

Der absolute Heilsbringer und der Geist

Die Tragfähigkeit der Geistchristologie vor dem Hintergrund soteriologischer Ansprüche

Cornelia Dockter

0. Einleitende Gedanken

Die christologische Debatte der letzten Jahre scheint in gewisser Weise der oft konstatierten Geistvergessenheit der Vergangenheit trotzen zu wollen und so sind vermehrt Entwürfe in die christologische Diskurslandschaft eingespeist worden, die die Bedeutung des Geistes in christologischer Hinsicht herauszustellen versuchen.¹

Zwar nicht als Pionier auf diesem Gebiet, aber als ein – zumindest im englischen Sprachraum – gewichtiger Vertreter geistchristologischer Ansätze ist der Theologe Roger Haight (*1936), ein amerikanischer Jesuit, zu nennen. Im Jahr 1999 wurde sein aus mehreren Hinsichten wohl berühmtestes Buch mit dem Titel „Jesus Symbol of God“ veröffentlicht. Es hat in der theologischen Landschaft eine hohe Aufmerksamkeit erhalten. Dies liegt zum einen sicherlich daran, dass es Haight's ausdrückliche Zielsetzung selbst ist, mit seinem Entwurf geistchristologischen Denkens die Anforderungen von Schrift und Tradition ernst zu nehmen und mit einem Denken zu vermitteln, das eben nicht den klassischen Weg einer Deszendenzchristologie bestreitet, sondern Jesus als geisterfüllten Menschen in den Mittelpunkt rückt.² Dabei stellt Haight die Frage ins Zentrum, ob sein offenbarungstheologisches und christologisches Konzept auch in soteriologischer Hinsicht tragfähig ist.³ Er bietet somit – aus seinem katholischen Selbstverständnis heraus –

¹ Vgl. K.-H. Menke, Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien, in: G. Augustin/K. Krämer/M. Schulze (Hrsg.), Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden (FS Walter Kasper), Freiburg i. Br. 2013, 220–257; L. A. Sánchez M., T&T Clark Introduction to Spirit Christology, London 2022.

² Vgl. R. Haight, Jesus Symbol of God, Maryknoll, NY 1999, 47–51, 445–466.

³ Vgl. ebd., 335–362.

einen recht umfassenden christologischen Denkversuch in pneumatologischer Akzentuierung an.

Das Stichwort der Katholizität bringt uns allerdings direkt zu dem zweiten Grund, warum es die Veröffentlichung Haight's in den Vereinigten Staaten und darüber hinaus zu einer recht großen Bekanntheit geschafft hat. So wurde die Schrift zum anderen von Seiten der *Kongregation für die Glaubenslehre* einer theologischen Untersuchung unterzogen mit dem Schluss, dass das Buch über „ernsthafte dogmatische Fehler“⁴ hinsichtlich der Fragen nach der Präexistenz der Welt, der Göttlichkeit Jesu, der Trinität Gottes und – für den Fokus meines Beitrags besonders interessant – der soteriologischen Bedeutung Christi verfüge. In der Konsequenz wurde im Jahr 2005 eine Notifikation mit dem Verbot eines theologischen Lehrens Roger Haight's veröffentlicht.⁵

Die kritisierte soteriologische Tragfähigkeit des geistchristologischen Ansatzes von Roger Haight soll an dieser Stelle noch einmal gesondert in den Blick genommen werden. Damit ist natürlich noch nicht gesagt, inwiefern geistchristologische Ansätze per se die Heilsbedeutung Jesu Christi in vollem Umfang zu bewahren in der Lage sind oder nicht. Eine solche Verallgemeinerung ist aufgrund der Varietät geistchristologischer Ansätze grundsätzlich nicht möglich. Allerdings kann an Haight's Entwurf gezeigt werden, mit welchen Anforderungen in soteriologischer Hinsicht sich jede Spielart einer Geistchristologie auseinandersetzen muss und welche Gefahrenquellen sich für eine pneumatologisch akzentuierte Christologie ergeben können.

1. Anthropologische und offenbarungstheologische Grundlegungen

Bereits der Titel der christologischen Schrift Haight's „Jesus Symbol of God“ verweist auf den zentralen hermeneutischen Schlüssel des theologischen Denkens Haight's. Die gesamte Wirklichkeit sei – hier sehen wir eine erste Parallele zum Denken Karl Rahners (1904–1984) – symbolhaft vermittelt und lasse sich somit auch nur

⁴ Congregatio pro Doctrina Fidei, Notificatio de opere „Jesus Symbol of God“ a patre Rogerio Haight S. J. edito, in: AAS 97 (2005) 194–203.

⁵ Vgl. ebd.

interpretierend aneignen – „to understand anything is to interpret it“⁶. Entsprechend kommt der an der Interpretation der Welt beteiligten Subjektivität des Menschen eine bedeutende Rolle zu. Symbole erschließen sich nicht von selbst, sondern bedürfen der engagierten Interpretationsbereitschaft und -fähigkeit der Rezipient:innen eines Symbols. Die Betonung der subjektiven Erkenntnisleistung des Menschen entspricht dem sich im Zeichen der Postmoderne verortenden Ansatz Haight's.⁷ Erkenntnis vollziehe sich nicht unabhängig vom jeweiligen Verstehenshorizont des interpretierenden Subjekts, was notwendigerweise zu einer Pluralität der Daseinsdeutungen führe. Allerdings sei es möglich – hier lehnt sich Haight an Hans-Georg Gadamer (1900–2002) an –⁸ die unterschiedlichen Interpretationshorizonte so in Einklang miteinander zu bringen, dass eine universale Bedeutung in der Auseinandersetzung mit geschichtlich konkreten und zunächst divergenten Geschehnissen aufgefunden werden könne.⁹

Haight versteht den Menschen allgemein als zu einer symbolhaften Interpretationsleistung fähiges Wesen, fokussiert dabei allerdings insbesondere auch die grundsätzliche *religiöse* Kompetenz des Menschen. Entsprechend der gesamten Wirklichkeit lasse sich auch Gott nur über den Weg der symbolhaften Vermittlung begreifen,¹⁰ was uns zu der Frage nach dem Offenbarungshandeln Gottes führt.

Zunächst einmal muss grundgelegt werden, dass das Offenbarungshandeln Gottes Haight zufolge streng auf die Ebene der Erstursache der gesamten Wirklichkeit beschränkt bleibt. Gott kön-

⁶ R. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 41.

⁷ Zu Haight's Verständnis der Postmoderne vgl. ebd., 330–334. Im Wesentlichen geht es ihm um vier Bewusstseins Ebenen, die er als ein radikal geschichtliches, ein kritisch soziales, ein pluralistisches und ein kosmisches Bewusstsein identifiziert. Auf allen vier Bewusstseins Ebenen werde dem Menschen die Begrenztheit der eigenen wie auch der gesamtgesellschaftlichen Existenz deutlich. Folge dieser Bewusstwerdung sei der Verlust einer übergreifenden Sinndeutung, eine Infragestellung der eigenen Souveränität, eine Abkehr von einer einheitlichen Weltdeutung sowie Kritik am Anthropozentrismus der letzten Jahrhunderte.

⁸ Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Aufl. Tübingen 1975.

⁹ Vgl. R. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 40–47 sowie *ders.*, *Faith and Evolution. A Grace-Filled Naturalism*, Maryknoll, NY 2019, 188f.

¹⁰ Vgl. R. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 193–195.

ne aufgrund seiner Transzendenz nicht als Ursache neben anderen innerweltlichen Ursachen verstanden werden.¹¹ Statt als gegenüber zur Welt, wie dies in einem theistischen Gott-Welt-Verständnis angelegt sei, müsse Gott als der alles umgreifende „ground of being“¹² begriffen werden. Dieser alles umgreifende und prägende Horizont könne vom Menschen über die Bewusstwerdung seiner selbst und hierbei in erster Linie über die Bewusstwerdung der *Begrenztheit* seiner selbst in einer sich selbst überschreitenden Transzendenzbewegung erschlossen werden.¹³ Wichtig ist an dieser Stelle, dass dieses über-sich-hinausgreifen-Können des Menschen gnadentheologisch expliziert wird. Es sei die Präsenz Gottes, genauer die Gegenwart des göttlichen Geistes in jedem Menschen, die zur Erkenntnis Gottes führe.¹⁴ Stärker noch als in seinen Veröffentlichungen des ausgehenden letzten Jahrhunderts nimmt Haight in seinen späteren Schriften der letzten Jahre eine panentheistische Position ein,¹⁵ der zufolge Gott als dynamisches Sein der gesamten Welt innewohne, sie mit seiner Präsenz erfülle, aber dezidiert nicht als Gegenüber zur Schöpfung in dieser Welt im kategorialen Sinne direkt erfahrbar sei: „God cannot be God and a secondary cause at the same time any more than God can be creator and creature at the same time.“¹⁶

Eine Gotteserkenntnis sei dem Menschen also ausschließlich implizit auf dem Weg des Selbstbezuges möglich, was abermals eine Linie des Denkens Haight zur Offenbarungstheologie Karl Rahners zieht, wenn dieser den Menschen als „Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“¹⁷ bestimmt. Nun hat Aaron Langenfeld (*1985) darauf hingewiesen, dass der Begriff der transzendentalen und der

¹¹ Vgl. *ders.*, Spirituality, Evolution, Greater God, in: TS 79 (2018) 251–273, 266–270.

¹² Ebd., 258. Vgl. auch *P. Tillich*, A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism, hrsg. v. C. E. Braaten, New York 1967, 201f.

¹³ Vgl. *R. Haight*, Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 11), 260.267–270.

¹⁴ Vgl. *ders.*, Jesus Symbol of God (s. Anm. 2), 193–195.

¹⁵ Vgl. *ders.*, Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 11), 266–273; *ders.*, Faith and Evolution (s. Anm. 9), 72–84. Haight spricht auch von einem „grace-filled naturalism“ (ebd., 198).

¹⁶ *Ders.*, Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 11), 268.

¹⁷ *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 125.

kategorialen Offenbarung im Verständnis Rahners nicht zu trennen sind:

„Transzendentalität und Kategorialität der Offenbarung sind nun strikt aufeinander verwiesen zu denken, d. h. sie eröffnen und bedingen sich wechselseitig, insofern ohne zu Erkenntnis befähigtes Subjekt kein Ankommen der Geschichte, ohne Geschichte aber auch kein erkennendes Subjekt gedacht werden kann.“¹⁸

Haight's Rede von einer symbolhaften Vermittlung von Gotteserkenntnis entspricht dem Gedanken einer kategorialen Offenbarung Gottes als offenbarungstheologisches Pendant einer transzendentalen Offenbarung. So betont Haight den „Realismus der Symbole“¹⁹, womit der Gedanke verbunden ist, dass Erkenntnis nicht einfach nur eine Reflexionsleistung des Subjekts im leeren Raum darstellt, sondern sich immer an einer geschichtlichen Vermittlung entzündet, die eine gewisse Objektivität in den Erkenntnisprozess einträgt.²⁰ Entsprechend ist auch die religiöse Erkenntnis an konkrete Symbole gebunden. Angesichts der Haight'schen Reserve gegenüber der Vorstellung eines in der Geschichte als Gegenüber des Menschen erfahrbaren Gottes, führt uns unsere Betrachtung der Offenbarungstheologie Haight's nun direkt zu Jesus Christus, als dem Symbol Gottes schlechthin, und damit in die Christologie hinein.

2. Christologisches Symboldenken in soteriologischer Ausrichtung

Jesus als Symbol Gottes zu verstehen bedeutet, ihn als Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt zu begreifen: „We know that Jesus is a concrete symbol of God because people encountered God in him and still do.“²¹ Auf erkenntnistheoretischer Ebene ist mit dieser Äußerung Haight's in den Blick genommen, dass Jesus nur deswegen als Symbol Gottes verstanden werden könne, insofern er auf die

¹⁸ A. Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht* (IThS 98), Innsbruck/Wien 2021, 96f. Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 17), 157f.174–177.

¹⁹ R. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 12 [eigene Übersetzung].

²⁰ Vgl. ebd., 12f.

²¹ Ebd., 198.

drängendsten Fragen der Menschen unserer Zeit eine Antwort gebe – konkret benannt geht es um die Frage nach der Personwürde jedes Einzelnen trotz und innerhalb seiner sozialen Vernetztheit, um die Frage nach der Bedeutung menschlicher Geschichte angesichts der Unendlichkeit des Kosmos und um die Frage nach dem Zweck menschlicher Freiheit.²² Weil Christus durch sein Leben, sein Sterben und seine Auferweckung genau diese Fragen zu adressieren und heilsam aufzunehmen vermag, sei er als Symbol Gottes in der Welt zu verstehen: „God guarantees the value of human person, promises that history has a meaning, but seeks human collaboration in establishing that meaning.“²³ An dieser Stelle wird bereits deutlich, wie eng Offenbarungstheologie und Soteriologie in dem Konzept Haight's miteinander verknüpft sind, da sich Erlösung präzise durch eine Erkenntnis der Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz ereignet, die allein von Gott gegeben und garantiert werden könne.²⁴ Dieser Sinnaufweis sei nun aber, dies wurde bereits mit Verweis auf den Pantheismus Haight's angesprochen, allgemein der Schöpfung immer schon inhärent, sodass es letztendlich dem Menschen aufgetragen sei, die Zeichen des Heils in der Welt aufzufinden, entsprechend zu interpretieren und weiterzutragen. In diesem Prozess der Erkenntnis der Gutheit allen Seins, spielt Jesus nun eine Erkenntnisleitende, jedoch keine konstitutive Rolle:

„Symbolic or sacramental causality effects by bringing to consciousness and explicit awareness something that is already present within, but latent and not an object of clear attention or focused recognition. By being a symbol of God, by mediating an encounter with God, Jesus reveals God as already present and active in human existence.“²⁵

Die Kontextgebundenheit der Erkenntnislehre Haight's prägt auch sein christologisches Denken, da Jesus dezidiert nicht die Offenbarung Gottes für die *gesamte* Menschheit darstelle, sondern nur innerhalb des ge-

²² Vgl. ebd., 373–376.

²³ Ebd., 382.

²⁴ Vgl. hierzu entsprechend die Gedanken Rahners in *K. Rahner*, Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 206–216.

²⁵ *R. Haight*, Jesus Symbol of God (s. Anm. 2), 359.

schichtlichen Kontextes, in dem sein Leben, sein Sterben und seine Botschaft in den Heilsbedürfnissen der Menschen resoniere: „In short, the event of Jesus reveals the salvation of all in revealing God, but it is not the cause of the salvation of all.“²⁶ Erlösung bleibt nicht nur an den Kontext der Adressat:innen der Erlösung gebunden, sondern auch an deren Eigenaktivität.²⁷ Die befreiende Botschaft Jesu Christi, die sich in seinem Leben durch den unbedingten Einsatz für die in der und durch die Gesellschaft Marginalisierten äußert,²⁸ stelle keine Vertröstung auf ein jenseitiges Heil dar, sondern entfalte seine ganze Kraft im Hier und Jetzt, im konkreten Leben der Menschen, die unter den Begrenztheiten des Daseins leiden. In radikalerer Weise als bei Rahner bleibt die Umsetzung der Frohbotschaft Christi bei Haight jedoch an das Handeln seiner Nachfolger:innen gebunden: „[...] the salvation Jesus preaches and exemplifies is a power that must be actualized by human freedom; it remains a merely potential salvation until it is taken up by followers and acted out in history.“²⁹

An dieser Stelle sei wiederum an die panentheistische Grundintention Hights erinnert, nach der die gesamte Schöpfung vom Geist Gottes erfüllt sei und aus diesem Grund das menschliche Aufbegehren gegen Unrechtsmechanismen zugleich als Heilshandeln Gottes verstanden werden könne. Damit vollzieht sich in soteriologischer Hinsicht gegenüber klassischen deszendenzchristologisch argumentierenden Ansätzen eine Akzentverschiebung, die sich durch eine veränderte Verhältnisbestimmung von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auszeichnet. Das Heil der Welt wird nicht mehr maßgeblich an das Erlösungswirken Jesu Christi gebunden, der mit seinem Leben, Sterben und seiner Auferweckung eine vor ihm nicht dagewesene Wirklichkeit in die Welt einträgt.³⁰ Diese Akzentver-

²⁶ Ebd., 353.

²⁷ „Jesus does not cause God’s loving presence to human existence which is there from the dawn of creation. But Jesus causes it to be revealed, and thus formally accepted by human freedom, and thus consciously effective“ (ebd., 350).

²⁸ „As to the theme of relevance, it is not difficult to see how this Jesus addresses the situations of oppressive poverty, sexism, patriarchalism, dominative power, racism and the remains of a culture that actively supported or tolerated slavery“ (ebd., 381).

²⁹ Ebd., 387.

³⁰ Vgl. K.-H. Menke, *Jesu ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 520–523.

schiebung hat Ulrike Link-Wieczorek (*1955) für geistchristologische Ansätze allgemein herausgearbeitet:

„Erlösung‘ soll nicht als ein universal verdichtetes, einmaliges Handeln Gottes in Jesus Christus aufgefaßt werden, sondern als ein kontinuierlicher Prozeß der wirksamen Gegenwart Gottes in der Schöpfung, die im Wirken Jesu mit erneuter Kraft bestätigt und für den Menschen bewußt erfahrbar geworden (offenbart) ist.“³¹

Geistchristologische Ansätze geben also den klassischen Fokus einer Konzentration auf die heilsbedeutsame Vater-Wort-Relation zugunsten einer Verortung der Heilswirksamkeit Gottes in der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Relation auf und scheinen damit auch die Heilsbedeutung Jesu Christi zu relativieren, der aus dieser allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Relation nicht herausgehoben, sondern in diese eingeordnet wird. Nun löst auch Rahner das Heilsgeschehen nicht aus dem allgemeinen Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Woher kommt also der Differenzpunkt zwischen Rahners dezidiert logoschristologisch argumentierendem Ansatz und einem geistchristologischen Ansatz, wie ihn Haight präsentiert?

Um zu verstehen, an welcher Stelle Haight gegenüber seiner theologischen Bezugsgröße Rahner abweicht, ist ein erneuter Blick auf das jeweilige Symbolverständnis vonnöten. Rahner betont, dass sich die kategoriale Offenbarungsgeschichte bereits immer dann ereignet, wenn Menschen ihr Leben in Freiheit und Verantwortung übernehmen, ohne dass dabei eine explizite religiöse Daseinsinterpretation verbunden sein muss.³² Hierin würde auch Haight ihm folgen und menschliche Momente von „Akzeptanz, Vergebung, Heilung und Antrieb“³³ bei aller Dialektik, die diesen Vollzügen innewohnt,³⁴ als Vollzüge der liebenden Präsenz Gottes in der Welt beschreiben. Offenbarungsgeschichte im *engeren* Sinne vollzieht sich nach Rahner

³¹ U. Link-Wieczorek, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie (FSÖTh 84), Göttingen 1998, 237.

³² Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 17), 155–158; ders., Erfahrungen des Heiligen Geistes, in: KRSW 29, 38–57, 50f.

³³ R. Haight, Faith and Evolution (s. Anm. 9), 108 [eigene Übersetzung].

³⁴ Vgl. ders., Jesus (s. Anm. 2), 453f.

allerdings genau dann, wenn die „unobjektiviert[e] und unthematisch[e]“³⁵ Realisierung der Transzendentalität des Menschen zu ihrem vollen und expliziten Ausdruck kommt.³⁶ Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem christologischen Verständnis Haight's soll nun aufzeigen, wie Haight sich zu diesem Verständnis einer Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne verhält.

3. Offenbarungsgeschichte – Jesus als geisterfüllter Mensch

Wenn Haight festhält, dass die gesamte Schöpfung von Gottes gutem Geist erfüllt ist und sich somit kein Bereich der Wirklichkeit vorstellen lässt, der nicht indirekt von Gottes Präsenz zeugt, ist hiervon natürlich auch die geschichtliche Person Jesus Christus nicht ausgenommen. Die starke Bezugnahme gerade auf das Zeugnis der Synoptiker, die die besondere Geisterfülltheit, die das Dasein Jesu von Beginn an prägt, unterstreichen, kennzeichnet auch den christologischen Entwurf Haight's.³⁷ So versteht Haight Jesus in einer gewissen Form der Überbietung der allgemeinen Geisterfülltheit der Schöpfung als „konzentrierte Form von Gottes schöpferischer Kraft und Gegenwart“³⁸. Diese Überbietung darf nun aber nicht als qualitativer Unterschied zwischen Jesu und dem herkömmlichen Menschsein verstanden werden, wie dies logoschristologischen Ansätzen anzulasten sei.³⁹ Der Unterschied zwischen Jesus und allen Menschen sei quantitativer und nicht qualitativer Art, insofern in beiden Fällen von einer Geisterfülltheit zu sprechen sei, die im Falle Christi lediglich in einer besonderen Intensität vorhanden sei: „In short, one may understand that God as Spirit was present to Jesus in a superlative degree, and this is sufficient to convey all that was

³⁵ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 17), 156.

³⁶ Vgl. ebd., 155–159.

³⁷ Vgl. R. Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 2), 152–184. Schwierigkeiten hat Haight mit der klassischen Interpretation des Johannesprologs, der als Grundstein einer christlichen Inkarnationsvorstellung gelten kann. Die Rede von der Fleischwerdung des Logos sei metaphorisch zu verstehen und verweise darauf, dass es wirklich Gott selbst sei, der in der menschlichen Gestalt Jesu angetroffen werden könne (vgl. ebd., 458–460).

³⁸ Ebd., 351 [eigene Übersetzung].

³⁹ Vgl. ebd., 432f.442.458–460.

intended by a qualitative difference.⁴⁰ Damit folgt Haight dem aszendenzchristologischen Impetus geistchristologischer Ansätze, die Jesus vornehmlich als *Menschen* in den Blick nehmen, dessen gesamtes Leben in besonderer Weise vom Geist Gottes erfüllt und gestärkt sei.⁴¹ Aufgrund dieser Intensität des „empowerment“⁴² offenbare bzw. repräsentiere Jesus – das wurde bereits angesprochen – das allgemeine Heilswirken Gottes in einer Weise, die für die Anhänger:innen der christlichen Religion als normativ verstanden werden könne.⁴³ Es sei nicht weniger als die Gegenwart Gottes selbst, die in Jesus Christus in besonders intensiver Art erfahrbar werde, weshalb diese heilsame Präsenz auch „wahr, universell relevant, und somit normativ“⁴⁴ sei. Damit ist zwar ausgesagt, dass Jesus Christus im klassischen Sinne als Maßstab einer Unterscheidung der Geister verstanden werden kann, insofern in seinem Handeln und Reden die zwiespältigen Erfahrungen des Daseins adressiert und durch die Zusage Gottes heilsam aufgenommen werden. Allerdings wehrt sich Haight gegen den Gedanken einer universalen Heilsbedeutung Jesu Christi in dem Sinne, dass Jesus Christus „für alle Menschen aller Zeiten“⁴⁵ in gleicher Weise als Realisierung göttlichen Heils verstanden werden könne bzw. müsse. Dies wird verknüpft mit einer Distanzierung von der klassischen Vorstellung der Inkarnation des innertrinitarischen Logos in Jesus Christus und damit einhergehend der Bindung der Person Jesus Christus an das innertrinitarische Beziehungsgeschehen.⁴⁶ Jesus Christus biete vielmehr einen Resonanzraum für die Wirkung des göttlichen Geistes, insofern dieser in ihm wirke und Jesus hierdurch zu einem Erfahrungsort Gottes in der Welt werde.⁴⁷

⁴⁰ Ebd., 464; vgl. auch *ders.*, Faith and Evolution (s. Anm. 9), 196f.

⁴¹ Vgl. *ders.*, Jesus (s. Anm. 2), 445–466.

⁴² Ebd., 449.

⁴³ Vgl. ebd., 195f.403–410.423.456.

⁴⁴ Ebd., 456 [eigene Übersetzung].

⁴⁵ K.-H. Menke, Jesus ist Gott der Sohn (s. Anm. 30), 520.

⁴⁶ Vgl. R. Haight, The Case for Spirit Christology, in: TS 53 (1992) 257–287, 276f.

⁴⁷ „What seems to be established is this: that Jesus experienced the power of God as Spirit in his life; that he was aware of this in these terms; that this empowerment was manifested in his actions; that these empowered actions were construed as the ruling of God; and that people recognized this even during his life-time“ (ebd., 449).

Damit ist auch der deutlichste Differenzpunkt zu Rahner markiert, der in seinem trinitätstheologischen Denken den Zusammenhang des Wirkens der drei trinitarischen Personen betont und im Zuge dessen die unterschiedlichen Wirkweisen von Logos und Geist unterstreicht.⁴⁸ Während der Sohn – das Wort – „in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins“⁴⁹ antreffbar sei, stelle der Geist das „uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins“⁵⁰ dar. Diese Beschreibung des Geistes entspricht dem Haight'schen Denken, insofern der Geist als ein Gnaden-Prinzip beschrieben wird, das jeder menschlichen Handlung als göttliche Befreiung zum Selbstsein immer schon vorausliegt.⁵¹ In der Realisierung dieser Gott geschenkten Möglichkeit des Menschseins wird Rahner zufolge jedoch die Sohnschaft Gottes erfahrbar. Aufgrund einer starken Skepsis gegenüber einer metaphysischen Überladung des Gottesbegriffs nimmt Haight nun aber Abstand von der Vorstellung präexistenter, innertrinitarischer Hypostasen und bevorzugt die Rede von göttlichen Dimensionen, die das Wesen Gottes bestimmen.⁵² Für diese Dimensionen verwendet er synonym die Kategorien Wort, Geist und Weisheit Gottes als Wirkweise Gottes nach außen.⁵³ Haight orientiert sich hier am biblischen Zeugnis, nach dem die im alttestamentlichen Kontext vorkommende Kategorie der Weisheit einerseits mit dem Geist identifiziert werden könne, andererseits jedoch auch die ideengeschichtliche Hintergrundfolie für das Verständnis des

⁴⁸ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 17), 141f.

⁴⁹ Ebd., 141.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. zu diesem Verständnis des Geistes auch A. Langenfeld, Frei im Geist (s. Anm. 18), 102–106.

⁵² „This means that the point of the theology and doctrine of the trinity is that the qualities of God revealed in Jesus and experienced within human beings as God's Spirit are elements of the very reality of God, real dimensions of God's being God“ (R. Haight, Jesus Symbol of God [s. Anm. 2], 488).

⁵³ „I have reservations concerning christologies that ‚explain‘ Jesus' role in our salvation and his divinity by using both metaphors, God as Logos and God as Spirit, active in Jesus at the same time. The two symbols are redundant and end up becoming confused and confusing as to their distinct and proper roles. At bottom both symbols as used in the Christian scriptures point to God as immanently present and active in the world“ (ders., Jesus and World Religions, in: MoTh 12 [1996] 321–344, 344 Anm. 52). Vgl. auch ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 2), 437.

Logos im Johannesprologs darstelle. Über das Prinzip der Weisheit werden also Geist und Wort miteinander identifiziert, weshalb Haight zu dem Schluss kommt, dass sich Logos- und Geistchristologie nicht sonderlich voneinander unterscheiden.

Haight ordnet sich selbst in die Tradition anglikanischer geistchristologischer Ansätze ein, wobei er dezidiert einen Differenzmarker zum Schule-machenden Ansatz Geoffrey Lampes (1912–1980) oder auch zu der pluralistischen Christologie John Hicks (1922–2012) herausstellt.⁵⁴ Hick spricht von einer Inspiration Christi durch den Geist – hier lautet Hights Kritik, dass eine solche Metapher nicht ausreiche, um die Heilsbedeutung Jesu Christi zum Ausdruck zu bringen.⁵⁵ Gegen Lampe bringt Haight den Einwand, dass seine Metapher vom Besitz des göttlichen Geistes Gefahr laufe, die Freiheit Jesu nicht zu wahren.⁵⁶ Die beiden Interventionen werfen ein Licht auf die christologischen Ansprüche Hights. Zum einen nimmt er Abstand von einem relativistischen Verständnis seiner Christologie, zum anderen betont er die Notwendigkeit, die Freiheit des Menschen Jesus Christus im Verhältnis zu seinem göttlichen Vater zu wahren, damit es nicht zu unrechtmäßigen Beschneidungen des Menschseins Jesu Christi komme. Haight versucht also, in der Tradition Nicäas und Chalcedons stehend, die beiden Naturen Christi in den Blick zu nehmen, um seine Christologie soteriologisch nicht unterbestimmt zu lassen. Als wahrer Mensch muss Jesus Christus die Möglichkeit gehabt haben, sich zu seinem Vater im Himmel zu verhalten, was aus Hights Sicht durch die Rede einer Inkarnation des göttlichen Logos in der Person Jesu Christi nicht gewährleistet sei.⁵⁷ Gleichzeitig wird von Haight die Vorstellung einer Göttlichkeit Jesu Christi nicht per se geleugnet, wenn er die Rede von der Göttlichkeit Christi auch recht vorsichtig und sparsam in sein christologisches Konzept einbindet.⁵⁸ Nichtsdestoweniger ist es ihm wichtig, Christi gesamtes Daseins von Beginn an so vom Geist Gottes geprägt seiend zu verstehen, dass ein nachträgliches Wir-

⁵⁴ Vgl. G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit and the Person of Christ*, in: St. W. Sykes/J. P. Clayton (Hrsg.), *Christ, Faith and History*, London 1972, 111–130; G. W. H. Lampe, *God as Spirit*, Oxford 1977.

⁵⁵ Vgl. R. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 454f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 454f.

⁵⁷ Vgl. ebd., 458–460.

⁵⁸ Vgl. ebd., 455–458; *ders.*, *Faith and Evolution* (s. Anm. 9), 194.

ken des Geistes auf den Menschen Jesus im adoptianistischen Sinne ausgeschlossen bleiben soll.⁵⁹ Die Akzentsetzung sowohl auf Jesu Menschlichkeit wie auch auf Jesu Göttlichkeit, sind nun natürlich in soteriologischer Hinsicht noch einmal zu beleuchten.

4. Die Tragfähigkeit Haight's geistchristologischen Denkens vor dem Hintergrund soteriologischer Ansprüche

Wie bereits angesprochen, legt Haight besonderes Gewicht auf die Aussage, dass sich der Gottesbezug Christi im Wesentlichen nicht von dem Gottesbezug jedes Menschen unterscheide, da die Gegenwart Gottes in Jesus vor dem Hintergrund quantitativer, nicht aber qualitativer Unterschiede zu verstehen sei. Im Gegensatz hierzu werde bei einer logoschristologischen Rede von Jesus als Wort Gottes ein Unterschied zwischen Jesu und unserem Menschsein markiert, der nicht mehr überbrückt werden könne und den Gedanken einer Erlösungs-wirksamen Nachfolge Christi praktisch verunmögliche. Da Jesus im Rahmen einer geistchristologischen Konzeption in besonderer Weise vom Geist Gottes erfüllt sei, stelle er zwar das entscheidende Beispiel für ein geist- und damit gottesförmiges Leben dar, allerdings sei dieses Leben für alle Menschen nachahmbar, da *der selbe göttliche* Geist in allen Menschen wirke.⁶⁰ Somit könnte man sagen, dass Jesus sozusagen als Anleitung für all diejenigen verstanden werden kann, die den in ihnen wirkenden Zuspruch Gottes noch nicht erkannt und entsprechend realisiert haben.⁶¹ Angesichts der vielfältigen heil-losen Situationen menschlichen Daseins ist es somit zwar Gott selbst, der sein Zusagewort heil-sam in die Brüche menschlicher Existenzen hinein spricht. Dieses Sprechen vollzieht sich gemäß dem Prinzip der symbolhaften Vermittlung aber niemals

⁵⁹ Vgl. *ders.*, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 460.

⁶⁰ Vgl. *ebd.*, 462–464. Vgl. hierzu auch *B. Nitsche*, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne* (Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 419: „Das [geistchristologische; C. D.] Modell betont die fundamentale Gemeinsamkeit zwischen Jesus und den Menschen durch das wahrhaftige Menschsein, versteht also das Gnadenangebot ‚von Gott her‘ als invariant.“

⁶¹ Vgl. *R. Haight*, *Faith and Evolution* (s. Anm. 9), 149.194–196.

kontextlos und ohne die Gestalt, bzw. besser im Plural, die Gestalten einer göttlichen Vermittlung.⁶²

In Jesu Leben, Sterben und Auferweckung begegnet der Mensch einer Wirklichkeit, die auf das Suchen und Fragen des Menschen mit einer hoffnungsvollen Heilsperspektive antwortet. Haight bindet das Offenbarwerden der liebende Zuwendung Gottes auf diese Weise mit dem Geschehen der Erlösung zusammen: „Christian salvation is no more and no less than the meeting with God in Jesus the Christ.“⁶³ Allerdings – und hier ist der deutlichste Unterschied zu Rahner markiert – kann Jesus Haight zufolge eben nicht als *causa finalis* der Heilsgeschichte angesehen werden.⁶⁴ An dieser Stelle kann ein Blick auf die von Rahner beschriebene Gestalt „des absoluten Heilsbringers“⁶⁵ weiterhelfen. Rahner stellt drei Grundbedingungen auf, die auf die Figur des absoluten Heilsbringers zutreffen: „Heilbringer wird hier jene geschichtliche Subjektivität genannt, in der a) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze unwiderruflich da ist“⁶⁶. Diese Grundbedingung wird nun eindeutig auch von Haight geteilt, insofern die unbedingte Heilzusage Gottes im Modus des Geistes jedem Menschen – somit auch Jesus Christus – unwiderruflich zugesagt ist.⁶⁷ Auch bei der zweiten Grundbedingung befindet sich Haight noch auf der Rahner’schen Linie, wenn er dessen Ansatz in subjekttheoretischer

⁶² „It means, [...], that one should not speak of an immediate presence of God, that the phenomenal experience of the immediate presence of God is always an experience of mediated immediacy“ (*ders.*, *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 2], 195).

⁶³ *Ebd.*, 338; vgl. hierzu auch *ders.*, *Faith and Evolution* (s. Anm. 9), 182–187.

⁶⁴ Mit Rahner ist hier in den Blick genommen, dass durch den absoluten Heilsbringer die Geschichte immer schon getragen ist von der Heilzusage Gottes, durch den Heilsbringer also nichts Neues in die Welt einbringt, sondern zum Ausdruck kommt, was das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch schon immer wesentlich prägt: „Das Ziel ist nicht nur das, was als nicht Vorhandenes in der Geschichte hergestellt, gemacht, erreicht wird, sondern auch schon ‚causa‘ finalis, Ursache, bewegende Kraft der Bewegung auf das Ziel“ (*K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens* [s. Anm. 17], 195). Im Folgenden wird zu zeigen sein, ob bzw. inwieweit Haight’s soteriologisches Konzept diesem Verständnis des absoluten Heilsbringers entspricht.

⁶⁵ *Ebd.*, 194.

⁶⁶ *Ebd.*

⁶⁷ Vgl. *R. Haight*, *Spirituality Seeking Theology*, Maryknoll, NY 2014, 156–160.

Hinsicht auch etwas radikalisiert: „b) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann“⁶⁸. Wie bereits angesprochen, misst Haight den Rezipient:innen von Symbolen – also auch den Symbolen, in denen die göttliche Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zum Ausdruck kommt – eine hohe Bedeutung zu. Symbole seien niemals selbst erschließend, sondern bedürften der interpretierenden Leistung des Subjekts. Aus diesem Grund sei es auch so wichtig, dass der bezeichnende Teil des Symbols nicht nur in enger Verbindung zum Bezeichneten steht, sondern ebenfalls an die Verstehensvorbildungen des interpretierenden Subjekts anknüpfe: „[...] if God’s infinite transcendence were not accommodated to the structure of human knowing, God could not be encountered. If God is really encountered in the world by human beings, then God must be such that God can be so encountered.“⁶⁹ Interessant ist, dass Jesus Christus eben nur deswegen als Symbol der Gegenwart Gottes gilt, weil und insofern die geschichtliche Person Jesus dazu in der Lage ist, die existentiellen Nöte und Fragen der Menschen zu adressieren. Damit ist die Grundbedingung a) nicht negiert, da sich die in Christus zum Ausdruck kommende Zuwendung Gottes auch Haight zufolge an *alle* Menschen richtet und damit universell gültig ist.⁷⁰ Allerdings könne diese unbedingte Zuwendung eben nur kontextuell zum Ausdruck gebracht und somit auch nur kontextuell erkannt werden.⁷¹ So bekommt Hights Christologie eine pluralistische Schlagseite, insofern die allen Menschen geltende universale Heilsbotschaft Gottes in anderen Kontexten als denen des Christentums anderer Heilsmitler bedarf, um dort verständlich werden zu können und Erlösung so nicht zwingend an die Person Jesus Christus gebunden wird: „People have come to appreciate more deeply that God alone effects salvation and Jesus’ universal mediation is not necessary.“⁷²

⁶⁸ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 17), 194.

⁶⁹ R. Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 2), 193.

⁷⁰ „Jesus is salvation bringer not for a certain group in history, but for all human beings“ (ebd., 421). Vgl. auch *ders.*, Faith and Evolution (s. Anm. 9), 184–187.

⁷¹ „As Schillebeeckx put it, salvation in the rain forest will be dry; in the desert, it will be wet“ (*ders.*, Jesus [s. Anm. 2], 354). Vgl. auch ebd., 410.

⁷² Ebd., 405. Zu Hights Position zur Christologie im Kontext einer Theologie der Religionen vgl. ebd., 403–423 sowie *ders.*, The impact of pluralism on Chris-

Dieses sich an Schubert Ogden anlehrende Verständnis kann als normativer, nicht-konstitutiver Inklusivismus bezeichnet werden, insofern Christus das Heilswirken Gottes nicht für alle Menschen aller Zeiten konstituiert, sondern in einem bestimmten Kontext repräsentiert bzw. offenbart, was immer schon gilt.⁷³ Diese Repräsentation sei notwendig, da die Zusage Gottes zwingend einer geschichtlichen Vermittlung bedürfe, um ihre Heilswirkung für den Menschen entfalten zu können.⁷⁴ Normativität – im christlichen Kontext – kann das erlösende Wirken Christi Haight zufolge insofern für sich verbuchen, als dass Christus aufgrund der besonders intensiven Geistwirkung in ihm zum Maßstab dessen wird, was aus *christlicher* Sicht als Erfahrung Gottes gewertet werden kann und was nicht.⁷⁵ Aus Sicht Hights – es wird zu diskutieren sein, ob er Rahner hier Unrecht tut – zeichnet sich der Ansatz Ogdens dadurch aus, dass er anders als Rahner kein Narrativ entwickelt, das für die gesamte Weltgeschichte einen Interpretationshorizont der Gott-Mensch-Beziehung bereitzustellen versucht, was aufgrund der Pluralität der Weltzugänge unweigerlich zum Scheitern verurteilt sei.⁷⁶

Dies führt uns zur dritten Grundbedingung der Rede vom absoluten Heilsbringer:

„c) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt, insoweit dieser als Moment an der Gesamt-

tology, in: T. Merrigan/J. Haers (Hrsg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL 152), Löwen 2000, 31–44.

⁷³ „Jesus does not cause God’s loving presence to human existence which is there from the dawn of creation. But Jesus causes it to be revealed, and thus formally accepted by human freedom, and thus consciously effective“ (*ders.*, Jesus [s. Anm. 2], 350). Vgl. *Sch. M. Ogden*, *The Point of Christology*, Dallas, TX 1992; *ders.*, *Is There Only One True Religion or are There Many?*, Dallas, TX 1992.

⁷⁴ „By representing God’s action for salvation, Jesus makes conscious and explicit to human beings something that would not have been revealed, known, or conscious in the same way without him“ (*R. Haight*, *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 2], 350).

⁷⁵ „It is through Jesus that the saving action of God is initiated: Jesus is the medium of *Christian* [Hervorhebung Verf.] salvation“ (*ders.*, *Jesus and Salvation. An essay in interpretation*, in: TS 55 [1994] 225–251, 251).

⁷⁶ „Forth, the key step or point of transition to the pluralist position is the breakdown of a causal connection between Jesus of Nazareth, who is the basis of christology, and the salvation that according to Christian faith goes on outside of the Christian sphere“ (*ders.*, Jesus [s. Anm. 2], 422). Vgl. auch ebd., 352.

geschichte der Menschheit gedacht werden muß und als ein solcher nicht einfach mit der Gesamtheit der geistigen Welt unter der Selbstmitteilung Gottes identifiziert werden muss.⁷⁷

Jesus Christus ist laut Haight der Verkünder der immer schon vorausgehenden göttlichen Selbstzusage und richtet sich in seinem Handeln und in seiner Botschaft gegen alle Menschen unterdrückenden und versklavenden Mechanismen und Systeme.⁷⁸ Wichtig ist nun jedoch, dass dieses Handeln Jesu Christi in einer Vorläufigkeit verharret. Das Heilswirken Gottes kommt in Jesus Christus nicht zu seinem Ziel, da Christus lediglich als (normatives) Beispiel fungiert, das zur Nachahmung motivieren und ermutigen soll: „[...] the salvation Jesus preaches and exemplifies is a power that must be actualized by human freedom; it remains a merely potential salvation until it is taken up by followers and acted out in history.“⁷⁹

Das Prinzip der *imitatio Christi* ist natürlich konstitutiv für jedes Verständnis eines gelebten Christ-Seins. Allerdings wird die Relevanz der Nachfolge Christi bei Haight gesteigert, insofern das Heilswirken Christi ohne die Mitwirkung seiner Jünger:innen damals und heute in einer Potentialität verbleibt, die das Anbrechen des Reiches Gottes zumindest zweifelhaft erscheinen lässt. Hintergrund dieser Weichenstellung Hights ist die selbstverständlich richtige Beobachtung, dass das Heilshandeln Gottes nicht nur vom Angebot, sondern auch von ihrer Annahme lebt. Haight ist zuzustimmen, dass diese Annahme nun nicht ausschließlich von Jesus Christus realisiert werden kann, sondern bleibender Zu- und Anspruch für jeden Menschen ist, der sich selbst in der Spur des Wirkens Christi sieht. So zeugt die Rede von der Heilsnotwendigkeit der Kirche von der bleibenden Notwendigkeit, die Botschaft Christi auch heute noch erfahrbar zu machen.⁸⁰ Die entscheidende Frage in soteriologischer

⁷⁷ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 17), 194.

⁷⁸ „As to the theme of relevance, it is not difficult to see how this Jesus addresses the situations of oppressive poverty, sexism, patriarchalism, dominative power, racism and the remains of a culture that actively supported or tolerated slavery“ (R. Haight, Jesus Symbol of God [s. Anm. 2], 381).

⁷⁹ Ebd., 387. Vgl. auch ebd., 388.

⁸⁰ Vgl. K.-H. Menke, Zur Lage der Kirche in Deutschland. Über fünf Wunden, in: Ch. Ohly/S. L. Conrad/R. Hangler (Hrsg.), Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamts (RaSt 20), Regensburg 2020, 49–76, 60f.

Hinsicht ist also nicht, ob es ein Gott vergegenwärtigendes Handeln post Christum braucht, sondern vielmehr, mit welcher Sicherheit sich die Menschen auf das Zusagewort Gottes, das in Jesus Christus gesprochen wurde, verlassen können, um daraus Hoffnung für ihr eigenes Handeln zu schöpfen. Rahner spricht vom absoluten Heilsbringer als dem „Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung an die Welt“⁸¹, da dieser die „absolute Zusage Gottes an die geistige Kreatur im ganzen [...] und die Annahme der Selbstmitteilung durch den Heilsbringer“⁸² sei. Diese Annahme wird christologisch nun so weiter bestimmt, dass Christus die „unwiderrufliche, unüberbietbare und endgültige Selbstzusage Gottes an uns“⁸³ darstellt, damit das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als wechselseitiges Geschehen begriffen und als erfahrbar gedacht werden kann.

Die Bewegung Gottes auf den Menschen hin wird von Haight in sein soteriologisches Konzept voll integriert, allerdings nimmt er auf Seiten des menschlichen Antwortgeschehens insofern eine Abschwächung vor, als dass die Bewegung des Sohnes Jesus Christus auf seinen Vater hin vom innertrinitarischen Beziehungsgeschehen gelöst wird und die menschliche Annahme der Selbstmitteilung Gottes somit nicht als irreversibel gedacht werden kann.⁸⁴ Entsprechend wird auch das Rahner'sche Axiom von der Identität der ökonomischen und immanenten Trinität kritisch betrachtet, da Haight Rahner hier vorwirft, mit seinen immanent-trinitätstheologischen Bestimmungen reine Spekulation zu betreiben, die keinen ausreichenden Anhalt an der Offenbarungsgeschichte habe.⁸⁵ Damit wird deutlich, dass Haight den Rahner'schen Gedanken einer Entsprechung der ge-

⁸¹ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 17), 195.

⁸² Ebd.

⁸³ Ders., Jesus Christus – Sinn des Lebens (s. Anm. 24), 215.

⁸⁴ „Das unüberholbare Offenbarungswort Gottes für uns muß Gottes eigene Wirklichkeit sein, sonst bliebe es in der Bedingtheit und Überholbarkeit eines Endlichen verfangen“ (ebd., 328).

⁸⁵ „My criticism of Rahner is simply that, from a critical epistemological point of view, the axiom of the identity of the economic and the immanent Trinity represents a jump. Epistemologically it is a pure postulate that rests on no more than dogmatic grounds. [...] In other words, from a critical epistemological point of view, his further theologizing on the real distinctions within God through processions is pure speculative [...]“ (R. Haight, The point of trinitarian theology, in: TJT 4 [1988] 191–204, 201).

schichtlichen Person Jesus Christus mit dem innertrinitarischen Logos zumindest auf erkenntnistheoretischer Ebene eindeutig auflöst und jegliche ontologische Aussage zur inneren Beschaffenheit Gottes aufgrund der bleibenden Geheimnishaftigkeit Gottes bewusst offen lässt.

Die Konsequenzen in soteriologischer Hinsicht werfen Fragen auf, da das Erlösungsgeschehen so im Modus der Zusage und bruchstückhaften Annahme dieser Zusage verharrt und damit offen und fragil bleibt.⁸⁶ Mit Blick auf die Freiheitsgeschichte der Beziehung zwischen Gott und Mensch kann diese Fragilität zwar als ein unausweichliches Implikat der Heilsgeschichte verstanden werden.⁸⁷ Man muss allerdings nicht zwingend geistchristologisch argumentieren, um auch noch das Selbstoffenbarungsgeschehen in Jesus Christus so Freiheits-sensibel auszubuchstabieren, dass Raum bleibt für einen in Freiheit gewählten Gottesbezug des Sohnes auf den Vater und für einen Offenbarungsbegriff, der erkenntnistheoretisch keine objektive Evidenz evoziert.⁸⁸ So spricht beispielsweise Magnus Lerch von einer *Untrennbarkeit* von Medium, Subjekt und Inhalt der Offenbarung, nicht aber von der *Identität* von Medium und Inhalt/Subjekt.⁸⁹ Dies

⁸⁶ Bernhard Nitsche nimmt die Problematik pneumatologisch akzentuierter Christologien entsprechend auf, wenn er darauf verweist, dass „jene Konzepte, welche die Pneumatologie und Gnade in den Vordergrund stellen, Schwierigkeiten haben, die geschichtliche Unableitbarkeit und die Einzigartigkeit der Beziehung Gottes zu Jesus als seinem eschatologischen Boten der Güte, Treue und Rettung zu bestimmen“ (*B. Nitsche, Endlichkeit und Freiheit* [s. Anm. 60], 397).

⁸⁷ Vgl. bspw. die Theologie Thomas Pröppers, der die Gott-Mensch-Beziehung wesentlich über die Kategorie der Freiheit bestimmt und vor dem Hintergrund von „*Gottes Achtung der menschlichen Freiheit*“ (*T. Pröpper, Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i. Br. ²2012, 489) auf die prinzipielle Offenheit der Geschichte verweist (ebd., 490).

⁸⁸ Vgl. bspw. *M. Lerch, Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner*, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hrsg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (FS K.-H. Menke), Regensburg 2015, 151–179.

⁸⁹ „Gerade für die freiheitstheoretische Fassung des Selbstmitteilungsbegriffs ist daher m. E. die (Differenz-)Einheit bzw. Untrennbarkeit, nicht aber die schlechthinige Identität von Medium (Realsymbol) und Subjekt/Inhalt konstitutiv. Zum einen ist nämlich die den unbedingten Entschluss des Offenbarungssubjekts vermittelnde Gestalt der ihm adäquate Selbstaussage und daher als eine real-symbolische zu qualifizieren, die ontologisch in der Differenz-Einheit von Subjekt und Medium der Selbstmitteilung gründet. Zum anderen ist diese Ge-

ist insofern von Bedeutung, um auch den Adressat:innen der Heilzuwendung Gottes die Möglichkeit einer freiheitlichen Aneignung der Heilzusage Gottes in Jesus Christus zu ermöglichen.⁹⁰ Gleichzeitig ist trotz der bleibenden Ambivalenz des Offenbarungsgeschehens durch die Person Jesus Christus eine *Endgültigkeit* der Selbstzusage Gottes ausgesagt, die freilich eschatologisch noch für eine Vollendung in Gott offen bleibt:

„Die Differenz von ‚schon‘ und ‚noch nicht‘, von Endgültigkeit und Vollendung des göttlichen Offenbarungs- und Heilhandelns wird nicht zurückgenommen, sondern gerade bestätigt. Denn vermittelt über die Freiheit Jesu gewinnt Gottes unbedingte Liebe ihre realsymbolische und daher endgültige Gestalt; die Vollendung dieser Liebe wird erst dort gegeben sein, wo sie jedwede Wirklichkeit bestimmt.“⁹¹

Wenn Thomas Pröpfer (1941–2015), auf den sich Lerch hier bezieht, also festhält, dass die Vollendung der Liebe Gottes erst erfolgen kann, wenn „es niemanden mehr gibt, den sie nicht versöhnt und heil gemacht hat“⁹², dann entspricht das der Haight’schen Forderung nach einer Realisierung der Botschaft Gottes für *jeden einzelnen Menschen*, damit das Erlösungsgeschehen Erfüllung finden kann.⁹³ Erlösung geschieht aus Sicht Haight immer dann, wenn Menschen sich gegen das Leid produzierende und reproduzierende Unrecht in der Welt auflehnen.⁹⁴ Nun ist es unabweisbar, dass diese

stalt ‚nur‘ der begrenzte, endliche, bedingte Ausdruck des Unbedingten, also eine real-symbolische Vermittlung, die auf die Differenz-Einheit von Offenbarungssubjekt und -medium verweist“ (*M. Lerch, Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes* [s. Anm. 87], 163f.).

⁹⁰ Lerch grenzt sich an dieser Stelle von den offenbarungstheologischen Überlegungen Thomas Pröpfers und in dessen Nachfolge v. a. Georg Essens ab (vgl. *Ders., Selbstmitteilung Gottes, Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie* [RaFi 56], Regensburg 2015, 206–214).

⁹¹ *Ders., Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 87), 165.

⁹² *T. Pröpfer, Theologische Anthropologie*. Bd. II, Freiburg i. Br. ²2012, 1312.

⁹³ „Creation is a narrative; creation is still moving through time; creation is unfinished“ (*R. Haight, Spirituality, Evolution, Greater God* [s. Anm. 11], 269).

⁹⁴ „Resistance to human suffering itself, especially in praxis, reveals a fundamental human hope that gives humans a glimpse of an objective hope, or a possible object of hope“ (ebd., 271). Weiter zitiert Haight in diesem Zusammenhang Ed-

Auflehnungen aufgrund der menschlichen Begrenztheit bis zu einem gewissen Grad immer zum Scheitern verurteilt sind.⁹⁵ Die offensichtliche Kontingenz menschlicher Heils-Handlungen wird von Haight dahingehend beantwortet, dass nicht der Erfolg, sondern alleine schon die Intention der guten Tat das Erlösungsgeschehen bestimmt:

„Religious salvation does not lie in the degree of the success of this action, but in the action itself. [...] The meaningfulness of human existence in history lies precisely in the intentional exercise of personal and corporate freedom.“⁹⁶

Indem Haight jedes besondere Handeln Gottes ausschließt und das Wirken Gottes indirekt von der Eigenaktivität seiner Geschöpfe her versteht, sieht er auch die Problematik der Theodizeefrage umgangen.⁹⁷ So versteht Haight beispielsweise Gottes Antwort auf das bitende Gebet eines Menschen in Not in Form einer Aktivierung der im Menschen vorhandenen Kräfte, gegen die Not anzukämpfen und damit die eigene Verantwortung für eine heilvolle Welt mitzutragen.⁹⁸ Die entscheidende Frage ist an dieser Stelle: Braucht es für den christlichen Gedanken der Erlösung ein Ereignis innerhalb der

ward Schillebeeckx: „All our negative experiences cannot brush aside the ‚none-theless‘ of the trust which is revealed in man’s critical resistance and which prevents us from simply surrendering man, human society and the world entirely to total meaninglessness. This trust in the ultimate meaning of human life seems to me to be the basic presupposition of man’s action in history“ (*E. Schillebeeckx, The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*, New York 1974, 96f.; zitiert nach *R. Haight, Spirituality, Evolution, Greater God* [s. Anm. 11], 272).

⁹⁵ Vgl. *B. Nitsche, Endlichkeit und Freiheit* (s. Anm. 60), 397.

⁹⁶ *R. Haight, Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 388.

⁹⁷ „In anthropomorphic language one easily thought of God as able to interrupt the order of the material world and history as the sovereign of creation itself. But this failure to respect both science and the transcendence of God’s creating leaves us with a flat-out unresolvable problem of theodicy: God can but does not respond to suffering. Chapter 3 presented a different conception of how God acts in history: God does not act in the world as a finite creature or secondary cause, but as a Presence that sustains the autonomous action of nature. [...] This may not completely resolve the mystery of God’s relation to what humans perceive as evil, but it opens up a new positive conception of God’s relation to the world“ (*ders., Faith and Evolution* [s. Anm. 9], 206f.).

⁹⁸ Vgl. *ders., Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 11), 272f.

Menschheitsgeschichte, das die Unbedingtheit der Heilszusage Gottes aus seiner menschlichen Zwiespältigkeit zu befreien vermag und damit eine kategorial-geschichtlich Zusicherung der Treue Gottes in die Welt spricht, die menschlichem Hoffen auf die Sinnhaftigkeit ihres Ausgriffs nach Gerechtigkeit und Befreiung aus dem Leid allererst ihre Berechtigung verleiht?⁹⁹

„Alles Endliche, Geschichtliche, als solches in sich betrachtet, bleibt zurücknehmbar, widerruflich, immer Objekt einer göttlichen Freiheit, die sich durch dieses Endliche als solches nie absolut festlegt und es auch nicht kann. Darum bleibt jede Offenbarung, in der Gott sein Willen durch ein endliches Wort oder ein geschichtliches Vorkommnis objektiviert und manifestiert, nach vorne offen, revidierbar, vorläufig. Ein bloß Endliches als solches für sich allein ist von seinem Wesen her unfähig, eine unüberholbare Mitteilung Gottes zu bedeuten und uns zu vermitteln; sie bleibt immer vorläufig vor der Unendlichkeit der Möglichkeiten Gottes und vor der Souveränität seiner Freiheit.“¹⁰⁰

Um uns abschließend dieser Frage noch einmal vor allem christologisch zu nähern, sei ein Gedanke Langenfelds aufgenommen, den dieser im Anschluss an seine pneumatologisch perspektivierte Rezeption des Proportionalitätsaxioms Rahners formuliert:

„Denn Christus ist nicht weniger, sondern gerade deshalb wahrer Gott, weil er ganz und gar Mensch ist. Umgekehrt scheint die Idee *dieser* geschichtlichen Selbstvermittlung Gottes das Moment der Kontingenz geradezu einzufordern, ist doch personale Zuwendung wesentlich durch das Moment subjektiver Unverfügbarkeit strukturiert, sodass es eben ‚nur‘ die Wirklichkeit des Ge-

⁹⁹ Ergänzend wäre auch zu fragen, ob Haight's Anthropologie den Menschen nicht mit einer Aufgabe überfrachtet, die dieser nicht zu leisten im Stande ist und der Mensch aus diesem Grund unter einem ständigen impliziten Druck steht, das zu verwirklichen, was eigentlich der göttlichen Wirklichkeit vorbehalten ist: „Indem er selbst [der Mensch; C. D.] nicht die finale Gerechtigkeit herstellt, sondern in der Vorläufigkeit auf jene umfassende und zukünftige Gerechtigkeit lebt, welche er selbst nur fragmentarisch gebrochen herzustellen vermag, kann der Mensch an gerechterer Wirklichkeit arbeiten, ohne den sich akkumulierenden Legitimations- und Rechtfertigungszwängen zu erliegen“ (B. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit* [s. Anm. 60], 400).

¹⁰⁰ K. Rahner, *Jesus Christus – Sinn des Lebens* (s. Anm. 24), 328.

schehens ist, auf die man vertrauen darf, die aber gerade dann, wenn sie sich als verlässlich erweist, auch in ihrer Nicht-Notwendigkeit ihren Wert gewinnt.“¹⁰¹

Weil sich die Göttlichkeit Christi gerade darin erweist, dass er in *freiheitlicher* Annahme des Zuspruchs Gottes ganz und gar Mensch ist, kann das Offenbarungsgeschehen gedacht werden als zwar faktische, aber eben nicht-notwendige Realisierung des Heilsgeschehens in der Person Jesus Christus.¹⁰² Entscheidend bei dem Gedanken Langenfelds war nun aber ja, dass die Zusage Gottes in Jesus Christus sich in aller ihrer Kontingenz faktisch als *verlässlich* erwiesen hat. Wie steht es hiermit bei Haight?

Wie gesehen, relativiert Haight die Faktizität des geschichtlichen Erweises des Heilsgeschehens dahingehend, dass er die von Langenfeld identifizierten zwei Seiten des Selbstmitteilungsgeschehens – den Geist als Ermöglichungsgrund der freiheitlichen Annahme und das Wort als gleichursprüngliche Wirklichkeit dieser Annahme –¹⁰³ nicht als Momente der einen Heils- bzw. Offenbarungsgeschichte expliziert. Mit dem Offenbarungsgeschehen wäre dann immer nur die Ermöglichung der Erlösung in Gott verankert, während Haight abweist, die geschichtliche *Wirklichkeit* dieses Geschehens mit dem innertrinitarischen Beziehungsgeschehen zu verbinden. Dabei denkt Haight durchaus in Kategorien einer doppelten Weise der Selbstmitteilung Gottes:

„The structure of human existence is such that it requires that a salvific self-communication of God have, as it were, a double mediation in order that it be explicitly conscious and effective. This double mediation refers to an external witness to the religious truth in question and an internal witness or principle of internal presence, experience and appropriation. [...] Thus the salvific self-revelation and self-communication of God through Jesus and the Spirit may be considered in correlation with the very condition of the possibility of a divine revelation. This three-fold-

¹⁰¹ A. Langenfeld, *Frei im Geist* (s. Anm. 18), 316.

¹⁰² Vgl. auch ebd., 318f.

¹⁰³ Vgl. ebd., 311–333.

structure is implicitly at work in all existentially engaging encounters with transcendent reality.¹⁰⁴

Es wäre nun konsequent, diese zwei Weisen der Selbstmitteilung nicht nur als Appropriationen Gottes, sondern als Bestimmung von Gottes immanent-trinitarischem Beziehungsgeschehens zu verstehen.¹⁰⁵ Hier wäre mit Marco Hofheinz von der bleibenden Gefahr geistchristologischer Ansätze zu sprechen, durch die Vernachlässigung der (immanenten) Trinitätslehre als hermeneutischer Rahmen der Christologie doch letztendlich in den Adoptianismus abzurutschen und damit die soterische Wirksamkeit der Person Jesu Christi nicht angemessen denken zu können.¹⁰⁶ Die Tatsache, dass es sich bei den Realisierungen des Zusagewortes Gottes immer – auch im Fall Jesu – um kontingente Realisierungen handelt, würde eben nicht ausschließen, diese Wirklichkeit der Heilzusage Gottes als Moment am Wesen Gottes selbst und Jesus als „eschatologischen Exegeten und [...] [die] definitive[...] Exegese des Vaters“¹⁰⁷ zu begreifen.¹⁰⁸

Zuletzt bleibt noch eine weitere Frage offen, die sich ebenfalls im Zusammenhang der Langenfeld'schen Unterscheidung von Geist und Wort stellen lässt: Wie genau ist es zu verstehen, dass Jesus Christus zwar nicht in qualitativ, jedoch in quantitativ anderer Weise als alle anderen Menschen vom Geist Gottes erfüllt ist? Hierzu noch einmal die geistchristologische Bestimmung Haight's:

„At the same time, because the creative act of God is always also particular, God was present as the ground of Jesus's being in a unique way because of his particular identity and in special way because of its intensity. People who receive God's revelation in and through him have a sense of God's special Presence to Jesus.“¹⁰⁹

¹⁰⁴ R. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 2), 484.

¹⁰⁵ Vgl. A. Langenfeld, *Frei im Geist* (s. Anm. 18), 329–333.

¹⁰⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Marco Hofheinz in diesem Band.

¹⁰⁷ B. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit* (s. Anm. 60), 402.

¹⁰⁸ Vgl. dazu die Konsequenzen der offenbarungstheologischen Analyse im Beitrag von Aaron Langenfeld in diesem Band.

¹⁰⁹ R. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 9), 202.

Haight panentheistische Konzeption eines göttlichen Geistwirkens in der Welt lässt sich im Sinne einer transzendentalen Bestimmung des Menschen einordnen, die zum Ausdruck bringt, dass Gottes Handeln eben nicht kategorial-interventionistisch die Eigendynamik der Welt durchbricht, sondern im Modus der streng transzendental gedachten Ermöglichung zu verstehen ist. Wie kann Haight nun aber im Falle Christi von einer intensiveren Geistwirkung sprechen ohne dabei das Verständnis eines besonderen, kategorialen Handelns Gottes zugrundzulegen?¹¹⁰ Haight weicht einer Diskussion dieser Problematik aus, indem er die prinzipielle Geheimnishaftigkeit des Wirkens Gottes in Anschlag bringt:

„The question of intensity of presence involves a more difficult problem. A more intensive presence of God to Jesus cannot be imagined any more than God’s creative causality can be. It remains postulated. But we might expect such a postulate on the basis of the language of faith. Faith in Jesus being a revelation of God saving that is relevant to all human beings already entails an enhancement of God’s Presence in him as primary cause, Spirit, and grace. Any Christian relating to him as the revealer of God implicitly accepts the postulate. God’s enhanced presence to Jesus also means that Jesus is both saved and savior, the receiver of revelation and the revealer, not on the basis of his own power, but through the power of God as Presence within him and us.“¹¹¹

Mit dem letzten Satz ist klargestellt, dass die besondere Intensität des Ankommens der Gnadenwirkung Gottes in Jesus Christus nicht auf eine freiheitliche und selbstaktive Aneignung des Geistwirkens durch Christus bezogen werden kann, sondern allein durch das Wirken Gottes begründet wird, das freilich die menschliche Freiheit Christi nicht ersetzt, sondern vielmehr zu ihrer vollen Entfaltung bringt. Hält Haight an seiner Abweisung eines besonderen, kategorialen Handelns Gottes fest, kauft er sich nun allerdings die Problematik einer Gnadenvarianz auf transzendentaler Ebene ein, auf die Bernhard Nitsche mit Blick auf die Verhältnisbestimmung „von göttlichem und menschlichem Handeln einerseits sowie [...] von

¹¹⁰ Vgl. zu dieser Frage A. Langengeld, *Frei im Geist* (s. Anm. 18), 313–319.

¹¹¹ R. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 9), 197.

Anthropologie und Christologie andererseits¹¹² verwiesen hat.¹¹³ Ist die Denkmöglichkeit einer für Haight soteriologisch so bedeutsamen Nachahmung Christi gewahrt, wenn Christus quasi über andere Startbedingungen verfügt als alle anderen Menschen? Dieser Inkonsistenz könnte mit einer klaren Unterscheidung von Geist und Wort im Sinne Langenfelds begegnet werden.¹¹⁴ So ließe sich ja gerade pneumatologisch die Gleichwesentlichkeit Jesu Christi mit allen Menschen zum Ausdruck bringen, insofern der Geist als transzendente Kategorie das Menschsein Jesu in gleicher Weise prägt wie bei allen anderen Menschen. Gleichzeitig macht es die konkrete Lebensgeschichte Jesu aus, dass er, selbst durch Momente der Erfahrbarkeit der Gegenwart Gottes geprägt, die in allen anderen Menschen grundlegende Möglichkeit des vollen Menschseins so kategorial-geschichtlich zum Ausdruck gebracht hat, dass er damit als zuverlässiges Wesenswort Gottes verstanden werden kann.¹¹⁵ Interessanterweise wäre damit dem Gedanken der Freiheitsgeschichte zwischen Gott und Mensch durch die Aufwertung der Bedeutung der Realgeschichte stärker Rechnung getragen als Haight dies im Rahmen seiner rein geistchristologischen Konzeption möglich ist.¹¹⁶

¹¹² B. Nitsche, Endlichkeit und Freiheit (s. Anm. 60), 402.

¹¹³ „Das entscheidende Problem und Nachteil dieses formal-varianten Konzeptes gegenüber einem Konzept einer formal-invarianten Gegenwart des Pneumas besteht dann in der Frage, ob sich Menschen so schließlich nicht unter ganz verschiedenen formalen Gegenwartsweisen des Pneumas realisieren und diese Varianten in den gnadenhaft-noumenalen Bedingungen nicht zu neuen Spielarten des göttlichen Voluntarismus und der multiplen Prädestination führen“ (ebd., 416). Vgl. dazu auch die Überlegungen zu einem *Koordinationsmodell* im Anschluss an Rahner im Beitrag von Bernhard Nitsche in diesem Band.

¹¹⁴ Vgl. A. Langenfeld, *Frei im Geist* (s. Anm. 18), 311–319. Vgl. dazu auch die Überlegungen zu einem *Explikationsmodell* im Anschluss an Rahner im Beitrag von Bernhard Nitsche in diesem Band.

¹¹⁵ „Varianz entsteht dann durch die formal-variable Aneignung des Pneuma-Angebots im menschlichen Freiheitsentschluß“ (B. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit* [s. Anm. 60], 416). Zur Problematisierung dieses anthropologischen Prinzips in christologischer Hinsicht vgl. ebd., 420.426f.

¹¹⁶ Zu diskutieren wäre dann jedoch, ob damit nicht wiederum die von Nitsche geforderte „soteriologische Differenz (das Sein ohne Sünde) sowie eine ursprüngliche Einigung zwischen Logos und Jesus“ (ebd., 426) unterbestimmt wäre (zur Auseinandersetzung mit dieser Kritik siehe wiederum A. Langenfeld, *Frei im Geist* [s. Anm. 18], 313–316).