
Überlegungen zum Beitrag einer trinitarischen und pneumatologischen Christologie zur christlichen Theologie der Religionen

von Gilles Emery OP

»Der Heilige Geist bietet allen die Möglichkeit an, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.« Diese Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, Nr. 22) vereint zwei Hauptprinzipien der christlichen Reflexion über die Gewährung des Heils. Einerseits bekräftigt sie das universale Angebot der göttlichen Gnade, indem sie eine schon mehrmals vom neuzeitlichen katholischen Lehramt formulierte Vorgabe vertieft. Andererseits versteht sie das Heil als Werk des Geistes in Bezug auf Christus Jesus. Wer auch immer die Empfänger sind – das Heil kommt aus einem Handeln des Geistes, das das österliche Geheimnis Christi aktualisiert. Liest man weitere Konzilstexte, so kann man denselben pneumatologischen und christologischen Bezug auch der Aussage der Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 2) zuschreiben, die darlegt, dass die katholische Kirche mit aufrichtigem Ernst die Handlungs- und Lebensweisen, die Vorschriften und Lehren der anderen Religionen betrachtet, dass sie nichts von dem, was in diesen Religion wahr und heilig ist, verwirft und dass sie in ihnen »einen Strahl jener Wahrheit [anerkennt], die alle Menschen erleuchtet«. Das ist das, was in jüngerer Zeit auch die Erklärung *Dominus Iesus* hinsichtlich der heiligen Schriften der anderen Religionen bekräftigt hat: Diese Schriften »erhalten [...] vom Mysterium Christi jene Elemente des Guten und der Gnade, die in ihnen vorhanden sind« (Nr. 8).¹

Diese Elemente laden die christliche Theologie dazu ein, eingehender über die Rolle Christi und seines Geistes bei der Erfüllung des universalen Heilswillens Gottes nachzudenken. In der Perspektive dogmatischer Theologie werden wir uns darauf beschränken, einige Aspekte von Christologie und Pneumatologie, insbesondere die gegenseitige Beziehung zwischen dem Geist und dem Mysterium Christi Jesu, zu untersuchen. Im Wege von Frage und Aussage möchten wir feststellen, wie eine trinitarische und pneumatologische Christologie zur Entfaltung einer christlichen Theologie der Religionen beitragen kann. Dabei werden wir auf die von der Theologie des Thomas von Aquin bereitgestellten Mittel zurückgreifen.

1 Christliche Theologie des religiösen Pluralismus

Unter den Wegen, die sich auftun, um der Universalität des Heils Rechnung zu tragen, das Gott allen Menschen anbietet, und gleichzeitig der Einzigkeit Christi Jesu wie auch dem definitiven Charakter der Erfüllung des Heils in Christus Jesus gerecht zu werden, verdient die »trinitarische Christologie« besondere Aufmerksamkeit. Im Grunde haben die biblischen

¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuni-

versalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000, 11.

und dogmatischen Studien schon lange den Wert einer »filialen« und »pneumatischen« Christologie gezeigt.² Die Forschung über eine christliche Theologie der Religionen kann hier indes neue Entwicklungen beitragen. Wir denken speziell an den Weg, den P. Jacques Dupuis im zweiten Teil seines Buches *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*³ und in verschiedenen Aufsätzen zu diesem Thema beschrritten hat. Die Frage, die sich stellt, ist folgende: Wie kommt im Rahmen des einzigen Heilsplans, den Gott für die Menschheit hat, angesichts ihrer unterschiedlichen Lebensumstände das Heil zu den Einzelnen und zu den religiösen Gruppierungen? Die von P. Dupuis vorgeschlagene Antwort vereint drei komplementäre Aussagen: Erstens »die permanente Aktualität und universale Wirksamkeit des Christus-Ereignisses, ungeachtet der historischen Partikularität dieses Ereignisses«; zweitens »die wirkende universale Gegenwart des Logos Gottes, dessen Handeln nicht auf die menschliche Existenz beschränkt ist, welche er im Geheimnis der Menschwerdung angenommen hat«; drittens »das ebenfalls universale Handeln des Geistes Gottes, das durch dessen Ausgießung durch den auferstandenen und verherrlichten Christus weder beschränkt noch erschöpft wird«.⁴ Dieses Modell von trinitarischer Christologie lässt sich als »inklusionistischer Pluralismus« kennzeichnen.⁵ Es erlaubt, die Grundlagen zu legen für die Anerkennung eines Pluralismus in der Art, wie Gott zum Heil der Menschen eingreift. So will es die Universalität des göttlichen Heilshandelns aufzeigen und dem Wert der Elemente von »Wahrheit und Gnade« (vgl. *Ad gentes*, Nr. 9) in den verschiedenen Religionen Rechnung tragen, dabei aber die Rolle Jesu Christi für das Heil der ganzen Menschheit wahren. So lässt sich die Vielfalt der Religionen denken, ohne dass auf die Bejahung der einzigartigen Heilsmittlerschaft Christi Jesu verzichtet wird; das aber heißt die unüberbietbare »Konzentration« der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes in der Menschwerdung des Wortes anzuerkennen.⁶

Dieses Modell von trinitarischer und pneumatischer Christologie zeichnet sich besonders durch die Behauptung einer zweifachen Überschreitung aus. Einerseits überschreitet das Handeln des Wortes als solchen (des Wortes in seiner Gottheit) die Tätigkeit der Menschheit, die es in Christus Jesus angenommen hat. Die göttliche Tätigkeit des Logos erschöpft sich nicht in seinem Ausdruck durch die menschliche Natur des Logos: Es gibt auch nach der Menschwerdung eine universale und fortgesetzte Tätigkeit des Wortes

2 Siehe Veronika GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*: Status quaestionis e prospettive, Rom 2000, 635-637; Michael PRESS, *Jesus und der Geist*. Grundlagen einer Geist-Christologie, Neukirchen-Vluyn 2001.

3 Französisch: Paris 1997, 307-582.
4 Jacques DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, in: *NRT* 123 (2001) 529-546, hier 529.
5 Jacques DUPUIS, *The Truth Will Make You Free. The Theology of Religious Pluralism Revisited*, in: *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263, hier 226.

6 DUPUIS, *The Truth* (wie Anm. 5), 240; vgl. DERS., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 480-485.
7 DUPUIS, *The Truth* (wie Anm. 5), 240; DERS., *Le Verbe de Dieu* (wie Anm. 4), 533: »Die Menschwerdung des Wortes dauert, nachdem sie

einmal in der Geschichte stattgefunden hat, für immer; aber das Handeln des Logos als solchen ist nicht auf diese fortdauernde Menschheit beschränkt, selbst nicht im verherrlichten Stande des Auferstandenen«; DERS., *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné*, in: Andreas R. BATLOGG/Mariano DELGADO/Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*. Fundamentalthologie in der Spur Jesu Christi, Festschrift für Karl H. Neufeld S.J., Freiburg i. Br. 2004, 500-516, hier 513: »Das menschliche Handeln des inkarnierten Wortes ist zwar das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes, aber es erschöpft nicht das Handeln des Wortes.«

8 DUPUIS, *The Truth* (wie Anm. 5), 242; Vgl. DERS., *Vers une théologie* (wie Anm. 6), 487-488.

9 Zur Frage des Dogmas von Chalcedon siehe insbesondere die Diskussion von DUPUIS in: *Le Verbe de*

Dieu comme tel et comme incarné (wie Anm. 7); für eine knappere Übersicht siehe Hans WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 52-56.

10 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ* (wie Anm. 4), 530-531.

11 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné* (wie Anm. 7), 507.

12 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ* (wie Anm. 4), 533.

13 Ebd., 545.

14 Gemäß der dogmatischen Definition des III. Constantinopolitanums sind die Tätigkeit der göttlichen Natur und die Tätigkeit der menschlichen Natur »ungeteilt, unverändert, unzerstückelt und unvermischt«; vgl. Josef WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. I: Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1973, 128.

Gottes als solchen, jenseits jeder Bedingtheit durch die menschliche Natur des inkarnierten Wortes, auch in dessen verherrlichtem Zustand, so dass der Offenbarungs- und Heilswert der Menschheit Christi das Offenbarungs- und Heilshandeln des Wortes nicht erschöpft.⁷ Andererseits – und das ist die zweite Überschreitung – ist das Handeln des Heiligen Geistes nicht mit seiner Ausgießung durch Christus erschöpft. Man muss also anerkennen, dass das Handeln des Geistes nicht ausschließlich an die Mittlerschaft der verherrlichten Menschheit Jesu Christi gebunden ist, sondern sich über diese Mittlerschaft hinaus erstreckt.⁸ Diese These einer zweifachen »Überschreitung« stützt sich auf eine enggeführte Lektüre des Dogmas von Chalkedon über die zwei Naturen Christi.⁹ Sie impliziert nicht die Existenz von zwei getrennten, unterschiedenen oder parallelen Heilsökonomien, sondern hält mit Nachdruck an der Behauptung einer einzigen göttlichen Heilsökonomie fest,¹⁰ die sich allerdings in einer Pluralität von »komplementären (untrennbaren) Aspekten« des einzigen Geheimnisses des von Gott vorgesehenen Heils vollzieht.¹¹ Diese Aspekte stehen nicht einfach nebeneinander, sondern sind organisch verbunden, sofern man anerkennt, dass das historische Christus-Ereignis, das Fleisch gewordene Wort, einen einzigartigen Wert und eine Tragweite besitzt, die es »konstitutiv« für das universale menschliche Heil machen,¹² so dass die »unterschiedlichen, von den verschiedenen religiösen Traditionen vorgeschlagenen Wege zusammen mit dem Christentum die Totalität des göttlichen Heilsplans für die Menschheit bilden.«¹³

Es steht außer Zweifel, dass eine trinitarische Christologie für eine christliche Theologie der Religionen von Interesse und reichem Ertrag ist. Doch die zweifache Überschreitung, die wir skizziert haben, das heißt die Art, wie das universale Heilshandeln des Wortes und des Geistes »jenseits« der menschlichen Tätigkeit des Fleisch gewordenen Wortes verstanden wird, wirft Probleme auf. Mit Recht kann man sich fragen, ob eine trinitarische Christologie nicht Raum gibt, um gewisse Aspekte der Beziehung zwischen dem Wort, dem Geist und den Mysterien Christi im Fleische anders zu sehen.

2 Das Wort und seine Menschheit

Ein chaledonischer Ansatz lädt dazu ein, die beiden Naturen des Fleisch gewordenen Wortes und folglich seine beiden Handlungsweisen, wie sie das Dritte Konzil von Konstantinopel lehrte, zu unterscheiden: Die göttliche Tätigkeit des inkarnierten Sohnes und seine menschliche Tätigkeit vermischen sich nicht.¹⁴ Nun ist das Wort die Quelle aller Wahrheit und aller Kommunikation mit Gott für alle Empfänger des Heils. Aber welche Verbindung hat das universale Heilshandeln des Wortes als solchen mit seiner geschichtlichen und verherrlichten Menschheit? Die Interpretation des Chalcedonense und seine Anwendung auf die Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie der Religionen bleiben offen. Man kann indes der Meinung sein, dass eine trinitarische Christologie nicht dazu nötig, ein Heilshandeln des göttlichen Wortes anzunehmen, das sich, auch nach der Menschwerdung und nach Ostern, »jenseits« seiner menschlichen Tätigkeit erstrecken würde, um Empfänger zu erreichen, zu denen diese menschliche Tätigkeit nicht gelangen würde.

Eines der Hauptmotive, die herangezogen werden, um eine göttliche Tätigkeit zu behaupten, welche das Ereignis Jesu Christi »überschreitet«, ist der natürlich endliche Charakter der Menschheit Christi als solcher. »Die historische Partikularität Jesu erlegt dem Christus-Ereignis unvermeidliche Begrenzungen auf. Dies gehört notwendig zu der von Gott gewollten sakramentalen Ökonomie. So wie das menschliche Bewusstsein Jesu in seiner Eigenschaft als Sohn seiner Natur nach das göttliche Geheimnis nicht zu erschöpfen

vermochte und somit die Offenbarung Gottes, die es vermittelt, begrenzt bleibt, erschöpft analog das Christus-Ereignis nicht – und kann auch nicht erschöpfen – die Heilmächtigkeit Gottes.«¹⁵ Ist ein kontingentes, einzigartiges Ereignis denn nicht unweigerlich durch radikale raum-zeitliche Begrenzungen gekennzeichnet, die seinen Einfluss einschränken? Man muss diese Frage in ihrem ganzen Gewicht wirken lassen. »Die Tätigkeit des Wortes als solchen überschreitet die Grenzen der Zeit und des Raums [...], und folglich darf seine Heilmächtigkeit nicht eingeschränkt werden, indem man sie einfach mit dem historischen Christus-Ereignis identifiziert.«¹⁶ »Die erleuchtende und Heil schaffende Macht des Wortes wird durch die Partikularität des historischen Ereignisses nicht eingeschränkt. Es transzendiert alle Barrieren von Raum und Zeit.«¹⁷ Die Problemstellung ist offenkundig: Die raum-zeitlichen Begrenzungen der historischen Tätigkeit Christi in ihrer radikalen Kontingenz mit all den Bedingtheiten, die sie impliziert, scheinen die universale Weite und Tiefe seiner menschlichen Tätigkeit jenseits bestimmter Grenzen zu behindern.

Die christliche Tradition hat jedoch Wege zu bieten, die es erlauben, einen weiter reichenden Heil schaffenden Einfluss der Menschheit Christi anzuerkennen. Wir denken dabei besonders an die Lehre des heiligen Thomas von Aquin über die Fülle der Gnade Christi und über das, was er die »Instrumentalursächlichkeit« dieser Menschheit nannte. Wir wollen diese beiden Erklärungswege kurz skizzieren und beginnen mit der Fülle der Gnade.

In seiner Christologie legt Thomas, häufig unter Bezugnahme auf Joh 1,16 (»aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade«) und auf Joh 3,34 (»Gott gibt den Geist unbegrenzt«), dar, dass sich die Menschheit Christi einer Gnadenfülle ohne Maß erfreute. Obwohl sie in ihrem Wesen als heiligmachende Gnade endlich ist, besitzt die Gnade Christi eine Intensität und Weite, die Thomas als »unendlich« qualifiziert, nicht nur hinsichtlich der Weise, wie Christus die Gnade für sich selbst besaß (»persönliche Gnade«), sondern auch im Hinblick darauf, wie er sie anderen weitergibt (»Gnade des Hauptes«). Gegründet auf die Einheit von Menschheit und Gottheit in der Person des Wortes, aber formal von dieser hypostatischen Union unterschieden, gießt die Salbung des Geistes in der Mensch-

15 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné* (wie Anm. 7), 513.

16 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ* (wie Anm. 4), 533.

17 Ebd., 544.

18 Siehe insbesondere THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae III*, q. 7 und 8.

19 Für Thomas von Aquin ist der Mittler Christus *als Mensch*; siehe *Summa theologiae III*, q. 26 a. 2.

20 THOMAS VON AQUIN, *In Matthaem* 12,18: »Sed in Christo non solum de Spiritu, sed totum Spiritum effudit, ut habetur Io. III, 34: *Non ad mensuram datus est ei Spiritus*; et Is. X1, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini*. Et hoc in quantum habet formam servi.«

21 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 29 a. 3: »Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus, Filio non ad mensuram; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.«

22 THOMAS VON AQUIN, *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 215:

[...] Quia absque mensura Spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II, 2: et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Addi autem potest et plurium mundorum, si essent.« Die gleiche Aussage erscheint in *Lectura in Ioannem* 3,34: »[...] Ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II, 2 [...]; ac etiam plurium mundorum, si essent.«

23 THOMAS VON AQUIN, *Lectura in Ioannem* 1,16: »Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis.«

24 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae III*, q. 8 a. 1; vgl. *In Epist. ad Hebraeos* 1, 9.

25 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae III*, q. 8 a. 3.

26 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 29 a. 5: »Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse«; vgl. *De veritate*, q. 18 a. 4, ad sed contra 3: »Ipse [Christus] est nobis principium gratiae sicut Adam principium naturae [...]«.

27 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae III*, q. 7 a. 9, ad 1; q. 22 a. 1, ad 3; q. 27 a. 5, ad 1; *Lectura in Ioannem* 1,16 und 15,5; *In Epist. ad Galatas* 1,3; *In Epist. ad Hebraeos* 2,9.

28 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae III*, q. 39 a. 6, arg. 4: »Spiritus Sanctus a Christo in omnes alios derivatur: secundum illud Io. 1,16: *De plenitudine eius nos omnes accepimus*.«

29 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae III*, q. 8 a. 1, ad 1; vgl. q. 27 a. 5; q. 64 a. 3; *Summa theologiae I–II*, q. 112 a. 1, ad 1.

heit Jesu eine Überfülle göttlichen Lebens aus, die aus ihm nicht nur den hervorragendsten Empfänger der Gnade macht, sondern auch ihren Spender.¹⁸ Christus hat die Gnade, das heißt das Prinzip des Lebens mit Gott, empfangen und ebenso die Gaben des Heiligen Geistes (Gotteserkenntnis und Gottesliebe) – nicht nur für ihn selbst, sondern in seiner Eigenschaft als Erstgeborener von vielen Brüdern, das heißt insofern er der *archegós* ist, der alle, die er zu sich ruft, mit sich zum Vater führt. Diese Gnadenfülle situiert die Mittlerschaft im menschlichen Sein Jesu.¹⁹ »In Christus hat [Gott] nicht nur vom Geist, sondern den ganzen Geist ausgegossen [...]; und dies soweit Christus Knechtsgestalt hat.«²⁰ Den ganzen Geist (*totum Spiritum*)! Das ist die außerordentliche Gabe, die der Menschheit Christi um des Heils der Menschen willen verliehen wird. Thomas von Aquin greift zu diesem Thema die Sätze der *Glossa* zu Johannes 3,34 auf: »So wie Gott aus sich seinen ganzen Sohn gezeugt hat, hat er auch seinem Mensch gewordenen Sohn seinen ganzen Geist verliehen, nicht auf partikuläre und partielle, sondern auf universale und generelle Weise.«²¹ Darum genügt, Thomas zufolge, die Gnade Christi »nicht nur zum Heil einiger Menschen, sondern der Menschen auf der ganzen Welt [...]; und man kann sogar sagen: vieler Welten, wenn sie denn existierten.«²² Für Thomas partizipiert die Gnade, von der heute jeder Mensch in Gemeinschaft mit Gott lebt, an dieser Gnadenfülle, die der Menschheit Christi verliehen ward, damit er sie jedem Menschen mitteile: »Die Gnadenfülle, die in Christus ist, ist die Ursache aller Gnaden, die in allen vernunftbegabten Geschöpfen sind.«²³ Die mittlere Einzigartigkeit des Christus Jesus tritt also im Herzen der Heilsökonomie auf. Die Überfülle des Heils wird den Menschen durch einen Menschen verschafft, Christus Jesus, der kraft der außerordentlichen Heiligkeit seiner personal mit der Gottheit geeinten Menschheit eine Fülle göttlichen Lebens empfangen hat, um sie allen mitzuteilen. Die Mitteilung dieses göttlichen Lebens vollzieht sich durch die gesamte Existenz Jesu und, auf deren Höhepunkt, durch sein Ostern.

In seinen Erklärungen wollte Thomas die universale Erstreckung einer solchen Mitteilung des göttlichen Lebens kennzeichnen. Kraft seiner Gnadenfülle besitzt Christus die Macht, diese Gnade all denen mitzuteilen, die das Heil empfangen.²⁴ Daher ist er das Haupt *aller Menschen*, entsprechend verschiedenen Aktualisierungsgraden.²⁵ »Da Christus die Wirkungen der Gnaden irgendwie in alle vernunftbegabten Geschöpfe gegossen hat, ist er selbst seiner Menschheit nach irgendwie das Prinzip aller Gnade, wie Gott das Prinzip allen Seins ist.«²⁶ Christus, das heißt das Wort, insofern es Mensch geworden ist, ist die »Quelle aller Gnaden«, der »Urheber«²⁷ der Gnade. Kurz gesagt: »Der Heilige Geist fließt von Christus auf alle anderen über, gemäß Joh 1,16: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.«²⁸ Unter Berücksichtigung der hypostatischen Union und des Handelns des Geistes (die determinierende Rolle des Geistes wehrt hier dem Verdacht eines »Christomonismus«) sieht Thomas die ganze übernatürliche Ordnung unter der Lenkung Christi.

Die thomatische Erklärung der universalen Reichweite der Mitteilung des göttlichen Lebens durch Christus beruht speziell auf der Lehre von der »Instrumentalursächlichkeit« der Menschheit Christi. Nach der Auffassung der Alexandriner ist die Menschheit Christi das Werkzeug (*organon, instrumentum*) seiner Gottheit, ein eigenes Organ, begabt mit Verstand und Freiheit und geeint mit der göttlichen Person. »Die Gnade oder den Heiligen Geist zu verleihen kommt Christus, insofern er Gott ist, aus eigener Machvollkommenheit (*auctoritative*) zu; doch als Werkzeug (*instrumentaliter*) kommt es ihm zu, insofern er Mensch ist, das heißt insofern seine Menschheit das Werkzeug seiner Gottheit ist.«²⁹ Die menschliche Tätigkeit Jesu als solche besitzt eine eigene, genau umschriebene, bestimmte Konsistenz, so begrenzt wie die jedes anderen geschichtlichen Geschöpfes. Insofern aber diese menschliche Tätigkeit an seiner göttlichen Tätigkeit als deren eigenes Organ partizipiert,

empfängt sie die Kraft, ebenso weit reichende und universale Gaben zu verleihen wie die seiner göttlichen Tätigkeit. Diese »instrumentale« Tätigkeit (das Wort ist analog und ohne jede mechanische oder entpersönlichende Konnotation zu verstehen) beruht nicht nur auf der hypostatischen Union, sondern auch auf der vervollkommnenden Gabe des Heiligen Geistes, die Christus Jesus zuteil wurde.³⁰ Der Geist ist im Zentrum der menschlichen Tätigkeit Jesu.

Es geht hier nicht an, diese Konzeption von der »Instrumentalität« der Menschheit Christi zu entfalten, doch zumindest sollten wir für unser Thema vier Aspekte hervorheben. Erstens: Das Werkzeug vollführt seine instrumentale Tätigkeit nur, indem es seine eigene Tätigkeit vollzieht.³¹ Es ist die eigene Tätigkeit der Menschheit Jesu in ihrer konkretesten Realität, die zur Würde einer »universalen« Quelle des Heils erhoben wird. Zweitens: Indem er die göttlich-menschliche Tätigkeit Christi betrachtet, bemerkt Thomas, dass das der Menschheit Christi zugehörige Wirken, *insofern diese menschliche Tätigkeit von der Gottheit bewegt wird* (und nicht nur in ihrer Tragweite als menschliche Tätigkeit als solche gemäß ihrer eigenen »Form«), kein anderes Wirken ist als das des Haupthandelnden selbst.³² »Die Tätigkeit des Werkzeugs, insofern es Werkzeug ist, ist also keine andere als die des Haupthandelnden. [...] So ist das Wirken der menschlichen Natur Christi, insofern sie das Werkzeug seiner Gottheit ist, nicht verschieden vom Wirken der Gottheit: Das Heil, durch das die Menschheit Christi erlöst, ist nicht verschieden von dem Heil, das durch seine Gottheit geschenkt wird.«³³ Man kann diese Erklärung noch erweitern: Insofern man es in seiner »Instrumentalursächlichkeit« (das heißt insofern es instrumental an der Kraft der göttlichen Tätigkeit partizipiert) betrachtet, ist das Wirken der Menschheit Christi, welche den Heiligen Geist ausgießt, nicht verschieden vom Wirken seiner Heil schaffenden Gottheit. In den Geheimnissen von Ostern und Pfingsten ist die durch die Menschheit Christi gewährte Sendung des Geistes keine andere als die durch seine Gottheit gewährte Sendung des Geistes. Drittens: Die gewährte Wirkung behält das Kennzeichen des Werkzeugs, das an dem so hervorgebrachten Werk mitgewirkt hat: Die von Christus ausgegossene Gnade trägt das Kennzeichen Christi. Die erlösten Menschen partizipieren an der Gnade Christi, der die Gabe seines eigenen Geistes verleiht, welcher wiederum seine Empfänger in Christus eingliedert. Viertens: Die Ausdehnung dieser »instrumentalen« Tätigkeit ist universal: Sie verleiht das Heil, indem sie an der Kraft der Gottheit partizipiert, »welche mit ihrer Allgegenwart alle Orte und alle Zeiten erreicht«.³⁴

Folgt man diesem Ansatz, so besitzt die menschliche Tätigkeit des Menschen Christus einen Heil schaffenden Einflussbereich, der ebenso weit und tief ist wie der seiner Gott-

30 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 7 a. 1, ad 3; *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 13, q. 1 a. 1, ad 4; *De veritate*, q. 29 a. 5, ad 2. Siehe auch *In I ad Corinthios* 15, 45: »Christus als Mensch hat vom Heiligen Geist die Vollkommenheit seines Seins empfangen.« In seiner *Lectura in Ioannem* 1, 16 fasst Thomas diese Lehre in einem Wort zusammen: »Die Fülle Christi ist der Heilige Geist« (*plenitudo Christi est Spiritus Sanctus*).

31 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 62 a. 1, ad 2.

32 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 19 a. 1, sol. Thomas interpretiert hier die Lehre des Dritten Konzils von Konstantinopel.

33 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 19 a. 1, ad 2: »Actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis: non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius.«

34 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 56 a. 1, ad 3.

35 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Titum* 3, 6: »In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinitatem, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. Io 1, 14: *Plenum gratiae et veritatis*. Et paulo post [v. 16]: *Et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia*. Et III, 14: *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*, etc.«

heit. Die Menschheit Christi kollaboriert auf eine universale Weise mit seiner göttlichen Heilstätigkeit, denn es handelt sich dabei um die eigene menschliche Tätigkeit des göttlichen Wortes, so dass die Gnade, die heute jeden erlösten Menschen erreicht, aus der historischen und konkreten Menschheit Christi kommt, aus einer determinierten Menschheit, das heißt einer von der Jungfrau geborenen und im Ostergeheimnis verherrlichten Menschheit. Indem es sein menschliches Handeln erhebt und an seiner göttlichen Kraft nach Art einer *causa efficiens instrumentalis* teilhaben lässt, verleiht das Mensch gewordene Wort der Eigentätigkeit seiner – in sich selbst radikal begrenzten – Menschheit, Wirkungen hervorzubringen, die deren eigene Reichweite übersteigen, die sie durch die Kraft der Gottheit überschreiten, das heißt Wirkungen hervorzubringen, die sich ebenso weit erstrecken wie diejenigen seiner Gottheit, mit der sie zusammenarbeitet.

Es scheint also, dass man auf diesem Wege die Universalität des Heilhandelns des Wortes als solchen und zugleich die Universalität der Heilsmittlerschaft seiner historischen und verherrlichten Menschheit festhalten kann. Das ist nicht in einem exklusivistischen Sinn zu verstehen, denn die Mittlerschaft Christi schließt den Beitrag anderer Realitäten, die insgeheim an seinem Mysterium teilhaben, nicht aus; es ist damit auch nicht präntendiert, dass Christus die absolute Lösung aller Religionen wäre, denn die Unterschiede bleiben.

3 Christus und sein Geist

Eine analoge Aussage lässt sich formulieren hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christus und seinem Geist. Uns scheint, wenn man ein Handeln des Geistes vertritt, das den begrenzten Einflussbereich der Menschheit Christi überschreitet, so ist das nicht der einzige Weg, wie wir dem universalen Handeln des Heiligen Geistes Rechnung tragen können. Theologisch bekommt man das Handeln des Geistes auch in den Menschen der verschiedenen Religionen und seinen Einfluss auf die in diesen Religionen enthaltenen Elemente des Guten und der Gnade zu fassen, indem man anerkennt, dass diese Gaben des Geistes aus dem Geheimnis Christi hervorgehen und dass sie die geschichtliche und verherrlichte Menschheit Jesu einbeziehen. Wir können auch dabei wieder von den Reflexionswegen des heiligen Thomas profitieren. Weiter oben haben wir bereits angedeutet, wie Thomas den Geist als das Agens des von Christus erfüllten Heils und als Frucht der Tätigkeit Christi fasst: Im Mysterium seines Fleisches empfängt Christus den »ganzen Geist«, um ihn unter aktiver Mitwirkung seiner Menschheit auszugießen. Die universale Weite und Tiefe der Gabe des Geistes durch den Sohn als Mensch gewordenen ruht auf zwei Fundamenten: auf der Fülle des Geistes selbst im Mensch gewordenen Sohn und auf dem instrumentalischen Handeln, das der Menschheit Christi ein Handlungsfeld zustellt, welches sich ebenso weit ausdehnt wie dasjenige seiner Gottheit.

Die Erklärungen des heiligen Thomas lassen sich anhand seines Kommentars zum Titusbrief 3,6 erhellen; dort zeigt er, dass der Geist vom Vater und von Christus Jesus geschenkt wird: »In Christus finden wir zwei Naturen. Und dass Christus den Heiligen Geist schenkt, betrifft seine beiden Naturen. Die göttliche, weil er das Wort ist: Vom Wort und zugleich vom Vater geht der Geist als Liebe aus. [...] Und die menschliche, weil Christus die ganze Fülle des Geistes empfangen hat, so dass er von ihm zu allen überfließt gemäß Joh 1,14: *voll der Gnade und Wahrheit*, und etwas später (v. 16): *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade*, und in Kap. 3,34: *Gott gibt den Geist unbegrenzt.*«³⁵ Diese Passage

enthält gleichsam in Miniatur die Struktur eines theologischen Verständnisses der Gabe des Geistes. Im Vater ruht die *auctoritas* (die Urquelle) der Sendung des Geistes. Christus Jesus sendet, in seiner göttlichen Natur, den Heiligen Geist kraft seiner Eigenschaft als Wort des Vaters, aus dem der Geist hervorgeht; Christus sendet den Heiligen Geist ebenso in seiner menschlichen Natur kraft der Fülle dieses Geistes, die seine menschliche Natur erfüllt: Die Gnade fließt von Christus über auf alle, die sie empfangen. Setzen wir noch hinzu, dass die überschwengliche Schenkung des Geistes direkt an die Verherrlichung des Christus Jesus gebunden ist. In der *Summa theologiae* zeigt Thomas, dass die Himmelfahrt Christi »im Hinblick auf Christus selbst gesehen« die Ursache des Heils ist, denn die Himmelfahrt etabliert Christus in der Stellung als Geber des Geistes in Fülle: »Auf dem Himmelsthron sitzend in seiner Eigenschaft als Gott und Herr, sendet er von dort die göttlichen Gaben zu den Menschen.«³⁶ Gewiss setzt die Himmelfahrt Christus nicht als Gott ein, aber sie manifestiert die Gottessohnschaft der Person Christi und lässt seine Menschheit auf den Thron gelangen, den die Gottheit niemals verlassen hat und von dem der Geist ausgegossen wird.³⁷

Gemäß diesem Ansatz gießt Christus den ganzen Geist mit der Mittlerschaft seiner verherrlichten Menschheit aus. In seinem Ostern teilt er seinen eigenen Geist mit, den Geist, der seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater entspringt und mit dem seine Menschheit im Hinblick auf eine universale Ausgießung begnadet wurde. Christus vollzieht somit alle Heiligung, indem er durch sein göttlich-menschliches Wirken den Heiligen Geist gewährt. Diese Lehre lässt sich in folgender Aussage zusammenfassen: *Christus wirkt durch den Heiligen Geist*. Er gewährt die Gemeinschaft mit Gott und die brüderliche Gemeinschaft, indem er »durch seinen Geist« handelt, das heißt indem er den Geist schenkt, von dem er erfüllt ist.³⁸ So wohnt die Gottesliebe »in Christus«: Christus schenkt sie durch den Heiligen Geist, den er sendet.³⁹ Die Rechtfertigung, ein im eigentlichen Sinne göttliches Werk, ist das Werk Christi, des Mensch gewordenen Wortes, in dem Maße, in dem er den Heiligen Geist mitteilt: »Erschaffen heißt etwas aus nichts machen; daher kann der ohne

36 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 57 a. 6: »Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Eph IV, 10 [...]«

37 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 1,20: »[...] Ita quod cum dicimus Christum Iesum constitutum ad dexteram Dei, intelligatur secundum humanitatem constitutus in potioribus bonis Patris, et secundum divinitatem intelligatur aequalis Patri.«

38 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 12,5: »Subdit in Christo, qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo.«

39 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,39: »Quae quidem charitas Dei est in Christo Iesu Domino nostro, quia scilicet per eum data est nobis, in quantum per Spiritum Sanctum nobis dedit. Luc. XII, 49: ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur«; *In II Tim.* 1,13: »[...] Vera dilectio est in Christo, quia dedit Spiritum Sanctum, per quem Deum diligimus.«

40 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,10: »Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquid iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit in Christo Iesu, id est per Christum Iesum.«

41 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 43 a. 7.

42 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 1,4: »Dicit ergo quod Christus sit Filius Dei in virtute, apparet secundum Spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat Spiritum sanctificantem [...]«

43 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,18: »Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum.«

44 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,9: »Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet.«

45 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 29 a. 4.

46 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,2: »Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae. [...] Iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus.«

47 Siehe insbesondere *Summa theologiae* III, q. 19 a. 4; vgl. q. 48 a. 2, ad 1. Hier rühren wir ans Zentrum des Mysteriums der Kirche.

vorgängige Verdienste Gerechtfertigte ›erschaffen‹ genannt werden, insofern er ja gleichsam ›aus nichts‹ gemacht ist. Und diese Handlung, die ›Erschaffung der Gerechtigkeit‹, wird vollzogen durch die Macht Christi, der den Heiligen Geist schenkt. Daher sagt der Apostel: *Wir sind erschaffen in Christus Jesus* (Eph 2,10).⁴⁰

Dieses Verständnis der Beziehung zwischen Sohn und Heiligem Geist gründet in der Theologie der göttlichen Sendungen (Sendung des Sohnes und des Geistes). In seiner Menschwerdung wurde der Sohn als »Urheber der Heiligung« (*sanctificationis auctor*) gesandt, während der Heilige Geist als »Gabe der Heiligung« (*sanctificationis donum*) gesandt wurde.⁴¹ Das Heiligungshandeln wird dem Heiligen Geist zugeschrieben, der die Heiligung innerlich bewirkt (»ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht«); es kommt aber ebenso dem Mensch gewordenen Sohn zu, insofern er durch die göttliche Kraft, an der seine Menschheit teilhat, »den heiligmachenden Heiligen Geist schenkt«.⁴² Das Handeln Christi (als des Mensch gewordenen Sohnes) und das des Heiligen Geistes besitzen somit dieselbe Weite und Tiefe, sie gewähren dieselbe Wirkung, nämlich die Heiligung, obwohl Christus in anderer Weise als der Heilige Geist handelt. Christus handelt als Geber des Geistes. Der Geist aber ist nicht der Geber, sondern die Gabe selbst: Der Geist handelt als derjenige, welcher die Heiligung innerlich vollzieht, indem er bewirkt, dass man durch den Weg der Menschheit des inkarnierten Sohnes zum Vater gelangt. Kurz gesagt: »Alles, was durch den Heiligen Geist geschieht, geschieht auch durch Christus.«⁴³

Die Einheit Christi und des Heiligen Geistes tritt schließlich im Empfang der Gnade in Erscheinung. In seinem Kommentar zum Römerbrief 8,9 erläutert Thomas, dass nur der Empfang des Geistes es den Menschen ermöglicht, Glieder Christi zu werden: »*Wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an.* So wie das, was nicht durch den Geist des Leibes belebt ist, kein Glied dieses Leibes ist, ist der, welcher den Geist Christi nicht hat, kein Glied Christi.«⁴⁴ In der Tat wird die Kontinuität (*continuitas*) zwischen Christus und allen seinen Gliedern durch den Heiligen Geist gestiftet.⁴⁵ Doch im Kommentar zum selben Kapitel des Römerbriefs erklärt Thomas auch: »Der Geist wird nur denen gegeben, die in Christus Jesus sind. Wie der natürliche Geist nicht zu einem Glied gelangt, das keine Verbindung mit dem Haupt hat, so gelangt der Heilige Geist nicht zu einem Menschen, der nicht mit dem Haupte Christus verbunden ist.«⁴⁶ Einerseits schenkt der Heilige Geist die Gnade, die, weil sie die Gnade des Geistes Christi ist, in Christus eingliedert. Andererseits aber empfangen die Menschen die Gnade des lebendig machenden Heiligen Geistes aufgrund ihrer Einheit mit Christus: Der Geist wird nur denen gewährt, die in Christus Jesus sind. Die Frucht des durch Christus empfangenen Heils, das heißt die Gabe des Heiligen Geistes selbst, gelangt zu den Menschen in dem Maße, in dem sie »eine mystische Person« mit Christus bilden.⁴⁷ In diesem theologischen Verständnis impliziert die Mitteilung des Heils also zwei konstitutive Elemente: die Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi und die mystische Einheit des Hauptes mit seinen Gliedern.

Doch wie steht es um die Männer und Frauen, die *vor* dem Zeitpunkt der Menschwerdung gelebt haben? Und wie ist das Heil der Gerechten zu fassen, die nicht den christlichen Glauben bekennen, sondern in anderen religiösen Traditionen leben? Uns scheint, dass die Überlegungen des Thomas über die Heiligen des ersten Bundes Anhaltspunkte liefern, die uns erlauben, in großen Zügen eine Antwort zu skizzieren. Er bemerkt, dass die Gabe des Geistes in der Zeit vor der Menschwerdung nicht vom Mysterium des Fleisches Christi und der einzigen Kirche Christi abgelöst war. Wenn die Heiligen des ersten Bundes die Gnade in der heiligmachenden Sendung des Heiligen Geistes empfangen, dann »durch den Glauben an den Mittler« (*per fidem mediatoris*). Diese Heiligen haben aus der Fülle Christi empfangen, insofern sie »im Glauben an den Mittler« (*in fide mediatoris*) gerettet wurden.⁴⁸

In der *Summa theologiae* präzisiert unser Autor: »Die alten Väter wurden, da sie die Sakramente des Gesetzes beachteten, durch denselben Glauben und durch dieselbe Liebe zu Christus getragen, die auch uns zu ihm tragen; und so gehörten die alten Väter zum selben Leib der Kirche, dem auch wir angehören.«⁴⁹ Der implizite oder explizite Glaube an den Mittler Christus erscheint also konstitutiv für das durch den Heiligen Geist gewährte Heil. Diese Vorstellung von der Rolle des Glaubens basiert speziell auf dem Hebräerbrief 11,6: »Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.« Diese Erläuterungen, die eine klare Sicht der Kirche als sakramentale Gnadengemeinschaft implizieren, führen uns hinein in ein tiefes Verständnis der Beziehungen zwischen Christus und seinem Geist: »Niemand hat jemals die Gnade des Heiligen Geistes anders als durch den expliziten oder impliziten Glauben an Christus gehabt.«⁵⁰

Übernimmt man diesen theologischen Ansatz, so wird man dazu veranlasst anzuerkennen, dass die Gabe des Heiligen Geistes, wer sie auch immer empfangen mag, aus dem Mysterium Christi Jesu hervorgeht und ihre Empfänger mit den Geheimnissen des Fleisches Christi (und also mit der Kirche) verbindet. Der Heilige Geist erreicht seine Empfänger, welche sie auch sein mögen, *durch die Verbindung, die der Sohn in seiner Menschheit mit den Menschen geschaffen hat.* »Die Menschen können demnach mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter Mitwirkung des Geistes geschieht.«⁵¹ Die Gegenwart des Mysteriums Christi erscheint somit als der gesamten Geschichte koextensiv: Die Menschen empfangen das Heil vom Vater durch den Geist in Christus Jesus. Eine trinitarische Christologie kann also die Universalität des Heilsplans Gottes zeigen, indem sie der mittlerischen Einzigkeit Christi Jesu Rechnung trägt.

Wir wollen diese Skizze mit einer Frage zur theologischen Methode abschließen. In der Reflexion über die Heilsökonomie gibt es kaum absolut notwendige Argumente – weder zugunsten der einen These noch zugunsten einer anderen. Wir kennen die Ökonomie, die Gott gewählt, durch die Offenbarung, die er uns gegeben hat, und durch ihren Vollzug selbst. Die klassische Theologie spricht in dieser Hinsicht von »Konvenienzgründen«. Dieses Vokabular bedeutet nicht, dass es solchen Gründen an Wert mangelt, es erinnert vielmehr daran, dass die Weisheit Gottes uns unendlich übersteigt. Uns bleibt nur, die Größe des Plans zu bewundern, den Gott in seiner Liebe zu den Menschen verwirklicht, und der Versuch, einige Strahlen der Weisheit zu erhaschen, die er so bewiesen hat. Gott hätte die Menschen auch anders retten können als durch die Existenz seines Mensch gewordenen Sohnes: Nichts hat ihn zu dieser Wahl genötigt, es sei denn eine unauslotbare Liebe. Das Evangelium zeigt, dass Gott genau diese Wahl getroffen hat – ohne Notwendigkeit, aus freier Entscheidung seiner Weisheit. Das Vorhaben einer christlichen Theologie, die Christus im Zentrum aller Dinge erkennt, ist zugleich ehrgeizig und bescheiden. Sie

48 THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super Sententias*, lib. I., dist. 15, q. 5, a. 2, sol.

49 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, III^o, q. 8 a. 3, ad 3: »Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.« Siehe auch *Summa theologiae* III, q. 49 a. 5, ad 1 (»per fidem passionis Christi«). Für Thomas steht der eschatologische Zugang zur Anschauung

Gottes nur offen dank dem Erlösungshandeln Christi. Im Falle der Gerechten, die vor Christus gelebt haben, bringt er das Ereignis des »Abstiegs Christi in das Reich der Toten« ins Spiel: Christus befreit diese Gerechten aus dem Aufenthaltsort der Toten, um sie zur Anschauung Gottes zu führen. Siehe dazu insbesondere die Erklärungen in *Summa theologiae* III, q. 52 a. 5, sol. und ad 2; vgl. q. 49 a. 2, ad 2.

50 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 106 a. 1, ad 3: »Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam.« Siehe auch Thomas' Kommentar *In ad Hebraeos* 11,6: Er bemerkt dort, dass der Modus des Glaubens (*modus credendi*) je nach der Zeit der Heilsgeschichte (*tempus*) und dem Zustand der Personen (*status*) differiert.

51 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* (1990), Nr. 5 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, 12f.

kann kaum etwas anderes tun, als über die Grundlage dessen nachzudenken, was Gott in Christus Jesus konkret vollzogen hat und wovon die Heilige Schrift Zeugnis ablegt. Die gläubige Vernunft versucht, dessen Konvenienz wahrzunehmen und das Licht, welches das Mysterium Christi auf alle Dinge wirft, aufzuzeigen. Kommt für die christliche Theologie der Religionen etwas anderes in Frage? Welche Argumentation ist hier anzuwenden, wenn nicht die höchste Angemessenheit (»Konvenienz«) des Handelns, das Gott konkret manifestiert und in seinem Mensch gewordenen Sohn vollzogen hat? Wenn dem so ist, ist es nicht unsere Sache, eine Totalität des göttlichen Heilsplanes zu konstruieren, sondern vielmehr das universale Handeln Gottes im Lichte dessen zu verstehen, was er in seinem Mensch gewordenen und verherrlichten Sohn verwirklicht hat. Die Aufgabe einer christlichen Theologie besteht also darin, dieses Heilshandeln Gottes in der ökonomischen Gesamtheit zu erfassen, die verwirklicht ist in seinem Mensch gewordenen Sohn, der den Heiligen Geist zum Heil aller Menschen ausgießt.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung

Der Beitrag antwortet mit Mitteln, die von der Theologie des Aquinaten bereit gestellt wurden, auf eine trinitarische und pneumatologische Christologie, wie sie in den letzten Jahren z. B. Jacques Dupuis in religionstheologischen Zusammenhängen skizziert hat. Diese ist von einer zweifachen »Überschreitung« gekennzeichnet, die in Bezug auf Christus die Größe des Wortes Gottes und die Universalität und Eigenbedeutung des Hl. Geistes hervorstreicht. Dem wird mit Thomas von Aquin die überragende und einzigartige, historisch konkrete Retter-Gestalt Christi entgegengehalten – obwohl Gott die Menschen auch in einer anderen Form hätte retten können.

Summary

Using the theology of Aquinas, the contribution responds to a Trinitarian and pneumatological Christology, such as, for example, the one sketched by Jacques Dupuis in recent years in religious-theological contexts. This Christology is marked by a double »overstepping of the bounds« which, in relation to Christ, emphasizes the greatness of God's word and the universality and self-significance of the Holy Spirit. Using Thomas Aquinas, the outstanding and unique, historically concrete saviour-figure of Christ is contrasted to this – although God could have also saved humanity in another form.

Sumario

Con la teología del Aquinate responde el artículo a las cuestiones de Cristología trinitaria y pneumatología tratadas en los últimos años por Jacques Dupuis en el contexto de su teología de la religión. Esta parte de una doble »superación« que en relación a Cristo acentúa la grandeza de la Palabra de Dios y la universalidad y el significado del Espíritu Santo. Con Tomás de Aquino el autor resalta más bien la histórica, concreta y singular figura salvífica de Cristo – aunque Dios hubiera podido también salvar a los hombres de otra forma.