

Die pneumatologische Dimension der Kirche

Von J. D. Zizioulas

Das im Titel dieses Aufsatzes angegebene Thema ist zu weit, als daß es sich hier im einzelnen behandeln ließe. Im engen Raum, der uns zur Verfügung steht, werden wir hauptsächlich darauf ausgehen, einige Überlegungen zu den beiden allgemeinen Fragen zu bieten: Welches ist der Ort der pneumatologischen Dimension in der Theologie über die Kirche? und: Wie zeigt sich diese pneumatologische Dimension in der Struktur und im Leben der Kirche von heute?

I. DER ORT DER PNEUMATOLOGIE IN DER EKKLESIOLOGIE

1. Im Neuen Testament wird die Kirche als »Leib Christi« beschrieben. Der Begriff »geistlicher Leib«, den Paulus im Hinblick auf die Auferstehung verwendet (1 Kor 15, 44), wird nicht ausdrücklich auf die Ekklesiologie übertragen, obwohl er vom Wesen aus einen ekklesiologischen Beiklang hat, da die Auferstehung ein ekklesiologisches Ereignis ist (1 Thess 4) und der Begriff »Leib« einen zugleich christologischen und ekklesiologischen Sinn hat, wenigstens in der Paulinischen Theologie.

Dies scheint nahezuiegen, daß wir in der Ekklesiologie von der Christologie ausgehen sollten¹. Die Christen sind in den Leib Christi und nicht des Geistes eingegliedert, und Christus ist das Haupt des Leibes. Was hat dann aber die Pneumatologie in der Ekklesiologie zu tun?

Die Frage nach dem Ort der Pneumatologie in der Theologie bildet ein altes Problem in der Geschichte der Kirche. Schon lange bevor die Kontroverse über die göttliche Natur des Geistes ausbrach, hatte sich die Kirche mit einem anderen Problem zu befassen: mit dem der Beziehung des Geistes zu Christus und der Kirche. Dazu kam es hauptsächlich auf zwei Wegen. Erstens waren die Apologeten und später Origenes zwar mit der trinitarischen Taufformel einverstanden, schienen aber in ihren theologischen Systemen keinen organischen Platz für den Geist vorzusehen. Und obwohl zu dieser Zeit die theologische Situation komplex gewesen zu sein scheint², so

¹ Vgl. G. Florowsky, *Christ and His Church. Suggestions and Comments*. In: 1054–1954. *L'Eglise et les Eglises*, II. Ed. de Chevetogne. 1954, S. 164.

² Vgl. G. Kretschmar, *La Doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*. In: »*Verbum Caro*« 1968, S. 5–55.

geht man kaum fehl, wenn man das gerade auf die Christologie dieser Schriftsteller zurückführt: Da der inkarnierte Logos die gesamte theologische Denkanstrengung auf sich zog und die Antwort auf alle grundlegenden Probleme zu bieten schien³, ließ man den Geist zumeist keine Rolle spielen außer vielleicht die, daß er im Innern der Heiligen wirkt⁴. Zweitens schuf das Aufkommen des Montanismus für die Kirche dasselbe Problem in umgekehrter Richtung: Wie ließ sich die Ära des Geistes, welche die Montanisten zu erleben vorgaben, mit Christus und der Kirche in Verbindung bringen?

Es ist sehr aufschlußreich, wie die Kirche an diese Probleme heranging. Die Antwort kam von Theologen, die – wie Irenäus, Athanasius usw. – auch Bischöfe waren. Ihre Erfahrung im Leben der Gemeinden war ihnen behilflich, die richtige Synthese zustande zu bringen: Christologie und Pneumatologie müssen simultan existieren und nicht als getrennte oder aufeinanderfolgende Phasen der Beziehung Gottes zur Welt. In der Sicht von Irenäus sollte dieses Miteinander selbst in bezug auf die Schöpfung gelten, an der zugleich Christus und der Geist als die »beiden Hände Gottes« mitwirkten⁵. Gegenüber dem Montanismus erblickt dieser Kirchenvater in den Bekennern und Blutzegen Christi die wirklichen Geiststräger⁶. Ebenso argumentiert später Athanasius, daß man unmöglich den Sohn annehmen könne ohne den Geist, da beide zusammengehörten⁷. Das gleiche läßt sich von der Theologie Cyrills von Alexandrien und Basilius d. Gr. sagen, trotz der Akzentverschiedenheiten, die zwischen diesen beiden bestehen mögen.

Trotzdem hat die Theologie in der Folge durch ihre ganze Geschichte hindurch bis heute sich diese Synthese nicht schöpferisch zu eigen gemacht. Dies gilt namentlich in bezug auf die ekklesiologischen Fragen: Gehört die Ekklesiologie in erster Linie zu der Christologie oder zu der Pneumatologie? Wie verhält sich die Pneumatologie zur Christologie in unserem Verständnis des Mysteriums der Kirche?

2. Die Christologie wird für gewöhnlich so verstanden, daß sie auf ein abgeschlossenes, auf sich selbst begrenztes Ereignis, auf eine besondere »Ökonomie«, auf die Ökonomie des inkarnierten Sohnes verweist. In diesem Fall hat der Geist bloß die Rolle eines Satelliten dieses Ereignisses zu spielen, der ihm zu dienen hat und gewissermaßen von ihm abhängt. Dies erscheint vielen modernen orthodoxen Theologen als »Christomonismus« oder als eine

³ Besonders zu Problemen ontologischer und kosmologischer Natur, die die griechische Geisteshaltung beschäftigten. Vgl. ebd., S. 15 ff.

⁴ So in Origenes, *De Princ.* I, 3, 5–7; I, praef. 4; In Joh II, 10. Zu den Apologeten vgl. G. Kretschmar, a. a. O., S. 18 ff.

⁵ Irenäus, *Adv. haer.* IV, Praef. 4.

⁶ Eusebius, *Hist. Eccl.* V, 1–5.

⁷ Dies ist sein Hauptargument gegen die *Tropici* in seinen Briefen an Serapion.

Spielart des »Filioquismus«⁸. Um eine Alternative hierzu zu bieten und die Unabhängigkeit des Geistes von Christus hervorzuheben, ist man auf den Gedanken gekommen, von einer besonderen »Geistesökonomie« zu sprechen⁹ und die Ekklesiologie mehr oder weniger auf die Seite der Pneumatologie zu rücken.

All das macht deutlich, wie bedenklich die Theologie es versäumt hat, die Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie, mit der die Frühkirche ihre Probleme zu lösen gesucht hat, sich zu eigen zu machen. Der Grundgedanke der Kirchenväter des Westens wie des Ostens, daß das Wirken Gottes nach außen eine Einheit darstellt¹⁰, läßt es nicht zu, die Heilsökonomie in eine christologische und pneumologische auseinanderzureißen. Wie eigen auch die Rolle des Geistes sein mag – wir werden gleich darauf zu sprechen kommen –, so ist es doch für die Einheit der Ökonomie äußerst gefährlich, von einer besonderen »Ökonomie des Geistes« zu sprechen. Was insbesondere die Kirche betrifft, so würde jegliche derartige Sicht es uns schwer machen, die Aussage der Bibel zu verstehen, daß die Kirche der Leib Christi – und nicht der des Geistes – ist.

Ausgangspunkt der Ekklesiologie ist zweifellos die Christologie. Läßt sich aber eine Christologie ohne eine Pneumatologie denken? Wenn nicht, bedarf es der von uns angetönten Synthese, und wir betrachten diese Synthese als eine *conditio sine qua non* für ein richtiges Verständnis der Kirche.

Wenn wir zu einer sauberen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie gelangen wollen, müssen wir die Aussage der Bibel, daß Christus aus dem Geist geboren, von ihm gesalbt ist und daß sein ganzes Dasein sich im Geist vollzog, in allen ihren Implikationen ernst nehmen. Welches sind diese Implikationen für die Christologie? Dies schließt die Frage in sich, worin das Spezifische des Geistwaltens bestehe und wie es die Christologie bedinge.

Das Geistwalten wird von der Bibel und der Überlieferung auf verschiedene Arten beschrieben; meistens wird es mit den Bezeichnungen »Macht«, »Heiligung«, »Geist der Wahrheit«, »Geist der Freiheit« und vor allem als »Lebensspender« und »Communio« umschrieben. Von allen diesen Ausdrücken scheinen die Begriffe »Lebensspender« und »Communio« für die Ekklesiologie am bedeutsamsten zu sein, namentlich auch deshalb, weil

⁸ So V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1944; *Du troisième attribut de l'Eglise*. In: »Dieu vivant« 10, 1948, S. 79–89; N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*. In: *Le Saint Esprit* (éd. Faculté de Théologie de Genève), 1963, S. 85 bis 106. Vgl. die Reaktion auf diese Ansichten von Y. Congar, *Pneumatologie ou »Christomonisme« dans la tradition latine?*. In: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Mélanges G. Philips). Gembloux 1970, S. 41–63.

⁹ So z. B. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique*; a. a. O., S. 153 f.; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris 1969, S. 89 f.

¹⁰ So z. B. Athanasius, *Ad Serap.* I, 20; Basilus, *De Spir.* S. 19, 49; Cyrill v. Alex., In Joh 10. Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 45.

sie die andern Bezeichnungen ebenfalls in sich schließen. Paulus und beinahe alle Väter sehen das Wirken des Geistes im Licht dieser beiden Begriffe¹¹. »Lebensspender« und »Communio« sind ja ihrem Sinn nach identisch, da das göttliche Leben, das der Geist schenkt, in einem Leben der *Communio* von Personen besteht, und in diesem Sinn wirkt der Geist Macht und dynamische Existenz sowie Heiligung, Wunder, Prophetien und Wahrheitsoffenbarung; er stellt die Präposition »in« her, worin all das geschieht.

Somit hat die Theologie der wichtigsten Implikation jeglicher Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie nicht voll Rechnung getragen. Da Christus bloß im Geist denkbar ist, erscheint er als ein in einem absoluten Grad relationales Wesen. Er läßt sich nicht nach Art unserer empirischen individualisierten Existenz denken; er ist nicht ein Individuum, sondern eine Person im eigentlichen Sinn des Wortes; seine Existenz schließt von Wesen aus eine Körperschaft in sich. Die Bibel spricht von ihm als dem Messias im Sinn einer »korporativen Persönlichkeit« (Gottesknecht, Menschensohn usw.), und im Anschluß an Paulus bezeichnen ihn die Väter als die Rekapitulation der gesamten Menschheit, ja der Schöpfung. Doch obwohl das in der Theologie eine allgemein anerkannte Binsenwahrheit darstellt, hebt man kaum hervor, daß all das sich nicht denken läßt ohne Pneumatologie: Der Geist ist es, der die Wirklichkeit relational werden läßt. Und dies gilt gleichfalls, wenn nicht erst recht, für Christus.

Nun aber ist das Mysterium der Kirche in seiner Gesamtheit aus diesem christologisch-pneumatischen Geschehnis herausgeboren. Die Kirche ist das Mysterium der Einheit des »Einen« und der »Vielen« – nicht des »Einen«, der zuerst als der »Eine« existierte und danach »Viele« würde, sondern des »Einen«, der gleichzeitig eine Vielheit darstellt.

Darin liegen bedeutsame Implikationen für den Begriff »Heilsgeschichte«. Dieser Begriff wird im allgemeinen im Sinn einer linearen geschichtlichen Entwicklung verstanden, die von einer Abfolge und Kausalität zwischen den einzelnen Phasen charakterisiert ist. Mit dieser Auffassung läßt sich etwas anfangen, wenn wir an die Kirche als geschichtliches Ereignis herangehen; bildet sie aber den richtigen Zugang, wenn wir die Kirche ihrer Natur und ihrem Mysterium nach ins Auge fassen? Das Bedeutsame und Spezifische der pneumatologischen Dimension der Kirche liegt zweifellos eben darin, daß diese Erstreckung den linearen geschichtlichen Verlauf transzendiert, indem sie das Eschaton zu einem Bestandteil der Anamnese (das heißt des geschichtlichen Bewußtseins) der Kirche macht. Deshalb können wir in der Eucharistieanamnese von der Kirche sagen, sie »gedenke . . . der Wiederkunft«

¹¹ Basilius verwendet diese Idee am meisten von allen griechischen Vätern. Es ist hervorzuheben, daß es u. a. die lateinischen Väter waren, die im Zusammenhang mit der Pneumatologie das Thema »Communio« entwickelt und damit einen entscheidenden Beitrag zu der alten, ungeteilten Überlieferung geleistet haben.

(vgl. die Anaphora in der Liturgie des Johannes Chrysostomus). Dies wird »im Geist« getan und ist so entscheidend, daß es die Ekklesiologie davor warnen sollte, auf das Mysterium der Kirche ein absolutes lineares historisches Schema anzuwenden. Sonst hätte es keinen Sinn, daß die Kirche sich auf die Geschichte Israels als auf ihre eigene Geschichte beruft und zwar nicht als auf eine vorbereitende Phase, sondern in einem vollen, aktuellen Sinn. Damit wird die Geschichte nicht etwa im Sinn Platons entwertet, denn diese ganze »Transzendenz« der Geschichte steht in der Geschichte und fußt auf der Geschichte, und so wird die Geschichte erst recht geheiligt und bestätigt. Entwertet wird dadurch nur die geschichtliche Kausalität, da so das Wirken Gottes als alleinige Ursache des geschichtlichen Daseins der Kirche angesehen wird. Damit wird der Geist als »Spiritus Creator« ernst genommen und das Mysterium der Kirche mit der Schöpfung verknüpft, so daß Gnade und Natur organisch miteinander verbunden sind.

3. Wenn wir diese Synthese richtig anwenden, können wir nicht mehr mit dem Begriff einer Kausalität zwischen Christologie und Pneumatologie oder Ekklesiologie operieren. Das Dasein der Kirche wird nicht durch einen präexistierenden Faktor verursacht – möge dieser nun christologisch oder pneumatologisch sein –, sondern gleichzeitig von beiden Faktoren konstituiert. Die chronologische Priorität des Christusereignisses gegenüber dem Pfingstereignis wird im Geist transzendiert – im Johannesevangelium gehört die Geistsendung zu den christologischen Ereignissen. Es ist gerade die Rolle des Geistes, die lineare Geschichte zu transzendieren, und dies bringt die Kirche nicht um ihre christologische Realität. Die Kirche ist der Leib Christi eben dadurch, daß sie ein »geistlicher Leib« ist.

Somit wird die Kirche im Geist zu einem Bild der Trinität selbst, worin das »Essentielle« und das »Existentielle«, Natur und Person einander nicht verursachen, sondern miteinander identisch sind. Dies verunmöglicht es, in der Ekklesiologie zwischen »Wesen« und »Ereignis« zu unterscheiden¹². Das also trägt der Geist zur Ontologie der Kirche bei. Gleichzeitig bringt der gleiche Geist als Lebensspender und *Communio* das Letzte, das Eschaton (Apg 2), nämlich das ewige Leben Gottes in die Geschichte hinein. Dadurch wird die Kirche zur Gemeinschaft der Heiligen, worin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht kausal aufeinander bezogen, sondern als der Leib Christi im Communioeschehen eins sind.

All das sollte nicht bloß theoretisch erfaßt werden; es schlägt sich nieder und muß sich niederschlagen in der Struktur und im Leben der Kirche von heute.

¹² Vgl. zu diesem Punkt K. Rahner in: K. Rahner/J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Freiburg i. Br. 1962, S. 24 und 33, wo der Unterschied zwischen »Wesen« und »Ereignis« auf den Unterschied zwischen der »Gesamtkirche« und der »Ortskirche« bezogen wird.

II. DIE PNEUMATOLOGIE UND DIE STRUKTUR UND DAS LEBEN DER KIRCHE VON HEUTE

Da in einer richtigen Synthese die pneumatologische Dimension der Kirche weder von der christologischen Dimension unabhängig ist noch lediglich auf sie folgt, sondern ihr inhärent ist, sollte man diese Dimension nicht als qualitativ, sondern als für das Mysterium der Kirche konstitutiv ansehen. Die Kirche wird nicht bloß vom Geist inspiriert oder beseelt oder geleitet; sie wird von ihm als der Leib Christi konstituiert.

1. Die Kirche als »katholische« und als »lokale« Kirche

Die eigentliche, spezifische Funktion des Geistes, in einem Communiogesehen Leben zu schaffen, indem das Leben Gottes hier und jetzt zu einer Realität wird, wirkt sich in der Konstituierung der Kirche als des Leibes Christi dahin aus, daß der Geist der Totalität Christi in einem besonderen Milieu, das heißt in einer Ortsgemeinde konkrete Daseinswirklichkeit gibt. Deswegen transzendiert diese konstitutive Funktion des Geistes gänzlich das Dilemma zwischen Ortsgebundenheit und Katholizität: beides existiert bereits im Ur- und Quellgrund des Daseins der Kirche ineinander. Darum konnte die Frühkirche schon seit den Zeiten des Paulus das Wort *ekklesia* ohne weiteres sowohl für die Gesamtkirche als auch für die Ortskirche verwenden¹³.

In welcher konkreten Form ermöglicht der Geist dieses Paradox? Die erste und in gewissem Sinn auch letztgültige Form ist die der Eucharistiegemeinde. In keiner andern Form ihrer Existenz erblickt die Kirche von Anfang an eine volle Synthese zwischen dem (christologischen) Passah- und dem (pneumatologischen) Pfingstmysterium. Obschon die Eucharistie christologisch, das heißt beim Letzten Abendmahl eingesetzt wurde, feierte man sie nicht am Tag ihrer Einsetzung, sondern an dem der Auferstehung, am eschatologischen Sonntag. Im Geist ließ sich der Einsetzungsaspekt nicht mehr objektiv für sich genommen verstehen – außer für die Geschichtsschreibung; man feierte die Eucharistie am »achten Tag« in ihrem Lokalisiertsein in einer Gemeinde.

In der Eucharistie wird somit der Leib Christi in seiner objektiven Ontologie epikletisch bedingt. Die Eucharistie gibt das Bild des Mysteriums der Kirche am vollkommensten wieder und zwar eben aufgrund dieser Synthese: Ohne Christus gibt es dabei keine Gemeinde, aber ohne eine Gemeinde, die den Geist herabrufft, ist Kalvaria nicht Kalvaria. Die Epiklese des Geistes gibt

¹³ Vgl. H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris 1971, S. 29 ff.; J. D. Zizioulas, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise*. In: »Istina« 1969, S. 67–88.

dem Leib Leben (Joh 6, 63), und dies enthebt die sakramentale Wirklichkeit der Kirche jeglichen Kausalitätsbegriffs: Dank der Epiklese realisiert die Kirche in sich selbst das Christusereignis, ohne daß sie es ursächlich herbeiführt und ohne daß sie selbst dadurch verursacht wird. Es stellt sich überhaupt nicht die Frage, ob Christus oder dem Geist die Priorität zukomme, und dies wird instruktiv vor Augen geführt durch die Epiklese der Frühkirche¹⁴.

Die pneumatologische Dimension der Kirche schließt somit ihren örtlichen Charakter in einem konstitutiven Sinn in sich. Doch genau so wie auf der anthropologischen Ebene der Geist nicht Individuen erschafft, sondern in *Communio* stehende Personen, so ist es auch ekklesiologisch undenkbar, daß im Geist eine individualistische Isolierung der Ortskirche zustande kommt. Dies zeigt sich in der Natur der Kirche auf eine doppelte Weise: a) in einer *Communio* der Zeit nach durch die apostolische Sukzession, und b) in einer *Communio* dem Raum nach durch die Konziliarität.

Leider sind diese beiden Formen durch das Fehlen oder die Unausgewogenheit der Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie in Mitleidenschaft gezogen worden. Dadurch, daß man der Pneumatologie in dieser Beziehung die ihr gebührende Rolle zuweist, werden diese Formen dem linearen Historizismus entzogen: Jede Bischofsordination ist ein neues Pfingstereignis¹⁵, das sich auf jeden Fall stets innerhalb der Eucharistiegemeinde vollzieht, worin alle *ordines* mit Einschluß des Laienstandes entscheidend aktiv sind¹⁶, so wie auch innerhalb der von den Aposteln überkommenen Überlieferung. Ebenso transzendiert die Konziliarität alle Formen der Kollektivität, indem sie ein charismatisches Geschehen herbeiführt, das den Ortskirchen nicht aufgezwungen wird und das sich selbst nur durch seine Rezeption als authentisch erweist. Gleichzeitig findet dieses Ereignis statt vermittelt synodaler Institutionen und in Verbindung mit einem Einheitszentrum oder mit Einheitszentren, die geschichtlich gegeben sind.

2. Die Kirche als »charismatische« und als »institutionelle« Kirche

Auch hier ist wieder die richtige Synthese zwischen der christologischen und der pneumatologischen Dimension der Kirche von entscheidender Wichtigkeit. Vielleicht darf man behaupten: Die institutionellen Elemente der

¹⁴ So erwähnen einzelne Epiklesen die Herabkunft des Geistes auf die Gemeinde vor dessen Herabkunft auf die Gaben. Noch aufschlußreicher ist, daß die gesamte urkirchliche syrische Taufüberlieferung die Geistspendung (Firmung) vor die Wassertaufe anzusetzen scheint, wenn dies vielleicht auch auf 1 Joh 5, 7 zurückgeht, wie T. W. Manson vermutet hat in: Entry into membership of the Eastern Church. In: »Journal of Theological Studies« 48, 1947, S. 25–33.

¹⁵ Beispielsweise wird in der Ostkirche bei jeder Bischofsordination das Pfingstfest gefeiert.
¹⁶ Vgl. die bedeutsame, unerläßliche Rolle des bei jeder Ordination von den Laien ausgesprochenen »Amen« und »Axios«.

Kirche (zum Beispiel die Sakramente und das Dienstamt) gehören zwar eigentlich zur Christologie¹⁷, doch wenn wir nicht die Pneumatologie zu einem integralen Teil der Christologie machen, werden wir unweigerlich gezwungen, zwischen »institutionell« und »charismatisch« einen Trennungstrich zu machen. Dies ist denn auch tatsächlich der Fall gewesen, namentlich im Westen, wo selbst heute noch das »Ordinierte« oder »Institutionelle« zum »Charismatischen« in Gegensatz gestellt wird, und diese Gegensätzlichkeit läßt die Pfingstbewegung so sehr florieren¹⁸.

Als infolge des Gnostizismus und des Montanismus sich der Frühkirche dieses Problem stellte, gab die Anwendung der richtigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie der Kirche die Lösung ein. Irenäus entwickelt eine zugleich christologische und charismatische Theologie des Episkopats, und Cyprian geht sogar so weit, daß er die kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche einander gänzlich gleichsetzt¹⁹. Im Geist wird das Institutionelle charismatisch und das Charismatische institutionell: »Ubi Ecclesia ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia«²⁰. Der Geist weht zwar, wo er will (Joh 3, 8), doch wir wissen, daß er in Richtung auf Christus hin weht (Joh 16, 4). Gleichzeitig ist er der Geist der *Communio*, und wo immer er weht, schafft er nicht gute Einzelchristen, sondern eine Gemeinde (vgl. Apg 2).

Daraus erhellt, daß man zwar nicht die Geistesbewegungen, wohl aber ihre Grundrichtung voraussagen kann. Außerordentliche Dienstämter sind nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, doch wie Paulus sagt (1 Kor 14, 3–26), sollten sie sich in den Leib einfügen. Alle diese außerordentlichen Dienstämter (die fälschlich »charismatisch« genannt werden, als ob die gewöhnlichen dies nicht wären) sollten von der Kirche nicht mißbilligt werden. Dennoch müssen sie alle integraler Bestandteil des Leibes sein, und bezeichnenderweise werden in den apostolischen Gemeinden alle diese Gaben – wie Prophetie, Glossolie usw. – während der Eucharistieversammlungen ausgeübt (1 Kor 10–14)²¹. Wenn die Kirche später den Bischof zum Zentrum machte, durch das alle diese Charismen hindurchgehen sollen, so hielt sie sich im wesentlichen an die gleiche Linie, weil dem Bischof die Verantwortung

¹⁷ So Y. Congar, *Pneumatologie et théologie de l'histoire*. In: »Archivio di Filosofia« 1971, S. 63.

¹⁸ Der Unterschied zwischen »Institution« und »Charisma« ist von A. Harnack in die Geschichte der Urkirche hineingelesen worden und wird von vielen Historikern immer noch als erwiesen angenommen.

¹⁹ Erst mit Augustinus begann man, diese Gleichsetzung aufzugeben, und vielleicht finden sich bei ihm die ersten Anzeichen für diese Änderung.

²⁰ Irenäus, *Adv. haer.* III, 24, 1 (PG 7, 966 c).

²¹ Vgl. J. D. Zizioulas/J. M. R. Tilliard/J. J. von Allmen, *L'Eucharistie*. Paris/Tours 1970, S. 45 ff.

darüber eben deswegen übertragen wurde, weil er das Haupt der Eucharistie-gemeinde darstellt²².

Doch der Geist bedingt ebenfalls die ordentlichen Dienstämter und zwar auf die genau gleiche Weise. Das Mysterium des Geistes ist ein Mysterium der Personalisierung. Das will heißen: Wenn der Geist die Kirche in »Ordnungen« aufgliedert, so macht er sie zu einer relationalen Entität, worin jedes Glied charismatisch ist, eben deswegen, weil es Glied, das heißt auf die andern bezogen ist (1 Kor 12: Gliedschaft = Charisma), und zwar ohne Aufgabenverwechslung (1 Kor 12, 29). Dies stellt ein Paradox dar, das sich unseres Erachtens²³ einzig dadurch zum Ausdruck bringen läßt, daß wir das Dienstamt als eine Beziehungsspezifität innerhalb des Leibes auffassen, wie das aus 1 Kor 12, 13 zu erhellen scheint.

In einer solchen Sicht schließt das ordinierte Amt folgende Elemente ein: a) Der Begriff der Hierarchie läßt sich nicht umgehen, wird er doch zugleich von der Einheit und der Besonderheit der Dienstämter erfordert. Hier liegt eine ähnliche Situation vor wie die, die in der trinitarischen Theologie impliziert wird: Die Hierarchie in der Trinität ergibt sich nicht aus einer ontologischen oder moralischen Wertstufung in ihr, sondern aus der Lebenseinheit und zugleich Besonderheit jeder Person in ihrer Beziehung zu den andern Personen: Der Vater als eine Person in der Besonderheit seiner Beziehung zu den beiden anderen Personen macht die Trinität zu einer Einheit und Verschiedenheit zugleich²⁴. Der Hierarchiebegriff wohnt somit der Personidee inne. b) Man kommt nicht einfach deswegen nicht um die Institution herum, weil sie auf eine Anordnung Christi zurückgeht, sondern vielmehr deshalb, weil sie gleichzeitig ein charismatisches Erfordernis der vom Geist geschaffenen *Communio* darstellt. Weil sie charismatisch ist, vermag die Institution (Dienstamt, Sakramente, Schrift usw.) nicht eine objektive Sicherheit zu schaffen; sie hängt beständig vom Geist ab und existiert immer nur epikletisch. Obwohl sie eine gegebene Form aufweist, ist sie deshalb nie mit dieser Form identisch; sie läßt sich nicht aus dem charismatischen Communiogesehen herauslösen; sie kann nicht außerhalb der Gemeinde existieren; sie ist mit dem Gebet, das heißt mit der Bitte verbunden, der gegebene Weg möge gegeben werden, als ob er gar nicht gegeben sei; so wie das eine richtige christologisch-pneumatologische Synthese verlangt. c) Die Institu-

²² Das Problem des Bezugs der außerordentlichen, nicht ordinierten Dienstämter auf die Struktur der Kirche ist dem Osten nicht fremd. Das Mönchtum ist ein gutes Beispiel für die Schwierigkeiten, die diesbezüglich gern auftauchen. Das gleiche Problem ist auch in modernen orthodoxen Spiritualitätsformen zu entdecken.

²³ Vgl. unsere diesbezüglichen Bemerkungen in: »Istina« 1971, S. 5–12.

²⁴ Darin spiegelt sich die typisch östliche Sicht des Problems der Einheit in der Trinität wider. Der Westen hatte die Tendenz, diese Einheit mehr in der göttlichen Natur als in der Person des Vaters begründet zu sehen. Vielleicht ist dieser Unterschied nicht ohne Zusammenhang mit den Unterschieden, die in der Ekklesiologie zwischen Osten und Westen vorliegen.

tion schafft nicht eine objektive *auctoritas* als Grundlage zu Sicherheit und Gehorsam, sondern sie bietet die Mittel zu einer persönlichen, freien Existenz in *Communio*. Wir müssen uns von der Idee frei machen, Freiheit bestehe in Willkür, sondern müssen die Freiheit als Hinbewegung zur *Communio* verstehen. Der Geist gibt Freiheit, ja, aber die Freiheit Gottes selbst, die nicht im Vermögen besteht, zwischen verschiedenen Möglichkeiten – oder gar zwischen Gut und Böse – zu wählen, wie das in der Freiheit der geschaffenen Existenz liegt. Die geistgeschenkte Freiheit besteht im Freisein von Selbstsucht und Individualismus, das der Geist uns in der Kirche schenkt, und dies läßt ihn wiederum gleichzeitig zum Geist der Freiheit und zum Erschaffer der Gemeinde werden. Die Freiheit des Geistes besagt, daß die Struktur der Kirche nicht etwas Objektiviertes, von oben Auferlegtes ist, sondern daß sie das Personsein jedes einzelnen Gliedes zur Vollendung gelangen läßt. So wie in Taufe, Chrismasalbung oder Firmung jede Person zu einem vollständigen Christus wird²⁵ und in der Eucharistie jeder Kommunikant in den ganzen Leib Christi umgewandelt wird, so wird im gleichen Geist die Struktur der Kirche zur Daseinsstruktur jeder Person²⁶.

3. Die Kirche als »Säule der Wahrheit«

Der Geist ist es, der die Kirche der Wahrheit entgegenführt (Joh 16, 13), und doch behauptet Christus, er sei die Wahrheit (Joh 14, 6). Auch hier wieder bedarf es der richtigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie, damit man versteht, wodurch die Kirche »Säule der Wahrheit« (1 Tim 3, 15) ist.

Im Geist wird die Aussage, wonach Christus die Wahrheit ist, nicht mehr im Sinn einer objektivierten, begrifflichen Wahrheit (die *aletheia* der Griechen) verstanden, sondern Wahrheit wird dann identisch mit Leben und *Communio*, ja mit dem Leben und der *Communio* Gottes selbst. In einem bemerkenswerten Text nennt Maximus der Bekenner die Dinge des Neuen Testaments »Bild« (*eikon*) und die Eschata »Wahrheit« (*aletheia*)²⁷. Da das Wort *eikon* für die Überlieferung der griechischen Väter nichts anderes als die wahre Wirklichkeit bedeutet, weist die Verwendung des Begriffs »Wahrheit« für die Eschata lediglich darauf hin, daß die Geschichte nur insofern Wahrheit enthält, als das Eschaton in sie eintritt, und das geschieht nur im Geist. So wird Wahrheit zu etwas Sakramentalem in der Geschichte; sie

²⁵ Vgl. Cyrill v. Jerusalem, Catech. 21, 1 (PG 33, 1089); Tertullian, De Bapt. 7–8; Const. Ap. 3, 16.

²⁶ Dieser tiefe Gedanke liegt der von Maximus dem Bekenner vertretenen Idee zugrunde, daß die Katholizität der Kirche in jedem Glied persönlich zu finden ist. Myst. 4 (PG 91, 672).

²⁷ S. Maximi Scholia in Lib. de Eccles. Hierarch. III, 3, 2 (PG 4, 137 D).

bewirkt Heiligung (Joh 17, 17–19) und Leben (Joh 3, 21; 8, 44), weil der Geist der Wahrheit auch der Geist der Heiligung und *Communio* ist. Dieser Sachverhalt ist es, der die Wahrheit zu einem untrennbaren Bestandteil des Mysteriums der Kirche macht.

Darin finden sich folgende Implikationen für das Leben der Kirche von heute: a) Das Gotteswort ist Wahrheit nicht im Sinn einer Reihe von Sätzen oder kerygmatischen Aussagen, die für sich genommen werden, sondern im Sinn von Leben und *Communio*. Die Kirche ist nicht der Ort, wo die Wahrheit enthalten oder »hinterlegt« ist, sondern sie ist »aus Wahrheit«, das heißt eine wirkliche Wahrheitsgegenwart, indem sie eine *Communio* und eine Gemeinde ist. Somit wird uns die Wahrheit nicht auferlegt, sondern sie entstammt unserem Dasein, doch nicht als ein Erzeugnis des gesellschaftlichen Lebens, sondern als ein sakramentales Verspüren des Lebens Gottes. Wahrheit als Wort und Wahrheit als Sakrament sind ein und dasselbe. b) Da sie nicht etwas Begriffliches und Faßbares ist, läßt sich Wahrheit im Geist nicht in Formulierungen zwingen. Dogmendefinitionen sind nicht systematische Wahrheitsformulierungen, so daß es schwer hält, von einer »Hierarchie von Wahrheiten« zu sprechen. Im Geist sind Dogmen geschichtlich-kulturelle Formen, die geheiligt sind als Bestandteil des *Communiogeschehens*, wodurch das ursprüngliche *eikon Christi*²⁸ – die Wahrheit –, das durch häretische Entstellungen verunstaltet war, wiederhergestellt wird, damit es in der Gemeinde als Wahrheit wiedererkannt und in Ehren gehalten werde. Dies ist der Grund, weshalb es notwendig wurde, daß in allen alten Konzilsdefinitionen über die Häretiker das Anathem verhängt wurde, das den Ausschluß aus der Gemeinde bedeutete. Das beweist, daß die Konzilien die Wahrheit nicht im Sinn einer satzhaften Definition, sondern einer *Communio* in der Gemeinde anstrebten. c) Die Wahrheit ist epikletisch bedingt und läßt sich nicht losgelöst von der Gemeinde entweder durch Einzelpersonen oder Gedankensysteme objektivieren und übermitteln. Um zur Wahrheitssäule zu werden, bedarf die Kirche fortwährend des Pfingstereignisses, und innerhalb dieses Ereignisses ordiniert sie die Bischöfe zu Dienstträgern, die mit einem *charisma veritatis* ausgestattet sind. Zur Verkörperung dieses Charismas wird die objektive Form des Episkopats in apostolischer Sukzession verwendet, doch wird dadurch nicht die Wahrheit objektiviert: die damit verbundene Infallibilität ist ein Charisma und als solches stets von der Epiklese der Gemeinde abhängig. Der Bischof, der diese »Unfehlbarkeit« ausübt, hängt deshalb nicht von der Gemeinde als einer weiteren objektivierten Gesellschaftsstruktur ab – die Kirche ist keine Demokratie –, sondern von der Gemeinde als einem charismatischen *Communiogeschehen*. Die Unfehlbarkeit stellt somit im Geist eine dynamische Kreisbewegung dar. Sie beruht

²⁸ Vgl. den Begriff »Christusbild« in W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*. Berlin 1957.

nicht statisch auf irgendeiner Struktur oder Amtsgewalt, sondern äußert sich durch ein bestimmtes Dienstamt in einer dynamischen *perichoresis* innerhalb und vermittels des gesamten Leibes. Somit kann ein Laie in seiner Mitgliedschaft am Leib, der von Wesen aus charismatisch ist, auf die Wahrheit hinweisen, indem er dagegen Einspruch erhebt, daß der Bischof von ihr abweicht. Doch falls dies im Geist getan wird, kann es nur dadurch geschehen, daß die bindende Kraft der Mitbeteiligung an der Gemeinde fortwährend verstärkt wird. Somit kommt es im Geist zu einer paradoxen Verbindung zwischen der Wahrheitsbezeugung durch jedes Glied der Kirche und der engen Verbindung mit dem Leib und seiner Struktur. d) Ein Letztes: Wahrheit wird im Geist vom Verstand ins Herz, ins Zentrum der Liebe verlagert. Weil der Geist nur im Communiogeschehen zu der Wahrheit hinführt, ist das Wahrheitsbekenntnis Sache des Herzens, das so eine eigene Rationalität erhält. Damit machen wir die Wahrheit nicht zu einer sentimental Angelegenheit, sondern richten wir das ganze Sein auf den Ort aus, der Stätte der Liebe und der *Communio* ist. Eine Strömung der geistlichen Überlieferung, die das Herz für das Zentrum des Menschen ansieht, hat im Osten auf das Selbstverständnis der Kirche als der »Säule der Wahrheit« einen heilsamen Einfluß ausgeübt. Bei diesen »geistlichen Vätern« kann man – selbst wenn sie sich in der Wüste aufhielten – sehen, wie die Wahrheit gleichzeitig als *Communio* und als Heiligung offenbar wird. Doch auch das kann sich im Geist nur so lange ereignen, als es durch den Zusammenhang des Leibes, durch die Kirche bestärkt wird, so wie sie sich im Leib Christi, der Eucharistie, strukturiert.

4. Die Kirche in der Welt und in der Geschichte

Der Geist bringt das Eschaton in einem Communioreignis in die Geschichte hincin. Wenn dies nach der Apostelgeschichte der Sinn des Pfingstereignisses ist, so befindet sich die Kirche in einer Doppexistenz. Auf der einen Seite steht sie ihrer eschatologischen Natur nach in einem tiefen, existentiellen Gegensatz zu dieser Welt; die Welt haßt sie, wie sie Christus gehaßt hat (Joh 15, 18; 17, 14), und sie muß »hinter verriegelten Türen« leben (Joh 20, 19), da ihre »Heimat im Himmel« ist (Phil 3, 20). Auf der anderen Seite ist die Kirche kraft derselben eschatologischen Dimension von Natur aus relational. Sie kann nur ek-statisch existieren; sie darf nicht jemanden oder etwas zurückweisen; sie kann sogar das in ihre Arme schließen, was gegen sie ankämpft. Dieser Dualismus ist vielleicht das akuteste Problem, das mit der pneumatologischen Dimension der Kirche gegeben ist. Wie läßt es sich lösen?

Die östliche Tradition hatte die Tendenz, die Kirche aufgrund ihrer eschatologischen Natur als eine Theophanie anzusehen; ihre Liturgie ist in Glanz

gehüllt, und so macht sie einen triumphalistischen Eindruck. Die westliche Überlieferung hingegen hatte die Tendenz, die Kirche von ihrer relationalen Aufgeschlossenheit für diese Welt her zu sehen; sie betont fortwährend die Pflicht, sich der Weltnöte anzunehmen, und macht durch ihr utopisches Bemühen, die Herrschaft Gottes auf Erden aufzurichten, einen aktivistischen Eindruck. Das sind natürlich Verallgemeinerungen, doch dienen sie zur Veranschaulichung des Fragepunktes: Ist es möglich, diese beiden Mentalitäten miteinander zu verbinden?

Dazu ist erstens zu bemerken, daß diese beiden Tendenzen zweifellos zur selben pneumatologischen Dimension der Kirche gehören. Ein weiteres Mal stellt sich das Problem einer Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie. Wenn wir der pneumatologischen Dimension den christologischen Inkarnationsaspekt belassen, wird sich die Kirche in ihrem Engagement in dieser Welt eine eschatologische Mentalität zu eigen machen. Dann sind Gottesdienst und sozialer Einsatz, das Sakrale und das Profane nicht mehr zwei verschiedene Bereiche; Kirche und Welt werden nicht ontologisch auseinandergerissen; die Weltprobleme sind gleichzeitig Probleme der Kirche; die Haltung der Kirche ist nicht eine Haltung *gegenüber* der Welt, sondern eine mitfühlende, heiligende Gegenwart in ihr. All dies gehört dann zum Inkarnationsaspekt des Leibes der Kirche und zu ihrer relationalen Natur im Geist. Dabei darf aber die Kirche das Eschaton nie mit der Geschichte verwechseln, indem sie versucht, die Gottesherrschaft als einen Bestandteil des Geschichtsprozesses aufzurichten. An diesem Punkt muß die Kirche bereit sein, ihre »taktische Unterlegenheit« gegenüber dem marxistischen Geschichtsdenken einzugestehen, die eben mit ihrer pneumatologischen Dimension gegeben ist²⁹. Indem er das Eschaton in die Geschichte hineinbringt, bewirkt der Geist, daß die Kirche durch ihre sakramentalen Strukturen das Eschaton in der Geschichte gegenwärtig werden läßt und zugleich über die Geschichte hinausweist, denn die Pneumatologie weist unablässig auf das unobjektivierbare, unkontrollierbare, außerordentliche »Jenseits« hin³⁰. Dies stellt einen weiteren Weg dar, auf dem der Geist zum »Geist der Prophetie« wird und »heilig«, das heißt von dieser Welt getrennt bleibt, gerade indem er *Communio* ist. Ebenso wird die Kirche im gleichen Geist ihrer Natur nach »heilig«, indem sie in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt ist³¹.

*

²⁹ Y. Congar, *Pneumatologie et théologie de l'histoire*. A. a. O., S. 69.

³⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*. In: *Interpretation der Welt* (Festschrift R. Guardini). Würzburg 1966, S. 638–645.

³¹ Dies macht den Geist zum *arrabon* des Gottesreiches (2 Kor 1, 22), was zugleich den sichern Besitz des Reiches und dessen Erwartung besagt. Dieser Gedanke sollte deshalb nicht in eher negativem Sinn verstanden werden. Die gleiche Idee liegt auch in der Erwartung des Herrn in Offb 22, 7, obgleich oder vielmehr weil das Lamm auf dem Eucharistietisch real präsent ist.

Dies sind nur ein paar Überlegungen zu einem äußerst wichtigen Problem gewesen. Das in diesem Aufsatz Gesagte ist zwar von einer gewissen theologischen Überlieferung beeinflusst, welcher der Autor zufällig angehört. Doch in seinen grundlegenden Aussagen und in seiner Gesamtschau beansprucht der Aufsatz, auf einer Tradition zu basieren, die viele Jahrhunderte hindurch dem Osten und dem Westen gemeinsam war. Unser Bemühen ging dahin, über das hinauszukommen, was unseres Erachtens nicht dieser gemeinsamen Überlieferung, sondern späteren Entwicklungen angehört, die zu einer Abweichung von der christologisch-pneumatologischen Synthese geführt haben, welche lange Zeit dem Osten und dem Westen gemeinsam war. Das Verständnis dieser Synthese muß vertieft werden, und der vorliegende Aufsatz hat bloß einige Wegzeichen in dieser Richtung gesetzt. Der Zweck unseres Vorhabens wäre jedoch erreicht, wenn diese Punkte die Theologie darauf aufmerksam machen würden, wie wichtig diese Synthese für unsere Zeit ist.

Wie wir es hier einigermaßen von der Tiefe, insbesondere von der Pneumatologie her zu sehen versuchten, ist diese Synthese heute in mancherlei Hinsicht wichtig. Erstens kann sie der Kirche behilflich sein, die Probleme in den Blick zu bekommen, die durch ihre Struktur und ihre Institutionen in ihrer Infragestellung durch moderne Tendenzen und Anliegen gegeben sind – und derartige Probleme sind heute in der Kirche überall vorhanden. Zweitens kann sie der Kirche eine Hilfestellung leisten, damit sie gewisse theologische Probleme zu lösen vermag, namentlich jene, die zu Steinen des Anstoßes im theologischen Dialog zwischen dem Osten und dem Westen geworden sind. Wie uns scheint, hat die moderne orthodoxe Theologie versucht, dem, was wie ein extremer Christomonismus des Westens aussah, dadurch entgegenzutreten, daß sie in Reaktion dagegen in der Ekklesiologie pneumatomonistische Tendenzen verfolgte. Die Orthodoxen sind so zu »Fachleuten der Pneumatologie« geworden, an die man sich bei Diskussionen über dieses Thema wenden kann. Der vorliegende Aufsatz ist von der Hoffnung getragen, daß diese »orthodoxe Spezialität« eines Tages aufgegeben und in der hier vorgeschlagenen Synthese aufgehen werde. Damit könnte es zu einer gegenseitigen Verständigung und zu einer wirklichen Einheit zwischen dem Osten und dem Westen kommen, zumal dann, wenn diese Synthese nicht bloß auf die Theologie, sondern auf die gesamte Existenz der Kirche angewendet wird. Und dies führt zu einem letzten Punkt, was die Wichtigkeit einer richtigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie für die Ekklesiologie betrifft.

Diesem ganzen Aufsatz lag die Behauptung zugrunde: Sobald die pneumatologische Dimension der Kirche im Rahmen der Trinitätstheologie in eine richtige Synthese mit der Christologie gebracht wird, fördert sie zwei grundlegende Bewegungen im Dasein der Kirche zutage. Einerseits bringt

der Geist eine zentripetale Bewegung in Gang, indem er die Kirche in einer gegebenen Struktur und durch sie der Einheit entgegenführt. Andererseits macht der gleiche Geist die Kirche ek-statisch, relational und allumfassend in bezug auf alles, was nicht durch die gegebenen Strukturen absolut festgelegt ist, ja sogar gegenüber der gesamten Schöpfung. Diese beiden Bewegungen gehen sowohl von Christus als auch vom Geist aus. Indem der Geist die Kirche zugleich zu einer konkreten, strukturierten Gemeinde und zu einem rationalen kosmischen Ereignis macht, verwirklicht er durch die eine göttliche Energie die Katholizität Christi, der die Rekapitulation von allem ist. Somit wird die Einheit der göttlichen Heilsökonomie in ihrem trinitarischen Charakter vollendet, indem sie sowohl durch den Sohn als auch durch den Geist letztlich auf den Vater bezogen wird (1 Kor 15, 28).

Wenn wir diese Doppelbewegung in das paradoxe Dasein der Kirche hineinlassen, so ergeben sich sowohl bedrohliche Schwierigkeiten als auch hoffnungsvolle Möglichkeiten für die Wiedervereinigung der Christenheit. Vielleicht würde, falls sich die Kirche dazu herbeiläßt, nicht irgendein Wert heraus schauen, der sich sogleich praktisch »ausmünzen« ließe. Deswegen kann man das hier Gesagte ohne weiteres als eine müßige Gedankenspielerlei abtun. Und doch ergäbe sich aus diesen Ausführungen unseres Erachtens eine Menge praktischer Dinge, die von der Kirche heute getan werden könnten und sollten, um den Weg für die künftige Einheit zu bereiten. Den Rest können wir Gott überlassen. Liegt es nicht gerade in der Natur des Pneumatologischen, uns von unserer Selbstgenügsamkeit zu befreien und es Gott allein zu überlassen, ob unser Eingehen auf die Vision, die der Geist uns vorschweben läßt, zum Ziel führt?