

Wolfhart Pannenberg

# Systematische Theologie

Band 3

V&R Academic



Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie

Wolfhart Pannenberg

# Systematische Theologie

Gesamtausgabe

Band III

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-52203-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| Vorwort .....   | 9   |
| 12. Kapitel: <i>Geistausgießung, Reich Gottes und Kirche</i> .....  | 13  |
| 1. Die Vollendung der Heilsökonomie Gottes durch den Geist  | 13  |
| a) Die Besonderheit des soteriologischen Geisteswirkens im Verhältnis zur Schöpfung .....   | 13  |
| b) Der Geist als Gabe und die Verherrlichung der Schöpfung .....  | 19  |
| c) Die Ausgießung des Geistes und die Kirche .....  | 25  |
| Exkurs: Die Stellung der Ekklesiologie im Aufbau der Dogmatik   | 33  |
| 2. Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft .....  | 40  |
| a) Kirche und Reich Gottes .....  | 40  |
| b) Die Kirche als Heilsmysterium in Christus .....  | 51  |
| c) Kirche und politische Ordnung im Horizont der Gottesherrschaft .....   | 62  |
| 3. Gesetz und Evangelium .....  | 71  |
| a) Das heilsgeschichtliche Verständnis des Gesetzes bei Paulus .....  | 75  |
| b) Das Evangelium als neues Gesetz? .....   | 85  |
| c) Das Gesetz als Forderung und der Zuspruch des Evangeliums ..   | 94  |
| d) Die Freiheit des Christen vom Gesetz und der Rechtswille Gottes .....  | 104 |
| 13. Kapitel: <i>Die Gemeinde des Messias und der einzelne</i> .....   | 115 |
| I. Die Gemeinschaft des einzelnen mit Jesus Christus und die Gemeinschaft der Glaubenden .....                                      | 115 |
| 1. Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und als Leib Christi .....  | 117 |
| 2. Die Vermittlung der Gemeinschaft der Glaubenden durch das gemeinsame Bekenntnis .....  | 129 |
| 3. Die Unmittelbarkeit des einzelnen zu Jesus Christus im heiligen Geist und die Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche ..... | 142 |
| II. Die fundamentalen Heilswirkungen des Geistes im einzelnen Christen .....  | 155 |

|   |     |
|---|-----|
| 1. Der Glaube .....   | 156 |
| a) Glaube als Vertrauen .....   | 160 |
| b) Glaube und Kenntnissnahme .....  | 163 |
| c) Glaube und historisches Wissen .....   | 165 |
| d) Glaubensgrund und Glaubensgedanken .....   | 177 |
| e) Die Heilsgewißheit des Glaubens .....  | 184 |
| 2. Die Hoffnung .....   | 196 |
| 3. Die Liebe .....  | 206 |
| a) Gottesliebe und Nächstenliebe .....  | 206 |
| b) Liebe und Gnade .....  | 222 |
| c) Das christliche Gebet .....  | 228 |
| 4. Gotteskindschaft und Rechtfertigung .....  | 238 |
| <br>  |     |
| III. Die zeichenhafte Gestalt der Heilsgegenwart Christi im Leben<br>der Kirche .....               | 265 |
| 1. Die Taufe und das christliche Leben .....  | 268 |
| a) Die Taufe als Konstitution christlicher Identität .....  | 268 |
| b) Taufe, Bekehrung und Buße .....  | 274 |
| c) Taufe und Glaube (Kindertaufe, Konfirmation, Kranken-<br>salbung) .....                          | 287 |
| d) Die Einsetzung der Taufe und die Symbolik des Taufritus .....                                    | 306 |
| 2. Das Herrenmahl und der christliche Gottesdienst .....  | 314 |
| a) Ursprung und Bedeutung des Herrenmahls .....   | 314 |
| b) Einsetzungsworte und Gegenwart Christi im Herrenmahl .....                                       | 325 |
| c) Die Vermittlung der Gegenwart Jesu Christi in der eucharis-<br>tischen Liturgie der Kirche ..... | 337 |
| aa) Anamnese und Opfer Christi .....  | 338 |
| bb) Die leibliche Gegenwart des Erhöhten im Abendmahl .....   | 344 |
| cc) Opfer und Gegenwart Christi .....   | 348 |
| dd) Gegenwart Christi und heiliger Geist .....  | 352 |
| d) Herrenmahl und Kirchengemeinschaft .....   | 357 |
| e) Das Herrenmahl und die Verkündigung des Evangeliums im<br>Gottesdienst der Kirche .....          | 365 |
| 3. Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonder-<br>fall der Ehe .....                  | 369 |
| a) Der traditionelle Sakramentsbegriff .....  | 369 |
| b) Schwierigkeiten bei der Anwendung und Rechtfertigung des<br>Sakramentsbegriffs .....             | 373 |
| c) Das eine Heilsmysterium und die Mehrzahl von Sakramenten ..                                      | 379 |
| d) Die Sakramente als Zeichen .....   | 382 |
| e) Der Umkreis des Sakramentalen .....  | 389 |

|   |     |
|---|-----|
| f) Die Ehe als Erinnerung an ein weiter gefaßtes<br>Sakramentsverständnis .....   | 391 |
| g) Die Kriterienfrage bei der Rede von Sakramenten (Zusammen-<br>fassung) .....   | 398 |
| IV. Das Leitungsamt als Zeichen und Werkzeug der Einheit der<br>Kirche .....  | 404 |
| 1. Der gemeinsame Auftrag der Glaubenden und das Amt der<br>Einheit .....   | 406 |
| 2. Ordination und apostolische Amtsnachfolge .....  | 428 |
| a) Sakramentalität und Vollzug der Ordination .....   | 429 |
| b) Die Wirkung der Ordination .....   | 433 |
| c) Der kanonische Vollzug der Ordination als ein Zeichen für die<br>Einheit der Kirche .....  | 435 |
| 3. Die Einheit der Kirche und die Stufung ihres Leitungsamts ..   | 441 |
| a) Die Wesensattribute der Kirche .....   | 442 |
| b) Unterschiedliche Ebenen der Einheit der Kirche und ihres<br>Leitungsamtes .....  | 452 |
| c) Ein Dienst an der Einheit der Gesamtchristenheit? .....  | 457 |
| V. Kirche und Gottesvolk .....  | 469 |
| 14. Kapitel: <i>Erwählung und Geschichte</i> .....  | 473 |
| 1. Die Erwählung des einzelnen .....  | 477 |
| a) Die klassische Erwählungslehre .....   | 477 |
| b) Erwählung und Berufung .....   | 485 |
| c) Die Erwählung des einzelnen und die Gemeinschaft .....   | 493 |
| 2. Die Kirche als Gottesvolk .....  | 501 |
| a) Der Begriff des Gottesvolkes in der Ekklesiologie .....  | 504 |
| b) Kirche und Israel .....  | 509 |
| c) Gottesvolk und Amtskirche .....  | 517 |
| 3. Die Erwählung des Gottesvolkes und die Erfahrung der Ge-<br>schichte .....   | 523 |
| a) Der Erwählungsgedanke als religiöse Kategorie für die<br>geschichtliche Konstitution kultureller Ordnung .....                     | 524 |
| b) Die dem Erwählungsgedanken zugeordneten Aspekte geschicht-<br>lichen Selbstverständnisses .....                                    | 528 |
| 4. Die Aufgabe einer theologischen Interpretation der<br>Geschichte von Kirche und Christentum im Lichte der<br>Erwählungslehre ..... | 539 |
| Exkurs: Säkularer Erwählungsglaube und Nationalismus in der<br>Geschichte des Christentums .....                                      | 559 |



|   |     |
|---|-----|
| 5. Das Ziel der Erwählung und Gottes Weltregierung im<br>Prozeß der Geschichte .....  | 563 |
| 15. Kapitel: <i>Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes</i> .....   | 569 |
| 1. Das Thema der Eschatologie .....   | 569 |
| a) Eschatologie und Gottesherrschaft .....  | 569 |
| b) Der Weg zur Begründung eschatologischer Aussagen .....   | 574 |
| c) Das Verhältnis von individueller und allgemeiner Eschatologie<br>und das Wirken des Geistes bei der Vollendung der Schöpfung ..... | 588 |
| 2. Tod und Auferstehung .....   | 598 |
| a) Zur Theologie des Todes .....  | 599 |
| b) Das Verhältnis der Auferstehungshoffnung zu anderen Formen<br>des Glaubens an eine Zukunft des einzelnen über den Tod hinaus ..... | 607 |
| c) Die innere Problematik der Auferstehungsvorstellung .....  | 618 |
| 3. Reich Gottes und Ende der Zeit .....   | 625 |
| a) Das Reich Gottes als Vollendung der menschlichen Gesellschaft .....  | 625 |
| b) Das Reich Gottes als Ende der Geschichte .....   | 632 |
| c) Das Reich Gottes als Eintritt der Ewigkeit in die Zeit .....   | 641 |
| 4. Das Gericht und die Wiederkunft Christi .....  | 654 |
| a) Das Gericht und sein Maßstab .....   | 656 |
| Exkurs: Zur Sprache der Eschatologie .....  | 667 |
| b) Das Werk des Geistes in Gericht und Verklärung .....   | 668 |
| c) Die Realität des wiederkommenden Christus .....  | 673 |
| 5. Die Rechtfertigung Gottes durch den Geist .....  | 677 |
| a) Das Problem der Theodizee und die Versuche seiner argumen-<br>tativen Bewältigung .....  | 679 |
| b) Die Überwindung des Bösen und der Übel durch Gott selbst ...   | 684 |
| c) Die Offenbarung der Liebe Gottes in der Vollendung der Schöp-<br>fung .....  | 689 |
| Register der Bibelstellen .....   | 695 |
| Namenregister .....   | 711 |
| Sachregister .....  | 721 |

## Vorwort

Im Mittelpunkt dieses dritten Bandes der vorliegenden Darstellung der christlichen Lehre steht nicht nur äußerlich das Thema Kirche: Gegenstand des bei weitem umfangreichsten Kapitels, allerdings im übergreifenden Rahmen der Lehre vom Geist als eschatologischer Gabe, die auf die eschatologische Heilsvollendung zielt und sie verbürgt und so in aller irdischen Gebrechlichkeit christlicher Existenz dieses Heils gewiß macht. Die Themen des individuellen Heilsempfangs durch Glaube, Gnade, Rechtfertigung werden in die Behandlung des Kirchenbegriffs einbezogen, vermittelt durch die Erörterung der Sakramente. Dennoch liegt der Schwerpunkt der Darstellung insofern bei der Heilsteilhabe des einzelnen Christen, als Kirche und Sakramente nur Zeichen der künftigen Heilsvollendung sind. Ihre Wirksamkeit als Zeichen muß sich im Leben jedes einzelnen Christen auswirken und bewähren. Nur in der Unmittelbarkeit des persönlichen Verhältnisses zu Gott wird das künftige Heil schon gegenwärtig wirksam und verwandelt das gegenwärtige Leben zu einem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Die Bedeutsamkeit der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Einheit für das Selbstverständnis jedes einzelnen Christen ist im Protestantismus oft vernachlässigt worden. Dabei hatten die Lehren der Reformatoren durchaus Ansatzpunkte für eine angemessene Würdigung dieses Themas geboten. Ging es der Reformation doch gerade um die Reform der Kirche, und zwar mit Bezug auf die ganze Christenheit. Die Kirchenspaltung bedeutete das vorläufige Scheitern solcher Bestrebungen. Dieses Scheitern der Reformation wurde zum Ausgangspunkt dafür, daß die Bedeutung der Kirche und ihrer Einheit für das Selbstverständnis individuellen Christseins im Protestantismus über Gebühr zurückgetreten oder auf die Schranken eines konfessionellen Kirchentums zurückgenommen worden ist. Das war unter den Bedingungen des konfessionellen Antagonismus früherer Jahrhunderte nicht unverständlich, wo die Freiheit des Glaubens und des Wahrheitsgewissens in der Unmittelbarkeit der persönlichen Beziehung zu Gott der Abgrenzung und Selbstbehauptung gegen ein System hierarchischer Herrschaftsansprüche über den Glauben des einzelnen bedurfte oder zu bedürfen schien. Die Hoffnung auf ein Allgemeinwerden der im Glauben begründeten Freiheit in einer christlich geprägten Welt war jedoch ein Traum von geschichtlich kurzer Dauer, und der Protestantismus ist heute überall auf seine kirchliche Basis zurückgeworfen.

Andererseits hat die römisch-katholische Kirche seit dem Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils zur Erneuerung ihres Selbstverständnisses aus der biblisch begründeten Tiefe ihrer Glaubensüberlieferung viel getan, um die Erinnerung an die Verkehrung der Hierarchie christlicher Dienste zum Herrschaftssystem zu zerstreuen, die so viel beigetragen hat zur Geschichte der christlichen Spaltungen. Die zählebigen Strukturen hierarchischer Ordnung erschweren allerdings noch immer die Wahrnehmung derjenigen Dienstfunktion an der ganzen Christenheit, zu der Rom sich mit Recht berufen weiß. Die Erinnerung an die Zeichenhaftigkeit der Kirche und aller ihrer Einrichtungen, welche die Lehre der römisch-katholischen Kirche bewahrt hat, könnte vielleicht dazu helfen, den Versuchungen hierarchischer Herrschaft in Zukunft erfolgreicher zu widerstehen.

Eine angemessene Behandlung des Themas Kirche erfordert in der gegenwärtigen Situation der Christenheit den Versuch zur Integration reformatorischer Ansätze mit den Grundzügen der in der Geschichte gewachsenen Formen kirchlichen Lebens, die Bestandteile gesamtchristlicher Überlieferung geworden sind. Die Grundlagen dafür sind in der gegenwärtigen Diskussion über die *communio*-Struktur der Kirche deutlich erkennbar geworden, nämlich in der örtlichen Gemeinschaft gottesdienstlichen Lebens als der primären Manifestation der unsichtbaren Gemeinschaft aller Glaubenden in Christus. Auf dieser Basis wäre schon heute eine Verständigung aller konfessionellen Traditionen der Christenheit über das Wesen der Kirche möglich, und eine solche Verständigung wird um so dringender, je stärker die Christenheit nicht nur der Erosion des Säkularismus, sondern auch dem Wettbewerb anderer Weltreligionen ausgesetzt ist. Die Besinnung auf die apostolische Christusbotschaft, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist, sollte zu der ein knappes Jahrhundert nach Beginn der modernen ökumenischen Bewegung in der Christenheit immer noch beklagenswert wenig verbreiteten Einsicht verhelfen, in welchem Ausmaß die christlichen Kirchen mit ihrer Botschaft für die Welt ungläubwürdig geworden sind wegen ihrer fortdauernden Spaltungen.

An dieser Stelle berührt sich die Wirklichkeit der Kirche und darum auch die Lehre von der Kirche besonders deutlich mit der Frage nach der Wahrheit der christlichen Lehre, die das Leitthema der gesamten hier vorgelegten Darstellung bildet. Die Wahrheit des Evangeliums von Jesus wird durch kaum einen anderen Faktor so sehr verdunkelt wie durch die Tatsache der Zerrissenheit der Kirche, verbunden mit ihren Begleiterscheinungen, besonders durch die Kombination von Herrschsucht und Beschränktheit bei ihren leitenden Amtsträgern: Es ist ja gewöhnlich die Beschränktheit des eigenen Urteils, die den wohlgemeinten Einsatz für die Wahrheit des Evangeliums in die Zweideutigkeiten menschlicher

Herrschaftssicherung abgleiten läßt. Der Welt die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen, ist die Kirche berufen. Dieses Zeugnis ist damit verbunden, daß die Kirche selbst in dieser Welt Vorzeichen der Bestimmung der Menschheit ist, zu einer Gemeinschaft in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Zukunft des Reiches Gottes erneuert zu werden. Je mehr die Kirche – und die Kirchen als Teile der Gesamtchristenheit – sich den Augen der Menschen tatsächlich als solches Zeichen darstellen, desto größer ist ihre Autorität unter den Menschen. Solche Autorität ist nicht zu verwechseln mit den Jurisdiktionsvollmachten ihrer Amtsträger. Sie besteht vielmehr in der Glaubwürdigkeit, die das gottesdienstliche Leben der Kirche und ihre Verkündigung des Evangeliums umgibt und ausstrahlt.

Den Beitrag der Kirche zur Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft zu bestimmen, ist also eine alles andere als einfache Sache. Erst recht gilt das für eine Lehre von der Kirche. Sie kann sich nur bemühen, die Zeichenfunktion der Kirche auf das Reich Gottes hin, gerade auch im Unterschied zu ihm, herauszuarbeiten, durch die die Kirche den Glaubenden die Gewißheit der Teilhabe am eschatologischen Heil vermittelt und durch die sie selber in ihrem gottesdienstlichen Leben Ort der Gegenwart des Geistes schon diesseits der eschatologischen Vollendung sein kann.

Im übrigen ist die Frage, ob und inwieweit die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte Ort des eschatologischen Heils ist und faktisch als solcher erfahrbar wurde, Thema der Erwählungslehre. In der Erwählungslehre, die die Frage nach der Erwählung des einzelnen in die der Kirche hineinnimmt, kommt die Zeichenhaftigkeit der Kirche für die Zukunft des Reiches Gottes geschichtlich konkret in den Blick, freilich nicht ohne die Verdunkelungen dieser ihrer Berufung samt den daraus folgenden Gerichten Gottes in der Geschichte. Erst in der eschatologischen Vollendung des Reiches Gottes wird die zeichenhafte Existenz der Kirche in die Wahrheit der durch sie angekündigten Zukunft aufgehoben werden, – in die Überwindung des Antagonismus von Individuum und Gesellschaft durch Realisierung der Bestimmung des Menschen in der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott durch seinen Geist. Das Eschatologiekapitel legt dar, daß und wie die eschatologische Vollendung Gottes Festhalten an seinem Schöpferwillen zum Inhalt hat und dabei für die einzelnen Geschöpfe sowohl Gericht als auch ewiges Heil in sich schließt. Erst durch diese eschatologische Vollendung der Welt wird Gott sich selbst definitiv als der wahre Gott und Schöpfer seiner Geschöpfe erweisen, und damit wird er zugleich die Wahrheit seiner Offenbarung in Jesus Christus endgültig erweisen. Deren Entfaltung in der christlichen Lehre dagegen denkt zwar auf jenen endgültigen Selbsterweis Gottes hin, aber das geschieht durch sich immer wieder als korrekturbedürftig erweisende

Konjekturen und Hypothesen. Darin wird ähnlich wie im Leben der Kirche die endgültige Wahrheit Gottes selbst schon ergriffen und also Gegenwart – ewige Gegenwart –, aber doch nur in vorläufiger Gestalt, die nicht selber für die endgültige Wahrheit genommen werden darf.

Meine Sekretärin, Frau Berger, hat auch für diesen Band die Druckvorlage des Manuskripts geschrieben. Die VW-Stiftung hat durch ein Akademiestipendium im Studienjahr 1991/92 meine Freistellung von der akademischen Lehre durch Bestellung einer Vertretung ermöglicht und damit entscheidend zum zügigen Abschluß des Werkes beigetragen. Meine Assistenten, Frau Dr. Christine Axt-Piscalar, Herr Dr. Walter Dietz und Frau Friederike Nüssel, sowie Herr Markwart Herzog, haben mich wieder bei den Korrekturarbeiten unterstützt. Herrn Herzog ist namentlich die mühselige und minutiöse Arbeit der Überprüfung aller Zitate zu verdanken, Frau Dr. Axt-Piscalar die Erstellung des Sachregisters, Herrn Dr. Dietz und Frau Nüssel die der beiden anderen Register. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Besonders möchte ich auch Professor Avery Dulles dafür danken, daß er das Manuskript des Kirchenkapitels durchgesehen und mir in vielen Einzelpunkten wertvolle Ratschläge gegeben hat, die zum großen Teil noch Berücksichtigung finden konnten. Über den Kreis der an der Entstehung dieses Buches wissenschaftlich Beteiligten hinaus danke ich angesichts des nun abgeschlossenen Gesamtwerks meiner Frau, ohne deren stetigen, selbstlosen Einsatz die Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Vor allem aber danke ich Gott, der mir täglich neu die Kraft gegeben hat zur Arbeit an diesem Werk, dessen Werdegang sich durch die ganze Geschichte meines Studiums der Theologie und ihrer Behandlung in der akademischen Lehre hinzog und das dazu bestimmt ist, dem Ruhm seiner Herrlichkeit und Wahrheit zu dienen, soweit meine schwachen Kräfte es vermochten.

München, im Januar 1993

Wolfhart Pannenberg

12. KAPITEL

## Geistausgießung, Reich Gottes und Kirche

### 1. Die Vollendung der Heilsökonomie Gottes durch den Geist

#### *a) Die Besonderheit des soteriologischen Geistwirkens im Verhältnis zur Schöpfung*

Das Handeln des trinitarischen Gottes in seiner Schöpfung ist in allen seinen Gestalten ein Handeln des Vaters durch Sohn und Geist, ein Handeln des Sohnes im Gehorsam gegen den Vater und die Verherrlichung beider in der Vollendung ihres Werkes durch den Geist. Der Geist Gottes wird nicht erst bei der Erlösung der Menschen tätig<sup>1</sup>, indem er sie in Jesus von Nazareth den ewigen Sohn des Vaters erkennen lehrt und ihre Herzen zum Lobpreis Gottes durch Glaube, Liebe und Hoffnung bewegt. Der Geist ist schon in der Schöpfung am Werke als Gottes mächtiger Atem, der Ursprung aller Bewegung und allen Lebens ist, und erst auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens kann sein Wirken in der Ekstase des menschlichen Bewußtseinslebens richtig verstanden werden<sup>2</sup>, sowie andererseits seine Rolle bei der Hervorbringung des neuen Lebens der Totenaufstehung<sup>3</sup>. Umgekehrt ist der heilige Geist Gottes, der den Glaubenden in einer ganz spezifischen Weise gegeben ist, nämlich so, daß er in ihnen „wohnt“ (Röm 8,9; 1.Kor 3,16), kein anderer als der Schöpfer allen Lebens in der Weite des Naturgeschehens, sowie auch in der Neuschöpfung der Totenaufweckung. Erst dann, wenn die Mitteilung des heiligen Geistes an die Glaubenden in diesem umfassenden Zusammenhang gesehen wird, läßt sich ermessen, was das Geschehen der Ausgießung des Geistes in Wahrheit bedeutet: Es geht dabei um sehr viel mehr als nur um eine göttliche Erkenntnishilfe zum Verständnis eines sonst unverständlich bleibenden Offenbarungsgeschehens. Das Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche und in den Glaubenden dient der Vollendung seines Wirkens in der Welt der Schöp-

<sup>1</sup> So Origenes *De princ.* I,3,5–8. Vgl. dazu Bd. 1 des vorliegenden Werkes 295.

<sup>2</sup> Siehe dazu Bd. 2, 225 ff., bes. 226 f.

<sup>3</sup> Näheres dazu Bd. 2, 388 f., sowie hier Kap. 15.

fung. Denn die besondere Weise der Gegenwart des göttlichen Geistes im Evangelium und durch seine Verkündigung, die vom gottesdienstlichen Leben der Kirche ausstrahlt und die Glaubenden erfüllt, so daß Paulus von ihnen sagen konnte, der Geist „wohne“ in ihnen, ist Unterpfand für die Verheißung, daß letztlich das Leben, das überall dem schöpferischen Wirken des Geistes entspringt, über den Tod siegen wird, der der Preis ist für die Verselbständigung der Geschöpfe im maßlosen Beharren auf ihrem Dasein, unangesehen seiner Endlichkeit, gegenüber dem göttlichen Ursprung ihres Lebens.

Der Zusammenhang zwischen den soteriologischen Wirkungen des Geistes in den Glaubenden und seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens, sowie auch in dessen eschatologischer Neuschöpfung und Vollendung, ist in der Theologie oft vernachlässigt worden. Das gilt besonders im Hinblick auf die Theologie des christlichen Westens, deren Auffassungen vom Wirken des Geistes sich vornehmlich auf seine Funktion als Quelle der Gnade oder des Glaubens konzentriert haben. Vielleicht ist die Tendenz dazu auf Augustins Lehre vom Geist als Gabe (*donum*) und auf das damit verbundene Zurücktreten der Persönlichkeit des Geistes zurückzuführen<sup>4</sup>. Jedenfalls läßt sich von daher die enge Beziehung der Pneumatologie zur Gnadenlehre des lateinischen Mittelalters verstehen, obwohl die Mehrzahl der mittelalterlichen Theologen nicht der Identifizierung des heiligen Geistes mit der Gabe der in unsere Herzen ausgegossenen Liebe (*caritas*) gefolgt ist, sondern diese Gnadengabe als eine geschaffene Gnade (*gratia creata*) vom heiligen Geist selbst unterschieden hat<sup>5</sup>. Die reformatorische Theologie faßte dagegen den Glauben als die entscheidende Wirkung des heiligen Geistes auf<sup>6</sup>, wenn auch gefolgt von der Gabe des Geistes selbst zur Heiligung<sup>7</sup>. Trotz aller konfessionellen Differenzen blieb auch hier die Konzentration der Auffassung vom Wirken des Geistes auf die Heilsaneignung bestehen, obwohl bei Luther und besonders bei Calvin auch die biblischen Aussagen über die Tätigkeit des Geistes in der Schöpfung Beachtung gefunden haben<sup>8</sup>. Die reformatorische Konzentration der Pneumatologie auf das Ver-

<sup>4</sup> Siehe dazu W.-D. Hauschild Art. Heiliger Geist/Geistesgaben IV. Dogmengeschichtlich in TRE 12, 1984, 196–217, bes. 202 f.

<sup>5</sup> J. Auer: Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I. Das Wesen der Gnade, 1942, 86–123.

<sup>6</sup> Am deutlichsten bringt das Luthers Erklärung zum dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses in seinem Kleinen Katechismus von 1531 zum Ausdruck: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten ...“ (WA 30/1, 367 f.; BSELK 511 f.). Der Glaube tritt bei Luther an die Stelle der eingegossenen Gnade im Sinne der scholastischen Gnadenlehre. Vgl. W.-D. Hauschild a. a. O. 207 ff., sowie G. Ebeling: Lutherstudien II: Disputatio De Homine 3. Teil: Die theologische Definition des Menschen, 1989, 441 ff., zum Verständnis des Glaubens als Gabe des heiligen Geistes.

<sup>7</sup> Ph. Melancthon: Loci praecipui theologici (1559), CR 21, 742, vgl. 752.

<sup>8</sup> Zu Luther siehe R. Prenter: Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie, 1954, 187–199, zu Calvin die unten Anm. 13 zit. Untersuchung von W. Krusche.

hältnis von Wort, Geist und Glaube konnte leicht zu einer Einengung der Funktion des Geistes auf die Vermittlung der natürlichen Vernunft, wie man meinte, nicht zugänglichen Glaubenserkenntnis führen. Solchen Tendenzen konnte sowohl durch Betonung der Funktion des Geistes für die Heiligung im individuellen Glaubensleben der Christen begegnet werden als auch, wie bei Schleiermacher<sup>9</sup>, durch Hervorhebung der Gemeinschaftlichkeit der Geistbegabung, die die einzelnen Christen zur Gemeinschaft der Kirche verbindet. In der Theologie des 20. Jahrhunderts ist von der neutestamentlichen Exegese her der Zusammenhang zwischen Geistverleihung und Eschatologie neu ins Bewußtsein gerückt worden. Der Sache nach geschah das schon in Karl Barths Beschreibung des heiligen Geistes als „die erweckende Macht“, durch die sich der Auferstandene die Kirche als „vorläufige Darstellung der ganzen in ihm gerechtfertigten Menschenwelt“ geschaffen habe<sup>10</sup>. Ausdrücklich hat dann Otto Weber von der Besinnung auf die neutestamentliche Funktion des Geistes als „eschatologische Gabe“ her<sup>11</sup> einen neuen pneumatologischen Realismus gefordert, entgegen der verbreiteten Neigung, „gleichsam doketisch vom Heiligen Geist zu sprechen“, indem „der Heilige Geist zum Lückenbüßer gemacht wird, der überall da eintritt, wo gestellte Fragen offenbleiben“<sup>12</sup>. Das eschatologische Wirken des Geistes muß aber wiederum im Zusammenhang mit seiner Beteiligung am Schöpfungswerk Gottes gesehen werden, wie das gerade einer von Calvin herkommenden Auffassung naheliegen sollte<sup>13</sup>. Weder bei Barth, noch bei Weber ist dieser Zusammenhang hergestellt worden. Vielmehr hat noch Weber in der Nachfolge Barths den Geist als eschatologische Größe fast dualistisch der bestehenden Weltwirklichkeit entgegengesetzt<sup>14</sup>. Andererseits hat Paul Tillich zwar in höchst eindrucksvoller Weise den Zusammenhang der Gegenwart des Geistes im Leben der Kirche und der Glaubenden mit dem Phänomen des Lebens in seiner ganzen Breite thematisiert<sup>15</sup>, doch ohne Berücksichtigung des eschatologischen Bezuges. Erst durch die Verbindung von

<sup>9</sup> F. Schleiermacher: Der christliche Glaube, 2. Ausg. 1830, § 121–125.

<sup>10</sup> K. Barth: KD IV/1, 1953, 718 (§ 62 Leitsatz), sowie dazu 721 ff. Zum eschatologischen Akzent der dort zum Ausdruck kommenden Sicht vgl. schon 130 f., sowie 819 ff.

<sup>11</sup> O. Weber: Grundlagen der Dogmatik II, 1962, 270 ff. Zum Ausdruck „eschatologische Gabe“ vgl. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 1953, 153, vgl. 42.

<sup>12</sup> O. Weber a. a. O. 269 f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu das von O. Weber a. a. O. 271 Anm. 2 zit. Buch von W. Krusche: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, 1957, 13 f., 15 ff. Bei Calvin tritt allerdings gegenüber der Betonung des Zusammenhangs mit der Schöpfung der eschatologische Charakter des Geistwirkens zurück. Weber übte daran berechnete Kritik (a. a. O. 274), hat aber seinerseits die Schöpfungsdimension des Geistwirkens vernachlässigt, so daß der Geist als eschatologische Wirklichkeit der Schöpfungswirklichkeit wie etwas Fremdes gegenübertritt, statt sie als sein Eigentum zu beanspruchen und zu vollenden.

<sup>14</sup> Diese erscheint in den Ausführungen Webers nur unter dem Gesichtspunkt der „To-deszeitlichkeit“ (a. a. O. 271).

<sup>15</sup> P. Tillich: Systematische Theologie III (1963), deutsch 1966, 21–337 („Das Leben und der Geist“). Allerdings ist im Sinne der apologetischen Methode Tillichs der Geist hier eher als „Antwort“ auf die in den Phänomenen des Lebens ganz allgemein enthaltene „Frage“ konzipiert, als daß das Leben schon in seinen vormenschlichen Formen als Schöpfung des Geistes zur Darstellung käme.



Eschatologie und Schöpfung wird aber im Verständnis der Tätigkeit des Geistes die Vollgestalt jenes pneumatologischen Realismus gewonnen, den Otto Weber intendierte und der am ehesten in Theologie und Frömmigkeit der orthodoxen Ostkirchen bewahrt worden ist<sup>16</sup>.

Das Handeln des Geistes geschieht überall in enger Verbindung mit dem des Sohnes. Bei der Schöpfung wirken Logos und Geist so zusammen, daß das Schöpfungswort das gestaltende Prinzip, der Geist aber Ursprung von Bewegung und Leben der Geschöpfe ist. In der eschatologischen Vollendung ist der Geist tätig als die die Geschöpfe zur Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes befähigende und verwandelnde Macht, während der Sohn als Träger des Endgerichts das Kriterium der Zugehörigkeit zu Gott und seinem Reich oder auch der Unvereinbarkeit mit ihm ist. Im Vollzug des Versöhnungsgeschehens und der geschichtlichen Vermittlung seiner Heilswirkungen geht die Inkarnation des Sohnes – gehen also sein irdisches Wirken, sein Tod und seine Auferstehung – der Mitteilung des Geistes an die Glaubenden voraus. Nur in diesem Zusammenhang ist von einer „Sendung“ des in Ewigkeit vom Vater ausgehenden Geistes<sup>17</sup> durch den Sohn die Rede (Joh 15,26f.; 16,7).

Die Aussagen über die Sendung des Geistes durch den Sohn (vgl. noch Lk 24,49) bilden eine unter mehreren Ausdrucksweisen der neutestamentlichen Zeugnisse für seine Mitteilung an die glaubenden Jünger durch den Auferstandenen: Nach Joh 20,22 wird ihnen der Geist verliehen, indem der Auferstandene die Jünger anhaut, nach Apg 2,33 ist der Pfingstgeist vom Erhöhten „ausgeschüttet“ worden, und er wird nach Apg 8,15–17 durch Handauflegung weitergegeben. Statt von einer Sendung durch den Sohn spricht Joh 14,26 (vgl. 14,16f.) von einer Sendung des Geistes durch den Vater im Namen und auf

---

<sup>16</sup> Allerdings tritt auch bei modernen orthodoxen Theologen, die sich nachdrücklich für eine stärkere Beachtung des Werkes des heiligen Geistes einsetzen – wie N. A. Nissiotis: *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, 1968, 64 ff., – die Bedeutung des Zusammenhangs von Schöpfung und Eschatologie im Werke des Geistes zurück, die so eindrucksvoll in der orthodoxen Liturgie des Epiphaniastages hervortritt und schon bei Basilios von Caesarea erkennbar wurde, indem er in seinem Werk über den heiligen Geist von diesem sagte, daß er in allem die Ursache der Vervollkommnung ist (De spir. s. XVI,38, MPG 32, 136 AB). So werden auch bei V. Lossky die Ausführungen über die Heilstat des Geistes (Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, dt. 1961, 198–220) nicht mit den Aussagen über seine Mitwirkung bei der Schöpfung verknüpft (127 ff.). Siehe auch K. Chr. Felmy: *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, 1990, 106–115.

<sup>17</sup> Die präsentische Aussage, daß der Geist vom Vater ausgehe (Joh 15,26), behauptet zwar nicht ausdrücklich einen ewigen Hervorgang im Sinne der späteren immanenten Trinitätslehre und im Unterschied zur Heilsökonomie. Diese Unterscheidung ist für den Evangelisten kein Thema (vgl. R. E. Brown: *The Gospel according to John XIII–XXI*, 1970, 689). Dennoch bezeichnet das Präsens im Unterschied zur für die Zukunft angekündigten Sendung des Geistes durch den Sohn seinen immerwährenden Ausgang vom Vater, nicht ein bestimmtes gegenwärtiges Ereignis, das von Vergangenheit und Zukunft abgehoben würde.

Bitten des Sohnes (vgl. 1.Petr 1,11). Der sachliche Unterschied zwischen diesen beiden Aussageformen ist jedoch nicht groß, da in jedem Falle Vater und Sohn bei der Sendung des Geistes zusammenwirken, sei es, daß der Vater den Geist auf Bitten Jesu und in seinem Namen sendet, sei es, daß der Auferstandene den vom Vater empfangenen Geist ausgießt (so ausdrücklich Apg 2,33)<sup>18</sup>. Außerdem liegt beidemale der Sinn der Sendung des Geistes durch den Sohn „in der Fortsetzung des Offenbarungswirkens Jesu“<sup>19</sup>. Sie findet statt durch die Erinnerung an das, was Jesus gesagt hat (Joh 14,26), und durch das Zeugnis des Geistes für Jesus (15,26), den der Geist verherrlicht (16,14).

Die Sendung des Geistes durch den Sohn gehört also zur Besonderheit seiner Tätigkeit im Zusammenhang der Heiloffenbarung: Der Geist verherrlicht Jesus als den Sohn des Vaters, indem er in Jesu Worten und in seinem Wirken die Offenbarung des Vaters erkennen lehrt. Das besagt aber gerade nicht, daß der Geist „die *Macht* ist, in der Jesus Christus – sich selbst bezeugt“<sup>20</sup>. Vielmehr ist Jesus Christus angewiesen auf das Zeugnis des Geistes, der in ihm den Sohn des Vaters erkennen lehrt. Der Geist Gottes ist nicht erschöpfend dadurch beschrieben, daß durch ihn der erhöhte Christus weiter auf Erden wirkt, wenngleich nun in unsichtbarer Gestalt. Zwar ist besonders in den Aussagen des Apostels Paulus zu diesem Thema das Wirken des Geistes von dem des erhöhten Herrn kaum zu unterscheiden<sup>21</sup>. Dennoch ist der Geist vom Sohne schon dadurch verschieden, daß Jesus Christus selbst in den neutestamentlichen Zeugnissen und auch bei Paulus als *Empfänger* des Geistes und seines Wirkens erscheint, schon in seiner Taufe und besonders weil der Geist (oder der Vater durch seinen Geist) ihn von den Toten auferweckt hat (Röm 1,4 und 8,11)<sup>22</sup>. Weil er als der Auferstandene ganz von dem göttlichen Lebensgeist durchdrungen ist (vgl. 1.Kor 15,45), darum geht von ihm und auch von der christlichen Osterbotschaft dieser Geist aus, und so kann der Auferstandene ihn auch ändern mitteilen, sofern sie mit ihm Gemeinschaft haben. Umgekehrt vermag der Geist den eschatologischen Sinn der Geschichte Jesu zu offenbaren, weil er selber eschatolo-

<sup>18</sup> Vgl. R. E. Brown a. a. O. 689, sowie 638, und R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, 12. Aufl. 1952, 426.

<sup>19</sup> R. Bultmann a. a. O. 426, R. E. Brown a. a. O. 644. Nach Brown wird ebendeshalb der Geist als Paraklet bezeichnet (vgl. 1135–1144, bes. 1140 f.).

<sup>20</sup> So K. Barth KD IV/1, 724. Diese Aussage (siehe auch dort 162 f. und 836) wird der personalen Selbständigkeit des Geistes im trinitarischen Leben Gottes und so auch in der Heilsökonomie nicht gerecht.

<sup>21</sup> Siehe dazu Bd. 1, 293 mit Literaturangaben, sowie 2, 497 f.

<sup>22</sup> Bd. 1, 290. Auch K. Barth ist darauf eingegangen, daß nach Paulus die Auferweckung Christi durch den Geist Gottes geschehen ist, ebenso wie nach den Kindheitsgeschichten der Evangelien (Mt 1,18,20; Lk 1,35) schon seine Geburt (KD IV/1, 340). Aber er scheint daraus merkwürdigerweise nur die Zusammengehörigkeit, nicht auch die Unterschiedenheit des Geistes Gottes im Verhältnis zu Jesus Christus entnommen zu haben.

gische Wirklichkeit ist: Er ist nicht nur der Ursprung alles Lebendigen, sondern auch Ursprung des neuen Lebens, das in der Auferstehung Jesu Christi angebrochen ist und sich von dem irdischen Leben dadurch unterscheidet, daß es mit dem göttlichen Lebensquell verbunden bleibt, darum ein *soma pneumatikon* heißt und unsterblich ist (1.Kor 15,44f.).

Weil das Wesen des Gottesgeistes nicht darin aufgeht, Ausstrahlung Jesu Christi zu sein, darum bedarf der Umstand, daß er in der Tat vom Auferstandenen ausgeht und durch ihn den Glaubenden mitgeteilt wird, einer besonderen Begründung. Sie ist dadurch gegeben, daß Jesus als der Auferstandene untrennbar mit dem Geist und seinem Leben verbunden ist und im Lichte des Ostergeschehens auch sein vorösterliches Leben als vom Geist Gottes erfüllt erkennbar wird (Joh 1,33; vgl. Lk 4,1). Das eine wie das andere ist Ausdruck des Anbruchs der eschatologischen Heilszukunft Gottes in Person und Geschichte Jesu; denn in Verbindung mit ihr hat jüdische Hoffnung die Ausgießung des Geistes Gottes auf sein Volk erwartet (Ez 39,29; Sach 12,9f.; Joel 3,1).

Die Vorstellungen, die die neutestamentlichen Schriften vom heiligen Geist vermitteln, sind allerdings keineswegs einheitlich<sup>23</sup>. Insbesondere bestehen erhebliche Differenzen zwischen den Aussagen von Lukas und Johannes einerseits, Paulus andererseits über den Geist und sein Wirken<sup>24</sup>. Bei Paulus, aber auch im ersten Petrusbrief (1.Petr 3,18), wird das Auferstehungsleben, besonders aber das Ereignis der Auferweckung Jesu, auf den Geist zurückgeführt. Bei Lukas und Johannes fehlen Aussagen zu diesem Thema. Aber auch zwischen der mehr dynamistischen Beschreibung des Geistes bei Lukas und der mehr personalen Auffassung der Geistwirklichkeit bei Johannes bestehen tiefe Unterschiede. Dennoch heben die unterschiedlichen Vorstellungen vom heiligen Geist in den urchristlichen Schriften nur unterschiedliche Aspekte hervor, die sämtlich im alttestamentlich-jüdischen Geistesverständnis begründet und dort auch in ihrem Zusammenhang miteinander erkennbar sind<sup>25</sup>. So kann es auch im Johannesevangelium vom Geist heißen, daß er lebendig macht (6,63), und auch nach Hebr 6,4f. haben die Getauften mit dem Empfang des Geistes schon „die Kräfte des neuen Äons geschmeckt“. Das entspricht der Bezugnahme der Pfingstgeschichte bei Lukas (Apg 2,16ff.) auf Joel 3,1–5, wengleich dieser Zusammenhang bei Lukas mehr im Sinne der Erfüllung prophetischer Verheißung und weniger als Antizipation der Endvollendung aufgefaßt worden ist. Der biblische Gesamtbefund legt es jedenfalls nahe, für die systematische Urteilsbildung den Zusammenhang von schöpfungstheologischer, charismatischer und eschatologischer Funktion des Geistes zugrunde zu legen, wie er aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition erhebbar ist. Dieser Zusammenhang ist sodann auf die Modifikation hin zu bedenken, die er durch die Geschichte

<sup>23</sup> Die Bedeutung dieses Sachverhalts für die theologische Aufgabe der Pneumatologie hat E. Brunner: Dogmatik III, 1960, 23 mit Recht betont.

<sup>24</sup> Siehe dazu K. Berger art. Heiliger Geist/Geistesgaben III in TRE 12, 1984, 193 f.

<sup>25</sup> R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 1953,155.

Jesu erfuhr und die in den urchristlichen Schriften unter verschiedenen Einzel – gesichtspunkten ihren Niederschlag gefunden hat. Bei einer solchen Betrachtung wird den Ansätzen zu einer christlichen Geisttheologie bei Paulus und Johannes das vergleichsweise größte sachliche Gewicht zugebilligt werden müssen. Dabei sind die paulinische Betonung des Zusammenhangs von Geist und Auferstehungsleben einerseits, die johanneische Darstellung des Geistes als der Jesus nach seinem Fortgang von seinen Jüngern bei diesen verherrlichenden und darin von Jesus selbst unterschiedenen, hypostatischen Macht andererseits als einander im Zusammenhang der eschatologischen Funktion des Geistes ergänzende Aspekte und nicht als einander ausschließend zu würdigen.

Zu den gemeinsamen Zügen urchristlichen Geistverständnisses gehört vor allem, „daß *das Geschenk des πνεῦμα eschatologische Gabe*, daß sein Wirk-samwerden in der Gemeinde eschatologisches Geschehen ist“<sup>26</sup>. Auf die Glaubenden wirkt der Geist Gottes nicht nur als unsichtbares und ungreifbares Kraftfeld gleichsam von außen ein, sondern er ist ihnen zueigen gegeben als Geschenk. Darin besteht die Besonderheit seiner Funktion im Zusammenhang des Heilsgeschehens. Die Gabe des Geistes hat soteriologische Funktion als Antizipation der eschatologischen Geistausgießung, und sie ist als Gabe bestimmt dadurch, daß der Geist den Glaubenden durch Jesus Christus gegeben wird, in dessen Person und Geschichte die eschatologische Heilzukunft schon angebrochen ist, so daß die Glaubenden sich des empfangenen Geistes als des Geistes Jesu Christi (Phil 1,19; vgl. Röm 8,9) bewußt sind. Die damit bezeichnete Besonderheit der soteriologischen Wirkungsform des Geistes bedarf zunächst noch genauerer Erörterung.

### *b) Der Geist als Gabe und die Verherrlichung der Schöpfung*

Nicht in allem Wirken des Gottesgeistes tritt die Form der Gabe, das Gegebenwerden, gleichermaßen hervor. Grundform des Geisteswirkens ist vielmehr die schöpferische Tätigkeit der Hervorbringung von Leben und Bewegung. So entspricht es der Natur des Geistes als „Wind“, und das wird auch das erste sein, was zu beachten ist, wenn es heißt, daß der Geist vom Vater ausgehe (Joh 15,26; vgl. 14,16). Dennoch teilt sich die Dynamik des Geistes in irgendeinem Maße auch dem davon Hervorgebrachten oder Erfassten, über das eigene Dasein Hinausgehobenen, mit: So haben die Geschöpfe Bewegung und Leben auch in sich, sind selbst bewegt und lebendig, obwohl der Ursprung davon in der ihr Dasein übersteigenden und es gerade dadurch zur Selbsttranszendenz als Erfüllung seiner Bestimmung bringenden Dynamik des Geistes liegt.

---

<sup>26</sup> R. Bultmann a. a. O. 153. Nach Bultmanns Urteil bedeuten demgegenüber „*die Differenzen in der Vorstellungsweise* relativ wenig“ (ebd.).

Augustin fand die Eigenart des Geistes als solchen in seinem Charakter als Gabe ausgedrückt, weil erst darin das für jede der trinitarischen Personen charakteristische Moment der Relation beim Geist hervortrete, das im Falle des Vaters und des Sohnes schon durch diese personalen Ausdrücke gegeben ist und auch für den Geist als trinitarische Person konstitutiv sein muß<sup>27</sup>. Er suchte aber die Eigenart des Geistes als Gabe mit dem im Symbol von Konstantinopel 381 im Anschluß an Joh 15,26 hervorgehobenen Hervorgang des Geistes aus dem Vater zu verbinden. Augustin meinte, von einem Hervorgehen des Geistes auch aus dem Sohn sprechen zu müssen, weil der Geist nach Röm 8,9 auch der Geist Christi heißt<sup>28</sup>. So gelangte Augustin zu der Auffassung, daß der Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe und als von beiden *gegeben* auch von beiden unterschieden sei. Diese Form trinitätstheologischer Begründung der Eigenart des Geistes als Gabe kann sich jedoch auf Joh 15,26 nicht stützen, weil dort der Ausgang des Geistes nur vom Vater ausgesagt wird. Die Beteiligung des Sohnes an der Mitteilung oder Sendung des Geistes ist davon zu unterscheiden, zumal der Sohn selbst Empfänger des vom Vater ausgehenden Geistes ist<sup>29</sup>. Die Identifikation von *processio* und *donum*<sup>30</sup>, muß daher bestritten werden. Augustins Auffassung des Geistes als *donum* von der durch die heilsökonomische Sendung des Sohnes vermittelten Mitteilung des Geistes her (bes. Joh 20,22)<sup>31</sup> führt außerdem zu der Schwierigkeit, daß der Geist im inneren trinitarischen Leben Gottes als Gabe gedacht werden muß, schon bevor er (nach außen) gegeben wird<sup>32</sup>. Die Auffassung des Geistes als Gabe schon im inneren Leben der Trinität würde plausibel sein, wenn der Sohn als Empfänger des Geistes, der vom Vater ausgeht, gedacht würde. Augustin hat die Möglichkeit einer solchen Auffassung gestreift, den mit der Zeugung des Sohnes verbundenen Empfang auf dessen Seite aber sofort auf den Empfang der Fähigkeit zu gemeinsamer Mitteilung des Geistes beschränkt<sup>33</sup>, wohl weil die Gottheit des Sohnes für ihn

<sup>27</sup> Augustin De Trin.V, 11,12 (CCL 50,219). Zur Bezeichnung „spiritus“ heißt es dort: *Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur donum Dei*. Vgl. V, 11,15: *Quod autem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit* (CCL 50, 222 f.). Zu Augustins Auffassung des Geistes als Gabe siehe Y. Congar: Der Heilige Geist (Paris 1979/80) dt. 1982, 382.

<sup>28</sup> Die Fortsetzung des Zitats aus Augustin De Trin.V 11,12 lautet: *Donum enim est patris et filii quia et a patre procedit, sicut dominus dicit, et quod apostolus ait: Qui spiritum Christi non habet hic non est eius* (CCL 50, 219). Zum Zusammenhang der Auffassung des Geistes als Gabe mit dem *filioque* vgl. Y. Congar a. a. O. 383 f.

<sup>29</sup> Siehe dazu die bei Y. Congar a. a. O. 374 zit. Aussagen von P. Evdokimov: L'Esprit- Saint dans la tradition orthodoxe, Paris 1969, 71 f., 77 f., daß der Sohn vom Vater durch den Geist gezeugt sei.

<sup>30</sup> So unter Berufung auf Augustin De trin. V, 11,12 Petrus Lombardus Sent.1,18,2: *Eo enim dicitur Spiritus quo donum, et eo donum quo procedens* (Sententiae in IV Libris Distinctae I/1, Rom 1971, 154,5).

<sup>31</sup> De trin. IV,20,29; dazu Y. Congar a. a. O. 381 Anm. 20.

<sup>32</sup> De trin.V,16,17: *Nam sempiternae spiritus donum, temporaliter autem donatum* (CCL 50, 224, 3f.) und V,15,16: *Nam donum potest esse et antequam detur; donatum autem nisi datum fuerit nullo modo did potest* (CCL 50, 224,15f.).

<sup>33</sup> De trin.XV,17,29; vgl. XV,26,47, wo es heißt, das Leben, das der Vater dem Sohn

erforderte, daß der Sohn den Geist ebenso besitzt wie der Vater. Von einem Empfang des Geistes durch den Sohn hat Augustin daher nur im Blick auf die Menschheit Jesu sprechen wollen<sup>34</sup>. Doch empfing Jesus nicht *als Person* den Geist im Ereignis seiner Taufe? Und bezieht sich das Wirken des Geistes in Jesu Auferweckung von den Toten Röm 1,3f. nicht ebenso wie nach Lk 1,35 bei seiner Geburt auf die *Konstitution* seiner Person als Sohn Gottes?

Das Wirken des Geistes ist immer in irgendeinem Maße mit einer Mitteilung seiner Dynamik verbunden, auch wenn er dabei nicht in vollem Sinne als Gabe mitgeteilt und empfangen wird. Der trinitarische Grund dieses Sachverhalts ist darin zu erblicken, daß im trinitarischen Leben Gottes der Sohn in Ewigkeit Empfänger des vom Vater ausgehenden Geistes ist. Aber nur in dem Maße, in welchem der Sohn im geschöpflichen Dasein in Erscheinung tritt, gewinnt auch das Wirken des Geistes in der Schöpfung die Form der Gabe. Erst in Verbindung mit der Inkarnation des Sohnes ist das definitiv der Fall. Daher heißt es von Jesus Christus, daß der Geist ihm „ohne Maß“, d.h. ohne jede Einschränkung gegeben sei (Joh 3,34), und entsprechend wird den Glaubenden der Geist als Gabe zuteil in Verbindung damit, daß sie in der Taufe der Sohnschaft teilhaftig werden durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus (vgl. Röm 8,15 und 6,3 ff.).

In einem weiteren Sinne ist schon der allen Menschen bei der Schöpfung gegebene Lebensodem (Gen 2,7) als eine Begabung mit dem Gottesgeist aufzufassen<sup>35</sup>. Darüber hinaus bekunden sich in besonderen Lebenserscheinungen spezifische und intensivere Formen der Begabung mit dem Geist Gottes: so in besonderen Fähigkeiten der Menschen zur Einsicht, in der künstlerischen Begabung, in der prophetischen Inspiration, aber auch im Charisma des Herrschers<sup>36</sup>. Dabei ist nicht nur an momentane ekstatische Erfahrungen zu denken, sondern auch an Formen dauerhafter Begabung mit dem Geist Gottes. Diese Vorstellung findet sich beispielsweise im Zusammenhang mit dem Königtum Davids, von dem es ausdrücklich heißt, daß der Geist des Herrn auf ihm blieb (1.Sam 16,13), während er von Saul wich (16,14; vgl. dagegen 11,6), und ganz entsprechend richtete sich die jüdische messianische Erwartung auf einen künftigen Herrscher, auf dem der Geist Gottes „ruhen“ wird (Jes 11,2).

Am Beispiel des Königtums tritt wegen der Verbindung mit dem Sohnestitel (2.Sam 7,14; Ps 2,7) der Zusammenhang von Geistbegabung und

---

durch die ewige Zeugung gegeben habe, schließe ein, daß auch von ihm der Geist ausgehe (CCL 50 a, 528, 92 ff.).

<sup>34</sup> Augustin Super Ioann. tr.74 n.3 (CCL 36, 514), aufgenommen von Petrus Lombardus Sent.1,17, 5 (a. a. O. 147 f.).

<sup>35</sup> Vgl. Bd.2,213 ff.

<sup>36</sup> Belege dazu in der Übersicht von F. Baumgärtel im ThWBNT 6, 1959, 361.

Vorausschattung der Inkarnation des Sohnes besonders deutlich in Erscheinung. Die Vorstellung von einem „Ruhem“ des Geistes wurde jedoch auch auf Mose bezogen (Num 11,17 und 25) und begegnet in Verbindung mit den Propheten Elia und Elisa<sup>37</sup>. Auch der Freudenbote Tritojesajas sagt von sich: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat“ (Jes 61,1). Das Lukasevangelium hat dieses Wort als Verheißung verstanden, die im Auftreten Jesu in Erfüllung gegangen ist (Lk 4,18), so wie Matthäus in der Heilungstätigkeit Jesu die Erfüllung der deuterocesajanischen Verheißung einer Ausrüstung des Gottesknechtes mit dem Geiste Gottes (Jes 42,1) fand (Mt 12,18; vgl. 12,28 und 31). Damit bestätigt sich der Zusammenhang von Geistbegabung und Sohnschaft, der definitiv in der Person Jesu Christi zur Darstellung kommt.

Für das Alte Testament endet alle Begabung mit dem Geist Gottes spätestens im Augenblick des Todes: Der Geist Gottes ist den Menschen „nicht auf immer“ gegeben (Gen 6,3). Er kehrt beim Tode des Menschen wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat (Koh 12,7). Auch Jesus hat nach Lk 23,46 den von Gott empfangenen Geist am Kreuz mit dem Gebetswort von Ps 31,6 dem Vater zurückgegeben<sup>38</sup>. Dennoch wurde er nach 1.Tim 3,16 durch den Geist Gottes von den Toten auferweckt (vgl. Röm 8,11). Ist also im Falle Jesu der ihm schon in seinem irdischen Wirken verliehene Gottesgeist als die ihn von den Toten auferweckende schöpferische Lebenskraft Gottes zu verstehen? Kommt darin der eschatologische Charakter, das Definitive der Geistbegabung Jesu zum Ausdruck? Die Geistbegabung Jesu bedeutete im Sinne der urchristlichen Zeugnisse sicherlich mehr als nur die Rückkehr des nach jüdischer Auffassung mit dem Ende der Prophetie erloschenen<sup>39</sup> und seither ausgebliebenen Geistcharismas. Nach Joh 3,34 ist der die Worte Gottes verkündigende Sohn (vgl. 3,35) von Gott ohne jede Beschränkung mit dem Gottesgeist ausgestattet worden. Dennoch gab auch nach Johannes (19,30) der Gekreuzigte im Augenblick des Todes den Geist auf. Die paulinische Verknüpfung der Auferweckung Jesu (und daraufhin auch der Glaubenden) mit dem lebendigmachenden Wirken des Geistes findet sich bei Johannes nicht. Aber auch Paulus sprach nicht von der Auferweckung Jesu als einem Werk des Geistes für sich allein, sondern er sprach vom Geist dessen, der Jesus von den Toten

<sup>37</sup> Bei dem „Geist Elias“, der nach 2.Kön 2,15 auf Elisa „ruht“ (vgl. 2,9), kann es sich natürlich nur um den Geist Gottes handeln (vgl. 2,16).

<sup>38</sup> Der Schrei, mit dem Jesus nach Mk 15,37 seinen Geist aufgab (vgl. auch Mt 27,50; Joh 19,30), wird bei Lukas als Gebetsruf gedeutet. Das besagt nach W. Grundmann: „Der von Gott empfangene Geist als Träger des Lebens wird in Gottes Hand zurückgelegt; der vertrauende Gehorsam, der Jesus bestimmt, vollendet sich in diesem Sterben“ (Das Evangelium nach Lukas, 8.Aufl. 1978, 435).

<sup>39</sup> Siehe dazu E. Sjöberg in ThWBNT 6, 1959, 380 und 383 f.

auferweckt hat (Röm 8,11) und der darum auch als in den Glaubenden wohnend für sie das Unterpfand ihrer künftigen Auferstehung ist (ebd.). Jesus überwand den Tod nicht einfach aus der Macht des ihm verliehenen Geistes, sondern er blieb dafür auf das Handeln des Vaters angewiesen. So läßt sich verstehen, daß er im Sterben den Geist an den Vater zurückgab. Unbeschadet dessen ist der vom Vater ausgehende Geist, der Jesus schon in seinem irdischen Wirken verliehen war, die Kraft Gottes (1.Kor 6,14), durch die Gott ihn von den Toten auferweckte (vgl. Röm 6,4), so wie er auch die im Glauben mit Jesus Verbundenen durch den ihnen verliehenen Geist auferwecken wird. Nur darum kann die Gabe des Geistes für die Glaubenden Bürgschaft ihrer eigenen künftigen Auferstehung von den Toten sein.

An der Geschichte Jesu ist die Bedeutung der Gegenseitigkeit im Verhältnis von Vater und Sohn für die eschatologische Geistbegabung ablesbar: Wie der Vater den Geist gibt, der von ihm ausgeht, so gibt ihn der Sohn dem Vater zurück und erweist sich durch solche Selbstunterscheidung vom Vater als der Sohn, welcher vom Vater in Ewigkeit den Geist empfängt, der ihn zum Leben erweckt. Der augustinische Ansatz zum Verständnis des Geistes als Gabe, in welcher sich die Gemeinschaft von Vater und Sohn in gegenseitiger Liebe vollzieht, gewinnt erst im Blick auf dieses Geben und Zurückgeben des Geistes zwischen Vater und Sohn die volle biblische Tiefe, die Tiefe des innertrinitarischen göttlichen Lebens. Die Gabe des Geistes an die Glaubenden, bei der Vater und Sohn zusammenwirken, ist davon erst abgeleitet: Sie ist dadurch vermittelt, daß die Glaubenden, durch Glaube und Taufe mit dem in Jesus Christus offenbaren Sohn verbunden, Glieder seines Leibes werden, so daß die Sohnschaft im Verhältnis zum Vater auch an ihnen in Erscheinung treten kann als Teilnahme an der Sohnschaft Jesu und damit am innertrinitarischen Leben Gottes, am Empfang des Geistes durch den Sohn und an seiner Rückgabe an den Vater. Letztere vollzieht sich in der Verherrlichung des Vaters als des durch seinen Sohn offenbaren Gottes durch Gebet und Lobpreis, und wie in Jesu Verhältnis zum Vater so findet auch im Falle der Glaubenden die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ihre Entsprechung in der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater (Joh 17,4f.). Die Glaubenden, bei denen Jesus als der Sohn verherrlicht ist (Joh 17,10), werden durch ihn hineingezogen in sein Verhältnis zum Vater und damit auch in die Herrlichkeit, die er vom Vater empfängt (Joh 17,22). Im Akt der Verherrlichung Jesu als des Sohnes, die im Sohne zugleich auch den Vater verherrlicht, nehmen die Glaubenden teil an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und damit an der Herrlichkeit Gottes, durch die ihr eigenes Leben verwandelt werden wird zur unvergänglichen Gemeinschaft mit dem ewigen Gott. An Jesus schauen sie, wie Paulus sagt, die Herrlichkeit des Herrn (d.h. hier des Vaters) „im Spiegel



und werden darin in eben dieses Bild hineinverwandelt von einer Herrlichkeit zur anderen, so wie es vom Herrn, dem Geist (gegeben wird)“ (2.Kor 3,18)<sup>40</sup>.

Die Besonderheit der eschatologischen Geistesgabe besteht also darin, daß durch Verleihung des Geistes zu dauerndem Besitz den Glaubenden die Teilhabe am ewigen Leben Gottes erschlossen wird und folglich auch ihre Auferweckung zu einem neuen Leben in Gemeinschaft mit Gott verbürgt ist. Das ist darin begründet, daß der Geist durch den in Jesus Christus Fleisch gewordenen Sohn vermittelt wird, und zwar in der Weise, daß mit dem Glauben an Jesus zugleich die Teilhabe an seiner Sohnschaft mitgeteilt und empfangen wird. So gehören die Vermittlung der Gabe des Geistes durch den Sohn und ihr eschatologischer Inhalt als Teilhabe am todüberwindenden Leben Gottes zusammen. Die Geistesgabe an den Menschen bei seiner Erschaffung, aber auch die Charismen des alten Bundes, sind nur zeichenhafte Vorwegnahmen dieser eschatologischen Gabe: Durch sie erst verbindet sich der Geist so mit dem Leben des Empfängers, daß es von seiner schöpferischen Kraft auch durch den Tod nicht mehr getrennt werden kann.

Die Mitteilung des Geistes als Gabe bildet aber doch nur ein Durchgangsmoment seines heilsgeschichtlichen Wirkens. Ebenso wie im trinitarischen Leben Gottes das Geben und Zurückgeben des Geistes das Medium für das Hervortreten seiner personalen Selbständigkeit im Verhältnis zu Vater und Sohn ist, so wird auch in der künftigen Vollendung der Schöpfung Gott durch seinen Geist „alles in allen“ sein (1.Kor 15,28). Durch den Geist werden die Geschöpfe zur Selbständigkeit in ihrer Beziehung zu Gott befähigt und zugleich in die Einheit des Reiches Gottes integriert. Die Mitteilung des Geistes als Gabe kennzeichnet dabei die Eigentümlichkeit der soteriologischen Phase seines Wirkens im Geschehen der Versöhnung. Die Form der Gabe bedeutet nicht, daß der Geist in die Verfügung der Geschöpfe überginge, wohl aber, daß er in sie eingeht: Dadurch wird ein selbständiges, spontanes Eingehen der Menschen auf das Versöhnungshandeln Gottes an der Welt und die Teilnahme an der Bewegung seiner versöhnenden Liebe auf die Welt hin ermöglicht. Indem der in den Glaubenden „wohnende“ Geist (Röm 8,9ff.; 1.Kor 3,16) sie über ihre eigene Partikularität hinaushebt, ist er immer schon mehr als nur Gabe, nämlich Inbegriff der ekstatischen Bewegung des göttlichen Lebens.

---

<sup>40</sup> Übersetzung nach U. Wilckens (Das Neue Testament, 1970, 628).

*c) Die Ausgießung des Geistes und die Kirche*

Die Gabe des Geistes gilt nicht nur dem einzelnen Glaubenden, sondern sie zielt auf die Bildung der Gemeinschaft der Glaubenden, auf die Begründung und immer wieder neue Belebung von Kirche. Denn durch die Verbundenheit mit dem einen Herrn, durch die jeder Glaubende für sich Anteil an der Sohnschaft und damit auch am Geist Christi empfängt, ist er zugleich eingefügt in die Gemeinschaft der Glaubenden. Ein jeder von ihnen ist durch den Glauben mit dem einen Herrn und so auch mit allen anderen Glaubenden verbunden. Durch den Geist wird jeder einzelne über die eigene Partikularität hinausgehoben, um „in Christus“ mit allen anderen Glaubenden die Gemeinschaft der Kirche zu bilden.

Daß der Geist nicht nur den einzelnen Glaubenden für sich der Gemeinschaft mit Jesus Christus und damit der Teilhabe am künftigen Heil vergewissert, sondern dadurch zugleich die Gemeinschaft der Glaubenden begründet, das hat einen für die Folgezeit maßgeblich gewordenen Ausdruck gefunden in der lukanischen Pfingstgeschichte (Apg 2,1ff.); denn diese Erzählung veranschaulicht jedenfalls, daß der Geist allen Jüngern gemeinsam gegeben wurde und damit die Kirche ihren Anfang genommen hat.

Allerdings handelt es sich bei der neutestamentlichen Überlieferung von der in der Entstehung der christlichen Gemeinde Ereignis gewordenen Erfüllung der prophetischen Weissagung einer Ausgießung des Geistes auf das ganze Gottesvolk „in jenen Tagen“ (Joel 3,1–5) nicht unmittelbar um den in der Auferstehung Jesu wirksam gewordenen Geist des neuen, eschatologischen Lebens, sondern zunächst nur um die Mitteilung prophetischer Inspiration (aber wohl auch der damit verbundenen Unmittelbarkeit zu Gott) an alle Glieder des Bundesvolkes. Das besagt das Sprachenwunder von Apg 2,4. Es scheint ursprünglich in einer kollektiven Erfahrung ekstatischer, möglicherweise glossolalischer Rede bestanden zu haben, wurde aber offenbar schon in der von Lukas verarbeiteten Tradition mit der christlichen Missionsverkündigung in den Gebieten der jüdischen Diaspora (Apg 2,9–11) in Zusammenhang gebracht, die folglich in der Darstellung des Pfingstgeschehens einen bildhaft verdichteten Ausdruck fand. Diese Deutung, die die Erfahrung der frühen christlichen Judenmission schon voraussetzt und in das Pfingstereignis zurückträgt, könnte am ehesten aus Antiochien stammen, ist jedenfalls mit den lokalen Bedingungen bei der Bildung der Jerusalemer Urgemeinde schwer zu vereinbaren<sup>41</sup>. Die lukanische Darstellung verbindet kunstvoll die beiden Überlieferungsschichten: Einerseits greift sie auf den glossolalischen Charakter des Ereignisses zurück. Vielen unter den Umstehenden bleiben die geäußerten Laute unverständlich (Apg 2,12f.), und daran knüpft die anschließend von Lukas berichtete Rede des Petrus an (2,15). Doch Lukas beschränkt diese Reaktion

---

<sup>41</sup> So J. Roloff: Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, 1981,39.