

MARC OUELLET · EDMONTON

Der Geist im dreifaltigen Leben

Zwei Autoren markieren unsere Reflexion über die Frage: Wer ist der Heilige Geist? Claude Bruaire hat das Problem mit dem ihm eigenen Nachdruck umrissen: »Vom Vater und vom Sohn können wir einige wenige Worte sagen, aber vom Geist? So bedienen wir uns bequemer Formeln, z. B. ›der Geist Gottes‹. Doch der Geist in Gott? ... So daß der Christ mehr als ein anderer eines archaischen Wahnsinns verdächtigt ist. Er muß nicht nur sagen, daß ›Geist‹ nicht nichts ist, sondern das Wesentliche, nicht nur, daß das Absolute Geist ist, sondern daß Gott nur er selbst ist, wenn er den personalen Geist in seinem vollkommenen Leben besitzt! Wie Christ sein und Zeitgenosse?«¹

Johannes Paul II. faßt seinerseits das gemeinsame Nachdenken der Christen über den Heiligen Geist zusammen: »In seinem inneren Leben ist Gott Liebe, wesenhafte Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist: Die personenhafte Liebe aber ist der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes. Daher ›ergründet (er) die Tiefen Gottes‹ als *ungeschaffene Liebe, die sich verschenkt*.« Der Papst hat dann auf sehr originelle Art die Verbindung zwischen der Seinsweise des Heiligen Geistes und der Heilsökonomie, über die wir nachdenken wollen, herausgestellt: »Man kann sagen, daß im Heiligen Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes ganz zur Gabe wird, zum Austausch gegenseitiger Liebe unter den göttlichen Personen, und daß Gott durch den Heiligen Geist als Geschenk existiert. Der Heilige Geist ist *der personale Ausdruck* dieses gegenseitigen Sich-Schenkens, dieses Seins als Liebe. Er ist die Liebe als Person. Er ist Geschenk als Person.«²

Im folgenden stellen wir die Frage nach der Person des Heiligen Geistes in Verbindung mit der Einheit der Kirche. Dabei beziehen wir uns auf einige größere pneumatologische Beiträge. Drei konvergierende Annäherun-

MARC OUELLET leitet das »Saint-Joseph«-Priesterseminar im kanadischen Edmonton und gehört zur Redaktion der amerikanischen »Communio«. Michael Figura besorgte die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen.

gen, gefolgt von einer Synthese, werden uns vielleicht erlauben, etwas von diesem unergründlichen Geheimnis zu stammeln, das mehr dem Leben als dem Denken zugänglich ist.

Erinnern wir uns zunächst ganz kurz an die Lehre der Schrift und der Kirche. Als heilshafte Kraft, deren »Antlitz« menschlich unvorstellbar ist, wird der Heilige Geist in der Schrift durch die Symbole des Windes, Wassers, Feuers und der Taube herausgestellt. Die Person des Geistes wird bekräftigt in 1 Kor 12,11, wo Paulus vom Geist sagt, daß er die Gnadengaben zuteilt, »wie er will«. Ebenfalls in 1 Kor 3,16 und 6,19 spricht er von der Einwohnung des Geistes wie einer Person im Gläubigen. Röm 5,5 bezieht sich auf die Liebe Gottes, die durch den Geist, der sie gibt, in die Herzen ausgegossen ist, denn im Pneuma schenkt Gott sich selbst. Schließlich offenen dreigliedrige Formeln, die oft bei Paulus vorkommen, die Gleichheit der Personen in Gott. Einige grundlegende johanneische Texte begründen die theologische Rede von der Person des Heiligen Geistes³. Wir werden später darauf zurückkommen.

Von der Heiligen Schrift inspiriert, bekennt die Kirche im Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel: »Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten.« Die Kirchenväter haben die Göttlichkeit des Heiligen Geistes bekannt. Er ist eine vom Vater und vom Sohn verschiedene Person, doch sie haben sich gehütet, seine »Seinsweise« als göttliche Person zu definieren: »Es besteht ein Unterschied zwischen Zeugung (des Sohnes) und Ausgang (des Geistes); welcher Art aber der Unterschied ist, wissen wir durchaus nicht.«⁴ Johannes von Damaskus bringt hier eine den griechischen und lateinischen Kirchenvätern gemeinsame Position zum Ausdruck. Die Person des Geistes, obwohl sie undefinierbar ist, enthüllt sich durch ihre Bekundungen in der Heilsökonomie, die die Väter von Gnadenleben her zu entziffern wußten.⁵

So sagt Gregor von Nazianz, indem er die soteriologische Begründung seiner Vorgänger aufnimmt: »Wenn der Geist vergöttlicht, dann weil er Gott ist.« Basilius seinerseits behauptet, daß die zahlreichen Gaben, die in der Schrift dem Geist zugeschrieben werden, »die Einheit des Geistes« hervortreten lassen: »Es ist eben diese Einheit, die er mit der Einheit des Vaters und der Einheit des Sohnes gleichstellt und wodurch der Geist, der »die allen Lobes würdige und selige Trias vollendet«, das unlüftbare Geheimnis bleibt.«⁶

Der Heilige Geist als gegenseitige Liebe von Vater und Sohn: so hat Augustinus ihn biblisch und theologisch verstanden. *De Trinitate* mündet in das Eingeständnis: Wie kann man geistlich unterscheiden Zeugung und Hervorgang in Gott? Seine Theologie der Person, die zögernd und unvoll-

endet geblieben ist, wird auf der späteren Tradition lasten. Sein Denken über den Heiligen Geist wird jedoch Inspirationsquelle für die Theologie und besonders für die gegenwärtige pneumatologische Erneuerung bleiben. Es dient uns als Ausgangspunkt für einige bezeichnende gegenwärtige Entwicklungen.

1. Der Heilige Geist als »Communio«

Joseph Ratzinger hat 1974 die wichtigsten Elemente des augustinischen Nachsinnens über den besonderen Charakter des Geistes als »communio« von Vater und Sohn zusammengestellt.⁷ Sein Beitrag erhellt das tiefe Wesen der Kirche im Licht der Person des Geistes. In Buch 5 von *De Trinitate* beschäftigt sich Augustinus mit der Bezeichnung »Heiliger Geist«.⁸ Im Unterschied zu den Namen von »Vater« und »Sohn«, die der Person einen präzisen Umriss geben, verdoppelt der Name »Heiliger Geist« die allgemeine Bezeichnung Gottes als Geist. Doch nach Augustinus ist der Geist als Person die »communio« von Vater und Sohn. Der Geist ist Person als Einheit, Einheit als Person.

Wenn Gott Liebe ist (1 Joh 4,16), dann ist der Heilige Geist in besonderer Weise Liebe, was durch die Beziehung zwischen »lieben« und »bleiben« zum Ausdruck kommt: »Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns« (1 Joh 4,12); »Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm« (V. 16b); »Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt: Er hat uns von seinem Geist gegeben« (V. 13). Augustinus verbindet diese Stellen mit Röm 5,5: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist«, und schließt: »Der Heilige Geist also, von dem er uns gab, bewirkt, daß wir in Gott bleiben und daß Gott in uns bleibt. Das aber bewirkt die Liebe. Er ist also die Liebe.«⁹ Wir finden hier nach Ratzingers Kommentar die grundlegenden Aussagen über den Heiligen Geist selbst, indem wir über die Weise seiner Kundgebung in der Heilsökonomie nachdenken: »Die Gabe Gottes ist der Heilige Geist. Die Gabe Gottes ist die Liebe. Gott teilt sich im Heiligen Geist als Liebe mit.«¹⁰

Joh 4,10 ist eine andere Schlüsselstelle für Augustinus: »Wenn du wüßtest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.« Augustinus verbindet diese Stelle mit Joh 7,37: »Wer an mich glaubt ..., aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen«, und 1 Kor 12,13: »Alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt.«¹¹

Auch der Geist ist Gabe. Als »Gabe« unterscheidet sich der Geist vom Sohn. Er kommt, so erklärt Augustinus, von Gott nicht als gezeugter, son-

dern vielmehr als gegebener. Deswegen wird er nicht »Sohn« genannt, weil er nicht »gezeugt« ist wie der Sohn, noch »geschaffen« wie wir.¹² Der Heilige Geist ist also innertrinitarische »Gabe« von Vater und Sohn. Er ist das Band der Einheit von Vater und Sohn als »gegenseitige Gabe«, »communio« der dreifaltigen Liebe. Diese Lehre ist der originelle und bemerkenswerte Beitrag des afrikanischen Kirchenlehrers zur Trinitätstheologie. Sie läßt uns sehen, wie der Geist als Gabe das Fundament der Heilsgeschichte und der Grund seiner »Schenkung« an die Menschen ist. Sie bietet auch vielfältige Anwendungen, um die Einheit der Kirche als Einheit in der »caritas« des Geistes zu leben und zu verstehen.¹³

Nach Augustinus ist die Schöpfung an die Heilsgeschichte gebunden. Der innerste Grund ist von Gott her der Wille zum ganzen und vollen Geschenk. Die Gabe Gottes ist Gott selbst. Als Leib Christi wird die Kirche durch die vom Heiligen Geist geschenkte Liebe aufbaut. »In dem Maß, wie man die Kirche liebt, hat man den Heiligen Geist in sich.« So wird nach Ratzinger die Trinitätstheologie das direkte Maß der Ekklesiologie und die Bezeichnung des Heiligen Geistes als »Liebe« der Schlüssel der christlichen Existenz.¹⁴

Entsprechend wohnt die wahre Freiheit im Inneren der »communio« des Geistes, der in der kirchlichen Gemeinschaft bleibt. Im Geist Augustins bedeutet Freiheit des Heiligen Geistes »teilhaft werden des Hauses, sich in den Bau einverleiben«.¹⁵ Diese Perspektive steht im Gegensatz zum modernen Willen nach Autonomie und Ausbruch in eine individualistische Pseudofreiheit. Weil Freiheit und Gemeinschaft in innerer Beziehung stehen, könnte man keinen Gegensatz zwischen dem Heiligen Geist und der Institution, der unserer Zeit geläufig ist, rechtfertigen. Denn der Heilige Geist ist der Geist des Vaters und des Christus. Da er den Leib Christi durch verschiedene Gaben und Charismen aufbaut, befindet er sich mit seiner belebenden Kraft sowohl in den bevollmächtigten Ämtern wie auch in den Charismen der Brüderlichkeit, die alle zum Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft da sind. Die augustinische Exegese von Eph 4,7–12 bestätigt es: »Gaben des hinaufgestiegenen Christus«, »Früchte seines Siegs, seines Aufstiegs zum Vater«. Die Gaben des Geistes beinhalten letztlich die Gabe, die der Geist selbst ist.

2. Der Heilige Geist als »Wir« von Vater und Sohn

Augustinus hat über die interpersonelle Liebe von Vater und Sohn nachgedacht. Im 12. Jahrhundert wird Richard von St. Viktor das trinitarische Geheimnis auf eine solche interpersonelle Liebe gründen.¹⁶ In unserer Zeit zieht Heribert Mühlen die augustinische Intuition, die von Richard von

St. Viktor entfaltet wurde, weiter aus. Mit Hilfe der phänomenologischen Analyse der Liebe, die Dietrich von Hildebrand erarbeitet hat, und des »Ich-Du-Wir«, wie es Jesus vor allem im Johannesevangelium aussagt, schlägt er vor, den Heiligen Geist als das »Wir« von Vater und Sohn zu verstehen, das am Ursprung des »Wir« der Kirche steht.¹⁷ Sein bedeutendes Werk soll hier in seinen großen Linien dargestellt werden.

Am Ausgangspunkt der Untersuchung steht die Unterscheidung zwischen zwei grundlegenden Arten der Beziehung zwischen Personen: »Ich-Du« und »Wir«. Grundlegend für »Ich-Du« ist der Dialog zwischen zwei Personen, während »Wir« die Beziehungsgemeinschaft zweier oder mehrerer Personen im Hinblick auf eine andere Person oder eine ihnen gemeinsame Tat ist. Wenn die gegenseitige Öffnung von Ich und Du sich in der Liebe vollendet, strebt die Begegnung der Personen von sich aus zur Vereinigung als Ziel und Frucht ihrer gegenseitigen Schenkung. In diesem Sinn übersteigt das »Wir« in entscheidender Weise den Gegensatz »Ich-Du«. Die Vereinigung von Mann und Frau, die im Kind ihren Höhepunkt findet, ist die konkreteste Kundgabe dieser doppelten Beziehung. Mühlens wendet diese phänomenologische Analyse auf die trinitarischen Beziehungen an. Die gegenseitige Beziehung von Vater und Sohn stellt sich dar nach der grundlegenden Art »Ich-Du«. Der Vater ist als Person konstituiert durch seine personale Beziehung zum Sohn (Vaterschaft). Der Sohn ist als Person konstituiert durch seine personale Beziehung zum Vater (passive Zeugung in der Erkenntnis und Liebe). Als »zweite« Person kann er als Du-Beziehung (Beziehung der Sohnschaft) bezeichnet werden. Die Beziehung von Vater und Sohn ist gekennzeichnet durch das Verhältnis eines gegenseitigen Austauschs von »Ich-Du«.

Vater und Sohn bringen in einem gemeinsamen, numerisch identischen und personalen Akt der Erkenntnis und Liebe den Heiligen Geist hervor (aktive Hauchung). Wegen des gemeinsamen Prinzips wird dieser Akt als »Wir-Akt« bezeichnet. Daraus ergibt sich eine Beziehung zum Geist, die als »Wir-Du-Beziehung« bezeichnet werden kann. Der Heilige Geist ist als Person konstituiert durch seine personale Beziehung (der Erkenntnis und Liebe) zum Vater und Sohn zugleich (passive Hauchung). Als »dritte« Person kann er als die innertrinitarische »Wir-Beziehung« bezeichnet werden. Die Beziehung des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn hat die Eigenschaft einer Beziehung »Ich-Ihr«. Schließlich konstituiert die Gemeinschaft (*perichorese*) von Vater, Sohn und Geist die Fülle des innertrinitarischen »Wir«. Mühlens beschließt seine Analyse folgendermaßen: »Die personale Eigentümlichkeit des Hl. Geistes kann umschrieben werden mit der Formel: EINE PERSON IN ZWEI PERSONEN.«¹⁸ Bertrand de Margerie drückt es so aus: »Eine Person, die eine Zwischen-Person ist.«¹⁹ Diese etwas fremde Formel läßt uns des analogen Charakters der Personen in Gott

bewußt werden. Es gibt in der Tat keinen univoken Begriff der Person. In Ermangelung eines besseren Begriffs bringt »Person« die dreimal einzigartige, unmittelbare und absolut in Beziehungen bestehende Art und Weise zum Ausdruck, die eine göttliche Wesenheit »zu dritt« zu besitzen.

Als »Person der Personen« behält der Heilige Geist seine Eigenschaft als innige Liebe zwischen zwei anderen, und zugleich unterscheidet er sich von ihnen durch seine eigene relationelle Identität. Dieses »Wir« von Vater und Sohn tut sich kund im »Wir« der Kirche. Heribert Mühlen untersucht die kirchliche und trinitarische Bedeutung des paulinischen »Wir« in 1 Kor 12,12–13. Da der Geist in sich das innertrinitarische »Wir« trägt, gibt er auch dem »Wir« der Kirche seine »korporative Personalität«. Während der Sohn eine menschliche Natur in seine personale Einheit angenommen hat, verbindet der Heilige Geist viele Personen mit Jesus Christus und untereinander. Das »Wir« der Kirche stellt angesichts des »Ihr« der Welt eine Analogie und eine Kundgabe des »Wir« dar, das der Heilige Geist ist: »Wir in Person« in der Kirche. Die sich daraus ergebende Einheit der Kirche ist nicht nur moralisch oder mystisch, sondern vielmehr pneumatologisch, d. h. trinitarisch.

3. *Der Heilige Geist als stets größere Liebe*

Hans Urs von Balthasar nimmt die Reflexion über die Person des Heiligen Geistes an dem Punkt auf, wo – nach Mühlen – der Heilige Geist als das »Wir« von Vater und Sohn und für beide als ein »Du« bezeichnet werden kann. Diese trinitarische Doppelgestalt des Geistes verpflichtet nach Balthasar, sein Geheimnis mittels »gegenläufiger Sätze« auszudrücken, denn der Heilige Geist gilt »als höchste (>subjektive<) Einheit von Vater und Sohn und als von beiden abgehobene (>objektive<, >personale<) Frucht dieser Liebe, als deren ewiges *Erzeugnis*, Ergebnis und damit *Bezeugnis*.«²⁰ Balthasar bemüht sich, die entgegengesetzten Perspektiven der Tradition zu integrieren. Er erwähnt die Grenzen des augustinischen Bildes der drei Funktionen im einen Geist, denn es fehlt die Personalität dieser Funktionen und damit »die Überschreitung des Selbstbewußtseins auf personbegründende Kommunikation.«²¹ »Wo aber echte Kommunikation und damit Fruchtbarkeit herrscht, im Interpersonalen, fehlt die Einheit des konkreten Wesens ...«²² Das Ungenügen der Analogien verpflichtet folglich zu einer Annäherung von scheinbar gegenläufigen Sätzen, die sich auf einem höheren Niveau ausgleichen.

»Die Notwendigkeit gegenläufiger Sätze wird – was das unlüftbare Geheimnis des Vaters angeht – drastisch vom 4. Laterankonzil vor Augen geführt«²³. Der Vater gibt sein ganzes Wesen dem Sohn, und in dieser Über-

gabe konstituiert er sich, ohne sich zu verlieren, als Prinzip des Alles-Gebens: »Er ›ist‹ seit ewig Vater, indem er seit ewig sein Ganzes übergibt. Hier scheint die Beziehung (*relatio*) mit dem Wesen (*substantia*) zusammenzufallen, aber tut es doch nicht restlos, weil auch der Sohn die ganze *substantia* ›Gott‹ erhält, nur ohne das väterliche Geben. Und doch ist dabei die (nicht gegebene) Väterlichkeit nicht vorenthalten, weil sie ja das Prinzip des Alles-Gebens ist.«²⁴ Da der Sohn die *substantia* des Vaters als dessen Liebe empfängt, empfängt er sie zugleich als »Mitliebender, Rückliebender, dem All der väterlichen Liebe Antwortender, zu allem in Liebe Bereiter.«²⁵ »Daraus ergibt sich ...' ein Ineinander absoluter Liebe, die sich scheinbar ewig genügen müßte, aber deren innerer Charakter von solchem Überschwang ist, daß er – man möchte sagen – ›unversehens‹ und gerade als Überschwang etwas hervorbringt, was nochmals Eines ist.«²⁶ Balthasar sagt vom Geist: »Er ist dieses Überschwingen der Liebe«. Man braucht sich nicht den Kopf zu zerbrechen über »Hauchung« und »Wesensliebe«, die entgegengesetzt wären. »Wenn Gott vom Ursprung im Vater her schon das Wunder der Liebe ist, in der Hingabe er selbst zu sein, dann vollendet sich dieses Wunder im Heiligen Geist, der gerade als der Überschwang der Liebe, in ihrem Je-Mehr-Sein der unfaßbaren und unüberschreitbare Gipfel der absoluten Liebe ist: *Deus semper major* nicht nur für uns, sondern für Gott selbst. Aber kein dionysischer Taumel, sondern die *sobria ebrietas* des Gottes, der in allen drei Weisen, das eine göttliche Wesen personal zu besitzen, an allen göttlichen Eigenschaften teilhat: vollkommene Erkenntnis, Allmacht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Seligkeit usf.«²⁷

Die Rede von der Wesenseinheit ist also eingefügt in die Reflexion über die Liebe, die die Kommunikation der Personen und ihre gemeinsame Teilhabe an allen göttlichen Vollkommenheiten begründet.

Trotz ihrer Grenzen ist die Analogie mit der Familie sehr hilfreich, um den Heiligen Geist von zwei Seiten her anzunähern »als (subjektiver) Inbegriff der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, als deren Band (*nexus*) er dann erscheint, und als (objektive) dieser Liebe entstandene, sie bezeugende Frucht«: »Würde man sich aus dem Liebesakt zwischen Mann und Frau die neun Monate Schwangerschaft und damit die Zeitlichkeit wegdenken, so wäre in der zeugend-empfangenden Umarmung das Kind schon unmittelbar gegenwärtig: dieses wäre zugleich die gegenseitige Liebe in ihrem Vollzug und mehr als sie, ihr darüberhinausliegendes Ergebnis.«²⁸ Das Bild des Geistes findet sich auch in jeder anderen Form echter Liebe wieder. Wenn die Analogie des Kindes als objektive Frucht und personaler Überschwang der Liebe eher greifbar ist in der Schöpfungsordnung, so bringen andere Analogien der Liebe – z. B. die jungfräuliche Liebe – ebenso gut, wenn nicht noch besser, die innertrinitarische Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes zum Ausdruck: »Vollkommene geschöpfliche Liebe ist eine echte

imago trinitatis.²⁹ Als gegenseitiges Geschenk von Vater und Sohn ist der Geist auch »das substantiierte Geschenk, *donum* schlechthin«. Das gilt in der Heilsgeschichte und schon innergöttlich: »Er ist ... die wesenhafte Gabe, nämlich die Liebe, identisch in jeder Person und dennoch innerhalb dieser Identität auf je unterschiedene (*tropos tēs hyparxeōs*), ja unvergleichbare, jepersonale Weise verwirklicht.«³⁰ Der Name »*donum*« kommt deshalb dem Heiligen Geist zu, ohne ihm jedoch vorbehalten zu sein, denn auch der Vater und der Sohn sind auf ihre eigene Weise »Geschenk«, wovon die Schrift deutlich spricht, besonders Joh 3,16. »Insofern müßte der Geist »*donum doni*« heißen: die vom Vater im Sohn der Welt geschenkte Liebe wird als solche durch das Geschenk der Liebe als Geist »in die Herzen eingossen«. Gerade so wird der Geist nochmals, und nun auch vom Innertrinitarischen her, als der geschenkte Ausleger des göttlichen Geschenks (das der Vater uns mit dem Sohn macht) erwiesen, und weil das Geschenk des Sohnes selbst schon Offenbarung der Liebe war, kann diese Auslegung durch den Geist wieder nur als Einführung in die Liebe geschehen.«³¹

Balthasars Synthese nimmt frühere Annäherungen auf und fügt einen neuen Gedanken hinzu: die »anonyme« Gestalt des Heiligen Geistes als »Überschwang der Liebe«, der das »stets Größere« der göttlichen Wesenheit personalisiert. Als »subjektives und objektives Wir« der Liebe von Vater und Sohn läßt der Heilige Geist, indem er sich schenkt, zuerst das Geschenk der beiden Anderen und alle geschaffenen Gaben der Natur und der Gnade erkennen. So offenbart er sich nicht nur durch seine Tat, sondern in seiner Person selbst als eschatologischer Interpret der dreifaltigen Liebe, der alle Geschöpfe in die »Herrlichkeit« der Liebe einführt, die er selbst ist. Die kirchliche »*communio*« ist »subjektive und objektive« Teilnahme an der dreifaltigen »*communio*« im Heiligen Geist. Die beiden Seiten der Person des Geistes (Wir-Du) spiegeln sich in den »objektiven« und »subjektiven« Gaben dieser Gemeinschaft. Tradition-Schrift-Amt z. B. sind mit der objektiven Dimension des Heiligen Geistes verbunden, während Gebet, Erfahrung und Lebenszeugnis zur subjektiven Dimension gehören.³² Daraus ergibt sich noch einmal, daß Institution und Gemeinschaft eine pneumatologische Grundlage haben, die sie von innen her zur Einheit drängt.

Eine andere ekklesiologische Implikation dieser Synthese zeigt sich bei der Frage: »Wer ist die Kirche?« Im Licht seiner bräutlichen Pneumatologie treibt Balthasar die Frage nach der Einheit der Kirche weit voran. Die Kategorien Volk Gottes und Leib Christi werden auf eine höhere Ebene der Einheit erhoben: jene der Person der Kirche-Braut, dargestellt in anfanghafter Weise in Maria. »Dieses inchoative Kirchensubjekt aber vollendet sich nur im Geheimnis des Heiligen Geistes, der ihm als innerster

Grund eingesenkt wird und der das Kirchensubjekt deshalb vollendet konstituieren kann, weil er göttliche Person gerade *als* die Liebeseinheit von Vater und Sohn ist: Einheit und Einigung gerade *als* Bezeugung ewiger Opposition.«³³ Der Geist eint die Kirche Christi als *coincidentia oppositorum* in der Dreifaltigkeit, indem er aus der hypostatischen Einheit Christi das Doppelsubjekt Christus-Kirche entwickelt. »Der Regreß der Kreatur in Gott wird so gleichzeitig zum Egreß des innergöttlichen Lebens in die Kreatur, zur Einbeziehung der Geschöpfe in das ewige Gegenübersein in Liebe und aus Liebe.«³⁴

4. Der Heilige Geist des Bundes

Als Zusammenfassung könnten wir die Ergebnisse unserer Reflexion sammeln und den »Ausgang aus sich« des dreifaltigen Gottes im Sohn und im Geist betrachten: man nennt das pneumatologische Christologie. »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden« (Lk 1,35). Der Heilige Geist ist der große Meister des Werkes der Menschwerdung. Er vollendet und »vermittelt« das Geheimnis des Bundes, die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in der Person des fleischgewordenen Wortes. Diese Vermittlung geht von der Empfängnis bis zur Auferstehung. Seit dem ersten Augenblick der Menschwerdung überschattet der Geist die Jungfrau, er legt in sie den Samen des Vaters (das Wort) und bildet das Jawort, das Maria ermöglicht, das ewige Wort in ihrem Schoß zu empfangen. Im Heiligen Geist ist Jesus konstituiert als Sohn des Allerhöchsten seit seiner Empfängnis. Ebenfalls im Geist ist er eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten (vgl. Röm 1,4).

Als Mittler des Bundes für uns ist Jesus Christus der Bund in Person, das ganze und unauflösbare gegenseitige »Ja« Gottes und des Menschen im Heiligen Geist. Deshalb ist er während seiner ganzen Sendung von der Gnade des Heiligen Geistes begleitet und gleichsam eingehüllt. Denn der Geist ist das Band (*nexus*) des Neuen Bundes. Als trinitarische Person wird er in Jesus Christus der Welt gegeben als das neue Band zwischen Gott und Welt. Dieses Band wird in der hypostatischen Union Christi geknüpft. Diese ist nicht das Ergebnis einer ausschließlich personellen Tat des Wortes, die als einfache »Folge« die Mitteilung der Fülle des Geistes an die Menschheit Christi hätte. Sie ist auch gebildet und vermittelt durch den Heiligen Geist vom ersten Augenblick an und während des ganzen irdischen Lebens Jesu im Blick auf die eschatologische Erfüllung des Bundes in Tod und Auferstehung.

Die Auferstehung Christi ist der Höhepunkt des ganzen Werkes des dreifaltigen Gottes. Sie ist die höchste Erfüllung des Bundes, da sie die eschatologische Offenbarung Gottes als Bräutigams und die entsprechende Verherrlichung der als Braut genommenen Menschheit ist. Der Heilige Geist ist der Schlüssel dieses Ereignisses, weil er dabei zugleich der Wirkende, der Zeuge, das Siegel und die überreichte Frucht ist. Indem er Jesus von den Toten auferweckt, »bestätigt« er an erster Stelle, daß der Vater seinen einzigen Sohn zu unserem Heil »hingegen« hat. Er bestätigt zweitens, daß dieser Mensch, gehorsam bis zum Tod am Kreuz, der ewige Sohn ist, dessen Liebe vom Vater angenommen wurde als gleichwesentliche Liebesantwort, die er vom Wort, das *für uns* Fleisch geworden ist, erwartet. Die Bestätigung besteht genau darin, daß der Geist aus dieser gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn hervorgeht, die bis ins Fleisch geht, als objektive, personale, gänzlich freie, siegreiche und souveräne Frucht. Der Augenblick der Auferstehung inkarniert sozusagen in der Heilsökonomie den Augenblick des Hervorgangs des Geistes in der immanenten Trinität. Die Auferstehung verwirklicht in der Heilsökonomie die gemeinsame ewige Hauchung des Geistes durch Vater und Sohn. In der unmittelbaren Verbindung von Auferstehung und Pfingsten bei Johannes bekundet sich das »Wir-Du« der dreifaltigen Liebe.

Ein solcher Hervorgang der Liebe ins Fleisch, Erfüllung des bräutlichen Geheimnisses Gott-Mensch, unfaßbare Fruchtbarkeit der eschatologischen Hochzeit, erscheint genau in der Tat des Vaters, der durch die Kraft des Heiligen Geistes Jesus von den Toten auferweckt. Diese Tat besiegelt für die ganze Menschheit den Neuen und Ewigen Bund zwischen Gott und der Welt. Der Heilige Geist vollendet im Fleisch die Einheit der Liebe von Vater und Sohn und läßt sich *ad extra* (nach außen) in seiner personalen Eigenschaft sehen, d. h. als Liebesband *ad intra* (nach innen), welches durch die Vermittlung von Christus-Bräutigam und Kirche-Braut alle Dinge in die Einheit der Dreifaltigkeit zurückführt. Gott und Mensch tauschen nun – weil gänzlich miteinander versöhnt – denselben Odem der Liebe aus, der von ihrer hochzeitlichen Umarmung in ebenso unaussprechlicher wie unerhoffter gemeinsamer Fruchtbarkeit ausgeht. Die Auferstehung, das eschatologische »Antlitz« des Heiligen Geistes, ist buchstäblich der Einbruch des Reiches Gottes ins Fleisch Christi und das Prinzip der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch als Geheimnis des Bundes. Sie trägt schon in sich das dauernde Pfingsten der Kirche und den endgültigen Sieg der dreifaltigen Liebe.

»Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,28).

ANMERKUNGEN

- 1 Cl. Bruaire, L'être de l'esprit et l'Esprit Saint, in: *Communio. Revue catholique internationale* 21 (1996) S. 70.
- 2 Johannes Paul II., *Dominum et Vivificantem*, Nr. 10.
- 3 Y. Card. Congar, Je crois en l'Esprit Saint. Paris 1995, S. 68 f.; für die bibl. Synthese vgl. ebd., S. 13–91.
- 4 Johannes Damascus, *De fide orth.* I 8 (PG 94,821–824), zitiert bei H. U. von Balthasar, Theologik III: Der Geist der Wahrheit. Einsiedeln 1987, S. 108.
- 5 L. Bouyer, *Le Consolateur*. Paris 1980.
- 6 H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 107.
- 7 J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: Cl. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg/München 1977, S. 223–238.
- 8 *De Trinitate* V, 11 (12)–12 (13).
- 9 *De Trinitate* XV, 17 (31).
- 10 J. Ratzinger, a. a. O., S. 228.
- 11 Ratzinger zieht daraus eine Pneumatologie, die an die Christologie und Anthropologie gebunden ist: Die Quelle des Geistes ist der gekreuzigte Christus. Der höchste Durst des Menschen ist ein Schrei der Anrufung des Geistes (vgl. a. a. O., S. 230).
- 12 Vgl. *De Trinitate* V, 14 (15).
- 13 Ebd., XV, 17 (27).
- 14 Vgl. J. Ratzinger, a. a. O., S. 232 ff.
- 15 Ebd., S. 237.
- 16 Ein kurzer Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Trinitätslehre findet sich bei F. Bourassa, *Questions de Théologie Trinitaire*. Rom 1970, S. 59–123; über Thomas von Aquin: ebd., S. 125–189.
- 17 H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadebund: ICH – DU – WIR*. Münster² 1966; D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*. Regensburg 1955.
- 18 Ebd., S. 168.
- 19 B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Paris 1975, S. 380.
- 20 H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 142.
- 21 Ebd. S. 144.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd.; vgl. DH 805.
- 24 Ebd., S. 145.
- 25 Ebd.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd., S. 146.
- 28 Ebd., S. 146 f.
- 29 Ebd., S. 147.
- 30 Ebd., S. 148.
- 31 Ebd., S. 149.
- 32 Vgl. ebd., S. 294–380.
- 33 H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, in: Ders., *Sponsa Verbi (Skizzen zur Theologie II)*. Einsiedeln³ 1971, S. 148–202, hier 202.
- 34 Ebd.