

THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– Februar 2022 –

Dockter, Cornelia: Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten im Horizont koranischer Perspektiven. – Paderborn: Brill 2020. 466 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 32), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-506-70337-8

Wie kann das Verhältnis von *Wort* und *Geist Gottes* in Jesus Christus als Ereignis der (Selbst-) Offenbarung Gottes theologisch konsistent, kompatibel mit zeitgenössischer Philosophie und in der heutigen Zeit relevant gedacht werden? Dieser zentralen dogmatischen Fragestellung geht Cornelia Dockter in ihrer Diss.schrift vor dem Hintergrund der Logos- und Geistchristologien nach. In einem Dreischritt befasst sie sich mit biblischen und dogmengeschichtlichen Grundlagen der Christologie, mit ausgewählten aktuellen christologischen Entwürfen und in einem komparativen theologischen Ansatz mit der Rede von *Wort* und *Geist Gottes* im innerkoranischen Diskurs.

D. bewertet die Frage, ob sich auch jenseits der johanneischen und paulinischen Textcorpora implizite Präexistenz- bzw. Inkarnationschristologie im NT finden lässt, als nach derzeitigem exegetischen Forschungsstand unentscheidbar. Dabei zieht sie nicht immer die neuesten, aber durchaus die aus systematisch-theologischen Werken als einschlägig bekannten bibeltheologischen Publikationen heran. Anschließend verfolgt sie die zunehmende Exklusivität, mit der die Göttlichkeit Jesu Christi über die Kategorie des Logos begründet wird, und die mit einem Bedeutungsverlust des Geistes einhergeht, bis zum Konzil von Konstantinopel anhand exemplarischer theologischer Entwürfe. Da Zwei-Naturen-Lehre, Enhypostasie und Dyotheletismus im weiteren Verlauf wichtig sind, nehmen die Schulen von Alexandrien und Antiochien und die Theologie Maximus Confessors den größten Raum ein. An letzteren richtet D. kritische Anfragen hinsichtlich seines in neuzeitlicher Hinsicht unzureichenden Autonomiedenkens und hinsichtlich des Konzepts einer formal leeren Hypostase, die zugleich binnentrinitarisch gezeugt, also bestimmt ist. „Ist der Logos wirklich Mensch geworden, wenn die Vollzüge menschlichen Daseins [...] durch die göttliche Vater-Sohn-Beziehung geprägt werden?“ (110) Da ausgerechnet der Vordenker des Dyotheletismus eine wirkliche Autonomie des Menschen gegenüber Gott nicht denkt, stellt sich der Rez.in mit Blick auf den Fortgang des Werkes die Frage, wieso für die Konstruktion einer neuzeitlichen Christologie die neuchalcedonische Lehre ohne Veränderungen an ihr selbst mit einer Anthropologie unterlegt werden soll, die solche Autonomie zur zentralen Bestimmung des Menschseins erhebt.

Zwei zeitgenössische christologische Ansätze stellt D. vor (Kap. 2): die Logoschristologie Georg Essens und die Geistchristologie Roger Haight. Beide Theologen sind u. a. durch K. Rahner geprägt, für beide nimmt eine zeitgemäße, sich als relevant erweisende Christologie ihren Ausgang vom Menschsein Jesu. Essen möchte die neuchalcedonische Enhypostasielehre transzendental-freiheitstheoretisch reformulieren, also mit einem modernen subjekt- und persontheoretischen Ansatz

verbinden, und dabei die Menschheit Jesu und die Personseinheit Jesu Christi wahren. Haight möchte christliche Glaubenslehre in postmodernem Denken ausdrücken und verfolgt dabei einen radikal induktiven, symboltheoretischen Ansatz.

Hinsichtlich des Ansatzes Essens, den dieser in seiner Habil.schrift *Die Freiheit Jesu* erstmals dargelegt hat, erläutert D. die philosophie- und theologiegeschichtlichen Grundlagen, sodann die Christologie selbst, die sie in einem dritten Schritt kritisch reflektiert, wobei sie im Wesentlichen der Kritik M. Lerchs („Selbstmitteilung Gottes“) sowie K. von Stoschs folgt. Essens Identitätsthese, welche die menschliche Freiheit Christi formell streng mit der göttlichen identifiziert, impliziert die Annahme eines gnoseologischen und ontologischen Unterschieds zwischen Jesu und unserer Menschheit im Hinblick auf Selbstbewusstsein und Freiheit: Nur Jesus steht – aufgrund des Logos – in einer ursprünglich-unmittelbaren Beziehung zum Vater, die vom geschöpflichen Abgrund zwischen Gott und Mensch nicht betroffen ist. Nach dieser Konzeption ist es ihm nicht möglich, sich real gegen den Willen Gottes zu entscheiden, und so bleibt Jesu Freiheit nach dem Maßstab des autonomen Freiheitsdenkens hinter der Freiheit des allgemeinen Menschseins zurück, wohingegen sein Gottesbewusstsein dieses qualitativ unendlich übersteigt – klassischer Fall einer Konkurrenz zwischen Gott und Mensch im Freiheitsgeschehen. Der hohen Bedeutung autonomer Freiheit zum Trotz droht nicht nur Jesu menschliche Selbstbestimmung, sondern auch die Selbstbestimmung derer, die ihm begegnen, unterlaufen zu werden, wenn das Verhältnis von Glaube und Vernunft als Bestimmungsverhältnis verstanden und eine objektive Evidenz der Christusoffenbarung angenommen wird.

Insofern kann Essen seinen selbstgesetzten Anspruch, Jesu ganze Menschlichkeit auszusagen, nicht einlösen, stellt D. gemeinsam mit Lerch fest. Sie vermutet, dass die von Essen vorgenommene Verbindung der Pröpper'schen Anthropologie mit der Christologie Pannenberg's, der Freiheit theonom versteht, notwendig in nicht lösbare Aporien führt und es jedenfalls nicht möglich sei, die Freiheit Jesu mit der des Sohnes zu identifizieren und gleichzeitig das Differenzdenken des Freiheitsansatzes durchzuhalten. Vor die resultierenden Alternativen gestellt, entweder in Christus ein anderes Freiheitsverständnis anzunehmen als in unserem Menschsein oder das Freiheitsverständnis theonom zu modifizieren, entscheide sich Essen für die erste Option, verpasse damit aber das Ziel, die Menschheit Jesu vollumfänglich auszusagen und bleibe ebenso wie Pannenberg und die gesamte neuchalcedonische Tradition einer Unterbestimmung der Menschheit Christi verhaftet. Die Rede von der wahren Menschheit ist ihr zufolge theologisch nur dort eingelöst, wo „die Möglichkeit eines Scheiterns Christi zu jedem Zeitpunkt seines Lebens als *reale* Möglichkeit bestehen [bleibt]“ (219). Sie fragt daher, „ob es nicht gerade die Besonderheit der Person Jesu ausmacht, dass er trotz innerer und äußerer Anfechtungen das Vertrauen auf Gott aufrecht erhält [sic!]“ (204).

Essens Ansatz begründet das Persongeheimnis Jesu exklusiv von der Inkarnation des Logos her und lässt das Wirken des Geistes außen vor. Pendant hierzu ist die Geistchristologie Haight's („Jesus, Symbol of God“), der die Person Jesu exklusiv vom Geist her bestimmt. Da Haight mit dem ontologischen Denken auch die Hypostasierung von Wort und Geist und den Präexistenzgedanken ablehnt, die Göttlichkeit Jesu bestenfalls vage bleibt und die Exklusivität seiner Heilsbedeutsamkeit infrage steht, verwundert es nicht, dass eine Notifikation der Kongregation für Glaubenslehre 2005 „schwere doktrinale Fehler in Bezug auf einige grundlegende Wahrheiten des Glaubens“ im Werk Haight's festgestellt hat (319).

Haight spricht fast ausschließlich von der *Präsenz Gottes* in Christus und von einer *empowerment christology*. Allerdings geht er insofern über G. Lampe und J. Hick hinaus, als er die Göttlichkeit Jesu nicht ausschließlich funktionalistisch verstehen will. Er sieht das gesamte Dasein Jesu Christi als von Gottes Gegenwart durchdrungen – daher ist Jesus konkretes Realsymbol für die Begegnung mit Gott und zentraler Maßstab der Offenbarung. Die ontologische Schlussfolgerung, „dass Jesus aufgrund seines besonderen Menschseins mit dem ewigen Wesen Gottes verknüpft werden muss“ (326) vermeidet Haight; er vermag daher nicht zu konkretisieren, inwiefern das Geistwirken in Jesus über das allgemeine Geistwirken in der Schöpfung hinausgeht und objektiv Heil für alle Menschen bedeutet.

D. sieht das zentrale Problem nicht in Hights christologischen Grundgedanken, sondern in der letztlich binitarischen Ausrichtung seines metaphysischen Denkens. Haight sieht ein Wesen des göttlichen Vaters und versteht Sohn bzw. Geist als dessen Wirkweisen nach außen. Auch wenn er selbst von trinitarischen Strukturen spricht, ist die Rede von Wort und Geist nicht hinreichend spezifiziert und Haight selbst schreibt explizit, dass die beiden „Symbole“ redundant seien (328). Hilfreich wäre D. zufolge die Suche nach einer Möglichkeit, Hights Gedanken so zu Ende zu denken, dass sie nicht im krassen Gegensatz zu klassischen Christologien stehen.

Nachdem sie somit zwei ausgesprochene christologische Gegensätze vorgestellt hat, wendet sich D. im letzten inhaltlichen Kap. dem Koran zu, um als Promovendin von Stoschs in der Methode der komparativen Theologie zu fragen, ob es im innerkoranischen Diskurs Perspektiven auf *Jesus* sowie auf *Wort* und *Geist Gottes* gibt, welche christliche Theologie inspirieren können. Das ist auch insofern interessant, als die zu Beginn des Buches geschilderten altkirchlichen christologischen Streitigkeiten teilweise in die Entstehungszeit des Korans fallen, in dessen Umfeld die Gegenwart miaphysitischer, ostsyrischer und byzantinischer Christen angenommen wird.

D. folgt der Koraninterpretation A. Neuwirths, die diesen diachron liest als spätantikes dialogisches Zeugnis der entstehenden muslimischen Gemeinde, und der Beurteilung der Person Jesu im Koran, die M. Khorchide und von Stosch, teilweise inspiriert durch S. Griffith, gemeinsam vornehmen, sowie jener M. Lengenhausens, bezieht sich aber auch auf zahlreiche weitere Koranexperten. Der Abschnitt ist von dem Bemühen geprägt, Gegensätze zwischen Islam und Christentum zu überbrücken – die Referenzen sind sorgfältig ausgewählt, doch gibt es Hinweise, wenn die islamische Tradition Sachverhalte mehrheitlich anders beurteilt. Zu wenig begründet wird m. E., in welchen Fällen und warum der Koran christlicher Theologie kritische Hinweise zu geben vermag, was gemäß der komparativen Theologie eine Einzelfallentscheidung sein soll. Die sehr interessanten Beobachtungen können hier nicht einzeln dargestellt werden.

Aus der koranischen Betrachtung ergeben sich für christliche Theologie folgende Impulse: (a) die Mahnung, in der Vergöttlichung Jesu Christi nicht zu weit zu gehen und seine Menschlichkeit aus dem Blick zu verlieren, (b) die Einheit Gottes trinitätstheologisch stärker zu betonen und nicht von abzählbaren Entitäten in Gott auszugehen, was v. a. soziale Modelle der Trinitätstheologie betreffen dürfte, (c) in Bezug auf die Offenbarung sowohl das Wirken Gottes im Geist wie sein Wirken im Wort zu betonen, (d) das Wirken des Geistes nicht nur bei Empfängnis, Geburt (und Taufe) Jesu, sondern in seinem gesamten Handeln zu verorten. *In Jesus* wirkt der *Geist Gottes* und aufgrund seines Lebenszeugnisses kann Jesus auch muslimisch als *Wort Gottes* verstanden werden (361).

Ein wahrer Schatz ist das abschließende vierte Kap., in dem D. die scheinbare Unvereinbarkeit von Logos- und Geistchristologie unter Berücksichtigung der koranischen Kategorien *Wort* und *Geist*

kritisch resümierend weiterdenkt: Wie ist das Verhältnis von *Wort* und *Geist* im Offenbarungsgeschehen Jesu Christi zu denken?

Die Christologien Essens und Haight sind in ihren jeweiligen Potenzialen und Problemkomplexen exakt gegensätzlich: Logoschristologie vs. Geistchristologie, alexandrinische vs. antiochenische Akzentuierung, Vollmacht vs. Ermächtigung, Glaube und Vernunft als Bestimmungs- vs. Vermittlungsverhältnis. Die Pointe D.s besteht darin, die gegensätzlichen Begründungsoptionen der Christologie als füreinander notwendige Ergänzungen zu verstehen, was zwanglos mit dem biblischen Befund übereinkommt. Der durch die koranische Rede von *Wort* und *Geist Gottes* und durch Lerch inspirierte Versuch einer Synthese von Geist- und Logoschristologie, welche die spezifischen Probleme der jeweils einseitigen Akzentsetzungen zu vermeiden sucht, weist folgende Grundzüge auf:

Notwendig ist eine deutlich unterschieden profilierte Rede von *Wort* und *Geist Gottes* auch im Hinblick auf Jesus Christus, dessen Persongeheimnis aus *Wort und Geist* zu begründen ist.

Mit Rekurs auf das koranische Verständnis wird zwischen einem allgemeinen Geistwirken (in der Schöpfung, im Menschen) und einem besonderen Geistwirken in Zusammenhang mit der Offenbarung des Wortes Gottes ausgegangen. Hinsichtlich des allgemeinen Geistwirkens ist die Selbstgegenwart Gottes im Geist die Möglichkeit einer Gottunmittelbarkeit des Menschen mit Parallelen zu Rahners personal verstandenem übernatürlichem Existenzial. Das Setzen der Freiheit in ihre Autonomie wird als durch den Geist vermittelt verstanden. Hinsichtlich des besonderen Geistwirkens wird Geist prononciert als Voraussetzung jeglicher Gotteserkenntnis benannt. Es gibt daher keine objektive Evidenz des Christusgeschehens (und keine Erkenntnis Gottes allein aus dem Licht der natürlichen Vernunft). Das Christusgeschehen ist als die kategoriale Offenbarung Gottes nicht nur in seiner Erkenntnis, sondern auch in seiner Genese geistgewirkt. D. geht von einem *Werden des Sohnes durch den Geist* aus – sagt aber eher versteckt, dass sie dies auf den Menschen Jesus bezieht und keine innertrinitarische Entwicklung annehmen will. Mit Haight will sie Jesus als Menschen denken, durch den die Präsenz des göttlichen Geistes zum Ausdruck kommt und von dem mit Rahner und Essen notwendig als Inkarnation des präexistenten Wortes Gottes gesprochen werden muss (433). Hinsichtlich des Verhältnisses von Geistwirken und Freiheit postuliert sie das gnadenhafte Wirken des Geistes auch im Menschen Jesus und sieht seine Sündlosigkeit als die freiheitliche Entscheidung, diese geistgewirkte Gnade bei sich ankommen zu lassen.

Hinsichtlich des *Wortes* folgt D. dem Vorschlag Lerchs, von einer Untrennbarkeit von Offenbarungssubjekt/-inhalt und -medium statt wie Essen von einer Identität beider zu sprechen, was zur Folge hat, dass Offenbarung unhintergebar symbolisch strukturiert ist. Die Personseinheit Christi möchte sie mit Lerch in einer einenden Einheit begründet sehen, die der hypostatischen Union als geeinter Einheit als Bedingung ihrer Möglichkeit noch vorausliegt und in einem von Rahner bezogenen Proportionalitätsverhältnis von Einheit und Differenz besteht. Hierfür wird der Gedanke der Selbstsetzung menschlicher Freiheit (Essen, Pröpfer) verabschiedet zugunsten eines göttlichen Verdanktseins menschlicher Freiheit (mit S. Wendel), sodass Freiheit als eine vom Geist Gottes in die Autonomie gesetzte verstehbar wird.

Das Werk weist ein hohes theologisches Diskursniveau auf. D. widmet sich einer theologisch und philosophisch anspruchsvollen Thematik (Essen), einem im deutschsprachigen Raum wenig rezipierten Theologen (Haight), einem sehr voraussetzungsvollen komparativ-theologischen Diskurs und einer bedeutenden theologischen Ausgangsfrage. Auch wenn sie über weite Strecken den Gedankengängen ihrer Referenzen folgt (Grillmeier, Menke, Pröpfer, Essen, Lerch, Haight, von Stosch

u. a.), so stellt sie die theologischen Problemzusammenhänge immer sehr profund, systematisch durchdacht und auch in zahlreichen Fußnoten wertvoll weiterdenkend vor. Nicht zuletzt ist das Buch sprachlich sehr angenehm zu lesen. Der abschließende Ansatz zu einer prononcierten Rede von Wort und Geist Gottes im Offenbarungseignis Jesus Christus bringt das Werk zu einem ungewöhnlich runden Abschluss und ist vielversprechend.

Über die Autorin:

Astrid Heidemann, Dr., Institut für Katholische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal
(heidemann@uni-wuppertal.de)