkenntnistheoretische, sondern eine soteriologische. Der Evangelist sagt gerade nicht, die Erlösung sei ein Lotteriespiel; er zeigt im Gegenteil, dass und wie sie überhaupt

möglich ist. Nur weil Gott radikal er selbst bleibt und von Menschen nicht ausgerechnet werden kann, gibt es die Möglichkeit ewigen Lebens. Dass es sie gibt, ist Sache des Geistes, wie er durch Jesus zur Sprache gebracht wird. Das Pneuma steht dafür, dass es *Gott selbst* ist, *der als Gott* der Retter ist. Er ist es kraft des Geistes durch Jesus Christus, der vom Geist spricht, indem er ihn vermittelt, und ihn schenkt, indem er ihn zu Wort bringt. Der Geist steht deshalb zugleich dafür, dass die Rettung nie nur eine je individuelle ist, sondern die Gemeinschaft der Glaubenden aus der gemeinsamen Anteilgabe an der Gemeinschaft Gottes in Jesus Christus umfasst.

II. „Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12,10): Problemfelder der Pneumatologie

Die Theologie des Geistes, wie sie im Neuen Testament vor allem Paulus und Johannes entwickeln¹, ist in ihren unausschöpflichen Möglichkeiten, authentisch von Gott als dem Retter und von Jesus Christus als dem zu sprechen, der „für uns“ Mensch geworden ist, gewirkt und gelitten hat und von den Toten auferstanden ist, unterschiedlich, kontrovers, selektiv und höchst problembehaftet rezipiert worden.² Spannungen zwischen Ost und West tun sich auf, aber auch zwischen Evangelisch und Katholisch – nicht zuletzt zwischen Reformern und Konservativen.³ Zwei Streitfälle sollen angesprochen werden.

1 Vgl. H. Hübner, *Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift* (1990), in: ders., *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. A. u. M. Labahn, Göttingen 1995, 202–228.

2 Zur Einführung in die systematische Pneumatologie vgl. (mit starkem biblisch-theologischen Akzent) B. J. Hilberath, *Pneumatologie*, in: Th. Schneider, Hg., *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 445–552; B. Stubenrauch, *Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist*, in: W. Beinert, Hg., *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik III*, Paderborn 1995, 1–156; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 2003 (1995. 42001), 390–413; H. Wagner, *Dogmatik*, Stuttgart u. a. 2003.

3 Die Problematisierung aus römisch-katholischer Sicht fördert J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 2000.

1. Streitfall Ekklesiologie

Die Orthodoxie entfaltet – sowohl in ihrer Selbstdefinition als auch in ihren offiziellen Beiträgen zur ökumenischen Diskussion – eine selbstbewusste Pneumatologie, deren Pointe die Symbiose der Heilsökonomie ist: eine organische Einheit von Schrift und Tradition, eine radikale Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie „von oben“, eine präsentisch-eschatologische Affirmation der Liturgie, entfaltet im Vertrauen auf die prägende Kraft des Geistes in der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten.⁴

Die Pneumatologie des Westens ist – philosophisch und theologisch – stärker am Geist der Geschichte und an der Geschichte des Geistes interessiert. Das große Thema lateinischer Pneumatologie ist die Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und Räume, also die Spannung zwischen Schrift und Tradition, zwischen der Glaubensgemeinschaft und dem Seelenheil des Einzelnen, zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* – und die Frage, wie die spirituelle, ethische, letztlich aber: soteriologische Energie sich entwickelt, die in dieser Spannung enthalten ist. Die evangelische Tradition akzentuiert mit Berufung auf den Geist die Freiheit eines jeden Christenmenschen, die Unmittelbarkeit seines Glaubensverhältnisses zu Gott in Christus Jesus, die Unabhängigkeit seines Gewissens. Die katholische Pneumatologie betont stärker die geschichtliche Gegenwart des Geistes in der *Communio* und deshalb auch in den Institutionen der Kirche, besonders den Sakramenten und dem Amt; sie sieht den Geist aber auch im Leben der Heiligen am Werk, die zu ihrer Zeit und an ihrem Ort den Glauben vorbildlich bezeugt haben.

Muss man die konfessionellen Differenzen für unüberwindbar halten? Man darf sie weder harmonisieren noch übergehen, wenn das geistige Potential nicht verloren gehen soll, das sie hervorgebracht haben. Aber wenn sie sich nicht nur mit sich selbst beschäftigen sollen, müssen sie ins Gespräch gebracht werden. Die gemeinsame Gesprächsbasis ist die Heilige Schrift. Dass es im Alten wie im Neuen Testament Ausgangspunkte für die konfessionellen Rezeptionstendenzen gibt, ist schwer zu bestreiten. Dann aber stellt sich die Frage nach ökumenischer Verständigung immer auch als Frage nach der Einheit der biblischen Pneumatologie in der Vielfalt ihrer Ausdrucksgestalten. Die konfessionellen Theologien helfen, das theologische Potential der neutestamentlichen Pneumatologie zu entdecken; aber dann, wenn sie im Licht der Schrift als Interpretation der

4 Vgl. G. Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz u. a. 2000.

Schrift, besser: des in der Schrift bezeugten Evangeliums, interpretiert werden, können sie so miteinander ins Gespräch gebracht werden, dass nicht nur Frieden zwischen den Kirchen gestiftet wird, sondern auch ein Aufbau im Glauben geschieht.

Das entscheidende Problem der Moderne, das die Orthodoxie, mit westlichen Augen beobachtet, kaum zu berühren scheint, ist freilich jenseits der alten Kontroverstheologie zu finden. Es ist der tief sitzende Verdacht, dass der Geist der Kirche ein Ungeist und der Geist des Glaubens ein Aberggeist sei. Dieser Verdacht wird nicht nur durch die Sünden der Kirche und die inneren Widersprüche der Theologie (besonders der anti-ökumenischen und un-ökumenischen) genährt. Er resultiert auch aus einer starken Aversion gegen universale Erklärungstheorien, die nach dem Jahrhundert der mörderischen Totalitarismen ausgedient zu haben scheinen. Der Preis dieser Skepsis ist hoch; er besteht im nahezu umfassenden Sieg des Funktionalismus. Aber der Preis wird offenbar von vielen gezahlt. Eine reine Wiederholung traditioneller Pneumatologie kann die heutigen Vermittlungsprobleme kaum lösen. Vielmehr ist eine Neuaneignung, Neuinterpretation und Neuentwicklung der biblischen Pneumatologie gefordert, die zur Unterscheidung der Geister heute zu führen vermag. Das setzt nicht nur die Bereitschaft zur Kritik der eigenen auf den Geist zurückgeführten Tradition im Licht des Geistes voraus, sondern auch eine geistvolle Kritik moderner Geist-Kritik. Die westliche Tradition, die auf der Korrelation von Geist und Geschichte beruht, ist besonders anfällig und aussichtsreich. Das entscheidende ökumenische Problem besteht in einer pneumatologischen Unterscheidung und Vermittlung nicht nur zwischen Charisma und Amt sowie Person und Institution, sondern zwischen Kirche und Welt und letztlich zwischen Jenseits und Diesseits. Wenn diese Vermittlung pneumatologisch angelegt wird, ist damit zugleich die Voraussetzung für eine neue Begegnung mit der Orthodoxie gegeben. Der biblischen Pneumatologie gehört das erste und das letzte Wort.

2. Streitfall Soteriologie

Die ökumenische Diskussion zwischen Ost und West ist durch den Streit um das *filioque* belastet. Dass dieser Streit keine Quisquilie der Dogmengeschichte ist, zeigt die Leidenschaft, mit der er – vor allem auf orthodoxer Seite – bis heute geführt wird; da der neuzeitliche Personbegriff, an dem die Menschenrechte hängen, durch das Feuer der Trinitätsspekulation gegangen ist, und die europäische Idee einer differenzierten Einheit, die

durch freiwillige Gemeinschaft Gleicher konstituiert wird, sich als Abbild der Dreifaltigkeit herausgebildet hat, hängt einiges an einer pneumatologischen Entfaltung der Trinität. Dass der Streit um das *filioque* ausgetragen und geschlichtet werden kann, zeigt die Praxis des Papstes und der ganzen römisch-katholischen Kirche, die strittige Wendung zu übergehen, wenn das Credo griechisch gebetet wird (so zuletzt in *Dominus Iesus*); die unierten Kirchen des Ostens sind seit Benedikt XIV. (1742–1755) vom *filioque* freigestellt. Diese Sprachregelung ist nicht nur der vatikanischen Diplomatie geschuldet, sondern verweist auf den Kern der Sache, dass es Differenzen zwischen lateinischen und griechischen Denkstilen und Erfahrungen sind, die sich im dogmatischen Streit um das *filioque* zeigen und verbergen.⁵

Im lateinischen Sprachraum schien das *filioque* unumgänglich⁶, um in der Sprache der Scholastik sagen zu können, dass der Sohn eines Wesens mit dem Vater sei. Das Schriftzeugnis schien dem günstig: Nach Johannes sendet der Vater den Geist so aus, dass Jesus ihn vermittelt (Joh 14,16.26; 15,26; 20,22; vgl. 16,15), und Jesus verheißt, dass er den Geist-Parakleten „senden“ werde (16,7); nach Paulus begegnet der Geist Gottes als Geist des Sohnes (Röm 8,9; Gal 4,6; Phil 1,19); nach der Offenbarung entspringt der „Strom, das Wasser des Lebens“ (Gen 2,10), das für den Geist steht, am „Thron Gottes und des Lammes“. Die östliche Theologie hingegen beruft sich auf dieselben Schriftstellen, wenn sie – die innere Dynamik der Trinität betonend – die „Monarchie“ des Vaters heraushebt und deshalb ihn allein als Ursprung, den Sohn aber als Mittler des Geistes bekennt. Im Kern dreht sich der Streit um das *filioque* nicht, wie die ost-westliche Kontroverstheologie lange Zeit meinte, um die Bedingung der Möglichkeit einer trinitarischen Pneumatologie, sondern um das *Wie* der Verbindung zwischen immanenter und ökonomischer Trinitätstheologie. Während die Orthodoxie das *filioque* ablehnt, um die Spannungseinheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes aufrechterhalten zu können, hat der Westen aus genau demselben Grund das *filioque* eingeführt. Damit ist nicht schon der Weg einer Lösung des Streites gewiesen. Wohl aber ist angezeigt, dass die lateinische Theologie das *-que* in viel stärkerer Dynamik von der Schrift

5 Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 264–273.

6 Die Synode von Aachen fügte 809 das *filioque* offiziell ins Glaubensbekenntnis ein, stieß aber damals noch auf römische Bedenken, die erst nach dem weiteren Vorstoß eines Deutschen, Kaiser Heinrich II., hintangestellt wurden; vgl. St. Weinfurter, *Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg 2002, 240. Dies begründet eine besondere Verpflichtung der deutschen Theologie, das Problem einer ökumenischen Lösung zuzuführen.

her interpretieren muss, während die Orthodoxie zu klären hätte, welche Rolle Jesus Christus in der Aussendung des Geistes durch den Vater spielt.

Die westliche Theologie zeigt sich spätestens seit Augustinus von der Frage bewegt, welches Verhältnis zwischen der neuschöpferischen Gnadenmacht Gottes und der tödlichen Sündenmacht besteht, die erst mit der Vollendung des Gottesreiches gänzlich ausgeschaltet sein wird (1 Kor 15,20–28).⁷ Die römisch-katholische Theologie betont (in prinzipieller Übereinstimmung mit der orthodoxen) die verwandelnde Kraft des Geistes in der Taufe und des rechtfertigenden Glaubens, um aber zugleich mit Nachdruck die Verantwortung für die persönlichen Sünden und die Notwendigkeit sakramentaler Buße einzuschärfen; die reformatorische Theologie hingegen arbeitet die Theozentrik der Gnade so heraus, dass sie im strengen Sinn die Gnade *Gottes* bleibt, die den Gerechtfertigten, so er auf sein eigenes Vermögen schaut, immer noch Sünder sein lässt, der seine ganze Hoffnung allein auf Jesus Christus zu setzen vermag.⁸ In dieser Kontroverse geht es nicht nur um die Verbindung von Soteriologie und Anthropologie, sondern zugleich um das Verhältnis von futurischer und präsentischer Eschatologie. Sie ist eine Kontroverse um die Pneumatologie, weil sich in ihr – unter den Bedingungen evangelisch-katholischer Rechtfertigungslehre⁹ – das Problem abbildet, wie der Heilige Geist als Geist *Gottes* die Herzen der Gläubigen erfüllt und als das wahre Ich der Christenmenschen insofern ihr Eigen ist, als sie darüber *nicht* verfügen können, sondern sich als Kinder *Gottes* wissen dürfen.

Daraus folgt, was die Kirche im Freiheitskampf der Moderne zu sagen hat.¹⁰ Der verheerende Eindruck des 19. und 20. Jh. ist es, die Kirche paktiere mit den Feinden der Freiheit oder segne bloß die politisch-kulturellen

7 Vgl. den Problemaufriss von K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.

8 Soweit sich dieser Streit im Verständnis und im Stellenwert der Formel *simul iustus et peccator* konzentriert, darf er inzwischen als mit den Mitteln ökumenischer Theologie des Westens gelöst gelten: Die verbleibenden Unterschiede haben keinen kirchentrennenden Charakter; vgl. Th. Schneider/G. Wenz, Hg., *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen. Dialog der Kirchen 11*, Freiburg–Göttingen 2001, 30–81.

9 Vgl. Th. Söding, Hg., *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Die biblische Basis der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. QD 180, Freiburg–Basel–Wien 2001* (1999).

10 Als entscheidend erkannt und im Horizont einer transzendentaltheologischen Anverwandlung idealistischer Philosophie diskutiert von Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 21991.

Emanzipationsbewegung des *Citoyen*, später des Proletariers, noch später des *Campesino* ab, ohne selbst eine gesellschaftspolitisch gestaltende Kraft zu sein. Demgegenüber ist es die faszinierende Möglichkeit und schwierige Aufgabe einer pneumatologisch fundierten Ethik, Freiheit und Wahrheit von innen heraus aufeinander zu beziehen¹¹, Gerechtigkeit nicht auf einen – pseudo-mythologischen – Gesellschaftsvertrag¹², sondern den Bund Gottes zu gründen¹³, die Menschenwürde nicht im Bannkreis des Funktionalismus, sondern der Gottebenbildlichkeit zu diskutieren und die Individualität als Personalität zu verstehen, um sie so mit der Sozialität der Menschen zu verbinden¹⁴. Den Geist *Gottes* ins Gespräch zu bringen, ist die Aufgabe der Theologie als Theologie und der Kirche als Kirche. Den Diskurs der Pneumatologie zu führen, ist für Theologie und Kirche nicht nur ein Gebot der Selbstachtung, sondern eine Dienstleistung, die Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben erwarten dürfen, um sich ein Urteil bilden zu können. Der Rückgang an den neutestamentlichen Ursprung löst nicht schon die Probleme der Gegenwart, zeigt aber, mit welchem Pfund Theologie und Kirche wuchern können.

III. „Die ganze von Gott inspirierte Schrift“ (2 Tim 3,16): Exegetische Debatten

Die Exegese ist doppelt herausgefordert, zur neutestamentlichen Pneumatologie Stellung zu nehmen. Der Heilige Geist ist nicht nur ein Aspekt urchristlicher Theologien und mithin ein Gegenstand exegetischer Forschung; er ist auch derjenige Faktor, der nach herrschender Lehre die Normativität der Schrift (beider Testamente) und damit den theologischen Stellenwert der Schriftauslegung begründet.

11 Vgl. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg–Basel–Wien 2003, 187–208.

12 So – im Rahmen seiner selbstgewählten Beschränkung – luzide und konsequent J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (engl. 1971), Frankfurt/Main ¹²2002. Nachdruck 2003.

13 Ansätze dazu bei P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, hg. v. O. Bayer, Tübingen 1990.

14 Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

1. Inspiration

Die Pointe der altkirchlichen Inspirationslehre besteht nicht allein darin, die Produktion, sondern immer zugleich die Rezeption der Schrift zu erhehlen. Es gilt, die Heilige Schrift in demselben Geist zu lesen, wie sie gedacht und geschrieben worden war.¹⁵ Dies entspricht nach patristischer Hermeneutik der Kirchlichkeit der Heiligen Schrift wie der Schriftauslegung. Der Geist ist es, der – gegen Markion und die Gnosis – die Ganzheit der Schrift zu erkennen gibt und sie im Licht der *regula fidei* auszulegen anleitet, so dass (mittels Allegorese) die unendliche Vielfalt ihres Sinnes ausgeschöpft werden kann. Die christliche Ikonographie setzt dies vielfach ins Bild¹⁶: Ob der Geist in Gestalt einer Taube auf der Schulter des Schreibers sitzt oder ein Engel hinter ihm schwebt – die Kunst unterscheidet nicht zwischen den Propheten, Evangelisten und Aposteln einerseits, den Exegeten und Kirchenlehrern andererseits.¹⁷ Der Alten Kirche lag es nicht nur ferne, die Inspiration auf die Schrift zu begrenzen, sie zieht auch einen weiten Horizont über die beiden Testamente und das alt- und neubundliche Gottesvolk hinaus: Gottes Wort macht sich auch in der Schöpfung und der Geistes-Geschichte vernehmbar; sein Echo haben, wenngleich gebrochen, auch die Philosophen gehört.

Die vitale, kosmisch ausgeweitete Pneumatologie wird freilich der Neuzeit zum Problem. Die Emanzipation der Naturwissenschaften ließ zusammen mit der *creatio continua* das Wirken des Geistes fraglich werden, der seine Spuren ins Buch der Natur und der Geschichte einzeichnet. Die Neuzeit konnte sich deshalb lange „Inspiration“ nur als Genius des Künstlers¹⁸ oder als Effekt geglückter Kommunikation denken, nicht aber als Wirkung des Pneumas Gottes. Aus demselben Grund aber, der die Inspiration fraglich werden ließ, wurde auch die Auferstehung Jesu als Unmöglichkeit angesehen und damit zugleich die Existenz der Kirche in Frage gestellt. Die Reaktion der Theologie war ambivalent. Wo sie sich nicht auf das

15 Vgl. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

16 Vgl. G. Jaszai, Art. *Inspiration*, in: *LCI* 2 (1994 [1970]) 344 ff.

17 Die Wirkungen lassen sich bis weit in die Kultur des Lesens und Schreibens hinein verfolgen; vgl. A. Manguel, *Eine Geschichte des Lesens* (engl. 1996), Reinbek b. Hamburg 1999, 54–69.

18 Der Inspirationsbegriff der Klassik geht aus einer Säkularisierung pietistischer Tradition hervor; vgl. U.-M. Schneider, *Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*. Palaestra 297, Göttingen 1995.

scheinbar ungefährdetes Gebiet der Ethik zurückzog¹⁹ und den Geist allenfalls noch idealistisch als gute Gesinnung zu thematisieren vermochte oder den Anspruch neutestamentlicher Theologie historisierte, verfolgte sie allzu häufig eine Immunisierungsstrategie wider den Geist der Aufklärung und landete in der Sackgasse entweder einer ungeschichtlichen Verbalinspiration oder einer traditionalistischen Geist-Metaphysik.

Indem aber die Dialektik der Aufklärung einsichtig wurde, ergaben sich neue Spielräume des Inspirationsverständnisses.²⁰ Die Möglichkeiten des historischen Denkens²¹, der hermeneutischen Philosophie²² und der naturwissenschaftlichen Grundlagenreflexion²³ entdeckend, kommt die Theologie neu zu ihrem Ureigenen. Der Beitrag der Exegese (auch für eine ökumenische Ausrichtung der Pneumatologie) dürfte sein, nicht eine „späte“ Inspirationstheologie auf die Schrift anzuwenden, sondern die Inspirationstheologie aus der Schrift selbst heraus zu entwickeln.²⁴ Dann wird vor allem deutlich, dass es gänzlich verfehlt wäre, in der Genese wie der Lektüre der Schrift den Faktor Mensch gegen den Faktor Gott auszuspielen. Dies könnte nur um den Preis geschehen, Gott kategorial zu denken; das aber wäre mythologisch gedacht. Nach biblischer Grundüberzeugung hingegen ist Gott der *Eine*, und deshalb handelt er als er selbst, indem er, solange die Zeit währt, durch Menschen und in der Ordnung der Schöpfung handelt.

Das biblische Inspirationsverständnis ist von dieser Logik bestimmt. Die Bibel ist Gotteswort in Menschenwort. Augustinus formuliert (*De civitate Dei* XVII 6,2):

19 Vgl. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz–Wien–Köln 1986.

20 Wer Zweifel hat, lese etwa T. Spengler, *Der Dornbusch brannte im Feuer, aber der Dornbusch ward nicht verzehrt*, in: F. Vilshofen, Hg., *Und Gott sprach ... Biblische Geschichten neu erzählt*, München 2003, 116–122.

21 Vgl. P. Hünermann, *Theologische Prinzipienlehre*, Münster 2003.

22 Signifikant und fruchtbar ist die intensive Gadamer-Rezeption der evangelischen wie der katholischen Theologie.

23 Philosophische Gesprächsangebote (die allerdings in der Gefahr stehen, die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu unterschätzen) unterbreitet K. Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001.

24 Einen Diskussionsvorschlag (mit den einschlägigen Belegen) habe ich gemacht: *Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Neutestamentliche Anmerkungen*, in: U. Luz, Hg., *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neuamt vom 4.–11. September 1998*. WUNT 130, Tübingen 2000, 169–205.

(Deus) per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.

Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, so sprechend, uns sucht.

Er macht deutlich, dass Gott sich der menschlichen Kommunikationswege nicht etwa deshalb bedient, weil er der Not gehorchte, da er sich anders nicht verständlich machen könnte, sondern weil er sich den Menschen auf menschliche Weise mitteilt, da er ihnen seine Liebe in Freiheit schenken will. Dies ist der eigentlich Grund dafür, dass nach der neutestamentlichen Inspirationstheologie derselbe Geist, der die Schrift im Volk Gottes hat entstehen lassen, die Schrift auch im Gottesvolk verstehen lässt; dies geschieht dadurch, dass er dieses Verstehen als Akt verständigen Glaubens wirkt und darin eine essentielle Folge eben derjenigen Offenbarung herbeiführt, die sich in der Heiligen Schrift grundlegend bezeugt. Die Inspiration der Schrift ist also nicht nur die Bedingung der Möglichkeit, von Gottes Offenbarung zu handeln, sondern zugleich ihrerseits ein inneres Moment dieser Offenbarung. Die beiden Testamente weisen nicht nur auf den *einen* Gott hin, indem sie ihn bezeugen; dieser Gott bezeugt sich vielmehr selbst so, dass er – als menschliche Antwort – das Zeugnis der Schrift hervorruft, weil durch die Schriftform die Dauerhaftigkeit, die Verlässlichkeit und Nachprüfbarkeit des Glaubenszeugnisses durch die Zeit hindurch gesichert werden kann. In diesem Sinn versteht sich der Kernsatz neutestamentlicher Inspirationstheologie im Zweiten Timotheusbrief (3,16 f):

¹⁶Die ganze von Gott inspirierte Schrift ist nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit, ¹⁷damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit.

Dies hat enorme Konsequenzen sowohl für das Inspirationsverständnis wie auch für die Pneumatologie. Die *inspirierte Schrift*, die *inspirierte Leser* braucht und formt, bezeugt eine Wahrheit, die den Geist als das wahrnehmbar macht, was die Welt im Innersten zusammenhält; diese Wahrheit wiederum gibt der Geist als *Heilswahrheit* zu verstehen, die Glauben hervorruft. Damit ist einerseits der Geist – speziell nach neutestamentlichem Verständnis – ganz durch das Heilshandeln Gottes geprägt, so wie er andererseits gerade dieses Heilshandeln ausprägt, d. h. Wirklichkeit werden lässt. Indem er aber dies tut, schafft er die Relation zwischen Gott und denen, die er durch die Offenbarung seines Willens erreichen, verändern, verwandeln will. Auf diese Weise tritt nicht nur der einzelne Glaubende,

sondern zugleich das Volk Gottes in den Blick. Das Gottesvolk als Gemeinschaft der Glaubenden ist Adressat und Tradent der inspirierten Verkündigung Gottes. Neutestamentlich entspricht dem Wirken des Geistes in Christus die Gründung der Kirche, die sich essentiell als Gemeinschaft versteht, die durch das Leben der Schrift den apostolischen Glauben des Anfangs tradiert. Diese Inspirationstheologie bringt der Erste Petrusbrief auf den Punkt (1,10 ff):

¹⁰Nach diesem Heil haben die Propheten gesucht und geforscht, die prophetzeit haben über die Gnade für euch, ¹¹sie haben erforscht, auf wann und welche Zeit der Geist Christi in ihnen hindeute, indem er die Leiden Christi und die nachfolgenden Herrlichkeiten im voraus bezeugte; ¹²ihnen wurde offenbart, dass sie nicht sich selbst, sondern euch dienten mit dem, was jetzt euch verkündet wird durch die, die euch im Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt ist, das Evangelium gebracht haben.

Wenn aber der Geist Gottes Wahrheit – im auferweckten Gekreuzigten – so erschließt, dass er die Spuren seines Heilshandelns in der Geschichte Israels, Jesu und der Kirche lesen lässt, ist die historische, literarische, menschliche Betrachtung der Bibel gerade der Weg, auf dem ihre Heilswahrheit erkennbar wird – wenn nicht ein solches Verständnis der Geschichte, des Textes und des Menschen herrscht, dass Theologie *a limine* ausgeschlossen oder als prinzipiell unerkennbar postuliert wird. Folgt man der Schrift selbst, steckt der Geist im Buchstaben – und die Buchstaben sind Zeichen, die auf Gottes Geist verweisen. Umgekehrt muss dann die Schrift um ihrer selbst willen so gelesen werden, dass ihr Geist erkennbar wird. Die hermeneutische Leitlinie zeichnet der Zweite Petrusbrief vor (1,20 f):

²⁰Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung; ²¹denn niemals ist eine Prophetie vom Willen eines Menschen ausgegangen, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben Menschen von Gott gesprochen.

Auch wenn der Geist nie und nimmer zwischen zwei Buchdeckel zu presen ist, hat er sich doch – dem Gesamtsinn der Bibel zufolge – in der Heiligen Schrift so bezeugt, dass sein Wehen in der Schöpfung und in der Geschichte, in der Erlösung und der Vollendung denen erkennbar ist, die er selbst für den Glauben geöffnet hat. Dann leuchtet zugleich ein, dass der Leser, den die Heilige Schrift selbst konstituiert, ein Christenmensch und

die ideale Lesergemeinde die Kirche ist, dass aber dies nicht im Mindesten hindert, dass es ein ernstes Lesen und substantielles Verstehen der Schrift auch außerhalb der Glaubensgemeinschaft gibt, und dass diejenigen, die mit der Brille des Glaubens die beiden Testamente studieren, ihre Ohren weit aufsperrn müssen, um zu hören und zu erwägen, was Skeptiker und Agnostiker und Andersgläubige aus der Bibel herauslesen – nicht um diese Lesefrüchte zu verwerfen oder zu vereinnahmen, sondern um deutlicher zu sehen, wie viele Früchte am Baum der Bibel wachsen. Das ist ein wesentlicher Teil jener geistigen Freiheit, die zu allen Zeiten die großen Bibelleser ausgezeichnet hat.

2. Diskussionen

Die exegetische Erschließung der neutestamentlichen Pneumatologie(n) geht meist die bewährten Wege der Forschung. Traditionsgeschichtlich wird die Verwurzelung der urchristlichen Rede vom Geist in der alttestamentlichen und frühjüdischen herausgestellt; biblisch-theologisch wird dies als signifikanter Hinweis auf den essentiellen Zusammenhang zwischen beiden Testamenten gedeutet, auf die Verwurzelung des Neuen im Alten und die Neuentdeckung des Alten im Neuen.²⁵ Theologiegeschichtlich wird die Vielfalt alt- und neutestamentlicher Perspektiven herausgearbeitet, die Differenz zwischen den verschiedenen Konzeptionen, auch der sehr unterschiedliche Stellenwert in den unterschiedlichen Schriften.²⁶ Erst diese Differenzierungsleistungen begründen das theologische Recht und die theologische Relevanz der Exegese. Hermeneutisch reflektierte Exegesen bleiben aber nicht nur bei der Herausarbeitung der Vielfalt stehen, sondern suchen auf dieser Basis auch ihre Kohärenz zu erhellen, die sich im Neuen Testament aus dem Rückbezug zum Christusgeschehen ergibt.²⁷

Konfessionelle Prägungen und kirchenpolitische Interessen beeinflussen die Exegese gerade auf pneumatologischem Gebiet. Die Effekte sind dann besonders stark, wenn sie, wie meist, subkutan wirken. Die Stärke der

25 Vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I–II*, Göttingen 1992. 1995.

26 Akzentuiert von K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen–Basel ²1991.

27 Vgl. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002, 262–288.

historisch-kritischen Exegese besteht darin, das Zeugnis der Schrift von der Pneumatologie der Alten Kirche zu unterscheiden, die in den Dogmen von Nizäa, Konstantinopel und Chalkedon kulminiert. Ihre Gefährdung besteht darin, aus der berechtigten Sorge, anachronistisch z. B. den Personbegriff zu verwenden, auf eine hermeneutisch unreflektierte Unterbestimmung zu verfallen, etwa wenn der Geist *nur* dynamistisch oder energetisch, nicht aber personal verstanden würde oder wenn Alternativen zwischen Substanz und Funktion, Sein und Geschichte, Wesen und Relation konstruiert werden, die philosophisch-theologisch keinen Bestand haben. Die Kunst der Unterscheidung von Schrift und Tradition schafft aber die Möglichkeit einer differenzierten Verbindung. Hilfreich ist die Kategorie der Rezeption. Entwickelt sie ein wirkungsgeschichtliches Problembewusstsein, verfällt die Exegese nicht auf die Idee, doch wieder *dicta probantia* des Dogmas zu liefern; sie kann sich aber auch nicht von der theologischen Urteilsbildung absentieren. Ihre Chance besteht darin, die Kernsätze zu markieren, die Eckpunkte neutestamentlicher Theologie sind und als Katalysatoren der altkirchlichen Pneumatologie gewirkt haben, sie der theologischen Grundlinie der Bibel zuzuordnen und dann in ihrem Lichte das Dogma als lehrmäßige Explikation des Evangeliums zu rekonstruieren.

Auf weiteren Feldern alt-, besonders aber neutestamentlicher Pneumatologie zeigen sich starke Interessen der Exegese, die tief in die Kirchen- und Kulturpolitik hineinreichen. Schon im Neuen Testament ist der Streit um die rechte Lehre ein *crucial point* der Pneumatologie. Weil der Geist Gottes im Spiel ist, wird der Streit um die rechte Lehre als Streit um die Wahrheit (und nicht nur als Meinungsstreit) ausgetragen. Daraus erklärt sich nicht nur die Leidenschaft, sondern auch die Ernsthaftigkeit der Debatten, die seit urchristlicher Zeit schwere Verwundungen zugefügt, aber auch tief greifende Heilungen an Leib, Geist und Seele herbeigeführt haben. Die entscheidende Frage lautet indes, ob der Glaube wahrheitsfähig ist und an welchen Kriterien seine Wahrheit erkannt werden kann. Nur wenn diese Fragen zugelassen und offen diskutiert werden, können sie überzeugend beantwortet werden. Die Moderne hat entdeckt, dass Religion insofern Privatsache ist, als sie von keiner staatlichen, aber auch keiner kirchlichen Instanz vorgeschrieben, erzwungen, eingeklagt werden kann. Das ist ein wesentlicher Aspekt der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Die Kehrseite ist allerdings die Ansicht, der Glaube sei eine Sache des Geschmacks, des Gefühls, allenfalls der Konvention, nicht aber auch eine Frage der Wahrheit. Die Exegese leistet dieser Stimmung Tribut, wenn sie den Wahrheitsanspruch der biblischen Schriften sozialgeschicht-

lich, kommunikationstheoretisch oder ideengeschichtlich neutralisiert.²⁸ Umgekehrt ist die fundamentaltheologische Aufgabe der Gegenwart noch nicht gelöst, wenn die Exegese ihre Pflicht erfüllt hat, im Zuge religions-, literar- und sozialgeschichtlicher Analysen die theologische Grundbotschaft der biblischen Wahrheitsauffassung zu skizzieren. Es ist aber dann deutlich, dass die Schriftauslegung den Geist nicht nur zum Objekt ihrer Forschung macht, sondern – wenigstens methodisch – davon ausgeht, dass genau dieser Geist die Wirklichkeit, in Sonderheit die historische Realität und den Sinn der Texte erschließt, indem er sie ins Licht der Wahrheit Gottes stellt.

Derselbe Geist, der nach 1 Kor 12 die Vielfalt der Charismen begründet, begründet auch die Einheit des Leibes Christi. Auf diesem Diskussionsfeld bewegt sich die Exegese nicht selten in legitimatorischer Funktion. Bis in die Gegenwart hinein lässt sich gerade auf ekklesiologischem Gebiet die starke Neigung beobachten, die jeweils herrschende Lehre der Kirche zu affirmieren; je geringer der kirchenoffizielle Druck ist, desto stärker scheinen die Kräfte der Selbstbindung zu sein. Während protestantische Exegesen mit Verweis auf die Gaben des Geistes die Relativität des Amtes, die geschichtliche Wandelbarkeit kirchlicher Institutionen und die geistige Unabhängigkeit eines jeden Christen herausarbeiten, verstehen katholische Exegesen, selbst wenn sie „fortschrittlich“ sind, regelmäßig die sichtbare Einheit der Kirche und die Notwendigkeit des Amtes als Wirkung des Geistes und sehen dessen schöpferische Kraft nicht in einer Relativierung, sondern einer Vitalisierung der kirchlichen Strukturen. Der kirchenpolitische Streit dreht sich freilich letztlich nicht um die innerkirchliche Machtverteilung, sondern um das Verhältnis von Vielfalt und Einheit – nicht nur im Glauben, sondern im gesamten Leben. Dieses Verhältnis als eine Frage des Geistes zu diskutieren, ist die Voraussetzung, nicht in historischen Kompromissen oder Widersprüchen zu landen, sondern von Gott her im Interesse der Menschen eine Vermittlung zu suchen, in der Einheit durch Vielfalt und Vielfalt durch Einheit entsteht. Die Exegese kann diese Dialektik an ihrem neutestamentlichen Ursprung aufspüren und von ihm her die gegenwärtige Diskussion beeinflussen.

Zwei neutestamentliche Konzeptionen seien im Folgenden in ersten Annäherungen, ohne exegetische Detaildiskussionen und ohne die nötigen

28 Erheblichen hermeneutischen Klärungsbedarf diagnostiziert Ch. Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*. WUNT 113, Tübingen 1999.

Präzisierungen, beschrieben: die des Paulus und des Johannes. Es sind diejenigen Konzeptionen, die sich wirkungsgeschichtlich besonders stark ausgeprägt haben, und zwar gerade in Richtung der altkirchlichen Trinitätstheologie mitsamt ihren soteriologischen und ekklesiologischen Konsequenzen, aber deshalb zugleich in Richtung der Anthropologie und Soteriologie, die Subjektivität und Theozentrik, Glaube und Liebe, Freiheit und Bindung zuinnerst verbinden.²⁹

IV. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17): Paulinische Reflexionen über die rettende Kraft des Evangeliums

Die paulinische Pneumatologie entfaltet sich eher *en passant* als in thematischer Konzentration, eher dialogisch als monologisch und eher im Blick auf die Praxis des Glaubens als auf erkenntnistheoretische Fragen. Sie ist gleichwohl – oder eben deshalb – von hoher Konsistenz, hoher Intellektualität und hoher Orientierungsleistung für die gesamte christliche Theologie.

Wenn Paulus vom heiligen Pneuma redet, geht es ihm immer um Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Einerseits klärt Paulus mit Rekurs auf den Geist, wie Gott durch, mit und in Jesus Christus *als er selbst* handelt,

29 Im Neuen Testament wäre ihnen, was das Gewicht der Stellen anbelangt, Lukas an die Seite zu stellen. Auf ein Porträt muss hier aus Raumgründen verzichtet werden; zum Thema habe ich mich früher geäußert: Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie, in: G. Koch/G. Pretschner, Hg., Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes. Würzburger Domschulreihe 7, Würzburg 1997, 19–58. Die Stärke der lukanischen Pneumatologie besteht weniger darin, die Relation zwischen dem „Vater“ und dem „Sohn“ zu erhellen, um von dort her die Dynamik der Heilungsvermittlung als Selbstmitteilung Gottes zu deuten; der Geist ist vielmehr nach Lukas der Faktor, der die Jesusgeschichte sowohl mit der Heilsgeschichte Israels als auch mit der Kirche verbindet, und zwar unter dem Aspekt, dass sich durch Jesus die dem Gottesvolk gegebenen Verheißungen erfüllen und in der Kirche sowohl die Erinnerung an Jesus lebendig bleibt als auch die Zueignung des Heiles an die Heiden sich auf den Wegen der Mission ereignet. Beide Aspekte wären von großer Bedeutung für eine heute erneuerte Pneumatologie und Trinitätstheologie, weil sie die Christologie nicht nur an die Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu, sondern zugleich an die Glaubensgeschichte Israels zurückbinden und zeigen, wie der Zusammenhang zwischen Christologie und Ekklesiologie neutestamentlich gedacht werden kann.

und zwar eschatologisch: unableitbar, unüberbietbar, ein für allemal zum Heil von Juden und Griechen, mithin aller Menschen, aber auch der ganzen Schöpfung. Andererseits erklärt der Apostel mit demselben Rekurs auf denselben Geist, wie Jesus Christus von Gott her und auf Gott hin das „Ich“ (Gal 2,19 f) und das „Wir“ (Gal 5,1) der Glaubenden so ausbildet, dass sie *als sie selbst* am eschatologischen Heil Anteil gewinnen, indem ihnen die rettende Gemeinschaft mit Gott vermittelt wird.³⁰

1. „Der Kyrios ist das Pneuma“ (2 Kor 3,17)

Basis aller Heilsverkündigung ist die Christologie. Von ihr aus erschließt sich auch die Pneumatologie. Wenn die Christologie im Kontext der Pneumatologie entfaltet wird, sind – in innerer Einheit – sowohl die Theozentrik als auch die Proexistenz Jesu angesprochen, die nicht auf ein Wollen Jesu reduziert werden kann, sondern dem Wesen und Willen Gottes selbst entspricht. Gerade deshalb macht sie das „Ich“ Jesu aus – so wie er es in höchster Intensität beim letzten Abendmahl zur Sprache bringt: „Das ist mein Leib für euch“ – „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut“ (1 Kor 11,23–26).

a. Röm 1,3f

Im Präskript des Römerbriefes zitiert Paulus eine alte judenchristliche Bekenntnisformel, die er sich zu Eigen macht. Der Apostel stellt den zent-

³⁰ Die Entwicklung der paulinischen Pneumatologie zu einer stärkeren Vermittlung mit der Christologie in theozentrischer Perspektive beschreibt F.-W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie. FRLANT 154, Göttingen 1992. Diese entwicklungsgeschichtliche Sicht, die mir weiterführend scheint, muss hier als Platzgründen einer eher synchronischen Gesamtsicht weichen, die vom Römerbrief, der reifen Frucht paulinischer Theologie, bestimmt ist. Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Theologie und Anthropologie stellt in soteriologischer Absicht S. Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie (1996), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. WUNT 144, Tübingen 2002, 163–192. Impulse dieses wichtigen Beitrages aufgreifend, soll im Folgenden angedeutet werden, wie die soteriologische Öffnung der Pneumatologie aus der theozentrischen Christologie heraus erfolgt. Hierfür finde ich starke Hilfe bei U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 555–563.

ralen Inhalt seines Evangeliums vor, Jesus Christus als den Sohn Gottes, und schreibt über ihn (Röm 1,3 f)³¹:

³ geboren	als Sohn Davids	gemäß dem Fleische,
⁴ ausgewiesen	als Sohn Gottes in Macht	gemäß dem Geist der Heiligkeit

durch die Auferstehung von den Toten.

Röm 1,3 f formuliert keinen antithetischen, sondern einen synthetischen Parallelismus. Es ist für Paulus von vornherein – von Ewigkeit her – der Sohn Gottes, der als Sohn Davids geboren wird, da er als der Messias Israels auf die Welt kommt, um aller Welt das Heil zu bringen. Es ist derselbe Davidssohn Jesus, der durch die Auferstehung der Toten nicht Sohn Gottes *wird* (als ob er es vorher nicht wäre), sondern von Gott als Gottessohn, der nun „in Macht“, nämlich in Gottes Vollmacht, wirken kann (vgl. Phil 2,9–11; 1 Kor 15,20–28), ausgewiesen, also geoffenbart wird. Paulus dürfte primär an die Erscheinungen des Auferstandenen denken, denen er seine eigene Berufungsvision einrechnet (1 Kor 15,5–11), aber auch an die permanente, im Gottesdienst verdichtete Präsenz Jesu Christi als Kyrios der Kirche, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Koinonia der Glaubenden stiftet (1 Kor 10,16 f). Der Geist ist nach Röm 1,3 f nicht die eschatologische Schöpferkraft, die Jesus von den Toten auferweckt. Dies wäre zwar als Analogie zur allgemeinen Auferstehung der Toten kraft des Geistes nach Röm 8,11 gut vorstellbar. In Röm 1,3 f ist hingegen das „gemäß“ (*katá*) in Parallele zum ersten Halbsatz der Formel zu deuten. Jesus ist geboren als Davidssohn „gemäß dem Fleische“, weil Gott ihn in die Gestalt des von der Sünde beherrschten „Fleisches“ geschickt hat (Röm 8,2f), um den Tod dort zu überwinden, wo er seine mörderische Kraft entwickelt: in der Schwäche des Menschen, der sich mit all seinen Sinnen zum Bösen verführen lässt. Dies setzt aber voraus, dass Jesus nicht „nach dem Fleische“ (2 Kor 10,3; Röm 8,5.13) gelebt hat. Er hat nach urchristlichem Glaubensverständnis nicht selbst gesündigt: Er hat sich als Mensch aus Fleisch und Blut nicht in einen heillosen Widerspruch gegen Gott verrannt, sondern „ward gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“

31 Vgl. meinen Aufsatz: Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3 f, in: A. v. Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal, Hg., Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen–Basel 2000, 325–356. Dort finden sich einzelexegetische Diskussionen. Die hier vorausgesetzte Deutung weicht in einigen Punkten von der Mehrheitsmeinung der Bibelwissenschaft ab und steht näher bei der Interpretation der Kirchenväter, ohne deren Deutung im Sinn der Zwei-Naturen-Lehre zu wiederholen.

(Phil 2,8; vgl. Röm 5,12–21). Diese Spannung, dass der „von einer Frau Geborene“ und „unter das Gesetz Gestellte“ (Gal 4,4) Fleisch angenommen, aber nicht „nach dem Fleisch gelebt“ hat, bringt das *kata* (die Vulgata übersetzt präzise: *secundum*) zum Ausdruck.

Röm 1,4 ist parallel zu deuten. Der „Geist der Heiligkeit“³² ist der Geist Gottes selbst und als Geist *Gottes* der Heilige Geist (Röm 5,5). „Gemäß (*kata* – *secundum*) dem Geist der Heiligkeit“ kennzeichnet das Wesen des Auferstandenen. Er ist nicht nur vollkommen erfüllt vom Geist Gottes; vielmehr ist seine Auferstehungsexistenz eine durch und durch pneumatische, insofern er ganz und gar am Gottsein Gottes teilhat, ohne doch mit dem Vater identisch zu sein oder dessen Stelle einzunehmen. Dass Jesus Sohn Gottes „gemäß dem Geist der Heiligkeit“ ist, wird durch die Auferstehung von der Toten so offenbart, dass zugleich mit der essentiellen Zugehörigkeit zum Vater auch seine essentielle Unterschiedenheit von ihm aufleuchtet. Dass dies im Sinne universaler Heilsvermittlung geschieht, zeigt die ungewöhnliche Wendung „Auferstehung der Toten“. Sie schließt Jesu Auferweckung und die universal-eschatologische Totenerweckung so zusammen, wie Paulus es in 1 Kor 15 expliziert.

b. 1 Kor 15,45

In 1 Kor 15 findet sich die zweite Zentralstelle der paulinischen Pneuma-Christologie. In seiner Theologie der Auferstehung befasst Paulus sich, nachdem er begründet hat, dass aus der Auferweckung Jesu die Hoffnung der Totenerweckung folgt (1 Kor 15,12–34), mit dem *Wie*. Weil jesuanische Traditionen es vorgeben (Mk 12,18–27 parr) und es der Logik christlicher Hoffnung entspricht, muss Paulus herausarbeiten, dass die Auferweckung weder eine Variation des irdischen Lebens noch eine Auflösung in eine amorphe göttliche Geistigkeit ist, sondern dass gerade der Mensch aus Fleisch und Blut, der geboren worden ist, gelebt hat und gestorben ist, von den Toten auferweckt wird, dass aber diese Auferweckung eine neue Schöpfung ist, die ihn erst vollendet zu sich selbst bringt. Weil es in der Auferweckung um das von Gott geschaffene und erlöste „Ich“ des Menschen geht, redet Paulus – gut jüdisch und jesuanisch – von der Auferstehung des „Leibes“. Leib, *sōma*, steht für den ganzen

32 Luther folgt der Vulgata (*spiritum sanctificationis*) und übersetzt: „Geist, der heiligt“. Aber *hagiosyne* heißt nicht „Heiligung“ (*hagiasmos*), sondern „Heiligkeit“.

Menschen unter dem wesentlichen Aspekt seiner Geschichtlichkeit und seiner Beziehung zu Gott und den anderen Menschen wie zur ganzen Schöpfung.³³ Freilich muss Paulus differenzieren. Die Genesis eschatologisch deutend, stellt er Adam und Christus gegenüber. Der irdische Leib ist pures Leben – aber ein Leben, das letztlich durch Vergänglichkeit, Schwäche, Schande gekennzeichnet ist; nichts kann und darf darüber hinwegtäuschen, obgleich es Leben und als solches Gottes Geschenk ist. Der himmlische Leib aber ist neues, ewiges Leben, durch Herrlichkeit (*doxa*), Unsterblichkeit und Kraft (*dynamis*) gekennzeichnet, nämlich durch vollendete Partizipation an der Herrlichkeit, Ewigkeit und Kraft Gottes selbst (1 Kor 15,42 f). Deshalb nennt Paulus den Auferstehungsleib einen „pneumatischen“. Die Bestimmung menschlicher Existenz und christlicher Hoffnung leitet Paulus aus der Christologie des Todes und der Auferweckung Jesu ab. Deshalb formuliert er, von Gen 2,7 ausgehend (1 Kor 15,45):

Es wurde der erste Mensch, Adam, zur lebendigen Seele,
der letzte Adam aber zu lebensschaffendem Geist.

Der „letzte Adam“ ist der menschengewordene Gottessohn, der Adams Schuld büßt und den Tod, der mit der Sünde als verheerende Macht in die Welt gekommen ist, besiegt (Röm 5,12–21). Er muss „Adam“ sein, wahrer Mensch, wenn er rein durch Liebe die Erlösung bringt; er muss „der letzte“ Adam sein, der wahre Mensch nach Gottes Bild (2 Kor 4,6), wenn er ein für alle Mal Gottes Heil verwirklichen soll. Er *wird* zu lebensschaffendem Geist, weil seine Auferweckung der Grund für die endzeitliche Auferstehung der Toten ist (1 Kor 15,20–28) und das Leben, das er schafft, das ewige Leben ist. Deshalb sagt Paulus, dass er „zu ... Geist“ wurde. Damit ist keineswegs nur auf eine rein geistige Existenz im Himmel verwiesen. Vielmehr ist es sein eschatologisches Wirken zur Rettung der Glaubenden und aller von Gottes Liebe Erwählten, das Jesus Christus als „Geist“ offenbar werden lässt, indem er – von Gott her und auf ihn – ewiges Leben spendet.³⁴ Dass ihn aber dieses eschatologische Heilswirken den Geist des Lebens nicht nur schenken, sondern *sein* lässt, zeigt zweierlei: Er ist der auferstandene Gottessohn *als* derjenige, der das ewige Leben schafft, und

33 Orientierung verschafft U. Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes. BThSt 18, Neukirchen-Vluyn 1991.

34 Vgl. W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1999, 245 f.

ist der Lebensspender *als* der Sohn Gottes, der in vollkommener Weise an der Gottheit des Vaters Anteil hat.³⁵

1 Kor 15,45 nimmt nicht eine schlichte Gleichsetzung Jesu Christi und des Heiligen Geistes vor; vielmehr ist es der Geist, der die essentielle Zugehörigkeit des Sohnes zum Vater als Basis seiner Heilswirksamkeit ausweist und zugleich diese Heilswirkung, die eschatologische Lebensspendung, als essentiellen Vollzug der Gottessohnschaft Jesu. Der Geist ist es also, durch den Gott den Auferstandenen heilswirksam werden lässt, und zwar so rückhaltlos, dass es kein Wirken des Auferstandenen gäbe, das nicht Geist-Wirken wäre und kein Wirken des Geistes, das nicht der Gottessohnschaft Jesu entspräche. Funktion und Substanz, Wirken und Sein können zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden, wenn anders es im Heilsgeschehen Jesu Christi um Gottes Selbstmitteilung geht.

Von Jesu Kreuz und Auferweckung her kann Paulus die soteriologische Identifikation mit dem Pneuma konsequent so weit vorantreiben, dass er den „geistlichen Felsen“, aus dem Israel beim Exodus den „geistlichen Trank“ des von Gott geschenkten Lebenswassers empfangen hat, mit Christus gleichsetzt (1 Kor 10,4): weil der Präexistente kein anderer ist als der auferweckte Gekreuzigte und das in Jesu Kreuz und Auferweckung durch den Geist verwirklichte Heil radikal universal gedacht wird und also auch schon die Gnade ist, die Israel in der Wüste das Leben geschenkt hat.

c. 2 Kor 3,17

Eine Sachparallele zu 1 Kor 15,45 ist 2 Kor 3,17. Zu Beginn eines äußerst umstrittenen, polemischen, aber luziden Passus, in dem der Apostel den alten Bund vom Sinai, *sofern* er in all seinem Glanz zum Tod führt, dem Neuen gegenüberstellt, *sofern* dieser den Todgeweihten das Leben bringt³⁶, arbeitet Paulus die entscheidende Antithese heraus, die das Heildrama begründet und durch Christus aufgehoben wird (2 Kor 3,6):

Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.

35 W. Schrage (Der Erste Brief an die Korinther IV. EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn 2001, 304, Anm. 1491) erachtet es als „Irrweg“ anzunehmen, Paulus lehre bereits die Gottheit Christi. Das ist aber nur dann richtig, wenn das „wahrer Gott vom wahren Gott“ im Denkhorizont von Nizäa gemeint ist. Freilich lässt sich rezeptionsgeschichtlich zeigen, dass die Ökumenischen Konzilien nicht zuletzt die paulinische Pneuma-Christologie zur Geltung bringen.

36 Näher zu diesem Streitpunkt in nüchterner Exegese P. J. Gräbe, Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen. FzB 96, Würzburg 2001.

Entgegen zahlreicher Versuche, diesen Vers wegen seiner angeblichen Diskriminierung des Gesetzes zu marginalisieren³⁷, ist er doch als theologische Leitthese zu erkennen, um derentwillen Paulus das Thema des Alten und Neuen Bundes behandelt. Der Kardinalfehler wäre, den „Buchstaben“ (*gramma*) mit dem Gesetz (*nomos*) zu identifizieren. Das Gesetz ist aber nach Röm 7,14 (und 8,2) selbst „pneumatisch“. Ebenso falsch wäre es, auf eine irgendwie liberale Gesetzesauslegung abzuheben, wonach es eher darauf ankäme, den Geist als den Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen. Paulus lässt ja gar keinen Zweifel daran, dass es in der notwendigen Konsequenz des Christseins liegt, das *ganze* Gesetz zu erfüllen, und zwar im Liebesgebot (Röm 13,8 ff; Gal 5,14 f). Tötender Buchstabe wird das Gesetz hingegen – nur – dann, wenn es wider die Intention, die Gott nach paulinischer Lesart am Sinai verfolgt hat, als Heilsweg ausgegeben wird; dann wird es – von Menschen – auf seine gottgegebene Aufgabe *reduziert*, den Sünder zu verurteilen, nicht aber nach Gottes Willen für den größeren Kontext seiner Erlösung durch den Messias geöffnet. Wenn es hingegen als pneumatisch angesehen wird, wie dies in Christus einleuchtet, ist es notwendig diesem Erlösungsgeschehen zugeordnet – und zwar sowohl unter dem Aspekt, dass es den Sünder verurteilt (was die protestantische Tradition unterstreicht), als auch unter dem Aspekt, dass es in Christus als *nova lex*, als „Gesetz Christi“ begegnet (was die katholische Tradition stark macht) – im Verbindung damit, dass es nach paulinischer Lesart die Glaubensgerechtigkeit und die Versöhnung durch den davidischen Messias bezeugt. Wenn Paulus sagt, dass „der Geist lebendig macht“, steht er ganz in alttestamentlich-jüdischer Tradition, auch wenn er dem Kontext zufolge nicht allein an das Geschenk des geschöpflichen, sondern an die Erlösung zum ewigen Leben denkt.

Der Gedankengang, der mit 2 Kor 3,6 beginnt, kulminiert in 2 Kor 3,17:

Der Herr (*kyrios*) aber ist der Geist (*pneuma*),
und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

Im Lichte von 3,17 erweist sich 3,6 als Sachparallele zu 1 Kor 15,45.³⁸ Die

37 So G. Dautzenberg, *Alter und Neuer Bund nach 2 Kor 3*, in: R. Kampling, Hg., „Nun steht aber diese Sache im Evangelium“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 229–249.

38 Die Sachparallele ist das schlagende Argument, *kyrios* in 3,17 nicht auf Gott, den Vater, sondern auf Jesus Christus zu deuten; anders hingegen, weil Ex 34 im Hintergrund steht, M. M. Gruber, *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefes 2 Kor 2,14 – 6,13*. FzB 89, Würzburg 1998, 255–253.

Genitivverbindung im zweiten Versteil zeigt, wie die Identifikation im ersten Versteil zu deuten ist: Der Kyrios ist insofern das Pneuma, als er den Geist der Freiheit verleiht. Dieser Geist aber ist für den Kyrios nicht eine „Sache“, die er besäße und über die er verfügen könnte. Indem der Kyrios den Geist mitteilt, teilt er sich selbst mit. Dass aber die Selbstmitteilung Jesu Christi als Mitteilung des *Geistes* besprochen wird, zeigt zum einen die Theozentrik des Lebensspenders und Befreiers und zum anderen den qualitativen Unterschied zwischen dem Begnadiger und dem Begnadigten, ohne den es nicht zu einer Gemeinschaft zwischen beiden käme. Die Freiheit, die der „Geist des Herrn“ wirkt, ist die Freiheit von der Sünde und vom Tode, den 2 Kor 3,6 angesprochen hatte, um den Korinthern die Frohe Botschaft ihrer Rettung durch den Glauben zu verkünden.

2. Das „Unterpfand des Geistes“ (2 Kor 1,22; 5,5)

Gott ist der, der in seinem christologischen Heilshandeln den Geist spendet (1 Thess 4,8; 1 Kor 2,12; 11,4; Gal 3,2.14; Röm 5,5; 8,15). Der Geist ist in der paulinischen Soteriologie aufgrund seiner essentiellen Verbindung mit dem Vater und dem Sohn zugleich Heilsgabe und Heilsgeber. Beides gehört untrennbar zusammen, weil Gott durch den Tod und die Auferweckung Jesu nicht irgendetwas noch so Wertvolles von sich gibt, sondern sich selbst. Paulus sagt, dass er sich eschatologisch als Gott „für uns“ erweist (Röm 8,31). Dass Gottes Gnade Selbstmitteilung zum Heil seiner Geschöpfe ist, wird vom Apostel durch den Rekurs auf den Geist zum Ausdruck gebracht. Der Geist wirkt und ist die gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen, die Gemeinschaft in Jesus Christus schafft; er ist und wirkt deshalb auch die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Gemeinschaft mit Jesus Christus.

Als Heilsgabe wird er durch den Glauben und die Taufe empfangen; als Heilsgeber wirkt er den Glauben und schenkt die Gnade der Taufe (Gal 3,1–5; 1 Kor 12,13; 2 Kor 1,21 f). Der Geist wird durch den Glauben empfangen, den er selbst wirkt, weil der Glaube gerade die Weise menschlichen Lebens ist, in der Gottes Gottsein anerkannt und als Grund aller Hoffnung bejaht wird.³⁹ Der Geist wird im Glauben durch die Taufe empfangen,

³⁹ Zur Begründung verweise ich auf meinen Beitrag: „Nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben.“ Zur exegetischen Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: S. Kreuzer/J. v. Lüpke, Hg., *Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn 2002, 145–178.

deren Heilswirksamkeit er begründet, weil sich durch das Sakrament vollzieht, dass *Gott* es ist, der das Heil wirkt, und zwar durch die Eingliederung in die Kirche, die im Zuge der Berufung in das Reich Gottes geschieht (1 Thess 2,12).⁴⁰

a. Rechtfertigung, Heiligung und Sohnschaft im Geist

Paulus entfaltet seine Soteriologie des Geistes vor allem im Horizont der Rechtfertigungslehre (1 Kor 6,11; Gal 4–5; Röm 6–8). Deren Skopos ist der Aufweis der Liebe Gottes als seine Gerechtigkeit, die sich in der Verurteilung und Überwindung der Sünde durch den Tod und die Auferweckung Jesu erweist (Röm 3,21–36; 8,31–39); anthropologisch entspricht dem das Leben „im Glauben an den, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,19 f).⁴¹

Der Geist ist Gottes rettende Kraft, in der er die Glaubenden nicht nur von den Fesseln der Sünde löst (1 Kor 6,11) und aus dem Würgegriff des Todes befreit (Gal 3,13 f), sondern sie schon gegenwärtig mit der ganzen Gnade seiner Erlösung beschenkt und als Kinder Gottes annimmt, während er sie zukünftig von den Toten auferwecken wird (Röm 8,1–17; vgl. Gal 4,4 ff; 5,1 ff). Dadurch, dass Paulus die Rechtfertigungsbotschaft in der reifen Gestalt des Römerbriefes pneumatologisch entwickelt, kann er die forensische Dimension, die (von der Reformation betonte) Gerechtsprechung durch den gnädigen Gott, mit der effektiven Dimension, der (von der katholischen und orthodoxen Theologie betonten) Gerechtmachung durch den heiligen Gott, von innen heraus verbunden darstellen. Der Geist, der rechtfertigt und heiligt, ist der heilige Geist *Gottes*; sonst könnte er nicht rechtfertigen und heiligen. Aber als Gottes heiliger Geist „wohnt“ er „in“ den Glaubenden, wie die Glaubenden „in ihm“ leben (Röm 8,11). Einerseits *leitet* der Geist die Glaubenden *an*, als Söhne Gottes zu leben (Röm 8,14), ist also die Kraft, die sie leben lässt, das Gegenüber, das sie antreibt, kritisiert, läutert, reinigt, motiviert. Andererseits geschieht dies gerade so, dass sie „in“ ihm rufen: „Abba, Vater“ (Röm 8,15). Der Geist bleibt als der, der „in“ den Glaubenden wohnt und ihre Identität konstituiert, der Geist *Gottes*, der ihnen unendlich über ist; doch eben deshalb ist gerade dieser Geist „in“ ihnen und sie sind „in“ ihm, wie sie „in Christus“

40 Vgl. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul, the Apostle*, Edinburgh 1998, 442–459.

41 Nähere Ausführungen in meinem Vortrag: Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht, in: ZThK 97 (2000) 404–433.

sind, wenn anders er als Gottes Geist zu ihrer Rettung wirkt, die sie zu neuen Menschen macht.

Die Gnade der Rechtfertigung wirkt sich kraft des Geistes im Leben der Glaubenden so aus, dass sie in der Freiheit des Evangeliums wandeln. Der Glaube entfaltet seine Lebensenergie durch die Liebe (Gal 5,6). Im Römerbrief kommt Paulus auf die Antithese Geist und Buchstabe zurück und formuliert jetzt als Konsequenz der Rechtfertigung (7,6):

dass wir dienen im Neuen des Geistes, nicht im Alten des Buchstabens.

Der Geist ist es, durch den Gott nicht nur den Keim des Glaubens legt, sondern sein ständiges Wachsen und Reifen hervorbringt. Der Geist ist es, der Glaube, Hoffnung und Liebe verbindet: die Umkehr des Anfangs (Gal 3,1–4; 4,8–20) mit dem Bekenntnis des Glaubens (1 Kor 12,1 ff), das Bekenntnis mit dem Gebet (Gal 4,4 ff; Röm 8,16 ff), das Beten mit der Diakonie (Röm 12,3–21), die Diakonie mit der gesamten Lebensführung und dem umfassenden Existenzverständnis (Gal 5). Im Galaterbrief pointiert Paulus diese Dialektik (Gal 5,25):

Wenn wir im Geiste leben, lasst uns auch im Geiste wandeln.

Das Leben im Geist ist die Vorgabe, die Gott macht und den Glaubenden durch die Taufe zueignet; der Wandel im Geist meint die Wahrnehmung der geschenkten Freiheit in der Liebe.

Die Gabe des Geistes, die den Christenmenschen bereits gegenwärtig zuteil wird, ist „Unterpfand“ der kommenden Herrlichkeit (2 Kor 1,22; 5,5; vgl. Eph 1,13 f) und „Erstlingsgabe“ (Röm 8,23). So vorbehaltlos und wirkmächtig der Geist bereits gegenwärtig geschenkt wird und sich in Szene setzt, so unendlich größer ist jene Heilswirklichkeit, die noch nicht auf Erden, sondern erst im vollendeten Reich Gottes (Röm 14,17) Realität sein wird; und so gewiss die Vollendung noch aussteht, so definitiv ist das Heilsgeschehen Jesu Christi. Beides kommt in den Metaphern des „Unterpfandes“ (Luther) und der „Erstlingsgabe“ zum Ausdruck. Die erste Metapher stammt aus dem Handelsrecht, die zweite aus dem Kult. Das „Unterpfand“ ist ein Angeld, das mehr als eine erste Rückzahlungsrate ist, sondern die ganze Geldschuld anerkennt und zu erstatten verheißt, oder ein Pfand, das hinterlegt wird, um verbindlich für etwas anderes einzustehen, das es auszulösen vermag. Die „Erstlingsgabe“ repräsentiert im Modus der Übereignung an Gott das Ganze (vgl. Röm 11,16; vgl. Num 15,18–21), ohne doch schon alles sein zu können, das aber durch das Opfer definitiv als Gabe Gottes ausgewiesen ist, die im Ganzen Gott gebührt. Das *tertium comparationis* besteht dann darin, dass die Gegenwart des Heils seine Voll-

endung sicher verbürgt, ohne schon die Vollendung zu sein. In diesem Sinn ist der Auferstandene nach 1 Kor 15,20.23 „Erstlingsgabe“ der neuen Schöpfung, weil seine Auferweckung die aller Glaubenden begründet. Die Dynamik der inneren Differenzierung und Verbindung zwischen der Heilsgewalt und der Heilsvollendung ist die Dynamik des Geistes; denn der Geist ist als Heilsgabe und Heilsgeber Gott selbst in der Treue zu seinen Verheißungen und im Überfluss seiner Liebe.⁴²

b. Geist und Kirche

Das zweite Feld, auf dem die paulinische Pneumatologie soteriologisches Profil gewinnt, ist die Ekklesiologie.⁴³ Die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden ist für Paulus eine wesentliche Dimension des Heilsgeschehens Jesu Christi. Einerseits ist die Kirche der Ort, da die Gemeinschaft des Betens und des Gottesdienstes, aber auch der Diakonie und Brüderlichkeit gelebt werden kann (1 Kor 10–14); andererseits ist sie – missionarisch, kerygmatisch, katechetisch, caritativ – selbst aktiv in die Heilverkündigung und die Heilvermittlung einbezogen.

Die Kirche ist für Paulus eine Größe des Geistes. Sein Gedanke ist revolutionär. Er entspricht der Revolution, die durch den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu geschehen ist. Die Korinther fragt er (1 Kor 3,16 f):

¹⁶Wisst ihr nicht, dass ihr der Tempel Gottes seid
und Gottes Geist in euch wohnt?

¹⁷Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben,
denn der Tempel Gottes ist heilig,
und der seid ihr.

Der Tempel ist das Haus Gottes, geheiligt durch seinen Geist. Das entspricht jüdischer Theologie und hellenistischer Religiosität. Paulus bestätigt dies, gibt dem Gedanken aber eine christologische Wende. Dass Gottes Geist „in“ den Glaubenden wohnt, entspricht der Grundlinie paulinischer Soteriologie. Der ekklesiologischen Aussage von 1 Kor 3,16 f entspricht die anthropologische von 1 Kor 6,17:

Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.

⁴² Wird die Eschatologie stärker zur Geltung gebracht, ergeben sich neue Möglichkeiten einer Vertiefung der ökumenischen Verständigung in Sachen Rechtfertigungslehre.

⁴³ Das Standardwerk ist J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament. NTD.E 10, Göttingen 1993.

Die Gemeinschaft ist so radikal, dass Paulus – angeblich der Apostel der Leibfeindlichkeit – zwei Sätze später sagen kann (6,19):

Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt?

In 1 Kor 3 zieht er die ekklesiologische Folgerung: Also *sind* die Glaubenden – in ihrer Gemeinschaft – das Haus Gottes; sie bilden die Kirche und sind Kirche. Die Kirche ist also nicht nur der Ort, an dem sich der Glaube ereignet; sie *ist* die Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist es freilich nicht durch deren Entscheidung, Beschluss oder Vertrag, sondern kraft des Geistes. Denn derselbe Geist, der den Glauben begründet und die Gnade als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus vermittelt, macht – nicht erst in zweiter Linie, sondern eben dadurch – die Glaubenden in ihrer Gemeinschaft zur Kirche.

Dadurch zeigt sich die Kirche des Geistes in der sichtbaren Gestalt ihrer Geschichte. In der kontroverstheologischen Diskussion des Westens ist womöglich die exegetische Beobachtung hilfreich, dass Paulus in pneumatologischer Perspektive die Kirche nicht nur unter dem Aspekt ihrer Stiftung durch Gott und ihrer Gründung durch Jesus Christus (1 Kor 3,11) bedenkt, als eine eschatologische Wirklichkeit also, die der Glaubensentscheidung Einzelner immer schon voraus ist (1 Kor 12,13), sondern auch unter dem Aspekt ihrer geschichtlichen Realisierung, die sich an ihrer Berufung kritisch messen lassen muss, aber ein notwendiger Ausdruck ihrer Sendung ist, Menschen zum Evangelium zu führen. In 1 Kor 3 fasst Paulus diese geschichtliche Dimension der Kirche pneumatologisch in zwei Aspekten, die für die Kirche wesentlich sind: zum einen unter dem Aspekt ihrer apostolischen Gründung (1 Kor 3,10), zum anderen unter dem Aspekt ihres permanenten Aufbaus, an dem alle Christenmenschen als Geistesmenschen beteiligt sind (1 Kor 3,12–15).

An dieser Stelle hat die paulinische Charismenlehre ihren theologischen Ort. Die gemeinsame Gnade der Taufe prägt sich in den Christenmenschen je nach ihren Talenten, Erfahrungen, Prägungen und Engagements so aus, dass sie auf verschiedene Weise zum Aufbau der Kirche beitragen können. Auf diese Weise bilden sich nach 1 Kor 12,4–11.28 ff und Röm 12,3 f die Charismen. Paulus ist im Ersten Korintherbrief aus gegebenem Anlass bemüht, nicht nur spektakuläre, komplizierte, seltene (vgl. 1 Kor 12,1–3), sondern viele, einfache, auch unscheinbare Charismen zu würdigen und als konstitutiv für die Kirche herauszustellen. Entscheidend ist ihre Prägung durch den Geist (1 Kor 12,7).

Jedem ist die Offenbarung des Geistes gegeben, Nutzen zu bringen.

Auf jedem Wort liegt ein Akzent. Es ist nicht nur einigen wenigen, sondern *allen* Christenmenschen die Offenbarung gegeben, weil ihnen allen aufgegangen ist, dass Jesus Christus der Kyrios ist (1 Kor 12,3). Es ist die Gabe des Geistes eine *Offenbarung*, weil sie von Gott kommt und seine Wahrheit, die Heilswahrheit des Evangeliums, erschließt – so wie dies unter den Bedingungen der Zeit und Geschichte geschehen kann (1 Kor 13,8–12). Die Offenbarung des Geistes dient aber dazu, *Nutzen* zu bringen; denn die Offenbarung des Geistes ist nichts anderes als die Offenbarung der Liebe Gottes (1 Kor 13,4–7). Dieser Nutzen ist in erster Linie der Nutzen *für andere* (vgl. 1 Kor 14). Durch den Gebrauch des eigenen Charismas soll den anderen Christen und der ganzen Kirche aufgehen, wer Christus für sie ist und zu welchem Leben sie der Glaube führt. Im Zuge dessen geht aber auch jedem einzelnen Gemeindemitglied auf, wie groß die Hoffnung ist, zu der er berufen ist.

Gerade die pneumatologische Rückbindung der Charismen erlaubt es Paulus, die wechselseitige Bestärkung von Einheit und Vielfalt aufzuzeigen, die im Leib Christi herrscht (1 Kor 12,12–27). Nur weil der Leib viele Glieder hat, ist er *ein* Leib; nur und weil es *einen* Leib gibt, gibt es viele Glieder. Auf die Charismen übertragen: Wenn jeder Christenmensch *sein* Charisma erkennt und nutzt, begründet die Vielfalt die Einheit der Kirche; und nur weil die Kirche in Christus *eine* ist, können die vielen Gnadengaben in ihr zur Entfaltung kommen.

3. „Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4)

Im Römerbrief markiert Paulus das Zentrum seiner Pneumatologie, die zugleich Gottes- und Heilsverkündigung ist im Horizont der Christologie (Röm 5,5 f):

⁵Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.

⁶Denn Christus ist schon, als wir noch schwach waren, schon zu dieser Zeit für uns Gottlose gestorben.

Angelpunkte paulinischer Pneumatologie sind Kreuz und Auferweckung Jesu. Paulus deutet sie mit der urchristlichen Tradition der Apostel, denen er sich zurechnet (1 Kor 15,1–11), als eschatologisches Heilsereignis für Juden und Heiden, ausgerichtet auf die Vollendung des Reiches Gottes (Röm 14,17); und im Zuge dessen wird die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden im Leib Christi aufgerichtet.

Paulus profiliert – im Streit mit den korinthischen „Starken“ – seine Pneumatologie gegen die Fixierung der Religiosität auf solche Formen der Ekstase, in denen das menschliche Ich durch das göttliche Pneuma ausgeschaltet scheint (1 Kor 8–10; 12–14). Die religionsgeschichtlichen Parallelen in der hellenistischen Mantik zeigen die hohe Attraktivität jener Inspirationstheologie, die Bewusstseinsverdrängung durch Bewusstseinsverdrängung propagiert. Paulus profiliert seine Pneumatologie zugleich gegen eine in dieser Religiosität zum Ausdruck kommende Anthropologie, die das Selbst des Menschen jenseits seiner Leiblichkeit und Geschichtlichkeit in den Tiefen des göttlichen *nous* ortet und gerade dort seine Freiheit zu finden meint. Diese Alternative wäre konsequent, wenn Gott und Welt entweder (wie im stoischen Pantheismus) in permanenter Perichorese stünden oder (wie im platonischen Dualismus) so streng getrennt wären, dass es Mittler abgestufter Göttlichkeit brauchte, damit es zur Kommunikation zwischen Gott und Mensch kommt. Die paulinische Pneumatologie zeigt hingegen auf, dass gerade das Festhalten an der Einzigkeit Gottes, des Schöpfers und Erlösers, die Voraussetzung dafür bildet, dass das Ich im Modus höchster Religiosität nicht aufgelöst, sondern als es selbst erfahren wird und dass die Geschichte, die es erlebt und erleidet, weder böser Schein noch harte Strafe ist, sondern gerade, weil es ein Jenseits ihrer gibt, mit dem Wesen des Menschen verbunden ist. Deshalb steht das „Ich“ immer im essentiellen Zusammenhang eines „Wir“. Dass es seine individuellen Charakterzüge nicht in einem sozialen Kollektiv, auch nicht im Sog der Evolution verliert, sondern in der Gemeinschaft der anderen Menschen und dem Leben im Kosmos *gewinnt*, hängt ausschließlich daran, dass die Gemeinschaft der Menschen untereinander, die das „Wir“ konstituiert, Teilhabe am Leben Gottes ist – und zwar eine Teilhabe, die das Gottsein Gottes nicht auflöst, sondern in seiner Differenz zum Menschsein des Menschen und zum Weltsein der Welt voraussetzt und nur deshalb die Welt als Schöpfung und die Weisheit als Gabe Gottes denken kann.

Kann Paulus dies noch in den Bahnen der alttestamentlichen Schöpfungs- und Weisheitstheologie sagen, erlaubt es ihm erst die Pneuma-Christologie, die Identität des Menschen – zentriert in seiner Religiosität – auch angesichts der Sünde zu bedenken, ohne dass deren Realität gelegnet würde oder eine infernalische Katastrophe um der Heiligkeit Gottes willen zur Vernichtung des Humanum führte. Gegenüber den korinthischen Starken, die sich auf ihre geistige Freiheit berufen (1 Kor 8–10), bringt Paulus nicht nur die Schwäche des Menschen zur Geltung, sondern zeigt auch die spirituelle Dimension, die dem Leiden, der Trauer, dem Verlust zukommt. In diesem Kontext steht auch die Gesetzeskritik des Apos-

tels. Der Rekurs auf das Wirken des Geistes relativiert nicht das Gesetz, sondern erhellt, dass es seine Funktion, den lebensfördernden Gotteswillen zu offenbaren, nur dann erfüllen kann, wenn das Heil nicht vom Tun der Gesetzeswerke abhängig gemacht wird, sondern vom Glauben, wie es das Gesetz mit Gen 15,6 selbst besagt. Dass aber inmitten der Sündenmacht wider alle Hoffnung doch Hoffnung auf Rettung besteht, ist die Frohe Botschaft des Evangeliums von Jesu Tod und Auferweckung. Pneumatologisch bringt Paulus auf den Begriff, dass dieses historisch-einmalige Ereignis eschatologische Bedeutung hat, also „ein für alle Mal“ (Röm 6,10) geschehen ist, weil der Auferstandene der Erhöhte ist, der in Gottes Macht sich vergegenwärtigt.

Damit zeigt sich, wie notwendig die Rückbindung der Soteriologie an die Christologie und deren pneumatologische Einbindung ist. Zugleich mit der Ermöglichung, dass die Rechtfertigungsbotschaft wahr ist, steht das Bekenntnis Israels und Jesu zum *einen* Gott auf dem Spiel. Das paulinische „ein Gott – ein Kyrios“ (1 Kor 8,6) ist insofern die Lösung des Monotheismus-Problems, als zwischen beidem kein additives, sondern ein integratives Verhältnis herrscht.⁴⁴ Dies aber kann Paulus nur pneumatologisch denken, sonst müsste er am gleichzeitigen und gleichberechtigten Miteinander von Unterscheidung und Einheit scheitern. Freilich denkt Paulus die Pneuma-Christologie ganz theozentrisch-soteriologisch. Er betont pneumatologisch (Röm 1,3 f; 1 Kor 15,45; 2 Kor 3,17), dass Jesu Christi eschatologisches Heilswirken essentiell seine Gottessohnschaft kennzeichnet, insofern er sich in der rechtfertigenden, heiligenden, neuschöpferischen Gnade so selbst mitteilt, dass sich Gott selbst in ihm mitteilt. Dies ist Jesus Christus, dem auferweckten Gekreuzigten, aber nur deshalb zu wirken möglich, weil er „gemäß dem Geist der Heiligkeit“ (Röm 1,3 f) und insofern selbst „Pneuma“ ist, als er am Gottsein des Vaters unmittelbar und in vollkommener Weise, aber in Ausrichtung auf den Vater teilhat.

Erst in dieser kreuzestheologisch-theozentrischen Grundstruktur der Pneumatologie erhellt anthropologisch die essentielle Zusammengehörigkeit von „befreiter Freiheit“ (Gal 5,1) und Erfüllung der Gerechtigkeit in der Liebe (Gal 5,13 f), so wie ekklesiologisch deutlich wird, dass im gleichen Maße, wie die pneumatische Dimension der Kirche vor Augen tritt, auch ihre Geschichte sich als pneuma-theologisch essentiell ausweist und dass im gleichen Maße, wie die Unterschiedlichkeit der Charismen, Dienste und Ämter herauskommt, auch die Koinonia mit Leben erfüllt

44 Aufgezeigt und nachgewiesen von O. Hofius, Paulusstudien II. WUNT 143, Tübingen 2002, 167–192.

wird, die den Leib Christi ausmacht. Der „Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4) liegt also nicht, wie *Gotthold Ephraim Lessing* in genialem Missverständnis fordert⁴⁵, in der ursprünglichen Vernunft Jesu, sondern in der Paradoxie der Menschwerdung, der Basileia-Botschaft, des Kreuzes und der Auferstehung Jesu, dass die Geschichte der Menschen zur Offenbarung einer Weisheit wird, die von der Vernunft nie konstruiert werden kann, weil sie ihr unendlich voraus ist.

V. „Der Geist ist es, der lebendig macht“ (Joh 6,63): Johanneische Meditationen über die Liebe Gottes

Die johanneische Pneumatologie⁴⁶ wird aus zwei Quellen gespeist. Die eine ist die spezifische Jesustradition, die auf den „Jünger, den Jesus liebte“, zurückgeführt wird.⁴⁷ Die andere ist die christologische Lehrent-

45 Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), zitiert nach: Werke in 6 Bänden VI, Zürich–Köln 1965, 283–288.

46 Von großer christologisch-theologischer Aufschlusskraft ist M. Theobald, Gott, Logos und Pnuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: H.-J. Klauck, Hg., *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*. QD 138, Freiburg–Basel–Wien 1992, 41–87. Er zeigt die prä-trinitarische Struktur der johanneischen Theologie auf, sieht aber die Lösung des Monotheismus-Problems in einer abgestuften Göttlichkeit Jesu, die gerade durch den Geist mit der Gottheit des Vaters verbunden und so heilswirksam werde. Einen anderen Interpretationsweg geht H. Ch. Kammler, *Jesus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: O. Hofius/ders., *Johannesstudien*. WUNT 88, Tübingen 1996, 87–190. Er sieht bei Johannes, dass der Heilige Geist als „göttliche Person“ verstanden ist, die „ihrem Ursprung und Wesen nach ganz auf die Seite des Vaters gehört“ (S. 183). Freilich öffnet er ihn nur für eine protestantische Worttheologie, ohne die ekklesialen und sakramentalen Dimensionen des Geistwirkens nach Johannes hinreichend zu gewichten.

47 Die Frage der johanneischen Jesustraditionen verdient eine neue Betrachtung. Die engagierte, gelehrte, stringente und umfassende Arbeit von Michael Theobald (*Herrenworte im Johannesevangelium*. HBS 34, Freiburg–Basel–Wien 2002) ist stark vom Optimismus in die Leistungsfähigkeit von Literar-, Redaktions- und Traditionskritik beim Vierten Evangelium durchdrungen und geht mit der überwiegenden Forschungsmehrheit von der letztlich historischen Unvereinbarkeit synoptischer und johanneischer Tradition aus. An beiden Stellen müsste die Diskussion neu geführt werden, ohne dass dies hier geschehen könnte.

wicklung, wie sie sich im hellenistischen Judenchristentum besonders Kleinasiens mit atemberaubender Geschwindigkeit entwickelt hat, vor allem durch den Einfluss des Paulus und seiner Schule.

1. „Geist ist Gott“ (Joh 4,24)

Der Ansatz der johanneischen Pneumatologie ist die alttestamentliche, jesuanische und urchristliche Theozentrik. Der Kardinalsatz der johanneischen Pneumatologie lautet (4,24):

Geist ist Gott.

Der Satz trifft eine Aussage über die Geistigkeit Gottes und damit *eo ipso* über die Göttlichkeit des Geistes.⁴⁸

a. Gott und Geist

Der Geist ist nicht eine der vielen Eigenschaften, Handlungsweisen oder Erscheinungsweisen Gottes, sondern er selbst in seiner Offenbarung, die Selbstmitteilung ist. Das radikalisiert die jüdische Theo- und Pneumatologie, die eine direkte Parallele zu Joh 4,24a nicht zu kennen scheint. Der Grund des johanneischen Satzes ist die Christologie. Johannes behauptet keineswegs eine schiere Identität von Gott, dem Vater, und dem Heiligen Geist; wohl aber sieht er eine untrennbare Verbindung, die das Gottsein des Vaters schlechthin kennzeichnet, und die Göttlichkeit des Geistes, nämlich seine essentielle Zugehörigkeit zu Gott, dem Vater, und seinem Sohn Jesus Christus. In Joh 4 tritt Jesus als der Offenbarer auf – der Einzige, der authentische Kunde von Gott bringen kann (1,18), weil er, der präexistente Logos, der Fleisch geworden ist (1,14), damit Gottes Herrlichkeit mitten im Kosmos und unter den Menschen aufleuchten könne⁴⁹, als einziger Gott gesehen hat (1,18) und fortwährend sieht (5,19–23). Nur er kann die letzte Wahrheit Gottes offenbaren, weil er selbst diese Wahrheit ist; und er ist sie, indem er den Weg der Inkarnation, den Weg von Nazareth nach Jerusalem, den Weg über das Kreuz in die Herrlichkeit Gottes geht (Joh 14,6).

Die Geistigkeit Gottes und die Göttlichkeit des Geistes erhellen für

48 Nur den ersten Aspekt betont R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3 Bde. HThKNT IV, Freiburg–Basel–Wien 2000 (1965–1975), I 474.

49 Vgl. Th. Söding, *Inkarnation und Pascha. Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums*, in: *Communio* (D) 32 (2003) 7–18.

Johannes im Horizont seines sog. „Dualismus“⁵⁰: Der Evangelist arbeitet äußerst scharf den Gegensatz zwischen Gott und Welt heraus; er hält damit nicht nur die qualitative Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf fest, sondern auch den Widerspruch, den die Menschen gegen Gott erheben, indem sie, um sich nicht als endliche und sündige Kreaturen erkennen zu müssen, die Finsternis mehr lieben als das Licht (3,14–21; vgl. 1,4 f.9 ff). Dass Gott Geist ist, besagt in diesem Zusammenhang zweierlei: erstens, dass er wahrhaft Gott und nicht Mensch ist, unendlich erhaben über das Getriebe der Welt und die von Menschen gefertigten Gottesbilder, die doch nur die Projektionen ihres Größenwahns sind; zweitens aber, dass Gott diesen unendlich großen Abstand von sich aus überwindet, um die Menschen nicht in der Finsternis zu lassen, sondern ihnen mit Jesus das Licht der Welt in Person zu senden (8,12), so dass sie den Weg zu Gott finden können (14,6). Der Täufer bezeugt, dass Gott „ohne Maß“ den Geist gibt (3,34), d. h. in der Überfülle, die das einzige Gesetz ist, dem Gottes Heilshandeln folgt.

Dass Gott Geist ist, zeigt sich nach Johannes darin, dass der Geist Leben schafft (6,63), zu einer zweiten Geburt verhilft (3,5–8), Sünden vergibt (20,21 f) und die wahre Anbetung Gottes ermöglicht (4,23). Dies alles weist zurück auf das Geheimnis der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die in die Welt ausstrahlt, um sie zu retten. Die Spitze der johanneischen Christologie markiert zugleich deren Mitte. Sie findet sich in dem unerhörten Wort des Kyrios Jesus (10,30)⁵¹:

Ich und der Vater – wir sind eins.

Dieses Wort behauptet weder die Identifikation von Vater und Sohn (es ist ja in der I. Person Plural formuliert); noch ist es Ausdruck einer Usurpation göttlicher Ehre durch den Menschen Jesus (wie allerdings die jüdischen Gegner Jesu, aus ihrer Warte konsequent, urteilen). Es entspricht vielmehr der christologischen Grundlinie des Prologes (1,1–18), dass Gottes ewiges Wort Fleisch geworden ist, und des johanneischen Paschaberichtes, dass Jesu Kreuzestod nicht das Scheitern seiner Sendung offenbart,

50 Zur Klärung des schillernden Begriffs vgl. O. Schwankl, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*. HBS 5, Freiburg–Basel–Wien 1995, 355–361.

51 Zur näheren Auslegung des Satzes im Kontext jüdisch-christlicher Kontroversen über die Einzigkeit Gottes vgl. Th. Söding, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30 f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4 f), in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 31 (2002) 177–199.

sondern seine Einheit mit Gott, aus der alles Leben stammt.⁵² Im Horizont dieser theozentrischen Christologie und Soteriologie öffnet sich die johanneische Pneumatologie, die ihrerseits jenen Horizont erschließt. Geiststräger ist Jesus aus seiner spezifischen Verbundenheit mit Gott heraus, die seine Sohnschaft als Teilhabe an Gottes Gottheit offenbart und gleichzeitig erhellt, dass Gott seinem Wesen nach der Vater Jesu ist. Geiststräger ist Jesus aber auch als von Gott gesandter Mensch, der die Bedingungen geschichtlichen Daseins bis zum Tode annimmt, um den Menschen Gottes Liebe zu vermitteln. Das Pneuma ist deshalb einerseits das Medium der Verbundenheit zwischen Gott und Jesus, andererseits das menschliche Ich Jesu in seiner Zuwendung zu Gott.

b. Das Pneuma als Medium der Verbundenheit zwischen Gott und Jesus

Johannes schreibt keinen Bericht über die Taufe Jesu am Jordan, aber er zitiert die Erinnerung des Täufers an jenes Ereignis, das ihn zum Zeugen Jesu (1,7 f.20.26.29.34.36; 3,28 f) werden ließ (1,32 f):

Ich habe den Geist herabkommen gesehen wie eine Taube vom Himmel,
und er blieb auf ihm.

Aber der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen,
jener sagt mir:

„Auf wen du den Geist herabkommen
und auf wem du ihn bleiben siehst,
der ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft“,
und ich habe gesehen,
und ich habe bezeugt:

Dieser ist der Sohn Gottes!

Joh 1,32 ff spricht nicht davon, dass Jesus der messianische Sohn Gottes wird oder erst zum Zeitpunkt der Johannestaufe den Geist Gottes empfängt, sondern dass Gott ihn dem Täufer als Geiststräger und Geisttäufer offenbart. Dass der Geist auf Jesus „herabkommt“, liegt auf einer Ebene mit Joh 5,26:

Wie nämlich der Vater Leben in sich hat,
so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben.

⁵² Als Grundlinie johanneischer Theologie nachgezeichnet von U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4, Göttingen 1998; ders., *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde*. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften. FRLANT 200, Göttingen 2003.

Diese Gabe lässt sich im Sinne des Johannes nicht punktuell auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis eingrenzen, etwa die Taufe am Jordan. Vielmehr weist sie darauf hin, wie es um die Beziehung des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater grundsätzlich bestellt ist (vgl. 10,36): Einerseits ist sie dadurch qualifiziert, dass der Vater dem „Sohn“ aus Liebe „alles in die Hand gibt“ (3,34): die „Vollmacht, Gericht zu halten“ (5,24; vgl. 5,22), die „Werke“ der heilstiftenden Gottes-Offenbarung (5,36; vgl. 17,4.8), den „Kelch“ des Leidens (18,11), die Glaubenden, die „nicht verloren gehen“ sollen (6,39; vgl. 17,2.6 f.9.24), die „Schafe“, für die „der gute Hirt sein Leben gibt“ (10,11), nach dem Abschiedsgebet auch den „Namen“ (17,11 f) und die „Herrlichkeit“ Gottes selbst (17,22). Andererseits entspricht es dem Sohn, dass er von seinem Vater „das Gebot annimmt“, sein Leben zur Rettung der Erwählten hinzugeben (10,17 f). Der vollkommenen Zuwendung des Vaters zum Sohn, dem er rein gar nichts vorenthält, sondern aus Liebe „alles“ (3,34), seine ganze Macht und Herrlichkeit (17,22), mitteilt, korrespondiert die vollkommene Hinwendung des Sohnes zum Vater, von dem er aus Liebe alles nimmt, um ihm alles wieder hinzugeben, so wie er als der „Eingeborene“ (1,18) „nichts von sich aus tun kann, sondern nur das, was er den Vater tun sieht“ (5,19; vgl. 1,18; 5,30; 8,28).

Die Theozentrik der johanneischen Christologie wird in ihrer alles entscheidenden Bewegung von Gott zu seinem Sohn durch das „Herabkommen“ des Geistes „vom Himmel“ auf den irdischen Jesus anschaulich ins Bild gesetzt. Die katabatische Bewegung des Geistes entspricht genau dem „Herabkommen“ des Menschensohnes Jesus (3,12), „nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (6,38); denn es ist ja gerade die Selbsterschließung Gottes für den Sohn durch den Geist, die das geschichtliche Heilswerk des Sohnes, die Eröffnung eschatologischer Gemeinschaft mit Gott, mit jenem Leben erfüllt, das Jesus als am Kreuz Erhöhter vermittelt (3,12–21).

Wie aber das „Herabsteigen“ des Geistes die essentielle Bindung des Vaters an den Sohn offenbart, der Jesus vollkommen entspricht, so offenbart andererseits das „Bleiben“ des Geistes auf Jesus, dass er als der Sohn essentiell zu Gott gehört, ja in seiner Unterschiedenheit vom Vater und seiner Verbundenheit mit ihm selbst „Gott“ ist (20,28) – und deshalb der einzig qualifizierte Offenbarer des Vaters (1,18). „Bleiben“ ist ein Grundwort johanneischer Theologie; es bezeichnet nicht nur die Dauer, wie sie Gott allein im Gegensatz zu allem Irdischen und allein dem Glauben wie dem Lieben im Gegensatz zu allem Zweifel und Hass entspricht, sondern zugleich die Intensität, wie sie aus liebender Anteilnahme und Anteilgabe

erwächst. Das „Bleiben“ des Geistes „auf“ Jesus (1,32) spiegelt das „Bleiben“ Gottes „in“ Jesus, das seinerseits dazu dient, dass Gott „sein Werk tut“, nämlich durch Jesu Wort sich selbst zu offenbaren (14,10). Dem „Bleiben“ des Geistes und Gottes selbst aber entspricht das ewige „Bleiben“ des „Sohnes“ im „Haus“ seines Vaters (8,35), d. h. in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott auch während seines irdischen Lebens.

Dass Gott „in“ Jesus „bleibt“ (14,10), wie Jesus „im Vater“, bedeutet nicht eigentlich, dass Jesus sich auf Gott konzentriert und seine Wahrheit internalisiert; es ist auch schwerlich gemeint, dass Gott seinen Sohn in der Stunde des Todes nicht verlassen wird; selbst die richtige Auskunft, es gehe um das radikale Sich-bestimmen-Lassen Jesu durch Gott und die Offenbarung Gottes durch Jesus⁵³, greift zu kurz. Die Immanenzformel handelt von der entscheidenden Voraussetzung und Wirkung der Theozentrik Jesu wie der Selbstoffenbarung des Vaters durch den Sohn⁵⁴: Gott erschließt sich so uneingeschränkt und permanent in seiner Gottheit dem Sohn, dass dieser nicht nur in seinem Handeln und Heilswirken essentiell von der Gegenwart des Vaters, sondern durch das Vatersein Gottes in der Mitte seines „Ich“, seiner „Seele“ (12,21), als der „Sohn“ bestimmt wird. Umgekehrt ist Jesus bleibend „in“ Gott als derjenige, durch den Gott in seinem christologischen Offenbarungshandeln sich selbst mitteilt. Dies aber ist, im Lichte von Joh 1 betrachtet, das Werk des Geistes.

c. Der Geist als menschliches Ich Jesu

Freilich ist Jesus der Träger des Geistes nicht nur als derjenige, der als Mensch ganz Gott zugehört, sondern auch derjenige, der in seiner Gottzugehörigkeit ganz Mensch ist. Drei wenig betonte und häufig überlesene, aber hintergründige Aussagen heben diesen Aspekt hervor.⁵⁵ Nach Joh 11,33 „ergrimmte“ Jesus „im Geist“ und „wurde erschüttert“, da er des Todes seines Freundes Lazarus ansichtig wurde (vgl. 11,38). Nach Joh 13,21 wurde er „im Geist erschüttert“, da er den Verräter bezeichnete. Diese beiden Stellen sind Sachparallelen zu Joh 12,28. In seiner Variante zur synoptischen Getsemani-Perikope zitiert Johannes Ps 6,4 (vgl. 42,6 f):

Nun ist meine Seele (Psyche) erschüttert.

53 So J. Blank, Das Evangelium nach Johannes II. GS 4/2, Düsseldorf 1977, 89.

54 Nachgewiesen von K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. HBS 21; Freiburg–Basel–Wien 2000.

55 Gesehen von meinem Lehrer W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. NTA XXI 1/2, Münster ³1979 (¹1959), 79 f.

Pneuma (11,33; 13,21) und Psyche (12,21) sind eng verwandt. Pneuma steht für das menschliche „Ich“ Jesu als von Gott bestimmtes und für Gott geöffnetes Ego. In dieser Menschlichkeit, die Jesus durch seine Inkarnation teilt, lässt der Gottessohn sich treffen vom Leid, vom Verrat, von der Sünde, vom Sterben: In menschlicher Freiheit und gläubigem Gehorsam setzt er sich der Macht des Todes aus – die Voraussetzung dafür, dass er von Gott her und auf Gott hin den Tod endgültig überwinden kann.

Die dritte Stelle hebt diesen Aspekt hervor. Nach Joh 19,30b stirbt Jesus, indem er „den Geist übergibt“. Diese „Übergabe“ entspricht der Vollendung des Lebenswerkes, von der Jesu letztes Wort unmittelbar zuvor spricht (19,30a). Dass Jesu „Werk“, den Vater zu offenbaren, gerade am Kreuz „vollbracht“ ist, erhellt daraus, dass allererst auf Golgotha die Größe der Liebe Gottes (3,16) und Jesu (13,1 f) zur Welt bzw. zu den Jüngern ebenso wie die Größe der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ansichtig wird.⁵⁶ Die „Übergabe“ des Geistes betont einerseits die Hoheit, die Jesus auch im Sterben auszeichnet und seine Gott-Zugehörigkeit widerspiegelt; sie betont andererseits Jesu bewusste Hingabe seines Leben an den „größeren“ Vater (14,28) – eine letzte menschliche Regung, die das Ganze der Sendung und des Wesens Jesu kennzeichnet. Sachparallelen finden sich in Joh 10. Zum einen handelt die Hirtenrede in betonter Wiederholung davon, dass Jesus seine *psyche*, d. h. sich selbst, freiwillig und souverän Gott hingibt „für seine Schafe“, d. h. zur Rettung der Seinen (vgl. 10,11.15.24). Zum anderen aber ist diese Hingabe des Lebens darauf ausgerichtet, es „wieder“ zu „nehmen“ (10,17) – nämlich aus der Hand des Vaters zu empfangen, der ihn am Kreuz erhöht, damit er „alle an sich zieht“ (12,32). Die „Hingabe“ des Lebens an Gott „für“ die Seinen aber wird in der „Übergabe“ des Geistes am Kreuz besiegelt, während das „Es ist vollbracht“ zugleich auf die neue Entgegennahme dieses Lebens von Gott durch die Auferstehung verweist.

d. Ergebnis

Der Geist ist das Medium der Bindung Gottes an Jesus und der Bindung Jesu an Gott; durch den Geist ist die ganze Schöpfer- und Erlöserkraft Gottes im Sohn gegenwärtig, wie gleichfalls durch den Geist Jesus mit sei-

⁵⁶ Zur Theologie der Agape bei Johannes vgl. meinen Beitrag: „Gott ist Liebe“.

1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: ders., Hg., *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing. NTA 31, Münster 1996, 306–357.

nem ganzen Rettungswerk in Gott lebendig ist. Während die synoptische Tradition ähnlich wie Johannes die Taufe im Jordan als Offenbarung des Geistes ansieht, aber sich auf den eschatologischen Punkt der Berufung Jesu als Gottessohn zur Verkündigung der Herrschaft Gottes konzentriert, zieht Johannes die eschatologische Linie in jene Relation zwischen dem Vater und Sohn aus, die ewig ist, weil sie dem Wesen des Vaters und des Sohnes entspricht. Als Medium der wechselseitigen Unterscheidung und Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn prägt der Geist die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft Jesu. Dass Gott als Gott seinen Sohn liebt und ihm deshalb alles gibt, um durch ihn alles Leben sein zu lassen, und dass Jesus als Sohn den Vater liebt und deshalb alles von ihm annimmt, um ihm alles wiederzugeben – das gerade vermittelt das Pneuma als Unmittelbarkeit der Agape. Weil Gott „Geist ist“, offenbart er sich durch seinen Sohn, indem er ihn als Vater ganz an sich selbst teilhaben lässt; umgekehrt sind Jesu Worte „Geist und Leben“, weil er in seiner Menschheit wie in seiner Gottheit der eschatologische Träger und Spender des Geistes ist.

2. „Geist und Leben“ (Joh 6,63b)

Die vom Pneuma belebte und offenbarte Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist der Urgrund, die ständig sprudelnde Quelle nicht nur des irdischen Lebens, sondern auch der Erlösung zum ewigen Leben.

a. „Worte ewigen Lebens“ (Joh 6,68)

Nach Joh 6 führt Jesus in der Synagoge von Kapharnaum mit Juden, die von ihm fasziniert sind, ein langes Gespräch über „das wahre Brot aus dem Himmel“ (6,32), das „Brot Gottes“, das „aus dem Himmel kommt und der Welt Leben gibt“ (6,33). Weil Jesus selbst sich mit diesem „Brot des Lebens“ identifiziert (6,34.48; vgl. 6,51), stößt er auf Widerspruch – nicht nur bei „den Juden“ (6,41), sondern auch bei seinen Jüngern (6,60). In der Nachbesprechung, die sich diesem Dissens widmet und zur Scheidung innerhalb des Schülerkreises führt (6,60–71)⁵⁷, sagt Jesus (6,63a):

⁵⁷ Wichtige Hinweise zur Auslegung gibt M. Theobald, Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71, in: R. Kampling/Th. Söding, Hg., Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg–Basel–Wien 1996, 213–246.

Der Geist ist's, der lebendig macht;
das Fleisch nützt nichts.

Die Pointe besteht kaum darin, allein den Erhöhten, nicht aber den irdischen Jesus als Lebensspender auszuweisen.⁵⁸ Der Widerspruch zur Bedeutung der Inkarnation für das Heilswerk und des Kreuzes für die Erhöhung Jesu wäre unerträglich. Zwar ist es tatsächlich erst der stigmatisierte Auferstandene, der den Geist verleiht (20,20 ff; vgl. 7,39; 14,16.26; 15,26; 16,13.23); aber da die „Worte“, die der Irdische „gesagt“ hat (6,63b), authentisch von Gott sprechen und von vornherein (1,1–18) im Horizont des Paschas Jesu gehört werden (vgl. 20,30 f), eignet auch ihnen „Geist und Leben“ (6,63b). Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis. Joh 6,63b ist ein typischer Ausdruck der johanneischen Logos-Theologie; er erhellt den Rang nicht nur der anstößigen Brotrede, sondern zugleich der gesamten Wort- und Tat-Verkündigung Jesu (vgl. 1,18; 6,46). Durch das theozentrische Geist-Wort 6,63a aber wird diese christologische Feststellung in den ihr gemäßen Horizont biblischer Pneumatologie gestellt. Ohne dass falsche Alternativen zu konstruieren wären, spricht Joh 6,63a nicht von dem, was Jesus für den Geist bedeutet, sondern gezielt von dem, was der Geist durch Jesus vermag und Jesus durch den Geist zu offenbaren imstande ist. Dass Jesus – wie der Vater (Joh 5,26), der es ihm gegeben hat – Leben schafft, entspricht seinem Erfülltsein mit dem Geist. Johannes bezieht die eschatologische Schöpferkraft Gottes auf den Kreuzestod und die Auferweckung (6,62), aber auch schon auf das irdische Wirken Jesu, für das paradigmatisch seine „Worte“ stehen (6,63b), die das ewige Wort Gottes (1,1 ff) buchstabieren. Durch diesen christologischen Kontext wird geklärt, wie sich die pneumatische Lebensspendung vollzieht: durch Jesu Worte, in denen sein gesamtes Heilswerk zusammengefasst ist. Das Pneuma ist der Wille und die Kraft Gottes, durch Jesus, seine Wort- und Tat-Verkündigung, seinen Tod und seine Auferweckung, den Menschen, die in einer Welt der Finsternis und des Todes leben müssen, „Gnade um Gnade“ (1,16) zu erweisen. Es ist zu einem Axiom spätalttestamentlicher und frühjüdischer Theologie geworden, dass Gott sich als Gott dadurch erweist, dass er Tote erweckt. Johannes sieht dieses Wesensmerkmal Gottes im Lichte der Auferweckung Jesu und bezieht es schon auf die Heils-Gegenwart. Wie das Pneuma durch Gott als Schöpfer-Geist wirkt, erweist das Pneuma Gott als den, der ewiges Leben erschafft.

58 So aber (mit vielen) R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. HThKNT.S 4, Freiburg–Basel–Wien 1993, 296–299.

Die soteriologischen Dimensionen zeigt Johannes in doppelter Perspektive auf. Im Gespräch mit Nikodemus über das vom Geist ermöglichte wahre Leben spricht er von einer Wiedergeburt (3,3 ff; vgl. 1,12 f), im folgenden Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen spricht er über die vom Geist ermöglichte Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“.

b. Wiedergeburt (Joh 3,3–5)

Die anthropologische Dimension der Lebens-Vermittlung durch Gottes Geist ist bereits das Thema des Glaubens-Gesprächs, das Jesus nach Joh 3 mit Nikodemus führt. Vorgestellt als Repräsentant jener Juden, die aufgrund der wunderbaren „Zeichen“ zum „Glauben“ an „Jesu Namen“ gelangen (2,23; vgl. 3,2), ohne schon zur wahren Erkenntnis Jesu vorzustoßen (2,24 f), stellt dieser „Lehrer Israels“ (3,10), durch Jesu Interventionen angeleitet, die entscheidende Frage nach der Möglichkeit, gerettet zu werden (3,2.4.9). Die letzte Antwort gibt Jesus, indem er auf seine Erhöhung am Kreuz (3,14 f) und deshalb auf die Heilsnotwendigkeit des Glaubens (3,18) verweist.

In den ersten Gesprächsgängen (3,1–8) aber führt Jesus aus, dass es einer eschatologischen Neuschöpfung des Menschen bedarf, wenn er „in das Reich Gottes eingehen“ will (3,5; vgl. 3,3), und dass diese *creatio nova* in keiner Weise eine Möglichkeit oder ein Anspruch der Menschen ist, sondern einzig und allein ein Werk und eine Gabe Gottes.⁵⁹ Um dies zu betonen, steht in 3,3–8 das unreligiöse, vom Evangelisten biblisch-theologisch neu gedeutete Symbol der Wiedergeburt⁶⁰; aus diesem Grund auch hebt Johannes in einem Amen-Wort, das göttliche Autorität beansprucht, das Wirken des Geistes hervor (3,5):

Wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird,
kann er in das Reich Gottes nicht hineingehen.

Das „Wasser“ spielt deutlich genug auf die Taufe an; der „Geist“ ist Gott selbst (4,24) in seiner Macht, Leben zu schaffen (6,63). So ergibt es sich aus der Parallele im Prolog des Evangeliums. Dort ist im Gegensatz zu den

⁵⁹ Gut herausgestellt von O. Hofius, Das Wunder die Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21, in: ders./Kammler, Johannestudien, 35–80, bes. 50.

⁶⁰ Vgl. Th. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur johanneischen Symbolsprache am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1–21), in: K. Kertelge, Hg., Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. QD 126, Freiburg–Basel–Wien 1990, 168–219.

Menschen, die das Wort Gottes nicht erkannt haben, von denen die Rede, die dem Wort Gottes Gehör schenken (1,12 f):

¹²Die ihn aber aufnahmen,
denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden,
denen, die an seinen Namen glauben,

¹³die nicht aus dem Blut
noch aus dem Willen des Fleisches oder dem Willen des Mannes,
sondern aus Gott geboren sind.

Der Gegensatz, den 1,12 f aufbaut, stellt die Unvergleichlichkeit des schöpferischen Handelns Gottes heraus; während das „Blut“ der Frau und der Same des Mannes Leben hervorbringen, das immer unter der Herrschaft menschlichen Selbstbehauptungswillens und deshalb im Zeichen des Todes steht, ist es allein der unsichtbare (1,18), der „ganz andere“ Gott, der Leben gebiert, das unvergänglich ist, weil es in ihm selbst seinen Ursprung (1,13) und sein Ziel (3,5) hat. Jesus erinnert den „Lehrer Israels“ (3,10) an die prophetische Wahrheit (Jes 44,1–5; Ez 36,25 ff), dass es einer Neuschöpfung bedarf, um vollkommenes Heil zu gewinnen, und dass Gott durch seinen reinigenden und heiligenden Geist dieses Werk vollbringt.

Von dieser christologisch-soteriologischen Aussage wird auch das Verständnis des Geistes tangiert. Das Pneuma ist in Joh 3,5 die Energie Gottes, jenen Menschen, die sich von Jesus zum wahren Glauben führen lassen, einen ganz neuen Ursprung einzustiften, der ihre Identität von Grund auf neu bestimmt: Gottes Geist macht aus sündigen und sterblichen Fleischesmenschen „Kinder Gottes“ (1,12; 11,52 sowie 13,33; 14,18; vgl. 1 Joh 3,1.2.10). Durch seinen Geist erweist sich Gott als er selbst, d. h. als „Vater“, der „das Leben in sich hat“ (5,26), „das Brot vom Himmel gibt“ (6,32) und „die Toten auferweckt“ (5,21). Dies geschieht durch Jesus, der es offenbart und verwirklicht.

c. Anbetung in Geist und Wahrheit

Der Vergebung der Sünden entspricht im Verein mit der Gabe ewigen Lebens die Eröffnung einer authentischen Gottesbeziehung. Darüber spricht Jesus mit der Frau am Jakobsbrunnen. Jesus erklärt ihr, weshalb in der Endzeit zwar der theologische Primat Israels erhalten bleibt (4,22), der Streit zwischen den samaritanischen und jüdischen Heiligtümern Garizim und Jerusalem aber aufgehoben wird (4,19 ff): In der „Stunde“, die letztlich die des Todes Jesu ist (13,1 f), wird eine eschatologisch-neue Form der Anbetung Gottes möglich (4,23 ff), weil Gott Geist ist:

Die Stunde kommt, und jetzt ist sie,
 dass die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit
 anbeten werden.
 Denn der Vater sucht diejenigen, die ihn anbeten.
 Geist ist Gott,
 und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten.

Die Pointe ist nicht die Spiritualisierung⁶¹, sondern die christologisch-schatologische Neuprägung der Anbetung Gottes (vgl. 4,25 f.). Jesus ist „die Wahrheit“, die „das Leben“ bringt, weil er der „Weg“ zum Vater ist (14,6); seine Worte sind „Geist und Leben“ (6,63b), weil sie die Wahrheit sagen. Deshalb ist Jesus selbst der Ort des wahren Gottesdienstes: Er stellt durch seine Offenbarung des Vaters die Anbetung Gottes auf eine völlig neue, Gott überhaupt erst adäquate Grundlage; er ist das Medium wahrhaften Glaubens; er verleiht dem Gebet der Seinen die rechten Worte; er garantiert die Erhörung ihrer gläubigen Bitten (14,13 f.; 15,16; 16,23 f.26). „In Geist und Wahrheit“ anzubeten, heißt bei Johannes, unter voller Kenntnis und Würdigung der Botschaft Jesu Gott zu verehren: das Gottes-„Bild“ von ihm, von seiner Offenbarung des Vaters, geprägt sein zu lassen; dies ist aber nur dann möglich, wenn die Glaubenden sich durch Jesus, letztlich durch den Gekreuzigten und Erhöhten, so in den Lebensbereich des Geistes und der Wahrheit Gottes „ziehen“ lassen (vgl. 12,32), dass der „Geist der Wahrheit“ (14,26; 15,26; 16,13) selbst in den Glaubenden zu beten beginnt.

Dass Gott Geist ist (4,24), ermöglicht und erfordert die Anbetung „in Geist und Wahrheit“ – nicht nur im formalen Sinn einer Analogie zwischen der Geistigkeit Gottes und der Geistigkeit rechten Betens, sondern im soteriologischen Sinn: Weil Gott Geist ist, „sucht“ er „diejenigen, die ihn anbeten“ (4,23). Dieses Suchen aber ist keine unbestimmte Absicht mit ungewissem Erfolg, sondern ein gezieltes Auffinden derjenigen, die er zur Rettung bestimmt hat (vgl. 6,37–40); Gott „zieht“ die Glaubenden hin zu Jesus (6,44 im Kontext von 6,41–51) – so wie Jesus sie als Gekreuzigter „an“ sich „zieht“ und dadurch zum Vater führt (12,32). Im Pneuma erschließt sich Gott selbst durch seinen Sohn Jesus zum Heil der Welt (vgl. 3,16) und öffnet die Glaubenden für den „wahren“ Gottesdienst in Jesus Christus. Der Geist ist Gott selbst (4,24) in seiner christologischen Selbstoffenbarung und Gnadenmitteilung.

61 Auf sie zielt in neutestamentlicher Zeit der jüdisch-hellenistische Theologen-Philosoph Philo von Alexandrien: „Gibt es ein wahrhaft heiliges Opfer außer dem frommen Sinn einer gottgefälligen Seele?“ (De Vita Mosis 2,108).

3. Der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17; 15,26; 16,13)

Das johanneische Osterevangelium kulminiert in der Sendung der Jünger durch den Auferstandenen. Sein Selbsterweis, dass er lebt, zielt nicht auf seine Selbstrechtfertigung, sondern darauf, dass die Heilswahrheit seines Evangeliums sich verbreitet. Das Sendungswort ist getragen von der Geistverleihung durch den Auferstandenen (20,21 f).

²¹„So wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“

²²Und dieses sagend, hauchte er sie an:

„Empfangt den Heiligen Geist.

Wem ihr die Sünden nachlasst, sind sie nachgelassen,

wem ihr sie behaltet, sind sie behalten.“

Joh 20,21 f spielt auf Gen 2,7 an. Die Geistverleihung macht die Jünger Jesu zu neuen Menschen. Darin ist zweierlei aufgenommen: Zum einen haben sie – Petrus an der Spitze – in der Passion Jesu jämmerlich versagt, und haben – nicht nur Judas – Schuld auf sich geladen: die Schuld derer, die sich in die Nachfolge haben rufen lassen und die ihrem Meister Treue versprochen haben. Zum anderen ist aufgenommen, dass die Erscheinungen des Auferstandenen das Moment der Vergebung haben und dass diese Vergebung nicht nur den Schaden repariert, um den *status quo ante* wiederherzustellen; das wäre ja angesichts dessen, was zwischenzeitlich geschehen ist, vollkommen unangemessen. Helfen kann ihnen nur, dass Jesus sie – durch die Anhauchung des Geistes – zu neuen Menschen macht. Neu sind sie in ihrem Menschsein, insofern ihnen nicht nur ihre Schuld, die sie nie wiedergutmachen und nicht im mindesten rechtfertigen können, vergeben wird, sondern indem sie neu in die Gemeinschaft dessen aufgenommen werden, der ihnen die Gemeinschaft mit Gott vermittelt.⁶² Das ist der Vorgesmack des ewigen Lebens.⁶³

⁶² Dramatisch ist dies am Beispiel Petri im johanneischen Nachtragskapitel 21,15 ff ausgeführt; vgl. Th. Söding, Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens, in: R. Bieringer u. a., Hg., Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht. BETHL 165, Leuven 2002, 207–231.

⁶³ An dieser Stelle bricht eine der interessantesten Kontroversen gegenwärtiger Johannesexegese aus. Ist der Vierte Evangelist der Vertreter einer radikal präsentischen Eschatologie? So H.-Ch. Kammler, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie. WUNT 126, Tübingen 2000. Oder vertritt er eine präsentisch akzentuierte Eschatologie, die aber die futurischen Dimensionen ihrerseits ins Gewicht fallen lässt? So J. Frey, Die johanneische Eschatologie I–III. WUNT 96.110.117, Tübingen 1997–2000.

Die Vergebung soll aber nicht nur ihnen und ihrer Christusbeziehung dienen. Sie zielt auf die Sendung. Dazu befähigt sie der Geist. Er ist nicht nur ihr Antrieb; *er* ist es, der aus ihnen spricht und in ihnen wirkt. Den Geist bekommen sie nicht allein für sich selbst; er soll vielmehr denen zugute kommen, die durch sie das Evangelium hören sollen. Dass die Sendung als eine zur Vergebung der Sünden erscheint, entspricht der Heildramatik des ganzen Evangeliums: dass die Sünde in der Welt herrscht, aber von Gott, dem Vater, durch Jesus Christus verwunden wird.

Am Ostertag erfüllt sich durch die Geistverleihung grundlegend, was nach den Abschiedsreden⁶⁴ die permanente, eschatologische Wirklichkeit der Jüngerschaft zu aller Zeit sein wird. Jesus verheißt seinen Jüngern den „Parakleten“ (Joh 14,16.26; 15,26; 16,7; 1 Joh 2,1) als ihren „Anwalt“, „Beistand“ und „Tröster“ (Luther).⁶⁵ Er ist „Anwalt“, weil er ihre Sache, die Sache Gottes, in dem Prozess vertritt, den die Welt dem Messias macht, den aber darin Christus der Welt macht: zu ihrem Heil; er ist ihr „Beistand“, weil er ihnen nicht nur in diesem Verfahren hilft, die Herausforderung zu bestehen, sondern in aller Zeit und jeder Situation derjenige ist, der ihnen die Gemeinschaft mit Jesus erschließt, an der ihr Leben hängt; er ist ihr „Tröster“, weil er ihnen die Angst vor dem Tode nimmt, die Angst, von Gott im Stich gelassen zu werden; die Angst schließlich auch, in ihrer Glaubensentscheidung für Jesus einem Irrtum aufgesessen zu sein. Der Paraklet ist Anwalt, Beistand und Tröster *der Jünger*, weil er eine Gabe Gottes an diejenigen ist, die sich Jesus bereits im Glauben angeschlossen haben. Wäre es anders, würde Gott mit dem Geist einen Zwang ausüben. Es gilt aber schon aus ethischen, mehr noch aus soteriologischen Gründen das Jesuswort Joh 8,31:

Die Wahrheit wird euch frei machen.

Der Geist wird „immer mit“ und „in“ den Jüngern sein (14,16 f). Die Kehrseite dieser Bindung des Geistes an den Glauben und des Glaubens an den Geist ist die Aussage Jesu, dass die Welt (der Kosmos) den Geist nicht erfassen (*labein*) kann (vgl. 3,8). Dies zielt aber nicht darauf, alle anderen Menschen als *massa damnata* abzuklassifizieren. Vielmehr ist die Pointe, dass der Kosmos nicht mehr gottabgewandte Welt bliebe, würde er sich

64 Im Folgenden treten literarkritische Differenzierungen, wie sie in den Abschiedsreden wegen 14,31 sinnvoll scheinen, hinter eine Gesamtsicht zurück.

65 Das Wort stammt aus dem Rechtswesen und bezeichnet dort den Rechtsbeistand, den Fürsprecher oder Anwalt.

vom Geist für den Glauben aufschließen lassen.⁶⁶ Die dunkle Aussage soll aber nur die positive ins rechte Licht setzen: Dass der Geist „bleibt“, begründet eine Bekanntschaft der Jünger mit ihm – und diese Bekanntschaft ist es, die ihr Leben ausmacht.

Damit kommt das zentrale Wortfeld der Parakletsprüche in den Blick. Der Paraklet ist der „Geist der Wahrheit“ (14,17; 15,26; 16,13; vgl. 1 Joh 5,6); er begründet „Erkenntnis“ (14,17), und zwar dadurch, dass er „lehrt“ und „erinnert“ (14,26 f) und in „die ganze Wahrheit einführen“ wird (16,13). Im Zentrum steht die Christologie. Denn nach 14,6 offenbart sich Jesus selbst als „der Weg und die Wahrheit und das Leben“. Die Basis dieser Selbstoffenbarung ist sowohl das, was Jesus durch seine Verkündigung über Gott und die Welt, über das Leben, die Schuld und die Erlösung zu verstehen gegeben hat, als auch das, was er durch seine Sendung, seinen Weg auf die Erde, ans Kreuz und über das Kreuz zurück zum Vater (13,1f) als eschatologisches Heil geschaffen hat. Deshalb ist der Paraklet in allem auf Jesus Christus bezogen und ist er von diesem her, der von ihm spricht, zu verstehen.

Dies bezieht sich zum einen auf das *Wirken* des Parakleten. Nach 14,26 wird er „lehren“, wie Jesus selbst als Lehrer gewirkt hat; allerdings besteht die Lehre darin, dass der Paraklet die Jünger an alles „erinnert“, was Jesus ihnen „gesagt hat“ (14,26). Vorausgesetzt ist dabei zweierlei: dass Jesus die ganze Wahrheit gesagt hat (18,37), *alles*, was zum Heile notwendig ist, und dass dieses Wort Jesu im *Gedächtnis* bleiben muss – und nur in Erinnerung bleiben kann, wenn Gott selbst dieses Gedächtnis stiftet. Dies geschieht durch den Geist, der als „Geist der Wahrheit“ die Jünger tröstet und ihnen beisteht. Indem aber Jesu Wort *erinnert* wird, wird es in die Herzen und Köpfe, in die Lebensgeschichte seiner Jünger eingeschrieben und enthüllt dort die lebensgeschichtliche Dimension seiner Wahrheit. Dies ist ein fortwährender Prozess, der auf Erden prinzipiell unabgeschlossen ist. Deshalb spricht Joh 16,13 vom Führen auf einem Weg in „die ganze Wahrheit“. Damit ist – was später gegen die Gnosis zu sichern war – nicht gemeint, es gebe noch relevantes Anderes, das nicht schon durch die öffentliche Lehre Jesu verkündet, sondern erst auf geheimen Wegen des Parakleten offenbart worden wäre. Vielmehr ist gemeint, dass der Geist die Jünger, die sich auf den Weg der Nachfolge machen, tiefer ins Geheimnis Jesu einführt. Diese Zusage ist der Antrieb für das Selbstbewusstsein der

66 Vgl. U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes. ThHK 4, Leipzig 32003 (1999), 231: „Öffnet sich die Welt dem Wirken des Geistes, so hat sie bereits aufgehört, Welt im widergöttlichen Sinn zu sein.“

johanneischen Kommunität, auf ihre Weise die Wahrheit Jesu tiefer als andere Kreise im Urchristentum verstanden zu haben; es ist zugleich der Motor der johanneischen Traditionsbildung.⁶⁷ Auf diese Zusage berufen sich alle Kirchen im Hinblick auf ihre dogmatische Lehrentwicklung. Dies geschieht heute in einer ökumenischen Verbundenheit, die durch den gemeinsamen Rekurs auf die Schrift, besonders auf Johannes begründet ist.⁶⁸

Zum anderen ist aber auch *die Person* des Parakleten durch ihre Beziehung zu Christus bestimmt. Nach dem ersten Parakletspruch 14,16 ist er „der andere Paraklet“, der wie der erste (vgl. 1 Joh 2,1), Jesus, „vom Vater gegeben“ wird und zu den Jüngern „kommen“ wird (vgl. 16,7), wie nach 14,18.28 Jesus und nach 14,23 der Vater und Sohn zu ihnen kommen werden. Damit sind nicht verschiedene Vorgänge gemeint, sondern ein und derselbe Grundprozess österlich-nachösterlicher Präsenz Gottes durch Jesus Christus in der Jüngerschaft zum Heil der Welt. Der Geist kommt als der, den der Vater „gibt“ (14,16) und den Jesus vom Vater aus sendet (15,26; vgl. 16,7). Da aber der Vater, indem er den Geist gibt, sich selbst gibt, und Jesus, indem er ihn sendet, selbst in den Jüngern gegenwärtig ist, kommt im Geist Gott selbst zu den Jüngern. Der Paraklet ist aber nicht nur das Vehikel oder die Hypostase des Kommens. Er ist selbst aktiv: *Er* kommt (15,26; 16,7), lehrt, erinnert (14,26), führt (16,13), bleibt (14,26), bezeugt (15,26), überführt (16,8), verkündet (16,14) und verherrlicht (16,14). Dass er der „andere Paraklet“ ist, stellt ihn Jesus an die Seite. Die personalen Züge sind nicht zu übersehen. Sie stehen nicht im Widerspruch zur urbiblischen Sicht des Heiligen Geistes als Gottes Wirkkraft. Sie zeigen vielmehr auf, dass *Gott selbst* wirkt, und zwar, indem er *sich selbst* mitteilt.

4. „Der Geist und das Wasser und das Blut“ (1 Joh 5,8)

Der Erste Johannesbrief, der die Jesusgeschichte des Evangeliums reflektiert, greift den Zeugnisbegriff auf und bezieht ihn neu auf das Wirken des Geistes. Ihn interessiert, wie die Gegenwart Jesu Christi kraft des Geistes in der Kirche dauerhaft vermittelt wird. Dabei denkt er an die Sakramente

67 Aufgewiesen von J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Erinnerung im Johannesevangelium*, Zürich 1999.

68 Vgl. W. Pannenberg/Th. Schneider, Hg., *Verbindliches Zeugnis I–III. DiKi 7.9.10*, Göttingen–Freiburg 1992–1998.

der Taufe und der Eucharistie, in denen sich das Kommen Jesu „im Wasser und im Blut“, d. h. sein eschatologisches Wirken von der Taufe im Jordan bis zum Tod auf Golgotha (5,6), als präsentisch-eschatologisch heilswirksam erweist. Dies geschieht durch den Geist, der bestimmend am Anfang steht und nach 5,6 als „Geist der Wahrheit“ derjenige ist, „der Zeugnis ablegt“. Er ist es, der die drei „eins“ macht (nach der Einheitsübersetzung), d. h. auf den Einen, Gott, ausrichtet, und zur Gemeinschaft verbindet, die aus der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn folgt. Insofern erweist sich 1 Joh 5,6 als Kurzformel der trinitarischen Pneumatologie in der Johannesschule.

Der Geist ist nach Johannes erstens dadurch gekennzeichnet, dass er von Gott, dem Einen und Einzigen kommt. Der archaische und eschatologische Geber ist der „je Größere“, der sich als Vater erweist. Der Geist ist zweitens dadurch gekennzeichnet, dass er von Gott durch Jesus vermittelt wird, letztlich durch den gekreuzigten Erhöhten. Und der Geist ist drittens dadurch gekennzeichnet, dass er von Gott durch Jesus den erwählten Sündern zuteil wird, die durch ihn aus der Welt der Todes befreit werden und das wahre Leben einer eschatologisch gültigen Gottesbeziehung leben können.

Entscheidend ist die Theozentrik der johanneischen Pneumatologie. Schöpferkraft und Gnadenmacht eignen dem Pneuma nur als „heiliger“ Geist (1,33; 14,26; 20,22), als Geist Gottes. Umgekehrt klärt Johannes aber auch, dass Gott nicht nur den Geist „gibt“ (14,16 f; vgl. 3,34) und „schickt“ (14,26), sondern dass Gott „Geist ist“ (4,24). Diese Klärung geschieht im Horizont der Christologie. Denn allein durch seinen Sohn, sein fleischgewordenes Wort (1,1.14), erweist Gott, dass er in seiner Gnade (1,17) nicht nur etwas offenbart, sondern sich selbst. Es kennzeichnet ihn in seiner Gottheit, dass er durch Jesus den Geist gibt; und der Geist ist es, der dies mitteilt: In seiner reinigenden und schöpferischen Wirkung, die Gnade Gottes zu vermitteln und die Glaubenden für Gott zu öffnen, partizipiert der Geist, weil er die eschatologische Gnaden-Gabe ist, an Gottes Gottheit.

Damit aber erhellt, dass die johanneische Theologie trinitarisch angelegt ist – nicht im explizit dogmatischen Sinn der Ökumenischen Konzilien, aber im biblisch-theologischen Sinn, dass der *eine* und *einzig*e Gott immer schon der Vater und der Sohn sind, deren Liebe, die ihre Einheit begründet und gleichwirksam werden lässt, die des Heiligen Geistes ist. Er gehört essentiell zur Göttlichkeit des Vaters und zur Messianität Jesu; er ist nicht nur Energie, Wille, Idee, Dynamik, sondern – als *alter ego* Jesu – Person, die nur als solche das christologische Heilsgeschehen vergegenwärtigen kann, an dem alle Hoffnung hängt.

Gegenüber Paulus ist die christologisch-theozentrische Reflexion – sowohl in protologischer als auch in eschatologischer Perspektive – vorangetrieben und vom Grundgedanken der Agape Gottes her mit Sinn gefüllt. Diese Reflexion ist eine Meditation mit den Mitteln geistgewirkter Erinnerung Jesu. Diese Meditation deckt auf, wer Gott in Wahrheit ist, wer der Geist und wer Jesus Christus. Damit erschließt er zugleich das Menschsein des Menschen, sein Elend und seine Hoffnung. Ob sich die johanneische Zeit schon (gegen Vorformen der Gnosis oder des Dokerismus) kritisch zu bewähren hatte, steht dahin. Entscheidend ist der Denk- und Glaubensweg der äußersten Konzentration auf das Geheimnis des Glaubens.

VI. „Der Geist des Herrn“ (Jes 61,1f; Lk 4,18):

Die Rede vom Heiligen Geist als Teil des Evangeliums

Der Blick in die synoptische Tradition zeigt, dass die Rede vom Geist keine späte Eingebung christlicher Theologie ist, sondern von Anfang an mit der Erinnerung an Jesus verknüpft ist. Nach Lukas beginnt Jesus seine öffentliche Verkündigung, indem er in der Synagoge von Nazareth Jesaja zitiert und auf sich bezieht. Er macht damit nicht nur geltend, dass er sich auf die alttestamentlich-prophetische Gottesbezeugung bezieht; er nimmt auch nicht nur die Vollmacht Gottes für sein Wirken in Anspruch; er zeigt vor allem, dass die Rede vom Geist im Interesse der Heilsvermittlung Gottes geführt werden muss. Dies haben im Neuen Testament der Apostel Paulus und der Evangelist Johannes am stärksten vorangetrieben.⁶⁹ Deren Pneumatologie ist derart elaboriert, dass es des trinitätstheologischen Aufwandes der Alten Kirche bedurfte, um ihrem intellektuellen, spirituellen und parakletischen Anspruch gerecht zu werden, ohne ihn doch erschöpfen zu können.

Es wäre vermessen, in einem kurzen Rückblick die eingangs aufgeworfenen Fragen beantworten zu wollen. Nach dem Blick auf Paulus und Johannes zeigt sich aber, in welcher Weise die lateinische Kirche das *filioque* und die Orthodoxie die Theozentrik der Geistmitteilung schriftgemäß explizieren könnte, um den essentiellen Zusammenhang zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität zu erhellen. Bei Paulus und bei Johannes dient die Pneumatologie – auf verschiedene Weise –

⁶⁹ Zum Vergleich vgl. J. Becker, Geisterfahrung und Christologie. Ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes, in: B. Kollmann u. a., Hg., Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS Harald Stegemann, Berlin 1999, 428–442.

dazu, sowohl die Theozentrik (oder Patrozentrik) der Christologie zur Sprache zu bringen als auch das Heilshandeln Gottes als Selbstmitteilung in Jesus Christus und beides als Einheit zu sehen, die auf die Einheit und Einzigkeit Gottes selbst verweist. Paulus und Johannes zeigen, dass es gerade die Pneumatologie ist, die die Trinitätstheologie als „konkreten Monotheismus“ (Karl Rahner) erweist. Denn im Rekurs auf den Geist erhellt, dass es nicht nur der Wille Jesu ist, Gott, den Vater, zu Ehren zu bringen, und der Wille des Vaters, Jesus Christus als seinen Sohn auszuweisen, sondern dass dieser Wille Selbstvollzug des Vaters und des Sohnes aus einer unauflöselichen Einheit beider ist, die reine Liebe ist. Dann ergibt sich, dass das *filioque* der lateinischen Tradition zwar zu Recht die aktive Rolle des „Sohnes“ betont, vom Vater aus und auf ihn hin den Geist des Lebens mitzuteilen, aber eben deshalb ihrerseits gerade, johanneisch ausgedrückt, zur Sprache bringt, dass „der Vater größer“ (Joh 14,28) als der Sohn ist. Umgekehrt kann die orthodoxe Tradition nicht die aktive Rolle des Sohnes leugnen, die nach Paulus und Johannes aus dem Auferweckungsgeschehen folgt. Vom Schriftzeugnis her ergibt sich die Möglichkeit, den derzeitigen Dissens zu erkennen und zu überwinden.

Im Lebensfeld der Ekklesiologie wird es weit schwerer sein, von der biblischen Pneumatologie aus die Lehrdifferenzen auszuloten und zu überwinden, da die geschichtlichen Entwicklungen außerordentliches Gewicht haben und Sonderinteressen stark ausgeprägt sind. Paulus wie Johannes reden von der Gegenwart des Geistes, indem sie die je neue Vergegenwärtigung des christologischen Heilsgeschehens als dasjenige Moment erkennen, das überhaupt erst die Geschichte qua Heilsgeschichte hervorbringt. Der Geist hält das christologische Heilsgeschehen in seiner Heilsbedeutung je neu präsent – aber so, dass zugleich die geschichtliche Differenz sichtbar wird: und zwar als eine Differenz, die nicht als ein tiefer Graben klafft, sondern als ein Überlieferungszusammenhang, der die vom Geist ermöglichte und gestiftete Weise ist, in der Gott durch die Generationen, Zeiten und Räume hindurch „durch Menschen nach Menschenart“ sein Evangelium nahe bringt. Die Alternative einer Ekklesiologie von oben oder von unten kann dann nicht mehr gelten, wenn der Zusammenhang zwischen Geist und Kirche gesehen wird. Dies schafft einen weiten Raum für die geistige Aufarbeitung turbulenter, aufwühlender, revolutionärer Ereignisse, wie sie die westliche Kirche mit der Reformation und der Aufklärung erfahren und verarbeitet hat.

Die entscheidende Frage, wie in der Gegenwart angesichts der Vorherrschaft des Positivismus vom Wehen des Geistes gesprochen werden kann, ist damit erst gestellt. Die fundamentaltheologische Argumentation ist nur

der erste Schritt. Weiter wird man nur im Gespräch mit Verbündeten kommen, z. B. mit Czesław Miłosz, der seinen polnisch-litauischen Katholizismus mit dem Erleiden des nationalsozialistischen Terrors und der kommunistischen Unterdrückung verbindet, seinen Glauben und seine Skepsis zu Wort kommen lässt, seinen Blick in die Schöpfung und in das Angesicht des Nächsten wirft und 1969 seine Hoffnung wider alle Hoffnung nicht fahren lassen will⁷⁰:

Veni Creator

Komm, Heiliger Geist,
der Du die Gräser knickst (oder nicht)
der Du Dich zeigst (oder nicht) als Flammenzunge über dem Haupt,
bei der Heumahd oder während der Traktor zum Stoppelpflügen
im Tal der Haselnussbäume ausrollt, oder wenn Schneefälle
in der Sierra Nevada die Krüppeltannen verschütten.
Ich bin nur ein Mensch, also brauche ich sichtbare Zeichen,
das Bauen an Treppen der Abstraktion ermüdet mich schnell.
Oft bat ich, Du weißt es selbst, die Figur in der Kirche
erhöhe für mich die Hand, nur ein einziges Mal.
Doch ich verstehe, die Zeichen können nur menschlich sein.
Also erweck einen Menschen, irgendwo auf der Welt
(nicht mich, ich weiß, immerhin, was Charakter bedeutet)
und lass mich, ihn sehend, dich bewundern.

70 In der Übersetzung von Karl Dedecius, in: *Zeichen im Dunkeln. Poesie und Politik*, hg. v. K. Dedecius, Frankfurt/Main 1979.