

Friedrich Mildenberger:  
Theologie des Heiligen Geistes



---

# Theologie des Heiligen Geistes

---

Vorlesung im WS 1980/81 in Erlangen  
als Manuskript gedruckt 1981

Friedrich Mildenberger

Hrg. Ernst Dehlinger  
Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreis Prackenfels  
2019

Sonstige Angabe

XXX

XXX

YYY

ZZ

Satz: VVV

Druck und Bindung:

ISBN:



Friedrich Mildenberger



# Inhaltsverzeichnis

<b>Hinweis</b>	<b>XI</b>
<b>Wilde Zeiten</b>	
Geschichte und Neuauflage einer Vorlesung Friedrich Mildenbergers 1980/81	<b>XIII</b>
Der Ruf der Erlanger Fakultät . . . . .	XIV
Als wäre nichts geschehen . . . . .	XV
Das rote Tuch . . . . .	XV
Vertane Chance . . . . .	XVI
Theologie des Heiligen Geistes . . . . .	XVII
Die Krise des modernen Menschseins . . . . .	XVIII
Heimatlos . . . . .	XIX
Theologische Ortsbestimmung . . . . .	XX
1. Emotionale, kommunikative Kompetenz . . . . .	XXI
2. Kirche und Recht . . . . .	XXIII
3. Die Dogmatische Methode . . . . .	XXIV
Ein Lesevorschlag . . . . .	XXV
<b>Vorbemerkung</b>	<b>1</b>
<b>Einführung</b>	<b>5</b>
<b>§ 1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes</b>	<b>7</b>
1. Eine vorläufige Ortsbestimmung . . . . .	7
2. Leben im Geist . . . . .	10
3. Die Kontinuität des Lebens im Geist . . . . .	15
<b>§ 2. Der Heilige Geist in der theologischen Reflexion</b>	<b>21</b>
1. Der Heilige Geist als theologischer Gegenstand . . . . .	21
2. Der geistgewirkte Glaube . . . . .	23
3. Die Gemeinschaft im Heiligen Geist . . . . .	26
4. Das Leben in Liebe und Geduld . . . . .	29

<b>I. Hauptteil: Problemfindung</b>	<b>35</b>
<b>§ 3. Das richtige Verstehen der Bibel.</b>	
<b>Zum Streit um die historisch-kritische Methode</b>	<b>39</b>
1. Wissenschaftlichkeit der Exegese . . . . .	39
2. Der problematische Ort des Verstehens der Schrift . . . . .	45
3. Der Ort des Glaubens . . . . .	49
4. Das Wort der Kirche . . . . .	53
<b>§ 4. Die Gemeinschaftserfahrung und der Friede im Hl. Geist</b>	<b>61</b>
1. Erlebte Gemeinschaft als Ansatz zur Kirchenkritik . . . . .	61
2. Humanwissenschaftliche Rationalisierung des Gemeinschaftserlebens	66
3. Die Frage nach der Herstellbarkeit von Gemeinschaft und nach dem, der herstellt . . . . .	72
<b>§ 5. Verantwortung für die Welt angesichts der Krise des modernen Menschseins</b>	<b>79</b>
1. Freiheit als Herrschaft des abstrakten Innen . . . . .	79
2. Verantwortung für das Leben . . . . .	86
3. Das neue Verstehen des Lebens als Ansatz zur Bewältigung der Krise?	92
<b>Der Heilige Geist im dogmatischen Denken</b>	<b>99</b>
1. Macht und Ohnmacht des Denkens . . . . .	99
2. Denken der Trinität als Aufhebung der Schriftautorität . . . . .	105
3. Die Zerfahrenheit der Dogmatik als Folge einer Ablehnung der trinita- rischen Reflexion . . . . .	112
<b>Theologie des Hl. Geistes als Problem</b>	<b>121</b>
1. Verantwortlichkeit und Selbstinterpretation . . . . .	122
2. Wahrheit und Wirklichkeit . . . . .	127
3. Erfahrung und Veränderung . . . . .	133
<b>II. Hauptteil: Problembearbeitung</b>	<b>139</b>
<b>Der Hl. Geist in der Trinitätslehre</b>	<b>143</b>
1. Der Hl. Geist als der vergeistigende Gott . . . . .	144
2. Die Erkenntnis der Trinität in ihrem geschaffenen Ebenbild . . . . .	150
<b>Der Hl. Geist in der Soteriologie</b>	<b>159</b>
1. Der Geist als Gabe und die Gabe des Geistes . . . . .	159
2. Die Wirksamkeit des Geistes durch das Wort . . . . .	165
3. Die Gerechtigkeit vor Gott und die Veränderung des Lebens . . . . .	173
4. Die Selbstbestimmung der Innerlichkeit . . . . .	181
5. Der Hl. Geist als Gemeingeist der Kirche . . . . .	186



<b>Das Recht der Kirche und der Friede im Geist</b>	<b>199</b>
1. Das Recht des Predigtamtes . . . . .	199
2. Kirchenamt und Kirchengewalt . . . . .	206
3. Der Gegensatz von Geist und Recht . . . . .	213
<b>Der lebendige Gott</b>	<b>219</b>
1. Führung durch den Geist . . . . .	220
2. Gottes Lebendigkeit . . . . .	226
3. Die zukünftige Einheit des Lebens im Geist . . . . .	235
<b>Das erfüllte Leben in Gott</b>	<b>239</b>
1. Gottes Zeit für uns - Jesus . . . . .	239
2. Vorgriff und Vergewisserung . . . . .	249
<b>III. Hauptteil: Anwendung</b>	<b>257</b>
<b>Evangelische Spiritualität als Projekt und Problem</b>	<b>261</b>
1. Spiritualität als die Einübung christlich bestimmter Wertverwirklichung	261
2. Anforderungen an eine evangelische Spiritualität . . . . .	267
3. Elemente einer Einübung evangelischer Spiritualität . . . . .	273



## Hinweis

Die im Wintersemester 1980/81 gehaltene Vorlesung Friedrich MILDENBERGERS „Theologie des Heiligen Geistes“ - alsbald als Manuskript gedruckt und in Kopien vertrieben - erscheint nach nunmehr 39 Jahren neu.

Für die Neuauflage wurde das Vorlesungsmanuskript eingescannt und mit Unterstützung von Markus KOHM mit KOMA-Script und Lua<sup>A</sup>TeX neu gesetzt. Die hebräischen Textteile wurden mit „cjhebrew“ von Christian JUSTEN erstellt. Korrektur hat dankenswerterweise Frau Uta DEYLE gelesen.

Folgenden Änderungen am Layout wurden vorgenommen:

- Textunterstreichungen werde mit Schreibmaschinenschrift kenntlich gemacht .
- Bibelzitate sind *kursiv* ,
- Namen in KAPITÄLCHEN und
- wörtliche Zitate serifenlos gesetzt.

Die Quellen werden in Fußnoten wiedergegeben. In den Zitaten wird die ursprüngliche Textauszeichnung übernommen. Textquellen wurden teilweise elektronisch abgeglichen. In diesem Fall ist die URL angegeben und das Zugriffsdatum. Literaturliste, Namens- und Bibelstellenregister wurden ergänzend hinzugefügt.

Nicht unerheblich für das Verständnis dieser neu aufgelegten Vorlesung einer „Theologie des Heiligen Geistes“ sind Funktion und Zeitgefühl, die diese Vorlesung im akademischen Umfeld und im Kontext von Kirche und Gesellschaft der 80er Jahre hatte und vermittelte.

Heiner WENIGER - damals MILDENBERGERS Assistent - hat deshalb einige Erinnerungen aus der Vorgeschichte und dem Umfeld dieser Vorlesung in einem Vorwort beigetragen. Sicher ist vieles, was damals völlig neu und aufregend war, heute entweder altbekannt oder längst vergessen. Es gehört jedoch zum Selbstverständnis jener Theologengeneration, die nun peu à peu in den Ruhestand tritt, sich ihres Werdegangs wenigstens im Nachhinein zu vergewissern und interessierten Nachfolgern ein Stück theologischer Zeitgeschichte zu erzählen.

Ernst Dehlinger



## **Wilde Zeiten**

Geschichte und Neuauflage einer Vorlesung Friedrich Mildenbergers

1980/81

Memento prioris saeculi - möchte man der Kirche heute wünschen. Gedenke der vorigen Zeiten, wenn du an deiner Bedeutungslosigkeit und Langeweile leidest.

Dass Theologie und Kirche bei den entscheidenden Großereignissen der letzten vierzig Jahre in Deutschland prominent vertreten waren, mag darüber längst in Vergessenheit geraten sein. Aber so lange ist das nicht her, dass die großen Friedensdemonstrationen im Bonner Hofgarten 1981 mit 300 000 und auf den Rheinwiesen 1982 mit 500 000 Teilnehmern den jahrzehntelangen Ost-West-Konflikt beenden wollten und die Wende 1989 diesen Konflikt für Deutschland definitiv beendet hat.

Immer standen an deren Spitze Theologen und Kirchenvertreter wie Heinrich ALBERTZ, Dorothee SÖLLE und Helmut GOLLWITZER - ganz zu schweigen vom Ausgang der friedlichen Revolution in den DDR-Gemeinden und Pfarrhäusern und den weltweit beachteten Montagsgebeten in der Leipziger Nikolaikirche.

Mag es für die gegenwärtige Befindlichkeit der Kirche nur ein schwacher Trost sein, auf den Kirchentagen in Hamburg (1981) die Proteste der Friedensbewegung gegen das Wettrüsten einmal mit formuliert und in Hannover (1983) die Umwelt- und Ökologiebewegung vorangebracht zu haben, das „schwache Denken“ (Gianni VATTIMO) jener Theologie verzichtet nun einmal auf Herrschaft und „Durchschlagskraft“. Und eben das macht sie Anfang der 80er Jahre so spannend und ambivalent.

Diese wilden Zeiten zu erinnern, zumindest die vor vierzig Jahren, hat nun gar nichts Nostalgisches an sich, sondern legt uns heute nahe, was gerade auch die Theologie jener Zeit neu und anders wahrgenommen und formuliert hat.

Dazu wurde vom Prackenfesler Kreis, einer Gruppe von Theologinnen und Pfarrern, die sich in den 80er Jahren in Bayern gebildet hat, noch einmal die Vorlesung „Theologie des Heiligen Geistes“ vom Friedrich MILDENBERGER im Wintersemester 1980/81 neu aufgelegt.

Ihre Geschichte zu erzählen, erfordert freilich einen Blick auf die Erlanger Fakultät, der notgedrungen provinziell ausfallen muss. Gerade weil sich aber allgemeine Entwick-

lungen an einem einzelnen, konkreten Ort verfangen können, lohnt es sich, genauer hinzusehen.

In Erlangen - einem ebenso verschlafenen wie technisch hochgerüsteten Städtchen, das die Elite des Siemenskonzerns und der nuklearen Kraftwerksunion (KWU) ebenso beherbergte wie eine geradezu vorbildliche Infrastruktur für alle Radfahrer, und so die Parallelgesellschaften der „Schwarzen“ und „Grünen“ wundersam ertrug - hatte sich im 1. Stock der Theologischen Fakultät ein Nest, eine rote Zelle gleichgesinnter, engagierter Systematiker gebildet, die endlich über den Tellerrand ihrer Kochstraße hinausblickten und „politisch“ wurden. So jedenfalls hat die alteingesessene, immer noch mit der „Erlanger Theologie“ in Verbindung gebrachte Kaste berühmter Professoren- und Pfarrersfamilien diese neue Entwicklung beklagt.

### **Der Ruf der Erlanger Fakultät**

Der Ruf, den eine seit Generationen kirchlich-lutherisch geprägte Fakultät zu vergeben und zu verteidigen hatte, war durch diese jungen Wilden und zornigen Alten aus dem theologischen Ausland höchst gefährdet. Statt sich wie Gäste zu benehmen, hauten sie gehörig auf den Sack einer im wiedererstarkten Luthertum durch die Nachkriegszeit taumelnden Erlanger Fakultät. Sie trafen immer die Richtigen und zahlten es ihren theologischen Vätern - oder zumindest ihren Vorgängern - gehörig heim. Dass die Initiative von den Systematikern ausging, ist insofern bemerkenswert als der Ruf der Erlanger Fakultät gerade von den Lehrstühlen Werner ELERTS und Paul ALTHAUS<sup>6</sup> geprägt war.

Auf dem Nürnberger Kirchentag 1979 „Zur Hoffnung berufen“ hatte sich die erstaunliche Wende vollzogen, dass die Professorenschaft unter Vorsitz ihres Dekans Manfred SEITZ „ihr Schweigen brechen“ und zur äußerst problematischen Haltung dieser ihrer Vorgänger im Dritten Reich Stellung beziehen wollte. Zur Diskussion stand das Erlanger Gutachten, das Werner ELERT und Paul ALTHAUS 1933 zum sog. Arierparagrafen abgegeben hatten - ein in seiner Taktik von dogmatischer Ablehnung und politischem Opportunismus, jüdische Pfarrer von der Kirche fernzuhalten, typisches Dokument protestantischen Antisemitismus<sup>6</sup>.

Die mit 5000 Teilnehmern überfüllte und von einem breiten Presseecho begleitete Veranstaltung jedoch verlief weniger hoffnungsvoll. Wer erwartet hatte, dass dies ein Initial kritischer Aufarbeitung der bayerischen Fakultäts- und Kirchengeschichte oder gar ein historisches Paradigma für eine antifaschistische Forschung und Lehre hätte sein können, wurde enttäuscht. Das fakultäre Interesse zerbröselte so schnell wie es gekommen war. Ja, man musste den Eindruck gewinnen, die Professoren hätte der Mut verlassen, ihr eigenes, vom öffentlichen Interesse begleitetes Thema weiter öffentlich zu diskutieren

## **Als wäre nichts geschehen**

Als wäre nichts geschehen, wurde nun wieder hinter den Mauern der Kochstraße Theologie getrieben. Wilfried JOEST hatte sein Opus Magnum, die spätere zweibändige „Dogmatik“ zu lesen, Friedrich MILDENBERGER arbeitete an einer „Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert“, Christofer FREY war in Erlangen eben angekommen, Jochen TRACK hatte den Lehrstuhl in Neuendettelsau, Josef SMO-LIK, aus Prag kommend die Erlanger Gastprofessur für den viel zu früh verstorbenen Joachim STAEDTKE übernommen. Es war aber klar, dass ihre Theologie kein Eigenleben oberhalb der kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge mehr führen konnte und wollte, während ihre Gegenspieler forderten, sich aus dem Zeitgeschehen tunlichst herauszuhalten.

Im Februar 1980 erschien bei der Evang. Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer ein schmales Heftchen: Einladung zum Gespräch II - „Er ist unser Friede - Epheser 2,14.“ Dass die Erlanger Systematiker geschlossen dem kleinen Grüppchen der evangelischen Kriegsdienstverweigerer in Bayern beisprangen, war nicht nur ungewöhnlich. Es war ungehörig, dass sich die akademische Theologie beinahe konfessorisch in die aufgeregte Debatte um Frieden und atomare Aufrüstung einmischte und die Fronten nicht nur innerhalb der Fakultät verschärfte. Als Grundlage einer neuen Friedensethik machte das Heftchen Furore und musste mehrfach nachgedruckt werden.

## **Das rote Tuch**

Inzwischen ging die Arbeit an der „Theologiegeschichte“ weiter. Friedrich MILDENBERGER hatte einen ganzen Ballon Mirabellenschnaps verwettet, dass sie eher fertig wäre als die TRACKSche „Philosophiegeschichte“, die beide vom Kohlhammer-Verlag in Stuttgart in Auftrag gegeben wurden. Nach der „Gotteslehre“ (1975), war dies der zweite, nunmehr historische Versuch, die theologischen Antworten, Erfahrungen und Entscheidungen einer an den Herausforderungen modernen Menschseins orientierten Fragestellung gesammelt und nacherzählend zu erfassen.

„Es lässt sich als Prognose schon riskieren, dass unsere Theologie SCHLEIERMACHER noch lange nicht hinter sich, aber Karl BARTH erst recht noch vor sich hat.“<sup>1</sup> Selten schreibt MILDENBERGER plakativ. Mit der „Barmer Erklärung“ aber hat er sich nun einmal für eine konsequent kirchliche und biblische Theologie entschieden.

Karl BARTH freilich, der das Paradigma des Antifaschismus mit der „Barmer Erklärung“ theologisch eingelöst hatte, war für die Erlanger ein „rotes Tuch“. Immer schon. Merkwürdigerweise auch für die liberale Münchner Fakultät, die 1967 nominell komplementär,

---

<sup>1</sup>Friedrich MILDENBERGER: *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. Bd. 10, Stuttgart und Berlin: W. Kohlhammer 1981 (= Theologische Wissenschaft), S. 225.

im Grund aber gegenläufig zur positiven Erlanger Theologie in Bayern eingerichtet und besetzt worden war! Umgekehrt traf das Leuchtschwert der „Natürlichen Theologie“ nahezu alles und jeden außerhalb der Barthianischen Hörsäle.

Heutige sehen die damaligen Positionskämpfe, die die Heerlager der Lehrstühle und Schulen bewegten und Theologenbiographien zutiefst erschüttern konnten, cooler. MILDENBERGER entdeckt, dass sich diese Kämpfe vor allem in theologischen Zeitschriften und Journalen abspielen, die sich wie eine Landkarte strategisch ausbreiten und topographisch einordnen lassen. Dazu muss man wissen, dass sich die Ordinariuniversität in der Theologie mehr oder weniger in zwei Linien ausgebildet hatte: Der liberalen „Westchiene“ - geprägt von den Basler, Heidelberger, Tübinger, Marburger, Bonner Lehrstühlen - stand eine positive „Ostchiene“ gegenüber, die sich von Dorpat, Greifswald, Breslau, Leipzig, Göttingen z. T. bis herunter nach Erlangen und Wien zog. Diese Schienen hatten zwar schon in den 20er Jahren durch das „Zugunglück“ Karl BARTH etliche Entgleisungen erfahren - allein dass dieser beim Münchner Kaiser-Verlag publizierte und einige bemerkenswerte Freunde in Berlin und Bayern (!) hatte - die Schulen und Ordinarien verharteten bis in die 60er Jahre hinein im gewohnten Schema: Genius und Locus blieben stabil.

### **Vertane Chance**

Erlangen war und blieb auch nach dem Krieg und dem Einbruch der Theologie im Osten die Hochburg eines konservativen, positiven Christentums. Es hatte sich - Ausnahmen bestätigen die Regel - durch die sog. Erlanger Schule und ohne größere Einbrüche über das 19. Jahrhundert hinweg bis in die Nazizeit gehalten.

Die Schule genügte zuerst einem gewissen Biblizismus, der sich der aufgeklärten historischen Kritik mit einer auf die reformatorische Schriftauslegung rekurrierenden Orientierung zu entziehen suchte. Sie genügte zweitens in ganz unterschiedlichen Varianten der sog. lutherischen Zwei-Reiche-Lehre einem obrigkeitlichen Opportunismus, der sich jedoch mit der demokratisch verfassten Weimarer Republik schwer tat. Und sie genügte drittens gegenüber der programmatischen Unverbindlichkeit der liberalen Theologie einer kirchlich praktischen Orientierung, die sich in einer enzyklopädischen, d. h. in einer ebenso übergreifenden wie gegliederten Zusammenschau der einzelnen theologischen Disziplinen untereinander äußerte.

Nicht, dass sich diese Orientierung in den 70er Jahren nun radikal geändert hätte: Aber unsere Systematiker - auch die Neutestamentler - waren das nicht gewohnt. Sie kamen alle aus dem theologischen Ausland - Tübingen vor allem, Zürich, Heidelberg, Bochum. Jede und jeder in der Fremde besinnt sich zunächst auf die eigenen Wurzeln. Und sieht von außen Zustände, die die einheimische Theologie längst vergessen oder verdrängt hat. Aber nun endete jener hoffnungsvolle Anfang auf dem Nürnberger Kirchentag 1979 sang- und klanglos! Die beiden folgenden Jahre waren jedoch eine selten kraftvolle, harmonische Zeit eigener Art und gemeinsamer Entwicklung, die die vier systematischen Institute



nicht zuletzt auch in ökumenischer Weite mit den katholischen Kollegen in Freising verband. Zeit, den Elfenbeinturm in jeder Richtung zu verlassen.

Da platzte die Bombe. Der Fakultät und ihren Gremien war die Geschlossenheit der Systematiker ein Dorn im Auge. In Ablehnung des gemeinsamen Institutsvorschlages zur Besetzung des Lehrstuhls von Wilfried JOEST wurde 1981 eine Gegenberufung wirksam und so die Phalanx der „roten“ Systematiker gesprengt: Concordia res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur - durch Eintracht wären kleine Dinge gewachsen, durch Zwietracht aber wurden große Dinge zerstört. HORAZsche Wut hält lange vor. Die Fakultät war auf Jahre hinaus gespalten, die Chance weiterhin gemeinsam, systematisch-theologisch, enzyklopädisch, interdisziplinär zu arbeiten, vertan. Im Nachhinein kann man sich nur wundern, wie hochtheologische Rationalität durch die Affekte kleinlicher Fakultätspolitik desavouiert wurde. Eine Krähe hackt der anderen sehr wohl ein Auge aus.

### **Theologie des Heiligen Geistes**

Im Herbst 1980 war die „Theologiegeschichte“ weitgehend abgeschlossen. Was jetzt kommt, ist Gegenwart. MILDENBERGER macht sich an die Wintervorlesung 1980/81 „Theologie des Heiligen Geistes“. Sie wird – wie bereits die Christologievorlesung 1977/78 - methodisch bestimmt sein durch die gegenwärtige Situation und Fachdiskussion. Beides vorgegeben durch die eingangs genannten politischen Krisen - damals wachgehalten durch die Friedens- und die ökologische Bewegung - und was davon in Theologie und Kirche hängen blieb.

Doch wo im Zusammenhang unserer Wirklichkeit treffen wir auf den Heiligen Geist? Wir fallen mit dieser Frage nicht gleich aus allen Wolken, sondern wissen schon, wo wir zu suchen haben: In der Bibel - besonders dort, wo wir es mit dem Evangelium zu tun bekommen. Die gute alte reformatorische Ortsbestimmung hatte sich über Generationen hinweg in der historisch-kritischen Auslegung der Bibel fortgesetzt. Es galt, die Ergebnisse der Exegeten mit der jeweiligen Gegenwart zu vermitteln (Systematik) und an den Mann (am besten modern und kirchenfern) zu bringen (Praktische Theologie). Es galt als chic, mit dem NT oder besser noch, mit BULTMANNs Theologie des Neuen Testaments, und der Tageszeitung unterm Arm sich sehen zu lassen, die man nur irgendwie zueinander bringen müsse. Diese Vermittlungsfähigkeit galt als theologische Grundkompetenz und sie zu schulen als vorrangiges Ziel theologisch-praktischer Ausbildung.

Nein, es bedurfte einer radikal anderen Orientierung, die sich naheliegend in einer „Theologie des Heiligen Geistes“ explizieren ließ. Dieser durchwirkt beides, Gegenwart und Evangelium, und macht sie zu ebenso unverfügbaren wie existenziellen Vorgängen, d.h. nicht einfach wir bestimmen sie, sondern sie bestimmen uns. Bevor wir sie vermitteln können, müssten wir sie zuerst einmal wahrnehmen. Das „Wo“ war jetzt genauso wichtig wie das „Wie“. Jenseits des bemühten bürokratischen Spiritualismus brauchte es neben der wis-

senschaftlich rationalen eine neue Kompetenz. Nicht einfach theologische Vermittlungs- sondern Wahrnehmungsfähigkeit war nun gefragt.

MILDENBERGER hat den oft nur individualstrategisch verwendeten Begriff der Kompetenz durchaus unbefangen für „Lebenserfahrung“ oder verhaltensorientiert verwendet. Entscheidend dabei ist, dass es sich dabei nicht um eine abruf- oder abfragbare Fähigkeit oder Fertigkeit handelt, so sehr Theologie auch einen „Habitus“, ein eingeübtes Verhalten, vermitteln will. Um die alte thomistische Unterscheidung zu nehmen: Gegenüber scientia, Wissenschaft, geht es ebenso um sapientia, Weisheit. Sie schließt das „sine ira et studio“ bisheriger Wissenschaft nicht aus, sondern Interessen und Affekte, selbst Erfahrungen der Ohnmacht und des Leidens mit ein. Sie bedient sich dabei auch der Kompetenz der Unmündigen und Laien und bleibt ihnen gegenüber wachsam und wahrnehmungsbereit.

MILDENBERGER wollte aber auch ganz eigensinnig zeigen, was in einer „Theologie des Heiligen Geistes“ zum einen substanziell und zum andern methodisch zu leisten ist. Dazu war er viel zu wenig Spezialist als vielmehr ein in allen theologischen Fachgebieten ausgewiesener Systematiker, hatte im Alten Testament promoviert, sich in Hermeneutik und Biblischer Theologie habilitiert, war Repetent des in philosophischer und humanistischer Bildung exponierten Tübinger Stifts und über Jahre hinweg Gemeindepfarrer. Die Beteiligung am wissenschaftstheoretischen Diskurs der 70er Jahre war selbstverständlich.

Nun kam ihm entgegen, die Krise des modernen Menschseins als „abstrakten Dualismus von Natur und Geist“ in der Theologiegeschichte bereits untersucht zu haben. Sicher, das hatten und kannten andere auch schon. Wie gut, dass zur historischen Analyse nun auch die sinnliche Wahrnehmung dessen, was Leben im Geist sein kann, hinzutrat und damit eine neue, emotionale und kommunikative Kompetenz. Was ist theologisch zu unserm gestörten Naturverhältnis nach innen („Stress“) wie nach außen („Ökologische Krise“) zu sagen? Da befinden wir uns bereits mitten im § 5 der Vorlesung „Die Verantwortung für die Welt angesichts der Krise des modernen Menschseins“.

### **Die Krise des modernen Menschseins**

Was ist das: Die Gewalttätigkeit, mit der die Welt von einem abstrakten Innen aus - das ist die Herrschaft der durch Wissenschaft und Technik ermöglichten und durch Markt und Kapital käuflichen Vernunft - nicht nur immens bereichert und gestaltet, sondern auch ausgebeutet und zerstört wird. MILDENBERGER versucht hier – natürlich im Umfeld der 80er Jahre – möglichst aktuell und exemplarisch zu sein.

„Das moderne Menschsein ist mit sich selbst in Widerspruch geraten. Was es will, das will es zugleich nicht. Wir wollen Auto fahren – vielleicht sogar, um endlich einmal am Wochenende ein Stück unberührter Natur zu erleben. Damit dieser Wille realisiert werden kann, braucht es beispielsweise Straßen, die dem Verkehr gewachsen sind; und

um die unberührte Natur zu erleben, betonieren wir sie zu mit unseren Autobahnen ...<sup>2</sup> Ich nenne noch ein Gebiet, auf dem wir es mit der Verwandlung der wirklichen Welt in Möglichkeiten unseres Wollens recht weit gebracht haben. Das ist die moderne Waffentechnik ... „In der irrsinnigen Rüsterei wird ja wirkliche Welt noch und noch verbraucht, in Möglichkeiten verwandelt, in Panzer und Unterseeboote, Raketen und Flugzeuge, in Granaten und Bomben – in Möglichkeiten, von den wir alle hoffen und wünschen, dass wir sie nie wirklich brauchen werden. Aber jede solche Möglichkeit, die da in den Arsenalen gespeichert wird, macht unsere wirkliche Welt ärmer.“<sup>3</sup>

Sicher, unter den wirtschaftlichen Gegebenheiten hierzuland von Armut und Bedrohung zu reden, wäre grotesk gewesen. Aber das ist nun einmal Diktion und O-Ton jener Zeit, die noch einmal zu vergegenwärtigen, das Bewusstsein für die je unsere – fast vierzig Jahre später – schärfen kann. Dass in einem großen Bogen theologische Fachdiskussion und Tradition zu Rate gezogen werden, bleibt nur spannend, wenn die Ausgangsfrage im Blick bleibt und breiter verortet wird als eben nur rein ökonomisch. Armut und Bedrohung modernen Menschseins haben Einfluss bis hinein in unser individuelles, spirituelles Leben: „Das konkrete Innen, die Subjektivität, wird in dieser Welt zugleich freigesetzt und heimatlos gemacht. Dieser Heimatlosigkeit der Subjektivität entspricht die Heimatlosigkeit Gottes, der in unserer Welt scheinbar nur noch in dieser Subjektivität ankommen kann, in ihren Gewissen, in ihrem Gefühl, in ihrem Denken.“<sup>4</sup>

## Heimatlos

Diese Heimatlosigkeit war indessen keine Larmoyanz hippiehafter Naturentwöhnung. Dem Schrecken der RAF, den die Bundesrepublik Ende der 70er Jahre noch in sich trug, korrespondierten real existierende Daseinsängste: Inmitten eines apokalyptisch anmutenden Szenarios hatte das Wettrüsten der Großmächte mit Nuklearwaffen bereits die 24-fache Vernichtung des Planeten erreicht. Dagegen eine bunte, die größte Friedensdemonstration in Deutschland mit ca. 300 000 Teilnehmern im Bonner Hofgarten (1981); ein Jahr später werden es auf den Rheinwiesen noch einmal 200 000 mehr sein.

Dennoch sollte das Bedrohungsszenario durch den sog. Doppelbeschluss der NATO, mit jeder sowjetischen SS-20-Rakete in Europa weitere Pershing-II-Raketen nachzurüsten, aufrechterhalten werden. Dazu kam die irreversible Logik von DÜRRENMATTS „Physikern“: Was einmal als „technisch machbar“ gedacht und erkannt war, kann zwar moralisch oder politisch verurteilt, ja sogar erledigt sein, aber letztlich nicht mehr zurück genommen und aus der Welt geschafft werden. Diese Bedrohung existiert universell, bis ans Ende aller Tage, „im Geist“, in der Schublade, auch wenn radikal abgerüstet würde.

---

<sup>2</sup>s.S. 81

<sup>3</sup>s.S. 83

<sup>4</sup>s.S. 220

Heimatlosigkeit, Katastrophenszenarien, Verlustängste, die früheren Theologen noch als „missionarische Gelegenheit“ gedient hätten, waren unausweislich geworden, ein Zustand und Grundgefühl, das in verschiedenen Variationen die Widersprüche der 80er Jahren kennzeichnete: Transzendente Obdachlosigkeit (George LUKÁCS), und Orte immanenten Grauens wie Bhopal und Tschernobyl. Elektronische Datenverarbeitung: Revolution und Wunder. Ortlosigkeit der Vernunft (Karl-Otto APEL), und *Titanic* – die satirisch verlegerische Variante: Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Das durch Zittern und Zagen am Ende dieses Jahrzehnts unausweichliche Wunder der „Wende“ in der DDR, oder doch nur die Hinkehr jenes Grundgefühls zur „sicheren“ D-Mark? Shareholder value und strukturelle Arbeitslosigkeit.

Selbst die Theologie - eine reformatorisch orientierte zumal - geriet inmitten dieses Strukturwandels ins Schlingern: Dem Privileg eines Lebens aus Gnade, sich sein Heil nicht verdienen zu müssen, stand auf einmal das Privileg gegenüber, sich sein Leben durch Arbeit und Verdienst allererst verdienen zu dürfen. Immer lauter wurde der Selbstwiderspruch zwischen reformatorischer Rechtfertigungslehre und dem geradezu versessenen protestantischen Arbeitsethos.

### **Theologische Ortsbestimmung**

Das Unbehagen der Heimatlosigkeit, möglicher Armut und Bedrohung, findet Zuflucht in einer „Theologie des Heiligen Geistes“. Der homo afflictus, der durch den modernen Dualismus von Natur und Geist in sich verarmte, bedrohte, Geist- und Leibleben in Mitleidenschaft ziehende und gezogene Mensch ist vornehmlich Gegenstand dieser Theologie. Das Leben, das Gott, der Heilige Geist, führt, hat in der Bibel und ihren Geschichten nun aber verheißungsvollen Charakter.

Dass in diesem Zusammenhang die Ruach, hebr. Geist, dem beschriebenen Dualismus von Natur und Geist, Geist- und Leibleben entgegenwirkt und selbst als das Verbindende, augustinisch: das „Band des Friedens“, selbst das vergeistigte Leben der Universität erdet, lässt sich MILDENBERGER von einem alten, schwäbischen Gewährsmann, Johann Tobias BECK, gerne sagen: „Da muss ein Mittelglied sein, wo sich Geistiges und Körperliches berührt. Der Hauch ist das Feinste; das Wehen das Kräftigste oder auch das Zarteste; und überallhin, wo das hinkommt, kommt Leben. - O wie schade, dass uns alles so zerrissen ist! - Es sind das in den Köpfen der Leute lauter Bilder. Natürlich! Dagegen nehmen Sie in so vielen Ihrer Bücher diese hölzernen Begriffe ohne Kraft, Wahrheit und Leben, mit denen man spielt, wie Kinder mit ihren Rechenpfennigen spielen ... Der lebendige Gott ist in tote Formeln gebannt. Es liegt als ein Fluch auf uns, dass mancher ehrliche Mensch bis ins Alter arbeiten muss, um wieder einen lebendigen Gott zu bekommen.“<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>s.S. 227

Existenzielles, bis ins Körperliche hinein Berührendes, war - in Zeiten davor ebenso ungewöhnlich wie in den Zeiten danach - nun hoch theologisch und akademisch aufgeladen. Dass an den Professoren-Eingang des theologischen Seminars „Gott ist tot - und ihr seid arbeitslos“ hingepinselt war, mochte noch niemand erschüttern. Gefährlicher war schon das inzwischen gesprayte „Du sollst dein Leben nicht den Schweinen geben“ vor dem Eingang der Studentenschaft in der Kochstraße. Sie als verlorene Söhne und Töchter und das Seminar als theologischen Schweinestall zu etikettieren - und das gleichsam mit einem Bibelzitat - war schon ein starkes Stück, Kapitalismus- und Religionskritik in einem.

Versuchen wir, nicht nur die Geschichte zu erzählen, sondern das definitiv Neue in MILDENBERGERS Theologie zu benennen, so stoßen wir immer wieder auf den Versuch, die ganze Breite der Wahrnehmung zu nutzen und stoßen damit auf jene emotionale, kommunikative Kompetenz [[1], zum zweiten auf die Tendenz, überkommene Denk- und Verwaltungsstrukturen aufzulösen und sie in Vorgänge zu verwandeln - im Bereich von Kirche und Recht, Amt und Gemeinde dringend geboten! [2] Schließlich auf das Bemühen um Transparenz: Eine Methode, die die Komplexität theologischer Themen nachvollziehbar reduziert und bearbeitet. MILDENBERGER wendet die bereits bewährte [3] Dogmatische Methode nach seiner Christologievorlesung 1977/78 nun auch auf die zum Heiligen Geist an.

Wollte man die Theologie des Heiligen Geistes philosophisch einordnen, käme man in die Nähe Gianni VATTIMOS (s.o.). Dessen schwaches Denken (*il pensiero debole*) verkörpert gegenüber herrschaftsgewohnter Rationalität eine Bescheidenheit, die die Übereinkunft der Denkenden und Handelnden allererst sucht und braucht. Allein die Entzogenheit und Unverfügbarkeit des Geistes, der den Glauben wirkt, „wo und wann er will“ (CA 5) ist als reformatorisches Paradigma aber schon von Anfang an ideologiekritisch und antiautitär zu verstehen.

## **1. Emotionale, kommunikative Kompetenz**

Leben im Geist ist biblisch zwar dem Fleisch als Zentrum des menschlich Verfügbaren, aber keineswegs dem Leibleben entgegengesetzt. Es nimmt Armut und Bedrohung direkt wahr und wird zum Residuum einer neuen Kompetenz: Nicht mehr nur die abstrahierende rationale Kompetenz der modernen Wissenschaft, sondern die konkret emotionale und kommunikative Kompetenz des am eignen Leib Erlebten und Erfahrenen wird zum Kriterium und Paradigma von Erkenntnis und Interesse.

Auf die Auseinandersetzung mit einem positivistischen Wissenschaftsbegriff, der Objektivität zum Maßstab aller Erkenntnis macht, war man durch Hans-Georg GADAMER und die Frankfurter Schule bestens vorbereitet. Dass sich das erkenntnistheoretische Subjekt nicht nur in Formeln und Begriffen all around the world, sondern in der Übereinkunft von Geschichten und Erfahrungen und zwar innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses und nicht etwa nur in der kulturellen Entwicklung und der schönen Literatur konstituiert,

war neu und umstritten. Allein die Kennzeichnungen dieser Situation waren äußerst vielfältig und bunt von der Postmoderne, einer neuen Metaphysik, einer kontextuellen, ganzheitlichen oder narrativen Theologie bis hin zu einem alternativen Lebensstil.

MILDENBERGER ist in dieser Zeit nicht nur Theologe, er ist immer wieder auch Prediger, versucht beides klar zu trennen, und trotzdem gerät ihm beides immer wieder durcheinander. Das sind dann ungewollt atemberaubende Momente existenziellen Verstehens. Spürten wir doch, wie einer mit seinem eigenen, durch das protestantische Arbeitsethos verinnerlichten Wertesystem ringt, wie die Störung des Naturverhältnisses nach innen und nach außen uns teilhaben lässt an einer theologischen Existenz, die überall an ihre Grenzen stößt.

Es war Zeit - wer nur wollte! - für ganz unterschiedliche, keineswegs nur kirchliche Initiativen und Gruppen - weit über den üblichen akademischen Wirkungskreis hinaus. MILDENBERGER reihte sich ohne Aufgeschau in die Mahnwachen der jungen Atomkraftgegner ein, die auf die Erlanger Munitionsbunker der US-Armee aufmerksam wurden, fastete, mühte sich mit der Studentenschaft frühzeitig um eine ökologische Existenz ohne Aufwand und Aufregung. So gewann Theologie emotionale, kommunikative Kompetenz.

Aber genau das war den Theologen alter und neuer Erlanger Schule entschieden zuviel. Freilich war es ihnen eine Herzensangelegenheit, praktisch zu werden. Aber sie blieben doch immer wieder im bürokratischen Spiritualismus ihrer Vermittlungstheologie stecken. Sie scheuten politische Konsequenzen als Übung und Probe des Glaubens. Sie blieben, wenn überhaupt, aufs rein Kirchliche fixiert und damit auf eine Engführung dessen, was da draußen, jenseits ihrer Studien und Kollegien, an Verrücktheiten und Katastrophen geschah. Und so gelang ihnen auch nicht der zweite Schritt von der Wahrnehmungs- zur Analogiefähigkeit und damit zum Gleichnischarakter von Evangelium und Gegenwart. Das gehörte nicht in die Vorlesungen. Dementsprechend leblos waren sie.

Eigentümlich persönlich beschreibt MILDENBERGER dieses Leben im Geist als „Freiheit zur Liebe“ so: „Ich habe gerne eine Eidechse auf der Hand sitzen. Aber die soll ja nicht eingefangen werden; das würde sie erschrecken und womöglich beschädigen. Wenn man ganz langsam auf so ein Tier zugeht, kann es sein, dass es die Wärme spürt und selbst auf die Hand gekrochen kommt. Das ist gut so. Ich meine sogar, es sei mehr als nur ein Gleichnis für das Entgegenkommen, das es braucht, wo die rechte Zeit Freiheit zur Liebe möglich macht. Aber man soll mit solchen Wahrnehmungen behutsam umgehen ...“<sup>6</sup>

Was hier als emotionale und kommunikative Kompetenz beschrieben und gesucht wird, ist - vorsichtig interpretiert - nichts anderes als das seit 200 Jahren propagierte Anliegen

---

<sup>6</sup>Friedrich MILDENBERGER: Die Auferstehung und unser Leben in der Welt, In: Wolfgang BÖHME (Hrsg.): *Auferstehung - Wirklichkeit oder Illusion?*, Bd. 34, Karlsruhe: W. Böhme und Evang. Akad. Baden 1981 (= Herrenalber Texte 34), S. 80.

Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHERS, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ zu haben, das Universum anzuschauen, wahrzunehmen in seiner „ununterbrochenen Tätigkeit jeden Augenblick ... Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, ist ein Handeln desselben auf uns.“ Wenn Karl BARTH am Ende mit der Möglichkeit rechnet, „dass eine Theologie des Heiligen Geistes das SCHLEIERMACHER schwerlich bewußte, aber ihn faktisch beherrschende Anliegen seiner theologischen Aktion gewesen sein möchte“, <sup>7</sup>dann ist das Ausdruck einer grundlegenden Koinzidenz guter Theologie, die MILDENBERGER - wenn nicht in den Lösungen, so doch in den Problemstellungen - immer wieder gesucht und gefunden hat.

## 2. Kirche und Recht

Eine ganz andere Welt: Die Kirche. Wer auf Kirche setzt, misstraut der Welt. Wer aufs Recht setzt, misstraut der Macht. MILDENBERGERS Affinität zu Fragen des Rechts wurde im Kollegenkreis und der Studentenschaft eher als obsolet empfunden. Obwohl Erlangen eine veritable Kirchenrechtstradition aufzuweisen hat, schienen sich „Geist und Recht“ doch prima vista auszuschließen und der so mächtige Ruf nach Freiheit und Frieden eine nähere Kenntnis des Rechts überflüssig zu machen.

Für die Reformatoren war der Rechtsbegriff jedoch essenziell, weil über ihn nicht nur der äußere Schutz und Bestand, sondern die Intension und Grundbestimmung von Kirche selbst geregelt wird: „Nam ubicunque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii - Denn wo die Gemeinde ist, da ist das Recht des Predigtamtes.“<sup>8</sup>

Gewöhnlich wird man sich darunter vorstellen, dass dieses Amt von den Predigern und Geistlichen ausgeübt, die Entscheidungskompetenz des Evangeliums an die Gemeinde weiter vermittelt - und schon sind wir wieder mitten drin in jenem bürokratischen Spiritualismus und damit am Ende der reformatorischen Freiheit angelangt.

Wo aber und wie findet „Amt“ statt? MILDENBERGER löst den Begriff in den Vorgang der gottesdienstlichen Gemeinde auf: „Der Heilswille des dreieinigen Gottes wird konkret in dem Vorgang, in dem wir das Evangelium teilen und einander die Sakramente reichen ...“<sup>9</sup> Von diesem zentralen Vorgang aus setzen sich Recht und Ordnung der Gemeinden auf eigene Weise durch - nämlich sine vi humana, sed verbo:(CA 26) „Das wäre der Friede, wie ihn der Hl. Geist gewährt, dass im gemeinsamen Gehorsam gegen das Evangelium die Entscheidungen fallen, die die Gemeinde und ihr gemeinsames Leben betreffen. Eben weil es dabei um das Evangelium geht, um die Mitte im Leben der Gemeinden geht, darum muss sich von diesem Evangelium her auch die Ordnung der Gemeinde gewinnen lassen.

<sup>7</sup>Friedrich SCHLEIERMACHER: *Schleiermacher-Auswahl*, ger, Bd. 113/114, München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1968 (= Siebenstern-Taschenbuch), S. 311.

<sup>8</sup>s.S. 202

<sup>9</sup>s. S. 201

Das ist der theologische Ansatz ... um das Recht der Gemeinden auf evangelische Predigt durchzusetzen“.<sup>10</sup>

Wie weit nur sind wir von diesem Ansatz entfernt! Längst haben wir die Hierarchie des katholischen Amtsbegriffs unter der Hand in professionell klerikale, charismatische oder unternehmensleitende Machtansprüche umgebogen. Im kleinen und im großen Stil werden da mit dem Wort Gottes Geschäfte gemacht (2. Korinther 2,17), Abhängige und Untergebene ausgebeutet, Posten zugeschanzt, Spiritualität zur Kontrollfunktion erniedrigt, Imagepflege betrieben, werden Christenmenschen um ihr Recht der Mitsprache und Mitarbeit und damit um ihr Recht aufs Evangelium gebracht. Eine Wand daneben wird in feinstem Getön, wuchtigen Bildern und performativem Geschick gepredigt. Metapherngestöber!

Nicht zuletzt zitiert MILDENBERGER französische Arbeiterpriester, Ernesto CARDENAL, Dorothee SÖLLE, Karl STEINBAUER, Wilhelm LÖHE, um einen ehrlicheren, freieren Umgang in den Kirchen vorzustellen. In Form der gottesdienstlichen Klage bleibt, was aussteht, als Mögliches zuhanden. Sie soll aber auch ihr Recht haben und den Armen, Elenden und Ausgegrenzten zu ihrem Recht verhelfen.

### **3. Die Dogmatische Methode**

Geht aber damit nicht jene erfreuliche Abstraktheit verloren, die die Theologie von allzu Kleinlichem und Singulärem entband und zur bloßen Kasuistik verkommen läßt? Dann freilich bräuchte es eine Systematik, die aus dem, was ist, das theologische Problem allererst herausfiltert und analysiert. Interessant, dass Themen, Begriffe, Bibelstellen hier einen durchaus neuen, anderen Sinn und Stellenwert bekommen als etwa im bisherigen kirchlichen Gebrauch! Etwa die Ökologie des Sabbatjahres, die Inklusion der Flüchtlinge und Fremden in Israel, Arbeit und Bildung in der Jesusbewegung, spielten dort kaum eine Rolle, gehören jedoch inzwischen zu theologischen Standards.

Seit der sog. Quaestio der Scholastik stellt dieser Reduktions- und Klassifikationsprozess, aus einem bloßen Thema oder Interesse ein theologisches Problem zu formulieren, eine Methode dar, die in der Neuzeit weithin als „dogmatisch“ denunziert wird. Weiter gehören dazu Urteilsvermögen und schließlich die Rückkehr zur Ausgangsfrage mit durchaus praktischen Vorschlägen zur Anwendung des gewonnenen Sachverhalts. Sicher ist es mühsam, dass MILDENBERGER diese Methode konsequent erneuert und auf die Theologie des hl. Geistes insgesamt anwendet.

Sie impliziert, dass es keine methodischen Grenzen mehr geben kann, in der sich die theologischen Disziplinen voneinander abschotten, etwa eine historisch-exegetische und eine dogmatisch-normative Methode, dass selbstverständlich auch die Praktische Theologie

---

<sup>10</sup>s. S. 203



mit eigenen Modellen und empirischen Untersuchungen ins Spiel kommt. Dies jeweils als Einmischung in innere Angelegenheiten abzutun, ist inzwischen überholt.

Fragen wir endlich danach, was sich in inzwischen fast 40 Jahren verändert hat, so ist sicher positiv zu vermerken, dass die evangelische Theologie ihren wissenschaftlichen Charakter beibehielt und ihre ökumenischen Beziehungen vertiefen konnte. Die Dialektik der globalen theologischen Fachsprache, die einschlägigen Zeitschriften und Journale als Zentren des internationalen und ökumenischen Diskurses, die vormals berühmten Fakultäten und Lehrstühle als Sitz im Leben des Denkens und Studierens - alles ehemals deutsch - sind jedoch merklich zurückgegangen, ja nahezu verschwunden. Das Land der Reformation hat allenfalls noch historische und touristische Anziehungskraft.

Was bleibt sind jene Vollzüge, die in dieser Theologie immer schon angelegt waren: Gegenwart und Welt, Tradition und Diskussion wahrnehmen, erkenntnisleitende Interessen verfolgen, methodischen Zugang finden im Horizont biblischer Texte und Geschichten. Bedingungen der Möglichkeit einer Beheimatung ergründen für jenen in Mitleidenschaft ziehenden und gezogenen modernen Menschen – kurzum: Leben im Geist entdecken, begreifen, erproben.

Eine Theologie des Heiligen Geistes hatte sich, wie beschrieben, der Versuchung zu erwehren, Glaube und Kirche zu einem verfügbaren Projekt und Erfolgskonzept alter oder neuer Prägung zu machen. Damit war der bürokratische Spiritualismus zwar noch lange nicht verabschiedet, sondern tauchte in verschiedenen Variationen einer rein berufspraktischen Ausrichtung des Theologiestudiums ( mit spirituellen Motivationstrainings), evangelikaler Eventstrategien oder in den von McKinsey gestützten Programmen kirchlicher Unternehmensleitung wieder auf. Das alles lässt sich anhand der Anfänge in den 80er Jahren verfolgen. Aber nicht die rabies theologorum und ihre verwirrende Fakultätsgeschichte soll das letzte Wort haben, sondern die Koinzidenz theologischen Arbeitens, die sich, wenn nicht in den Lösungen, so doch in den Problemstellungen über alle Irrungen und Wirrungen der Zeit hinweg erhalten hat. Und eben dazu liefert MILDENBERGERS Vorlesung „Theologie des Hl. Geistes“ im Wintersemester 1980/81 Material und Orientierung.

## **Ein Lesevorschlag**

Um einen ersten und zugleich konzentrierten Eindruck zu bekommen, schlage ich vor, sich zuerst § 11 der Vorlesung vorzunehmen:<sup>11</sup> Der lebendige Gott.

Hier nun werden die Arbeitsweisen der Theologie zusammengeführt, um einen biblischen Text exegetisch so fruchtbar zu machen, dass die systematische Fragestellung ebenso wie die praktische Absicht präsent bleiben.

---

<sup>11</sup>s. S. 219

Natürlich besteht die Herausforderung auch und gerade bei einem abseitigen Text des Alten Testaments wie der Samsongeschichte (Richter 13-16) darin, die Spannung zwischen Fremdem und Vertrautem, zwischen der Schönheit und Gebrauchsfähigkeit biblischer Texte wach zu halten. Das Besondere dieser Exegese aber liegt wohl darin, dass der Exeget selbst durch den eigens beschriebenen modernen Dualismus von Natur und Geist, Geist- und Leibleben betroffen, eben nicht mehr „sine ira et studio“ auskommt und dennoch kommunikativ und im Sprachspiel theologisch bleibt.

Die Vorlesung im Wintersemester 1980/81 war für uns Studierende Erlebnis und Abenteuer. Ein Steinbruch zäher, mühseliger Abarbeitung der dogmatischen Tradition - das waren die Hörerinnen und Hörer MILDENBERGERS gewohnt - aber mit ganz eigenen Entdeckungen von Edelsteinen und Kristallen, die leuchteten, wenn man sie bei Licht besah. Erst jetzt begreifen wir, dass diese Vorlesung a. a. O. des altehrwürdigen Kollegienhauses zugleich der Abgesang der „Erlanger Theologie“ war, die nie politisch sein wollte und gerade so eminent politisch war.

Es gehört die Gegenwart zu begreifend dazu – und sei sie fast 40 Jahre her – , die Zeitgemäßheit jener Vorlesung zu akzeptieren. In den Genres der ökologischen Krise und des militärischen Wettrüstens, die inzwischen aus unserem Bewusstsein, keineswegs aber aus unserem Dasein verschwunden sind, kann vermutlich nicht mehr anders Theologie getrieben werden als im beharrlichen Blick auf das, was gegenwärtig sein und bleiben muss. Lösen nicht eben Trump und Putin jenen INF-Vertrag von 1987 auf, der die Reduzierung der nuklearen Mittelstreckenraketen festschrieb, und versetzen uns nun mit einem Schlag wieder in die Situation vor 40 Jahren? Und sucht das gegenwärtig grassierende Insektensterben uns nicht genau dort heim, wo MILDENBERGER damals die Verarmung und Verrohung der Schöpfung beschwor?

So wie wir uns immer wieder der Generationen vor uns - hier: Bert BRECHT - bedienen, um unser Zeitgefühl zu beschreiben, wird es vielleicht auch der Generation nach uns mit den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts gehen: Waren doch die Zeiten so wild und dicht, „dass ein Gespräch über Bäume das Schweigen über so viele Untaten einschloss“. Dass, wer ruhig und zielsicher an all dem vorbeiging, „nicht mehr erreichbar war für seine Freunde in Not“.<sup>12</sup> Gerne wären wir auch weise gewesen, aber sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit ohne Furcht verbringen, schaffte kaum einer von uns. „Und seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen“ - das war uns zuwider. Möge der neuaufgelegten Vorlesung Friedrich MILDENBERGERS „Theologie des Heiligen Geistes“ ein Studium mit Nachsicht beschieden sein.

Heiner Weniger

---

<sup>12</sup>Bertolt BRECHT: *Gesammelte Gedichte*, ger, Frankfurt/Main: Suhrkamp <sup>1</sup>1976, S. 723f.

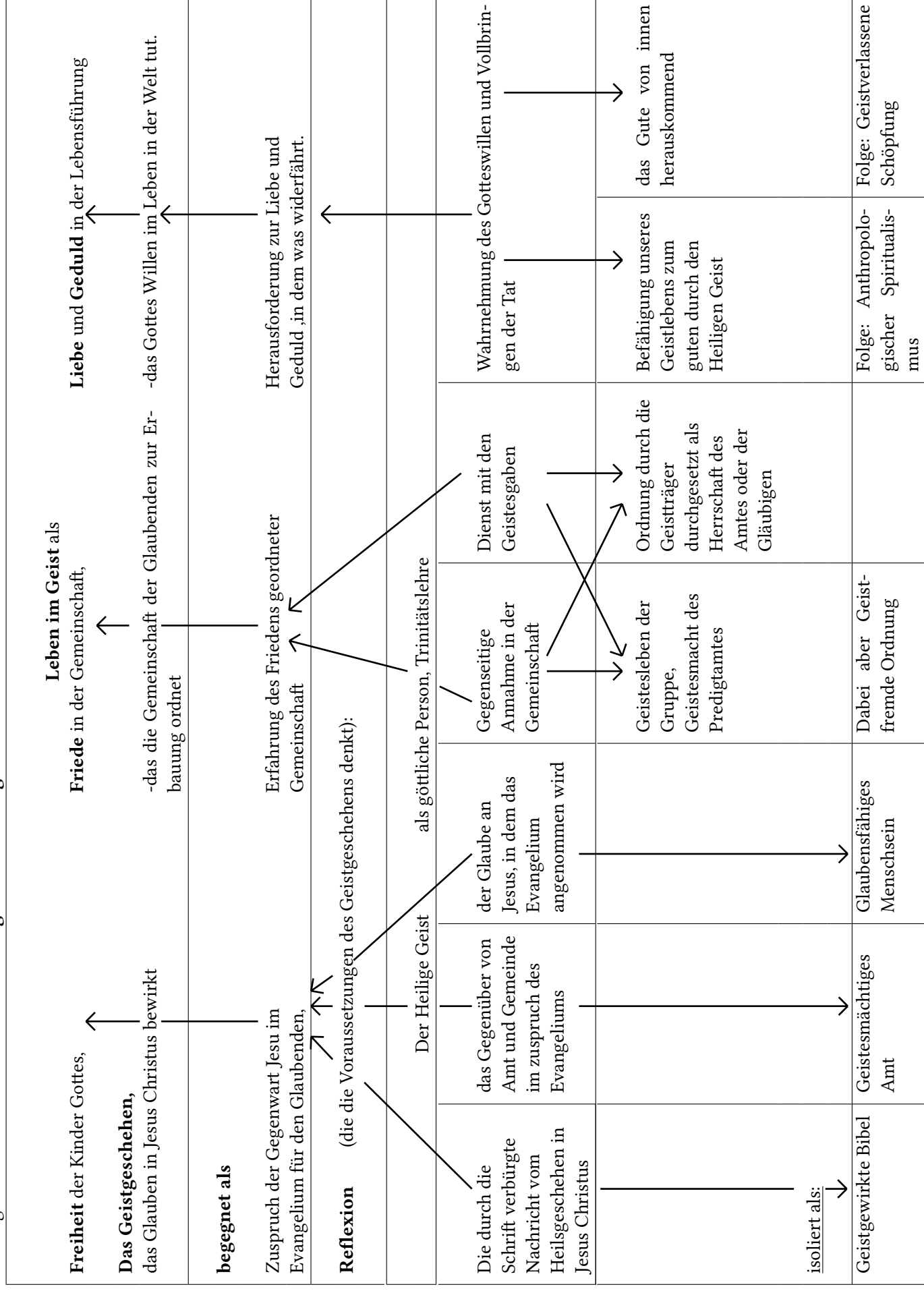
# **Vorbemerkung**



In der Anordnung dessen, was ich zur Theologie des Hl. Geistes vorzutragen habe, folge ich den Grundschriften der systematisch-theologischen Methode: Problemfindung, Problembearbeitung, Anwendung. Wie dieses grobe Raster dann ausgefüllt werden soll, kann ich nicht vorweg aufzeigen. Sonst müßte ich jetzt schon vieles vorbringen, was je an seinem Ort dann doch ausführlich behandelt werden muß. Trotzdem ist eine längere Einführung unumgänglich, ehe wir uns an die eigentliche systematisch-theologische Reflexion machen. Denn so wichtig das Thema des Hl. Geistes ist: Es kommt in der theologischen Literatur, erst recht in der kirchlichen Unterweisung, wie im Zusammenhang der Frömmigkeit, des religiösen Lebens, längst nicht in der Breite vor, die seinem sachlichen Gewicht entspricht. Wir werden uns gelegentlich auch darüber zu verständigen haben, woran das liegen könnte. Der Sachverhalt nötigt mich jedenfalls, zunächst einmal zu beschreiben, was gemeint ist, wenn wir „Heiliger Geist“ sagen.

Theologie des Heiligen Geistes:

Vorläufiges **Schema einer Ortsbestimmung für die theologische Reflexion** des Problemfeldes **Wirklichkeit:**



# Einführung





## § 1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes

### 1. Eine vorläufige Ortsbestimmung

Wer sich denkend zurechtfinden will, der braucht eine Ordnung seiner Gedanken. Das ließe sich dann am ehesten auch als das Systematische an der Systematischen Theologie bezeichnen, daß sie möglichst geordnet zu denken versucht. Und dazu braucht es die Disziplin, die die Gedanken nicht einfach so laufen läßt, wie sie eben kommen, und die Worte so gebraucht, wie sie eben einfallen; die sich vielmehr klarmacht, was gemeint ist. So sollten wir uns klarmachen, was mit dem Ausdruck „Wirklichkeit“ gemeint ist. Natürlich gebraucht jeder diesen Ausdruck, erst recht in seiner adjektivischen Form. Ein wirklicher Mensch, das ist einer, der da ist, den es gibt, im Unterschied von einem bloß gedachten, erfundenen Menschen. Und Menschen gibt es wirklich, im Unterschied von bloß ausgedachten Wesen, wie z. B. Riesen oder Zwergen, Feen, Elfen oder Hobbits oder derlei Märchenwesen. Alles, was es gibt, ist wirklich. Der Ausdruck „Wirklichkeit“ ist so austauschbar mit „es gibt“, und wir können alles, was es gibt, als eine Wirklichkeit bezeichnen. Aber die Bedeutung des Ausdrucks geht weiter. Das bemerken wir rasch, wenn wir danach fragen, ob es denn unterschiedliche Wirklichkeiten gibt. Sicher können wir da dann unterscheiden, und sagen, daß es eine vergangene Wirklichkeit gibt, und eine gegenwärtige und eine zukünftige. Wir können die sichtbare und die unsichtbare Wirklichkeit unterscheiden und derlei mehr. Aber genaugenommen sind das nicht verschiedene Wirklichkeiten, sondern unterschiedliche Bestimmungen der einen Wirklichkeit. Wenn wir von Wirklichkeit reden, meinen wir einen Zusammenhang alles Wirklichen. Und dabei handelt es sich um einen geordneten Zusammenhang, in dem alles seinen Platz finden soll, was wir als wirklich anerkennen. Wir müssen natürlich, alle miteinander, und jeder einzelne von uns, ständig an diesem Zusammenhang von Wirklichkeit arbeiten, ihn ausführen, Neues, das uns begegnet, in diesen Zusammenhang hineinarbeiten. Meist findet es da rasch und problemlos seinen Platz, so daß wir unsere Arbeit an der Wirklichkeit kaum bemerken. Manchmal allerdings geraten wir dabei auch in Schwierigkeiten, und quittieren das, was uns begegnet, mit dem Ausruf: „Das gibt es doch nicht!“ oder „Das darf doch nicht wahr sein!“ Aber auch derartiges muß ja schließlich in unserer Wirklichkeit seinen Ort finden.

Mit dieser Bemerkung kann ich nun wieder zu unserem eigentlichen Thema zurückkommen. Wenn wir nach einer bestimmten Wirklichkeit fragen, dann empfiehlt sich die Frage nach dem Ort. Wo im Gesamtzusammenhang unserer Wirklichkeit treffen wir auf den Heiligen Geist? Das ist die angemessene Fragestellung nach seiner Wirklichkeit. Freilich tun wir auch da dann gut daran, wenn wir noch nicht gleich anfangen und aufzählen:

Dort ist der Geist, wo es zu Zungenreden kommt, oder zu wunderbaren Gebetsheilungen. Das kann sein. Aber es muß nicht der Hl. Geist sein, der sich in solchen außerordentlichen Phänomenen manifestiert. Es braucht da noch ein besonderes Kriterium. So meint es jedenfalls Paulus, wenn er den Christen in Korinth ein solches Kriterium nennt. Die waren ja voll Geist, und haben sich auf die pneumatischen Äußerungen, die sie hervorbrachten, einiges zugutegetan. Gerade deshalb mußte sie Paulus zur Ordnung rufen: Οὐδείς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει, Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδείς δύναται εἰπεῖν, Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. (1Ko 12,3). Das außerordentliche Phänomen, in dem sich der Hl. Geist manifestieren soll, ist also nicht eindeutig. Nur dann ist da der Hl. Geist, wenn dieses Phänomen kenntlich im Zusammenhang mit Jesus steht, mit dem Gekreuzigten; so meint das jedenfalls Paulus. Ich könnte nun gleich zu weiteren Antworten kommen, die sehr rasch in der frühen Christenheit aufkamen und sich durchgesetzt haben. Der Antwort etwa, daß also gerade dieser Zusammenhang mit Jesus die Gegenwart des Hl. Geistes verbürge. Und dieser Zusammenhang wieder sei doch hergestellt durch die Apostel und durch die Bischöfe, die in der Nachfolge der Apostel stehen. Die apostolische Sukzession also, die weist hin auf den Ort, wo der Geist ist. Im Kollegium der Bischöfe, die in der Gemeinschaft mit dem römischen Bischof als dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus stehen, da ist der Geist wirksam. Aber - um dann gleich wieder auf die Strittigkeit hinzuweisen: Haben sich nicht Päpste und Konzilien auch schon geirrt, wie das LUTHER zum Entsetzen vieler Zuhörer auf der Leipziger Disputation 1519 behauptete? Hier ist also nicht automatisch der Hl. Geist. Vielmehr spricht der Geist aus den versammelten Amtsträgern nur dann, wenn diese in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift reden. Also wäre auf die Frage, wo denn der Hl. Geist zu finden sei, die Antwort zu geben: In der Hl. Schrift. Diese reformatorische Antwort wurde von der altprotestantischen Theologie dann bekanntlich in der theologischen Lehre von der Verbalinspiration durchgeführt. Ich will hier noch nicht auf die Debatte um diese Lehre eingehen. Nur so viel sage ich zunächst dazu: Was im Buch steht, das weiß keiner; jeder weiß nur das, was aus diesem Buch in seinen Kopf gekommen ist, was er gelesen und gelernt und verstanden und sich angeeignet hat, „*Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzt, wo die Spötter sitzen, sondern hat Lust am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht*“ (Psalm 1,1f) - er ist ständig dabei, dieses Gesetz zu memorieren. Wer das Wort Gottes ehrt, der lernt es - eine Maxime, die sich jeder merken sollte, der für die Geltung der Bibel eintreten will. Doch zurück zur Frage: Wie kommt das Gotteswort aus dem Buch in den Kopf? Bleibt es dabei das wörtlich inspirierte Gotteswort, oder verwandelt es sich im Vorgang des Verstehens in Menschengedanken? Genauer gefragt: Was ist denn das Kriterium dafür, daß die gelesene, verstandene, angeeignete Bibel Vehikel des Geistes bleibt?

Wo ist der Hl. Geist im Zusammenhang unserer Wirklichkeit anzutreffen? Das habe ich als die sachgemäße Frage nach der Wirklichkeit des Hl. Geistes bezeichnet. Aber wenn wir nun zufassen wollen, und sagen: da ist der Geist, dann kommen wir nicht so rasch zur Eindeutigkeit, wie wir das gerne hätten. Natürlich - könnte man sagen, eingedenk des Wortes Jesu an Nikodemus: „*Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein*

*jeglicher, der aus dem Geist geboren ist*“ τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ (Joh 3,8). - das ist schon eine Ortsbestimmung. Und die Schwierigkeiten, einen eindeutigen Ort für den Hl. Geist im Zusammenhang unserer Wirklichkeit zu fixieren, könnten andeuten, daß wir hier einer Antwort recht nahe sind: Dort ist der Geist anzutreffen, wo er will; und also nicht einfach dort, wo wir wollen, wo wir ihn antreffen und festmachen wollen - in der außerordentlichen psychischen Befindlichkeit des Charismatikers oder im juristisch genau definierten Amt der apostolischen Sukzession, oder im wörtlich inspirierten Buch. Er ist dort anzutreffen, wo er will, und nicht, wo wir wollen: Das heißt nicht, daß er dort nicht auch sein könnte, im Charismatiker, und im Amt, und im Bibelwort. Aber er läßt sich da nicht fixieren, so daß wir ihn dingfest hätten. Wo wir das versuchen, da entzieht er sich. Darum rufen wir den Hl. Geist ja so an: Komm! „Komm, Heiliger Geist, erfüll die Herzen deiner Gläubigen und entzünd in ihnen das Feuer deiner göttlichen Liebe.“<sup>1</sup>Für unsere vorläufige Ortsbestimmung will ich das als ersten Punkt fixieren - betone, daß es sich dabei nur um eine vorläufige Ortsbestimmung handeln kann: Der Hl. Geist ist anzutreffen in der Anrufung, die sein Kommen erwartet. Wir können ihn nicht feststellen, können nicht über ihn verfügen - wie sollten wir auch, wenn er selbst wirklich Gott ist! Vorläufig ist diese Ortsbestimmung deshalb, weil wir nun eigentlich gleich weiterzufragen hätten: Wie kommt denn der Geist? Das könnte die noch sehr unbestimmte und allgemeine Ortsangabe dann schon etwas präzisieren. Doch diese Frage will ich noch aufschieben, um nicht doch schon zu viel in diese Einführung hineinzupacken.

Doch muß noch ein zweiter Punkt schon in dieser ersten und vorläufigen Ortsbestimmung fixiert werden. Der Geist ist nicht Fleisch - so kann dieser Punkt ganz knapp benannt werden. Er ist also negativ bestimmt, zeigt an, wo der Geist nicht ist. Dazu führe ich zunächst Gal 5,16-18 an: „*Ich sage aber: Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch streitet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; dieselben sind widereinander, daß ihr nicht tut, was ihr wollt. Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz*“: Da wird ein Gegensatz genannt: Wo der Geist ist, da ist nicht das Fleisch, wo das Fleisch ist, da ist nicht der Geist. Und deutlich ist auch, ohne daß ich jetzt eine ausführliche Auslegung dieses Textes vortrage, daß auch Fleisch hier nicht etwas Materielles bedeutet, sondern eine Relation. Fleisch ist, wenn einer sein Leben, sein Herz, sein Vertrauen an das hängt, worüber er zu verfügen meint. Ich führe dazu zunächst Jer 17,5 an: „*Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm*“ - d.h. für das, was ihm Macht gibt, seinen Willen durchzusetzen - „*und weicht mit seinem Herzen vom Herrn*.“ Das kann nicht gut gehen, weil da Herz und Vertrauen dort hängt, wo die Macht, die solches Herz und Vertrauen verdient, gerade nicht ist. In einem konkreten Fall sah das so aus: Als der König Hiskia von Juda eine kurze Schwächeperiode des assyrischen Reiches ausnützen wollte, um die Fremdherrschaft abzuschütteln, wandte er sich an Ägypten, um sich dort die benötigten Waffen, Pferde und Streitwagen zu besorgen. Der Prophet Jesaja urteilte darüber: „*Weh denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe und sich verlassen auf Rosse und hoffen auf Wagen, weil ihrer viele sind, und auf*

---

<sup>1</sup>*Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangel.-Lutherische Kirche in Bayern*, Evangelischer Presseverband <sup>5</sup>1959 (im Folgenden zit. als EKG), 124 = EG 156. Text: Wilhelm II. von Sachsen-Weimar.

## § 1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes

*Gespanne, weil sie stark sind! Aber sie halten sich nicht zum Heiligen Israels und fragen nicht nach dem Herrn. Aber auch er ist weise und bringt Unheil herbei und nimmt seine Worte nicht zurück, sondern wird sich aufmachen wider das Haus der Bösen und wider die Hilfe der Übeltäter. Denn Ägypten ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist. Und der Herr wird seine Hand ausstrecken, so daß der Helfer strauchelt, und der, dem geholfen wird, fällt und alle miteinander umkommen“ (Jes 31,1-3).* Natürlich ist da der Vorwurf nicht, daß Ägypten Mensch ist und nicht Gott und seine Rosse Fleisch und nicht Geist. Der Vorwurf ist, daß dort das Herz hängt und das Vertrauen. Dadurch gewinnt der Ausdruck Fleisch seine negative Bestimmtheit. Ich bemerke dazu ausdrücklich: Es handelt sich hier bei den Bestimmungen von Fleisch und Geist nicht um eine feste Terminologie, die so überall vorliegen müßte, wo die Ausdrücke Fleisch und Geist begegnen. Vielmehr ist meine Festlegung und Präzisierung dieser Ausdrücke zwar sicher in Anlehnung an einen bestimmten biblischen Sprachgebrauch unternommen. Doch die Absicht ist dabei nicht eine exegetische Beschreibung, sondern eine systematische Anwendung.

Die vorläufige Ortsbestimmung führt also auf zwei Punkte: Einmal läßt sich für den Hl. Geist nicht ein eindeutiger Ort angeben, wo wir unbedingt und auf jeden Fall auf ihn stoßen müßten, gewiß sein könnten: da ist er jetzt. Vielmehr wird der Hl. Geist angerufen und sein Kommen erwartet. Und weiter läßt sich sagen, daß dort der Geist nicht ist, sondern sein Gegensatz, wo das Leben sein Zentrum im Verfügbaren bzw. im scheinbar Verfügbaren hat, im Fleisch. Von hier aus müssen wir weiterfragen.

## 2. Leben im Geist

Der Ausdruck Leben wird hier nicht nur aufgegriffen, weil er uns eben schon zu der Beschreibung des Gegensatzes von Fleisch und Geist diene. Ich habe schon ganz zu Beginn bemerkt, daß der Hl. Geist im Zusammenhang von Theologie und Frömmigkeit nicht so deutlich angesprochen werde, wie das eigentlich nötig ist. Eben darum haben dann bestimmte Hinweise der Tradition, die sich mit dem Geist befassen, besonderes Gewicht. So ist das mit der knappen Erwähnung im altkirchlichen Symbol. Dessen westliche Form, das von uns in unseren Gottesdiensten meist gebrauchte Apostolikum, hat bekanntlich nur die knappe Formulierung: „Ich glaube an den Heiligen Geist.“ Die östliche Form dagegen, das Nicaenum, ist hier etwas ausführlicher, spiegelt dabei eine dogmatische Reflexion, auf die ich bei Gelegenheit noch ausführlich zu sprechen kommen muß: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten“ - Πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν. Dabei klingt in dem Adjektiv κύριον nicht nur die Anrede als Herr mit, sondern die Bedeutung der Macht: Der Geist ist mächtig und lebensschaffend. Er macht lebendig, und ist insofern nahe bei der Bedeutung „Odem“ - das Blasen. Sowohl πνεῦμα wie das hebräische רוּחַ bedeuten ja Wind und Geist. Wir bringen also Geist und Leben zusammen. Das legt sich von der Bibel wie von der Tradition her nahe, und kommt so auch bei zeitgenössischen Theologen vor. Der vierte Teil der Systematischen Theologie

von Paul TILLICH beispielsweise hat zum Thema „Das Leben und der Geist“.<sup>2</sup> Doch wollen wir uns nun nicht auf einen naheliegenden Weg des Nachdenkens locken lassen, der sich doch früher oder später als ein Irrweg herausstellen müßte. Nahe läge es ja, etwa so zu überlegen: Was wir als Hl. Geist zu denken haben, das wissen wir noch nicht, fragen erst danach. Näher liegt doch, was wir mit dem Ausdruck Leben bezeichnen. Also fangen wir einmal an, uns über das Leben Gedanken zu machen. Von da aus wird sich dann schon eine Brücke hinüber zu dem schlagen lassen, was Hl. Geist heißt. Ich kann und will es so nicht machen, erinnere dazu an das, was ich kurz zu dem Gegensatz von Geist und Fleisch andeutete. Wollten wir nun anfangen, über das Leben nachzudenken, könnte es uns ja leicht passieren, daß wir da bald beim „Fleisch“ angelangt wären und damit unser Thema ganz gewiß verloren hätten. Ich lasse mich auf ein solches Vorgehen nicht ein, will lieber einigen Aussagen der Bibel zum Leben im Geist nachdenken: insbesondere Aussagen, die in den Briefen des Paulus begegnen. Dazu hebe ich dann drei Aspekte dieses Lebens im Geist hervor: Leben im Geist ist leben in der Freiheit, die Gott kennt. Leben im Geist ist leben im Frieden, der die Gemeinschaft verwirklicht. Leben im Geist ist leben in Liebe und Geduld, die in dieser Welt Gottes Willen wahrnehmen und erfüllen. Sicher könnte man mit diesen drei Aspekten des Lebens im Geist viel Zeit zubringen, und sie werden auch immer wieder in unseren Überlegungen eine Rolle spielen. Hier aber geht es zuerst einmal darum, sie in ihrer Einheit zu erfassen und damit zu einer zusammenhängenden Beschreibung dessen zu kommen, was mit dem Ausdruck „Heiliger Geist“ gemeint ist. Nur so können wir uns ja vorläufig über das verständigen, was Gegenstand unseres Nachdenkens sein soll.

Einmal geht es also beim Leben im Geist um ein Leben in der Freiheit, die Gott kennt - ein Leben in der Freiheit der Kinder Gottes, wie ich auch sagen könnte. Ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ εἰσὶν θεοῦ. „So viele vom Geist Gottes geführt werden, eben diese sind Gottes Kinder“. Es geht dort in Röm 8 dann weiter: „Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen“ - ein πνεῦμα δουλείας -, „daß ihr euch abermals fürchten müßtet; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen“ - ein πνεῦμα υἰοθεσίας -, „durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind“ (14-16). Die hier angesprochene Freiheit umfaßt ein affektives, ein pragmatisches und ein kognitives Moment: Sie ist Erkenntnis der Gotteskindschaft, sie ist Freiheit von Furcht und zugleich Liebe, und sie betätigt sich in der Anrufung Gottes. Dies alles nun freilich in einer besonderen, eben dem Leben im Geist angemessenen Weise. Ich versuche es einmal so zu beschreiben: Hier ist nicht einfach eine Identität des Subjektes - ich selbst bin das, der sich nicht mehr fürchtet, sondern der lebt; ich selbst bin das, der sich als Gottes Kind weiß und erkennt; ich selbst bin das, der frei dazu ist, Gott als seinen lieben Vater anzurufen. So, in dieser einfachen Identität, läßt sich das gerade nicht beschreiben. Vielmehr treten das Ich, das ich selbst bin, und das Leben, das der Geist führt, deutlich auseinander. Am einfachsten ist das dort wahrzunehmen, wo Paulus im Zusammenhang unseres Abschnittes noch einmal auf die Anrufung Gottes

---

<sup>2</sup>Paul TILLICH: *Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes*, Stuttgart, 1956 (= Systematische Theologie Bd. 3).

## § 1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes

zu sprechen kommt. *„Desgleichen hilft auch der Geist unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen“* (Röm 8,26). Ob mit diesem unaussprechlichen Seufzen, den στεναγμαὶ ἀλάλητοι die Zungenrede gemeint ist, wie einige Ausleger annehmen, brauche ich jetzt nicht zu entscheiden. Genug, daß das Seufzen des Geistes von dem Seufzen der Glaubenden deutlich unterschieden ist. Eben noch sagte Paulus ja: *„Auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlingsgabe, sehnen uns selbst nach der Kindschaft“* - ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, *„und warten auf unseres Leibes Erlösung“* (23). Dieses aus uns selbst kommende Seufzen ist also nicht einfach dasselbe wie das Seufzen des Geistes - obwohl dieser Geist unsere Sache vor Gott führt. Denn Gott selbst, an den sich diese στεναγμαὶ ἀλάλητοι wenden, sieht sie ja aus unserem Herzen kommen. *„Der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, der weiß, was des Geistes Sinnen sei; denn er vertritt die Heiligen, wie es Gott gefällt“* (26c.27).

Ähnlich läßt sich dieses Ineinander und zugleich die Unterschiedenheit unserer selbst und des Geistes, der das Leben der Gotteskinder führt, auch bei dem affektiven und dem kognitiven Moment beobachten. Freiheit von Furcht und Freiheit zur Liebe Gottes läßt sich nicht einfach als Gestimmtheit unser selbst beobachten. Es kann sich einer entsetzlich elend, verlassen und ausgesetzt fühlen, und sein Leben ist doch durch den Geist geführt. θλίψις - LUTHER übersetzt das mit „Trübsal“ - ist der Ausdruck, den Paulus für dieses elende Gefühl gebraucht. Das ist, wenn es einem eng ist, wenn ihm die Kehle zugeschnürt ist vor Angst. Aber doch ist der Geist da und in ihm das Leben bei und mit Christus. Zur Verdeutlichung führe ich den Peristasenkatalog aus 2 Ko 4,7ff an, der Geist wird dort zwar nicht im unmittelbaren Kontext erwähnt; der redet vielmehr von Jesus. Doch kann das nicht im Gegensatz gesehen werden. Denn *„der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“* - so heißt es 2 Ko 3,17. Wir können also das, was Paulus da sagt, durchaus in unseren pneumatologischen Zusammenhang einbeziehen: *„Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns. Wir haben allenthalben Trübsal, aber wir ängsten uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um und tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, auf daß auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde“* (2Ko 4,7-10).

Ähnliches läßt sich schließlich bei dem kognitiven Moment dieses Lebens im Geist beobachten. Ich will dazu zunächst auf einen Sachverhalt aufmerksam machen, der Ihnen vielleicht noch gar nicht ausdrücklich bewußt geworden ist. Ich habe, der paulinischen Redeweise folgend, von uns als von denen geredet, die im Geist leben, und zugleich doch sich selbst auch wieder von diesem Geist unterscheiden. Geht das denn an? Paulus redet im Eingang des ersten Korintherbriefes von der Weisheit Gottes, die durch menschliche Weisheit nicht erkannt werden kann. Sie sei verborgen gewesen, bis zur gegenwärtigen Verkündigung des gekreuzigten Christus. *„Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als allein der Geist des Menschen, der in ihm ist? So weiß auch niemand, was in Gott ist, als allein der Geist Gottes. Wir aber haben nicht empfangen den*

*Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott geschenkt ist“ (1Ko 2,10-12). Ich will jetzt nicht den ganzen Abschnitt weiter anführen. Es muß zunächst genügen, daß wir auch hier den Bruch wahrnehmen: Wenn der Geist Gottes auch die Tiefen der Gottheit erforscht, und wir diesen Geist empfangen haben, dann sollten wir doch eigentlich selbst in diese Tiefen der Gottheit eintauchen können. Nun liegt es aber gewiß nicht nur daran, daß Paulus den Korinthern Milch geben muß, weil sie als σαρκίνοις, noch keine feste Speise vertragen, wenn hier die Aussage, die zu erwarten wäre, zurückgenommen wird: Wir haben den Geist aus Gott empfangen, „daß wir wissen können, was uns von Gott geschenkt ist.“ Das ist eine große, nur geistlich zu erkennende Sache. Aber die volle Identität kann doch auch hier nicht behauptet werden. Gewiß: „Der geistliche Mensch – πνευματικὸς - ergründet alles, und wird doch selber von niemand ergründet. Denn ,wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer will ihn unterweisen? Wir aber haben Christi Sinn“ (15f). So wird noch einmal dieses Leben im Geist nach seiner kognitiven Seite hin angesprochen. Doch dieser νοῦς Χριστοῦ ist nun gerade nicht so da, daß Paulus bei seinem Versuch, sich mit der Gemeinde in Korinth zu verständigen, darauf eingehen könnte. Er muß die Korinther als fleischlich und unverständlich ansprechen, und sie doch gerade so darauf behaften, daß sie Im Geist leben und das auch wissen müßten. Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; (1 Ko 3,16).*

Leben im Geist - das als erster Aspekt - ist ein Leben in der Freiheit, die Gott kennt. Doch wenn wir diese Freiheit nach ihren kognitiven, affektiven und pragmatischen Momenten genauer zu beschreiben suchen, zeigt sich mit der Nähe des Geistes zu dem, der im Geist lebt, doch auch die Distanz. Das Subjekt, das im Geist lebt, ist nicht einfach identisch mit dem Geist, kann in seiner eigenen Erkenntnis, Befindlichkeit, Handlung doch hinter dem Geist zurückbleiben, der ihm voraus ist, nicht, um dieses Subjekt zu verlassen, sondern gerade um seine Freiheit bei Gott offenzuhalten.

Weiter ist dieses Leben im Geist leben im Frieden, der die Gemeinschaft verwirklicht. Der zweite Korintherbrief schließt mit einer Formel, die ich selbst gerne als Kanzelgruß gebrauche: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“ (13,13). Diese Gemeinschaft des Hl. Geistes ist das, was die christliche Kirche zusammenhält und aufbaut. Ich erinnere dazu an Röm 14, das sich mit dem Problem der Starken und der Schwachen im Glauben befaßt, der Fleischesser und der Krautesser (2). Paulus weist sie aneinander. „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist. Wer darin Christus dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert“ (17.18). Der Hl. Geist führt hier also zusammen, und zwar im Frieden, d.h. in einer Gemeinschaftsgestalt, die nicht durch Herrschaft konstituiert ist. Also nicht durch eine Ordnung die mit, Macht durchgesetzt wird: ἄρα σὺν τῷ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τῷ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους. (19). Das hier gesuchte Miteinander im Frieden konkretisiert Paulus in der Aufforderung an die Starken: „Wir aber, die wir stark sind, sollen der Schwachen Unvermögen tragen und nicht uns selber zu gefallen leben. Es lebe ein jeglicher unter uns so, daß er seinem Nächsten gefalle zum Guten, zur Auferbauung“ (15,1.2). Ob es so etwas geben kann - Gemeinschaft, in der sich nicht der Mächtigere durchsetzt, sondern in der wirklich Friede ist, das kann

man fragen. Paulus hatte Anlaß, in Korinth mit seiner apostolischen Autorität für solchen Frieden und solche Erbauung einzutreten, gegen angebliche Geisträger, Zungenredner, die diese pneumatische Fähigkeit dazu einsetzten, sich selbst in den Vordergrund zu spielen und andere zu unterdrücken. Er hat dazu auf die Vielfalt der Fähigkeiten verwiesen, die der Geist verleiht. Διαρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα καὶ διαρέσεις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτοῖς κύριος καὶ διαρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. (1Ko 12,4-6). Die Selbigkeit des Geistes, des Christus, Gottes ermöglicht und begründet den Frieden der Gemeinschaft, in die jeder seine Fähigkeiten einbringt. Der charismatische Überschwang, wenn er wirklich durch den Geist gewirkt ist, wird solchen Frieden nicht verhindern. „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1Ko 14,33). Der Hl. Geist, der so in den verschiedenen Gemeindegliedern in unterschiedlichen Charismen wirksam ist, der unterdrückt sich doch nicht selbst, hindert sich doch nicht selbst daran, daß er jetzt hier und jetzt dort, so oder so zu Wort kommt!

Sicher ist dieses korinthische Gemeindeleben mit seinen Schwächen, aber auch mit seinen Stärken, recht weit weg von uns und der Anschauung, die wir von kirchlicher Gemeinschaft haben. Ich will jetzt auch nicht behaupten, daß eine solche charismatische Gemeinschaft die dem Geist allein entsprechende Gemeinschaft ist, und jede andere Gemeinschaftsgestalt entspricht nicht dem Wesen des Geistes. Wir kennen durchaus auch andere Gemeindeverfassungen mit Ämtern und abgegrenzter Verantwortlichkeit. Ich erinnere nur beispielsweise an das Bild, das Apostelgeschichte 6,1-7 von der Jerusalemer Urgemeinde zeichnet. Nicht Einzelheiten der Gemeinschaftsordnung charakterisieren die durch den Hl. Geist gestiftete Gemeinschaft, sondern der Friede, der da herrscht.

Schließlich weise ich auch noch kurz auf die ethische Dimension des Lebens im Geist hin: Leben im Geist ist leben in Liebe und Geduld, die in dieser Welt Gottes Willen wahrnehmen und erfüllen. Auch hier kann ich allenfalls einige höchst vorläufige Andeutungen machen. Denn sollte das ausgeführt werden, könnte daraus ein ganzes Kapitel Ethik werden. Ich will einmal das Gewicht auf die Geduld legen. Liebe ist Aktivität, das Zugehen auf Gott selbst, wie er sich in seinen Geschöpfen uns zeigt. Geduld dagegen ist dort, wo die Welt gerade nicht Gott zeigt, sondern Gottlosigkeit, Sünde, das Widrige und Widerständige, das es durchzustehen gilt. „Wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld bringt; Geduld aber bringt Bewährung;“ - δοκιμή - steht da im griechischen Text, und LUTHER hat diesen Ausdruck als „Erfahrung“ übertragen -, „Bewährung aber bringt Hoffnung; Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist“ (Röm 5,3-5). Da ist die Rede von einer Gestaltwerdung. Hoffnung, das ist ja etwas Flüchtiges, Gedanke und Gefühl. Darum will sich Paulus nicht damit begnügen - „wir rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben wird“ (Röm 5,2). Das muß seine Weltgestalt finden, was hier als Hoffnung angesprochen wird. Es muß sich verleiblichen als Lebensvollzug. Aber das geschieht nun nicht wie das sonst durchaus auch möglich ist, als Imperativ, als Aufforderung: „Seid fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal - τῇ θλίψει ὑπομένοντες -, haltet an am Gebet“ (Röm 12,12). Es geschieht hier in einer Beschreibung und Bewertung des Lebensvollzuges, die eine sehr gewichtige Umwertung



darstellt. θλίψις ist ja keineswegs etwas Erstrebenswertes, und jeder von uns wird sie gerne vermeiden, so unvermeidlich sie auch in Wahrheit ist. Paulus sagt: Das ist gut so, wenn Geduld eingeübt wird. Denn da ist Hoffnung leibhaftig geworden. Hoffnung hält sich ja in der Zeit auf, die noch nicht da ist, in dem, was erst kommen soll. Und da wird die Zeit, die zwischen Jetzt und dem Erhofften liegt, überflogen. Das kann unser Denken machen. Aber wir sind nicht bloß Denken. Wir sind leibhaftige Menschen, und daß wir das sind, das fühlen wir sehr deutlich. Geduld, die fühlt Zeit, die negativ bestimmt ist. Das Erhoffte ist ja noch nicht da, es muß Zeit vergehen bis dahin. Und diese vergehende Zeit, die vergeht so, daß unser leibhaftiges Leben mit dieser Zeit zu Ende geht. Weil wir hoffen, braucht es Geduld, die negativ bestimmte Zeit durchzustehen. Das heißt dann im Geist leben.

Das also ist der dritte Aspekt des Lebens im Geist, den ich hervorheben will: Leben im Geist ist leben in der Freiheit, die Gott kennt. Es ist leben im Frieden, der die Gemeinschaft verwirklicht; und es ist also leben in Liebe und Geduld, das in dieser Welt Gottes Willen wahrnimmt und erfüllt.

### 3. Die Kontinuität des Lebens im Geist

Wir fragen nach der Wirklichkeit des Hl. Geistes. Das heißt wir fragen danach, wo der Hl. Geist im Zusammenhang unserer Wirklichkeit anzutreffen ist. Er läßt sich nicht in bestimmten Phänomenen unserer Wirklichkeit dingfest machen. Wir rufen ihn an: „Komm, Heiliger Geist!“ Dort, wo er kommt, ist Leben im Geist, wie ich das in Anlehnung an paulinische Aussagen zu beschreiben suchte. Nur dort ist die im Geist eröffnete Freiheit, wo der Geist kommt. Leben im Geist heißt ja, gerade aus dem zu leben, worüber wir nicht verfügen. Es ist als solches Leben nicht feststellbar, auch für den, der so lebt, nicht feststellbar. Es ist ein verborgenes Leben, nicht vorzuweisen. Wo einer davon redet, macht er sich zum Narren, wie Paulus in 2 Ko 11 und 12. Da rühmt er sich seines Lebens im Geist, dessen, was er da erlebt hat, freilich widerwillig und nur durch die äußerste Herausforderung seiner Gegner genötigt: Γέγονα ἄφρων ὑμεῖς με ἠναγκάσατε. (2 Ko 12,11). Und vieles an diesem Leben im Geist ist auch der Selbstwahrnehmung verborgen, Liebe wie Geduld.

Ob sichs anließ, als wollt er nicht, laß dich es nicht erschrecken,  
denn wo er ist am besten meint, da will ers nicht entdecken.  
Sein Wort laß dir gewisser sein, und ob dein Fleisch sprach lauter Nein,  
so laß doch dir nicht grauen.<sup>3</sup>

Das ist gut so. Noch einmal: *„Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist“* (Joh 3,8).

---

<sup>3</sup>EKG, 242, 10 = EG342 Es ist das Heil uns kom, men her. ... Text: Paul Speratus. Vers 10 wurde weggelassen.

Doch da kommt die Frage, fast unvermeidlich: Leben, das ist doch ein kontinuierlicher Prozeß. Sollte dann aber das Leben im Geist diskontinuierlich sein? Jetzt ist es da, jetzt ist es nicht da; jetzt führt der Geist mein Leben, jetzt bin ich gezwungen, es selbst zu führen. So ließe sich das dann vorstellen: Ich führe mein Leben, kontinuierlich und bewußt. Ich kann mich ja erinnern an das, was gewesen ist, kann es rekonstruieren, und gehe dabei von der selbstverständlichen Annahme aus, daß dieses Leben kontinuierlich verlaufen ist. Es wäre ja eine absurde Annahme, daß ich nicht die ganze Zeit seit meiner Geburt gelebt hätte, daß da also Zeiten eingesprengt wären, wo ich tot war. Das kann es nicht gegeben haben. Aber es gab sicher Zeiten, wo dieses Leben nicht im Geist gelebt worden ist. „Auch ihr waret tot in euren Übertretungen und Sünden ... Aber Gott, der da reich ist an Barmherzigkeit, hat um seiner großen Liebe willen, mit der er uns geliebt hat, auch uns, die wir tot waren in Sünden, samt Christus lebendig gemacht, denn aus Gnade seid ihr gerettet worden“ (Eph 2,1.4.5). Da ist also von toten Zeiten im Leben die Rede. Und ich meine, diese Zeiten ließen sich nicht einfach verteilen: vorher tot - und dann kommt die Wiedergeburt und damit ist das Leben da. Die notwendige Buße macht man nicht auf einmal ab. „Diese Buße währet bei den Christen bis in den Tod; denn sie beißt sich mit der übrigen Sünde im Fleisch durchs ganze Leben, wie S. Paulus Ro.7. zeuget, daß er kämpfe mit dem Gesetz seiner Glieder etc., und das nicht durch eigen Kräfte, sondern durch die Gabe des Heiligen Geists, welche folget auf die Vergebung der Sunden. Dieselbige Gabe reiniget und feget täglich die übrige Sunden aus und erbeitet, den Menschen recht rein und heilig zu machen.“<sup>4</sup> Soll das dann heißen, daß ich zwei Leben führe, mein eigenes Sündenleben, und dazuhin noch das Leben im Geist?

Die hier anstehende Frage ist dann unlösbar, wenn wir davon ausgehen: Ich führe ein kontinuierliches Leben. Und in die Kontinuität dieses Lebens sind dann Momente oder Phasen eingebracht, in denen der Geist in mir und also in dem Leben, das ich führe, wirksam ist. Denn damit ist automatisch so etwas wie ein neutrales Ichbewußtsein gesetzt, sozusagen als Beobachter oder Schiedsrichter in diesem Kampf von Geist und Fleisch. Ich selbst, der sich erinnert, der seine Lebenszeit wenigstens in wichtigen Stationen immer überblicken kann, der diesen Lebensgang ja in der Erinnerung auch immer wieder neu zusammensetzt und bewertet, ich selbst garantiere dann die Kontinuität dieses Lebens. Das gilt für die Vergangenheit dieses Lebens ebenso wie für seine Zukunft, die durch bestimmte Zielsetzungen, auf die ich mich dann ausrichte, charakterisiert ist. Und ich kann dann sogar Gelingen oder Mißlingen dieses Lebens messen an dem Maß, in dem ich diese Zielsetzungen erreicht oder nicht erreicht habe. Ich setze dazu: wir ertragen ein Mißlingen nur schlecht. Darum sind wir ja immer auch dabei, umzuwerten. Nicht nur so, daß wir dort, wo wir ein bestimmtes Ziel nicht erreicht haben, dann festzustellen suchen, daß es doch eigentlich ganz gut sei, so, wie es gekommen ist. Wir können auch in diesen Prozeß der Umwertung die Kontinuität des bisherigen Lebens einbeziehen, und unsere eigene Vergangenheit neu rekonstruieren. Es ist eben nicht so, daß diese Vergangenheit etwas ist, was eindeutig festliegt. Neue Wendungen dieses Lebens führen auch zu neuen

---

<sup>4</sup>Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>7</sup>1979 (im Folgenden zit. als BSLK), 447, Asm III, 20.

Perspektiven, nicht nur in die Zukunft, sondern auch in die Vergangenheit. Da bekommen denn bestimmte Erinnerungen, die sich zu diesem Neuen fügen, auch ein neues Gewicht. Und anderes, was uns vorher besonders wichtig schien, tritt zurück. Ich will das jetzt nicht weiter ausführen. Die Überlegung soll uns nur dazu anleiten, einmal die problematische Kontinuität unseres Lebens wahrzunehmen. Was da festliegt, sind sicher eine ganze Reihe äußerer Daten. Und weiter liegt da die selbstverständliche Annahme fest: Die Zeit, die sich zwischen diesen Daten ausdehnt, die ist durch ein kontinuierliches Leben ausgefüllt. Aber genaugenommen ist das, was dann als gefüllte Zeit, als erlebtes und bewußtes Leben diese Kontinuität ausmachen soll, selbst in unsere Lebendigkeit hineingezogen. Was gewesen ist, hängt unmittelbar zusammen mit dem, was jetzt ist, was wir jetzt wollen, erfahren, wie wir uns jetzt fühlen - nicht in einer bloß augenblicklichen Stimmung; es gibt ja auch eine lang dauernde positive oder negative Gestimmtheit.

Nach dieser Erinnerung an ein Stück geläufiger, aber häufig doch nicht klar bewußter Selbsterfahrung komme ich zurück zu meiner Behauptung: Wenn wir nun in diese von uns selbst rekonstruierte Kontinuität unseres Lebens bestimmte Phasen des Lebens im Geist einbauen, die dann hoffentlich immer dichter aufeinanderfolgen müßten, und immer seltener unterbrochen wären durch Rückfälle in das alte Sündenleben, dann machten wir die Frage nach unserem Leben im Geist unlösbar. Das ist eigentlich ganz einfach zu begründen: Wir verwandelten dann die Lebendigkeit des Geistes in Fleisch, in das, worüber wir verfügen, Erinnerungen, die sich in unsere Kontinuität einbauen lassen. Aber da ist der Geist gerade nicht. Und es ist auch nicht das Leben im Geist. Ich erinnere dazu an die Ortsangabe aus Joh 3,8: - τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ - es ist schon wahrnehmbar, dieses Sausen, jetzt, wenn es mir begegnet, mich womöglich bewegt, wie ich das sonst nicht könnte. Aber es läßt sich nicht in unsere Kontinuität hineinbannen. *„Du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.“* Heißt das dann aber, daß das, was ich als Leben im Geist bezeichnet habe, gar nicht unser Leben ist? Wir können damit ja gerade nicht so umgehen, wie wir eigentlich mit unserem Leben umzugehen gewohnt sind. Nun ich möchte das eigentlich umkehren und so sagen: gerade das Leben im Geist ist unser Leben. Und was nicht leben im Geist ist, das müssen wir loswerden. Um noch einmal Paulus anzuführen: *„Wenn einer sich dünken läßt, er könne sich auf Fleisch verlassen, so könnte ich es viel mehr, der ich am achten Tage beschnitten bin, einer aus dem Volk Israel, vom Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz gewesen unsträflisch. Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet. Ja, ich achte es noch alles für Schaden gegen die überschwengliche Größe der Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, um welches willen mir das alles ein Schaden geworden ist, und achte es für Kot, auf daß ich Christus gewinne und in ihm erfunden werde, damit ich nicht habe meine eigene Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, sondern die durch den Glauben an Christus, nämlich die Gerechtigkeit, die aus Gott kommt auf Grund des Glaubens“* (Phil 3,4-9). Wollen wir uns dieses Leben vorstellen, dann am besten im eschatologischen Zusammenhang: Dieses Leben im Geist, das ist unser Leben, so wie es aus dem Gericht Christi herauskommt. Dieses Gericht wird für mich je länger desto mehr aus einem Ereignis, das man fürchten muß, zu einer tröstlichen und hoffnungsvollen

## § 1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes

Erwartung. Da werde ich endlich das los, womit ich mich jetzt herumplage. Sicher wird es schmerzlich sein, weil da vieles mir noch einmal entgegentritt, was ich jetzt verdrängt und vergessen habe. Und auch, weil da allerlei abgelegt werden muß, auf das ich jetzt recht stolz bin und das ich für gut und gelungen halte. Aber wir werden es da loswerden. Das ist gut. Jesus Christus ist ja der Richter in diesem Gericht. Und er ist ein Richter, der die Leute nicht hinrichtet, sondern einer, der sie herrichtet, so herrichtet, daß es für jeden von uns eine Freude ist, daß wir eine Ewigkeit lang miteinander zusammensein können.

Damit ist freilich die Frage nach der Kontinuität des Lebens im Geist noch nicht beantwortet. Ich will es einmal so ausdrücken, und bleibe dabei in der eben angedeuteten Vorstellung: dieses Herrichten im Jüngsten Gericht ist nicht so eine Art creatio ex nihilo. Es bringt zum Vorschein, was jetzt schon beginnt. So redet Paulus von seinem Leben im Dienst für die Gemeinde: *„Es geschieht alles um euretwillen, auf daß die überschwengliche Gnade durch vieler Danksagen Gott reichlich preise. Darum werden wir nicht müde; sondern ob auch unser äußerlicher Mensch verfällt, so wird doch der innerliche von Tag zu Tag erneuert“* (2 Ko 4,15f). Wir richten uns nicht selbst her für die Ewigkeit. Das wäre die Werkgerechtigkeit, die Gesetzesgerechtigkeit, die sich im Jüngsten Gericht jämmerlich bloßstellen lassen müßte. Fleisch, so hörten wir das eben bei Paulus, wäre das, auf das sich einer besser nicht verläßt. Das heißt dann aber auch, daß wir diesen inneren Menschen, dieses durch Gottes Geist geführte Gotteskind, gerade nicht selbst projektieren können. Wir müssen das ja auch nicht tun. Vielmehr ist dieser Mensch das Projekt Gottes; der Hl. Geist führt dieses Leben, in dem wir hergerichtet werden. Das macht seine Verborgenheit, scheinbare Diskontinuität aus. Denn wir kennen uns selbst noch nicht so, wie wir einmal sein werden, wenn wir dem verherrlichten Christus gleichgestaltet sein werden. *„Seid ihr nun mit Christus auferstanden, so suchet, was droben ist, da Christus ist. sitzend zu der Rechten Gottes. Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, unser Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in Herrlichkeit“* (Kol 3,1-4).

Diese Überlegung hat nun aber ihr Gewicht für die Art und Weise, wie wir uns den Hl. Geist denken sollen. Ich erinnere dazu, freilich auch wieder recht vorläufig, an die traditionelle Trinitätslehre. Die redet ja von dem einen göttlichen Wesen und den drei Personen. Das ist für uns wichtig; ich habe es bei meiner Paulusinterpretation immer schon mit bedacht. Die Lebensführung unseres Lebens im Geist wird nicht von uns gesteuert. Das hieße den Hl. Geist als eine Art unpersönlicher Kraft verstehen, die uns selbst zu einer neuen, gottgemäßen Lebensführung befähigt. Nicht nur die tridentinische Gnadenlehre läuft in dieser Richtung. Doch gerade da muß dann andersherum, und zwar von Gott her, gedacht werden, wenn theologisch richtig vom Hl. Geist gedacht werden soll. Ich führe dazu einiges aus dem ersten Artikel der CA an: *„Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten, lauts des Beschluß Concilii Nicaeni, daß ein einig göttlich Wesen sei, welche genennt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater,*

Gott Sohn, Gott Heiliger Geist ... Und wird durch das Wort Person verstanden nicht ein Stück, nicht ein Eigenschaft in einem andern, sondern das selbs bestehet - quod proprie subsistit. Derhalben werden verworfen alle Ketzereien, so diesem Artikel zuwider seind, ... Auch SAMOSATENI, alte und neue, so nur ein Person setzen und von diesen zweien, Wort und Heilig Geist, Sophisterei machen und sagen, daß es nicht müssen unterschiedene Personen sein, sondern Wort bedeut leiblich Wort oder Stimm, und der Heilig Geist sei erschaffene Regung in Kreaturen.“<sup>5</sup> Wenn man denkt wie diese alten und neuen Samosatener, und aus dem Hl. Geist eine Kraft macht - Dynamisten kann man diese Leute dann nennen -, wird die Lebensführung dem Selbst zugedacht, die Kontinuität dieses Lebens gerade in das Ich verlegt, das von sich weiß, das sich kontrolliert, das sich Ziele steckt und diese Ziele verfolgt. Solcher Dynamismus als Lebenspraxis kann durchaus mit einer korrekten Trinitätslehre zusammengehen, dann nämlich, wenn diese Trinitätslehre irgendwo in der Dogmatik oder auch im gottesdienstlichen Bekenntnis drin steht und da auch anerkannt wird, wenn man aber nicht zugleich ihre kritische Funktion für die Gesamtauffassung des christlichen Glaubens denken will oder wahrnehmen kann. Gerade darum muß der Hl. Geist als Person gedacht werden, weil er das Zentrum ist, von dem aus das neue Leben geführt und gesteuert wird. In ihm hat es die Kontinuität, die es in uns Sündern nicht hat und nicht haben kann. In ihm ist zugleich die Einheit dessen, was wir in seinen unterschiedlichen Aspekten auffassen - welche Schwierigkeiten das für die theologische Reflexion mit sich bringt, das muß ich in folgenden Paragraphen wenigstens knapp andeuten. Hier nur so viel: Gerade die Diskontinuität und Verborgtheit unseres Lebens im Geist verweist auf Gott selbst, den Hl. Geist, als die Subsistenz, in der unser Leben seine Kontinuität hat, und eine Einheit gewinnt, die wir so nicht selbst wahrnehmen können.

---

<sup>5</sup>BSLK, S. 50f, CA I.



## § 2. Der Heilige Geist in der theologischen Reflexion

### 1. Der Heilige Geist als theologischer Gegenstand

In den zuletzt angestellten Überlegungen, die ich zur Wirklichkeit des Hl. Geistes vorgetragen habe, ist die Fragestellung verändert worden. Es ging nicht mehr allein um die Frage, wo denn der Hl. Geist in unserer Wirklichkeit anzutreffen sei, und die Ausführung meiner Antwort auf diese Frage in der Beschreibung des Lebens im Geist. Vielmehr ist in den letzten Ausführungen zum Personsein des Hl. Geistes schon die theologische Reflexion mit im Spiel gewesen: wie muß der Hl. Geist sachgerecht gedacht werden? Die Sache, die dabei im Blick ist, die ist und bleibt das Leben im Geist. Doch hier wird dann gefolgert: Entweder ist das Leben im Geist ein diskontinuierliches Geschehen, das in die Kontinuität unserer von uns selbst gesteuerten Lebensführung eingesprengt ist. Dann muß der Hl. Geist als eine unpersönliche Kraft gedacht werden, die uns selbst zu solcher Lebensführung befähigt. Dann kann einer z. B. so sagen: Als ich mich dem Herrn Jesus übergeben habe, da habe ich die Kraft bekommen, mein Leben zu ändern. In der Konsequenz führt eine solche Interpretation der Heilserfahrung zum Dynamismus - der Hl. Geist ist dann diese Kraft, erschaffene Regung in Kreaturen, wie die CA die von ihr verworfene Meinung formuliert. Die Ermöglichung des neuen Lebens kann dann nicht mehr als Gott selbst gedacht werden. Sie ist etwas, das Gott uns schenkt, etwas, das von göttlicher Herkunft ist; aber indem wir es annehmen und gebrauchen, verwandelt sich diese göttliche Kraft dann doch in eine menschliche Fähigkeit. Oder das Leben im Geist hat seine Kontinuität. Dann kann es nicht in das Leben hineinverwandelt werden, das wir selbst führen, sei das auch aufgrund einer übernatürlichen Befähigung. Dann sind wir genötigt, den Hl. Geist als Gott selbst zu denken, der dieses uns entzogene Leben führt. Die Trinitätslehre der alten Kirche erweist sich dabei als Ermöglichung und Voraussetzung dieser Interpretation. Sicher war die alte Kirche bei der Entwicklung und Durchbildung der Trinitätslehre vor allem christologisch interessiert. Sie hat die in der Lehre vom Hl. Geist angelegte Interpretationsmöglichkeit selbst nur teilweise wahrgenommen. Aber das kann uns ja nicht hindern, hier weiter zu denken, wobei vor allem die reformatorische Soteriologie dieses Denken leitet.

In einer solchen Folgerung wird also der Hl. Geist zum Gegenstand der theologischen Reflexion. Diese Reflexion mag einleuchten. Es ist richtig so; der Hl. Geist muß als Gott selbst in dem Denkraum gedacht werden, den die christliche Trinitätslehre bereitstellt. Er darf nicht bloß als eine göttliche Kraft gedacht werden, wie das bei einer dynamistischen Auffassung geschieht. Aber verstößt ein solches Denken nicht gegen den elementaren Grundsatz, daß wir über den Hl. Geist doch gerade nicht verfügen? So daß es zwar mit

einer solchen Folgerung wie der eben dargelegten schon seine Richtigkeit hätte, formal gesehen. Aber es handelte sich doch um ein leeres Denken. Denn was sich dieses Denken als Gegenstand vorgenommen hat, das ist kein möglicher Gegenstand menschlichen Denkens. Und das ist die Theologie ja ohne Frage. Nun kann man diese Frage sicher allem theologischen Denken gegenüber stellen, das Gott selbst zu denken sucht. Und ich will nicht bestreiten, daß hier schwierige Probleme vorliegen, sobald man einmal gelernt hat, auf solche Denkvollzüge zu achten und begriffen hat, daß man Gott nicht in derselben Weise denken kann, wie einen beliebigen Gegenstand, sei das nun der Präsident der USA oder der Eiffelturm. Das sind Gegenstände, die da sind, genauso wie das, was wir unmittelbar vor Augen haben. Mit Gott aber ist es anders; soll er als Gott gedacht werden, dann kann man ihn doch nicht in Gedanken zu allen anderen Gegenständen hinstellen: Da ist dies, und das, und noch etwas, die Erde, die Sonne und der Mond und die Sterne, und dazu dann auch noch Gott. Das geht nicht gut, wenn wir Gott zu allem, wes es gibt, dann noch zusätzlich dazunehmen.

Die Frage, die ich hier aufgeworfen habe, läßt sich in unserem Zusammenhang nur sehr vorläufig beantworten. In der Tat wäre es dem, was wir zu denken haben, nicht angemessen, wenn wir nun den Hl. Geist in unserem Denken doch als etwas, was es gibt, behandelten. Ich erinnere dazu an unsere vorläufige Ortsbestimmung - τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ. Anzutreffen ist der Hl. Geist also dort, wo er will. Und wir können dann in unserer theologischen Reflexion nicht so tun, wie wenn wir ihn doch noch wenigstens in unserem theologischen Denken dingfest machen könnten. Indem wir ihn so im Denken festzustellen suchten, würde er wieder ortlos werden. Wir dächten ihn als einen eigenen, besonderen Gegenstand neben dem Leben im Geist, von dem wir ausgegangen sind. Aber wo der Hl. Geist so anzutreffen ist, das ließe sich nicht mehr sagen. Es muß also schon dabei bleiben, daß wir den Hl. Geist nicht für sich denken, herausgelöst aus der Wirklichkeit, in der er anzutreffen ist, wo das Leben im Geist gelebt wird. Hier ist der Ort, wo wir ihn denken wollen, und ich verspreche mir gar nichts davon, da dann noch einmal eine Folgerung zu ziehen, etwa der Art, wie sie uns in der Dogmatik Karl BARTHS begegnet: „Der eine Gott offenbart sich nach der Schrift als der Erlöser, d. h. als der Herr, der uns frei macht Er ist als solcher der Heilige Geist, durch dessen Empfang wir Kinder Gottes werden, weil er es als der Geist der Liebe Gottes des Vaters und Gottes des Sohnes zuvor in sich selber ist.“<sup>1</sup> Das ist eine Denkfigur, die dazu führt, Gott ortlos und damit unwirklich zu denken. Wie leicht man dabei dann ins Abseits gerät, darüber werden wir uns zu verständigen haben, wenn wir uns der gegenwärtigen theologischen Diskussion zuwenden. Hier soll der Hinweis darauf genügen, daß die Trinitätslehre, wie wir sie uns aneignen, nicht Gott als Denk- oder Glaubensgegenstand feststellt. Sie ist vielmehr kritische Reflexion, die uns dazu anleitet, die Schrift richtig zu verstehen. Nicht der isolierte Gegenstand Hl. Geist ist Ziel und Ergebnis theologischer Reflexion. Vielmehr soll mit Hilfe der trinitarischen Reflexion richtig gedacht werden, was das heißt: Leben im Geist. Daß das gerade nicht heißt: Ich bin mit einer göttlichen Kraft ausgerüstet, die

---

<sup>1</sup>Karl BARTH: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, EVZ-Verl. <sup>7</sup>1955 (= Die kirchliche Dogmatik), Bd.1.1, 470, Leitsatz § 12.



mich zu einem besonderen Tun, einem besonderen Verstehen, einer besonderen affektiven Befindlichkeit befähigt. Daß es vielmehr heißt: Gott selbst führt mein Leben. Gerade weil auch bei einer korrekten trinitarischen Denk- und Glaubensweise das dynamistische Mißverständnis des Lebens im Geist so sehr naheliegt, braucht es diese trinitarische Reflexion. Wir müssen darauf achten, wenn wir die unterschiedlichen Aspekte des Lebens im Geist durchgehen, wie sich dabei jeweils diese kritische Funktion der Trinitätslehre geltend macht. Insofern ist der Hl. Geist schon Gegenstand des theologischen Denkens. Aber er ist es nur so, und keineswegs als ein isoliertes Etwas, das es auch noch gibt - etwas, das sich der Glaube dann vorstellte, und das der Theologe beschrieb. Das, was der Glaube in seiner Beziehung zum Hl. Geist zu tun hat, ist die Anrufung: Komm! Das darf auf keinen Fall außer Acht gelassen werden.

Was ich so andeute, hat seine Folgen für das theologische Denken. Wird der Hl. Geist sozusagen hinausgedacht aus dem Leben im Geist, und für sich genommen, so zerfällt andererseits dieses Leben im Geist in verschiedene Aspekte, die dann je für sich isoliert behandelt werden. Das führt nicht nur zu großen Denkschwierigkeiten; es führt auch zu Mißverständnissen, in der theologischen Diskussion wie in der Selbstverständigung des Glaubens und der Glaubenden. Es ist darum gewiß kein müßiges Unternehmen, wenn wir uns hier um ein möglichst genaues und sachgerechtes Verstehen bemühen. Wir sollten dabei die Einheit des Lebens im Geist nicht aus dem Auge verlieren. Das ist oft recht schwierig, weil die theologische Diskussion der hier einschlägigen Fragen in eine ganze Reihe fast isolierter Diskussionen zerfällt, die auf verschiedenen Ebenen von höchst unterschiedlichen Diskussionsteilnehmern geführt werden. Einige exemplarischen Ausschnitte aus diesen Diskussionen will ich an ihrem Ort in der Problemfindung behandeln, die auf diese einführenden Bemerkungen folgen soll. Zunächst aber geht es darum, die theologische Reflexion des Lebens im Geist nach ihren verschiedenen Problembereichen zu befragen.

## **2. Der geistgewirkte Glaube**

Es ist der Hl. Geist, der die Beziehung zu Jesus Christus im Glauben bewirkt. Das ist eine gängige Aussage der biblischen wie der reformatorischen Theologie, auf die ich mich hier ohne eine weitere Begründung beziehe. Bei näherem Zusehen zeigt sich hier aber eine weitgefächerte Problematik. Jesus Christus, an den der Glaube glaubt, gehört in einen Geschichtszusammenhang, der dann theologisch wieder höchst unterschiedlich begriffen werden kann. Auf jeden Fall ist die Gegenwart Jesu Christi für den Glauben nicht eine unmittelbare, sondern eine vermittelte Gegenwart. Das, was diese Gegenwart Jesu Christi vermittelt, ist Überlieferung von Jesus Christus, und zwar so, daß hier zugleich die Geschichte Jesu Christi und der Glaube an ihn überliefert wird. Ich könnte auch sagen: Es ist das Evangelium, das uns Jesus Christus vergegenwärtigt, so, daß es zum Glauben kommt. Auch bei diesem Evangelium aber ist ja einmal Geschichte im Spiel. Es verweist auf Jesus Christus. Und zugleich ist der gegenwärtige Aufruf zum Glauben da. Und auch dabei kann dann ja noch einmal unterschieden werden zwischen dem, der das Evangelium

## § 2. Der Heilige Geist in der theologischen Reflexion

verkündigt und dem, der es hört, zwischen dem, der das Sakrament spendet und dem, der es empfängt. Diese unterschiedlichen Aspekte der Vermittlung Jesu Christi können je für sich reflektiert werden auf die Frage hin, wie bei diesem Geschehen der Hl. Geist mit im Spiel ist. Ich brauche dabei gar nicht zu konstruieren, sondern verweise nur auf in der theologischen Diskussion gängige Reflexionsmodelle. Diese Reflexionsmodelle schließen sich im übrigen keineswegs aus, können vielmehr in verschiedener Weise miteinander kombiniert werden.

Der Akzent kann auf der Geschichte liegen. Dann hängt sich die Reflexion an die authentische Nachricht und ihre gesicherte Überlieferung. Der Hl. Geist verbürgt diese Nachricht, wie sie im geschriebenen Wort vorliegt. Dieses Wort ist inspiriertes Wort; so ist dann die Folgerung. In welchem Sinn man von der Bibel als von einem inspirierten Buch reden muß, das Bibelwort in seiner Beziehung zum Geist sehen muß, davon muß ausführlich die Rede sein. Hier mache ich nur auf einen Sachverhalt aufmerksam: Es gibt eine Tendenz, die sich beispielsweise in der altprotestantischen Orthodoxie und verstärkt im zeitgenössischen Fundamentalismus zeigt. Danach kommt es nicht nur zu einer isolierten theologischen Reflexion der Rolle, die die Bibel in dem Geistgeschehen spielt, das zum Glauben führt. Vielmehr schlägt diese isolierte theologische Reflexion dann wieder zurück auf das Glaubensverständnis. Und zwar so, daß dann der Glaube an die Inspiration des Bibelwortes sich verselbständigt. Das ist dann eine Art Schlussfolgerung: Weil das Bibelwort mir die heilsame Gegenwart Jesu Christi vermittelt, - oder sagen wir es noch stärker: weil es das Heilsgeschehen, an das ich glaube, mir glaubwürdig verbürgt, darum ist dieses Bibelwort in jeder Hinsicht absolut glaubwürdig. Würde auch nur die geringste Aussage dieses Bibelwortes in Frage gestellt, dann wäre damit das Fundament des Glaubens erschüttert. Darum muß man sich dann ja ängstlich gegen jede Kritik schützen, die volle Irrtumslosigkeit der Schrift behaupten, auch in historischen, geographischen, naturkundlichen Fragen. Der richtige Einsatz: das Bibelwort, das verbürgt mir glaubwürdig das Heilsgeschehen, an das ich glaube - führt zu der falschen Folgerung, weil hier ein Teilmoment des Geistgeschehens isoliert wird, und der Geist sozusagen in dieses Teilmoment hineingebannt und dort festgehalten werden soll. Diese Isolierung führt nicht nur zur Angst, weil da dann der Glaube den Geist im Wort festhält, und fürchten muß, daß ihm dieser Geist durch die Kritik genommen wird. Sie führt auch zu einer merkwürdigen Formalisierung. Der Bibelglaube wird da gleichsam zur Voraussetzung und Vorgabe des Heilsglaubens und der Heilsglaube kann gegenüber dieser seiner Voraussetzung ganz seltsam zurücktreten.

Der Akzent kann bei dieser theologischen Reflexion des Geistgeschehens auf dem Zusage des Evangeliums und vor allem auch auf der Spendung des Sakramentes liegen. Dann muß das Gegenüber von Spender und Empfänger besonders betont werden. Das führt nicht nur im Katholizismus mit seiner hierarchischen Struktur, sondern durchaus auch in der lutherischen Tradition zu einer besonderen Betonung des Amtes. Dieses Amt erhält sein Gewicht als Träger und Garant des Geistgeschehens. Dann gewinnt die Ordination als Voraussetzung des Geistgeschehens ein eigentümliches Gewicht. Zur Verdeutlichung führe ich Wilhelm LÖHE (1808-1872) an: „Entweder ist die Ordination eine

Einweisungszeremonie in besondere Amtskreise, dann kann sie wiederholt werden; oder sie kann nicht wiederholt werden und dann ist sie mehr, nämlich Übertragung des Presbyteriums und seiner Amtsbefugnisse für immer. Absonderung und Heiligung des Ordinanden fürs Amt, Erteilung von Macht und Kraft, das Amt zu tun, wo überall ein besonderer Beruf es mit sich bringt. Man überlege und sehe wohl zu, wofür man sich entscheide. Es wird, schlägt man sich auf die zweite Seite, allerdings das Amt erhöhen und die geheiligte Person hat dann nicht bloß Beruf zu innerer Heiligung, sondern die Gemeinde Beruf, den Geheiligten heilig zu halten.<sup>2</sup> Charakteristisch ist dabei nicht nur die dynamistische Sprechweise: Dem Ordinanden wird Macht und Kraft erteilt, das Amt zu tun. Charakteristisch ist auch, wie hier nun - analog zum Bibelglauben des Fundamentalisten, der Glaubensgehorsam Christus gegenüber mindestens partiell auf das Amt umgepolt wird: Die Gemeinde hat den Beruf, den Geheiligten heilig zu halten. Es ist also nicht bloß die theologische Reflexion, die dieses Teilmoment des Geistgeschehens besonders hervorhebt und betont. Vielmehr hat diese Isolierung dann wieder ihre religiösen Konsequenzen in einer Aufspaltung des Glaubens, der nun eben auch Anerkennung des Amtes und seiner besonderen Vollmacht bzw. Autorität ist.

Schließlich kann sich die besondere Aufmerksamkeit auf das glaubende Subjekt richten. Es ist ja auch richtig, daß das Geistgeschehen bei diesem Subjekt so ankommen muß, daß hier der Glaube sich verwirklicht. Doch auch hier ist die isolierte theologische Reflexion problematisch, die danach fragt, was denn in und mit diesem Subjekt geschieht, damit und wenn es zum Glauben kommt. Erhält dieses Subjekt dabei eine besondere Glaubensfähigkeit, durch die es dann von anderen Menschen unterschieden ist, die diese Fähigkeit nicht haben? Das hieße dann, beispielsweise, daß nur der, der diese Fähigkeit hat, richtig denken und verstehen kann. Der Theologe z. B., so hier dann die Folgerung, muß gläubig sein, sonst ist seine Theologie falsch, sonst kann er z. B. das inspirierte Gotteswort nicht richtig verstehen. Oder ist es so, daß im Geistgeschehen eine allgemeine Glaubensfähigkeit des Menschen nun eben aktualisiert wird? Das hieße dann, daß jeder Mensch ein potentiell Glaubender ist, und die theologische Reflexion kann diese Angelegenheit des Menschen auf den Glauben hin verständlich machen. Auf jeden Fall erhält hier der Glaube als menschliche Befindlichkeit seinen besonderen Akzent. Geistgeschehen wird erfaßt an den anthropologischen Phänomenen, durch die der Glaube angeblich kenntlich und ausweisbar wird. Auch in dieser Isolierung des subjektiven Momentes, das zu dem Geistgeschehen gehört, in dem es zum Glauben kommt, wird der Geist fixiert - nun in dem gläubigen Subjekt fixiert. Ich gebe die Hinweise dieses Abschnittes nicht, um die genannten theologischen Reflexionsmöglichkeiten zu bestreiten. Das alles kann und muß der Theologe mit bedenken, was zu diesem Geistgeschehen gehört, die Geschichte und die Bibel, das verkündigte Evangelium und das Sakrament, den Glaubenden und die sich bei ihm durch den Glauben vollziehende Veränderung. Aber ich warne davor, hier nun zu isolieren, und dann den Geist womöglich in isolierte Einzelmomente des Geistgeschehens hineinzupacken. Dabei verliert der Hl. Geist seine

---

<sup>2</sup>Wilhelm LÖHE: *Aphorismen über die neutestamentlichen Aemter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. Zur Verfassungsfrage der Kirche*, ger, Nürnberg, 1849, Ges. Werke 5, 315.

Gottperson und wird zu einer besonderen Kraft und Macht, die dann im Bibelwort liegen soll, oder im Amt, oder im gläubigen Subjekt. Und der Glaube selbst - seine Ausrichtung, Aufmerksamkeit - wird aufgespalten. Sie richtet sich nun nicht mehr ganz auf Christus, sondern doch auch noch mehr oder weniger auf die Geistesmacht in der Schrift, oder im Amt, oder im Gläubigen. Und das ist nicht gut, wenn auch nur das kleinste Stück unseres Vertrauens dort festgemacht wird, wo es nicht hingehört. Gerade deshalb ist ja eine richtige Theologie des Hl. Geistes unumgänglich. Noch einmal: Dabei ist es mit einer korrekten Trinitätslehre allein nicht getan. Vielmehr muß die dann im Verstehen des Lebens im Geist durchgeführt werden.

### 3. Die Gemeinschaft im Heiligen Geist

Der Hl. Geist ermöglicht eine friedliche Gemeinschaft. Ich erinnere dazu noch einmal an die apostolische Mahnung: *„So ermahne ich euch nun, ich Gefangener in dem Herrn, daß ihr wandelt, wie sich's gebührt eurer Berufung, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld; und vertraget einer den andern in der Liebe und seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens - σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης -; ein Leib und ein Geist - ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα -; wie ihr auch berufen seid zu einerlei Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe: ein Gott und Vater unser aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“* (Eph 4,1-6). Es ist der eine Geist, der den einen Leib Christi belebt. Das ist hier grundlegende Voraussetzung. Leben im Geist, das ist Leben im Frieden, in dem Gott mit sich selbst lebt. Dieses Leben in der Gemeinschaft ist kein anderes Leben als das Leben im Glauben, von dem eben die Rede gewesen ist. Dieser Friede hat aber seine Ordnung. Das braucht es, wenn nicht dieser Friede in ein böses Gegeneinander ausarten soll. Das kann es geben. - Wir können davor die Augen nicht schließen, daß die apostolische Mahnung schon Zustände ahnen läßt, die keineswegs irgendeinem Idealbild entsprechen. *„Ihr aber, liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen. Allein sehet zu, daß ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebet, sondern durch die Liebe diene einer dem andern. Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, indem: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.‘ Wenn ihr euch aber untereinander beißet und fresset, so sehet zu, daß ihr nicht voneinander verzehrt werdet“* (Gal 5,13-15).

Nun haben wir in unserer Kirche nicht das Chaos, sondern eine funktionierende Ordnung. Heißt das also, daß sich der Friede im Hl. Geist gegen das drohende Chaos durchgesetzt hat? Und wie ist das eigentlich geschehen? Das sind zwei Fragen, die die theologische Reflexion beschäftigen müssen. Da ist einmal die Frage: Ist die Ordnung in unserer kirchlichen Gemeinschaft eigentlich diese durch den Frieden bestimmte Ordnung? Von zwei Seiten aus kann das in Frage gestellt werden. Einmal so, daß vom Erleben von Gemeinschaft ausgegangen wird. Wo erleben wir eigentlich Gemeinschaft? In der Kirche kaum. Da sind zu viele mit dabei, mit denen wir nicht können. Aber das ist auch nicht so wichtig. Das eigentliche Gemeindeleben, das vollzieht sich ja doch in kleineren Kreisen und Gruppen; und besonders stark ist das Erlebnis der Gemeinschaft dann, wenn es zur

Gemeinsamkeit etwa auf einer Freizeit kommen kann, wo man längere Zeit unter sich ist. Da, in der kleinen Gruppe, ist der Friede, in dem sich einer wirklich angenommen fühlen kann. Und es kann schon sein, daß von daher sich dann die Meinung ergibt: Eigentlich ist Kirche, ist die Gemeinschaft des Glaubens doch gerade hier, wo solcher Friede, solche Gemeinschaft erlebt wird. Was sich als organisatorische Gestalt der Kirche darstellt, die Kirchengemeinde mit ihrem Besitz, etwa dem Raum, wo man sich versammelt, mit ihrer Leitung durch Pfarrer und Kirchenvorstand, mit ihrer Einbindung in die Landeskirche, wird zu einem äußerlichen Rahmen, an dem gar nicht viel liegt. Es kann bei einer solchen Haltung leicht geschehen, daß man das Gemeinschaftserleben in der Gruppe dann so zum Maßstab macht, daß der Gottesdienst, wo sich alle versammeln, in seiner Bedeutung zurücktritt. Die Sekte versucht dann wieder zu identifizieren, indem sie die eigene Gruppe als die wahre Kirche konstituiert. Hier ist die eine Möglichkeit, sozusagen von dem Erleben an der Basis her kirchliche Ordnung und den Frieden, in dem der Geist Gemeinschaft gewährt, voneinander zu trennen. Es ist leicht, zu zeigen, wie da dann an die Stelle des wirksamen Geistes die Kraft tritt, die Dynamis, auch wenn die dann als göttlich ausgegeben und interpretiert wird. Es ist die Wärme des religiösen Gemeinschaftsgefühls in der Kleingruppe, die mit dem Frieden des Geistes identifiziert wird. Aber diese Gemeinschaft ist nicht offen für die Einheit. Sie zerstört diese Einheit, indem sie sich in Gleichgültigkeit abschließt, oder auch zugleich furchtsam und aggressiv gegen die kehrt, die nicht dazugehören, sondern den Frieden der Gruppe stören. Dann kommt es zu dem gegenseitigen Beißen und Fressen, das Paulus den Galatern vorwirft.

Ordnung und Friede im Geist können aber nicht nur, gestützt auf das Erleben der Basis, geschieden werden. Das geschieht auch im Vollzug kirchenleitenden Handelns und seiner theologischen Begründung. Wo Menschen zusammenkommen und miteinander zu tun haben, sind nun einmal Konflikte unvermeidlich. Und diese Konflikte müssen ordentlich bewältigt werden. Im staatlichen Miteinanderleben hat sich in der Rechtsordnung ein praktikables Modell der Konfliktbewältigung gezeigt. Und dieses Modell muß sich doch, natürlich mit den in der Natur der Sache liegenden Veränderungen, auch auf die Kirche anwenden lassen. Es braucht eine äußere Ordnung, in der es eindeutige Kompetenzen gibt, Über- und Unterordnung, Zuständigkeit und Kontrolle. Diese notwendige äußere Ordnung darf nicht verwechselt werden mit dem Frieden, den der Hl. Geist verwirklicht. Man kann ja nicht gut, wenn es einen Konflikt gibt zwischen einem Pfarrer und seinem Kirchenvorstand, oder wenn irgendwo platte Irrlehren von der Kanzel herab verkündet werden, darauf warten, bis der Hl. Geist Frieden schafft. Hier braucht es vielmehr eine kirchliche Rechtsordnung, die festlegt, wie derartige Konflikte geregelt werden können. Aber kann man denn so einfach unterscheiden, und also die äußere Ordnung der Kirche dem Hl. Geist entziehen und einer durch die Kirchenleitung durchgeführten Rechtsordnung überlassen? Wird die so geordnete Kirche nicht zur Unkirche, und ihre geistlose Ordnung zur Unordnung? Sicher will man bei derartigen Konzepten, wie sie Theorie und Praxis unserer Landeskirchen bestimmen, nur dem eigentlichen Auftrag der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums dienen. Aber ob das mit einer Ordnung geht, die dem Hl. Geist mißtraut, auf den doch alle Verkündigung des Evangeliums angewiesen ist, das ist

eine Frage, die wohl jeden belastet, der sich mit den Problemen der kirchlichen Ordnung nicht nur oberflächlich befaßt, und sich mit der traditionellen Scheidung von Recht und Geist nicht begnügen kann.

Dem Hl. Geist geschieht Unehre, wenn die Ordnung der Kirche nicht von seinem Frieden erwartet wird; wenn man also einen Frieden ohne Ordnung, oder eine Ordnung ohne Frieden postuliert, weil sich nur so die eigene Erfahrung, die dann doch wohl nicht die Erfahrung des Hl. Geistes ist, bestätigen läßt. Das heißt noch nicht, daß dort alle Fragen wenigstens für die theologische Reflexion befriedigend gelöst wären - das Leben ist ja dann noch einmal etwas anderes -, wo man kirchliche Ordnung und den Frieden des Geistes zusammennimmt. Denn es ist ja durchaus verständlich, daß man wissen will, woher denn nun dieser Friede kommen soll. Sicher soll er vom Geist kommen. Aber dieser Geist ist zu ungreifbar, als daß man sich auf ihn einfach verlassen könnte. Es braucht doch die Ordnung, und also den Träger des Geistes, der diese Ordnung gegen das drohende Chaos durchzusetzen vermag. Im Grunde kommen dann wieder die schon im vorigen Abschnitt genannten Möglichkeiten, den Geist zu lokalisieren, zum Zug. Am wenigsten das inspirierte Gotteswort, aus dem man allenfalls eine scheinbar schriftgemäße Gemeindeordnung ableiten kann. Doch wer hier nicht abstrakt denkt, sondern beim Leben bleibt, der wird ja die Ordnung der Gemeinde zurecht von dem Lebensvollzug her gestalten wollen, in dem sie sich darstellt, dort, wo sie zusammenkommt. Und in diesem Zusammenkommen ist sie doch gegliedert. Da ist *ecclesia docens* und *ecclesia audiens*, Amt und Gemeinde. Verantwortung für den Frieden in der Gemeinde und die rechte Ordnung hat das Amt: Diese Meinung ist unter uns so gängig, daß sie kaum der Erwähnung verdient. Wir sehen das ja Sonntag für Sonntag, wie der Mann im Talar den Ablauf des Gottesdienstes dirigiert, vielleicht eben noch unterstützt durch seinen Kantor. Aber ist das denn der Friede, der wirklich erbaut, weil da der Geist zu Wort kommt? In 1 Ko 14 findet sich doch die merkwürdige Anweisung: „*Propheten aber lasset reden zwei oder drei, und die andern lasset die Rede prüfen. Wenn aber eine Offenbarung geschieht einem andern, der da sitzt, so schweige der erste*“ (29f). Ob die Ordnung bei uns im Frieden des Geistes steht, oder in der Herrschaft des Amtsträgers, das ließe sich leicht herausbringen: Wäre der in einem solchen Fall bereit zu schweigen, und den anderen mit seiner Offenbarung zu Wort kommen zu lassen? Man komme da nicht mit dem zu bequemen Einwand, daß wir doch nicht wissen können, ob das nun eine Offenbarung des Geistes ist oder bloß ein plötzlicher Einfall, der da zu Wort kommen will. Bei dem, der als Amtsträger das Sagen hat, muß sich das ja auch erst von Fall zu Fall herausstellen.

Diese kritische Anfrage darf freilich nicht bedeuten, daß dann eben die Gesamtheit der Glaubenden das Sagen haben darf. So kann man das machen, indem man beispielsweise mit dem Priestertum aller Gläubigen argumentiert, und daraus die Forderung nach einer Demokratisierung der kirchlichen Ordnung ableitet. Ist das dann der Friede, wenn die Mehrheit das Sagen hat? Sicher kann da unter Umständen auch in der Kirche etwas Vernünftiges herauskommen. Aber das muß nicht sein. Daß Kirchenvolkes Stimme in jedem Fall des Hl. Geistes Weisung wäre, das will mir jedenfalls nicht unbedingt einleuchten. Hier muß sich doch wohl erst noch herausstellen, ob das, was dann als gemeinsamer

Wille herauskommt, auch der Wille Jesu Christi ist! Mir scheint es darum angemessen, wie dort, wo das Geistgeschehen beschrieben worden ist, so auch hier, wo es um die Gemeinschaft der Kirche im Frieden des Geistes geht, die Auflösung des Lebensvorgangs in einzelne Momente zu vermeiden. Was die Reflexion tun kann und tun muß, das darf nicht unser Verstehen dann einseitig fixieren. Das in seinen Momenten reflektierte und dazu festgestellte Geschehen ist nicht das wirkliche Leben. Lösen wir die Wirklichkeit dieses Lebens in einzelne Momente auf, um dann den Frieden des Geistes hier oder dort festzumachen, dann gerät dieser Friede aus den Fugen. Entweder etabliert sich dann Herrschaft in der Kirche neben diesem Frieden, oder diese Herrschaft stabilisiert sich in der vorgeblichen Durchsetzung dieses Friedens. Das falsche Denken kommt dabei aus einem falschen Handeln und zieht wieder falsches Handeln nach sich. Aber als Herrschaft ist der im Geist verheißene Friede doch gerade nicht gemeint.

#### 4. Das Leben in Liebe und Geduld

Auch der ethische Aspekt des Lebens im Geist muß noch auf seine Möglichkeiten theologischer Reflexion hin abgetastet werden. Nur dann sind wir mit einem Raster von Möglichkeiten ausgerüstet, das uns erlaubt, die anstehende theologische Diskussion und die anstehenden Probleme so zu erfassen, daß wir uns mit einiger Aussicht auf Erfolg an ihre Bearbeitung machen können. Wir geraten hier sofort noch einmal in die Probleme hinein, die ich schon angeschnitten habe, als wir nach der Kontinuität des Lebens im Geist fragten. Wer führt dieses Leben im Geist? Die Antwort, daß der Geist dieses Leben führe, ist zwar theologisch korrekt und kann sich auf die Trinitätslehre berufen. Doch ist damit die Erfahrung, noch nicht eingeholt. Das bedeutet dann aber, daß eine sich von der trinitarischen Reflexion lösende Erfahrung auch theologisch in die Irre geht. Und wie ein falsches Denken wieder zu einem falschen Handeln führen kann, das habe ich eben schon angedeutet. Ich will dazu nun freilich noch eine Zwischenbemerkung einschalten: So sehr ein falsches Denken uns verwirren, unseren Blick auf die Wirklichkeit verstellen und uns zu falschem Handeln verleiten kann, so wenig vermag es doch die Wirksamkeit des Geistes zu verhindern. Das heißt nicht, daß es nicht auf eine richtige Theologie ankäme. Wir sind dazu da, diese Theologie zu denken, und müssen verantworten, was wir hier richtig oder falsch denken. Aber da ich nun doch gerade auch sehr kritisch mit dem theologischen Denken anderer umgehen muß, und mein eigenes Denken nicht verabsolutieren kann, ist der Gedanke doch recht tröstlich, daß, in Abwandlung des alten Spruches, gesagt werden kann: *hominum confusione et Spiritus gubernatione ecclesia regitur*.

Wir sind als Christen zu Liebe und Geduld aufgefordert. Das brauche ich jetzt nicht ins Einzelne zu belegen. Sicher ist diese Aufforderung nicht einfach voraussetzungslos, nach Art des: „*Du kannst, denn du sollst!*“ Sie ist gebunden an die Voraussetzung, daß da Leben im Geist ist. „*Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*“ (Gal 5,25). Doch geht es jetzt gerade um das Verständnis dessen, was mit einer solchen Aufforderung gemeint sein kann. Die übliche theologische Reflexion hält sich da an das gewohnte: Leben im Geist, das ist Leben in der Befähigung zur Liebe und zur Geduld. Also in Umkehrung des eben

zitierten Grundsatzes: „Du sollst, denn du kannst!“ Aber es ist selbstverständlich, daß dabei der Mensch selbst aufgefordert ist. Der Mensch selbst aber, das heißt dann: der Mensch als Geist, als Bewußtsein. Das gehört ja zu den Beobachtungen, die wir selbst machen können, wenn wir nur erst aufmerksam darauf werden: Wir sind Leib und Geist - so sage ich lieber, obwohl es auch möglich ist, zu sagen: Wir sind Körper und Bewußtsein. Der Leib ist das ausführende Organ des Geistes. Ich nehme mir etwas vor: Das ist doch ein Akt des Bewußtseins. Und wenn ich genügend Willensstärke besitze, dann führe ich auch aus, was ich mir vorgenommen habe. Ganz leicht geht das ja nicht in jedem Fall, etwa, wenn sich einer vorgenommen hat, ein umfangreiches Buch gründlich durchzuarbeiten, oder mit dem Rauchen aufzuhören. Die Aufforderung zu einem Leben im Geist und damit die Aufforderung zu Liebe und Geduld hieße dann: Nimm dir vor, zu lieben, nimm dir vor, geduldig zu sein! Und weil das bekanntlich nicht einfach ist, vielleicht sogar noch viel schwieriger, als die Kirchliche Dogmatik Karl BARTHS mit ihren zwölf Bänden von vorn bis hinten durchzulesen, darum kommt uns in diesem Fall der Hl. Geist zu Hilfe. Das wird dann so gedacht: Der Hl. Geist, der unterstützt meinen Geist, damit ich das Gute auch tun kann, das ich mir vorgenommen habe. Er gibt mir die Kraft, - oder um den gängigen Jargon zu benutzen: er motiviert mich, damit ich mich selbst überwinden kann und das tun, was Gottes Wille ist.

So selbstverständlich scheinbar diese Überlegung ist, so wenig können wir ihr zutrauen, daß sie zutreffend denkt, was der Fall ist. Ich mache zunächst nur auf die ganz schwierige Frage aufmerksam: Was ist eigentlich gemeint mit dem Ausdruck: „damit ich mich selbst überwinden kann“? Wer ist dieses „ich selbst“, das da überwunden werden soll? Ich nenne zwei Möglichkeiten, die freilich auch wieder zusammenfallen können: Ist dieses „ich selbst“ das tote Sündenleben das dem Geist nicht folgen will? So kann das in der Tat aussehen, und man könnte „ich selbst“ dann in dem Sinne verstehen, daß da ein Leben im „Fleisch“ gemeint ist im Sinne des Vertrauens auf das, worüber einer verfügt oder zu verfügen glaubt. Das wäre dann Fleisch, so verstanden, wie das in der Nachfolge LUTHERS in der lutherischen Tradition immer verstanden worden ist. Aber hier kommt es dann zu einer höchst folgenreichen Akzentverschiebung. Das Ich, das Bewußtsein, Geistleben, das sich etwas vornehmen kann und sich also hier vornehmen soll, in Liebe und Geduld den Willen Gottes zu erfüllen, gehört das eigentlich nicht zu dem Sündenleben, das da überwunden werden soll? Wir sind hier, gerade von unserer Tradition her, leicht zu Verwechslungen geneigt: Sündiges Wollen und leibhafte Antriebe, insbesondere die Sexualität, aber z. B. auch die Faulheit, die sich mit einem Minimum an Anstrengung begnügen möchte, werden identifiziert. Und damit ist dann unser Geistleben entlastet, also die Fähigkeit, sich etwas vorzunehmen und es dann auch durchzuführen.

Da passiert nicht nur ein Unfall in der theologischen Reflexion - ich will jetzt gar nicht die Stelle in der Denkgeschichte des Christentums fixieren, wo das zuerst passiert ist. Es passiert immer wieder, und zwar deshalb, weil da ein Stück gängiger Selbsterfahrung in das religiöse Verstehen und dann auch in die theologische Reflexion eingebracht wird. Diese Selbsterfahrung ist uns allen geläufig. Es kostet oft eine rechte Mühe, etwas, das man sich vorgenommen hat, dann auch wirklich durchzuführen, oder etwas bleiben zu lassen, das



man gerne tun wollte, das aber nicht sein darf. Da wird ein Widerstreit erlebt, ein Konflikt ausgetragen. Es gibt natürlich eine ganze Reihe von Deutungsmöglichkeiten dieser Auseinandersetzung im Menschen selbst. Die Psychoanalyse Freuds beispielsweise deutet den Konflikt als Auseinandersetzung des individuellen Lustprinzips mit dem Realitätsprinzip, das durch das gesellschaftliche Leben des Menschen bedingt ist, und durch das bewußte Ich (mit Hilfe des sog. Überich als der internalisierten gesellschaftlichen Ansprüche an das Individuum) gegen das „Es“, das unbewußte Triebleben, durchgesetzt werden soll. Die Kantische Moralphilosophie sieht hier die Auseinandersetzung zwischen dem allgemeinen Anspruch der praktischen Vernunft - „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>3</sup> und der individuellen Neigung, die statt der Pflicht, die für jeden Menschen in der gleichen Situation gilt, den eigenen Vorteil sucht. Ganz gängig seit der Antike ist die Interpretation als Konflikt von Geist und Sinnlichkeit. Ich erwähne diese unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten, weil sie zeigen, wie hier ein anthropologischer Sachverhalt sich in unterschiedlichen Konzepten des Menschseins auch unterschiedlich darstellt. Doch ist für uns wichtig, daß hier überall auch eine Wertung mitgesetzt ist. Die Herrschaft des Ich über das Es und damit die Anerkennung des Realitätsprinzips ist gut - Einbrüche des Unbewußten müssen in der Analyse unter Kontrolle gebracht werden. Die Maxime der Pflichterfüllung ist gut, der Neigung zu folgen ist böse. Der Geist ist gut, die Sinnlichkeit, wenn nicht böse, so doch durch den Geist zu beherrschen. In diesen Wertungen steckt dann wieder ein Sollen: Das bewußte Leben, Geistleben, soll das Menschsein steuern, soll sich durchsetzen, soll im menschlichen Leben herrschen. Man soll sich nicht gehenlassen, sondern soll sich zusammennehmen.

Diese anthropologisch-moralische Konzeption wird nun zugleich zum Interpretationsrahmen auch für das christliche Verständnis der Lebenserneuerung im Hl. Geist. Dabei wird Gottes Hl. Geist und der menschliche Geist in aller Regel nicht einfach identifiziert. Aber es besteht doch eine gewisse Affinität des menschlichen Geistes zum Hl. Geist. Wir haben ja in unserer deutschen Sprache im Grunde nur dieses eine Wort Geist. Es wäre gut, wenn wir wie im Griechischen zwischen *voûç* und *πνεῦμα* oder wie im Lateinischen zwischen *mens* und *spiritus* unterscheiden könnten. Gefährlich ist dabei aber vor allem die Wertung, die sich einschleicht und die Unterdrückung und Beherrschung des Leiblebens durch das Bewußtsein als gut ansieht. Dann aber läßt sich ein Dynamismus gerade in der ethischen Reflexion nicht mehr vermeiden. Die Kraft des Hl. Geistes wird als Unterstützung des bewußt gesteuerten Lebens in seiner Auseinandersetzung mit dem Triebleben angesehen. Dadurch wird nicht nur das Leben im Geist spiritualisiert, so, daß es sich da eben um ein bewußtes Leben handle: Ich nehme mir vor, das Gute zu tun, und komme damit dann im Zweifelsfall auch zurecht. Und das Gute ist dann eben Selbstbeherrschung, Selbstüberwindung. Zugleich wird der Widerstand gegen das Leben im Geist materialisiert. Sünde ist dann eben das, was in uns der bewußten Steuerung des Lebens widersteht. Ich deute das hier nur an; wir werden darüber ausführlich anhand theologischer Gedankenbildungen

---

<sup>3</sup>Immanuel KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/421.html> (besucht am 01.05.2016), S. IV, 421.

zu reden und die Problematik an unserem Verständnis der Schrift zu prüfen haben. Hier kommt es nur darauf an, zunächst einmal den unmittelbaren Zusammenhang zwischen einer dynamistischen Reflexion des Geistes und einer spiritualistischen Auffassung des christlichen Lebens - ich könnte auch sagen: der Heiligung - zu erfassen.

Es muß nun aber noch einmal ein Reflexionsansatz geprüft werden, der in diesem Problem-bereich zwar gängig ist, aber m. E. zu großen Mißverständnissen und Unzuträglichkeiten führen kann: Ich nehme mir vor, das Gute zu tun, also Liebe und Geduld zu üben. Das sieht dann so aus, wie wenn der Mensch von innen nach außen lebte. Sein guter Vorsatz setzt sich bei Gelegenheit um in das entsprechende Tun. Dabei spielt es im Grunde nicht einmal eine große Rolle, ob der ethische Ansatz bei festen Normen oder bei der Situation gesucht wird. Was das Gute ist, muß ja dann immer auch spezifiziert werden. Und das kann so geschehen, daß man Normen anführt, oder daß man behauptet, was liebevolles Handeln sei, das werde sich aus der jeweiligen Situation dann schon ergeben. Weil die Steuerung des Lebens und Handelns in solcher Reflexion in das Bewußtsein verlegt wird, kommt das Gute von innen heraus, aus dem Bewußtsein, das sich dieses Gute vorgenommen hat, und es dann in seine Tat umsetzt. Aber stimmt das eigentlich? Kommt das Gute wirklich aus unseren guten Vorsätzen, von denen der Volksmund bekanntlich sagt, daß der Weg zur Hölle mit ihnen gepflastert sei? Kommt das Gute nicht umgekehrt von außen nach innen, aus der Herausforderung, die uns begegnet, und dadurch erst die Liebe oder die Geduld realisiert? Die Beispielgeschichte Jesu vom Barmherzigen Samariter mag zu einer vorläufigen Veranschaulichung dienen: Da liegt einer an der Straße, der Liebe braucht. Und nach denen, die vorübergehen, kommt schließlich der Samariter. „*Und da er ihn sah, jammerte ihn sein*, - καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχίσθη - *ging zu ihm, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm*“ (Lk 10,33f). Da ist das erste Sehen, und dann das Verstehen, Barmherzigkeit als die Beantwortung des Gesehenen, und darin kommt dann das Gute zur Verwirklichung, daß die Herausforderung zur Liebe wahrgenommen wird. Natürlich läßt sich da nun nicht eine Regel ableiten: Das Gute kommt von außen nach innen in den Menschen. Das wäre genauso verkehrt wie die selbstverständliche Annahme, daß das Gute von innen nach außen, aus dem Vorsatz zur Tat kommen muß. Wir sollten aber auch hier nicht die Möglichkeit der Reflexion, bestimmte Teilmomente des Lebens zu isolieren und isoliert zu denken, umwandeln in ein falsches Verständnis der Wirklichkeit, das dem Leben nicht gerecht werden kann. Das Außen, das wir wahrnehmen, sehen, hören, schmecken, fühlen können, in das wir als leibhaftige Menschen eingepaßt sind, das ist unser Leben genauso wie das Denken und Wollen in unserem Bewußtsein. Und wenn der Hl. Geist, wie ich im Anschluß an Paulus formuliert habe, unser Leben führt in Liebe und Geduld, die in dieser Welt Gottes Willen wahrnehmen und erfüllen, dann ist nicht ausgemacht und selbstverständlich, daß diese Führung von innen nach außen geht, vom Denken ins Wollen ins Tun. Diese Führung kann auch andersherum gehen, wie beim barmherzigen Samariter - von der Herausforderung, die einem vorkommt, zum Sehen, zum Wahrnehmen und Tun.

Ich schließe eine kurze Zwischenbemerkung an, als Überleitung zu dem folgenden ersten Hauptteil gedacht: Theologie des Hl. Geistes ist deshalb schwierig zu betreiben, weil

ihr Gegenstand in der theologischen Reflexion an ganz verschiedenen Orten auftaucht. Deshalb ist die theologische Diskussion der einschlägigen Probleme so diffus, und deshalb häufig nicht sehr ertragreich, weil da isolierte Teilmomente im Blick sind, die in dieser Isolierung gerade nicht zureichend erfaßt werden können. Das gilt sowohl für das Denken des Geistes selbst, der ortlos und damit unwirklich wird, wenn er vom Leben im Geist isoliert wird; es gilt auch für dieses Leben im Geist in seinen einzelnen Aspekten, die durch die theologische Reflexion in einzelne Teilmomente zerlegt werden. Und die können dann gerade in dieser Isolierung wieder nicht nur das richtige Denken verwirren, sondern gewinnen eine selbständige religiöse Bedeutung; dadurch aber wird dem Hl. Geist selbst diese Bedeutung im religiösen Leben wie im theologischen Denken entzogen. Ich habe darauf gleich in der Einleitung zu meiner Vorlesung hingewiesen. Darum mußte ich ja zunächst den Gegenstand unserer Vorlesung, Leben im Geist, in seiner Einheit wie in seinen verschiedenen Aspekten vorstellen. Nur so kann man einen vorläufigen Eindruck von der Wirklichkeit des Hl. Geistes bekommen. Und ich habe dann auf Möglichkeiten der theologischen Reflexion hingewiesen, die sich um dieses Leben im Geist gruppieren; das konnte nicht anders geschehen als so, daß hier kritisch auf die Folgen einer Isolierung der unterschiedlichen Reflexionsmöglichkeiten von der Einheit des Lebens im Geist verwiesen wurde. Der zweite Paragraph schlägt damit die Brücke vom Gegenstand zu der theologischen Diskussion, kann auch als Wegweiser dienen, unbestimmte Gegenstände des theologischen Denkens auf ihren angemessenen Ort in der Theologie des Hl. Geistes zurückzuführen.



**Teil I.**

**Hauptteil: Problemfindung**



Die methodischen Zwischenbemerkungen sollen so knapp als möglich gehalten werden. Hier nur der Hinweis: Ziel dieses Hauptteiles ist es, zu einem Überblick über die verschiedenen Dimensionen des als Theologie des Hl. Geistes angesprochenen Problems zu kommen, und dieses Problem dann so zu formulieren, daß seine Bearbeitung einigen Erfolg verspricht. Dazu muß zweierlei geleistet werden: Einmal ist auf die aktuelle theologische Diskussion der Probleme einzugehen. Der einführende zweite Paragraph hat dazu ein Schema an die Hand gegeben, das es erlaubt, Probleme auch dann im Rahmen unseres Vorhabens zu orten, wenn dabei gar nicht ausdrücklich vom Hl. Geist die Rede ist. Die theologische Fachdiskussion muß dann mit einigen Hinweisen zur Relevanz der theologischen Fragestellungen im kirchlichen Leben konfrontiert werden. Theologische Reflexion und kirchliches Leben sind aufeinander zu beziehen. Wo das nicht geschieht, wo also Theologie keine Beziehung auf bestimmte Vorgänge in der Kirche hat, oder wo umgekehrt Dinge, die in der Kirche geschehen, nicht theologisch reflektiert werden, tut das beiden Seiten nicht gut. Gerade im Miteinander theologischer Diskussionen und der Vorgänge in der Gemeinde läßt sich das systematisch-theologische Problem erst richtig erfassen.





### § 3. Das richtige Verstehen der Bibel.

#### Zum Streit um die historisch-kritische Methode

Das hier angedeutete Thema kann natürlich nur exemplarisch behandelt werden. Dazu greife ich die neueste Kontroverse zwischen Erich GRÄBER<sup>1</sup> und Peter STUHLMACHER<sup>2</sup> auf, und ziehe dann die durch Gerhard MAIER formulierten Anfragen und Vorschläge aus der evangelikalen Richtung bei, auf die die Diskussion zwischen STUHLMACHER und GRÄBER immer wieder Bezug nimmt. Andere Möglichkeiten sollen dann ebenfalls zu Wort kommen, insbesondere die um die Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils gruppierte Diskussion. Die Zielsetzung geht dabei nicht in erster Linie auf einen plausiblen Lösungsvorschlag, obwohl natürlich von meiner eigenen Meinung einiges in das kritische Referat einfließen wird. Vor allem soll der Problemhorizont angedeutet werden, damit nicht eine zu verengte Sicht Möglichkeiten gar nicht in den Blick bekommt, die u. U. für eine weitere Problembearbeitung wichtig sind. Wir müssen ja bei dem herrschenden theologischen Pluralismus unterschiedliche Positionen mit in Betracht ziehen.

#### 1. Wissenschaftlichkeit der Exegese

Für diese bewährte Wissenschaftlichkeit tritt Erich GRÄBER gegen STUHLMACHER in die Schranken. Denn er sieht diese Wissenschaftlichkeit bedroht durch die Versuche STUHLMACHERS, zu einem Verstehen der Bibel zu kommen, das dem Hl. Geist Raum gibt - ich will es ruhig einmal so sagen. Wie weit STUHLMACHER bei diesem Projekt kommt, werden wir zu untersuchen haben. Zwei Eingrenzungen sind zu nennen, damit ich nicht ungerecht gegen GRÄBER verfare. Er weiß, daß es auch andere Weisen des Umgangs mit den biblischen Texten gibt, als den in der wissenschaftlichen Exegese geübten. Nur für diese wissenschaftliche Exegese gilt seine Behauptung, daß nur die historische Methode dazu verhelfen könne, daß wirklich der Text zu seinem Recht kommt,<sup>3</sup> Und er weiß auch, daß die biblischen Texte etwas mit dem Hl. Geist zu tun haben. Aber dieses Wissen muß außerhalb des methodischen Umgangs mit dem Neuen Testament bleiben, kann sich in der wissenschaftlichen Methode nicht niederschlagen. „Daß *Texte* zum *Wort* werden, ist nicht methodisierbar, sondern bleibt das freie Werk des Heiligen Geistes.“<sup>4</sup> Ich will auf

---

<sup>1</sup>Erich GRÄBER: Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie, In: *ZThK* 77 (1980), S. 200–221 (im Folgenden zit. als Grässer: Offene Fragen).

<sup>2</sup>Peter STUHLMACHER: ... in verrosteten Angeln, In: *ZThK* 77 (1980), S. 222–238 (im Folgenden zit. als Stuhlmacher: ... in verrosteten Angeln).

<sup>3</sup>Grässer: Offene Fragen, S. 202.

<sup>4</sup>Ebd., S. 203.

diese Äußerung gelegentlich noch zurückkommen. Für GRÄBER jedenfalls hört hier die Wissenschaft auf und fängt die Verkündigung an, wo man im Umgang mit den Texten sich auf dieses Werk des Hl. Geistes einläßt. Die STUHLMACHERSche „Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie“ werfe, meint er, „den klassischen Streitfall zwischen HARNACK und BARTH noch einmal als offene Frage auf: Wie steht es mit der notwendigen Unterscheidung von Schrift und Kerygma, verstandenem Text und Wort Gottes, historischer Exegese und Verkündigung, Lehrstuhl und Predigtstuhl?“<sup>5</sup> Hier habe sich STUHLMACHER noch nicht hinreichend klar ausgesprochen. GRÄBER selbst gerät hier freilich auch auf einen Boden, auf dem er sich jedenfalls nicht sehr elegant bewegt. Die aufgeworfene Frage ist ja, jedenfalls innerhalb der theologischen Diskussion, eine spezifisch dogmatische Frage. GRÄBER selbst aber sucht hier Klarheit zu gewinnen, nicht indem er sich auf das vorliegende Problem einläßt, und also nach der theologischen Relevanz der historischen Exegese wie nach der Relevanz der Theologie für die historische Arbeit des Exegeten fragt. Vielmehr bringt er eben noch einmal die sattsam bekannten Gemeinplätze der historisch arbeitenden Exegese vor, um mit ihnen STUHLMACHER zu widerlegen. Das ist natürlich nicht schwierig. Denn STUHLMACHER versucht ja gerade über diese Gemeinplätze ein Stück weit hinauszukommen. Darum ist es natürlich keine Kunst, ihm nachzuweisen, daß er diese Gemeinplätze nicht auch zum siebenundsiebzigmal siebenmal wiederkaut.

Im Grunde brauche ich das jetzt gar nicht breit auszuführen: Die biblischen Texte müssen voraussetzungslos verstanden werden. Das heißt, daß man ihnen nicht von vornherein eine besondere Qualität zuerkennen darf, etwa indem man von ihrer Inspiriertheit redet. Und voraussetzungsloses Verstehen ist dann eben das konsequente historisch-kritische Verstehen. Es darf bei solchem Verstehen kein religiöses Interesse mitsprechen. Wenn man ein solches Interesse einfließen läßt, biblische Theologie als kirchliche Disziplin versteht, so ist das „Kampfansage an die radikalkritische Methode der Schriftauslegung.“<sup>6</sup> „Texte, die in ihrem Wortlaut wahr sein wollen, verbitten sich mit Recht jede historische Kritik. Eine sich so verstehende nach-kritische Schriftauslegung ist faktisch eine unkritische ... Ich sehe nicht, wie das hermeneutische Geschäft dann nicht zu einem Biblizismus verkommen soll, der sich die Sachkritik verboten sein läßt,“<sup>7</sup> meint GRÄBER. Das Alte Testament kann bei solcher historischen Auslegung nicht im Zusammenhang mit dem Neuen gesehen werden; wo man das versucht, wie das bei STUHLMACHER und Hartmut GESE der Fall ist, da „ist Gefahr gegeben, daß das Alte Testament auch religionsgeschichtlich unter Sonderrecht gestellt wird, ihm gegenüber den paganen Schriften eine übertriebene Wertigkeit zugemessen wird.“<sup>8</sup> Denn selbstverständlich kann das Alte Testament nicht von Jesus als dem Christus reden.<sup>9</sup> Wie sollte es auch - kein Mensch hat doch damals etwas von Jesus gewußt und davon, daß er einmal als der verkündigt werden sollte, in dem die alttestamentlichen Verheißungen erfüllt sind. Ich spare mir Weiteres. Im

---

<sup>5</sup>Grässer: Offene Fragen, 203f.

<sup>6</sup>Ebd., S. 206.

<sup>7</sup>Ebd., S. 209.

<sup>8</sup>Ebd., S. 218.

<sup>9</sup>Ebd., S. 215.

Grunde kommt es ja auf die individuelle GRÄBER'sche Variante des üblichen Denkmusters nicht an.

Doch hier muß ich nun etwas ausholen. Nicht um den Ingrimme verständlich zu machen, mit dem GRÄBER die Wissenschaftlichkeit der Exegese verteidigt. Der ist nur zu verständlich. Zwei Jahrhunderte Kampf um die Anerkennung der Theologie als Wissenschaft müssen den, der in dieser Tradition steht, darauf scharf machen, gegen alle Versuche anzugehen, die in seinen Augen dies Ziel gefährden. Auch STUHLMACHER legt ja größten Wert auf die Wissenschaftlichkeit seiner Arbeit. Vielmehr müssen wir nun gerade diesen Begriff der Wissenschaftlichkeit genauer zu fassen suchen. Voraussetzungslos, ohne ein religiös-dogmatisches Interesse müsse die wissenschaftliche Arbeit vor sich gehen, so hört man das immer wieder in den verschiedensten Variationen. Nur dann kann die Wahrheit herauskommen, die nicht durch Vorurteile und Interessen verbogen oder verfälscht ist. Damit das noch ein bißchen klarer ist, will ich den Gedanken einmal umdrehen: Das Subjekt der Wissenschaft ist nicht einfach das Individuum, sondern das, was an diesem Individuum allgemein werden kann. Es muß mindestens im Prinzip gleichgültig sein, wer einen wissenschaftlichen Satz denkt oder einen wissenschaftlichen Arbeitsgang vollzieht. Daran darf das Ergebnis gerade nicht hängen. Es muß - das ist das wissenschaftliche Ideal, dem sich die Wirklichkeit wenigstens annähern sollte - bei einem solchen Arbeitsgang immer dasselbe herauskommen. Darum sage ich, statt groß von Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft zu reden: Das Subjekt der modernen Wissenschaft ist das allgemeine Subjekt.

Nun gehen wir wieder auf die historisch kritische Schriftauslegung zu, wie sie GRÄBER gegen STUHLMACHERS Intention auf eine biblische Theologie hin verteidigt. Ich muß da auf einen historischen Sachverhalt hinweisen, der GRÄBER selbst sichtlich nicht ganz präsent ist. Sonst könnte er nicht so ungeschützt argumentieren wie er das tut. Diese historisch-kritische Schriftauslegung ist ja nicht einfach fertig vom Himmel gefallen. Sie hat selbst eine Geschichte durchgemacht. GRÄBER selbst verweist in seiner Argumentation auf einige Stationen dieser Geschichte. Er nennt z. B. Johann Philipp GABLER, Ferdinand Christian BAUR, William]Wrede und natürlich Rudolf BULTMANN, und wirft STUHLMACHER vor, daß er von deren Konsens in der Auslegung abweiche. Es handle sich bei dem Programm einer biblischen Theologie um ein rückwärtsgewandtes Unternehmen. „Die ‚hermeneutische Konsolidierung‘ wird trotz gegenteiliger Behauptung in der Wiederbesetzung längst verlassener Positionen der unkritischen Orthodoxie und des vorkritischen Biblizismus gesucht,<sup>10</sup> was für einen kritischen Theologen natürlich ehrenrührige Vorwürfe sind. Dabei unterschlägt GRÄBER selbst aber die fundamentale Differenz, die zwischen diesen Theologen in der Fragestellung besteht. Damit kaschiert er aber das Problem, vor dem die historisch-kritische Schriftauslegung in allen ihren Vertretern steht, und das sie höchst unterschiedlich gelöst hat. Was will die historisch-kritische Exegese eigentlich? Mit dieser Fragen gehen wir einmal auf das genannte Problem los. Sie will die biblischen Texte verstehen: Das ist die scheinbar einhellige Antwort, die den

---

<sup>10</sup>Ebd., S. 206.

fundamentalen hermeneutischen Dissens eben noch verschleiert. Ich frage darum noch ein bißchen schärfer: Als was will diese historische Exegese die biblischen Texte eigentlich verstehen? Und da kommt dann die höchst unterschiedliche Auffassung heraus. Wir treiben hier nicht Forschungsgeschichte, sondern Dogmatik. Darum kann ich mich hier mit sehr groben Andeutungen begnügen. Es geht da um die Bedeutsamkeit der biblischen Texte. Die will diese Exegese herausfinden. Freilich auf höchst unterschiedliche Weise.

GABLER (1753-1826) hat eine klare Unterscheidung der biblischen und dogmatischen Theologie gefordert (in der programmatischen Rede *De iusto discrimine theologiae biblicae et doematicae regundisgue recte utriusque finibus*, 1787). Für ihn ist das Ziel der dogmatischen Theologie die jeweilige Anwendung der christlichen Wahrheit in unterschiedlichen Zeiten. Darum ist die dogmatische Theologie wandelbar, weil sich die Zeiten wandeln. Die biblische Theologie dagegen fragt nach der unwandelbaren Wahrheit. Sie fragt darum historisch, und sucht in den biblischen Texten zu unterscheiden zwischen dem, was da bloß zeitgebunden ist, und dem, was für alle Zeiten gilt. GABLER gibt dazu eine Reihe von methodischen Anweisungen, wie die einzelnen Texte richtig interpretiert, und dann die Gedanken der biblischen Autoren untereinander verglichen werden können. „Sobald alle diese Dinge zugleich richtig beobachtet und sorgfältig festgelegt sein werden, so werden endlich jene Stellen der Heiligen Schrift ausgesondert und durchsichtig sein, die - zugleich auch nicht von zweifelhafter Lesart - sich auf die christliche Religion aller Zeiten beziehen und mit deutlichen Worten eine wirklich göttliche Form des Glaubens ausdrücken, ‚dicta classica‘ im wahren Sinn des Wortes, die als Fundamente einer gründlichen dogmatischen Untersuchung zugrunde gelegt werden können.“<sup>11</sup> in: *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Hrsg. G. STRECKER, WDF CCCLXVII, 1975, 42f.]Merk.1975 Die Exegese sucht da also in der Bibel die allgemeine, zeitlos gültige Glaubenswahrheit, das, was immer gelten und der dogmatischen Anwendung zugrunde liegen soll. Und es ist keine Frage, daß das allgemeine Subjekt der Wissenschaft diese Glaubenswahrheit erfassen kann.

Bei Ferdinand Christian BAUR, dem großen Tübinger historischen Theologen (1792-1860), ist die Fragestellung viel komplexer als bei dem Rationalisten GABLER. Wahrheit ist für ihn nicht einfach das, was herauskommt, wenn die biblischen Texte ihrer zeitgeschichtlichen Äußerlichkeiten entkleidet werden. Vielmehr ist Wahrheit selbst ein Prozeß des Denkens, und zwar eines Denkens, das die individuellen Denker übergreift. Die stehen im Gegensatz, und kämpfen für die Wahrheit gegen die Unwahrheit. So steht Paulus mit seinem gesetzesfreien Evangelium gegen die Gesetzlichkeit der Judenchristen - verteidigt es als die Wahrheit gegen die Unwahrheit. Aber der Historiker erkennt, wie es gerade nicht bei diesem Gegeneinander von ebionitischer, These und paulinischer Antithese geblieben ist. Die geschichtliche Entwicklung ist weitergegangen, und hat die anscheinend unversöhnlichen Gegensätze versöhnt. So ist etwa im Johannesevangelium von diesem Gegensatz zwischen Ebionitismus und Paulinismus nichts mehr zu bemerken, was freilich nicht heißt, daß hier nun die zeitlose Wahrheit erreicht wäre. Der Prozeß, in dem sich die

---

<sup>11</sup>Merk.

Wahrheit bewegt, geht vielmehr weiter, und die Aufgabe des Historikers ist es, diesen ganzen Prozeß als einen sinnvollen Prozeß zu begreifen. Indem der Historiker diesen Sinn entdeckt, entdeckt er Gottes Weg in der Geschichte. Auch hier, das läßt BAUR mit GABLER vergleichen, ist das allgemeine Subjekt der Wissenschaft zugleich das religiöse Subjekt, das gültige Wahrheit entdeckt und anerkennt. Nur ist diese gültige Wahrheit hier nicht ausgesprochen in den offenbarten dicta classica, sondern sie ist gedacht als der Prozeß einer Selbstentwicklung der Wahrheit, als Geschichte des Geistes, wie wir hier auch sagen können.

William WREDE (1859-1906), dessen Unterscheidung von Religion und Theologie GRÄBER anführt<sup>12</sup> paßt dagegen überhaupt nicht in die Kontinuität der bei GABLER und BAUR vorliegenden Fragestellung. Für ihn gibt es nur die historische Wahrheit. Die biblischen Texte sind Zeugnisse einer Religionsgeschichte, die der Forscher nachzuzeichnen sucht. „Aus gegebenen Urkunden will die biblische Theologie einen Tatbestand erheben, wenn nicht einen äußeren, so doch einen geistigen: Sie sucht ihn so objektiv, so richtig, so scharf als möglich aufzufassen - das ist alles. Wie sich der Systematiker mit ihren Resultaten abfindet und auseinandersetzt, das ist seine Sache.“<sup>13</sup> Hier erklärt sich der Exeget ausdrücklich in der Frage einer gegenwärtigen Geltung der biblischen Texte für unzuständig. Ich könnte auch so sagen: Das allgemeine Subjekt der Wissenschaft ist in der Frage der religiösen Geltung der Bibel nicht zuständig, weil diese Frage eben nicht allgemeingültig gelöst werden kann, sondern in der individuellen Entscheidung liegt, die als solche gerade nicht wissenschaftlich verallgemeinerungsfähig ist. Wie der Systematiker, der sich um dieses Problem nicht drücken kann, mit dieser Frage fertig wird, das kümmert den Exegeten WREDE nicht. Ich meine freilich, daß sich dann auch der Systematiker um eine solche Exegese nicht groß zu kümmern braucht.

Sieht man auf diesen Ablauf in der Entwicklung der historisch-kritischen Fragestellung, dann wird deutlich, welchen theologischen Gewinn hier die Arbeit Rudolf BULTMANNS (1884-1976) bedeutet. Für ihn ist wieder eine theologische Fragestellung leitend, und zugleich wehrt er sich gegen das völlige Auseinanderfallen des allgemeinen Subjektes der Wissenschaft und des religiösen Individuums. Er interpretiert die neutestamentlichen Schriften „unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben.“<sup>14</sup> Freilich steht hinter seiner Konzeption eine andere Verhältnisbestimmung von Glauben und Verstehen als bei [G]abler oder BAUR. Für GABLER fällt die Vernunft, also das allgemeine Denkvermögen, nahezu in eins mit dem Geist, der aus den dicta classica der Bibel spricht. Und auch bei BAUR ist es so, daß das Denken des Historikers an dem allgemeinen Geist partizipiert, dessen Wahrheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung er nachzuzeichnen sucht. BULTMANN identifiziert so nicht. Glaube ist individuelle Entscheidung, darum

---

<sup>12</sup>Grässer: Offene Fragen, S. 206.

<sup>13</sup>Georg STRECKER: Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie, In: DERS. (Hrsg.): *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 367, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975 (= Wege der Forschung), S. 83.

<sup>14</sup>Rudolf BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, durchges., um Vorw. u. Nachtr. erw. Aufl., Mohr <sup>7</sup>1977 (= Uni-Taschenbücher), S. 599.

kann er natürlich nicht Voraussetzung eines allgemeinen wissenschaftlichen Verstehens sein. Aber der Glaube ist eine Möglichkeit menschlicher Existenz. Auch wenn einer für sich persönlich diese Möglichkeit ablehnt, kann er doch verstehen, wogegen er sich entscheidet, genauso wie der Glaubende versteht, wofür er sich entscheidet. Darum kann vom Glauben als einer Möglichkeit schon in wissenschaftlicher Allgemeinheit geredet werden. Die neutestamentlichen Texte als Glaubenszeugnisse werden dann „existential“ interpretiert - so der Fachausdruck.

Mir scheint nun, daß GRÄBER von dieser entscheidenden Fragestellung nichts mitbekommen hat, obwohl er doch ausdrücklich für BULTMANN gegen STUHLMACHER argumentieren will. Die wissenschaftliche Allgemeinheit erschöpft sich für ihn in der Möglichkeit der Kritik. Solche Kritik rekonstruiert aus den Texten die Situation ihrer Entstehung. Und von dieser Situation her werden dann wieder die Texte in ihrer Bestimmtheit durch die Situation verstanden, wobei der Exeget besser weiß, um was es geht. Er weiß nämlich, was der biblische Autor gemeint hat, und warum er es so gesagt hat, wie es da steht, weil er zum Beispiel keine andere als die mythologische Aussageform seiner Zeit hatte. Ich bemerke ausdrücklich: das ist jetzt karriert; bestimmte Arbeitsgänge der historischen Exegese halte ich in unserer Situation für unverzichtbar und meine, die müsse man als Theologe beherrschen. Und zwar müsse man sie so beherrschen, daß sie ganz selbstverständlich ablaufen und kaum mehr Aufmerksamkeit brauchen. Aber Kuppeln und Schalten, Gasgeben und Bremsen können heißt noch nicht Autofahren. Da muß man die Verkehrsregeln beherrschen und anwenden können, und man muß natürlich wissen, wohin man will. Und hier fehlt es bei GRÄBER. Zu dieser ganzen entscheidenden Frage weiß er bloß zu sagen: „Daß Texte zum Wort werden, ist nicht methodisierbar, sondern bleibt das freie Werk des Heiligen Geistes.“<sup>15</sup> Das heißt doch: Wie es zum Verstehen der biblischen Texte als einer gegenwärtigen Anrede Gottes kommt, was man mit diesen Texten als dem Vehikel des Hl. Geistes anfangen soll, darüber weiß der Exeget nichts zu sagen. Das kommt eben so, und dann kann es passieren, daß aus dem allgemeinen Subjekt der Wissenschaft der glaubende Mensch wird, den die Wahrheit des Bibelwortes überzeugt. Ich will und kann mich mit der Bultmannschen Hermeneutik nicht identifizieren. Aber sie ist klar und durchsichtig. Und ich muß feststellen, daß sie hier böse verkommen ist, weil das Allgemeine, das wissenschaftliche Verstehen, und das Besondere, die glaubende Entscheidung, nicht mehr zusammenkommen. Da ist dann die Beantwortung der Frage danach, was denn nun in der Bibel als Wort Gottes Geltung habe, nur noch Sache einer willkürlichen subjektiven Entscheidung. Nicht umsonst führt GRÄBER hier KÄSEMANNs berühmte-berühmte Diktum an: „Die Frage ..., was das Evangelium sei, kann nicht mehr der Historiker durch eine Feststellung beantworten, sondern nur der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend, entscheiden.“<sup>16</sup> Bei Ernst KÄSEMANN<sup>17</sup> Damit bleibt dann vom Geistgeschehen noch übrig, daß da einer behauptet: Hier ist der Geist - ich hab ihn erfahren.

---

<sup>15</sup>Grässer: Offene Fragen, S. 203, mit Verweis auf Ernst Fuchs: Glaube und Geschichte. GAufs II, 1960) S 168-218, 184.

<sup>16</sup>Ebd., S. 203, Anmerkung 15.

<sup>17</sup>Ernst KÄSEMANN: Exegetische Versuche und Besinnungen/1, 1960, S. 223.

## 2. Der problematische Ort des Verstehens der Schrift

LUTHER hat den Text Jes 28,19 so übersetzt: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.“ Man hat diese Übersetzung LUTHERS wegrevidiert, und in der Tat ist die Übertragung vom Wortlaut und Kontext her näherliegend, die man nun findet: „Da wird man nur mit Entsetzen Offenbarung deuten.“ Ich halte mich trotzdem an die Lutherübersetzung, nicht als an eine korrekte Übertragung oder Exegese des Urtextes, sondern als an eine mit Erfahrung gesättigte Gnome. Sie besagt etwas anderes als die pneumatische Entscheidung, von der GRÄBER oder KÄSEMANN reden. Diese Entscheidung, die kommt von innen heraus. Die Anfechtung aber kommt von außen. Und ich habe ja schon zu zeigen versucht, wie das Verstehen verkümmert, das den Menschen nur von innen nach außen leben läßt, und nicht von außen nach innen. Aber sie ist auch ein Gegenpol zu der wissenschaftlichen Allgemeinheit, wie sie die historische Exegese postuliert. Auf ihre Weise beantwortet diese Gnome die Frage: Wo erweist sich die Schrift als Wort Gottes? In der Anfechtung, da wo wirs am Nötigsten haben! Nun ist es sicher richtig, daß sich dieser Ort nicht methodisch fassen läßt. Aber es ist zu vermuten, daß der Ort, wo die Schrift methodisch richtig verstanden werden kann, irgendwo zwischen der abstrakten Allgemeinheit wissenschaftlicher Denkvollzüge und der situationsbedingten Konkretion der Anfechtung aufzufinden ist. Ich möchte die hermeneutischen Bemühungen STUHLMACHERS verstehen als Frage nach diesem Ort, wobei ich mit STUHLMACHER voraussetze, daß eine Auslegung der Schrift gerade auch durch wissenschaftliche Theologen eine sinnvolle Sache ist. Ich setze freilich dazu, daß es STUHLMACHER selbst mir nicht leicht macht, ihn so zu verstehen. Das mag daran liegen, daß der Exeget nicht nur hermeneutisch reflektiert, sondern ständig auch richtige Auslegungen liefern muß, und dabei auf Zusammenarbeit und Konsens mit seinen Fachkollegen angewiesen ist.

Besonders unklar ist für die Beurteiler der STUHLMACHER'schen Hermeneutik, sowohl GRÄBER wie auch Gerhard MAIER, die Bedeutung, die er der Inspirationslehre zumißt. Darum fange ich hier an. MAIER möchte gerne eine deutliche Aussage haben, daß die Schrift inspiriert ist, und wie diese Inspiriertheit der Schrift zu verstehen ist. Umgekehrt hat natürlich GRÄBER mit der Inspiration der biblischen Texte nichts im Sinn. Denn damit wäre ja einer der Grundsätze moderner kritischer Schriftauslegung problematisiert: Die Bibeltexte sind nicht anders zu verstehen als andere überlieferten Texte der Antike auch. Vielmehr wäre dadurch diesen Texten eine besondere Qualität zuerkannt, die dann auch für die Auslegung ihre Bedeutung hätte. Bei STUHLMACHER selbst aber finden sich solche eindeutigen Aussagen über die Beschaffenheit der biblischen Texte gerade nicht. Und zwar zurecht, wie ich denke. Man soll die Beschaffenheit der biblischen Texte nämlich lieber nicht zu einem Glaubenssatz machen, weder so herum, daß sie inspiriert seien, noch anders herum, daß sie das auf keinen Fall seien. Ich habe ja schon einleitend darauf hingewiesen, daß eine solche Behauptung nichts bringt, solange nicht klare Auskunft darüber gegeben wird, was mit diesem vorgeblich ganz profanen oder vorgeblich ganz geisterfüllten Wort wird, wenn es aus dem Buch in den Kopf kommt. Dazu noch einmal, der ganz simple Hinweis: Was im Buch steht, das weiß keiner. Jeder weiß nur, was aus dem Buch in den Kopf gekommen ist, was er gelernt hat, und dann hoffentlich auch

verstanden und sich angeeignet hat. Ich füge hinzu: Es braucht da dann nicht in den einzelnen Köpfen ein höchst unterschiedliches Wissen und Verstehen zu bleiben. Wir reden miteinander über das, was im Buch steht, können sagen: Den Text schlagen wir jetzt auf, und lesen ihn - und ich verstehe ihn so und möchte ihn gerne so anwenden, und erwarte dafür Zustimmung. Wenn aber Widerspruch kommen sollte, dann müssen wir eben neu mit der Bemühung um das rechte Verstehen einsetzen. Dazu nur nebenbei ein Hinweis: Wenn es da dann friedlich zugeht, und jeder auf den anderen hört, und sie so alle miteinander auf das Schriftwort hören und sich um ein einhelliges Verständnis mühen - dann könnte es sein, daß da der Friede ist, in dem der Geist die Gemeinschaft der Glaubenden erbaut. Das muß nicht sein; auch eine solche Erfahrung kann trügen. Aber ein gewisses Vorurteil dafür, daß hier der Geist wirksam ist, kann schon gelten.

Nun stimme ich STUHLMACHER gerne darin zu, daß er gegen alle Versuche, ihn auf die Behauptung der Inspiriertheit oder Nichtinspiriertheit der Schrift festzulegen, auf den Vorgang des Verstehens verweist. Die Inspirationslehre gehört in den Zusammenhang des Verstehens, also dorthin, wo das, was im Buch steht, nun in den Kopf kommen soll. Zurecht kann STUHLMACHER da gerade auf die klassische Beweisstelle für die Inspirationsanschauung im 2 Tim 3,16f verweisen: „Denn alle Schrift von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Aufdeckung der Schuld, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt.“ Dazu ist die Schrift in der Tat da, daß sie so aus dem Buch in den Kopf kommt und dadurch geschickte Gottesmenschen macht. Es braucht den Zusammenhang, in dem sinnvoll von einer Inspiration der Schrift geredet werden kann, und das ist gerade der hermeneutische Zusammenhang. „Wenn wir den biblischen Kanon aus Altem und Neuem Testament als inspiriertes Zeugniswort von Gottes Offenbarung in seinem Sohn verstehen, bedeutet das für das Verständnis der Bibeltexte folgendes. Sie sind zunächst als Einzeldokumente in ihrer profilierten geschichtlichen Eigenart zu werten. Dann aber ist vom Einzeltext aus dem der Bibel wesentlichen Ganzen nachzuspüren, d. h. dem Gesamt ereignis der Offenbarung Gottes in seinem Sohn. Diese Wertung und Zuordnung erfolgt angesichts der sich zu jener Offenbarung Gottes in Christus bekennenden und von ihr lebenden Gemeinde. In dieser Gemeinde wird das biblische Zeugniswort bejaht und so ausgelegt, daß die Gemeinde sich neu zu Christus ihrem Herrn bekennt und zur Verkündigung Jesu als des Christus und des Herrn aufbricht. Im Horizont der Inspirationslehre sind also die biblischen Texte, die differenzierte Interpretation dieser Texte, welche zur Verkündigung der Offenbarung Gottes drängt, die sich kraft der Verkündigung zu Christus bekennende Gemeinde und das zu neuem Bekenntnis einladende Lebenszeugnis dieser Gemeinde in einem vom hl. Geist zusammengeschlossenen Verbund geeint.“<sup>18</sup> Natürlich könnte man sich bei einer solchen Äußerung noch ein bißchen mehr Schärfe und Deutlichkeit wünschen. Aber es kommt doch klar genug heraus, wieso sich STUHLMACHER einer eindeutigen Aussage über die Inspiriertheit oder Nichtinspiriertheit der biblischen Texte verweigert: Weil er den Hl. Geist in diesem Verbund von Text, Verstehen, Glauben und Zeugnis sieht, und

---

<sup>18</sup>Peter STUHLMACHER: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979 (= Grundrisse zum Neuen Testament, Bd. 6), S. 50.



zwar im Ganzen dieses Vorgangs, darum will er diesen Geist nicht festlegen lassen auf die Inspiration des Bibeltextes. Da bin ich ganz einverstanden, würde freilich lieber statt vom Verbund von Leben oder Geistgeschehen reden. Auch kommen wir m. E. zu einem deutlicheren Verständnis, wenn wir zwischen der Wirklichkeit des Geistgeschehens, ihrer theologischen Beschreibung und der Reflexion auf ihre Voraussetzungen unterscheiden.

Doch kommt STUHLMACHER hier nicht zu voller Klarheit, weil er den Ort des Verstehens der Schrift dann doch nicht konsequent weiter bedenkt. Das hat seinen Grund darin, daß er nun doch nicht zu weit aus dem Konsens der kritischen Wissenschaft ausscheren möchte. Darum bemüht er sich, bei seiner Interpretation der biblischen Texte zugleich allgemeine Grundsätze moderner Wissenschaft mit zu berücksichtigen. Ich halte es freilich für methodisch verfehlt und sachlich unangemessen, die eigene Wissenschaftlichkeit dadurch zu erweisen, daß man sich da nun auf nicht-theologische Hermeneuten beruft. Bei STUHLMACHER sind das immer wieder Hans-Georg GADAMER und vor allem Paul RICOEUR. So einleuchtend sein mag, was diese Leute vorbringen: Es müßte gerade einen Konsens nichttheologischer Wissenschaft zum Ausdruck bringen, wenn es die Einbindung der Stuhlmacher'schen Hermeneutik in die moderne Wissenschaft aufzeigen sollte. Aber wenn sich ein theologischer Außenseiter mit einem philosophischen Außenseiter glaubt verständigen zu können, so ist damit allenfalls erwiesen, daß es sich hier und dort in der Tat um Außenseiter handelt. Ernst TROELTSCH hat seinerzeit in dem bekannten Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ von 1898,<sup>19</sup> wirklich einen Konsens der kritischen historischen Wissenschaft formuliert und von hier aus dann die Konsequenzen dieser historischen Arbeit für die Theologie aufgewiesen. STUHLMACHER will diese Grundsätze der modernen Historie ergänzen durch ein Prinzip des Vernehmens: „Es geht heute nicht mehr nur um die Geltung der Prinzipien von Kritik, Analogie, geschichtlicher Korrelation und um die Bedeutung der religiösen Subjektivität in der Geschichte, sondern es geht zusätzlich darum, daß diese vier Verstehensprinzipien im Interesse neuer Wahrnehmungen in der Geschichte geöffnet und erweitert werden. Ich schlage daher vor, das ... Prinzip des ‚Vernehmens‘ ... von Phänomenen und Aussagen, die jenem klassischen Geviert von Kritik, Analogie, Korrelation und Subjektivität zu widerstreiten scheinen oder wirklich widerstreiten, ausdrücklich in die Prinzipienlehre der historischen Kritik aufzunehmen. Wir gewinnen kraft des zusätzlichen Prinzips des Vernehmens die Möglichkeit zurück, Neues und Analogieloses in der Geschichte zu entdecken, neben den großen religiösen Einzelnen auch wieder die geschichtliche Bedeutung von sozialen Gemeinschaften zu würdigen und die uns zur Gewohnheit gewordenen kausalen Korrelationsschemata durch neue Erkenntnisse aufzuweiten und zu korrigieren.“<sup>20</sup>

Meine Meinung zu diesem Vorschlag ist: Da soll Unvereinbares zusammengebracht werden. Wir kennen das Jesuswort in der Regel nach der Fassung von Matthäus und Markus:

<sup>19</sup>Zuletzt abgedruckt in: Gerhard SAUTER: *Theologie als Wissenschaft; Aufsätze und Thesen*, München: C. Kaiser 1971 (= Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 43. Systematische Theologie).

<sup>20</sup>Ebd., S. 220.

„Niemand flickt einen Lappen von neuem Tuch auf ein altes Kleid; denn der neue Lappen reißt doch vom alten, und der Riß wird ärger“ (Mk 2,21). Auf Stuhlmachers Vorgehen trifft besser noch die lukanische Variante der Überlieferung zu: „Niemand reißt einen Lappen von einem neuen Kleid und flickt ihn auf ein altes Kleid; sonst zerreißt er das neue, und der Lappen vom neuen paßt nicht auf das alte“ (5,36). M. a. W.: STUHLMACHER will das allgemeine Subjekt der modernen Wissenschaft dazu bewegen, daß es sich dorthin begibt, wo die Bibel richtig verstanden wird. Dazu aber ist dieses Subjekt nicht imstande. Denn diese Bewegung können allenfalls individuelle Subjekte vollziehen. Die können vernehmen, wie STUHLMACHER das postuliert, während das allgemeine Subjekt nur konstruieren bzw. im Blick auf die Historie rekonstruieren kann. Freilich gehört zu solchem Vernehmen nicht bloß ein zusätzlicher hermeneutischer Grundsatz. Das weiß STUHLMACHER im Grunde gut; aber er will es nicht so recht wahrhaben, weil er bei KÄSEMANN gelernt hat, - was ihm nun GRÄBER entgegenhält: daß die historische Methode grundsätzlich Allgemeingut geworden sei. „Sie kennzeichnet nicht mehr ein theologisches Lager der Exegese, sondern scheidet faktisch nur noch Wissenschaft von Spekulation oder Primitivität.“<sup>21</sup> Darum soll das „Vernehmen“ in diese Methode eingebaut werden, während doch solches Vernehmen nur dort möglich ist, wo es mit Erfahrungen Hand in Hand geht, für die das allgemeine Subjekt und seine Wissenschaft keinen Raum hat. Die Erkenntnisse, die das „Vernehmen“ im Dialog mit den Texten gewinnen will, die kommen nämlich nicht einfach aus der Exegese; sondern dort kann solche Aufweitung unserer Wirklichkeit geschehen, wo das Wort in die Situation hineintritt. Abgekürzt noch einmal die Erinnerung an die Gnome: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.“ Da wird verstanden, wo Erfahrungen mit dem Wort gemacht werden. Und die bleiben dann nicht bloß im Individuum, sondern werden weitergesagt und nachvollzogen und tradiert und können zu neuen Erfahrungen führen. Aber dazu braucht es den Ort des Verstehens. Und an den kann das per definitionem ortlose, weil unbegrenzt verallgemeinerungsfähige Subjekt der modernen Wissenschaft nun einmal nicht treten. Was ich hier sage, ist noch keine Lösung der Frage nach dem richtigen Verstehen der biblischen Texte. Aber es ist der Hinweis darauf, wo diese Texte recht verstanden werden können. Dazu noch einmal STUHLMACHER: „Der Lebenszusammenhang, in dem die kirchliche Exegese steht, ist ihr durch die im weiten Sinn des 3. Glaubensartikels verstandene Kirche vorgegeben. So wenig die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel auf den Raum der Kirche beschränkt werden soll, so sehr hat die kirchliche Schriftauslegung der allgemein wissenschaftlichen eine (natürliche umstrittene) hermeneutische Erfahrung voraus. Diese Erfahrung besagt positiv, daß die Kirche und der Glaube des einzelnen Christen wirklich vom Wort der Bibel leben, und sie besagt negativ, daß eine prinzipiell atheistische oder materialistische Exegese die zentrale biblische Wahrheit, die Jesus Christus heißt, verfehlen muß.“<sup>22</sup>

Es ließe sich von hier aus dann noch allerlei positiv und kritisch zu STUHLMACHER vorbringen. Blicke er an dem Ort, wo Schrift verstanden wird, oder wäre wenigstens konsequent

<sup>21</sup>Ernst KÄSEMANN: Exegetische Versuche und Besinnungen/2, 1964, S. 12.

<sup>22</sup>Peter STUHLMACHER: Hauptprobleme und Chancen kirchlicher Schriftauslegung. Brüderliche Handreichung der Pfarrer-Gebetsbruderschaft, In: *Theologische Beiträge* 9,2 (1978), S. 53–69, hier S. 65.

darin, auf diesen Ort zuzudenken und zuzuarbeiten, und alles, was an Umgang mit der Schrift sonst geschieht, in seiner Vorläufigkeit zu sehen, dann könnte er m. E. sehr viel deutlicher argumentieren. Er könnte dann beispielsweise sehr viel klarer und eindeutiger von den biblischen Texten reden. Nicht von ihrer Inspiriertheit, wie man das von ihm erwartet, oder ihm verbieten möchte, falls er weiter wissenschaftlich ernstgenommen werden soll. Aber doch davon, daß wir von diesen Texten, und von ihnen allein, erwarten, daß sie uns dort Licht geben, wo wir das nötig haben. Er müßte sich dann nicht quasi entschuldigen für seine Wertschätzung der biblischen Texte - daß GESE und er „die biblischen Texte nur als ‚eminente Texte‘ im Sinne GADAMERS behandelt sehen wollen und ihnen mit jenem elementaren Einverständnis zu begegnen raten, das GADAMER mit Recht allen eminenten Traditionstexten entgegenzubringen rät ... Angesichts der immer weiter aufklaffenden Schere zwischen unserer modernen Wirklichkeitsrezeption und den in den antiken Texten beschlossenen Erfahrungshorizonten halte ich es für unabdingbar, in der Exegese von (biblischen und außerbiblischen) eminenten Texten zuerst Ja und dann erst Nicht so! oder auch Nein! zu sagen.“<sup>23</sup> Warum hier nicht ganz eindeutig auf den Ort verweisen, wo die Texte der Bibel sich als wahr bewährt haben, und wo wir solche Bewährung weiter von ihnen erwarten? Warum immer noch und und wieder nach der ortlosen wissenschaftlichen Wahrheit schielen? Bliebe STUHLMACHER bei der Konzentration auf diesen Ort, dann könnte er auch in der umstrittenen Frage nach der Einheit der Bibel m. E. sehr viel kräftiger und durchschlagender argumentieren, als das dort geschieht, wo er in dem Evangelium von der Versöhnung in Christus diese Einheit nun doch auch wieder ortlos beweisen will, und sich dann doch wohl zu Recht vorwerfen lassen muß, es stelle „eine Gewaltsamkeit dar, die Schriften des Neuen Testaments unter dem Stichwort ‚Versöhnung‘ theologisch zur Einheit zusammenfassen zu wollen.“<sup>24</sup> Die Andeutungen müssen reichen. Sie zeigen m. E. zur Genüge, daß die hier debattierten Probleme unlösbar sind, wenn nicht die Frage durchgehalten wird, wo denn die biblischen Texte verstanden werden bzw. ihre Wahrheit erweisen.

### 3. Der Ort des Glaubens

Man könnte annehmen, daß STUHLMACHER dort, wo er noch nicht ganz hingekommen ist, weil es ihn immer wieder in die Ortlosigkeit der modernen kritischen Exegese zurückzieht, von seinem Kontrahenten zur Rechten schon erwartet wird. So vermutet das jedenfalls GRÄBER, wenn er meint, es sei „gar nicht mehr einsehbar, warum STUHLMACHER Gerhard MAIERS Forderung nach einer besonderen ‚historisch-biblischen Auslegungsmethode‘ statt einer historisch-kritischen noch zurückweist.“<sup>25</sup> Aber eine solche Sicht ist doch wohl eher eine Sache der Perspektive. Wenn wir bei unserer Frage nach dem Ort bleiben, stellt sich das rasch heraus. Zwar scheint es, wie wenn hier bei MAIER unsere Frage nach dem Ort des Verstehens aufgenommen wäre. „Die Theologie kann sich nur probierend und in restlos auslieferndem Gehorsam auf den Boden stellen, den sie durch seine

<sup>23</sup>Stuhlmacher: ... in verrosteten Angeln, ZthK 77, 1980, 225.

<sup>24</sup>Grässer: Offene Fragen, 210, Fußnote 38.

<sup>25</sup>Ebd., S. 210.

[Gottes] Offenbarung bezeichnet erhält. Das bedeutet die methodische Verpflichtung der Vertrauens-Vorgabe an die Offenbarung. Jedes kritische Vorweg-feststellen-Wollen ist hier fehl am Platze. Es würde ja methodisch beinhalten, daß der Mensch in dieser Begegnung ein Verfügungsrecht, ein Recht der intellektuellen Reservation und sogar das Recht besitzt, die Begegnung mit Gott auf demselben Niveau zu gestalten, gewissermaßen als Austauschpartner.<sup>26</sup> Nun würde ich selbst die Möglichkeit eines partnerschaftlichen Verhältnisses von Gott und Mensch nicht von einem Vorbegriff der Gottheit Gottes her von vornherein ausschließen wollen, sondern hielte mich da lieber an die Bibel, die an unterschiedlichen Stellen von Menschen als den Freunden Gottes reden kann. Aber darauf kommt es jetzt gar nicht an. Entscheidend ist vielmehr, was da unter Gottes Offenbarung verstanden ist. Sollte ich selbst definieren, was ich unter Offenbarung verstehe, würde ich von dem Geistgeschehen reden, das den Glauben an Jesus Christus bewirkt und das im Zuspruch des Evangeliums begegnet. Aber diesen Ort bezeichnet MAIER wohl doch nicht mit der merkwürdigen Formulierung, die Theologie könne sich nur probierend und in restlos auslieferndem Gehorsam auf den Boden stellen, den sie durch Gottes Offenbarung bezeichnet erhält. Natürlich will einer, der das kritisch liest, da gleich zufahren und sagen: Entweder - oder! Entweder probierend oder in restlos auslieferndem Gehorsam.

Doch MAIER meint es wohl anders: Der sich restlos ausliefernde Gehorsam bezieht sich auf die Voraussetzung: In der Bibel begegnet Gottes Offenbarung. Und das Probieren bezeichnet die Versuche, unter dieser Voraussetzung dann die Bibel zu verstehen, und zwar sie besser zu verstehen als das bei der historisch-kritischen Auslegungsweise der Fall ist. Der ausliefernde Gehorsam richtet sich auf Gott, der offenbart, der spricht. Das Probieren bezeichnet die theologischen Versuche, dem dann verstehend zu entsprechen. Ich habe damit die Intention MAIERS hoffentlich nicht verzeichnet. Aber gerade wenn ich ihn recht verstanden habe, muß ich hier dringend warnen. Genau dann, wenn diese beiden Voraussetzungen gemacht werden, wird das Verstehen ortlos, und der Glaube wird als menschliche Glaubensfähigkeit isoliert. Daß ich ja nicht mißverstanden werde: Ich urteile hier so wenig wie bei GRÄBER oder STUHLMACHER über den richtigen oder den falschen Glauben bzw, über Glauben und Unglauben. Worüber ich urteile, und das ist nun einmal mein Geschäft als Theologe, das ich sauber und anständig verrichten muß, das ist, ob hier über den Glauben richtig oder falsch gedacht wird. Das wird beides leicht verwechselt und statt mit einem darüber zu debattieren, ob er den Glauben richtig denkt, ist man rasch dabei, ihm Unglauben vorzuwerfen. Das macht theologische Auseinandersetzungen oft recht unerquicklich. Und beides, das richtige Denken des Glaubens und das richtige Glauben liegt ja auch recht nahe beieinander. Mindestens hat das richtige oder falsche Denken seine Auswirkungen bis in den Lebensvollzug hinein. Darum ist es eine wichtige Sache.

Wenn sich ein restlos-ausliefernder Gehorsam auf die Bibel als Offenbarung Gottes richtet, und die Theologie dann versucht, diese Voraussetzung exegetisch-methodisch durch-

---

<sup>26</sup>Gerhard MAIER: *Das Ende der historisch-kritischen Methode. Glauben und Denken*, Bd. 901, Brockhaus 1974 (= ABC-Team), S. 51.

zuführen, dann wird das Verstehen ortlos. Der Fragehorizont der dann entwickelten biblisch-historischen Methode gleicht verzweifelt dem der heftig beförderten kritisch-historischen Methode. Der Ausleger kommt nämlich auch hier nicht in den ausgelegten Texten vor. Die Schriftwahrheit ist von vornherein festgestellt - nicht so, daß der Ausleger sie schon weiß. Sonst brauchte es selbstverständlich keine exegetische Bemühung mehr. Aber doch so, daß es den einen, feststehenden, gleichsam objektiven Sinn der Schrift gibt, und den gilt es dann in der Exegese zu entdecken. „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“ (2 Ko 3,6): Das muß man sorgfältig bedenken, gerade wenn man dem Buch selbst mit seinen Buchstaben einen so hohen Rang zuerkennt, wie das bei MAIER geschieht. Ich kann den lebendigmachenden Geist auch nicht einfangen und auf Flaschen ziehen. Aber ich weiß doch, daß eine solche historisch-kritische wie eine historisch-biblische Auslegung eine höchst begrenzte Vorstellung vom Hl. Geist hat. Historische Arbeit und historisches Wissen ist schon gut. Wenn ich hier von der Unverfügbarkeit des Geistes rede, der lebendig macht, indem er die Schrift verstehen läßt, dann ist das beileibe nicht eine Aufforderung zu Faulheit oder Bequemlichkeit. Zum Beispiel ist historische Arbeit und historisches Wissen dazu gut, sich wenigstens an einigen kleinen Ausschnitten klarzumachen, wie Menschen in der langen Geschichte der christlichen Kirche die Schrift verstanden haben. Das war ein oft höchst unterschiedliches Verstehen - auf jeden Fall meist deutlich unterschieden von unserem heutigen historisch-kritischen oder auch historisch-biblischen Verstehen. Lesen Sie einmal ein paar Seiten im großen Galaterkommentar LUTHERS oder auch in seiner Genesisvorlesung, um sich davon eine kleine Anschauung zu verschaffen. Ich entsinne mich einer Diskussion vor ein paar Jahren in der Sozietät unserer Fakultät, in der wir Professoren und Assistenten die Frage der historischen Methode diskutierten. Es war wohl STUHLMACHER, der damals den Kollegen FOHRER fragte, welche Bedeutung er der Auslegungsgeschichte für seine eigene Exegese des Alten Testaments beilege. Fohrer meinte: Gar keine. Von der Auslegung vor der Entwicklung der historischen Methode sei ja sowieso 98% falsch. Das ist borniert, nicht nur in der Unverfrorenheit, in der sich hier einer ein Urteil über 1700 Jahre christlicher Auslegung anmaßt. Es ist auch borniert in der Selbstverständlichkeit, mit der hier angenommen wird, es gebe nur eine einzige richtige Auslegung der Schrift, und alles, was mit dieser einen einzigen Auslegung nicht übereinstimme, das sei falsch verstanden. Ich erinnere an die Gnome: Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken! Was jetzt ansteht, das bestimmt das Verstehen der Schrift mit. Sie ist ja Vehikel des lebendigen Geistes.

Sicher ist mit diesem Hinweis auf die Lebendigkeit des Schriftwortes noch nicht genug über das Verstehen gesagt. Aber es darf nicht ortlos werden. Das möchte ich hier einschärfen. Und ortlos wird dieses Verstehen, wenn wir den Geist in den Buchstaben hineindenken und dann wieder da herauszulesen suchen. Noch einmal mein schlichter Hinweis: Was im Buch steht, das weiß keiner. Jeder weiß nur, was aus dem Buch in seinen Kopf gekommen ist. Und verstanden hat ers dann, wenn er begriffen hat, wie ihn das angeht. Aber nicht nur wird das Verstehen ortlos, sondern der Glaube wird da zu einer Glaubensfähigkeit des Menschen. Jesu Wort Joh 7,17 - wenn jemand Gottes Willen tun wolle, werde er erkennen, ob diese Lehre von Gott sei oder nicht - leite „in unumkehrbarer Weise die Erkenntnis vom Gehorsam ab ... Es heißt also richtigerweise: *credo, ut intelligam* (ich

glaube, um zu erkennen), nicht: credo, quia intelligo (ich glaube, weil ich erkenne). Deshalb muß uns deutlich sein, daß rechte Lehre rechtes Leben auch beim einzelnen Theologen voraussetzt. Ohne Wiedergeburt bleiben wir so unverständlich wie Nikodemus.<sup>27</sup> Da kommt der Gehorsam aus dem Menschen, und geht auf das Wort, auf die Offenbarung zu. Noch einmal die Formulierung, von der ich ausgegangen bin: „Die Theologie kann sich nur probierend und in restlos auslieferndem Gehorsam auf den Boden stellen, den sie durch [Gottes] Offenbarung bezeichnet erhält.“<sup>28</sup> Das sieht dann, als Argument gegen das kritische Vorgehen der historischen Exegese formuliert, so aus: „Wir wollen einmal voraussetzen, daß die vorliegende kanonische Schrift wirklich das Zeugnis der Göttlichen Offenbarung ist. Keine sich um wissenschaftliche Objektivität bemühende Exegese bzw. Theologie kann diese Möglichkeit ausschließen, und wollte es auch bisher nicht. Dann aber ist jedem einsichtigen Betrachter deutlich, daß eine *kritische* Methode für diesen Fall und diesen Gegenstand versagen muß, weil sie eine innere Unmöglichkeit darstellt. Denn das Korrelat (Entsprechung) zur Offenbarung ist nicht Kritik, sondern Gehorsam, ist nicht Korrektur - auch nicht aufgrund der teilweise anerkannten und verwendeten Offenbarung -, sondern Sich-korrigieren-Lassen.“<sup>29</sup> Weil die Bibel Gottes Offenbarung ist, darum kann sie zu Recht Gehorsam verlangen. Und diesen Gehorsam fordert MAIER und will ihn auch in seiner historisch-biblischen Methode praktizieren. Das ist vielleicht gut gemeint, aber es ist falsch gedacht. Denn der Glaube und das Wort sind da auseinandergedacht, und der Glaube muß dann erst zum Wort kommen, es gehorsam aufnehmen und verstehen. Wie soll das denn gehen? Es gibt den Glauben doch nicht ohne das Wort, an dem er sich festmacht, an das er sich hängt, mit dem er umgeht - memoriert es Tag und Nacht. Ich führe dazu Dt 30, 11-14 an, das Paulus dann wieder Röm 10 auf das von ihm verkündigte Evangelium anwendet: „*Denn das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Es ist nicht im Himmel, daß du sagen müßtest: Wer will für uns in den Himmel fahren und es uns holen, daß wir's hören und tun? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßtest: Wer will für uns über das Meer fahren und es uns holen, daß wirs hören und tun? Denn es ist das Wort ganz nahe bei dir in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es tust.*“ Ein einziges Wort, zur rechten Zeit im Munde und im Herzen - das ist Gottes Wort, an dem sich der Glaube festhalten kann, mehr als an dem ganzen Buch samt seinem vorgeblichen Gehorsam, mit dem er dieses Buch als Gottes Offenbarung respektieren will. Das können dann manchmal sehr seltsame Worte sein. Wenn sie nahe sind, im Mund und im Herzen, dann gehorcht der Glaube. Vielleicht meint das MAIER auch: aber er sagt es nicht so, sondern was er sagt, das ist: Der Glaubensgehorsam, der ist da und anerkennt, daß das Buch Gottes Offenbarung ist. Und dann macht er sich eine Methode zurecht, wie er unter dieser Voraussetzung das Buch recht verstehen kann. Er ist also fähig zum gehorsamen Glauben, ohne daß er den an dem nahen Wort festmacht.

Recht betrachtet ist der Unterschied zwischen GRÄBER und MAIER gar nicht so groß, wie das auf den ersten Blick aussieht: Da ist das glaubensfähige Menschsein. Und auf

---

<sup>27</sup>MAIER: *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, S. 51.

<sup>28</sup>s. Anmerkung 25.

<sup>29</sup>MAIER: *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 17f.

der anderen Seite ist das Buch, das verstanden werden muß. Der eigentlich gravierende Unterschied ist der: GRÄßER setzt das methodische Verstehen vor den Glaubensgehorsam, und MAIER setzt es hinter den Glaubensgehorsam. Deshalb kann GRÄßER sich für ein wissenschaftliches Verstehen einsetzen. Von dem allgemeinen Subjekt der Wissenschaft kann man ja den Glauben gewiß nicht erwarten, kann deshalb den Glaubensgehorsam, von dem MAIER redet, nicht zur Voraussetzung einer wissenschaftlichen Methode erheben. Daß hinterher der Glaubensgehorsam kommt, freilich erst, wenn die Exegese abgemacht ist, und darum auch exegetisch nicht mehr diskutabel, das sagt GRÄßER ja selbst ausdrücklich. Da bei MAIER der Gehorsam vor das methodische Verstehen gesetzt wird, ist es kein Zufall, daß bei ihm wiederum die Methode unsicher und problematisch wird. Denn wie weit der Gehorsam nun gehen muß, und die Kritik zurückstehen, und wo es mit dem Gehorsam vereinbar ist, nun doch auch Ergebnisse der modernen Wissenschaft anzuerkennen, das läßt sich nicht mehr so recht sagen. Verstößt es zum Beispiel gegen den geforderten Glaubensgehorsam, wenn man die Zwei-Quellen-Theorie als die plausibelste Lösung für das synoptische Problem akzeptiert?

Dazu muß ich darauf aufmerksam machen: Verstehen ist doch immer ein Vorgang der Kommunikation. Im Verstehen treffen sich Menschen, entweder indem sie sich gegenseitig verstehen, oder indem sie sich über ein Drittes verständigen. Gerade darum ist die von MAIER geforderte Vorgabe des Gehorsams für seine historisch-biblische Auslegungsmethode so problematisch, weil sie die Möglichkeit des Verstehens und der Verständigung nicht allein im Wort, sondern doch auch mindestens teilweise im Subjekt sucht. Und dieses Subjekt ist dann eben das gehorsame Individuum. Die Frage stellt sich hier, wenn wir weiterkommen wollen: Läßt sich nicht dieses gehorsame Individuum in irgendeiner Weise verallgemeinern, ohne daß es gleich zu dem allgemeinen Subjekt der modernen Wissenschaft wird, das doch per definitionem eben nicht glaubensfähig ist? Gibt es ein Subjekt, das Glaubensfähigkeit und Allgemeinheit - dann sicher nicht die unbeschränkte Allgemeinheit der Wissenschaft, aber doch eine begrenzte Allgemeinheit, in sich vereinigt? Damit sind wir im Grunde schon bei der offiziellen römisch-katholischen Hermeneutik. Denn die kennt dieses Subjekt - die sancta mater Ecclesia, die sich ja selbst als die gehorsame und verstehende Kirche definiert hat.

#### 4. Das Wort der Kirche

Hier kann ich mich nun auf offizielle Dokumente stützen, muß nicht bloß die Diskussion einiger Theologen referieren. Eines der wichtigsten Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils ist die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, am 18. Nov. 1965 vom Konzil angenommen und vom Papst verkündet.<sup>30</sup> Eine Einführung, vor allem

---

<sup>30</sup> *Concilium vaticanum, 1962-1965: Das zweite Vatikanische Konzil: Ökumenismus, Bischöfe, Ordensleben, Priesterausbildung, Erziehung, nichtchristliche Religionen, Offenbarung, Laienapostolat, Religionsfreiheit*, ger lat, Bd. 2, Freiburg i.Br.: Herder 1967 (= Lexicon für Theologie und Kirche Suppl.), URL: %5Curl%7Bhttp://www.stjosef.at/index.htm?konzil/konzil.php~mainFrame%7D (besucht am 01. 08. 2016) (im Folgenden zit. als LTHK), S. 498-583.

unter ökumenischen Gesichtspunkten, und eine Diskussion auch durch evangelische Theologen in: *Die Autorität der Freiheit*.<sup>31</sup> Dabei ist von vornherein darauf zu achten, wie unterschiedlich die Tradition über Ort und Instanz der Schriftauslegung ist. Zwar ist die katholische Exegese gerade auch als wissenschaftlich-historische Disziplin in den letzten Jahrzehnten so weit gefördert worden, daß hier der Unterschied zu der protestantischen Exegese nahezu verschwunden ist. Das zeigt sich etwa an einem Unternehmen wie dem Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament. Aber diese wissenschaftliche Exegese ist hier eben nicht die Instanz, die letztlich über die richtige Schriftauslegung entscheidet. Das ist in der evangelischen Tradition so - seit der Theologieprofessor und Doktor der Hl. Schrift Martin LUTHER mit seiner Schriftauslegung die Reformation angestoßen hat. In der katholischen Tradition aber ist die Schriftauslegung Sache des Lehramtes. Die Exegese soll dieser Schriftauslegung nur zudienen. Dazu braucht es durchaus die historische Arbeit, wie das dritte Kapitel der Offenbarungskonstitution ausdrücklich hervorhebt. Denn Ziel der Schrifterklärung ist es, den Sinn zu erfassen, den die biblischen Schriftsteller ausdrücken wollten. Freilich genügt dabei eine bloß die damalige Zeit, ihre Rede- und Denkformen berücksichtigende Erklärung nicht. So wichtig es ist, die Meinung der einzelnen Texte scharf herauszuarbeiten, so sehr muß zugleich auch der einheitliche Aussagewille der Bibel beachtet werden. „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche - *ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei* - und der Analogie des Glaubens. Aufgabe des Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuwirken, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift. Alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottgegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen.“<sup>32</sup>

Hier ist deutlich ausgesprochen: Die wissenschaftliche Exegese ist nur ein Teilmoment des gesamten Auslegungs- oder Verstehensprozeß. „Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur.“<sup>33</sup> Aber auf dieses Urteil der Kirche kommt es dann letztlich an. Und dieses Urteil bezieht sich selbstverständlich nicht auf historische Einzelfragen - es sei denn, die hätten entscheidendes dogmatisches Gewicht, wie etwa in der Auslegung von Gen 3 als Ansatz für die kirchliche Erbsündenlehre. Dieses Urteil der Kirche bezieht sich vielmehr auf die gegenwärtige Anwendung der Schrift. Ich habe bisher in meiner kritischen Auseinandersetzung mit evangelischen Exegeten immer wieder nach dem Ort gefragt, wo die Schrift recht verstanden werden kann. Dieser Ort ist hier die lebendige Tradition der Kirche, Überlieferung als Vorgang. Ich will mich jetzt nicht

<sup>31</sup>Johann Christoph HAMPE: *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, ger, Kösel 1967, S. 109-239.

<sup>32</sup>LTHK, 2.Vat.Konz.III. Art.12, 556/7.

<sup>33</sup>Ebd., 2.Vat.Konz.III. Art.12, S. 556.



auf Einzelheiten der Kontroverse über Schrift und Tradition einlassen. Wie das Verhältnis von Schrift und Tradition zu verstehen ist, das ist ja auch in der katholischen Theologie, und es ist auch nach den Bestimmungen der Offenbarungskonstitution des 2. Vat. Konzils noch nicht ganz eindeutig. Die Streitfrage geht dahin: Ist die kirchliche Tradition auch eine inhaltliche Ergänzung der Schrift, so daß es also bestimmte Glaubenswahrheiten gibt, die in der Schrift nicht enthalten sind? Oder ist diese kirchliche Tradition die Auslegung, Bewahrung und Entfaltung der in der Schrift niedergelegten Offenbarung? Eben weil die Konstitution des Konzils auch der ersten Meinung, die freilich auf dem Konzil in einer sehr deutlichen Minderheit war, Raum geben mußte, um einen für alle zustimmungsfähigen Text zu gewinnen, ist hier einiges an dem Text selbst wieder auslegungsbedürftig und auslegungsfähig, etwa der Satz, der das Verhältnis von Schrift und Tradition bestimmt:

„9. Die heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. - *Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur* - .Die heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und dem Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchteten Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten. So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft - *Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat.*“<sup>34</sup> Das kann man sicher auch so verstehen, daß die Glaubensgewißheit eben nicht aus dem Buch kommt, sondern aus dem lebendigen Geistgeschehen, in dem dieses Buch ausgelegt und angewandt wird, eben aus der lebendigen Tradition. Dann ist die Polemik gegen das reformatorische *Sola Scriptura* sogar unbedenklich, weil sie dann nur ein dynamistisches Mißverständnis der Schriftinspiration trifft. Aber nun ist es eben doch so, daß mindestens an einer Stelle die Tradition mehr weiß als die Schrift: Die Tradition nämlich weiß, welches die inspirierten kanonischen Bücher sind. Denn wenn man auch aus der Schrift selbst zur Not noch entnehmen kann, daß es sich hier um inspirierte Bücher handelt - daß das nun gerade die Bücher von der Genesis bis zur Johannesoffenbarung sind, das steht nicht in der Bibel, sondern das ist eine zusätzliche Information, die so eben aus der kirchlichen Tradition stammt. Beides leistet die Tradition, Auslegung der kanonischen Schriften und zugleich die Weitergabe des Bibelkanons selbst: „*Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur.*“<sup>35</sup>

Die Streitfrage, ob die Tradition mehr Wahrheit beinhalte als die Schrift - dagegen hat sich ja die protestantische Dogmatik mit der Behauptung der *sufficientia* der Schrift abgegrenzt, - muß also unentschieden bleiben. Doch fragt sich, wo dann der eigentliche Akzent

<sup>34</sup>Ebd., 2.Vat.Konz.II. Art.9, S.522-525.

<sup>35</sup>Ebd., 2.Vat.Konz.III. Art.8, S. 520-522.

liegt, auf der Schrift oder auf der Tradition, auf der ursprünglichen und urkundlichen schriftlichen Festlegung der Wahrheit oder auf ihrer gegenwärtigen Anwendung. Ich verweise dazu auf zwei Diskussionsbeiträge von Konzilsvätern. Der eine stammt von Neophyt EDELBY, Erzbischof der melchitischen Diözese von Edessa in Oschoene. Er will die ostkirchliche, die orthodoxe Tradition zur Geltung bringen, die ja auch von den mit Rom unierten Ostkirchen festgehalten wird. In seinem Votum gebraucht er eine Analogie aus der Meßliturgie. Die katholische Lehre hat bekanntlich den Augenblick der Wandlung, der Konsekration, auf die Rezitation der Einsetzungsworte festgelegt, und ihr folgt auch die lutherische Tradition, sofern sie eben diese Rezitation der Einsetzungsworte als Konsekration bezeichnet, während die Ostkirchliche Liturgie eine solche Fixierung ablehnt, und dabei auf die Epiklese verweist, die nach der Rezitation der Einsetzungsworte ihren Ort hat. Da heißt es: „Segne Gebieter, das heilige Brot, und mache dieses Brot zum kostbaren Leibe deines Christus. Segne, Gebieter, den heiligen Kelch, und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blute deines Christus. Segne, Gebieter, beide heiligen Gaben, sie verwandelnd durch deinen Heiligen Geist“ - Μεταβαλῶν τῷ Πνεύματι ζου τῷ Ἁγίῳ.<sup>36</sup> Mit diesem Verweis will der Erzbischof auf die wirksame Gegenwart des Hl. Geistes in der Kirche hinweisen. „Wir dürfen nicht die Sendung des Heiligen Geistes von der Sendung des fleischgewordenen Wortes trennen. Hier liegt der erste theologische Grundsatz für jede Auslegung der Heiligen Schrift.“<sup>37</sup> Von da aus ist dann der Kernpunkt dieses Votums eines orientalischen Theologen zu begreifen: „Die Tradition ist die Epiklese der Heilsgeschichte, die Theophanie des Heiligen Geistes, ohne welche die Geschichte unbegreiflich und die Heilige Schrift toter Buchstabe bleibt.“<sup>38</sup> Da wird also Tradition als das lebendige Geistgeschehen begriffen, in dem Kirche als das Gottesvolk im Hl. Geist versammelt ist, wobei dann die gottesdienstliche Feier, die in ihrem Kern Feier der Eucharistie ist, der eigentliche Ort dieses Geistgeschehens ist. Hier wird das Gotteswort weitergegeben - Christus ist im Hl. Geist gegenwärtig. Die Tradition ist die Zeit des Hl. Geistes, sein persönliches Wirken ist das eigentliche Geheimnis der kirchlichen Tradition. Dabei ist dann in dieser Tradition als Lebensvollzug der Kirche im Geist auch das Kriterium der Schriftauslegung gegeben, nicht nur in dem angeführten Grundsatz „lex orandi lex credendi.“<sup>39</sup> sondern auch so, daß die Tradition an den Episkopat gebunden wird, nicht zunächst im Sinne einer iuristischen Autorität, wie das für abendländisches Denken naheliegt, sondern so, daß dieser Episkopat von seiner gottesdienstlichen Stellung in der Feier des Sakraments und der Verkündigung des Wortes her gesehen wird. „Der Heilige Geist ist ja nicht vom Leibe getrennt, sondern im Gegenteil der Geist des Leibes Christi. Die Tradition muß man im *Licht der Sakramentalität der Apostolizität, das heißt des Episkopats*, betrachten und vor allem leben. Dieses liturgische und prophetische Zeichen ist auch eine Epiklese der unfehlbaren Glaubenseinheit des Gottesvolkes.“<sup>40</sup> Das ist dann durchaus konsequent: wo der Bischof, da ist die Kirche. Darum ist da dann die Tradition, das Geistgeschehen, in das die Schrift hineingehört. Die ganze Liturgie ist ja von Schrift

<sup>36</sup>so in der Chrysostomus-Liturgie.

<sup>37</sup>HAMPE: *Die Autorität der Freiheit*, S. 119.

<sup>38</sup>Ebd., S. 120.

<sup>39</sup>Ebd., S. 121.

<sup>40</sup>Ebd., S. 121.

durchsättigt, und nicht nur die Predigt ist Auslegung und Anwendung des Gotteswortes, sondern Kirche, wie sie hier geschieht. In diese lebendige Tradition hinein gehört die Schrift.

Die andere Äußerung stammt von dem Kardinal Paul Emile]Leger von Montreal, und geht in die entgegengesetzte Richtung. Er will nicht den Eindruck erweckt haben, wie wenn die Offenbarung Gottes ganz in die Kirche eingegangen sei. Darum soll seiner Meinung nach der absolute Vorrang der apostolischen Hinterlassenschaft gegenüber der kirchlichen Überlieferung betont werden - „*transcendentia depositi ab Apostolis traditi*.“<sup>41</sup> D.h., die Schrift ist als Offenbarung Gottes mehr als das, was in der Kirche von dieser Schrift angeeignet worden ist. Ich erinnere an meine Faustregel: Was im Buch steht, weiß niemand: jeder weiß nur, was aus dem Buch in den Kopf gekommen ist. Aber was da im Buch steht, das ist die unerschöpfliche Fülle Gottes, - so läßt sich die Intervention des Kardinals verstehen, daß „es unbedingt wahr ist, daß die Offenbarung Gottes das ganze Leben der Kirche und selbst die feierlichsten Handlungen des Lehramts übersteigt (*transcendere*). Denn allein die göttliche Offenbarung kann Wort Gottes genannt werden.“<sup>42</sup> Deshalb müsse der unbedingte Vorrang der Offenbarung Gottes gegenüber der nachapostolischen Überlieferung wie gegenüber dem kirchlichen Lehramt herausgestellt werden. Hier wird also postuliert, daß die Offenbarung an der Transzendenz Gottes insofern teilhat, als sie nicht in dem aufgeht, was die Kirche von dieser Offenbarung verstanden und sich angeeignet hat. Eben deshalb ist auch zwischen der Unfehlbarkeit der Schrift und des Lehramtes zu unterscheiden. „Denn das Wort Gottes, das in sich bereits abgeschlossen ist, und die Auslegung desselben, die gewiß in besonderen Fällen unfehlbar ist, aber trotzdem immer noch ergänzungsbedürftig bleibt, sind nicht ein und dasselbe.“<sup>43</sup> Hier geht die Intention also darauf, gerade zwischen der Fülle Christi und der kirchlichen Lebensgestalt zu unterscheiden. Die Kirche hat diese Fülle Christi nicht, sondern lebt aus dieser Fülle. Das wird anschaulich realisiert in der Vorordnung der Schrift vor ihre Auslegung. Die Tradition als Geistgeschehen, in dem die Kirche lebt, hängt an der Schrift; aber die Schrift kann nie ganz in dieser Tradition aufgehen. Das ist die Meinung dieses Konzilsvaters.

Das Konzilsdekret selbst bewegt sich irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen. Es beschreibt den Lebensvorgang, in dem die Schrift in der Kirche wirkt, verstanden und ausgelegt wird. Insofern läßt sich sicher sagen, daß hier nicht ein ortloses Verstehen der Schrift gedacht wird. Der Ort des Verstehens, das Leben in der Kirche im Hl. Geist, wird hier als unabdingbar für das Verstehen mitbedacht. Deshalb kann die Schriftauslegung, die die wissenschaftliche Exegese vollzieht, diesem eigentlichen Verstehen der Schrift, das ein Verstehen der Kirche und in der Kirche ist, nur zudienen. Es wäre kein Schade, wenn gerade das bei den Protestanten deutlicher gesehen und in der Hermeneutik mitbedacht werden könnte. Nicht hier ist eigentlich der Ort, wo die kritische Anfrage von der reformatorischen Tradition her kommen müßte, wo es um

---

<sup>41</sup>Ebd., 114, Fußnote 1.

<sup>42</sup>Ebd., S. 114.

<sup>43</sup>Ebd., S. 116.

die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Schriftauslegung gegenüber dem kirchlichen Verstehen der Schrift geht. Allerdings versteckt sich hinter dem Pathos, mit dem sich protestantische Exegese gegen kirchliche oder auch dogmatische Bevormundung wehrt - GRÄBER wirft ja STUHLMACHER die kirchliche Intention seiner biblischen Theologie vor, weil die „Kampfansage an die radikal-kritische Methode der Schriftauslegung“<sup>44</sup> sei -, die berechnete Anfrage, die hier nun vorzubringen ist: Kirchliches Verstehen der Schrift, das ist lehramtliches Verstehen der Schrift, wie es die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst ausüben. Nicht nur im außerordentlichen Lehramt, wo sie auf dem Konzil versammelt sind. Mehr noch im ordentlichen Lehramt, in der ständigen Ausübung ihrer potestas magisterii in ihren Diözesen. Ist das richtig?

Dabei hängen nun zwei Fragen ganz eng miteinander zusammen: Verliert dabei nicht die Schrift ihre Freiheit an das Lehramt, das doch die authentische Auslegung feststellt und also auf jeden Fall nicht in Widerspruch zur Schrift geraten kann, auch bei einer so abenteuerlichen Verkündigung wie der der leibhaften Himmelfahrt der Maria oder einer möglichen Definition ihrer Miterlöserschaft? Ist der Vorrang der Schrift vor der Auslegung, die Unterordnung der Auslegungsinstanz unter die Schrift hier eindeutig festgelegt? Dem Wortlaut des vorliegenden Textes nach ist das schon der Fall. „Das Lehramt ist nicht über dem Worte Gottes - non supra verbum Dei est -, sondern dient ihm indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Bestand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott offenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubensschöpft.“<sup>45</sup> Das ist eine Beschreibung, die anspricht, wenn da von dem *pie audire*, dem ehrfurchtsvollen Hören des Lehramtes auf das Wort Gottes die Rede ist. Aber genau da muß dann doch gefragt werden, wie sich das konkretisiert. Gewiß nicht einfach so, daß der Papst und die Bischöfe treue Bibelleser sind, auch wenn ich das voraussetzen möchte. Sondern doch auch so, daß sie sich, wie es im Konzilstext heißt, durch die wissenschaftliche Exegese sich zu volleren und tieferem Verstehen anleiten lassen. Dieses Hören schließt doch aber ein, daß die, die miteinander auf das Wort Gottes in der Schrift hören, eben deshalb auch aufeinander hören, dazu aufeinander hören, daß sich jeder vom anderen zu einem besseren Verständnis helfen läßt.

Nun sehe ich wohl, daß das Konzil, in dem sich die Kollegialität der Bischöfe sichtbar darstellt, in diesem Hören aufeinander geschieht und geschehen soll. Aber ist mit einem solchen Prinzip der Kollegialität diesem Hören aufeinander schon genug getan? Ich könnte auch, hier nun zum ekklesiologischen Aspekt des Lebens im Geist übergreifend, so fragen: Geschieht dieses gemeinsame Hören auf die Schrift, in dem sich deren richtiges Verständnis herausstellen soll, in dem Frieden, der aufbaut? Oder ist hier Herrschaft, und darum Unfrieden und Unterdrückung? Das Pathos, mit dem die protestantische Exegese auf ihre Unabhängigkeit der Kirche gegenüber pocht, könnte doch auch darin seinen Grund haben, daß man sich hier gegen eine kirchliche Herrschaft wehrt, die sich in solchem Monopol

---

<sup>44</sup>Grässer: Offene Fragen, S. 206.

<sup>45</sup>LTHK, 2.Vat. Konz. cp. Art 10. 529.

der Schriftauslegung äußert. Für mich jedenfalls ist das die entscheidende Fragestellung: Nur dann wird der Schrift ihr Recht, und nur dann ordnet sich die Auslegung der Schrift unter, wenn das Hören auf die Schrift im Frieden des Geistes geschieht. Diese Frage nach dem Frieden richtet sich nicht nur an Rom, und seinen Anspruch auf authentische Schriftauslegung als Teil des umfassenden Herrschaftsanspruchs, der hier erhoben wird. Sie läßt sich auch an andere Instanzen richten, die wissenschaftliche Schriftauslegung der Professoren genauso wie die vorgeblich geistgeleitete Auslegung religiöser Subjektivität. Aber sie muß nun doch gerade gegenüber dem katholischen Anspruch auf das rechte Verstehen genannt werden: Es ist zuzugeben, daß die Schrift in der Kirche recht verstanden und ausgelegt wird. Aber das geschieht im Frieden, und nicht als Herrschaft.

**Zunächst eine knappe Zwischenbemerkung:**

Mit den Informationen zur biblischen Hermeneutik ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Problemkomplex behandelt, der mit dem Stichwort „Zuspruch der Gegenwart Jesu im Evangelium für den Glauben“ bezeichnet ist. Soteriologie wie Ekklesiologie müßten hier weiter besprochen werden. Ich kann das nicht tun, wenn ich nicht die ganze Vorlesung zu einer Auflistung der gegenwärtigen theologischen Diskussion, allenfalls mit einigen kritischen Hinweisen versehen, verwenden möchte. Doch sollen ja auch aus den weiteren Arbeitsgängen der systematischen Methode, der Problembearbeitung wie der Anwendung, wenigstens Ausschnitte vorgeführt werden. Ich will darum nur zu jedem der Hauptkomplexe, in denen sich die Reflexion des Lebens im Geist vollzieht, ein Teilgebiet aufgreifen und behandeln, das im Augenblick besonders im Zentrum der Diskussion steht. Das ist nun im Zusammenhang der Ekklesiologie die Gemeinschaftsproblematik und im Zusammenhang der Ethik die Umweltproblematik. Schließlich muß ja auch noch die trinitätstheologische Reflexion des Geistes hier genannt werden. In der Problembearbeitung wie in der Anwendung sollen dann neue Aspekte der Theologie des Geistes mit ins Spiel kommen, so daß nach Möglichkeit ein Großteil des Problemfeldes abgedeckt wird.



## § 4. Die Gemeinschaftserfahrung und der Friede im Hl. Geist

### 1. Erlebte Gemeinschaft als Ansatz zur Kirchenkritik

Das Problem stellt sich auf höchst unterschiedlichen Ebenen, sicher nicht allein und nicht zuerst auf der Ebene der theologischen Reflexion, auf der wir es jetzt aufsuchen: Kirche begegnet in höchst unterschiedlichen Gestalten. Sie begegnet als Großorganisation, eng mit dem Staat verbunden (etwa durch Erhebung der Kirchensteuer). Sie begegnet in Gestalt ihrer Funktionäre, die die Kirche darstellen, vom Papst bis hin zum Dorfpfarrer. An sie kann man sich mit seinen Erwartungen und Problemen wenden, man kann sich von der Kirche in dieser Gestalt auch abwenden, weil sie Erwartungen enttäuscht, weil sie die Probleme, die einer hat, nicht aufnimmt, weil sie in der festgelegten Rolle des kirchlichen Amtes anscheinend nicht fähig ist, bestimmte notwendige Veränderungen zu vollziehen, um bei den Menschen mit ihren Bedürfnissen und Erwartungen zu bleiben. Das Maß von wieder auch schichtspezifischer Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit hängt ja an diesem Zusammentreffen von Erwartung und Erfüllung bzw. Enttäuschung. Kirche begegnet aber auch als Gemeinschaft. Dabei tritt in unserem Umkreis die gottesdienstliche Gemeinschaft anderen Gemeinschaftsgestalten gegenüber zurück. Das ist nicht überall so, wie wir etwa an dem gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirchen beobachten können. Ich stelle nur fest, daß sich bei uns das Erleben der Gemeinschaft aus dem Gottesdienst weithin in andere Zusammenkünfte verlagert hat. Und wo es auch im Gottesdienst zu einem starken Gemeinschaftserleben kommt, da ist das meist ein besonderer Gottesdienst, etwa im Zusammenhang einer Freizeit, bei einem Kirchentag, oder ein Gottesdienst, der von einer Kommunität getragen ist, etwa in Taize oder auf dem Schwanberg.

Gemeinschaftserleben hat sich in die unterschiedlichsten Gruppen verlagert. Das ist ein Sachverhalt, dem sich unsere theologische Reflexion zuzuwenden hat. Gewiß wird diese Reflexion immer eine wertende Reflexion sein. Zugleich darf sie aber nicht realitätsfremd werden. Wir sehen, wie gerade auch bestimmte Aufgaben, die von Gruppen wahrgenommen werden, das Gemeinschaftserleben intensivieren. Nun ist es aber nur ein kleiner Schritt von diesem Erleben zu einer theologischen Reflexion - das braucht nicht die Reflexion eines Fachtheologen, gar eines akademischen Theologen zu sein -, die aufgrund dieses Erlebens dann theologische Akzente setzt, die fatale Mißverständnisse zur Folge haben können. Ich will das zunächst einmal an Emil BRUNNER verdeutlichen, beziehe mich dabei auf seine Schrift „Das Mißverständnis der Kirche“<sup>1</sup> und auf den 3.

---

<sup>1</sup>Emil BRUNNER: *Das Mißverständnis der Kirche*, Evang. Verlagswerk 1951.

Band seiner Dogmatik.<sup>2</sup> Gerade weil BRUNNER dabei sehr stark exegetisch-historisch argumentiert, muß ich darauf aufmerksam machen: In solcher Historie wird nicht einfach erzählt, was gewesen ist. Da wird vielmehr aus einer gegenwärtigen Entscheidung heraus Zukunft projiziert. Das gilt gerade auch für die von BRUNNER vorgeblich historisch aufgezeichnete Gestalt der neutestamentlichen Ekklesia - so sagt er, um die eigentliche Christusgemeinschaft von der institutionell verfaßten Kirche zu unterscheiden. Dieses Bild der Ekklesia ist vielmehr stark geprägt durch die Erfahrungen BRUNNERS vor allem mit der MRA<sup>3</sup> BRUNNER urteilt darüber: „Als Christen können wir nur sagen: hier ist Gottes Geist am Werk.“ Zwar sei diese Bewegung für kirchliche Christen etwas Befremdliches, weil in ihr die ausdrückliche Christusverkündigung nicht öffentlich geschehe, das Öffentliche vielmehr die eigene Lebensumwandlung sei. Doch „geschieht hier tatsächlich das, was von der Kirche schon immer gefordert wurde: die Lebensumwandlung aus der Liebe zur Liebe. Hier kommt Gemeinschaft zustande, die derjenigen der Ekklesiabruderschaft nicht unähnlich ist. Allermindestens müssen wir in dieser Bewegung eine äußerste Annäherung von der Welt her an die wahre Gemeinschaft anerkennen, wie wir sie als das Wesen der Ekklesia erkannt haben.“<sup>4</sup> So wird hier deutlich der Erfahrungshintergrund angesprochen, von dem her BRUNNER seine historische Rekonstruktion vollzieht.

Er sieht in der neutestamentlichen Ekklesia ein Sozialgebilde ganz eigentümlicher Art, „ein soziologisches Paradoxon dadurch, daß sie einerseits ganz intime Gemeinschaft, andererseits weltumspannende neue Menschheit war ... Die Ekklesia ist oekumenische, das heißt über die ganze Welt verbreitete und grundsätzlich den ganzen Weltkreis umschließende Familie ... Die Sozialität der Ekklesia ist weltumspannende, echte Bruderschaft. Warum ist das so? Darum, weil derselbe Jesus Christus durch seinen Geist in allen lebendig gegenwärtig ist, dieser Jesus Christus, der die neue Menschheit in seiner Person repräsentiert, derselbe, der in seiner Heilstat die ganze Geschichte der Menschheit rekapituliert.“<sup>5</sup> Das ist aber nur scheinbar unverfänglich geredet, wie man das eigentlich von einem so renommierten Theologen wie Emil BRUNNER erwarten sollte. Sicher, daß Jesus Christus durch seinen Geist in allen Gliedern der Kirche lebendig gegenwärtig ist, das ist eine geläufige dogmatische Redeweise. Aber BRUNNER sagt nun ja gerade nicht Kirche; er sagt Ekklesia, und deutet damit an, daß er etwas anderes meint, als die Gemeinschaft, die sich auf das Wort vom gekreuzigten Christus beruft. „Der Sozialcharakter der Ekklesia ergab sich aus ihrem pneumatischen Charakter als Menschenverbindung durch den Heiligen Geist, durch die Liebe Christi.“<sup>6</sup> - das deutet schon an, was hier bei BRUNNER passiert: Weil er

<sup>2</sup>Emil BRUNNER: *Dogmatik, III: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Zürich, 1960.

<sup>3</sup>Moral Re-Armament, moralische Aufrüstung, einer aus der Oxford-Gruppenbewegung entstandenen Gemeinschaft von weltweiten Ausmaßen, die eine erneuerte Menschengemeinschaft anstrebt. 1938 von dem US-amerikanischen Prediger Frank Buchman gegründet. Internationales Zentrum in Caux (Schweiz). Seit 2001 nennt sich die Bewegung „Initiatives of Change.“ (Nicht ausdrücklich christlich, sondern auf Menschlichkeit aus, absolute Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit und Liebe ausgerichtet.)

<sup>4</sup>BRUNNER: *Dogmatik, III: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, 135f.

<sup>5</sup>Ebd., S. 51.

<sup>6</sup>Ebd., S. 45.



den Hl. Geist isoliert von der Geschichte des Lebens, des Leidens und Sterbens Jesu Christi, wie sie im Wort und im Sakrament gegenwärtig ist, darum kann er in seiner Reflexion die Persönlichkeit des Hl. Geistes nicht festhalten. BRUNNER ist ein zu geschulter Theologe, als daß er nicht wüßte: so darf man eigentlich nicht denken. Aber dann schlägt das Erleben eben doch durch, und die Reflexion gerät in die Zwiespältigkeit eines „Ja - Aber“ hinein. „Gewiß, wo es um den Heiligen Geist geht, da geht es um das geschichtliche Ereignis Jesus Christus und um das Wort Gottes, denn das Pneuma beweist sich darin als der Geist Gottes, daß er Jesus Christus als die Wahrheit und als den Sohn Gottes bezeugt. Das will aber nicht heißen, daß der Heilige Geist nicht wirken kann zunächst ohne Wort, durch seine Dynamis.“<sup>7</sup> Das sieht dann nach der Beschreibung Brunners so aus: „In der Genesis des Gläubigwerdens spielt der Eindruck vom Leben der Gläubigen eine entscheidende Rolle. Man nähert sich der Gemeinde, weil man von ihrer ‚Kraft angezogen‘ wird. Man möchte teilhaben an dieser Kraft, an diesem Leben, man gerät in das Kraftfeld des Geistes, noch ehe man ein Wort von dem vernommen hat, was dahintersteht als seine heimliche, transzendent-immanente Ursache.“<sup>8</sup> Das wäre immer noch unverfänglich, wenn BRUNNER dann diese Kraft rückbinden würde an die Geschichte des Christus, so, wie das Paulus 1 Ko 12,4 verlangt. Aber für die theologische Reflexion, die sich hier in Gestalt einer historischen Beschreibung der Urgemeinde darstellt - ich habe schon gesagt, daß es sich hier im Grunde gar nicht um Historie handelt, sondern um ein Zukunftsprojekt -, hat sich der Geist schon so verselbständigt, daß er nun von BRUNNER sogar gegen das Wort ausgespielt werden muß. Da wird dann 1 Ko 4,20 zitiert „*Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft,*“ und die Aussage des Paulus, er habe die Korinther nicht gewonnen mit überredenden Worten menschlicher Weisheit - die menschliche Weisheit unterschlägt BRUNNER übrigens bei seiner Zitation -, sondern „durch Beweisung des Geistes und der Kraft.“<sup>9</sup> Weil der Geist hier in die Gemeinschaft hineingedacht wird und so isoliert ist, kommt es folgerichtig zu dem dynamistischen Verständnis dieses Geistes. Das entscheidet sich nicht an der Nähe oder Ferne zum biblischen Sprachgebrauch, oder an dem Hinweis auf bestimmte charismatische Phänomene, die es damals gab und die bei uns heute fehlen oder doch nicht Allgemeingut der Kirchen sind, wie Zungenreden oder Heilungsgaben. Natürlich ist es richtig, daß neutestamentliche Gemeinden anders aussahen als die volkshkirchlichen Gemeinden, die wir kennen. Die Frage ist aber, wie vom Geist die Rede ist. Und da läßt sich BRUNNER auf das dynamistische Reden ein: Die Ekklesia hat den Geist, die Gemeinschaft wird zur Hypostase, zu der Realität, der dann der Geist als Eigenschaft oder unpersönlicher Besitz zugesprochen wird. Er, der Geist, ist nicht mehr „das selbst besteht“, sondern eben doch „ein Stück, ein Eigenschaft in einem andern“ - um hier die Definitionen von CA I kritisch anzuführen. „In diesem Pneuma, das zu haben sich die Ekklesia bewußt war, steckten Kräfte außerrationaler Art, die uns Heutigen meistens fehlen.“<sup>10</sup>

Die Gemeinde hat also das Pneuma, und dieses Pneuma äußert sich in einer rational nicht faßbaren Dynamik. Ich komme auf diese behauptete Irrationalität noch einmal zu spre-

<sup>7</sup>DERS.: *Das Missverständnis der Kirche*, S. 52.

<sup>8</sup>Ebd., S. 51.

<sup>9</sup>Ebd., S. 47.

<sup>10</sup>Ebd., S. 48.

chen, wenn ich die gruppensdynamische Explikation und Praxis des Gemeinschaftserlebens zu wurdigen habe. Ich mache hier nur darauf aufmerksam, wie BRUNNER mit seinem Bestreben, das Geistleben und Geisterleben zu explizieren, dieses Dynamische gegen das Rationale ausspielt. Weil Theologie immer auf den Logos ausgerichtet sei, verstehe sie nur das Logische, nicht aber das Dynamische in seiner nicht-logischen Eigenart. „Darum ist der Heilige Geist immer mehr oder weniger das Stiefkind der Theologie gewesen, und die Dynamik des Geistes ein Schreckgespenst für die Theologen; umgekehrt ist die Theologie sehr oft, durch ihren unbewußten Intellektualismus, ein gewichtiges Hindernis, ein Verschuß für den Heiligen Geist, wenigstens für die Fülle seiner dynamischen Entfaltung. Wir werden aber das Wesen der neutestamentlichen Ekklesia nie richtig verstehen, wenn wir nicht für diese para-logische Wirksamkeit des Heiligen Geistes weiten Raum schaffen.“<sup>11</sup> Ich meine dazu, daß es fatal ist, wie ein kluger und kenntnisreicher Theologe wie BRUNNER zu einer derartigen dummen Verwechslung kommen kann, die sich schon bei seiner falschen Anwendung der Paulusworte zeigt, und die hier offenkundig ist. Er verwechselt Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, und eine moderne Rationalität, die sich in der Tat auch in bestimmten Formen der Theologie wie der Frömmigkeit niedergeschlagen hat, Weil er darum den Geist in seiner Dynamik begeifen will, löst er ihn, gegenteiligen Behauptungen zum Trotz, faktisch von Jesus Christus los, und gerät zu den korinthischen Schwärmern, bloß daß er nicht ausdrücklich sagt: ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ. Aber die Gemeinde, die er da beschreibt, das ist die Herrlichkeitsgemeinde, vollkommene Gemeinschaft in imponierender Gestalt, die von der Anfechtung der Kreuzespredigt und der Schwäche und Torheit Gottes anscheinend nichts mehr kennt. Natürlich kann und will BRUNNER das nicht so platt behaupten, muß es immer wieder dann zurücknehmen in ein sowohl-als auch: Christusgemeinschaft und Menschengemeinschaft. „Das Verbundensein miteinander ist ebenso Selbstzweck wie das Verbundensein mit dem Christus ...Christusgemeinschaft und Menschengemeinschaft sind Korrelate, das heißt, es kann eins nicht sein ohne das andere.“<sup>12</sup> Aber weil das bloß im Allgemeinen bleibt, und nicht klar durchgeführt wird, kann es eben nicht bei diesem Wort bleiben. „Diese Christusgemeinschaft ist darum ebenso fundamental wie im Wort auch begründet in der Wirksamkeit des Heiligen Geistes als einer über-logischen Dynamis, die auch ohne Wort wirksam sein kann durch das Zeugnis der Liebe, des innersten Friedens der Versöhnten und ihrer Freudigkeit mitten im Leiden, durch die Kraft des Zusammenhaltens der Brüder, durch deren Aufgeschlossenheit für die Nöte und Bedürfnisse der anderen, durch die Bereitschaft zum persönlichen Opfer, das als selbstverständliche Konsequenz des Opfers Christi verstanden wird.“<sup>13</sup> So kommt es, wenn einer in diese enthusiastischen Bahnen gerät. Da kann er dann Christus auch nicht mehr so denken, wie sich das für einen anständigen Theologen gehört. Er, Christus, zerfällt diesem Denken in den Menschen, an den man sich erinnern kann, dessen Opfer Anfang dessen war, was nun als menschliche Haltung in der Gemeinde weiter überliefert wird, und in das menschliche Reden

---

<sup>11</sup>BRUNNER: *Das Missverständnis der Kirche*, S. 48.

<sup>12</sup>Ebd., 14f.

<sup>13</sup>Ebd., S. 107.

andererseits, durch das man an ihn erinnert und das Geistleben der Gemeinde auf ihn zurückführt.

Diese so entworfene Gestalt der Ekklesia wird dann - auch das ist bei einem derartigen Denken unvermeidlich - zum Gesetz, zu einer Norm, die auch heute zu verwirklichen ist. Ich brauche das jetzt nicht lange aufzuzeigen. Es genügt der Hinweis darauf, wie hier aus der Beschreibung der neutestamentlichen Ekklesia eine Theorie des Abfalls folgt. Denn vergleicht man die gegenwärtigen Kirchen mit dieser neutestamentlichen Ekklesia bzw. mit dem Bild, das BRUNNER von ihr entwirft, dann ist klar, daß sich beides nicht deckt. Die ursprüngliche Ekklesia hat sich in die gegenwärtigen Kirchen verwandelt. Die Persongemeinschaft wurde zum Kollektiv, die charismatische zur Rechtsordnung. Das geschieht, als der Geist - merkwürdigerweise - seine Kraft verliert. „Das entscheidende Merkmal und zugleich das eigentliche Wesen dieser Verbundenheit [sc. der ursprünglichen Ekklesia, F.M.] ist die Agape, die das neue Ethos dieser Gemeinschaft und ihrer Glieder ist. Es ist verständlich, daß eine spätere Zeit, in der diese ursprüngliche Kraft und Einheit nicht mehr in derselben Fülle vorhanden war, das Fehlende zu ersetzen und das Entschwindende zu sichern suchte. Diese Sicherung und dieser Ersatz erfolgt in drei verschiedenen Richtungen: Das Wort Gottes wird gesichert und - zugleich ersetzt - durch Theologie und Dogma; die Gemeinschaft wird gesichert - und zugleich ersetzt - durch die Institution; der Glaube, der in der Liebe wirksam sich erweist, wird gesichert - und zugleich ersetzt - durch das Glaubens- und Moralgesetz.“<sup>14</sup> Auch das ist doch wohl typisch für die dynamistische Auffassung des Geistes: Weil man die Kraft hat, kann diese Kraft dann auch nachlassen, und muß dann gesichert und ersetzt werden. Gewiß muß es das geben, daß wir als Theologen urteilen. Nicht darin sehe ich den Fehler in der Reflexion Emil BRUNNERS. Ich sehe diesen Fehler vielmehr dort, wo aus einer idealisierten Vergangenheit eine gesetzliche Norm gemacht wird. Und das hängt wieder damit zusammen, daß in dieser dynamistischen Auffassung des Geistes die Kraft des Hl. Geistes und die Erscheinung der menschlichen Gemeinschaft ununterscheidbar in eins fallen. Dann kommt es zu derartigen merkwürdigen Behauptungen: daß die Geisteskraft der Ekklesia nachgelassen hat, und sie sich langsam in das verwandelte, was wir heute als Kirche kennen. Ich will diese Kirche gewiß nicht idealisieren. Aber ich wehre mich energisch gegen die Behauptung BRUNNERS, diese Kirche habe, als äußere Form, dazu zu dienen, daß sich in ihr, aus ihr heraus, wieder Ekklesia im Sinne dieser Personen- und Geistgemeinschaft verwirklichen könne. BRUNNER sieht hier eine Aufgabe oder Möglichkeit, wie sie sich aus der Reformation ergeben habe. „Was in jener Zeit ‚Sekte‘ genannt wurde, war im Grunde nichts anderes als ein Protest gegen die mangelnde Radikalität der Wiederherstellung der neutestamentlichen Ekklesia, das Bestreben, es mit der imitatio ecclesiae ernster zu nehmen als die ‚Landeskirchen‘, sei es nun die lutherischen oder die zwinglisch-calvinistischen, es getan hatten.“<sup>15</sup> BRUNNER widerspricht dieser Intention nicht, meint nur, daß man in diesen Sekten das Wesen der Ekklesia nicht richtig erfaßt

---

<sup>14</sup>Ebd., S. 53.

<sup>15</sup>Ebd., S. 97.

habe, und sieht die gegenwärtige ökumenische Aufgabe darin, daß man sich allein an der Ekklesia des Neuen Testamentes orientiere.<sup>16</sup>

Wird einmal, wie es hier in der Brunnerschen Konzeption der Ekklesia, der Geistgemeinschaft geschieht, das Gemeinschaftserlebnis zum Maßstab für das Kirchesein der Kirche gemacht, dann mißrät der Reflexion des Theologen gerade das, was eigentlich seine Aufgabe wäre: die Ermöglichung der kirchlichen Gemeinschaft in Gott und gerade nicht in menschlichem Können zu entdecken und auf diese Ermöglichung zu verweisen. Der Hl. Geist wird in diesem Denken, das sich so besorgt um seine Dynamik gibt, verwechselt mit Äußerungen von Menschen, die als solche immer zweideutig bleiben. Gerade weil dabei die Polemik gegen die Rationalität nicht klar unterschieden bleibt von der Bindung an das fleischgewordene Wort Gottes, ist man dann rasch am Ende mit der Kritik, sobald sich irgendwo scheinbar neu die kräftige Gemeinschaft äußert. Von innen heraus, aus der Umwandlung der Menschen, soll sich dann diese Gemeinschaft verwirklichen. Ekklesia bildet sich aus den Glaubenden. Gläubigkeit, und so die individuelle Glaubensfähigkeit, ist hier Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft. „Die electio, der transzendente Grund, wird immanent in der Glaubenserfahrung des einzelnen, wie umgekehrt der Glaube es ist, der die ewige Erwählung als seinen letzten, höchsten Ursprung erkennt. Der Heilige Geist, der den Einzelnen auf Grund des Wortes von Christus erfaßt und neuschafft, macht den ewigen Heilsratschluß Gottes zur gegenwärtigen Erfahrung. Der lebendige Christus baut sich seinen Leib dadurch, daß er von den Herzen der Menschen Besitz ergreift, sie als kletoi hagioi zur Jüngergemeinde ‚hinzutut.‘“<sup>17</sup> Das ist hier genauso wortloser Glaube, wie wir ihn in der Hermeneutik bei Gerhard MAIER beobachtet haben. Nur daß hier dann dieser Glaube nicht auf das geisterfüllte Wort zugeht, um das dann mit seiner historisch-biblischen Methode zu verstehen, sondern daß hier die einzelnen Glaubenden zusammentreten zu der geisterfüllten Gemeinschaft. Es ist interessant, solche analogen Bildungen zu beobachten, die dort entstehen, wo die theologische Reflexion einzelne Momente des Lebens im Geist isoliert. Der Geist, dynamistisch lokalisiert im geisterfüllten Bibelbuch wie in der geisterfüllten Gemeinschaft, fordert als gedachtes Korrelat jeweils den glaubensfähigen Menschen. Das liegt in der Konsequenz der Reflexion, der man sich nicht entziehen kann. Darum lassen wir uns besser gleich gar nicht auf diese schiefe Ebene verlocken, auch nicht durch noch so eindrückliches Erleben.

## 2. Humanwissenschaftliche Rationalisierung des Gemeinschaftserlebens

Man redet in der Theologie heute in der Regel ganz anders von den Erfahrungen, die einer in einer Gruppe machen kann, als uns das in BRUNNERS Idealbild der Ekklesia begegnet. Das muß noch nicht heißen, daß da dann eine andere und hoffentlich bessere theologische Reflexion vorliegt. Es zeigt zunächst einmal nur an, wie sich die Reflexionsmöglichkeiten

<sup>16</sup>BRUNNER: *Das Missverständnis der Kirche*, S. 112.

<sup>17</sup>DERS.: *Dogmatik, III: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, 41f.

## 2. Humanwissenschaftliche Rationalisierung des Gemeinschaftserlebens

gewandelt haben. Das sind nicht nur die wissenschaftlichen Reflexionsmöglichkeiten, sondern es ist eine auch vorwissenschaftliche oder vielleicht besser nachwissenschaftliche Ausgelegtheit des Menschseins, Dabei handelt es sich dann um ein plausibles allgemeines Wissen, das sich zwar irgendwo noch im Kontakt mit wissenschaftlicher Theorie- bzw. Hypothesenbildung hält, das aber seinen hypothetischen Charakter abgelegt hat und sozusagen als alltägliche Realität akzeptiert wird. Es handelt sich dabei um psychologische und soziologische Modelle und Theorien, in denen wir uns selbst auslegen. Jeder spricht ganz selbstverständlich von der Rolle oder den Rollen, die er zu spielen hat. Aber das ist nicht mehr einfach die metaphorische Anwendung des Theaters auf das Leben, sondern eine Übernahme des soziologischen Rollenbegriffs, den Talcott PARSONS und andere zur Analyse sozialen Handelns eingesetzt haben. Auch psychologische Begriffe und Theorien setzen wir in dieser Weise ein, reden von Frustration oder von unserem Ödipuskomplex, wie wenn es sich dabei um feststehende Realitäten handelte. Als ich neulich im Proseminar die theologische Tradition ansprach, daß sich im Gewissen Gottes Stimme vernehmen lasse, gab es allerhand Proteste, weil man so doch nach Freud nicht mehr reden könne, sondern im Gewissen die durch Sozialisation verinnerlichten gesellschaftlichen Normen zu sehen habe. Das Hypothetische einer solchen Annahme ist nicht mehr klar. Die wissenschaftliche Theorie hat sich da zu einem plausiblen Wissen verfestigt, in dem man sich selbst interpretiert. Und eine solche Selbstinterpretation, die Handeln und Verhalten steuert, kann natürlich nicht mehr in ihrem hypothetischen Charakter wahrgenommen werden, sondern gilt als unumstößliche Realität. Historisch-ethisch bestimmte Selbstauslegung, wie sie BRUNNERS Denkansatz noch selbstverständlich zugrundeliegt, wird immer stärker abgelöst durch von den empirischen Humanwissenschaften bestimmte Plausibilitätsstrukturen. Das ist nicht eine theologische oder religiöse Selbstauslegung, sondern vielmehr deren Voraussetzung.

Sicher muß es da dann auch die wissenschaftliche Rückkoppelung geben, wenn Theologie sich dieser Kategorien bedient. Und dabei kommt dann unter Umständen das hypothetische Moment in dieser Auslegung des Menschseins wieder etwas deutlicher in den Blick. Aber dieser hypothetische Charakter wird doch wieder ständig durchkreuzt durch die Selbstverständlichkeit solchen plausiblen Wissens, das damit zu einer handlungsleitenden Orientierung wird. Wir haben als Theologen darauf zu achten. Dabei mache ich ausdrücklich darauf aufmerksam, daß ich mich, um bestimmte theologische Denk- und Ausdrucksweisen zu erklären, einer soziologischen, genauer einer wissenssoziologischen Terminologie bediene, wenn ich von plausiblen Wissen rede. Und ich rede von solchem Wissen ja auch nicht im Zusammenhang soziologischer Theoriebildung, sondern versuche damit eine Beobachtung zu deuten, nämlich die, daß man gegenwärtig in der Theologie von Gruppe und Gemeinschaft anders redet, als das bei BRUNNER vor dreißig Jahren geschehen ist. Dabei kommt natürlich zu dem soziologischen Begriff noch einiges historische Wissen dazu. Ich weiß wenigstens so ungefähr, was bei den Theologen vor dreißig, oder auch vor dreihundert Jahren die gängige Ausdrucksweise war, was da, abgeleitet von der historischen Anschauung des Menschseins, oder von der aristotelisch bestimmten Schulmetaphysik, die selbstverständliche Ausgelegtheit des Menschseins gewesen ist, deren sich auch die Theologie bediente.

Gerade wenn wir uns kritisch mit theologischen Ausführungen befassen, die sich humanwissenschaftlicher Theorien bedienen, und zwar so, daß die dann mindestens teilweise handlungsleitende Funktion bekommen, ist es nötig, sich diesen Sachverhalt klar zu machen. Es war und ist ja immer wieder die Klage zu hören vom Realitätsverlust der Theologie. Und der Versuch, insbesondere in der Praktischen Theologie wie in der Sozialethik humanwissenschaftliche Ergebnisse und Methoden zu übernehmen, rührt wohl daher, solchen Realitätsverlust aufzuholen. Das ist schon recht, solange man weiß, was man da tut: daß es darum geht, Theologie mit dem plausiblen Wissen der eigenen Zeit im Kontakt zu halten. Freilich ist damit dann auch die Gefahr einer Fremdbestimmung mitgegeben, wenn man nicht auf die ausdrücklichen und vor allem die impliziten Wertungen achtet, die mit solchem Wissen verbunden sind. Es kann durchaus auch nötig sein, hier einmal deutlich zu widersprechen. Doch das ist jetzt nicht meine Sache. Ich habe zunächst einfach zu berichten, und habe dann theologisch zu beurteilen, welches theologische Gewicht die humanwissenschaftliche Deutung von Gruppenerfahrung und die daraus sich ableitenden Handlungsanweisungen gewonnen haben. Ich muß dazu freilich noch eine Bemerkung machen: In der Literatur wie in Diskussionen ist mir immer wieder die Behauptung begegnet, man könne über das, was in Selbsterfahrungsgruppen, beim CPT und in ähnlichen Veranstaltungen geschieht, nur begründet reden und urteilen, wenn man derartiges selbst mitgemacht habe. Das habe ich nicht getan, und habe es auch nicht vor. Deshalb wird man meinen Ausführungen hier immer die Kompetenz bestreiten können. Ich habe auch nicht mehr anzubieten als einige Beobachtungen vor allem an der einschlägigen Literatur, und natürlich meine theologische Urteilskraft, die mir erlaubt, dogmatisches Denken richtig anzuwenden und also darauf hinzuweisen, wo das u. U. nicht richtig geschieht.

Nach diesem ausführlichen, aber vielleicht doch nicht ganz unnötigen Exkurs wieder zu unserer Sache. Dabei ist nun zunächst einmal auf das zu verweisen, was ich als „Theologisierung“ empirischer Sachverhalte bezeichnen möchte. Es ist ja nicht so, daß das, was uns hier begegnet, nicht Theologie sein wollte. Vielmehr geht es um die Frage, wie es richtig theologisch gedacht werden kann. Und solches richtige theologische Denken könnte dann u. U. auch wieder zu einer kritisch-theologisch verantworteten Praxis führen. Das geht aber nur dann, wenn dabei „kritisch“ verfahren wird, indem wir sorgfältig urteilen. Es geht nicht, wenn wir den Sachverhalt, der uns beschäftigt, einfach zu einem theologischen Sachverhalt erklären. Also etwa so: „An die Stelle des - traditionellen, in seiner kommunikativen (Rollen-) Struktur verfestigten Sonntagsgottesdienstes hat ein anderes Leitbild kirchlicher Kommunikation zu treten: Kirche als ‚Leib Christi‘, also Kirche als Organismus (als offenes, lernfähiges System) mit vielfältigen, nicht vorzeitig eingegrenzten Kommunikations- und Interaktionsstrukturen.“<sup>18</sup> Nun paßt das, was ÖFFNER hier vorbringt, nicht so ganz. Statt Sonntagsgottesdienst nun Leib Christi - das ist eigentlich unvergleichbar. Und wenn auch dieser Sonntagsgottesdienst in unserer Tradition bevorzugter Ort der Kommunikation gewesen ist, der Evangeliumsverkündigung, so ist doch dieser Ort nie der einzige gewesen. Aber das ist auch gar nicht die Zielsetzung. Vielmehr

---

<sup>18</sup>ERNST ÖFFNER: Kirche als Vermittlungsinstanz, In: Bernhard KLAUS (Hrsg.): *Kommunikation in der Kirche: Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge, Publizistik*, Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979, S. 46.

## 2. Humanwissenschaftliche Rationalisierung des Gemeinschaftserlebens

will ÖFFNER über den Begriff des Leibes Christi zu dem soziologischen Begriff des offenen Systems kommen. Daß dabei die Bestimmung der Kirche als Leib Christi auf der Strecke bleibt, das kümmert ÖFFNER nicht, weil er das gar nicht bemerkt. Er ist ja eben dabei, den Sachverhalt, daß in der Kirche Kommunikation geschieht, zu theologisieren. Das geht dann so weiter: „Eine Theorie der Kirche hat auszugehen von deren theologischer ‚Primärqualifikation‘ als ‚communio‘, also als Lebensgemeinschaft, als *vita communis* (Kirche als Gottesvolk, als Gottesstadt, als Leib Christi). Erst von hier aus lassen sich bestimmte Funktionen und Aktionen der Kirche begründen - und kritisieren. Und erst von hier aus läßt sich ein kirchlicher Aktionismus als unter Umständen bloß am Leitziel einer effektiven Organisation orientierte vordergründige Systemstabilisierung und als unkritische Erfüllung irgendwelcher Funktionserwartungen entlarven. Vordringliste Funktion der Kirche ist also die Integration: das bedeuten die genannten Bilder. Und eben dazu bedarf es wiederum in besonderer Weise der Fähigkeit zur Kommunikation.“<sup>19</sup> Es würde natürlich reizen, jetzt zunächst einmal das Soziologenkauderwelsch ein bißchen abzuklopfen auf seinen Aussagegehalt. Aber viel wichtiger ist zu erkennen, wie hier die entscheidende theologische Näherbestimmung, Kirche als Leib Christi, als Volk Gottes, als Gottesstadt auf der Strecke bleibt. Der empirische Sachverhalt, daß ein System bestimmt ist durch seine Fähigkeit zur Integration, wird hier aus den theologischen Bestimmungen der Kirche als Leib, Stadt, Volk herausgelesen, und daraus wieder wird geschlossen, daß es für die Kirche notwendig um eine funktionierende Kommunikation gehen muß. Man könnte sagen: das ist doch banal. Wie anders könnte das Evangelium verkündigt werden, als so, daß es eben gehört und verstanden wird, und das auf den verschiedensten Ebenen und in den verschiedensten Weisen - wie LUTHER das in den Schmalkaldischen Artikeln aufzählt: „Wir wollen nun wieder zum Evangelio kommen, welchs gibt nicht einerleiweise Rat und Hulf wider die Sunde: denn Gott ist reich in seiner Gnade: erstlich durchs mundlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentlich Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierden durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18.: ‚Ubi duo fuerint congregati‘ etc.“<sup>20</sup> Aber eben dies, daß doch kirchliche Gemeinschaft sich als Gemeinschaft im Geist Christi realisiert, das rückt hier aus dem Gesichtsfeld. Es geht um Gemeinschaft, Kommunikation überhaupt. Die wird dann, mehr oder weniger gelungen - darauf kommt jetzt gar nichts an -, in ihren empirisch faßbaren Komponenten dargelegt. Das kann durchaus sinnvoll und notwendig sein. Was aber bemerkenswert ist, nicht nur hier bei ÖFFNER, ist das theologische Pathos, mit dem solche empirischen Sachverhalte erörtert werden. Sie sind hier zu theologischen Sachverhalten geworden, und werden darum auch entsprechend gewichtet. „Von diesem theologischen Ansatz aus (Kirche als Leib Christi - allgemeines Priestertum aller Gläubigen) ergibt sich als zwingende Konsequenz die kommunikative Durchlässigkeit des ganzen Systems (Problem der Informationsvermittlung und Informationsverarbeitung) und die Kompetenzverteilung auf alle Glieder, je nach ihrem ‚Charisma‘ (‚Laienapostolat‘). Das schließt eine partnerschaftlich-symmetrische Kommunikationsstruktur (im

---

<sup>19</sup>Ebd., S. 46.

<sup>20</sup>BSLK, 449, Luther, ASm, III.

Gegensatz zur komplementär-hierarchischen) und ein entsprechendes Rollenverhalten bis hin in den Bereich des Sprachlichen notwendig ein („denn ihr seid alle Brüder“: Joh 13,12ff). Bis in die Organisationsformen und Sprachform(e)n der Kirche hinein ist neu zu erfassen und zu praktizieren, was Kirche als ‚Leib Christi‘, als Institution der Integration und der Kooperation bedeutet.<sup>21</sup> Die Theologisierung empirischer Sachverhalte ist da ganz deutlich wahrzunehmen. Die allgemeinen Bestimmungen von System und Kommunikation, verbunden mit gängigen Wertungen - Partnerschaft ist gut, Hierarchie ist schlecht - ersetzen die theologische Reflexion und Argumentation, weil sie selbst schon als theologisch ausgegeben sind.

Um noch ein weiteres Beispiel zu bringen: Dietrich STOLLBERG (Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis) sucht das christliche Proprium der Seelsorge. in der gottmenschlichen Einheit zu finden, in der Schöpfungsgnade - das zwischenmenschliche Geschehen - und Erlösungsgnade - die annehmende „Güte Gottes, der in allem Tod doch das Leben will.“<sup>22</sup> zusammenwirken. Darum sucht er dann Seelsorge als Vollzug solcher gottmenschlichen Einheit sakramental zu verstehen. „Seelsorge als zwischenmenschliche Hilfe ist Hilfe von Gott, der alle Zwischenmenschlichkeit relativiert. Die zwischenmenschliche Beziehung entspricht Brot und Wein beim Abendmahl, das Wort Jesu Mt 18,19f ‚(Wo zwei oder drei versammelt sind ...)‘ entspricht den Einsetzungsworten: Wir können getrost vom Sakrament der seelsorgerlichen Kommunikation sprechen, und zwar im Sinne des lutherischen Est, das ein Significat einschließt.“<sup>23</sup> Nun gehört aber doch zum lutherischen Sakramentsverständnis die ausdrückliche *promissio evangelii*. Darum müssen die Einsetzungsworte rezitiert werden, und wenn wir Brot und Wein austeilen, dann mit den Worten: „Christi Leib, für dich gegeben - Christi Blut für dich vergossen.“ Das macht doch den Zeichencharakter des Sakramentes aus, sein *significat* im *est*, wie STOLLBERG ganz korrekt sagt: Das sakramentale Geschehen verweist ausdrücklich auf das in ihm bezeichnete Christusgeschehen als seine Voraussetzung und Erfüllung. Ausdrücklich, so muß hier betont werden. Ist dieser ausdrückliche Verweis auf das Christusgeschehen aber schon damit gegeben, daß Seelsorge, von der STOLLBERG spricht, sich im Raum der Kirche vollzieht? Ich glaube kaum, vor allem, wenn ich an das bevorzugte Gesprächsmodell einer „beratenden Seelsorge“ denke. Doch auch hier geht es m. E. gar nicht primär um die Frage, ob Seelsorge als Sakrament verstanden werden darf oder nicht; solange es nicht zu totaler theologischer Sprachverwirrung kommen soll, lassen wir das lieber bleiben. Es geht vielmehr um die Frage: Läßt sich mit einem solchen Verständnis eigentlich das Seelsorgegespräch, und zwar ein Seelsorgegespräch, das sich in bewußtem Gegensatz gegen eine verkündigende Seelsorge als beratende Seelsorge versteht, theologisch relevant machen? Es liegt hier m. E. dieselbe Denkstruktur vor, die ich als „Theologisierung empirischer Sachverhalte“ bezeichnen möchte. Der Gesprächsvorgang als solcher soll hier theologisch bedeutsam erscheinen. Und damit können dann die empirischen Sachverhalte als theologische Sachverhalte begriffen werden. Die dabei verwandten Elemente der

<sup>21</sup>ÖFFNER: *Kirche als Vermittlungsinstanz*, S. 47.

<sup>22</sup>Dietrich STOLLBERG: *Wahrnehmen und Annehmen: Seelsorge in Theorie u. Praxis*, Bd. 293, Gütersloher Verlagshaus Mohn <sup>1</sup>1978 (= GTB Siebenstern), S. 39.

<sup>23</sup>Ebd., S. 40.



## 2. Humanwissenschaftliche Rationalisierung des Gemeinschaftserlebens

theologischen Tradition dienen kaum zu einer kritischen Durcharbeitung der empirischen Theorien und der daraus gefolgerten Handlungsanweisungen. Das wäre u. U. durchaus sinnvoll, erforderte aber das, was ich als theologische Urteilskraft bezeichnen will: die Fähigkeit, Theologie in Lebensvollzügen zu entdecken und die Tradition hierauf kritisch anzuwenden. Hier aber wird, und zwar doch recht dilettantisch, mit Versatzstücken der dogmatischen Tradition gearbeitet, um empirische Theorien und Handlungsmodelle theologisch auszustaffieren.

Nicht nur bei ÖFFNER oder STOLLBERG kommt es zu einer solchen Theologisierung empirischer Theorien. Ich habe sie hier als Beispiele herausgegriffen, möchte dazu ermuntern, meiner Behauptung auch bei anderen Autoren und Themen im Bereich der Praktischen Theologie nachzugehen. Nun meine ich, will damit auch ein bißchen zum Kombinieren anregen, daß sich diese empirische Theologie zu Brunners Ekklesiaprojekt ungefähr so verhält, wie GRÄBERS historische Kritik der biblischen Texte zu MAIERS Inspirationslehre und seiner biblisch-historischen Methode. Ich führe die Verhältnisbestimmung jetzt nicht ins einzelne durch. Nur auf eines möchte ich hinweisen: Bei BRUNNER spielt die scheinbar irrationale Dynamis des Geistes, der in der Ekklesia wirksam ist, eine besondere Rolle. Darauf habe ich hingewiesen. Und fatalerweise benutzt BRUNNER diese Irrationalität ja dazu, um die Wirksamkeit des Hl. Geistes vom Wort abzukoppeln. Wort ist dabei sowohl die Rationalität, wie faktisch auch die Geschichte Jesu Christi in ihrer Vergegenwärtigung im Geist. In dieser faktischen Abkoppelung der erfahrenen Gemeinschaft von der im Evangelium verkündigten Gegenwart Christi treffen sich die beiden Konzepte. Sie treffen sich dagegen nicht mehr in der Interpretation dieser Gemeinschaft. Da ist nach BRUNNER eben der Hl. Geist in seiner irrationalen Dynamik am Werk. Die empirische Theologie dagegen versucht dann, gerade diese scheinbar irrationale Dynamik mit empirischen Methoden rational zu erfassen. Man redet ja von Gruppendynamik gerade nicht in dem Sinn, daß es sich hier um ein undurchschaubares Geschehen handle. Vielmehr sucht man in diesem Gruppengeschehen bestimmte Konstanten auf immer wiederkehrende Konstellationen, Rollen einzelner Gruppenmitglieder usw. Das heißt, daß hier das Gemeinschaftsgeschehen in der Gruppe mindestens teilweise rational faßbar gemacht wird. Solche Rationalität ermöglicht es ja dem Leiter, das dynamische Geschehen in der Gruppe in der Hand zu behalten, wenn nötig auch steuernd einzugreifen, wenn er einen bedrohlichen Verlauf wahrnimmt. Über den Gruppenleiter und sein Verhältnis zur Gruppe soll gleich noch einiges Theologische gesagt werden. Hier mache ich nur zunächst auf die Rationalisierung des dynamischen Gemeinschaftsgeschehens aufmerksam: Es gibt Leute, die gelernt haben, zu durchschauen, was da passiert. Die analysieren den von ihnen beobachteten Gruppenprozeß, wie die Literarkritik den Pentateuch. Sie verstehen, was sich da vollzieht.

Nun ist natürlich trotz aller Theologisierung der empirischen Theorien klar, daß Gemeinschaft bzw. Kommunikation, wie sie hier beschrieben wird, nicht einfach machbar ist. Es braucht dazu dann doch noch einmal den besonderen Hinweis auf das, was trotz aller Theorien und aus ihnen gefolgerten Handlungsanweisungen nicht machbar ist. Ich erinnere an GRÄBER: „Daß Texte zum Wort werden, ist nicht methodisierbar, sondern bleibt das

freie Werk des Heiligen Geistes.“<sup>24</sup> Bei STOLLBERG heißt das so: „In der ‚wahren‘ Gruppe fallen Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Konsensus und Situation, Sprache und Beziehung zusammen. Diese ‚wahre‘ Gruppe läßt sich nicht durch bestimmte Versuchsanordnungen experimentell bzw. therapeutisch ‚erzeugen‘, sondern sie konstituiert sich - phänomenologisch gesehen - selbst im Verlaufe des Gruppenprozesses durch das ‚Auspendeln‘ von individuellen Absolutheitsansprüchen und Zugehörigkeitswünschen, Ich- bzw. Wir-Bedürfnissen (wobei immer nur asymptotische Realisationen erreicht werden können): theologisch gesehen ist sie pneumatologisch beschreibbar.“<sup>25</sup> Man kann diese Analogie breit entfalten. Ich weise nur auf eines hin: hier wie dort ist mindestens im Ansatz ein für die Realisierung des Hl. Geistes fähiges Menschsein vorausgesetzt. Wird die Besonderheit des Evangeliums in die Allgemeinheit von Geschichte oder aber von menschlicher Gemeinschaft hinein aufgehoben, dann wird gerade das Heil, das heilsame Wort oder die heilsame Gemeinschaft, der Kritik entnommen, weil Kriterien fehlen. Wenn mir jemand sagt, er habe da in einer Gruppe ein heilsames Angenommensein erfahren, dann kann ich ihm im Grunde nur sagen: Gebt Gott, daß du dir nicht etwas hast vormachen lassen.

### 3. Die Frage nach der Herstellbarkeit von Gemeinschaft und nach dem, der herstellt

Man hat der in unseren Kirchen um sich greifenden Gruppenbewegung Manipulation vorgeworfen. Das ist wohl doch ein kurzschlüssiger Vorwurf. Wenn ein Gruppentraining einem Menschen zur Selbstfindung verhilft, so daß er sich sicherer und angstfreier zu bewegen vermag: warum sollte das eher Manipulation sein als manche durch psychischen Druck erreichte Bekehrung? Nicht damit kommen wir hier in unserer theologischen Fragestellung weiter. Es geht mir vielmehr um den kirchlichen Anspruch - unsere Kirchen haben sich ja merkwürdig rasch den Möglichkeiten geöffnet, die sich hier angeboten haben, insbesondere um ihre Mitarbeiter zu trainieren, aber auch um in unserer Gesellschaft und damit auch in der Kirche vorhandenen Bedürfnissen entgegenzukommen. Ich will zunächst aus BONHOEFFERS Erstlingswerk *Sanctorum communio* von 1930<sup>26</sup> eine Bestimmung anführen, um den Kontrast zu dem anzudeuten, was dann zu besprechen ist. „Fragen wir nun, wo der Glaube am reinsten ‚Kirche erlebt‘, so geschieht das gewiß nicht in den Gemeinschaften der romantischen Solidarität Gleichgearteter, vielmehr dort, wo nichts als die kirchliche Gemeinschaft die Einzelnen verknüpft, wo Jude und Grieche, Pietist und Liberaler aneinanderstoßen und dennoch in Einheit ihren Glauben bekennen, dennoch zum Abendmahl miteinander hintreten und im Gebet füreinander stehen; gerade in der Umgebung des Alltags wird Kirche geglaubt und erlebt; nicht in den Augenblicken gehobener Seelenstimmung, sondern in der Gleichmäßigkeit und Härte des

---

<sup>24</sup>vgl. o. S. 39

<sup>25</sup>Dietrich STOLLBERG: *Seelsorge durch die Gruppe: Praktische Einführung in die gruppodynamisch-therapeutische Arbeitsweise*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, 195f.

<sup>26</sup>Dietrich BONHOEFFER: *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Bd. 3, erw. Aufl., München: Kaiser 1954 (= Theologische Bücherei).

### 3. Die Frage nach der Herstellbarkeit von Gemeinschaft und nach dem, der herstellt

täglichen Lebens, des geregelten Gottesdienstes wird der Ernst der Kirche begriffen.<sup>27</sup> Bonhoeffer sieht also gerade dort den Ort, wo Kirche erfahren wird, wo sich kein besonderes Erleben aufdrängt. Dort, wo es um das ganz alltägliche Leben geht, gerade auch im kirchlichen Raum. Er hat mit diesem Hinweis sicher insoweit recht, als Kirche nicht in der Ausnahmesituation, gerade auch der psychischen und sozialen Ausnahmesituation, ihren Ort haben kann. Da ist es nicht schwer, zu glauben, wo man sich sowieso unter Gleichgesinnten und in einer besonderen psychischen Hochspannung bewegt. Wo das Leben dauert, da ist der Ort der Bewährung.

Hier ergibt sich nun aber eine Problematik, die mindestens für mich als Aussenstehenden eine kaum überwindbare Hemmung darstellt: Kann es eigentlich Einübung des Glaubens im Labor geben? Die Selbsterfahrungsgruppe, die Leute, die zu einem CPT zusammenkommen etc. befinden sich ja in einer Ausnahmesituation. Bestimmte Aspekte der Wirklichkeit werden ausgeblendet, und ob das eingeforderte Lehrgeld der Teilnehmer das aufwiegt (zumal wenn es von einer kirchlichen Institution gezahlt wird), ist mir mehr als fraglich, trotz STOLLBERGS überzeugter Behauptung: „Das Geld stellt die Beziehung zur Realität her und verhindert eine völlig unrealistische Abkapselung der Gruppe gegenüber der alltäglichen Wirklichkeit.“<sup>28</sup> Es gehört nun einmal zur Gruppendynamik dazu, daß hier Wirklichkeit reduziert zur Wahrnehmung kommt. Darin erweist sie sich als von der modernen Wissenschaft abgeleitetes Handlungsmodell. Die Teilwirklichkeit, auf die hier das komplexe soziale Leben reduziert wird, die kann dabei dann u. U. schärfer und klarer wahrgenommen werden. Das will ich gar nicht bestreiten. Es kann dabei zu Einsichten in das eigene Verhalten kommen, die zu Veränderungen führen. Die Möglichkeit, alltägliche Vorgänge zu beobachten und zu analysieren, wird gestärkt werden können. All das kann gut und nützlich sein, wenn man weiß: „Gruppendynamische Theorien und Techniken sind Instrumentarien, die in sehr verschiedenen Absichten unter sehr verschiedenen Zielsetzungen gebraucht werden können.“<sup>29</sup> Es muß immer bewußt bleiben, gerade wo sich kirchliche Arbeit dieses Instrumentariums bedient, daß dabei Welt willkürlich, um bestimmte Ziele zu erreichen, verändert wird. „Teilaspekte sozialer Wirklichkeit, welche durch ein Ausblendungsverfahren der Wahrnehmung zugänglich gemacht werden, dürfen nicht mit der sozialen Wirklichkeit als ganzer verwechselt werden. Sonst wird der Zugang zur vollen geschichtlichen Wirklichkeit durch falsche Identifikationen, Verallgemeinerungen und Wertigkeiten verstellt: Erleben und Erkennen, Weltanschauung und Wissenschaft werden gegeneinander ausgespielt.“<sup>30</sup> Das ist sicher richtig und notwendig zu sagen. Sonst gewinnt das gruppendynamische Laboratorium in Praxis und theologischer Auswertung den Rang, den in der Tradition theologischen Denkens die *tentatio* hatte, die Situation des

---

<sup>27</sup>Ebd., S. 211.

<sup>28</sup>STOLLBERG: *Seelsorge durch die Gruppe: Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise*, S. 40.

<sup>29</sup>Arnd HOLLWEG: Die Beziehung zwischen gruppendynamischem Laboratorium und Lebenswirklichkeit als Problem christlicher Berantwortung, In: Karl Wilhelm und Stenger Hermann DAHM (Hrsg.): *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis*, 1974, S. 236.

<sup>30</sup>Ebd., S. 244.

Ernstfalls, und zwar eine nicht willkürlich gesuchte, sondern durch Gott herbeigeführte und in der Kraft Gottes, des Hl. Geistes durchgestandene Anfechtung.

Es hängt wohl mit der von mir schon ausdrücklich nachgewiesenen Theologisierung empirischer Sachverhalte zusammen, daß man hier in der Regel keineswegs so besonnen und kritisch vorgeht, wie der eben von mir zitierte Arnd HOLLWEG. Die Interpretation und Beurteilung muß gleich kommen. Ich gebe zunächst aber einige Interpretationen des Gruppengeschehens, zuerst von Hans-Christoph PIPER<sup>31</sup> Hier werden die Erfahrungen, die in der Gruppe gemacht werden, mit theologischen Kategorien gedeutet, die unmittelbar im Bereich einer Theologie des Hl. Geistes liegen: „Im CPT kommt die Frage nach Gesetz und Evangelium zur Sprache, aber nun nicht als Lehre (über die wissen wir nur zu gut Bescheid), sondern in der einen jeden persönlich betreffenden Frage nach seinem eigenen Glauben oder Unglauben, als Frage nach meiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, dem andern zum Nächsten zu werden, so daß dieser sich der Nähe Gottes getrösten und überlassen kann.“<sup>32</sup> Ob der Autor tatsächlich nur zu gut Bescheid weiß über die Lehre vom Gesetz und Evangelium, fragt sich schon, wenn er so ungeschützt von „meiner Glaubens- und Liebesfähigkeit“ redet. Aber nicht darauf kommt es jetzt in erster Linie an, sondern auf die Selbstverständlichkeit, mit der die Situation der Gruppe identifiziert wird mit der Situation des durch Gottes Wort betroffenen Menschen. Das Kommunikationsgeschehen in der Gruppe hat in dieser Interpretation den höchsten theologischen Stellenwert. „Es ist für die Teilnehmer an einem CPT-Kurs ein für sie in der Regel unvergleichliches und neues Erlebnis, daß in dem Augenblick, wo sie etwas von ihrer Schwachheit durchscheinen lassen und das Versteckspielen voreinander aufgeben, wo sie sich zu erkennen geben als Zweifelnde, Unsichere und Schwache - daß in diesem Augenblick Kommunikation entsteht, und in der Kommunikation ein Neues: Vertrauen zueinander und zu sich selbst.“<sup>33</sup> Dabei führt die Interpretation dann auf ein Erleben der *theologia crucis*: Im Annehmen der eigenen Schwachheit wird auch die Schwachheit der anderen angenommen, der besuchten Patienten in erster Linie. Die Teilnehmer machen „im Kontakt mit ihren Patienten eine für ihre seelsorgerliche Arbeit grundlegende Erfahrung. Gelingt es ihnen, ihre eigene Schwachheit anzunehmen, so daß sie diese nicht mehr und nicht wieder verdrängen und verstecken müssen, so daß sie also in sich selbst nicht eine ganze Reihe von Abwehrmechanismen in Bewegung setzen, sobald die Schwachheit eines anderen an ihre eigene Schwachheit erinnert - gerade dann können sie den anderen in seiner Schwachheit annehmen. Und eben dies ist die Voraussetzung dafür, daß sie ihm beistehen können.“ Dazu führt PIPER dann 2 Ko 12,9 an - „*laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft vollendet sich in Schwachheit*“ - und dazu eine Auslegung dieser Stelle durch Ernst KÄSEMANN,<sup>34</sup> was dann schließlich zu der Folgerung führt: „So läuft in

<sup>31</sup>Hans-Christoph PIPER: Theologische Perspektiven und Erfahrungen im Clinical Pastoral Training, In: Friedrich WINTZER (Hrsg.): *Seelsorge: Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, Bd. 61 (Praktische Theologie), Kaiser 1978 (= Theologische Bücherei), S. 200–209.

<sup>32</sup>Ebd., 203f.

<sup>33</sup>Ebd., S. 204.

<sup>34</sup>Ernst KÄSEMANN: Die Legitimität des Apostels: eine Untersuchung zu II Korinther 10 - 13, In: *Zeitschrift für die neutestamentlicher Wissenschaft* 41 1942, S. 33–71, hier S. 53–56.

### 3. Die Frage nach der Herstellbarkeit von Gemeinschaft und nach dem, der herstellt

einem CPT schließlich alles auf die *theologia crucis* hinaus, nicht als Lehre, sondern als ein Stück erfahrene und durchlittene Wirklichkeit.<sup>35</sup> Um nicht ungerecht zu sein: Hier ist nicht einfach das Gruppenlaboratorium im Blick. Vielmehr ist durch die Arbeit im Krankenhaus und mit den Patienten schon die volle geschichtliche Wirklichkeit mit dabei, zu deren Durchstehen das Gruppentraining anleiten will. Doch ist damit wirklich schon der Ernstfall gegeben, von dem die Interpretation so theologisch vollmundig redet?

Ich muß nun aber, um die Problematik besonders deutlich zu machen, eine sehr harte Zusammenstellung zweier Texte vornehmen. Paulus schreibt 1 Ko 10,13: „*Es hat euch noch keine denn menschliche Versuchung betroffen. Aber Gott ist getreu, der euch nicht läßt versuchen über euer Vermögen (ὕπερ ὃ δύνασθε), sondern macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß ihr's könnet ertragen*“. Dazu führe ich nun STOLLBERG an, der sich über das Betheler CPT folgendermaßen äußert: „Daß in diesem Modell eine ungeheure Dynamik steckt, die die Teilnehmer einer ungewöhnlichen psychischen Belastung aussetzt, ist deutlich. Eine strenge Auswahl vor Beginn der Kurse erweist sich daher als unumgänglich: für einzelne Teilnehmer sind zusätzliche Einzelstunden notwendig, in denen der Supervisor mit Hilfe stützender Verfahren das Ich stärkt und die Regression mindert.“<sup>36</sup> Sehr direkt gefragt: Handelt es sich hier eigentlich um den Ernstfall, um die Erfahrung von Sünde und Gnade, Zorn Gottes und Trost des Evangeliums? Dann kann doch kaum der psychologisch geschulte Leiter des Kurses feststellen, ob da einer geeignet ist, das durchzustehen, was auf ihn zukommt, als *θλίψις*, als Anfechtung? Oder ist das Ganze doch nicht so völlig ernst gemeint? Der Leiter des Trainings muß doch das ganze Unternehmen in der Hand behalten, und verantworten, daß bei dieser Erfahrung, die da gemacht werden soll, niemand zu Schaden kommt. Ich bringe beides schlechterdings nicht zusammen: den hochgespannten theologischen Anspruch darauf, daß sich hier die Erfahrung von Gesetz und Evangelium, von Schwachheit des Menschen und Kraft Gottes, von Sünde und Gnade vollziehe - und die Kontrolle, die der Leiter eines solchen Unternehmens samt seinen Supervisoren über diese Erfahrung ausüben will.

Da ist ja allerhand im Spiel, gerade wenn man die psychoanalytischen Elemente mit in Betracht zieht, die in der Interpretation STOLLBERGS den gruppenspezifischen Prozeß mitbestimmen. Das Gruppengeschehen führt ja zu einer Regression - die Teilnehmer agieren da kindliche Verhaltensweisen, Emotionen, Rollen aus. Die dabei zugrundeliegende Theorie ist, daß die frühkindliche Prägung in der Primärgruppe, - in der Regel ist das die Familie - den Menschen bindet, solange, bis er es gelernt hat, mit dieser frühkindlichen Prägung bewußt umzugehen, und damit zu seiner Freiheit findet, in Annahme dieser Prägung, die nun bewußt ist, zugleich aber auch in der durch die Bewußtwerdung ermöglichten Veränderung. Der Trainer hat diese Regression zu beaufsichtigen, soll sich möglichst nicht in den Gruppenprozeß einschalten. „Mindestens in der ersten Hälfte des Trainings scheint uns eine relativ streng analytische Haltung der Trainer jedoch wün-

<sup>35</sup>PIPER: *Theologische Perspektiven und Erfahrungen im Clinical Pastoral Training*, S. 205.

<sup>36</sup>Peter STOLLBERG: Selbsterkenntnis für andere. Durch Gruppendynamik für die Seelsorgepraxis lernen, In: *Lutherische Monatshefte* 1973, S. 21 (im Folgenden zit. als LuMoH 12,1973.), 20f.

schenswert, um durch die Frustration des Wunsches nach Sicherheit und schützenden Normen ein hohes Maß an Regression zu erzeugen, das eine gründliche Durcharbeitung von - die Seelsorgepraxis determinierenden - Es-Impulsen und Abwehrmechanismen ermöglicht.<sup>37</sup> Jesus wußte das ja auch schon: „Wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.“ (Mt 18,3). Aber dabei hat er sicher nicht diesen analytischen Weg der Regression und der Bearbeitung frühkindlicher Prägungen gemeint! Ich frage mich dabei: welche Rolle spielt hier eigentlich der Trainer? Er ist ja nicht Bruder unter Brüdern - das gehört zu den gruppenspezifischen Regeln. Er muß Distanz halten. „Der Pfarrer - so STOLLBERG in Seelsorge durch die Gruppe - sollte die Aufgabe der ‚Partnerschaft‘ nicht so mißverstehen, daß er als rollengleiches Mitglied an einer Gruppe innerhalb seiner Gemeinde teilnimmt. Da Übertragungen und Projektionen von seiten der Teilnehmer sowie entsprechende Rollendistanz des Leiters wesentliche Heilungsfaktoren darstellen, würde er sich durch den zu engen Kontakt mit einigen seiner Gemeindeglieder die notwendige Objektivität, emotionale Unabhängigkeit, Bedürfnisfreiheit ... verscherzen.“<sup>38</sup> Daß dem Trainer durch Übertragung der Vaterrolle von seiten der Gruppenteilnehmer dann auch die Rolle Gottes zukommt, ist geläufig. Aber spielt er diese Rolle nicht selbst durch, in seiner Urteilsfähigkeit, die z. B. weiß, wem und bis zu welchem Maß die Belastung, - und die wird ja als Anfechtung, als Erfahrung des Gesetzes, als Sündenerkenntnis interpretiert -, die der Gruppenprozeß mit sich bringt, zugemutet werden kann?

Ich nenne diese Dinge, um auf den Bruch aufmerksam zu machen, der hier zwischen der experimentell und vielleicht auch therapeutisch hergestellten Versuchsanordnung einerseits und der theologischen Interpretation andererseits vorliegt. Der Versuch kann doch nicht mit der Versuchung identisch sein, das Laboratorium ist doch nicht das Leben. Darum ist ja zum Glück auch immer noch nicht der Leiter eines solchen Trainings der liebe Gott. Aber diese notwendige Unterscheidung muß dann auch durchgehalten werden, und zwar in höchst unterschiedlichen Hinsichten. Die Kritik, zu der ich damit ansetze, steht natürlich unter dem Vorbehalt dessen, der von außen urteilt, und darum im Grunde nicht urteilsfähig ist. Denn „ohne den Kontext gruppenspezifischer Erfahrung muß auch der theologische Teil des Buches unverständlich bleiben“, wie Dietrich STOLLBERG im Vorwort zu „Seelsorge durch die Gruppe“ schreibt. Ich will trotzdem einige Aspekte nennen, unter denen mir eine Kritik angebracht erscheint.

Zunächst dies: Das Gemeinschaftserleben in der Gruppe basiert nach allem, was darüber zu lesen ist, auf gegenseitigem Vertrauen und der Annahme des einen durch den anderen, die zugleich Selbstannahme ermöglicht. Damit soll dann ja nach den theologischen Interpretationen die Rechtfertigungslehre aufgenommen und erfahren werden. Es gehört aber zu der Konstruktion des Gruppenprozesses, daß dabei der Leiter sich gerade nicht mit einbringen darf. Er hat kraft seines durch die besondere Ausbildung erworbenen überlegenen Wissens und seiner Fähigkeiten die Verantwortung für den Gruppenprozeß,

---

<sup>37</sup>LuMoH 12,1973, S. 20.

<sup>38</sup>Ebd., S. 31.

### 3. Die Frage nach der Herstellbarkeit von Gemeinschaft und nach dem, der herstellt

als Supervisor - im Griechischen hieße das bekanntlich ἐπίσκοπος. Und solche Verantwortung ist zugleich Herrschaft. So ist das nun einmal: Die Struktur wird hier voll hierarchisch. Damit die Gemeinschaft funktioniert, dieses Erlebnis der Kirche in der Gruppe, braucht es anscheinend den Mann mit den besonderen Weihen. Dabei sehe ich freilich nicht ganz klar, ob das nun die Selbstbildung ist, wie sie durch das eigene Training erworben ist, oder ob es das Wissen ist: wahrscheinlich muß hier beides zusammenkommen. Der durch das Wort wirksame Geist tritt merkwürdig zurück gegenüber dem durch Methode und Training gesetzten Ziel, über das der Kreis der Eingeweihten wacht. Anscheinend läßt sich das nicht vermeiden: Wenn nicht Christus durch das Bibelwort im Geist das Sagen hat, dann muß da menschliche Herrschaft aufkommen. Noch einmal: Das ist Verantwortlichkeit, die u. U. als schwere Last empfunden wird. Aber der Friede im Hl. Geist kann da anscheinend nicht aufkommen, die gerade durch Freiheit von Herrschaft gekennzeichnete Ordnung der Gemeinschaft.

Doch erst recht scheint mir die Zielsetzung problematisch. Zwar ist da viel die Rede von Freiheit. Aber solche Freiheit ist eine für mein Empfinden merkwürdig abstrakte Freiheit. Ich erinnere dazu an das, was ich zum ethischen Aspekt des Lebens im Geist bemerkt habe, und zwar zu der Frage, ob eigentlich das Gute von innen nach außen oder von außen nach innen komme. Hier in der Zielsetzung, wie sie im gruppenspezifischen Training begegnet, ist diese Problematik von Außen und Innen merkwürdig verschränkt. Das Außen, die Prägung durch die Primärgruppe, wird als Hemmung der Freiheit gesehen. Darum konstruiert man nun in der Gruppe bewußt ein Außen, das nur dienende Funktion hat. Es soll der Ichstärkung dienen, der Freiheit. Das Innen soll sich befreien können von der Bestimmtheit durch das Außen, mit dem Ziel, dieses Außen dann in der mitmenschlichen Begegnung besser wahrzunehmen. Ganz klar ist dabei die Dominanz des erkennenden Subjektes, und zwar des mindestens auf Allgemeinheit hin tendierenden Subjektes der empirischen Wissenschaft. Das abstrakte Innen, Denken, Wissenschaft, steuert das Verhältnis des Konkreten Ich und seiner Umwelt, indem es dieses Ich durch eine künstlich hergestellte Umwelt formt. Das ist jedenfalls die Zielsetzung. Aber gerade diese Zielsetzung läßt sich nicht zusammenbringen mit dem, was ich biblisch über das Leben im Geist zu sagen suchte. Der Geist wirkt von innen durch das Wort, und von außen durch die Situation, und läßt uns so leben. Aber wir können nicht von innen her das richtige Außen machen, und von einem künstlichen Außen her das richtige Innen. Ich will diese Kritik nun beileibe nicht verstanden wissen als radikale Ablehnung alles dessen, was empirische Humanwissenschaft erfaßt und auch an Handlungsanweisungen geben kann. Aber wir bewegen uns da allenfalls im Bereich von Theorien und Hypothesen, und tun gut daran, uns das immer klarzumachen. Und eine Anwendung des so erarbeiteten Wissens sollte immer in ihrer Problematik bewußt bleiben. Sonst sieht es so aus, wie wenn man durch das richtige Training den Glauben machen könnte - und also eine prinzipielle und allgemeine Glaubensfähigkeit voraussetzte. Ich kann hier nur zu Vorsicht und Bescheidenheit mahnen.





## § 5. Verantwortung für die Welt angesichts der Krise des modernen Menschseins

Die Problematik, die durch den ethischen Aspekt des Lebens im Geist gekennzeichnet ist, soll hier an der ökologischen Diskussion aufgerollt werden. Dabei kann ich nun allerdings nicht gleich auf theologische Positionen und Vorschläge eingehen – ich habe vor, Günter ALTNER etwas zu besprechen und von ihm aus Albert SCHWEITZER, auf den er immer wieder Bezug nimmt, und dann einige Informationen zu dem amerikanischen Prozeßtheologen John B. COBB JR. anzubieten. Ich muß hier vielmehr zunächst eine eigene Analyse anbieten, um aufzuzeigen, wie ich dieses moderne Menschsein in seiner Problematik sehe.

### 1. Freiheit als Herrschaft des abstrakten Innen

Mit dieser Formulierung versuche ich den bestimmenden Entwurf des modernen Menschseins anzusprechen. Man kann natürlich zunächst einmal auf die charakteristischen Merkmale dieses modernen Menschseins hinweisen, und wird dann auf die drei Größen kommen: Wissenschaft, Technik, industrielle Produktion. Das sind die Mächte, die das Leben des modernen Menschen beherrschen, die auch den ideologischen Konflikt zwischen Kapitalismus und Sozialismus übergreifen. Aber es kommt dabei dann, wenn wir verstehen wollen, doch darauf an, zu sehen, wie diese drei Mächte zusammenhängen, wie sie durch eine bestimmende Zielsetzung hervorgebracht sind, die das Leben des modernen Menschseins prägt. Ich versuche das so, daß ich Wissenschaft, Technik und industrielle Produktion auf die Unterscheidung von Innen und Außen beziehe, wie wir sie schon mehrfach gebraucht haben. Die Krise, in die das moderne Menschsein geraten ist, zeigt sich ja gerade in dem gestörten Verhältnis von Innen und Außen. Dazu zunächst eine Beobachtung zum Sprachgebrauch. Es sind zwei Begriffe aus der Biologie, die in unserem Sprachgebrauch in den letzten Jahren sehr rasch vorgedrungen sind, und die uns dazu dienen, diese Krise anzusprechen. Das ist Streß und Ökologie. Ich habe in dem großen Fischer-Lexikon nachgeschlagen, das ich zu Hause stehen habe (1975/76 erschienen). Da findet sich zu „Ökologie“ folgender Eintrag: „Zweig der Biologie, erforscht die Beziehung zwischen Lebewesen und Umwelt (so zwischen Pflanze, Boden und Klima; Pflanze und Tier).“<sup>1</sup> Da ist noch nicht zu bemerken, daß dieser Ausdruck „Ökologie“ inzwischen zu einem Schlüsselwort geworden ist, vor allem als Adjektiv: „Ökologische Krise“, „ökologische Ethik“, „ökologische Bewegung.“ Bei dem Ausdruck „Streß“ findet sich da schon etwas mehr Information: „Von SELYE in die Med. eingeführte Sammel-Bez. für dauernde oder

---

<sup>1</sup>Fischer-Lexikon Sp. 4412.

häufig wiederholte Belastungen des menschlichen Organismus, die zu Schädigungen führen können; z. B. Kälte, Hitze, Krankheiten, zivilisatorische Einflüsse (dauernde berufliche Überforderung, Hetze, Ärger). Streß wird mit Anpassungsreaktionen des Organismus (Adaptationssyndrom) beantwortet, die vor allem durch Ausschüttung des Hypophysenhormons ACTH (Corticotropin) und die dadurch bewirkte Produktionssteigerung der Nebennierenrinde (Cortison) gekennzeichnet sind und die Abwehreinrichtungen des Körpers mobilisieren. Diese versagen bei Überbeanspruchung; es kommt zu seel. und körperl. Störungen ... sowie zu Erschöpfungszuständen.“<sup>2</sup>

Was wir „Streß“ nennen, betrifft also das individuelle Außen, meinen Leib. Er wird, sofern er solchem Streß ausgesetzt ist – und das gehört heute zum guten Ton, daß man gestreßt ist oder wenigstens so tut, wie wenn man es wäre –, mehr belastet, als ihm das gut tut. Wer belastet diesen Leib eigentlich so? Wenn wir darauf die Antwort geben, das sei eben das moderne Leben, so ist das ja eine recht kurzschlüssige Antwort. Natürlich kommen die Belastungen durch dieses moderne Leben, z. B. durch den Lärm, dem wir ständig ausgesetzt sind, durch die Aufmerksamkeit, die uns der Verkehr abverlangt, durch die Disziplin, ohne die die moderne industrielle Produktion nicht denkbar wäre. Wir hier in unserem akademischen Freiraum haben ja noch relativ wenig von solchem Streß zu erleiden. Doch gerade wenn wir davon ausgehen, daß Streß nicht gut ist, jedenfalls nicht diese Art von Streß, in die uns das moderne Leben versetzt, fragt es sich ja: Wer belastet unseren Leib eigentlich in dieser ungunstigen Weise? Die Antwort kann nur die sein: Hier ist das moderne Menschsein offenkundig mit sich selbst in Widerspruch geraten. Wir wollen das moderne Leben, z. B. die Möglichkeiten, die uns der moderne Verkehr bietet. Aber was wir so wollen, das tut uns nicht gut. Und dieses Wollen ist ja nicht einfach das individuelle Wollen, sondern ein gemeinsames Wollen, an dem wir teilhaben, weil wir alle auch Auto fahren, da das so bequem ist: und unter dem doch jeder von uns leidet, weil uns der Lärm plagt – bewußt und noch viel mehr ohne daß wir das so richtig wahrnehmen. Das Wollen, von dem ich da rede, ist Innen – unter dem das Außen leidet, diesmal das individuelle Außen, ja mein Leib, der den Streß aushalten muß, der ihm durch dieses Wollen zugemutet wird.

Die „ökologische Krise“ betrifft das gemeinsame Außen, unsere Welt, in der wir als leibhaftige Menschen leben, aber nun nicht wir allein, sondern wir eingefügt in eine Umwelt, die wir mit anderen Lebewesen teilen, so, daß wir mit diesen anderen Lebewesen verbunden sind. Wir sind abhängig von ihnen – brauchen das Brot, das auf den Äckern wächst, und den Sauerstoff, der durch die Assimilation der Pflanzen frei wird, um nur ganz einfache Dinge zu nennen. Und reden nun von der ökologischen Krise, weil unser Verhältnis zur Umwelt gestört ist. Die Veränderung der Lebensbedingungen, nicht nur der menschlichen Lebensbedingungen, die sich in den letzten Jahrzehnten immer rascher vollzogen hat, nimmt lebensbedrohliche Ausmaße an. Das Außen, das gemeinsame Außen, in dem wir als leibhaftige Menschen leben, zusammen mit all dem anderen pflanzlichen und tierischen Leben, das ist bedroht. Wer bedroht eigentlich dieses Leben? Wieder müssen wir dieselbe

---

<sup>2</sup>Fischer-Lexikon Sp. 5789.

Antwort geben: Diese Bedrohung geht aus von dem modernen Leben, das wir doch alle wollen, gemeinsam und jeder für sich. Wir wollen es, weil es angenehm ist, weil es uns viel zu bieten hat. Natürlich wollen wir nicht die Bedrohung, wollen wir nicht die negativen Begleiterscheinungen, die sich uns jetzt als ökologische Krise immer deutlicher aufdrängen. Auch hier läßt sich zunächst einmal nur sagen: Das moderne Menschsein ist mit sich selbst in Widerspruch geraten. Was es will, das will es zugleich nicht. Wir wollen Auto fahren – vielleicht sogar, um endlich einmal am Wochenende ein Stück unberührte Natur zu erleben. Damit dieser Wille realisiert werden kann, braucht es beispielsweise Straßen, die dem Verkehr gewachsen sind: und um die unberührte Natur zu erleben, betonieren wir sie zu mit unseren Autobahnen. Das ist jetzt sehr simplifiziert gesprochen – damit der Widerspruch, in dem wir drin stehen, deutlich herauskommt. Ich setze dazu: Dieser Widerspruch ist der Widerspruch des modernen Menschseins, der alle betrifft, die Christen und die Nichtchristen, die Sozialisten und die Kapitalisten. Von Schuld und Verantwortung und Umdenken will ich dann schon auch noch reden. Zunächst einmal geht es aber bloß darum, den Widerspruch wahrzunehmen, in den wir alle geraten sind – wobei ich bis jetzt die politische Dimension noch gar nicht angesprochen habe. Die gehört ja mit dazu. Es haben viele Leute daran Interesse, daß Straßen gebaut werden und Autos verkauft werden, nicht nur die, die dann damit fahren wollen. Das komplizierte Gefüge unserer Wirtschaft und damit das, was wir als unseren Wohlstand bezeichnen können, lebt ja davon, daß wir produzieren und konsumieren. Jeder von uns ist daran interessiert, und wer sich sein „Atomkraft – nein danke“ auf das Auto klebt, muß genau wissen, was er tut. Der andere mit seinem „Steinzeit – nein danke“ ist da fast konsequenter zu nennen, weil er eben das moderne Menschsein in seinen Konsequenzen bejaht. Aber er tut damit so, wie wenn der Selbstwiderspruch dieses modernen Menschseins nicht bestünde, oder wie wenn der mit den Mitteln, die sich dieses moderne Menschsein geschaffen hat, zu überwinden wäre. Eine bessere Technik, beraten durch eine bessere Wissenschaft, wird die Bedrohung durch Wissenschaft und Technik schon in den Griff bekommen. Wird sie das?

Dagegen spricht allerhand. Ich brauche dazu jetzt noch gar nicht mit theologischen Argumenten zu kommen, und davon zu reden, daß doch auch die modernen Menschen Sünder seien und nicht anders zu ihrem Heil kommen können, als daß sie das für ihre Sünden spezifische Gericht erleiden. Das läßt sich schon auch sagen – mit Röm 1,24f: *„Darum hat sie auch Gott dahingegeben in ihres Herzens Gelüste, in Unreinigkeit, zu schänden ihre eigenen Leiber an sich selbst, sie, die Gottes Wahrheit verwandelt haben in Lüge und haben geehrt und gedient dem Geschöpf statt dem Schöpfer, der da gelobt ist in Ewigkeit. Amen.“* Nur daß da dann nicht von Homoerotik zu reden wäre, sondern von ganz anderen Dingen. Aber dazu ist hier nicht der Ort, das auszuführen. Wir haben zunächst den Widerspruch des modernen Menschseins noch ein Stück weiter zu durchdenken. Ich bezeichnete das Wollen dieses modernen Menschseins als die Herrschaft des abstrakten Innen. Das muß ich noch etwas erklären. Innen, das ist Bewußtsein, Erkennen und Wollen. Und dieses Innen ist in Widerspruch geraten mit dem Außen, mit dem leibhaften Leben des Menschen in seiner Umwelt. Das ist ja die Krise, die uns beschäftigt. Der Wille des modernen Menschseins geht auf Freiheit, die Freiheit des Innen, dem Außen seinen Willen

aufzuzwingen. Ich führe dazu eine charakteristische Formulierung des jungen FICHTE an (Johann Gottlieb, 1762–1814), aus dem System der Sittenlehre (1798).<sup>3</sup> Die Philosophie hat gewiß das moderne Menschsein nicht hervorgebracht: dazu ist das Denken allein nicht imstande. Aber sie hat es durchdacht, auf den Begriff gebracht. Darum lassen wir uns durch die Philosophie zeigen, was dieses Menschsein bewegt. Da heißt es: „Die Selbständigkeit, unser letztes Ziel, besteht ... darin, daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgendetwas: daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleich wie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkt meiner absoluten Kausalität, geschieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks.“<sup>4</sup> Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist – Mittel zum Zweck. Das ist eine sehr brutale Devise, gerade wenn sie mit dem hohen sittlichen Pathos erfüllt ist, wie wir das bei FICHTE finden. Das Außen – um in unserer Terminologie zu bleiben – ist Mittel für die Zwecke des Innen, und dessen letzter Zweck ist, in einem unendlichen Progreß immer unabhängiger zu werden von diesem Außen. Da ist ja im Grunde schon der Widerspruch angelegt, der uns nun in der Krise des modernen Menschseins entgegenkommt, daß hier Innen sich in einer ungemein herrischen Weise gegen das Außen wendet. Wie wenn nicht Innen und Außen derselbe Mensch wäre, der lebt in der Wechselwirkung von Innen und Außen.

Aber lassen Sie mich das hier von FICHTE angedeutete Projekt des modernen Menschseins noch etwas deutlicher ausführen. Ich soll, sagt FICHTE, alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel zum Endzweck der Freiheit wird, der Freiheit des Innen gegenüber dem Außen. Das ist also die Devise: „Arbeit macht frei!“, schrecklich pervertiert als Aufschrift über dem KZ-Tor in Dachau oder Auschwitz. Aber es braucht eigentlich diese Perversion gar nicht, um vor dieser Devise zu erschrecken, und vor ihren Folgen für unser Menschsein. Es genügt, wenn wir uns klarmachen, was da nun eigentlich gefordert ist: „Alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks“ – das heißt, die wirkliche Welt verwandeln in Möglichkeiten, die unserem Willen zur Verfügung stehen. Gewiß hat der Mensch, seit er aus dem Stadium des Sammlers und Jägers in das Stadium des Ackerbauers und Viehzüchters übergegangen ist, nicht mehr nur das zu seinem Leben gebraucht, was ihm die wirkliche Welt dafür anbot. Er hat vielmehr selbst produziert, was er brauchte. Man könnte über diese Umkehrung lange philosophieren. Es ist ja auch schon damals nicht alles gutgegangen mit dieser Verwandlung der Natur durch die menschliche Produktion, wenn man z. B. an die Verkarstung der Mittelmeerländer durch den Raubbau am Wald und die Weidewirtschaft denkt, oder an die Versalzung Südmesopotamiens durch die künstliche Bewässerung. Aber das moderne Menschsein bedeutet hier doch eine neue Qualität in diesem menschlichen Arbeiten, das die Welt in Möglichkeiten für das menschliche Willen verwandelt. An unseren modernen Verkehr

---

<sup>3</sup>Johann Gottlieb FICHTE: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Neudr. 1962 auf der Grundlage der 2. von Fritz Medicus hrsg. Aufl. von 1922, Bd. 257, Hamburg: Meiner 1963 (= Philosophische Bibliothek).

<sup>4</sup>FICHTE: WW Medicus II, 623.

habe ich schon erinnert, bei dem diese Verwandlung von wirklicher Welt in Möglichkeit besonders sinnfällig ist. Mein Auto auf dem Parkplatz drunten, das ist so ein Stück in Möglichkeit verwandelte wirkliche Welt; es ist meine Möglichkeit, schnell und bequem dahin zu kommen, wo ich hinkommen will. Das hat viel wirkliche Welt gekostet, Arbeit, und Energie, und Rohstoffe, und es kostet viel wirkliche Welt, die dazu verbraucht wird, damit ich fahren kann, die Freiheit genießen kann. Wieviel wirkliche Welt kostet ein einziger Kilometer Autobahn! Wir wollen ja fahren; das setze ich hier voraus. Aber wir sollten dann wenigstens klar sehen, wie da wirkliche Welt verbraucht wird, in unsere Möglichkeiten verwandelt wird. Oder denken Sie, um ein anderes Gebiet zu nennen, an unsere Herstellung von Energie. Das ist ja eine ständige Verwandlung von wirklicher Welt in für unseren Willen brauchbare Möglichkeit. Elektrizität ist eine Möglichkeit, ohne die wir uns unser Leben schon gar nicht mehr vorstellen könnten! Daß wir es hell haben, wenn wir es hell haben wollen, daß wir nur einen Schalter betätigen müssen, das ist doch eigentlich eine erstaunliche Sache. Es ist jetzt eben 100 Jahre her, daß Edison die Glühlampe erfunden hat. Ich nenne noch ein Gebiet, auf dem wir es mit der Verwandlung der wirklichen Welt in Möglichkeiten unseres Wollens recht weit gebracht haben. Das ist die moderne Waffentechnik und Rüstung. Die Möglichkeit der Vernichtung liegt gestapelt, es reicht für jeden und für alle miteinander mehr als genug. Und gerade hier wird ja die Ambivalenz des modernen Wollens besonders deutlich, diese Verwandlung des Außen, der Sinnenwelt, in Möglichkeiten des Innen, des Wollens. In der irrsinnigen Rüsterei wird ja wirkliche Welt noch und noch verbraucht, in Möglichkeiten verwandelt, in Panzer, und Unterseeboote, und Raketen und Flugzeuge, in Granaten und Bomben – in Möglichkeiten, von denen wir alle hoffen und wünschen, daß wir sie nie wirklich brauchen werden. Aber jede solche Möglichkeit, die da in Arsenalen gestapelt wird, macht unsere wirkliche Welt ärmer.

Noch ein Schritt muß in der Analyse gemacht werden, damit wir die hier vorliegende Problematik des modernen Menschseins ganz in den Blick bekommen. Ich rede ja vom Projekt des modernen Menschseins als von der „Freiheit als Herrschaft des abstrakten Innen.“ Schon zu Beginn, als ich auf den Widerspruch hinwies, in den das moderne Menschsein geraten ist, habe ich dazu die Frage gestellt: Wer belastet eigentlich meinen Leib mit dem Streß, dem er ausgesetzt ist? Wer belastet die Umwelt mehr, als ihr zuträglich ist? Das Innen, das moderne Menschsein mit seinem Wollen, an dem wir alle beteiligt sind, so mußte da die Antwort lauten. Aber das muß jetzt noch einmal präzisiert werden. Ich verweise dazu auf eine Grundvoraussetzung der modernen Wissenschaft, auf die ich schon in dem Hinweis auf die hermeneutische Problematik zu sprechen kam, der wir in der wissenschaftlichen Bibelauslegung begegnen. Das Subjekt der modernen Wissenschaft ist das allgemeine Subjekt, mindestens das im Prinzip verallgemeinerungsfähige Subjekt. Darauf beruht mit der Erfolg der modernen Wissenschaft, daß sie von allen individuellen Bedingtheiten und Voraussetzungen abstrahiert. Damit ist ja die Arbeitsteilung möglich. Das ist keine Selbstverständlichkeit. Ich führe, um das bewußt zu machen, einiges aus Francis BACON VON VERULAM, *Novum organum scientiarum* an:<sup>5</sup> Der Mensch muß

---

<sup>5</sup>Francis BACON: *Neues Organ der Wissenschaften*, hrsg. v. Anton Theobald [Hrsg.] BRÜCK, Unveränd. reprof. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1830, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1974.

mit seiner Frage nach der Wahrheit neu anfangen. Das ist die moderne Parole. Dabei soll der Geist in seiner Arbeit genauso diszipliniert werden, wie das doch auch bei der mechanischen Arbeit der Fall ist. Irrtum kann auch durch die schärfste Dialektik nicht verhütet werden. „Es bleibt nur noch ein Weg zur Rückkehr offen: nämlich die ganze Arbeit des Geistes von vorn wieder anzufangen, denselben von Anfang an durchaus nicht sich selbst zu überlassen, sondern ihn stets zu leiten und die Sache wie durch Maschinen zu bewerkstelligen. In der That, wenn die Menschen sich mit bloßen Händen, ohne Hülfe der Instrumente, an mechanische Arbeiten gemacht hätten, so wie sie Geistesarbeiten mit bloßen Geisteskräften zu unternehmen gewagt haben: sie würden sehr wenig zu Stande gebracht haben, auch mit der größten und selbst mit vereinter Anstrengung.“<sup>6</sup> Das Prinzip des Projektes ist klar, auch wenn BACON sich schwer tut, ganz genau zu formulieren: Die Arbeit des Geistes darf nicht den Einfällen einzelner Denker überlassen werden. Es braucht die zuverlässige Methode, die jeder lernen kann. Dann wird aus dem Dilettieren einzelner die gemeinsame Anstrengung des Geistes, durch die die Wissenschaft weitergebracht wird, und zwar eine von vornherein auf Anwendung ausgerichtete Wissenschaft. Denn „Früchte und Erfindungen sind die echten Bürgen und Gewährsmänner für die Wahrheit einer Philosophie.“<sup>7</sup> Dazu aber braucht es die Befreiung von den Vorurteilen, den idola, wie sie BACON nennt. Nur dann ist Wissenschaft möglich. „Allen müssen wir strenge und feierlich für immer entsagen, den Verstand reinigen und frei machen, indem ins Reich der Menschen auf Erden, welches in der Wissenschaft begründet ist, Niemand anders eingehen kann als ins Himmelreich, nämlich dadurch, daß er werde wie die Kinder.“<sup>8</sup>

Solche Reinigung des Verstandes läßt sich beschreiben als ein Aufgeben der individuellen Eigentümlichkeiten. Wie einem zumute ist, ob er traurig ist oder froh, was er hofft oder befürchtet, was er gerne hätte oder ablehnt, das darf sich nicht einmischen in die wissenschaftliche Arbeit des Geistes. Woher einer kommt, was er einmal gelernt hat, welche Schicksale er erlebte, darf sein wissenschaftliches Denken nicht berühren. Da soll er ganz nur denkender Menscheng Geist sein, der sich in strenger Methodik der Erforschung der Wahrheit hingibt. Wir reden hier von „abstraktem“ Geist, weil der Vollzug des wissenschaftlichen Denkens von allen Besonderheiten des denkenden Individuums absieht. Das bedeutet dann ja auch, daß in solchem abstrakten Denken eine unbegrenzte Kommunikation möglich wird. Die Wissenschaft kann ihren Weg machen, unbeirrt durch die Zufälligkeit einzelner Schicksale. Das bedeutet dann aber auch, daß der Erkenntnisprozeß der Wissenschaft potentiell unendlich ist: Er kann immer weiter gehen, ist unbegrenzt teilbar. Es bedeutet zugleich, daß Wissenschaft in diesem Sinne nicht moralisch ist. Das ist ein ganz großes Problem: Das Subjekt der modernen Wissenschaft als dieses grundsätzlich verallgemeinerungsfähige Subjekt ist nicht verantwortlich. Verantwortlich sind zwar die einzelnen Wissenschaftler, aber nicht die Wissenschaft. Die Wissenschaft muß tun, was man tun kann, erkennen, was zu erkennen ist. Das kann sehr merkwürdige moralische

---

<sup>6</sup>BACON: *Neues Organ der Wissenschaften*, S. 22.

<sup>7</sup>Ebd., S. 53.

<sup>8</sup>Ebd., S. 49.

Überlegungen des Wissenschaftlers verlangen, etwa wie bei der Überlegung, die zum Bau der Atombombe in den USA führte. Man wußte, daß so etwas grundsätzlich möglich ist: und da man annahm, Hitlerdeutschland werde sich dieser Möglichkeit bedienen, wollte man dem zuvorkommen. Ähnlich sahen dann ja die Überlegungen des Atomspions Klaus FUCHS aus, der seine Kenntnis vom Bau der Bombe an die Sowjetunion weitergab: Die moderne Wissenschaft und Technik wird die Bombe auf jeden Fall herstellen, weil das möglich ist. Darum besser wir, weil unser politisches System eher einen verantwortlichen Umgang garantiert, als das der anderen. Oder: Nur wenn beide Seiten die Bombe haben, besteht die Chance, daß sie nicht angewandt wird. D.h.: Die hier dann mögliche Verantwortung geht der nicht verantwortungsfähigen Wissenschaft hinterher. Da liegt unser Problem.

Das abstrakte Innen ist also als Wissenschaft eine sehr reale Größe. Abstraktheit darf nicht mit Irrealität verwechselt werden. Und dieses Innen als Wissenschaft ist von Anfang an verbunden mit der Technik als der Anwendung, wobei immer mehr die Fragestellungen der Technik und nicht mehr die sog. Grundlagenforschung als im Prinzip zweckfreie Wahrheitssuche die Wissenschaft bestimmte. Wie dann wieder technisches Können und industrielle Produktion zusammenhängen, das braucht nicht weiter ausgeführt werden, liegt wenigstens in seiner grundsätzlichen Verknüpfung offen am Tag. Die Frage wird freilich hier desto dringlicher: Wo und wie kommt es eigentlich zur moralischen Bestimmung dieses ganzen Prozesses von Wissenschaft, Technik und industrieller Produktion, wie er das moderne Menschsein kennzeichnet? Auch der Techniker und der Produzent sind doch abstraktes Subjekt. Kann hier die Politik bzw. die Politiker als moralische Instanz genannt werden? Sind wir einmal so weit mit unseren Überlegungen, dann haben wir wenigstens von der Analyse des modernen Menschsein her die Möglichkeit, zu verstehen, um was es geht, wenn hier nun nach Möglichkeiten einer ökologischen Ethik gefragt wird.

## 2. Verantwortung für das Leben

Wir haben uns scheinbar weit entfernt von unserem Generalthema einer Theologie des Hl. Geistes. Das geht nicht gut anders, weil wir der Diskussion der Probleme nachgehen müssen, die uns auf den Nägeln brennen. Ich sehe freilich die Möglichkeit eines theologischen Beitrags zu diesen Problemen – von einer Lösung kann dabei sicher auch nicht gesprochen werden – gerade im Zusammenhang einer Theologie des Hl. Geistes. Wenn es richtig ist, daß wir nicht von innen nach außen leben, sondern im Einklang des Außen und des Innen, dann ist unser Leben angewiesen darauf, daß es in diesen Einklang gebracht wird, durch den Geist Gottes in diesen Einklang gebracht wird. Wie das geschehen kann, wo das geschehen kann, wann das geschehen kann, sind Fragen, auf die ich wenigstens mit einigen Andeutungen antworten muß. Hier lasse ich es bei der Erinnerung an den Ort des Problems, das freilich auch von den Theologen nicht hier, in einer Theologie des Hl. Geistes, verhandelt wird, sondern das in der Regel im Bereich der Schöpfungstheologie bearbeitet wird. Da aber ist es m. E. unlösbar, es sei denn, Schöpfungstheologie wird streng trinitarisch gedacht. Dann aber ist der Unterschied zu unserer Behandlung des Problems im Zusammenhang der Theologie des Hl. Geistes ohne Gewicht. Der Hl. Geist führt unser Leben im Einklang von Außen und Innen – das gilt gerade auch für das Gute, das in diesem Leben und aus diesem Leben werden soll. Vielleicht ist die aggressive Art des modernen Menschen, mit der er auf das Außen losgeht, um es dem Innen zu unterwerfen, eine ferne Erinnerung daran, daß es diesen Einklang braucht, wenn unser Leben frei sein soll. Aber dieser Einklang läßt sich gerade nicht gewinnen, wenn das Innen, Wollen und Denken, das Außen vergewaltigt. Das beginnt ja mit unserem eigenen leibhaften Leben.

Diese Einsicht, daß es so nicht weitergehen kann, daß ein großes Umdenken lebensnotwendig geworden ist, beginnt sich durchzusetzen wenigstens dort, wo man zu solchem Denken dadurch frei ist, daß das wirtschaftliche Interesse von solchem Denken nicht berührt wird. Dann, wenn das der Fall ist, kann es allerdings fast unüberwindliche Hemmungen geben. Doch in welcher Richtung müssen die Gedanken laufen? Ich führe dazu zunächst Günter ALTNER an.<sup>9</sup> Er bemerkt im Vorwort: „Jeder Beitrag in dem vorliegenden Band kreist um ethische Probleme, die unsere moderne hochentwickelte technische Zivilisation hervorgebracht hat. Es soll gezeigt werden, daß diese Probleme nur dann gelöst werden können, wenn wir zu einem Umdenken in den Bereichen von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik bereit werden. Wir müssen unsere Beteiligung am Prozeß des Lebens hinsichtlich der Rationalität des zurückliegenden und des künftigen Fortschritts kritisch überdenken.“<sup>10</sup> Ich will nun nicht gleich mit der Kritik zufahren. Es ist schon richtig, daß eine Veränderung nicht zu umgehen ist, gerade auch im Bereich des Denkens, das lernen soll, sich in seinem Widerspruch zu erfassen. Darum kann ich ALTNER schon zustimmen, wenn er meint: „Ethik in der Krise der technischen Zivilisation muß zuallererst Aufklärungsarbeit leisten. Aufklärung über die Ursachen der allgemeinen Umkehrunwilligkeit, Aufklärung über den Irrationalismus der Rationalisten, Aufklärung

<sup>9</sup>Günter ALTNER: *Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn*, Kreuz-Verlag  
1980.

<sup>10</sup>Ebd., S. 7.



über Voraussetzungen und Folgen des zunehmenden Leidensdrucks, aber auch Aufklärung über das, was nun anders gemacht werden soll und muß, Aufklärung über das, was wachsen darf und was nicht.“<sup>11</sup> Freilich sind da dann gleich noch zwei Bemerkungen zu machen. Einmal fragt es sich, ob hier nicht zu rasch und unreflektiert die alarmierenden Signale aus der Umwelt, dem gestreßten Leib wie dem strapazierten Ökosystem, in das Denken hineingenommen werden, in der Meinung, daß von diesem Denken aus dann die notwendige Veränderung kommen kann. Und erst recht fragt es sich, wer denn nun die sind, die aufgeklärt werden sollen. Das können ja doch wohl nur die individuellen Menschen sein. Aber ist solche Aufklärung nicht machtlos? Deshalb machtlos, weil dieselben Menschen, die eigentlich recht gut begreifen, daß es so nicht mehr weitergehen kann, wie es gegenwärtig läuft, doch zugleich eingespannt sind in die Strukturen des modernen Menschseins, in Wissenschaft, Technik, industrieller Produktion und dann natürlich auch in den Konsum dieser Produktion, und daß sie da gar nicht anders können, als sich der Disziplinierung durch diese Strukturen zu fügen.

ALTNER kennt die Problematik. „Ethik in der Krise der technischen Zivilisation muß heute neu nach den gesellschaftlichen Subjekten der Verantwortung fragen und dabei alle individualisierenden Einengungen der Verantwortung überwinden, so gewiß die Betroffenheit singulärer Lebensformen (zum Beispiel die letzten Exemplare einer vom Aussterben bedrohten Art) und einzelner Individuen (zum Beispiel initiativ werdender Bürger) für die ethische Sensibilisierung unverzichtbar ist.“<sup>12</sup> Doch gerade damit geraten wir ja in die fast unüberwindliche Schwierigkeit hinein, die darin liegt, daß ethische Verantwortung nicht von einem abstrakten Subjekt, sondern nur vom konkreten Menschen wahrgenommen werden kann. Wie soll der Wissenschaftler aber seine Verantwortung wahrnehmen – etwa der Biologe, der sieht, wie die Gen-Technik neue Möglichkeiten und Bedrohungen schafft? ALTNER spricht von der überall gemachten Erfahrung, „daß die Verantwortung des Wissenschaftlers im Fortschrittsprozeß zu schwach ist und vielfach zu spät kommt, um bedrohliche Fehlentwicklungen zu verhindern. In dieser Situation muß sich der Biologe, der mehr und mehr zum Schrittmacher des Fortschritts wird, nach seiner Verantwortung fragen lassen.“<sup>13</sup> Geht das denn an? Wir stehen hier doch vor dem ethischen Dilemma des modernen Wissenschaftlers, der angesichts von Möglichkeiten der Erkenntnis nicht aufhören kann, auch wenn er sieht, daß mit solcher Erkenntnis möglicherweise ein böser Mißbrauch getrieben werden kann. So weiß es ALTNER selbst. „Der heute vielerorts geforderte Forschungsstopp für bestimmte Bereiche der Forschung ist illusionär. Erfahrungsgemäß wird der Verzicht des einzelnen Wissenschaftlers oder bestimmter Gruppen durch den Ehrgeiz anderer, die sich nicht an Grenzen gebunden wissen und den von anderen verzögerten Erkenntnisschritt dennoch tun, aufgehoben.“<sup>14</sup> Das scheint mir freilich zugleich zu simpel individualisierend gedacht, wenn da dann vom „Ehrgeiz“ der Wissenschaftler die Rede ist, die Grenzen überschreiten, vor denen andere

---

<sup>11</sup>Ebd., S. 13.

<sup>12</sup>Ebd., S. 69.

<sup>13</sup>Ebd., 103f.

<sup>14</sup>Ebd., S. 108.

haltmachen. Sie vollziehen doch damit nur, was Wissenschaft überhaupt tut, und daß das dann persönlicher Ehrgeiz sein muß, ist nicht ausgemacht.

Sicher kann da dann nur die politische Kontrolle helfen, die eine Anwendung von gefährlichen Forschungsergebnissen verhindert. Und da hat ALTNER schon recht, wenn er meint, eine Entflechtung der Interessen von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik sei dringend notwendig, und die Beteiligung des Bürgers bei der Abschätzung von Technik- und Fortschrittsfolgen müsse als zusätzliches Kontrollinstrument erwogen werden, weil dieser Bürger doch gegenüber den Experten immerhin noch eine mehr oder weniger ganzheitliche Lebenserfahrung einzubringen habe.<sup>15</sup> Aber sind diese Lebenserfahrungen nicht auch wieder so sehr geprägt durch die Strukturen des modernen Menschseins, daß da nur wenig Hilfe zu finden ist? So bliebe letztlich doch nur der Appell? „Es geht ... um Umkehr, nicht um Umkehr in eine vergangene Praxis der Naturnutzung und Technikfeindlichkeit, auch nicht um eine Umkehr aus dem Kapitalismus in die Planwirtschaft, wohl aber um eine Umkehr, in der die Vorherrschaft technokratisch bedingter Produktionsinteressen zugunsten von Überlebensinteressen der einen Weltmenschheit entmachtet und modifiziert werden muß.“<sup>16</sup> Ich sehe es völlig ein, was ALTNER da schreibt: das ist richtig und notwendig. Ich sehe nur nicht, wie das lange Zeit so erfolgreiche, aber nun in eine heftige Krise geratene Projekt des modernen Menschseins umkehren kann. Umkehr, wie sie hier gefordert wird, geht ja wohl von Innen heraus auf das Außen. Einsicht soll sich durchsetzen. Dabei soll das Neue, Hilfreiche gefunden werden. „Ethik in der Krise der technischen Zivilisation geht weit über den Pragmatismus der Politik, auch der sogenannten grünen Politik, hinaus, sie spannt gewissermaßen den Ermessens- und Beurteilungsspielraum auf, den eine korrekturbereite Politik benötigt. Dabei wird zwischen zwei Polen zu unterscheiden sein: dem grundsätzlichen Aspekt einer Umkehr, der politisch nicht vermarktet und vermachtet werden kann, und dem pragmatischen Aspekt, der zur Entwicklung konkreter, aber vorläufiger Handlungskonzepte führt, die über den Rahmen der klassischen Sozialpolitik hinausgreifen.“<sup>17</sup>

Nun läßt sich schon fragen, was eigentlich das Theologische an einer solchen ethischen Überlegung sei. Ich habe mich auch gefragt – will freilich hier nicht vorschnell urteilen. Es ist schon etwas wert, wenn Theologie die hier vorliegenden Fragen abseits von politischen, wirtschaftlichen oder wissenschaftsorganisatorischen Interessen durchdenken kann. Und nicht nur finden sich bei ALTNER gelegentliche Hinweise auf die Bibel. Wichtig ist doch, daß sich hier ein Denken findet, das einer Vernunft folgt, die das Ganze im Blick behalten möchte. „Leidenschaft für das Ganze“ – das signalisiert schon eine mindestens implizite Theologie. Und es braucht dabei die Bereitschaft, sich zu exponieren, Unpopuläres zu sagen. „Man muß den führenden Männern aus Politik, Wissenschaft und Wirtschaft nicht sagen, daß sie Wachstum machen sollen, das tun sie ohnehin, wo immer sie können; man muß sie vielmehr nötigen, die prinzipiellen Grenzen zu erkennen, die quantitativem Wachstum

<sup>15</sup>ALTNER: *Leidenschaft für das Ganze*, S. 109.

<sup>16</sup>Ebd., S. 209.

<sup>17</sup>Ebd., S. 239.

- ob mit Atomenergie oder nicht - auf dieser Erde gesetzt sind. Wer diese Weisheit vermitteln will, muß den Makel der Torheit dieser Welt auf sich nehmen und sich mit den Einflußreichen und Mächtigen überwerfen. Dabei geht es nicht um den Übertritt in die Irrationalität eines allseits verneinenden Protestes, sondern um das Sehendwerden in der Situation allgemeiner Wachstumsverblendung zugunsten derer, die unterprivilegiert sind und leiden müssen. Das ist die tiefere Herausforderung, die im Zusammenhang mit der Energiekrise heute begegnet und im Unterwegssein jener sensibilisierten Einzelnen und Gruppen neue Gestalt annimmt.<sup>18</sup> Das ist schon theologisch gedacht, auch wenn da keine explizite Christlichkeit angesprochen ist.

Doch der eigentliche Lösungsvorschlag ALTNERS liegt dann bei einer Rückbesinnung auf die asketischen Traditionen des Christentums. Dabei soll Askese nicht nur Verzicht sein, sondern Widerstand. Widerstand gegen die Macht, die das Leben bedroht; darum zugleich Solidarität mit dem bedrohten Leben. Hier nun beruft sich ALTNER auf Albert SCHWEITZERS Ethik einer „Ehrfurcht vor dem Leben.“ Ich will dazu einiges sagen, ehe ich zur theologischen Kritik komme. Zunächst ganz allgemein: Wir sollten nicht versuchen, SCHWEITZER für ein kirchliches Christentum zu reklamieren. Sicher, er ist eine eindruckliche Persönlichkeit, mit einem guten Ruf weit über die kirchlichen Grenzen hinaus. Aber er hat sich selbst nicht um notwendige Grenzen der Kirche gekümmert, sondern suchte die eigene Wahrheit eines aufgeklärten Humanismus. Das ist freilich schon eine religiöse Wahrheit, wenn wir unter Religion die Art und Weise verstehen, wie Menschsein die Einheit mit dem Ganzen der Wirklichkeit erlebt. Und er sah sich durchaus als ein von Gott geführter Mensch, wobei freilich dieser führende Gott nicht als transzendente Person vorgestellt werden darf, eher als Erfahrung der Unverfügbarkeit des Lebens wie der Wahrheit. So berichtet er über die Entdeckung seiner ethischen Grundformel bei einer Fahrt auf dem Ogowe: „Langsam krochen wir den Strom hinauf, uns mühsam zwischen den Sandbänken - es war trockene Jahreszeit - hindurchtastend. Geistesabwesend saß ich auf dem Deck des Schleppkahnes, um den elementaren Begriff des Ethischen ringend, den ich in keiner Philosophie gefunden hatte. Blatt um Blatt beschrieb ich in unzusammenhängenden Sätzen, nur um auf das Problem konzentriert zu bleiben. Am Abend des dritten Tages, als wir bei Sonnenuntergang gerade durch eine Herde Nilpferde hindurchfahren, stand urplötzlich, von mir nicht geahnt und nicht gesucht, das Wort ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ vor mir. Das eiserne Tor hatte nachgegeben; der Pfad im Dickicht war sichtbar geworden. Nun war ich zu der Idee vorgedrungen, in der Welt- und Lebensbejahung und Ethik miteinander enthalten sind. Nun wußte ich, daß die Weltanschauung ethischer Welt- und Lebensbejahung samt ihren Kulturidealen im Denken begründet ist.“<sup>19</sup> Das ist hier ja ganz als religiöse Erleuchtung geschildert, als eine Art Offenbarungserlebnis, in dem sich Wahrheit plötzlich zeigt.

Doch ist zugleich bei diesem Willen zum Denken als Grundlegung des Guten deutlich, wie stark sich SCHWEITZER dem modernen Menschsein mit seiner Rationalität verpflichtet

---

<sup>18</sup>Ebd., S. 139.

<sup>19</sup>Albert SCHWEITZER: *Aus meinem Leben und Denken*, 1931, S. 132.

sieht. Bewußtsein ist das, was den Menschen steuert, und zwar so, daß darin das Wesentliche liegt, im Innen, in der Gesinnung, nicht im Außen. SCHWEITZER sucht sich denn auch an der Aufklärung zu orientieren. „Bei den Rationalisten, die alles aus der Vernunft begreifen und alles nach Vernunftgründen regeln wollen, finden wir in elementarer Stärke die Überzeugung ausgeprägt, daß die Gesinnung das Wesentliche der Kultur ausmacht.“<sup>20</sup> Das Gute muß vorgedacht werden können, damit es sich dann verwirklichen läßt. Darum ist für SCHWEITZER die Kurzformel des Guten, Ehrfurcht vor dem Leben, von solchem Gewicht. Damit ist ja zunächst einmal Gesinnung beschrieben. Freilich gerät SCHWEITZER hier in das ethische Dilemma hinein, das das Projekt des modernen Menschseins kennzeichnet. Gesinnung ist selbstverständlich Sache des individuellen Menschseins, der Subjektivität, wie wir auch sagen können. Dagegen vollzieht sich das Projekt des modernen Menschseins in Strukturen, die gerade nicht diese Subjektivität beanspruchen, sondern die Disziplin verlangen, in der von dieser Subjektivität abstrahiert wird. Als Sachlichkeit läßt sich diese Disziplin bezeichnen, die durch Wissenschaft, Technik, industrielle Produktion gefordert wird. Die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben ist demgegenüber durchaus unsachlich. Sie liegt quer zu dem, was die moderne Welt braucht. Zugleich aber fragt es sich, wie solche Gesinnung dann eigentlich wirksam werden kann: „Die subjektive, extensiv und intensiv ins Grenzenlose gehende Verantwortlichkeit für alles in seinen Bereich tretende Leben, wie sie der innerlich von der Welt frei gewordene Mensch erlebt und zu verwirklichen sucht: dies ist Ethik.“<sup>21</sup> Da ist nun nicht nur der Weg von innen nach außen deutlich: Der innerlich von der Welt frei gewordene Mensch wendet sich dieser Welt zu, um in ihr das Gute zu verwirklichen. Es ist ja zugleich die Subjektivität, herausgenommen aus den Bereichen partieller, sachbezogener Verantwortlichkeiten, die nun Verantwortung für das Leben überhaupt übernehmen soll.

Diese Subjektivität ist religiöse Subjektivität. Sie lebt aus der Erfahrung einer mystischen Einheit des Lebens. Denn im menschlichen Leben – so das weltanschauliche Konzept SCHWEITZERS – wird sich der Wille zum Leben seiner selbst bewußt. Und in solchem Bewußtsein sieht sich der Mensch geeint mit allem Leben und darum aufgerufen, diesem Leben tätig zu dienen. Denn die elementare Tatsache des Bewußtseins, so sagt SCHWEITZER in polemischer Abgrenzung gegen die mit Descartes beginnende Entwicklung der abendländischen Philosophie, sei nicht die, daß der Mensch denkender Geist ist. „Mit diesem armseligen, willkürlich gewählten Anfang kommt“ das Philosophieren „unrettbar in die Bahn des Abstrakten. Es findet den Zugang zur Ethik nicht und bleibt in toter Welt- und Lebensanschauung gefangen. Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.‘“<sup>22</sup> Das ist hier die Grundformel, aus der die Ethik abgeleitet wird. In dem hier genannten Indikativ gründet der Imperativ, für alles Leben Verantwortung zu übernehmen. Solche Verantwortung muß in ständigen Entscheidungen wahrgenommen werden. Dabei verfügt der Mensch immer über nicht-

<sup>20</sup>Albert SCHWEITZER: *Kultur und Ethik*, C.H. Beck 1960 (= Beck'sche Sonderausgaben), S. 102.

<sup>21</sup>Ebd., S. 327.

<sup>22</sup>Ebd., S. 330.

menschliches Leben, und muß dabei töten, um anderes Leben zu erhalten. Schon der Arzt, der ein Medikament verordnet, tötet damit ja Krankheitserreger, mißachtet deren Lebenswillen, um einem Menschen zur Gesundheit zu helfen. „Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben erkennt keine relative Ethik an. Als gut läßt sie nur Erhaltung und Förderung von Leben gelten. Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, bezeichnet sie als böse. Gebrauchsfertig zu beziehende Ausgleiche von Ethik und Notwendigkeit hält sie nicht auf Lager ... Nicht durch empfangene Anleitung zum Ausgleichen zwischen ethisch und notwendig kommt der Mensch in der Ethik voran, sondern nur dadurch, daß er die Stimme des Ethischen immer lauter vernimmt, daß er immer mehr von Sehnsucht beherrscht wird, Leben zu erhalten und zu fördern, und daß er in dem Widerstande gegen die Notwendigkeit des Vernichtens und Schädigens von Leben immer hartnäckiger wird.“<sup>23</sup>

Die Einsichtigkeit dieses Konzeptes wird verstärkt durch die überzeugende Lebensgestalt des Urwalddoktors, die hinter diesem Konzept steht. Es wundert darum nicht, daß die ökologische Theologie, wenn sie die Solidarität des Menschen mit der nichtmenschlichen Kreatur beschwört, immer wieder neben FRANZ v. ASSISI auf Albert SCHWEITZER zu sprechen kommt. Allerdings müssen an dieses Konzept, das Ethik auf die Erfahrung einer Solidarität alles Lebens gründen will, von zwei Seiten aus Fragen gestellt werden. Die eine Seite ist die durch die Analyse des modernen Menschseins und die Einsicht in sein ethisches Dilemma geschärfte Frage: Wird hier nicht die Subjektivität überfordert? Die ihr hier, nicht nur bei SCHWEITZER, abgeforderte umfassende Verantwortlichkeit entspricht doch in keiner Weise ihren Möglichkeiten zu einer Veränderung des modernen Lebens. Darum muß der Appell an diese Verantwortlichkeit ins Leere gehen. Sicher, Sensibilisierung für die Problematik des modernen Menschseins ist auch nicht wenig. Und die kann an einigen Punkten schon erreicht werden. Aber wird nicht solche Verantwortlichkeit dann wieder nur zu leicht umschlagen in ein Gefühl der Ohnmacht, weil Wissenschaft, Technik und industrielle Produktion nun einmal unsere Welt beherrschen und zerstören?

Doch sind nun auch theologische Anfragen angebracht. Ich will einmal so formulieren: Ist hier die eschatologische Perspektive des Lebens klar genug gefaßt? Nicht nur des menschlichen, sondern allen Lebens? Wir haben ja als Menschen das πνεῦμα ζωοποιόν nicht gepachtet. Es eröffnet uns die Perspektive auf jenes Leben, das nicht mehr im Dilemma zwischen ethisch und notwendig zerrieben wird. Das ist dann ein Leben, das nicht im Widerspruch zu sich selbst steht, in dem Leben, um sich zu erhalten, anderes Leben vernichten muß. Ich erinnere dazu an die Vision des Jesaja: „*Und es wird ein Reis hervorgehen aus dem Stamm Isais und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen. Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn. Und Wohlgefallen wird er haben an der Furcht des Herrn. Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, noch Urteil sprechen nach dem, was seine Ohren hören, sondern wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und rechtes Urteil sprechen den Elenden im Lande, und er wird mit dem Stabe*

---

<sup>23</sup>Ebd., 339f.

*seines Mundes den Gewalttätigen schlagen und mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen töten. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und die Treue der Gurt seiner Hüften. Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Kühe und Bären werden zusammen weiden, daß ihre Jungen beieinander liegen, und Löwen werden Stroh fressen wie die Rinder. Und ein Säugling wird seine Lust haben am Loch der Ottern, und ein Entwöhnter wird seine Hand stecken in die Höhle des Basilisken. Man wird nirgends verletzen noch verderben auf meinem heiligen Berge. Denn das Land ist voll Erkenntnis des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckt.“ (11,1–9). Die Einsicht, daß wir zwischen Schöpfung und Erlösung leben, mit allem Leben, das uns umgibt, braucht nicht untätig zu machen. Aber sie kann daran erinnern, wie wenig wir unser Leben in uns haben. Das macht aufmerksam. Ich will jetzt nicht erörtern, ob es aufmerksamer machen kann als der Appell an die umfassende Verantwortung für alles Leben, der aus der Einsicht in die Solidarität alles Lebendigen gespeist ist. Wir sehen aber das Leben geleitet durch Gottes Geist. Das zeigt die Entzogenheit gerade des eigenen Lebens, dem seine Lebendigkeit widerfährt.*

### **3. Das neue Verstehen des Lebens als Ansatz zur Bewältigung der Krise?**

Die Analyse des modernen Lebens zeigt, wie mächtig Bewußtsein ist, das menschliche Innen, Erkennen und Wollen. Belastung und Bedrohung des leibhaften Lebens in seiner Umwelt hängen unmittelbar zusammen mit dem Projekt des modernen Bewußtseins, Natur zu beherrschen. Dieses Bewußtsein sieht sich radikal unterschieden von der Natur. Daran ändern Versuche, zu einer ganzheitlichen Auffassung des Menschseins zu kommen, und also dieses Menschsein in seiner leibseelischen Einheit zu verstehen, nur wenig, solange dieses Verstehen sich selbst im Rahmen der modernen Wissenschaft vollzieht und also bestimmt ist durch die Abstraktion, in der der Geist die Natur zu beherrschen sucht. Vor allem bleiben ja die Strukturen des modernen Lebens bestehen, Wissenschaft, Technik, industrielle Produktion, die durch diesen Dualismus hervorgebracht sind und die ihn zugleich als Lebenshaltung so weiterführen, daß kaum eine Veränderung möglich scheint. Es legt sich nahe, hier nicht nur eine neue Ethik der umfassenden Verantwortung für das Leben zu entwerfen, sondern zugleich eine neue Gesamtanschauung der Welt und des Menschseins in der Welt zu gewinnen, eine bessere Philosophie also, die nicht durch den neuzeitlichen Dualismus bestimmt ist. Als auf eine solche Möglichkeit verweise ich hier auf die amerikanische Prozeß-Theologie, so genannt, weil sie sich an die Prozeßphilosophie von Alfred North WHITEHEAD und Charles HARTSHORNE anlehnt<sup>24</sup>

Das komplizierte philosophisch-theologische Denken kann ich hier nicht im einzelnen darbieten. Dazu verstehe ich viel zu wenig davon. Ich nenne nur einige Grundzüge. Die klassische Metaphysik hat die Wirklichkeit in den Dingen gesucht, den Substanzen. Das prägt ja auch unsere alltägliche Vorstellung von Wirklichkeit. Diese Dinge wirken dann

---

<sup>24</sup>Vgl. dazu John B. jr. COBB u. a.: *Prozess-Theologie. eine einführende Darstellung*, ger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979 (= Theologie der Ökumene), 193 S.

aufeinander usw. Die Prozeßphilosophie setzt anders an: Das Wirkliche ist Geschehen, Ablauf, Veränderung, Übergang (transition) von einer wirklichen Gegebenheit zu einer anderen (actual enity). Dieser Prozeß ist aber kein kontinuierlicher Verlauf, sondern zusammengesetzt aus Einzelereignissen (occasion). Wirklichkeit ist also nicht ein Miteinander beständiger Dinge, sondern ein Neben- und Nacheinander von Geschehnissen. Das heißt dann, daß das, was wir als ein Ding bezeichnen, eine Verbindung von Einzelereignissen ist. So ist das etwa mit uns selbst – wir sind ein geordneter Ablauf von Geschehnissen. Geschehen, aus dem sich Wirklichkeit zusammensetzt, ist dabei gleichzeitig Übergang, Veränderung und Konkretwerden, Gestaltung. Diese Geschehnisse, die die Wirklichkeit ausmachen, sind nun nicht nach Außen oder Innen zu unterscheiden, nach Subjekt oder Objekt; sie sind beides zugleich, Geschehen und Erfahrung dieses Geschehens. Darum nennt sie WHITEHEAD occasions of experience. Das Einzelgeschehen erlebt sich selbst als wirklich und darin genießt es sich. Erleben setzt nach dieser Metaphysik also nicht Bewußtsein voraus, sondern umgekehrt ist Bewußtsein, wie wir es bei uns selbst kennen, eine besondere Weise solchen Erlebens. Dabei ist eine Wertung schon mitgesetzt: Jede Prozeßeinheit genießt (enjoys) in ihrer Verwirklichung sich selbst, ihre subjective immediacy.

Dieser metaphysische Ansatz leistet einmal eine mindestens theoretische Überwindung des Dualismus von res cogitans und res extensa, Bewußtsein als Innen und Leibhaftigkeit in der Welt als Außen. Und er leistet weiter, den Zusammenhang alles Wirklichen zu denken. Was gewesen ist, gewinnt dabei in dem gegenwärtigen Erlebnisgeschehen Gestalt; Erinnerung ist der bewußte Modus solchen Weiterwirkens des Vergangenen. Aber wie es ein unbewußtes oder vorbewußtes Genießen gibt, so natürlich auch ein solches Weiterwirken. Wie die Vergangenheit so in der gegenwärtigen Aktualität weiterwirkt, so ist jedes gegenwärtig sich realisierende Geschehen selbst auf die Zukunft ausgerichtet. Dabei soll diese Zukunft mehr Genuß ermöglichen. Das kann aber nur so geschehen, daß dafür eine geeignete Umwelt (environment) da ist. Auch dabei ist wieder nicht zwischen Innen und Außen zu unterscheiden. Vielmehr gehört beides unmittelbar zusammen. Genuß liegt also nicht einfach im Innen, sondern darin, wie ein sich realisierendes Geschehen aufgenommen wird, seinen Raum in der Welt findet.

Der ganze Prozeß, in dem so Geschehen auf Geschehen folgt, ist dabei von vornherein religiös gefaßt. Gott ist erster Anstoß wie letztes Ziel des Gesamtgeschehens, er ist in diesem Geschehen wirksam, indem er den Prozeß auf Neues hinführt. „Die Vielfalt der in einem Erlebnis aktualisierten Möglichkeiten bereichert und vertieft dieses Erleben, und das Element der Neuheit gibt dem Genuß größere Intensität und Würze.“<sup>25</sup> Auch hier, wie in anderen religiösen Philosophien, erscheine Gott als Urgrund der Ordnung, „aber hier handelt es sich um sich verändernde und sich entwickelnde Ordnung, um eine Ordnung, in der Neuheit fortlaufend Gestalt gewinnen muß, wenn sie sich nicht repressiv auf den Genuß auswirken soll. Die sich auf diese Sicht gründende positive Einstellung

---

<sup>25</sup>Ebd., S. 27.

gegenüber der Neuheit beherrscht die ganze Prozeßtheologie.<sup>26</sup> Gott ist so auf neues Geschehen aus, dessen Möglichkeiten er in den Weltprozeß einbringt. Doch geschieht das nicht dirigistisch und zwingend, sondern überredend. Das jeweilige aktuelle Geschehen bestimmt die Richtung seiner Verwirklichung, sein subjective aim selbst. Freilich zielt dabei Gottes Lenkung des Weltprozesses auf immer mehr Komplexität. Wertvoll ist Wirkliches ja darin, daß es sich selbst genießt. Aber solcher Genuß setzt nun Harmonie und Intensität voraus. „Wenn eine Vielfalt von Elementen zu einer Einheit des Erlebens zusammenfließt, bedeutet das ein F ü h l e n dieser Elemente: sie werden p o s i t i v erfaßt (prehend). Je komplexer nun eine Aktualität ist, um so mehr Elemente kann sie aus ihrer Existenzumwelt fühlen und damit in sich aufnehmen.“<sup>27</sup> Dabei ist natürlich eine sehr komplexe Aktualität auch nur in einer geordneten Umwelt möglich. „Diese Kriterien der Harmonie und der Intensität [auf der Grundlage von Vielfalt im Kontrast] sind der Ästhetik entlehnt. Dementsprechend verwendet WHITEHEAD das Wort ‚Schönheit‘ zur Beschreibung dessen, was ein Erlebnismoment, das diesen beiden Kriterien voll entspricht, erreicht. Die Erhöhung von Schönheit ist gleichbedeutend mit der Vermehrung von Genuß. Wir können dann also sagen, daß Gottes Plan auf die Vermehrung, sei es von Schönheit oder sei es von Genuß, ausgerichtet ist. Von diesen Kriterien des in sich selbst gegründeten Wertes ausgehend kann man den evolutionären Prozeß weitgehend als das Ergebnis der göttlichen Providenz ansehen.“<sup>28</sup> Dabei darf Gott aber gerade nicht als das Überbewußtsein jenseits des realen Geschehens gesehen werden. Er ist in diesem Geschehen wirklich als sein Zusammenhang, seine Ordnung, als die Kraft zur Innovation, als das Ziel, das den Prozeß in Gang hält, als das Erleben, das das Ganze fühlt und sich darin freut. Von der hier nur ganz knapp skizzierten Ontologie bzw. Theologie aus lassen sich nun leicht auch ethische Folgerungen ziehen. Das gilt nicht nur in dem Sinn, daß eine möglichst komplexe Umwelt erhalten werden muß, weil nur so die Freude am Wirklichen umfassend erlebt werden kann. Es gilt auch so, daß es hier nichts Wertloses geben kann. Ich erinnere dazu an die Hochschätzung des Menschen in der christlichen Tradition, die sich auch in der Moderne gehalten hat. Dabei ist dann freilich Menschsein gerade in seiner Entgegensetzung zu allem anderen Seienden gemeint: Der Mensch ist absolut wertvoll, und zwar gerade als Innen, als Bewußtsein, in seiner moralischen Potenz. Ich kann hier an KANT erinnern, zitiere ausführlich aus dem Beschluß der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: d e r bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in m i r [ ... ] Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines t h i e r i s c h e n G e s c h ö p f s, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth als einer I n t e l l i g e n z, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen

---

<sup>26</sup>COBB u. a.: *Prozess-Theologie*, S. 27.

<sup>27</sup>Ebd., S. 63.

<sup>28</sup>Ebd., S. 64.



Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“<sup>29</sup> Da ist nicht nur die schroffe Trennung von Innen und Außen, wobei leibhaftes Menschsein als im Grunde wertlos mit ins Außen verlegt wird. Es ist auch die Wertung des Innen, des Bewußtseins, des Erkennens und Wollens – die ganze Außenwelt wiegt mit all ihren Welten und Galaxien dieses eine menschliche Innen, Intelligenz, nicht auf. Von da aus ergibt sich dann konsequent der Imperativ: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>30</sup> Der Wert, der hier dem Menschsein beigemessen wird, verbietet es, einen Menschen bloß als Mittel zum Zweck zu gebrauchen. Daß das trotzdem geschieht, spricht natürlich noch nicht gegen die Richtigkeit einer solchen Maxime.

Was KANT hier in hochreflektierter Theorie vorbringt, ist die das moderne Menschsein weithin bestimmende Anschauung, vor allem, wenn wir umkehren: Weil nur Menschsein einen absoluten Wert hat, darum ist alle nichtmenschliche Wirklichkeit Mittel für die Zwecke des Menschen. Dagegen muß sich Prozeß-Theologie verwahren, will hier einen Umdenkungsprozeß in Gang setzen: Weil hier auf jeder Aktualitätsebene, schon bei Vorgängen im atomaren Bereich, erst recht bei komplexeren Geschehenseinheiten, Genuß der Existenz da ist, darum muß hier auch aller Wirklichkeit, nicht erst dem Menschen als einer Intelligenz, ein Wert zugestanden werden, der es nicht erlaubt, irgendetwas bloß als Mittel für menschliche Zwecke zu gebrauchen. Vielmehr ist es dann in seinem Eigenwert zu achten und entsprechend zu behandeln. Denn es gehört zu uns, wie wir zu ihm gehören. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß wir selbst nicht das Innen sind, das sich gegen das Außen abgrenzt. Wir haben nicht einen Körper, sondern wir sind Körper. Und COBB meint dazu: „Wenn wir existentiell erkannt haben, daß wir übergangslos mit unserer Umwelt verbunden sind, daß die Umwelt unser Körper ist, dann werden wir auch neue Lebensstile finden die dieser Erkenntnis entsprechen.“<sup>31</sup> Das zu lernen ist freilich eine Zumutung, gerade für den, der auf Identifikation mit sich selbst in seinem Innen erzogen ist, und deshalb das Außen grundsätzlich als das andere seiner selbst anzusehen gelernt hat. Und im Grunde geht es uns ja allen so, daß wir uns in dieser Weise verstehen gelernt haben. Wenn sich darum ein Theologe nach anderen Möglichkeiten umsieht, wie sich Menschen verstehen können, etwa auch bei östlichen Religionen – beim Buddhismus beispielsweise ist das schon gut. COBB will damit herauskommen aus dem bloßen ethischen Imperativ, der das Gute im Menschen sieht, und dieser ethische Mensch nimmt dann Verantwortung wahr, unter Umständen die umfassende Verantwortung für alles Leben, wie wir das bei Albert SCHWEITZER kennengelernt haben. Ich finde das durchaus beachtlich, wie hier über das Gefühl der Partizipation der Versuch gemacht wird, über den bloß ethischen Bereich hinauszukommen. Wenn mir jemand auf den Fuß tritt, tut mir das weh, und wenn

---

<sup>29</sup>Kritik der praktischen Vernunft, KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA V, 161f.

<sup>30</sup>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ebd., AA IV, 426.

<sup>31</sup>COBB u. a.: *Prozess-Theologie*, S. 115.

ich eine Rose rieche, tut mir das wohl. Ich partizipiere durch den Druck oder Geruch an meiner Umwelt – sie gehört zu mir, sobald ich mich als Körper verstehen und vor allem empfinden gelernt habe, und nicht das Innen als das Eigentliche meiner selbst gegen das Außen abkapsle. „Das Empfinden gegenseitiger Teilhabe reduziert das Empfinden des Unterschieds zwischen dem eigenen Selbst und Anderen. Gerade so wie man sich um das Wohlbefinden des eigenen Körpers sowohl um des Körpers als auch um des erlebenden menschlichen Subjekts willen bemüht, so bemüht man sich auch um das Wohlergehen von jemand, an dessen Existenz man teil hat, sowohl um dieses ändern als auch um seiner selbst willen. In dem Maße, wie das Empfinden der Teilhabe wächst, verlieren ethische Imperative an Bedeutung. Da aber das Empfinden der Teilhabe schwankend und oft selektiv ist, muß es durch ethische Normen geleitet, ermutigt und unterstützt werden.“<sup>32</sup>

Ethik ist also das, was von innen nach außen geht. Und COBB möchte darüber hinauskommen mit Hilfe seiner Übernahme der WHITEHEAD'schen Prozeßtheologie. Sicher geht es da auch nicht ohne Denken ab. Aber nicht dieses Denken ist das Entscheidende, sondern das, was vor dem Denken ist. Nicht nur denkend kommuniziere ich mit anderen, sondern im Gefühl, im Empfinden. Und bin so nach Außen gerufen. Und dieses Außen, das mich da umgibt, Geschehen, ist in seiner Bestimmtheit, Ordnung und Innovationsmächtigkeit Gott selbst. COBB kann hier auch von Geist reden, und sieht darin das, was mein eigenes Entscheiden umgreift. „Da nun das, was Leben, Liebe und Hoffnung fördert, nicht einfach auf der Entscheidung des einen oder anderen Individuums beruht, sondern vielmehr ein Geist ist, der uns alle bewegt, muß ich nicht voraussetzen, daß meine eigenen Bemühungen große Auswirkungen haben, um auch glauben zu können, daß sie einen Wert haben. Ich kann erkennen, daß sie sogar nutzlos oder falsch orientiert gewesen sind, und trotzdem kann ich auf ihnen bestehen, solange ich nicht mehr Klarheit habe. Ich verstehe nämlich mein eigenes Handeln als Teil eines viel größeren Ganzen, als etwas, an dem jede Person partizipiert, ganz gleich inwieweit sie auf Einsichten und Gelegenheiten reagiert, die ihr im Leben begegnen. Der Glaube an den Geist ist der Glaube daran, daß ich nicht allein bin. Daß ich mit einer Macht, die größer ist als ich selbst, zusammenarbeite, wenn ich für Leben und Liebe – getragen von einer solchen Hoffnung – tätig werde. Der Glaube an den Geist heißt weiter, daß es für die Zukunft Möglichkeiten gibt, die nicht einfach aus der Vergangenheit hergeleitet werden können, daß selbst meine Fehler und Verfehlungen in einem heilvollen Zusammenhang stehen, den ich nicht bewußt erfasse.“<sup>33</sup>

Sicher fällt es uns nicht leicht, uns in eine solche Theologie hineinzudenken. Das liegt nicht nur daran, daß es sich hier um eine natürliche oder philosophische Theologie handelt, die biblische Begründungen und Erklärungen nur hilfswiese heranzieht. Viel mehr Schwierigkeiten macht die Nötigung, hier eine ganz neue Ontologie zu erlernen. Ich habe von dem plausiblen Wissen geredet, das unsere Selbstausslegung bestimmt, und dabei auf

---

<sup>32</sup>COBB u. a.: *Prozess-Theologie*, S. 154.

<sup>33</sup>John B. COBB u. a. (Hrsg.): *Der Preis des Fortschritts: Umweltschutz als Problem der Sozialethik*, Claudius 1972, „Is it too late?“ S. 186.

soziologische und psychologische Begrifflichkeit hingewiesen. Viel älter und eingefahrener ist das plausible Wissen, das sich aus der abendländischen Substanzmetaphysik ableitet. Daß Dinge wirklich sind, und je beständiger, desto wirklicher, das ist uns eingängig, berührt sich ja auch sehr eng mit unserer Alltagserfahrung. Sicher haben wir auch einiges von modernen physikalischen Theorien mitgekriegt und wissen, daß das, was wir als Materie ansehen, ein höchst komplexes Geschehen ist. Aber wir erleben ein Ding eben nicht als Geschehen – und unterscheiden dann Geschehen als etwas bewußt Erlebtes von den Dingen. Ich will das jetzt nicht weiter ausführen, erinnere nur daran, daß die Prozeß-Ontologie sich mit unserem gängigen metaphysischen Wissen nicht verträgt. Da liegen vermutlich noch stärkere Verstehensbarrieren, als in der natürlichen Theologie dieses Konzeptes, obwohl ich eigentlich annehme, daß die hier von WHITEHEAD entwickelte Ontologie sich ganz gut mit modernen physikalischen Theorien verträgt.

Meine Kritik setzt nicht hier ein, weder bei der natürlichen Theologie, noch bei der ungewohnten Ontologie – die ich hoffentlich wenigstens ein Stück weit verstanden und auch verständlich wiedergegeben habe. Gerade weil ich hier etwas finde, was mich je länger desto mehr beschäftigt, registriere ich zugleich die Fremdheit dieser Konzeption. Was mich beschäftigt, das ist die Zusammengehörigkeit von Innen und Außen. Und die WHITEHEAD'sche Ontologie erlaubt es in der Tat, diese Zusammengehörigkeit zu denken, viel besser, als das bei der traditionellen Substanzontologie der Fall ist, die dann eben körperliche Substanzen und geistige Substanzen streng unterscheiden muß (und deshalb ja auch nicht befriedigend erklären kann, wie es zur Wechselwirkung körperlicher und geistiger Vorgänge kommt). Doch ist gerade hier dann doch wohl erst die Problemstellung zu sehen, mit der wir als Theologen uns zu befassen haben. Sie besteht in der Ambivalenz der gefühlten Realität, in die jeder von uns hineingehört. Daß es schön ist, zu leben und da zu sein, das hat jeder von uns schon gefühlt, und freut sich dran, und will sich dann natürlich auch in einem entsprechenden Glücksgefühl verwirklichen. Hat aber solches Empfinden in der Situation, in der wir stehen, die helfende, heilende Kraft und zugleich die Hartnäckigkeit, die notwendig sein wird, um sich dem zerstörerischen Sog des modernen Menschseins zu entziehen und eine andere Richtung einzuschlagen? Wird nicht eher als eine solche actio, die ihre eigene Unmittelbarkeit in ihrem Eingelassensein in die Welt genießt, die passio helfen? Da ist ja jeder, auch der auf ein Leben von innen nach außen programmierte moderne Mensch, einer, der von außen nach innen lebt, leben muß, wo er leidet. Wir wissen das – krank werden kann u. U. der Beginn einer heilenden und heilsamen Veränderung sein. Nicht umsonst ist es gerade die *θλίψις*, deren sich Paulus in Röm 5 rühmt. Und ich will in diesem Zusammenhang doch noch einmal auf Röm 8,18–30 verweisen. Hier ist schon von einem Mitempfinden die Rede: *οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν* (22). Das wird dann ja aufgenommen. Auch die Glaubenden, die die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* – den Geist als Angeld – empfangen haben, seufzen mit in Erwartung der Sohnschaft. Und schließlich ist es der Geist selbst, der uns vertritt mit *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*. Es ist für mich von Gewicht, daß das Mitempfinden, von dem da die Rede ist, gerade als dieses Seufzen, als Leiden, Erwartung, Hoffnung zu Wort kommt. Denn darin erweist es sich als verbunden mit dem Wort, dem gekreuzigten Christus.

## § 5. Verantwortung für die Welt angesichts der Krise des modernen Menschseins

Das bedeutet dann nicht nur, daß im Leiden Hoffnung liegt, Hoffnung auf eine Veränderung dessen, was so nicht mehr weitergehen kann. Es bedeutet nicht nur Solidarität der Leidenden und Solidarität mit den Leidenden. Und das ist hier ja bei Paulus κτίσις, die weiter greift als das Menschsein. Es bedeutet auch, daß hier eine andere ratio gefragt ist als das menschliche Innen in seiner Abstraktheit. Gefragt ist doch wohl eher die Vernunft, die in Jesus Christus selbst Mensch geworden, ist, und die Paulus dann als das Törichte Gottes bezeichnet, und von der er sagt, sie sei weiser als Menschen. Wenn ich in unserem Zusammenhang einen Imperativ formulieren sollte, dann den: Auf das Leiden aufmerksam sein – das eigene und das fremde. Auf die Weisheit achten, die als Torheit disqualifiziert wird, weil sie gegen das andenkt, was man denken muß.

## Der Heilige Geist im dogmatischen Denken

Die Schwierigkeit bei einer Bestandsaufnahme der theologischen Diskussion, die sich mit dem Hl. Geist befaßt, liegt darin, daß hier unterschiedliche Problemfelder angenommen werden, die nicht ausdrücklich pneumatologisch reflektiert werden. Ich habe exemplarisch aus der mit der Soteriologie eng verbundenen Hermeneutik, der Ekklesiologie und der Ethik aktuelle Fragestellungen aufgegriffen. Hoffentlich ist dabei klar geworden, daß hier überall implizit - in den seltensten Fällen geschieht das einmal auch ausdrücklich - die Theologie des Hl. Geistes verhandelt wird. Kennzeichnend ist aber, daß es kaum gelingt, derartige theologische Probleme auch ausdrücklich pneumatologisch zu reflektieren. Darunter verstehe ich ein theologisches Denken, das die explizite Pneumatologie, wie sie in der trinitarischen Denktradition vorgegeben ist, auf die soteriologisch-hermeneutische, auf die ekklesiologische, auf die ethische Fragestellung anzuwenden sucht. In diesem Paragraphen soll nun die Fragestellung gleichsam umgewendet werden: Ich greife die spezifisch theologische Reflexion auf, also die Diskussion der Gotteslehre, um nun den pneumatologischen Aspekt dieser Gotteslehre zu beobachten. Die Frage ist dabei im Grunde gleichbleibend die: Gelingt es, hier vom Hl. Geist konkret zu reden, nämlich so, daß er nicht von seiner Wirklichkeit isoliert wird? Wirklichkeit habe ich dabei - ich erinnere kurz daran - im ersten Paragraphen durch die Wo-Frage näher bestimmt: Wo begegnet uns der Hl. Geist im Zusammenhang unserer Wirklichkeit? Die bisher behandelte Diskussion ist ja mindestens darin konkret, daß es da um erfahrbare Sachverhalte geht, die Bibel und ihre Auslegung durch die historisch-kritische Exegese, die Gemeinschaftserfahrung in der Gruppe und ihre theologische Interpretation, die Umweltproblematik mit ihrem ethischen Dilemma, daß das hier handelnde abstrakte Subjekt nicht verantwortlich sein kann, und umgekehrt das verantwortliche Subjekt bzw. die verantwortlichen Subjekte in ihrem Willen zur Umkehr nicht gegen die Härte der Strukturen ankommen. Wie ist es nun umgekehrt in der Gotteslehre? Gelingt es ihr, konkret zu bleiben, oder ist hier die Reflexion Gottes als des Dreieinigen nun ihrerseits isoliert von der Wirklichkeit, die ich als Leben im Geist bezeichnet habe? Das ist die Fragestellung, mit der ich zunächst auf JÜNGELS Gotteslehre zugehe.

### 1. Macht und Ohnmacht des Denkens

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf Eberhard JÜNGELS Versuche, zu einem trinitarischen Denken Gottes zu kommen.<sup>1</sup>JÜNGEL will, der scheinbaren Undenkbarkeit

---

<sup>1</sup>Vgl. insbesondere die Zusammenfassung in Eberhard JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr, J.C.B., (Paul Siebeck) 1977.

Gottes in unserer neuzeitlichen Situation zum Trotz, Gott wieder denken lernen. Dazu muß aber nicht nur Gott, sondern auch das Denken neu gedacht werden. Es ist faszinierend, wie hier die Reflexion sich selbst bei dem Versuch, Gott zu denken, ständig begleitet und kontrolliert. Davon kann ich jetzt nicht einmal einen auch nur annähernden Eindruck verschaffen. Mich beschäftigt viel eher, daß bei solchem Denken so wenig herauskommt. Das ist jetzt sicher zunächst mein sehr subjektives, noch nicht begründetes Urteil. Aber ich will ruhig mit diesem Urteil einsetzen. Gerade weil mir JÜNGEL von seiner theologischen Herkunft wie von seiner offenbarungstheologischen Position her eigentlich sehr nahe stehen müßte, und weil ich vieles von ihm gelernt habe, frage ich mich, warum mir gerade dieses trinitätstheologische Denken so ergebnislos vorkommt. Es ist natürlich nicht ohne Ergebnis. JÜNGEL kommt zu einer ganzen Reihe von fein ausgefeilten Formulierungen. So setzt er dem traditionellen Analogiedenken, als dessen „klassische“ Formulierung man den Satz des vierten Laterankonzils (1215) ansehen kann: ... *inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.*<sup>2</sup> seine Formel entgegen, nach der die Grundstruktur evangelischer Rede von Gott „die Analogie als je immer größere Ähnlichkeit inmitten noch so großer Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch“ ist.<sup>3</sup> Das wird begründet in der Inkarnation: „Als den einmaligen, aber unüberbietbaren Fall sich inmitten noch so großer Unähnlichkeit ereignender immer noch größerer Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch bekennt der christliche Glaube die Menschwerdung Gottes, die Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus.“<sup>4</sup> Diese in der Menschwerdung begründete Sagbarkeit Gottes, die in diese Formel der *analogia fidei* gefaßt ist, sei der sprachlogische Ausdruck „für das Sein Gottes, das sich als die inmitten noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit vollzieht und insofern Liebe ist. Liebe aber drängt zur Sprache. Zur Liebe gehört die Liebeserklärung und die Liebesbestätigung. Weil Gott nicht nur ein Liebender, sondern die Liebe selber ist, muß von ihm nicht nur, sondern kann von ihm auch geredet werden. Denn die Liebe ist der Sprache mächtig: *caritas capax verbi.*“<sup>5</sup>

Die Formeln mögen zunächst einmal für sich selber sprechen. Sollen sie wirklich verstanden werden, dann verlangt das angestrenktes Nachdenken. Doch dieses Nachdenken - damit komme ich auf meine Eingangsbemerkung zurück - bleibt merkwürdig ergebnislos. Es erschließt nicht, so wie ich das von theologischem Nachdenken erwarte; weder die Schrift wird da erschlossen, noch wird Aufmerksamkeit auf begegnende Wirklichkeit gelenkt, wie ich das auch von theologischem Nachdenken erwarte. Das Denken, zu dem JÜNGEL anleitet, bleibt bei sich selbst, obwohl es seiner erklärten Absicht nach doch zum Erzählen hinführen will. „Der Menschlichkeit Gottes vermag der Mensch sprachlich nur dadurch zu entsprechen, daß er sie stets aufs neue erzählt. Er erkennt damit an, daß Gottes Menschlichkeit auch als geschehene Geschichte nicht aufhört, gesche-

---

<sup>2</sup>Heinrich DENZINGER u. a.: *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder 361965, S. 806.

<sup>3</sup>JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, S. 408.

<sup>4</sup>Ebd., S. 393.

<sup>5</sup>Ebd., S. 408.

hende Geschichte zu sein, weil Gott Subjekt seiner eigenen Geschichte bleibt. Anders formuliert: Es ist die Kraft des Heiligen Geistes, in der Gottes Menschlichkeit als stets neu zu erzählende Geschichte der menschlichen Vernunft gegenübertritt, ohne durch deren vernehmenden Akt ein für allemal vereinnahmt werden zu können: Gottes Sein bleibt im Kommen.“<sup>6</sup> Das müßte doch heißen: Das Denken hat Gott nicht. Sicher hat das Denken Macht, Gott zu denken. Wir tun das ja als Theologen reichlich. Aber wir müssen dann sehr genau darauf achten: Was wir da tun, das ist nicht jener Akt, in dem das Denken und das Gedachte eines sind, und also das Gedachte für das Denken da ist. Weil hier vielmehr das Denken reflektierend bei sich selber ist, darum ist es gerade nicht bei dem Gedachten. Es ist im strengen Sinn des Wortes ein Nach-Denken, das als Erinnerung wie als Erwartung der Nähe Gottes diese Nähe gerade nicht bei sich hat. JÜNGEL weiß das sehr wohl. Darin besteht ja gerade der Unterschied des Glaubens und des Denkens. „Der konkrete Unterschied besteht darin, daß der Glaube nichts für sich selbst sein will. Er kommt nicht auf sich selbst zurück, sondern bleibt bei dem Geglaubten. Das Denken hingegen kommt, indem es zu seiner Sache kommt, zugleich stets auf sich selbst zurück: Es ist wesentlich Reflexion, ist eine reflexive Weise des Mitgenommenseins. Im Akt der Reflexion verhält sich das Ich zu der Tatsache, daß es mitgenommen ist, selbständig.“<sup>7</sup> Mitgenommen ist das Denken durch den Glauben insofern, als es diesen Glauben und das Geglaubte denkt. Ich selbst habe davon als von dem „Leben im Geist“ gesprochen. Indem wir über das Leben im Geist nachdenken, reflektieren, sind wir mit unserem Denken bei diesem Leben im Geist. Aber als Denkende sind wir zugleich bei uns selbst. Das gehört ja zur Reflexion unabdingbar mit dazu - JÜNGEL selbst weist darauf hin. Weil wir aber im Denken bei uns selbst sind, darum sind wir in diesem Denken nur nachdenkend bei dem, was wir denken. Wir sind bei ihm als bei einem Gedachten. Ich könnte auch so sagen: In der Anfechtung, da denkt einer nicht nach. Wo die Herausforderung da ist, kommt er nicht denkend auf sich selbst zurück. Da ist er draußen - jauchzend oder seufzend, im Dank oder in der Klage.

Auch das finde ich bei JÜNGEL ausgesprochen. Freilich ist mir da das Außen fast zu geistig, zu sehr schon dem Innen angeglichen. Doch das hängt wohl mit dem Denkansatz zusammen, in dem letztlich der Unterschied seines und meines Denkens liegt, der mich von der Ergebnislosigkeit bei JÜNGEL zu reden nötigt. Da ist die Rede vom Glauben, der Gott als Abwesenden anwesend sein läßt. „Gott kommt uns nicht nahe, ohne uns aus unserer selbstverwirklichten Nähe zu uns selbst herauszusetzen: ponit nos extra nos. Nur dem aus sich herausgesetzten Ich ist Gott gegenwärtig. Bei mir ist Gott mir hingegen gerade entzogen, und zwar eben deshalb, weil er mir näher kommt und näher ist, als ich mir selber nahe zu kommen vermag.“<sup>8</sup> Das halte ich für eine gute Formulierung, die treffen könnte, was ich im ersten Paragraphen als Leben im Geist zu beschreiben suchte. Problematisch finde ich nur, daß hier als der Ort, an den ich im Glauben versetzt werde, das Wort vom Kreuz genannt wird. „Wenn wir auf sein Wort hörend außer uns sind, ist

---

<sup>6</sup>Ebd., S. 415.

<sup>7</sup>Ebd., S. 224.

<sup>8</sup>Ebd., S. 246.

Gott schon für uns da. Folglich ist auch die Entfernung, in die das glaubende Ich inmitten seiner Gegenwart zu dieser gerät, keine Entfernung ins Unbestimmte ... Entfernt wird der Mensch - durch das ihn ansprechende Wort Gottes - im Glauben vielmehr zu jenem sehr bestimmten extra nos, das in der Reihe menschlichen Hierseins und Jetztseins einen konkreten geschichtlichen Ort in einem ganz bestimmten ‚hic et nunc‘ hat, nämlich im ‚illic et tunc‘ des Kreuzes Christi. In dieser konkret bestimmbaren Vergangenheit *kam Gott*.<sup>9</sup> Ich frage mich, ob hier nicht doch, gerade weil das Außen spiritualisierend als Wort benannt und so dem Bewußtsein angeglichen wird, ein Kurzschluß passiert. Der Kurzschluß nämlich, daß hier Denken und Glauben nun doch entgegen der ausdrücklichen Intention identifiziert werden. Ich weiß, daß das nur zu leicht passieren kann. Daß die Geschichte Jesu im Wort gegenwärtig wird, das gehört zur Bestimmung des Glaubens mit dazu. Nicht darin muß ich JÜNGEL widersprechen. Mein Widerspruch setzt dort ein, wo bei JÜNGEL die Unterscheidung von Glauben und Denken nicht mehr klar ist.

Um diesen Widerspruch zu markieren, erinnere ich an die Gnome, die schon in der hermeneutischen Erörterung als Kriterium diente, LUTHERS (dem Wortlaut nach falsche) Übersetzung von Jes 28,19: „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.“ Nicht, daß JÜNGEL diesen Sachverhalt nicht in sein Denken einbeziehen würde. „Das Wort vom Kreuz übertrifft unser Hiersein und Jetztsein, ja unser Dasein überhaupt so, daß sich Gegenwart nur als Gegenwart Gottes uns als unsere eigene Gegenwart zugleich erschließt.“<sup>10</sup> Das läßt sich so verstehen, daß solche Gegenwart Gottes, die zugleich die eigene Gegenwart ist, gerade jene uns entzogene Wirklichkeit des Lebens meint, das unser eigenes, aber unser durch den Hl. Geist geführtes Leben ist. Das bedeutet dann aber zugleich, daß solche Gegenwart nicht in der Macht des Denkens liegt. Es kann ihr nur nachdenken, dieser Gegenwart. Indem es diese Gegenwart aber in die Erinnerung des denkenden Ich hineinholt, ist sie als er-innerte gerade nicht Gegenwart. Darin unterscheiden sich der Glaube und das theologische Denken, die Reflexion, fundamental. Eben hieraus ergeben sich dann aber auch Konsequenzen für das Denken Gottes, gerade ein trinitarisches Denken Gottes, die ich bei JÜNGEL vermissen. Vielmehr scheint er, wenn er theologisch Gott selbst zu denken sucht, die eben genannte Unterscheidung nicht durchzuhalten.

Das zeigt sich dort, wo JÜNGEL nun den Versuch eines trinitarischen Denkens Gottes unternimmt, dem der Satz, daß Gott Liebe ist, zugrundeliegt. „Der Satz ‚Gott ist Liebe‘ ist formulierte Wahrheit. Soll er nicht zur Formel gerinnen, muß er sowohl gelebt als auch gedacht werden. Gott als Liebe zu denken, ist Aufgabe der Theologie. Dabei hat sie zweierlei zu leisten. Sie hat einerseits dem Wesen der Liebe zu genügen, die auch als Prädikat Gottes dem nicht widersprechen darf, was Menschen als Liebe erfahren. Und sie hat andererseits dem Sein Gottes zu genügen, das vom Ereignis menschlicher Liebe doch so unterschieden bleibt, daß ‚Gott‘ kein überflüssiges Wort wird.“<sup>11</sup> In dieser Aufgabenstellung für die Theologie, die den Satz „Gott ist Liebe“ in seiner Wahrheit zu denken

---

<sup>9</sup>JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 246f.

<sup>10</sup>Ebd., S. 247.

<sup>11</sup>Ebd., 430f.



hat, vermisste ich nun den ausdrücklichen Hinweis darauf, daß es sich hier keinesfalls um etwas anderes handeln kann und darf, als darum, der gelebten Wahrheit dieses Satzes, von der JÜNGEL ja auch zu reden weiß, nachzudenken. Ich sehe darin eine Inkonsequenz, die schwerwiegende Folgen für das ganze Konzept JÜNGELS gewinnt. Denn damit gerät dieses theologische Denken nicht nur ins Handgemenge mit all den Versuchen, Gott als denkbar oder auch als undenkbar zu erweisen, gegen die sich JÜNGEL doch eigentlich abheben wollte, wenn er zurecht davon redet, daß Gottes geschehende Geschichte nach der ständig neuen Nacherzählung verlangt. Statt der geschehenen Menschlichkeit Gottes nachzudenken - dem Leben im Geist -, wird nun Gott selbst in das menschliche Denken hineingezogen. Gewiß soll das dann ein richtiges Denken Gottes sein, das sich gegen das falsche Denken abhebt, wie es z. B. Ludwig FEUERBACH in seiner Religionskritik versucht hat. FEUERBACH hat ja den Satz, daß Gott die Liebe sei, umgekehrt und gesagt: Die Liebe ist Gott. Und JÜNGEL will es ihm darin gleichtun, ohne in die falsche Konsequenz FEUERBACHS zu verfallen, der daraus, daß die Liebe Gott sei, gefolgert hat, daß darum Gott nicht sei. Daß JÜNGEL dabei böse ins Schleudern kommt, weil er Liebe nicht analog, sondern nur mehr univok gebrauchen kann, das vermerke ich hier nur. Der Grund liegt darin, daß er seine Analogieformel von der immer noch größeren Ähnlichkeit in der noch so großen Unähnlichkeit umgesetzt hat in die Formel, die das Sein der Liebe beschreibt - immer noch größere Selbstlosigkeit bei noch so großer Selbstbezogenheit. Darum bleibt ihm dann, um die Unterscheidung von Gott und Mensch in Hinsicht auf die Liebe zu markieren, nur noch die Auskunft, daß der Mensch Liebe habe, daß Gott aber Liebe ist. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht logisch ausgewiesen. Wie weit ein Abstraktum wie Liebe nicht bloß grammatikalisches Subjekt sein kann, sondern vielmehr existierende Wesenheit, darüber läßt JÜNGEL im Unklaren. Er kann nur wieder auf das Geschehen, die Geschichte Gottes als Geschichte der Liebe verweisen. Und es ist ihm zuzugeben, daß ein Abstraktum keine Geschichte haben kann. Blicke also die Behauptung, daß die Liebe als Gott kein Abstraktum ist, sondern konkrete Person. Ich weiß bloß nicht, wem ausgerechnet mit dieser Behauptung gedient sein soll.

Doch nicht nur diese Problematik sei hier genannt. Was sich da andeutet, verschärft sich darin, daß die gedachte Trinität und der Glaubensgegenstand inanderfallen. Ich erinnere dazu noch einmal an die m. E. durchaus richtige Bestimmung JÜNGELS: „Der Glaube ist ein Aus-sich-Herausgehen des Ich ohne Ende. Er kennt kein Zurück. Denn der Glaube ist immer schon bei dem Geglaubten: er muß nicht erst dahin kommen. Im Glauben ist deshalb die Differenz von Glaubensakt und Glaubensgegenstand schon immer überboten zugunsten des konkreten Unterschieds zwischen Glaube und Geglaubtem, zwischen Glaube und Gott.“<sup>12</sup> Das gilt aber gerade nicht für das Denken, bei dem in der Reflexion immer die Unterscheidung zwischen dem „Ich denke“ und dem Gedachten „etwas“ bleibt. Reflexion, in der ich meiner selbst als Denkender innewerde, läßt sich ja in ihrer bleibenden Struktur so umschreiben: „Ich denke mich selbst etwas denkend.“ Da bin ich bei mir - aber der Glaube ist bei Gott! Es ist genau diese Unterscheidung, die bei JÜNGEL schwimmt: „Hatte der ganz vom Vater her ek-sistierende Jesus den Glauben an Gott als den Vater

---

<sup>12</sup>Ebd., S. 224.

ermöglicht, so begründet der im Tod sich mit Jesus identifizierende Gott den Glauben an Gott den Sohn. *Mit Jesus an Gott* (den Vater) glauben heißt deshalb mit (österlicher) Notwendigkeit *an Jesus als Gott* (den Sohn) glauben. Doch dieser Glaube kommt nicht aus dem Menschen; er wird möglich allein in der Kraft des zum Menschen kommenden Geistes.<sup>13</sup> Nicht von ungefähr taucht hier bei JÜNGEL die dynamistische Formulierung auf, daß der Glaube in der Kraft des Geistes möglich werde. Denn bei der Unentschiedenheit und Ununterschiedenheit von Glauben und Denken, in die sich JÜNGEL hier hineinbegeben hat, muß das im Denken auf sich zurückkommende Ich doch zugleich das glaubende Ich sein. Und weil JÜNGEL weiß, daß der natürliche Mensch nicht glauben kann, ist hier die Rede von der Kraft des Geistes, die den Glauben möglich macht, kaum zu vermeiden. Zwar soll das nach der Formulierung JÜNGELS der zum Menschen kommende Geist sein. Aber ich kann diesen Menschen hier nicht anders verstehen als den im Denken auf sich selbst zurückkommenden Menschen. Damit aber wird die Unterscheidung zwischen dem denkenden Ich und dem mit seiner Kraft zum Menschen kommenden Geist nahezu unmöglich.

JÜNGEL fährt fort: „Mit Jesus an Gott glauben und an Jesus als Gott glauben heißt deshalb im Heiligen Geist glauben. Weil allein der Heilige Geist den Glauben an Gott den Vater *und* an Gott den Sohn, als einen Glauben möglich macht, deshalb ist der Glaube im Geist notwendig Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den Geist: Glaube an den dreieinigen Gott. Der Glaube an den dreieinigen Gott aber kann es sich leisten, Gott und Liebe zu identifizieren, (da wird nun deutlich Glaubensakt und Glaubensgegenstand unterschieden - der Gott und Liebe identifizierende Glaube, und der mit der Liebe identische Gott), ohne um Gottes Existenz besorgt sein zu müssen. Die Sorge um Gott hat sich der Glaube verboten sein zu lassen.“<sup>14</sup> Ich sorge mich gewiß nicht um Gott, wenn ich mich gegen eine solche Identifikation von Gott und Liebe wehre. Aber ich sorge mich darum, ob da noch richtig gedacht werden kann, dem Leben im Geist nachgedacht werden kann, wo so der Glaube und das Denken identifiziert werden. Das Denken hat die Macht, zu identifizieren und zu unterscheiden. Das wohl; darum soll ja unser Denken, unser theologisches Nachdenken, sich selbst vom Glauben unterscheiden. Ich will mit dieser Forderung das Denken nicht gering schätzen. Aber es soll bei seiner Sache bleiben und seine Macht, zu identifizieren und zu unterscheiden, richtig gebrauchen. Das geschieht aber hier bei JÜNGEL nicht. Vielmehr reifiziert er den Gegenstand seines Denkens - Gott als diesen Gegenstand -, indem er die notwendige Unterscheidung vom Denken, als der Sache des Ich, und Glauben, als der Sache des Hl. Geistes, in eins zusammenwirft.

Damit aber gerät die Macht des Denkens zur Ohnmacht. Denn die Ohnmacht des Denkens ist, daß es keine Zeit hat. Sicher braucht das Denken Zeit, und manchmal, und für den Theologen recht oft, ist es an der Zeit, zu denken. Aber das Denken selbst hat keine Zeit. Es holt Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft in eins zusammen. Wir reden

---

<sup>13</sup>JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, S. 504.

<sup>14</sup>Ebd., 504f.

da von Erinnerung. In sich selbst, im Innen, findet das Denken nur sich, kommt, wie es das Wesen der Reflexion ist, eben auf sich selbst zurück. So bei sich selbst bleibend kann dieses Denken dann scheinbar doch erreichen, was es sich vorgenommen hat, die Wahrheit des Satzes, daß Gott Liebe ist, und die Liebe Gott, zu denken - sie muß ja, wie JÜNGEL meint, gelebt und gedacht werden, diese Wahrheit. Aber in der Zeitlosigkeit der Erinnerung erstarrt die Wahrheit zur Formel. Erinnerung muß sich den Anschein, Wirklichkeit zu treffen, ausborgen - muß dann, um Liebe zu verdeutlichen, eine Liebes-Geschichte erzählen, freilich in höchst vager Form. „Wohl gemerkt, ich will das geliebte Du haben. Zu jeder Form von Liebe gehört auch und nicht zuletzt dies, daß ich Dich haben will. Und so, aber eben nur so, will ich dann auch mich selbst ‚haben‘. Das bedeutet freilich eine Verwandlung des ‚Habens‘ von innen heraus ... Die Liebe richtet sich auf ein bestimmtes Du. Sie will dieses Du und nicht jedes. Sie blickt mit Wohlgefallen auf das geliebte Du und ist keineswegs blind. Vielmehr gilt: *ubi amor, ibi oculus.*“<sup>15</sup> So muß hier die abstrakte Formel konkretisiert werden. Aber dabei bleibt das Denken in seiner Ohnmacht, der Zeitlosigkeit. Denn indem es so Liebe denkt, ist ja gerade nicht Zeit der Liebe - *עַתָּה לְחִבּוּק* - *Zeit zum umarmen* (Pred 3,5). Dazu braucht es das Außen, in dem die Liebenden zueinanderkommen. Wann ist das, und wo ist das, wenn von Gottes Liebe die Rede ist, die trotz der univoken Formel doch nicht einfach mit einer solchen Umarmung identisch ist?

Die Macht des Denkens ist seine Ohnmacht. Es identifiziert und unterscheidet, holt sich her, was es will, und bleibt doch immer in sich und seiner Zeitlosigkeit. Das äußert sich bei JÜNGEL auch darin, daß er viel von der Liebe und auch vom Glauben zu reden weiß. Aber die Hoffnung findet da wenig Erwähnung. Und von der Geduld ist überhaupt nicht die Rede. Das Denken braucht auch nicht zu hoffen - es ist ja seine Macht, das Abwesende, auch das Zukünftige, in seine Zeitlosigkeit hineinzuholen. Und erst recht braucht es keine Geduld. Denn was sollte dieses Denken überdauern wollen? Es kann ja - scheinbar - die Liebe als das Sein Gottes so denken, daß sich Gott selbst im Denken mit seiner Wahrheit einstellt. Auch das ist, wie ich hier kritisch bemerke, die Folge eines verfehlten Denkens. Es isoliert, und indem es dann - bei JÜNGEL geschieht das in einer sehr subtilen Weise das so Isolierte denkt, und als wirklich denkt, hat es scheinbar Gottes Realität in sich, in seiner Erinnerung. Aber diese Macht ist Ohnmacht, weil sie keine Zeit hat, und sich denkt, was sie nicht hat. Leben im Geist, wie es die Soteriologie denkt, ist hier ausgeblendet. Darum ist dann Glaube und Denken nicht mehr unterschieden: das Denken, das nicht der Macht des Glaubens nachdenkt, und so an ihr partizipiert, fällt in die Ohnmacht seiner Zeitlosigkeit zurück. Denn der Geist führt unser leibhaftes Leben in der Zeit.

## 2. Denken der Trinität als Aufhebung der Schriftautorität

Neben Eberhard JÜNGEL ist Jürgen MOLTMANN zu nennen, wenn die Weiterbildung der Trinitätslehre bei zeitgenössischen Theologen erfragt ist. Gerade weil ich einen vollständigen

---

<sup>15</sup>Ebd., S. 435.

Überblick über das Problemfeld noch nicht einmal anstreben kann, müssen einflußreiche Gestalten des theologischen Denkens angesprochen werden. Ich beziehe mich dabei auf MOLTMANNS neueste Äußerung zum Thema:<sup>16</sup> MOLTMANN läßt sich nicht allzusehr beirren durch die hermeneutischen Probleme, mit denen sich JÜNGEL herumschlägt. Wie man Gott überhaupt denken kann, das ist für ihn keine Frage. Darum ist seine Reflexion auch viel eingängiger, als das bei JÜNGEL der Fall ist. Freilich fragt sich dann zugleich, was eigentlich die Verbindlichkeit dieses Denkens ausmacht. Es leuchtet schon ein, wenn MOLTMANN programmatisch erklärt, er wolle mit seinem Denken den konfessionellen Absolutismus überwinden und das Denken in der kommenden ökumenischen Gemeinschaft suchen.<sup>17</sup> „Weil schon heute die wachsende ökumenische Gemeinschaft als der irdische Leib der Wahrheit Christi verstanden werden muß, bemühe ich mich in diesen Beiträgen zur Theologie, evangelische und katholische, okzidentale und orientale Tradition aufzunehmen, auf sie zu hören und mich kritisch und selbstkritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Diese Arbeit zur Trinitätslehre ist in besonderer Weise der Überwindung des Schismas zwischen der Ostkirche und der Westkirche gewidmet, das seit 1054 dieses Leben der Christenheit tragisch belastet.“<sup>18</sup> Ich nenne das anspruchsvolle Programm und schließe daran die Frage an, was der evangelische Theologe hier insbesondere einzubringen habe. Er kann ja doch wohl nicht die eigene konfessionelle Tradition hinter sich lassen, und sich auf einen ökumenischen Konsens zubewegen, der dann allenfalls in seinem Denken sich vollzieht. Er müßte vielmehr als evangelischer Theologe einerseits dieses von ihm vorgeschlagene trinitarische Denken als schriftgemäß ausweisen, um die eigene Konfessionskirche dazu zu nötigen, daß sie auf dieses Denken eingeht. Und er müßte mit solchem Ausweis seines Denkens als schriftgemäß seine Gesprächspartner an die doch auch bei ihnen, wenn auch in anderer Praxis, anerkannte Verbindlichkeit der Schrift erinnern. Nur so kann ich mir eine Ausführung des bei MOLTMANN genannten anspruchsvollen theologischen Programms denken.

MOLTMANN stellt sich dieser Aufgabe in seinen trinitätstheologischen Überlegungen fast noch weniger als in den bisherigen programmatischen Äußerungen - *Theologie der Hoffnung* (1964), *Der gekreuzigte Gott* (1972), *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975). Er geht vielmehr konsequent seinen Weg eines theologischen Denkens weiter, das sich seine Legitimation aus den jeweiligen Bedürfnissen der Zeit holt, wie sie MOLTMANN betreffen und wie er sie darum denkend ausführt. „Ich spreche nur für mich selbst, aber in den Enttäuschungen über das Ende des ‚Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht‘ in der CSSR und das Ende der civil-right-movement in den USA und dem hoffentlich nur vorläufigen Stillstand der Reformen in der Ökumenischen Bewegung und der katholischen Kirche, die mit dem 2. Vaticanum und der Konferenz in Uppsala 1968 so zuversichtlich begannen, trat in das Zentrum der Hoffnung und des Widerstandes wieder das, was doch der treibende Grund aller Horizonteröffnung in Gesellschaft und Kirche ist: Das Kreuz

---

<sup>16</sup>Jürgen MOLTMANN: *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, München: C. Kaiser 1980.

<sup>17</sup>Ebd., S. 14.

<sup>18</sup>Ebd., 14f.

Christi<sup>19</sup> - so heißt es im Vorwort zu „Der gekreuzigte Gott.“ Nun redet MOLTSMANN ganz ähnlich von seinem neuen Unternehmen; die Beiträge zur Theologie, die er mit „Trinität und Reich Gottes“ eröffnet, sollen ja den ganzen dogmatischen Stoff behandeln, freilich in einer neuen Weise. Es gehe dem Vf. um die Auflösung der naiven Selbstbezogenheit des Denkens. „Gewiß ist er Europäer, aber europäische Theologie muß nicht länger eurozentrisch ausgerichtet sein. Gewiß ist er ein Mann, aber die Theologie muß nicht länger androzentrisch ausgerichtet sein. Gewiß lebt er in der ‚ersten Welt‘, aber die Theologie, die er entfaltet, muß nicht die Vorstellungen der Herrschenden widerspiegeln. Sie will vielmehr dazu beitragen, die Stimme der Unterdrückten zu Gehör zu bringen.“<sup>20</sup> Das klingt recht gut, lädt zur Identifikation ein und ist ja wohl auch so gemeint. Keiner von uns will doch so tun, wie wenn Europa mindestens kirchlich und theologisch immer noch das Zentrum der Welt wäre, und keiner will so sexistisch sein, daß er dem berechtigten Widerstand der Frauen gegen die Unterdrückung durch die Männer mit seiner Theologie im Wege steht, und keiner von uns will die Ausbeutung und Unterdrückung der Dritten Welt theologisch rechtfertigen und unterstützen. Aber dieses Programm allein, das so gängige Wertungen und Tendenzen aufnimmt, ist damit ja noch nicht theologisch legitimiert. Was hier programmatisch genannt wird, ist eher an Bedürfnissen und Wertungen ausgerichtet, die uns sicher wichtig sind, und die uns einleuchten können, als an der Frage, was Gott denn sagt und will. Ich habe schon deutlich genug erklärt, daß ich keine zeitlose und situationsfremde biblische Wahrheit suche, weil ich meine, daß die Bibel gerade dort, wo sie verstanden ist, sehr genau und sehr gezielt in bestimmte Situationen hineinspricht. Und ich weiß wohl, daß es eine Wechselwirkung von Situation und Verstehen der Bibel gibt. „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken“ - dem denkt rechtschaffene Exegese nach und voraus in Erinnerung und Erwartung. Aber es kommt dann doch auf das Verstehen der Bibel an, dem alle Theologie zuzudienen hat.

Mit diesen einleitenden Bemerkungen habe ich den Ausgangspunkt und die Fragestellung genannt, von der aus ich MOLTSMANN gerne verstehen wollte. Doch hier ist Theologie nicht nur stellenweise einer unangebrachten Verwechslung von Denken und Glauben erlegen, wie ich das bei JÜNGEL kritisch auszustellen hatte. Vielmehr ist hier das theologische Denken der Frage nach dem, was es überhaupt leisten kann, anscheinend noch gar nicht begegnet, der Frage insbesondere, wie denn eigentlich Gott selbst zum Gegenstand für dieses Denken werden kann. Sicher ist das eine Frage, die insbesondere die neuzeitliche, und insbesondere die deutsche evangelische Theologie stellt. Aber es braucht ja noch nicht ein schlimmer Eurozentrismus zu sein, wenn man das weiß und kritisch gerade auch die Situation des eigenen Denkens beachtet. „Blickt man auf die Sache der Theologie und ihre Probleme, dann werden die historischen Zeitabstände unwichtig, und ATHANASIUS, AUGUSTIN, LUTHER oder SCHLEIERMACHER, treten in das theologische Gespräch der Gegenwart ein. Man muß sich mit ihnen als mit Gegenwärtigen auseinandersetzen.“<sup>21</sup> Das gebe ich gerne zu. Aber es braucht gerade für eine solche Vergegenwärtigung dann

<sup>19</sup>DERS.: *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München: Kaiser 1972, S. 8.

<sup>20</sup>DERS.: *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, S. 12.

<sup>21</sup>Ebd., S. 13.

eine deutliche Bewußtheit des höchst unterschiedlichen Kontextes, in dem die einzelnen Theologen standen und geredet haben. Und dazu gehört ganz fundamental, daß wir heute ganz andere Probleme damit haben, Gott zu denken, als das einmal der Fall gewesen ist. Das kann man bei JÜNGEL schon lernen.

Im Grunde bin ich damit schon nicht nur bei dem allgemeinen Problem trinitarischen Denkens, wie es sich bei MOLTSMANN zeigt, sondern bei dem speziellen Problem einer Theologie des Hl. Geistes. Denn es geht hier um die heilsame Gegenwart Gottes bei uns, die Nähe Gottes. Die läßt sich nicht erzwingen. Gerade deshalb kann das Denken nicht so tun, wie wenn es diese Nähe verfügbar hätte. Genau das aber geschieht bei MOLTSMANN. Und ich frage deshalb, was hier das theologische Denken will. Das läßt sich zunächst einmal inhaltlich angeben: Es soll zu einer Umkehr dieses Denkens kommen - „Umkehr zum trinitarischen Denken“, wie der erste Paragraph bei MOLTSMANN überschrieben ist<sup>22</sup> Und dieses trinitarische Denken bedeutet, daß nicht die Trinitätslehre die Gottesherrschaft auslegen darf, sondern umgekehrt die Geschichte der Gottesherrschaft das ewige Leben des dreieinigen Gottes auslegt. So behauptet das MOLTSMANN, und zwar gerade in polemischer Auseinandersetzung mit der Trinitätslehre, die BARTH in KD 1,1 entwickelt. Ich habe gegen diese BARTH'sche Trinitätslehre auch meine Vorbehalte. Aber bei MOLTSMANN geht es nicht nur um die Frage, ob BARTH hier nicht das Herrsein Gottes zu sehr betont - das ist ja dann im vierten Teil der KD ausdrücklich und ausführlich korrigiert worden. Sondern hier bei der hermeneutischen Vorentscheidung MOLTSMANNs geht es, ohne daß er das selbst ganz klar herausarbeitet, um die Geltung der Schrift. Seine rhetorischen Fragen deuten das Problem nur an: „Ist wirklich die Gottesherrschaft das zu Interpretierende und die Trinität nur das Interpretament? Geht die Monarchie des einen Gottes der göttlichen Trinität voran? Legt nicht vielmehr umgekehrt die Geschichte der Gottesherrschaft das ewige Leben des dreieinigen Gottes aus?“<sup>23</sup> Hinter diesem hermeneutischen Programm - die Geschichte der Gottesherrschaft legt das ewige Leben des dreieinigen Gottes aus - liegt die Absage an die Maßgeblichkeit der Schrift für Verkündigung und Theologie. Die Geschichte der Gottesherrschaft - ich setze dazu: wie sie durch die Schrift bezeugt wird - ist die Auslegung, und das ewige Leben des dreieinigen Gottes ist der Text.

Natürlich beruft sich MOLTSMANN immer wieder auf die Bibel, und führt biblische Texte an, um seine theologischen Aussagen zu begründen und zu illustrieren. Aber sein Umgang mit den biblischen Texten zeigt, daß es nicht nur beim Programm bleibt. Die trinitarische Denkform verschleiern kaum, wie MOLTSMANN da in merkwürdiger Kombinatorik aus dem Neuen Testament so etwas wie trinitarische Strukturen herausliest, und zwar historisch arbeitend und mit dem Anspruch, da nun die Geschichte des dreieinigen Gottes nachzuzeichnen. Das ist weder ernsthafte Schriftauslegung, noch ist es ernsthafte trinitarische Reflexion. Das Fazit für den historischen Jesus heißt da: „Trinität heißt auf dieser Station in der Geschichte des Sohnes:

---

<sup>22</sup>MOLTSMANN: *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, S. 18–25.

<sup>23</sup>Ebd., S. 79.

- Der Vater sendet durch den Geist den Sohn.
- Der Sohn kommt vom Vater in der Kraft des Geistes.
- Der Geist bringt Menschen in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater.“<sup>24</sup>

Dann wird über die Passion gehandelt. „Die Gestalt der Trinität, die in der Hingabe des Sohnes offenbar wird, stellt sich so dar:

- Der Vater gibt seinen eigenen Sohn in den absoluten Tod für uns dahin.
- Der Sohn gibt sich selbst für uns dahin.
- Das gemeinsame Opfer des Vaters und des Sohnes geschieht durch den Heiligen Geist, der den Sohn in seiner Verlassenheit mit dem Vater verbindet und eint.“<sup>25</sup>

Es folgt dann eine Erläuterung der Auferweckung und wieder ein trinitätstheologisches Fazit: „Welche Gestalt der Trinität wird in dieser Station in der Geschichte des Sohnes erkennbar?

- Der Vater erweckt den Sohn durch den Geist;
- der Vater offenbart den Sohn durch den Geist;
- der Sohn wird durch den Geist zum Herrn der Gottesherrschaft eingesetzt.“<sup>26</sup>

Ich will dieses theologische Billard jetzt nicht bis zu Ende vorführen. Die Andeutungen mögen genügen, um meine Behauptung zu belegen, daß hier weder ernsthaft exegisiert noch ernsthaft trinitätstheologisch gedacht wird. Das kann gar nicht sein, wenn die Trinität der Text und die biblisch bezeugte Geschichte die Auslegung sein soll.

Entscheidend ist dabei ja auch gar nicht die Frage, was hier mit dem Text und der Auslegung passiert, wenn die historisch und sachlich gegebene Ordnung umgedreht wird. Denn nach dieser historisch und sachlich gegebenen Ordnung ist nun einmal die Bibel der Text und die Trinitätslehre die Auslegung. Die entscheidende Frage ist hier doch vielmehr: Wie kommt MOLTSMANN eigentlich zu seinem Text, den er dann mit Hilfe der biblisch bezeugten Geschichte der Gottesherrschaft auslegen möchte? Nun, er macht sich, wie sich das bei einem solchen Vorgehen nahelegt, diesen Text selbst. Natürlich konstruiert er ihn nicht frei. Sondern er nimmt die Trinitätslehre aus der Tradition auf. Das braucht kein Vorwurf zu sein. Das tun wir ja alle. Aber die Trinitätslehre gibt es doch nicht als einen ein-für-allemal fest fixierten Text, etwa im nizänischen Symbol niedergelegt. Vielmehr ist die Trinitätslehre bleibendes Problem, an dem die christliche Theologie von Anfang an gearbeitet hat, und mit dem sie, wie doch auch die Bemühungen MOLTSMANNs zeigen, noch keineswegs am Ende ist. Warum sie nicht am Ende ist? Nun, ich persönlich würde darauf die Antwort geben: Weil die Theologie mit der Auslegung der Bibel noch nicht am Ende ist. Und wo die Bibel ausgelegt wird, da kann das sachgemäß und sorgfältig nur so

---

<sup>24</sup>Ebd., S. 91.

<sup>25</sup>Ebd., S. 99.

<sup>26</sup>Ebd., S. 104.

geschehen, daß in diese Auslegung die trinitarische Reflexion mit eingeht. Drehen wir aber das Verhältnis von Text und Auslegung um, wie das bei MOLTSMANN geschieht, dann ist nicht nur alles daran gelegen, jetzt den richtigen Text, also die richtige Gestalt der Trinitätslehre zu konstruieren oder zu rekonstruieren. Es bleibt dann vielmehr auch die Frage danach, was nun eigentlich diese richtige Gestalt sei, völlig offen, weil es für sie kein Kriterium mehr gibt.

Sicher bringt die ökumenische Irenik MOLTSMANNs da dann ein Kriterium ins Spiel: Die richtige Gestalt der Trinitätslehre darf die Einheit der Kirche nicht hindern, sondern muß sie fördern. Darum muß diese Trinitätslehre eine Gestalt haben, in der sie sowohl für das theologische Denken des Westens wie für die orthodoxen Kirchen des Ostens akzeptabel ist. Ich habe das gerne und nicht ohne Gewinn gelesen, was MOLTSMANN aus seinen ökumenischen Erfahrungen über die Diskussion der berühmten Filioque-Frage berichtet. Aber die ist ja wieder nur Symptom für eine grundlegende Differenz im Denkansatz: Soll, wie das die westliche Tradition von AUGUSTIN bis KARL BARTH macht, von der Einheit Gottes aus dann auch seine Dreiheit gedacht werden? Oder soll, wie das orthodoxe Tradition ist, von der Dreiheit ausgehend die Einheit gedacht werden? Für MOLTSMANN ist das keine Frage, die er ernsthaft stellt. Denn trinitarisches Denken ist für ihn Kritik des christlichen Monotheismus. Daß er dabei auch der ostkirchlichen Denktradition nicht gerecht wird, vermerke ich nur am Rand. Für MOLTSMANN ist jedenfalls das biblische Zeugnis, wie er es zur Auslegung der Trinitätslehre gebraucht hat, die Legitimation, von der Dreiheit auszugehen, statt von einem philosophischen Postulat der absoluten Einheit. „Die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes ist dann die eschatologische Frage nach der Vollendung der trinitarischen Geschichte Gottes. Die Einheit der drei Personen dieser Geschichte muß folglich als eine mitteilbare Einheit und als eine offene, einladende, integrationsfähige Einheit verstanden werden ... Suchen wir nach einem Einheitsbegriff, der dem biblischen Zeugnis von dem dreieinigen, mit sich vereinigenden Gott entspricht, dann fällt sowohl der Begriff des einen Wesens wie der Begriff des identischen Subjektes aus. Es bleibt nur übrig: die Einigkeit der drei Personen untereinander, oder: die Einigkeit des Drei-einigen Gottes. Denn nur der Begriff Einigkeit ist der Begriff einer mitteilbaren und offenen Einheit. Der eine Gott ist ein einiger Gott.“<sup>27</sup> Was hier als „soziales Verständnis der Trinitätslehre“ ausgegeben wird, ist freilich, gemessen an den Kriterien des ostkirchlichen wie des westkirchlichen Trinitätsdenkens, schlicht Tritheismus.

Für MOLTSMANN aber geht es schon hier im Grunde gar nicht um ein richtiges, theologisch vertretbares Nachdenken der Trinität, sondern um den Widerspruch, den er dann als Kritik des politischen und klerikalen Monotheismus durchführen will.<sup>28</sup> Ich erinnere dazu noch einmal an die grundsätzliche Entscheidung MOLTSMANNs: Die Trinitätslehre ist der Text, die biblische Geschichte ist die Auslegung; und führe nun an, was MOLTSMANN als Fazit seiner Kritik angibt: „Nur wenn die Trinitätslehre die monotheistische Vorstellung

---

<sup>27</sup>MOLTSMANN: *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, S. 167.

<sup>28</sup>Ebd., 207ff.



vom großen Weltmonarchen im Himmel und vom göttlichen Weltpatriarchen überwindet, finden die Herrscher, Diktatoren und Tyrannen auf der Erde keine rechtfertigenden religiösen Archetypen mehr. Wie muß eine Trinitätslehre in dieser Absicht formuliert werden?“<sup>29</sup> Ich bemerke dazu ausdrücklich: Was MOLTSMANN dann an Formulierungen vorbringt, hat von der Bibel und von der Tradition her so viel aufgenommen, daß das Ergebnis fast schon wieder diskutabel ist. Doch mir geht es um die hier vorliegende Denkform: Im Gegenzug gegen einen ideologischen Mißbrauch der christlichen Tradition, den es zweifellos gegeben hat, wird hier die Trinitätslehre als die richtige Ideologie ausgearbeitet. Sie hat als diese Ideologie bestimmte Funktionen. Sie soll Wertungen rechtfertigen und Ziele vorgeben. Sie dient der Selbstverständigung und motiviert zu einem wertverwirklichenden Handeln.

Das wird im Schlußabschnitt formuliert, in der trinitarischen Reichslehre und in der trinitarischen Freiheitslehre. In seiner trinitarischen Reichslehre will MOLTSMANN die Spekulation des JOACHIM VON FIORE wieder aufnehmen. Diese hat im Ablauf der Geschichte das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes und das Reich des Geistes unterschieden, und den Anbruch dieses Reiches des Geistes angesagt, wo die Menschen nicht mehr Gottesknechte, wie im Reich des Vaters, und Gotteskinder, wie im Reich des Sohnes, sondern Gottesfreunde sein werden. MOLTSMANN schildert dieses Geistesreich. Es „wird in der Begabung der durch den Sohn befreiten Menschen mit den Kräften des Heiligen Geistes erfahren ... In der Erfahrung des Geistes wird die Freiheit ergriffen, zu der der Sohn befreit hat ... Durch Glauben und im Hören auf sein Gewissen wird der Mensch zum Freund Gottes. In den Kräften des Geistes werden auch die Energien der Neuschöpfung erfahren. Im Geist entsteht jene neue Gemeinschaft ohne Privilegien und Unterwerfung, die Gemeinde der Freien. Im Geist wird die neue Schöpfung im Reich der Herrlichkeit vorweggenommen“ - freilich sei es noch nicht schon die eschatologische Erfüllung im Reich der Herrlichkeit.<sup>30</sup> Auf das dynamistische Reden vom Geist mache ich hier nur eben aufmerksam. Das kann nicht gut anders sein, wenn die Trinität archetypisch die projektierte menschliche Sozialität vorwegnimmt. Gott, der Hl. Geist kann dann nicht zugleich das Subjekt sein, das hier Gemeinschaft realisiert. Durch die Ideologisierung der Trinitätslehre wird zwangsläufig die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes, und damit natürlich auch des Hl. Geistes zu einem gedachten Innen und zu einem vorgestellten Droben. Daß der Hl. Geist uns persönlich im Frieden zusammenführt, das kann dabei nicht einmal mehr gedacht werden. Da muß vielmehr die Verwirklichung durch Menschen mit Notwendigkeit angenommen werden. Das Gute, das Reich des Geistes, kann ja bei diesem Konzept gar nicht anders als von innen heraus kommen. Der verfehlte Denkansatz zeigt sich in den Konsequenzen.

Das gilt auch dort, wo MOLTSMANN dann seine angeblich trinitarische Freiheitslehre entfaltet. Völlig naiv wird zunächst der moderne Freiheitsbegriff eingesetzt. Sein Marxismus hilft MOLTSMANN da überhaupt nicht weiter, denn der ist völlig in den modernen

---

<sup>29</sup>Ebd., S. 214.

<sup>30</sup>Ebd., S. 228.

Strukturen projiziert. „Das Reich der Freiheit beginnt damit, daß Menschen ihre Abhängigkeiten von den Mächten der Natur durchschauen, begreifen und beherrschen lernen.“<sup>31</sup> Natürlich weiß MOLTSMANN auch, daß diese Freiheit zu neuen Gefährdungen führt. Solche Freiheit darf darum nicht in die Herrschaft der Eigentümer münden. Das sei das Elend des bürgerlichen Liberalismus. Vielmehr ist wahre Freiheit nur in der Liebe. „Ich werde wahrhaftig frei, wenn ich mein Leben für andere öffne und mit ihnen teile und wenn andere ihr Leben für mich öffnen und es mit mir teilen.“<sup>32</sup> Auch hier ist die Selbstverständlichkeit bemerkenswert, mit der da von innen nach außen gedacht und projiziert wird: Die Metapher zeigt das an - ich soll mein Leben in Liebe für andere öffnen und die für mich. Leben ist da innen, und ich habe anscheinend Macht, es in mir zu verschließen oder aber es zu öffnen für andere. Freiheit als Herrschaft isoliere. „Wenn aber Freiheit Gemeinschaft heißt, dann erfährt man die Vereinigung aller getrennten Dinge. Die Entfremdung des Menschen vom Menschen, die Trennung der menschlichen Gesellschaft von der Natur, die Spaltung von Seele und Körper, endlich die religiöse Angst werden aufgehoben, Befreiung wird erfahren, wenn Menschen wieder eins werden: miteinander, mit der Natur, mit Gott.“<sup>33</sup> So richtig das ist, so wenig gibt es Antwort auf die entscheidenden Fragen: Wo und wann und wie das denn geschieht! Hier ist die Theologie gefordert, denn hier muß sie die trinitarische Reflexion und das biblische Zeugnis und die Lebenswirklichkeit so zusammenbinden, daß sie sagen kann, wo das Leben im Geist geschieht, und wie es dazu kommt, und wann es zu erwarten ist. Das kann aber gewiß nicht gelingen, wenn einer - sicher mit den besten Absichten - die Trinitätslehre zur Ideologie verkommen läßt.

### **3. Die Zerfahrenheit der Dogmatik als Folge einer Ablehnung der trinitarischen Reflexion**

Die Bestandsaufnahme der theologischen Diskussion soll zur klaren Formulierung des dogmatischen Problems beitragen. Darum wird hier nicht nur die explizite trinitarische Reflexion einiger Dogmatiker kritisch gewürdigt. Ich greife vielmehr mit Hans GRAß, *Christliche Glaubenslehre*<sup>34</sup> ein Denken auf, das trinitarische Reflexion bewußt ablehnt. Faktisch passiert eine solche Ablehnung überall dort, wo einzelne Bereiche des Lebens im Geist isoliert werden, und dann in dieser Isolation so behandelt werden, daß vom Geist allenfalls dynamistisch geredet werden kann. Hier bei GRAß geschieht die Ablehnung der trinitarischen Reflexion ganz bewußt. Das zeichnet ihn gegenüber der Üblichen Geistvergessenheit des dogmatischen Denkens aus. Die Folgen sind dann freilich unvermeidbar. Das theologische Denken verwickelt sich hier in Widersprüche, nicht nur, was den Dynamismus in Einzelheiten betrifft, sondern auch im Gesamtkon-

<sup>31</sup>MOLTSMANN: *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, S. 230.

<sup>32</sup>Ebd., S. 233.

<sup>33</sup>Ebd., 233f.

<sup>34</sup>Hans GRAß: *1.- Christliche Glaubenslehre*, Stuttgart: Kohlhammer 1973 (= Theologische Wissenschaft) (im Folgenden zit. als Glaubenslehre I).

zept, in der Lehre von Gott vor allem. Der Hinweis auf diese Widersprüche soll noch einmal die Nötigung zu einer expliziten trinitarischen Reflexion des Hl. Geistes anzeigen.

Zunächst nenne ich die Gründe, die GRAß zu der These bringen, daß es nicht nötig sei, eine besondere Lehre vom Hl. Geist zu entwickeln<sup>35</sup> Das ist einmal die Christologie. Ich will das hier nur nennen, ohne ausführlich darauf einzugehen. Für GRAß ist es zwar einerseits Konsens der ganzen christlichen Tradition, von Gottes entscheidender Selbstbekundung in Jesus Christus zu sprechen<sup>36</sup> Andererseits aber nötig das noch nicht dazu, von einer vollen Gottheit Jesu Christi zu reden. „Wenn Gott in Christus gehandelt hat und an uns handelt, wenn Christus das Organ seines offenbarenden und rettenden Handelns ist, dann ist das eine Funktions- und Seinsaussage zugleich. Aber diese Seinsaussage hält sich in den Grenzen der Aussagen über seine Funktion, nämlich der entscheidende Offenbarer und Heilbringer Gottes zu sein. In dieser Funktion liegt seine Würde ... Es handelt sich zwischen Gott und Christus um eine Identität der Aktionen, nicht dagegen um die Wesenseinheit oder Wesensgleichheit zweier Personen.“<sup>37</sup> Es liegt auf der Hand, daß von einer solchen Christologie her eine Nötigung zur Trinitätslehre nicht besteht. Denn da ist ja die Frage, wie sich Christus zu Gott verhält, leicht zu beantworten: Er verhält sich zu Gott als der Gott vollkommen gehorsame Mensch, der ganz in seiner Funktion aufgeht, Gott zu offenbaren. Und ebenso einsichtig ist, daß dann für den Hl. Geist als Gott selbst auch kein Raum ist in diesem Denken.

Diese grundsätzliche dogmatische Vorentscheidung wird dann noch durch zwei weitere Argumente unterstützt. Einmal kenne das NT „noch keine Geistlehre, welche wie später in der alten Kirche den Hl. Geist als eine selbständige göttliche Seinsweise betrachtet und diese in ihrem Verhältnis zum Vater und Sohn zu bestimmen sucht.“<sup>38</sup> Das ist so natürlich richtig. Im Neuen Testament findet sich keine Trinitätstheologie, die ausdrücklich darüber nachdenkt, wie sich die drei göttlichen Personen, Gott Vater, Gott Sohn, Gott der Hl. Geist zueinander verhalten. Aber das heißt ja noch nicht, daß damit die trinitarische Reflexion unnötig wäre. GRAß jedenfalls muß, um seine These durchzuhalten, die neutestamentlichen Aussagen vom Geist konsequent dynamistisch interpretieren. Und dieser angebliche neutestamentliche Dynamismus wird dann wieder ebenso konsequent entmythologisiert. Besondere Schwierigkeiten macht dabei das Johannesevangelium mit seiner Anschauung vom Parakleten - unterschlagen wird dabei übrigens, wie das häufig der Fall ist, daß es sich da um den ἄλλος παράκλητος handelt. GRAß kann da nur sagen: „Er erscheint als ein anderer gegenüber Jesus, ist aber doch so sehr sein Stellvertreter, daß er mit ihm identisch wird.“<sup>39</sup> und meint, die Parakletsprüche im Johannesevangelium besagten nur, „daß nach

---

<sup>35</sup>Ebd., S. 73–80.

<sup>36</sup>Ebd., S. 79.

<sup>37</sup>Ebd., S. 135.

<sup>38</sup>DERS.: *2.- Christliche Glaubenslehre*, Kohlhammer 1974 (= Theologische Wissenschaft) (im Folgenden zit. als *Glaubenslehre II*), S. 75.

<sup>39</sup>Ebd., S. 75.

dem Hingang des Offenbarers das Offenbarungsgeschehen weiterwirken wird. Es geht um den in der Verkündigung sich selbst bezeugenden Christus und um die rettende und richtende Kraft, die von ihm ausgeht.<sup>40</sup>

Dazuhin sei eine besondere Lehre vom Hl. Geist nicht nötig, weil alles, was in einer solchen Lehre vom Heiligen Geist entfaltet werden könnte, „in der Lehre von der Verkündigung, von den gemeindlichen Diensten und vom christlichen Wandel gesagt werden kann, und weil andererseits das Reden vom Geist stets der Konkretisierung bedarf.“<sup>41</sup> Sicher stimmt es, daß das Reden vom Geist der Konkretisierung bedarf. Wenn wir von seiner Wirklichkeit reden, dann müssen wir angeben, wo uns diese Wirklichkeit begegnet, und werden dann ganz ähnliche Angaben zu machen haben, wie das GRAß tut. Nur ist damit die Lehre vom Hl. Geist m. E. gerade nicht überflüssig geworden. Denn sie hat ja herauszuarbeiten, wie die Wirklichkeit des Hl. Geistes in diesen Zusammenhängen der Verkündigung des Glaubens, der Kirche und ihrer Ordnung, des christlichen Lebens in der Welt zu denken ist. So genügt die Ortsangabe allein gerade nicht. So richtig einerseits der Hinweis darauf ist, wenn man sich nicht an die Konkretionen des Wirkens des Heiligen Geistes halte, dann würden die Aussagen über ihn ungreifbar<sup>42</sup> so sehr muß hier dann doch auch deutlich gesagt werden, was damit gemeint ist. Hier nun gerät GRAß in eine seltsame Widersprüchlichkeit hinein. Denn er will ja nicht sagen, daß die Wirksamkeit des Hl. Geistes ganz aufgeht in den Phänomenen, auf die er hinweist, also in der kirchlichen Verkündigung, oder der Ordnung der Gemeinde in ihren Diensten, oder dem Leben der Christen in der Welt. Alle diese Phänomene gehen nicht einfach auf in dem, was sichtbar und feststellbar ist. Man könne beispielsweise bis zu einem gewissen Grad verständlich machen, warum bei dem einen Menschen das Wort zur Wirkung komme und beim anderen nicht. Hier müsse ernsthaft die Schuld der Hörer wie der Verkündiger bedacht werden, und man könne Maßnahmen ergreifen, um das Wort besser zu verkündigen und seine Aufnahme besser vorzubereiten. „Dennoch bleibt die Wirkung des Worts letzten Endes ein Geheimnis. Dabei liegt das Geheimnis nicht nur darin, daß Menschen nicht hören, sondern schon, ja vor allem darin, daß sie hören. Darum bezeichnet die Theologie dies Geheimnis nicht in erster Linie negativ mit dem Begriff „Verstockung“, sondern positiv mit dem Begriff „Heiliger Geist“. Sie meint damit, daß es Gottes Gnade und Geschenk ist, daß ... sein Wort überhaupt ergeht, daß Menschen es verkündigen, daß Christus gekommen ist, den dieses Wort bezeugt.“<sup>43</sup> Der Hl. Geist, das soll also die Bezeichnung dafür sein, daß es bei dem allem, was da genannt wird, bei der Verkündigung, bei der Gemeinschaft in der Kirche, beim christlichen Leben irgendwie - der unbestimmte Ausdruck läßt sich hier nicht umgehen - geheimnisvoll zugeht, daß da Gott irgendwie mit beteiligt ist. Das wird hier als Auskunft angeboten, weil das theologische Denken vor der traditionellen trinitarischen Reflexion zurückschreckt.

---

<sup>40</sup>Glaubenslehre II, S. 75.

<sup>41</sup>Ebd., S. 76.

<sup>42</sup>Ebd., S. 76.

<sup>43</sup>Ebd., S. 77.

Diese Unklarheit äußert sich dann zunächst darin, daß GRAß bei seiner Erläuterung dessen, was er meint, zwischen Dynamismus und Modalismus hin- und herschwankt: „Da wir schon in der Christologie das Christusgeschehen ganz unter den Gesichtspunkt des Handelns Gottes in Christus gestellt haben, stellen wir nun auch den Hl. Geist ganz unter den Gesichtspunkt des Handelns Gottes am Menschen. Das erspart uns trinitarische Spekulationen. Der Geist ist Gott selbst in seinem den Menschen umschaffenden Handeln.“<sup>44</sup> Das ist ja alles ganz richtig gesagt, wenn es nur richtig verstanden würde. Aber genau da habe ich nun meine fast unüberwindlichen Schwierigkeiten. Gerade wenn da Gottes Handeln selbst an mir und in mir gedacht werden soll, darf es ja nicht zu der naheliegenden Verwechslung kommen, als sei ich selbst das Subjekt dieser Veränderung, die Gott an mir wirkt. Als sei das Geheimnisvolle an dieser Veränderung eine besondere Kraft, die mir geschenkt wird. Dann ließe sich ja das Handeln Gottes und die menschliche Fähigkeit zur Veränderung nicht mehr unterscheiden und es wäre dann im Grunde auch überflüssig, überhaupt noch von Gottes Handeln zu reden. Unterscheiden ist hier natürlich nicht im Sinne einer empirischen Trennung des Handelns Gottes und dessen, was dem Menschen zugeschrieben wird, gemeint. Es ist ein theologisches Unterscheiden, das begründet, warum hier von Gott geredet werden muß, und nicht vom Menschen geredet werden darf. Genau ein solches Unterscheiden aber wird dort unmöglich, wo die Theologie sich scheut, trinitarisch in Gott zu unterscheiden: „Wenn wir sagen, der Hl. Geist ist Gott selbst in seinem den Menschen umschaffenden Handeln, dann vertreten wir damit keine Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes im üblichen trinitarischen Sinn, sondern wir nehmen den Heiligen Geist und die ihm zugeschriebenen Funktionen in Gott selbst zurück. Nicht der Hl. Geist ist Gott oder göttlich, sondern Gott wirkt selbst in der Weise des Hl. Geistes, das mit seinem Handeln in Jesus Christus eine Einheit bildet.“<sup>45</sup>

Da wird deutlich, in welche Zerfahrenheit eine theologische Reflexion gerät, die sich weigert, trinitarisch zu reflektieren. Meint GRAß denn, daß Gott hier dann in der Rolle des Hl. Geistes erscheine, so, wie er vorher in der Rolle Christi erschienen ist? Eine solche modalistische Deutung legt sich in der Tat nahe, wenn wir die Formulierung hören, daß Gott selbst in der Weise des Hl. Geistes wirke. Aber ein solches Verständnis läßt ein Gegenüber in Gott selbst nicht mehr denken. Um nur an die schon mehrfach angeführte Aussage des Paulus zu erinnern, daß uns der Geist selbst mit unaussprechlichem Seufzen vor Gott vertritt - wie soll das dann verstanden werden? Wenn GRAß hier nicht die Auskunft verweigert, kann er doch bloß sagen: Da ist die Kraft gemeint, in der und aus der der Glaube lebt, eine Kraft, die nicht nur im bewußten Denken und Wollen wirkt, sondern die den ganzen, auch leiblichen Lebensvollzug durchwaltet. Und damit ist dann die modalistische Denkweise in eine dynamistische Denkweise umgekippt, wie das nicht gut anders gehen kann, wenn man die numerische Einheit Gottes zum Axiom macht. Wo dann von Verhältnissen die Rede ist, kann das immer nur so gedacht werden, daß hier Gott und Mensch, göttliches Subjekt und menschliches Subjekt, miteinander dieses Verhältnis

---

<sup>44</sup>Ebd., S. 78.

<sup>45</sup>Ebd., S. 78.

ausmachen. Genau das aber ist die Frage, die theologisch zu bedenken ist, ob mit dem Axiom von der numerischen Einzigkeit Gottes und der damit gegebenen Stabilisierung des menschlichen Selbst die Schrift richtig verstanden werden kann. Ich greife noch zwei Punkte auf, um an ihnen darauf hinzuweisen, wie das theologische Denken zerfällt, wenn es sich einer ausdrücklichen pneumatologischen Reflexion verweigert.

Das ist einmal die Schriftlehre. Es wundert mich nicht, daß GRAß hier völlig naiv die historisch-kritische Schriftauslegung verbindlich machen möchte, auch für die Dogmatik. Diese hat „die Erkenntnisse der historisch-kritischen Schriftforschung und der auf ihr fußenden Exegese nicht nur hinzunehmen, so als hätten sie im exegetischen Bereich zwar ihre Berechtigung, seien aber für die Dogmatik nicht relevant. Sie hat sie vielmehr zu berücksichtigen.“<sup>46</sup> Das bedeutet dann, daß irgendeine Einheit auch nur des neutestamentlichen Zeugnisses nicht aufzufinden ist - das Alte Testament kommt hier ja als Bezeugung des Christusgeschehens sowieso nicht in Frage. Wenn man die für die historische Exegese unerschwingliche Frage nicht stellt, wo denn die Bibel richtig und damit auch in ihrem einen Zeugnis verstanden werde, ist das ganz konsequent. Denn die historische Exegese wird immer Differenzen und Unterschiede auffinden. Dann aber braucht es einen Kanon im Kanon, den GRAß im Christusgeschehen sucht. Damit meint er nicht einfach den historischen Jesus, vielmehr den historischen Jesus und das urchristliche Christuszeugnis, das diesen Jesus als Gottes Handeln deutete. „Da der christliche Glaube auf einem geschichtlichen Grunde ruht, der Person, der Wirksamkeit und dem Geschick Jesu, die in der Botschaft der urchristlichen Zeugen ihre Sinndeutung als Heilshandeln Gottes erfuhren, muß nach diesem Geschehen, nach dem ursprünglichen Sinn der verschiedenen Sinndeutungen und nach dem Verhältnis von Geschehen und Sinndeutungen zueinander gefragt werden.“<sup>47</sup> Ich nehme einmal vorübergehend an, daß so gefragt werden muß, wenn die Auslegung das Zeugnis der Texte zu Gehör bringen will - obwohl mir das so gar nicht einleuchtet, und ich gute Gründe hätte, dagegen theologisch meine Einwendungen vorzubringen. Immerhin, GRAß ist dieser Meinung, und kann sich dafür ja auch mit einigem Recht auf die übliche exegetische Fragestellung berufen.

Doch nun gerät GRAß mit dieser Fragestellung ins Stolpern. Er ist der Meinung, die in den Texten bezeugte Sache könne „theologisch heutzutage ... nur zur Geltung gebracht werden, wenn sie sich der historischen Kritik gestellt hat, gleichsam durch sie hindurchgegangen ist.“<sup>48</sup> Das bedeutet, wie GRAß angibt, daß diese Sache historisch-kritisch erfaßt werden muß. „Die Aufgabe der historisch-kritischen Forschung hinsichtlich des Christusgeschehens ist es zunächst, zu untersuchen, was denn da wirklich geschehen ist in der Wirksamkeit und in dem Geschick Jesu.“<sup>49</sup> So weit, so gut. Das kennt man zur Genüge, daß die vergangene Wirklichkeit mit ihrer kritisch-historischen Rekonstruktion identifiziert wird. Die Historie stellt fest, was wirklich geschehen ist; wenn man einmal die Grundsätze der modernen Wissenschaft voraussetzt und anerkennt, sind dagegen keine Einwände zu

---

<sup>46</sup>Glaubenslehre II, S. 87.

<sup>47</sup>Ebd., S. 85.

<sup>48</sup>Ebd., S. 85.

<sup>49</sup>Ebd., S. 85.

machen - den Grundsatz etwa, daß das Subjekt der modernen Wissenschaft das grundsätzlich verallgemeinerungsfähig Subjekt ist, das darum dem Gegensatz von Glauben und Unglauben gegenüber sich indifferent verhält. Aber nun geht es bei GRAß weiter: „Die Aufgabe der historisch-kritischen Forschung hinsichtlich des Christusgeschehens ist es zunächst, zu untersuchen, was denn da wirklich geschehen ist in der Wirksamkeit und dem Geschick Jesu, ohne daß diese Forschung glaubt oder den Anspruch erhebt, damit das Christusgeschehen voll erfaßt zu haben. Denn der in diesem Geschehen waltende Gott ist mit den Mitteln der Forschung nicht erfaßbar.“<sup>50</sup> Damit hat GRAß nun auch wieder recht. Nur bleibt dann nicht bloß unerfindlich, wieso er trotzdem der historisch-kritischen Forschung die Aufgabe zuerkennt, das zu erfassen, was da wirklich geschehen ist, wenn doch diese Forschung gerade das, was dieses Geschehen zum Christusgeschehen macht, nicht erfassen kann. Erst recht muß gefragt werden, wie GRAß denn dazu kommt, nun doch von dem in diesem Geschehen waltenden Gott zu reden, und ob er die Frage nach der Bezeugung dieses Gottes eigentlich nicht für eine exegetische Frage hält. Weil er nicht weiß, wie er richtig fragen soll, theologisch fragen soll, verwickelt sich GRAß hier in Widersprüche, die ihm nicht passieren sollten. Einerseits betont er die Relevanz der historisch-kritischen Exegese für ein Erfassen der in den biblischen Texten bezeugten Sache, und andererseits meint er, voll erfassen könne eine solche Exegese diese Sache dann doch nicht, weil sie Gott nicht erfassen könne. Was ist es dann genau, das die historische Forschung nicht erfassen kann? Wieder müßte man eigentlich sagen, daß GRAß da nun zwischen Modalismus und Dynamismus hin- und herschleudert. Gott kann die Forschung nicht fassen, der hier handelt: Das wäre die modalistische Formulierung. Dann aber könnte diese Forschung im Grunde gar nichts fassen, und das ist wieder nicht die Meinung von GRAß, der dieser historischen Forschung ja eine ganze Menge zutraut. Man müßte dann so sagen: Das in diesem Christusgeschehen wirksame Geheimnis, die in Christus sich manifestierende göttliche Kraft, die kann diese Forschung nicht erfassen: und wäre bei der dynamistischen Vorstellung. Weil hier der Hl. Geist nicht gedacht werden kann und darf, Gott selbst, wie er im Wort die geschehene Geschichte Jesus Christus gegenwärtig macht, so daß sie mit uns neu geschieht, darum fährt hier das theologische Denken auseinander, verliert seine Eindeutigkeit und Konsistenz.

Als zweites weise ich hin auf das Problem der kirchlichen Ordnung, und zwar speziell der Kirchenleitung. Das ist ja eine recht heikle Frage: Wie kann es in der Kirche friedlich zugehen, so, daß da jeder zu seinem Recht kommt, ohne daß solcher Friede ein durch angemäßte Herrschaft erzwungener Friede ist? Da muß eigentlich vom Hl. Geist die Rede sein, wie er durch das Wort der Schrift wirksam ist und damit ermöglicht, daß im Frieden entschieden wird, was zu entscheiden ist. Für GRAß besteht diese Frage überhaupt nicht. Darin ist er konservativer Lutheraner, daß er auf die herkömmliche Kirchenordnung Wert legt. „Das Kriterium für jede Kirchenverfassung ist ihre Brauchbarkeit für die Kirche und ihre Aufgaben. Unter diesem Gesichtspunkt kann und muß sie verbessert werden.“<sup>51</sup> Aber dann wird als einziges Kriterium genannt, daß das Brauchbare sich nicht über

---

<sup>50</sup>Ebd., S. 85.

<sup>51</sup>Ebd., S. 121.

geschichtlichen Bedingungen wegzusetzen suche Es soll also möglichst so bleiben, wie es ist, damit die Ordnung bewahrt wird, eine Ordnung, die GRAß ganz gesetzlich versteht. Die Kirche müsse ihre eigene Rechtsgestalt wagen. „Aber dieses Recht ist durchaus *ius humanum*, menschliches Recht.“<sup>52</sup> Ich komme auf die Frage nach Geist und Recht noch ausführlich im 2. Teil der Vorlesung zu sprechen, nenne darum hier diesen Sachverhalt nur, ohne ausführlich auf ihn einzugehen.

Was bei der Bestimmung der kirchlichen Ordnung vergessen ist, nämlich die Bedeutung des Hl. Geistes, das will GRAß dann aber hinzuaddieren. Dabei beruft er sich auf SCHLEIERMACHER. Bei diesem gebe es zwei Elemente des Kirchenregimentes, ein gebundenes, das in den verfassungsmäßigen Organen der Kirche gegeben ist, und ein ungebundenes, das zur freien Einwirkung auf das Ganze berufen ist. „Dieses zweite Element, das als freie Geistesmacht in der evangelischen Kirche bezeichnet wird, findet SCHLEIERMACHER vornehmlich in dem Beruf des akademischen Theologen und kirchlichen Schriftstellers (§ 328). ... Man wird diesen Kreis noch erweitern müssen durch geistlich und religiös bedeutende Persönlichkeiten, welche das Denken und Leben der Kirche durch Wort und Tat maßgebend beeinflussen, durch Charismatiker auf mancherlei Gebieten.“<sup>53</sup> Nun kann man sicher über diesen Vorschlag SCHLEIERMACHERS, den GRAß aufnimmt, durchaus reden. Es gibt ja in der Tat eine solche nicht durch ein kirchliches Amt gebundene und legitimierte Einflußnahme auf die Kirche. Nicht da sehe ich das Problem. Dieses Problem liegt vielmehr darin, daß da nun der Geist, im Gegensatz zu der rechtlichen Ordnung, oder mindestens abseits von dieser rechtlichen Ordnung, in der Leitung der Kirche seinen Platz finden soll. Weil ihm hier dieser Platz eingeräumt ist, darum ist dann die rechtliche Ordnung der Kirche von dem Anspruch entlastet, geistliche Ordnung zu sein. Darum ist das Urteil, das GRAß fällt, mehr als problematisch: „Diese Konzeption der Kirchenleitung bewegt sich auf einer höheren Ebene als die, welche immer nur das amtliche Kirchenregiment und seine Organisation im Auge hat. Sie stellt die Bedeutung der freien Geistesmacht heraus, ohne die amtliche Leitung abzuwerten ... Schließt man, was SCHLEIERMACHER meines Erachtens zu wenig getan hat, in die freie Geistesmacht all das mit ein, was in wirkungskräftigem Wort und richtungsweisender Tat in der Kirche geschieht neben dem offiziellen Kirchentum, ja nicht selten in Spannung zu ihm, dann hat man in der Tat die leitenden Elemente der Kirche erfaßt.“<sup>54</sup> Wahrscheinlich ist das genauso nebulos gemeint, wie es gesagt ist. Anscheinend ist die Ordnung der Kirchenleitung dem freien Wirken der Geistesmacht nicht besonders günstig, so daß sich dieser Geist ob das der Hl. Geist ist oder Geist überhaupt, das weiß man auch nicht so genau, bei GRAß noch weniger als bei SCHLEIERMACHER - sich lieber neben der rechtlich geordneten Kirchenleitung und im Gegensatz zu ihr äußert, als daß er sich dieser Kirchenleitung bediente, des Bischofs oder der Oberkirchenräte, vor allem dann, wenn es um Innovationen geht. Ich brauche das jetzt nicht weiter auszuführen. Es zeigt sich da noch einmal, was ich als Zerfahrenheit der theologischen Reflexion bezeichne: Weil die Trinität und also die Personalität des Hl.

---

<sup>52</sup>Glaubenslehre II, S. 124.

<sup>53</sup>Ebd., S. 121.

<sup>54</sup>Ebd., 121f.



Geistes hier ausdrücklich nicht gedacht werden soll, darum kann sich die theologische Reflexion nicht sammeln auf das, was eigentlich ihr Problem ist. Sie will nicht fragen, wie sich in der Bestimmtheit durch den Hl. Geist die Kirche im Frieden ordnet. Darum wird zunächst einmal geistlos-pragmatisch von der kirchlichen Ordnung geredet. Aber dann soll in der freien Geistesmacht doch noch zu dieser kirchlichen Ordnung hinzuaddiert werden, was in ihr selbst scheinbar keinen Raum gefunden hat. Hoffentlich ist unsere Kirchenordnung da doch, gerade auch was die Kirchenleitung betrifft, ein bißchen besser als die Theologie, die sie so jämmerlich geistlos beschreibt.

Sollte ich ein Fazit aus diesem Durchgang unseres Nachdenkens ziehen, dann dies: Die theologische Reflexion wird dort, wo sie Pneumatologie und damit Trinitätslehre ausdrücklich zu ihrem Gegenstand macht, gut daran tun, nicht zu vergessen, wo die Wirklichkeit zu suchen ist, der sie nachdenkt. Sie wird dann ihr Gedachtes nicht fälschlich reifizieren, wie wenn sie im Denken den dreieinigen Gott wirklich in das reflektierende Ich hineinziehen könnte. Sie wird aber andererseits auch nicht über dieser Wirklichkeit vergessen dürfen, daß sie hier Gott selbst, den Hl. Geist, zu denken hat und das Leben im Geist, das eins ist. Sonst zerfällt dieser Theologie ihr Gegenstand, und sie bietet den jämmerlich zerfahrenen Anblick, den etwa die christliche Glaubenslehre von Hans GRAß zeigt.



## Theologie des Hl. Geistes als Problem

Das weite Problemfeld, das eine Theologie des Hl. Geistes zu bearbeiten hat, ist noch lange nicht vermessen. Ich habe bisher nur an einigen Stellen die theologische Reflexion aufgegriffen und kritisch gewürdigt. Anderes steht zur Bearbeitung an, etwa die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Geist und Recht in der kirchlichen Ordnung, die Frage, wie Geist und Sohn in der trinitarischen Reflexion miteinander in Beziehung zu setzen sind, wie unser Leben, das der Geist führt, sich in wahrnehmbaren Veränderungen zeigt - um nur einiges herauszugreifen. Es kann in diesem Paragraphen nicht darum gehen, alle diese Problemaspekte auch noch zu diskutieren. Die Frage ist vielmehr jetzt in einer etwas veränderten Richtung zu stellen: Wie verhält sich die theologische Reflexion, die wir an einigen besonders problematischen Punkten beobachtet haben, zu unserer Lebenserfahrung, der religiös-kirchlichen Erfahrung, die ja wieder eingebettet ist in den allgemeinen Lebenszusammenhang, in dem wir stehen? Gewiß ist davon immer auch schon die Rede gewesen. MOLTMANN z. B. hat seine Trinitätslehre bewußt daraufhin entworfen, bestimmte Wertungen und durch diese Wertungen wieder geregelte Verhaltensweisen und soziale Ordnungen zu verändern. Und ich könnte so von jeder der genannten theologischen Bildungen sagen, wo und wie sie sich auf Lebensvollzüge bezieht. Aber ich muß nun doch hier noch sehr viel direkter zugreifen. Das Problem einer Theologie des Hl. Geistes wird erst dann deutlich genug faßbar, und kann mit Aussicht auf Erfolg erst dann behandelt werden, wenn wir wenigstens im Ansatz begriffen haben, wo hier die Gründe für die beobachtete Problemvergessenheit liegen. Ich mußte ja im ersten und zweiten Paragraphen dieser Vorlesung einen Vorentwurf meiner Gesamtanschauung anbieten, damit wir uns nicht gleich in den verwickelten Diskussionen verirren, sondern die Zusammenhänge immer im Blick haben. Und ich mußte dann in allen Teilbereichen auf das hinweisen, was hier schief gelaufen ist. Man könnte ja fragen: Ist denn eine dynamistische Geistlehre einfach falsch, wenn sie sich an den verschiedensten Stellen fast selbstverständlich ergibt, in der Soteriologie, in der Ekklesiologie, in der Ethik? Kann dagegen dann einfach die Bibel ins Feld geführt werden, die ich doch auch wieder nach einem Grundsatz der Tradition ausgelegt habe, indem ich für meine Auslegung die im altkirchlichen Dogma behauptete und in der Reformation wieder aufgenommene Personalität des Hl. Geistes vorausgesetzt habe? Ich führe meine Kritik doch nicht einfach deshalb durch, weil ich gerne recht behalten möchte. Sie soll verändern. Aber das heißt nicht, daß da nun nur ein falsches theologisches Denken auf ein richtiges, mindestens auf ein besseres Denken hin verändert werden soll. Wenn wir hier nachdenken, dann zielen diese Gedanken ja auf Leben, die Möglichkeit eines Lebens, das gerechter ist als das Leben, das wir jetzt führen. Ich kann ganz allgemein sagen: Es geht da um ein Leben, das Gott gerecht werden soll, und das darum auch dem gerecht wird, was ist. Daß ein solches Leben nicht unser eigenes Projekt

sein kann, ist dabei wohl vorausgesetzt: aber das hindert ja nicht, diesem veränderten Leben nachzudenken. Die erste Frage muß darum sein, wieso solches Nachdenken so schwer fällt, daß es immer wieder mit sich selbst zerfällt und in ein dynamistisches Verstehen des Geistes hineinläuft. Diese Frage muß dann weitergedacht werden in allgemeinere Überlegungen zu dem Thema von Wahrheit und Wirklichkeit. Schließlich ist das Problem von Erfahrung und Veränderung zu erörtern - nach der Möglichkeit von Innovation zu fragen, wie man heute sagt. Was dies alles mit unserem Thema zu tun hat, wird sich rasch zeigen.

## **1. Verantwortlichkeit und Selbstinterpretation**

Die Stichworte deuten schon an, wo ich das Problem zunächst sehe: Wir sind eingeübt in Verantwortlichkeit, und diese Einübung bestimmt dann auch unsere Selbstinterpretation. Es mag da gewisse Unterschiede geben, die mit unserer jeweiligen Erziehung zusammenhängen. Doch bestimmte Sachverhalte sind so allgemein, daß sie auf jeden von uns zutreffen. Damit das, was ich hier vorbringe, gleich theologisch eingeordnet werden kann, mache ich darauf aufmerksam: Es geht da um bestimmte Aspekte dessen, was theologisch als Lehre vom Gesetz verhandelt wird. Doch rede ich davon zunächst nicht in theologischen Zusammenhängen, sondern weise auf gängige Sachverhalte unserer Erfahrung hin. Wir sind alle genötigt, verantwortlich zu leben, das zu verantworten, was wir tun und lassen. Und diese Verantwortlichkeit besteht in unterschiedlichen Hinsichten. Ich nenne zunächst unsere Verantwortung als Rechtssubjekte. Normalerweise denkt man dabei zuerst an das Strafrecht. Und in der Tat werden wir ja zur Verantwortung gezogen, wenn wir Straftaten begehen. Aber viel alltäglicher ist unsere Begegnung mit dem Zivilrecht; so alltäglich, daß wir das in der Regel gar nicht bemerken, wie es sich hier um Rechtsvorgänge und rechtlich geregelte Verantwortlichkeit handelt, wenn wir etwas kaufen und es dann natürlich auch zu bezahlen haben: wenn wir Verträge schließen, und dann natürlich auch deren Verbindlichkeit anzuerkennen haben, nach dem alten Grundsatz: *pacta sunt servanda* - einen Mietvertrag beispielsweise, oder einen Arbeitsvertrag, oder einen Ehevertrag. Wir gehen rechtliche Verbindlichkeiten ein, und sind dann selbstverständlich dafür verantwortlich, diesen Verbindlichkeiten nachzukommen. Als rechtliche Verbindlichkeiten sind sie ja dadurch gekennzeichnet, daß ihre Einhaltung notfalls auch erzwungen werden kann: komme ich meinen Zahlungsverpflichtungen nicht nach, dann kann mein Vertragspartner meine Verbindlichkeiten ihm gegenüber durch den Gerichtsvollzieher eintreiben lassen usw.

Als einen weiteren Bereich solcher eingeübter Verantwortlichkeiten nenne ich das, was wir als „Moral“ im ganz allgemeinen Sinn bezeichnen. Dieser Bereich ist mit dem rechtlichen Bereich verflochten, aber keineswegs mit ihm identisch. Doch ist beispielsweise ein Vertrag, der gegen die guten Sitten verstößt, nichtig; seine Einhaltung kann nicht erzwungen werden. Das bedeutet freilich nicht, daß dieser Bereich der Moral sonst ohne Sanktionen wäre. Wir sind hier alle eingeübt in das, was man tut und das, was man nicht tut. Wir sind erst recht eingeübt darin, zu beurteilen, ob wir und andere dem auch nachkommen, was

hier üblich und zu erwarten ist. Dabei begegnen uns eine Fülle abgestufter Verhaltensnormen und Erwartungen, und wir bemühen uns, diesen Normen und Erwartungen gerecht zu werden. Das kann mit ganz äußerlichen Dingen anfangen - daß wir zuverlässig sind und eine Verabredung pünktlich einhalten. Und es geht hin bis zu den Erwartungen, die mein Ehegatte an mich stellt, und denen ich gerecht werden will. Verantwortlich sind wir hier in höchst unterschiedlichen Einsichten und höchst unterschiedlichen Instanzen gegenüber. Und versuchen selbstverständlich, dieser Verantwortung gerecht zu werden. Wir brauchen ja die Achtung, die uns andere entgegenbringen, und brauchen genauso die Selbstachtung. Man kann diesen hier genannten Sachverhalt dann wieder mit den heutzutage gängigen psychologischen und soziologischen Theorien erklären. Das will ich mir sparen. Ich nenne hier nur die grundlegende Erfahrung, die wir alle machen: Wir begegnen Erwartungen, und wollen diese Erwartungen nicht enttäuschen. Sie erwarten von mir, daß ich eine ordentliche Vorlesung halte, und ich will diese Erwartung nicht enttäuschen; eine solche Erwartung kann ganz schön unter Druck setzen. Aber darin sind wir ja eingeübt, solchen Erwartungen zu entsprechen. Und beurteilen uns gegenseitig danach, wie das gelingt. Unser Selbstwertgefühl ist mitbestimmt durch den Wert, den uns andere beilegen, und wir brauchen das auch, wollen gelobt werden. Das ist eine ganz allgemeine Erfahrung. Die reformatorische Theologie redet von solcher Anerkennung, die wir da suchen und finden, als von der *iustitia civilis*, der *iustitia coram hominibus*.

In dieser Erfahrung unserer Verantwortlichkeit erfahren wir uns selbst. Und erfahren uns darum als Menschen, von denen etwas erwartet wird, und die sich bemühen müssen, diesen Erwartungen zu entsprechen. Wir erfahren dabei sicher auch häufig, daß wir dieser oder jener Erwartung nicht entsprechen. Solches Versagen kann ein moralisches Versagen sein; es wird eher oft darin bestehen, daß wir eine erwartete Leistung nicht bringen. Aber ist das nicht auch unsere Schuld? Wir haben uns nicht genügend bemüht. Hätten wir uns mehr angestrengt, dann hätten wir erreicht, was man von uns erwartete, hätten die Sprachprüfung bestanden oder eine gute Zensur für die Seminararbeit bekommen usw. Indem ich auf diese Dinge hinweise, wird der allgemeine Sachverhalt, daß wir verantwortlich sind und bei unserer Verantwortlichkeit behaftet werden, nun schon etwas spezifiziert. Was von uns in erster Linie erwartet wird, das ist Leistung. Und darum ist ja auch die Leistungsfähigkeit ein hoher Wert in unserer Gesellschaft. Das ist natürlich in erster Linie die Leistungsfähigkeit in der jeweiligen Arbeit. Aber auch darüber hinaus wird diese Leistungsfähigkeit hoch bewertet, etwa als sportliche Leistung. Und diese Leistungserwartung geht ja weiter, bis etwa dahin, daß von dem Geschlechtspartner erwartet wird, daß er im Bett die zufriedenstellende Leistung bringt. Sicher gibt es dann bei uns allen auch die Versuche, diesem Leistungsdruck auszuweichen, auf diesem oder jenem Lebensgebiet alternative Möglichkeiten zu entwickeln. Wie weit das Einzelnen gelingen kann, weiß ich nicht. Unsere Selbsterfahrung ist jedenfalls, und zwar doch wohl mehr noch, als wir das bewußt wahrnehmen, durch die hier bestehenden Erwartungen und unsere mehr oder weniger gelungenen Versuche, diesen Erwartungen zu entsprechen, bestimmt. Denn die Erfahrungen, die einer handelnd macht, die gehen tiefer als das, was wir nur denken.

Was ich hier beschreibe, ist zunächst noch gar nicht wertend gemeint, obwohl solche Wertungen natürlich immer mitspielen, wenn wir über derartige Dinge nachdenken. Wer zufrieden ist mit sich selbst, weil er die geforderte Leistung bringt, der wird natürlich eine positivere Einstellung zu diesen Sachverhalten haben als der, der von Mißerfolgen geplagt ist und sich schließlich selbst als einen Versager einstuft. Aber wichtiger ist im Augenblick doch, daß wir wahrnehmen, wie solche uns angetragenen Erwartungen uns selbst formen. Ich muß ja hart arbeiten, um die Leistung zu bringen, die von mir erwartet wird. Manchmal weiß ich nicht genau, ob andere das wirklich erwarten von mir; aber ich weiß sehr deutlich, daß ich selbst gar nicht anders kann. In der Regel fühle ich mich dabei sogar ganz wohl. Und wenn ich einmal keine Lust habe, zu arbeiten, dann muß ich mich eben zusammennehmen. Ich bin eingeübt darin, daß ich selbst viel von mir verlange. Da mag der Unterschied liegen, von dem ich vorhin redete, daß es hier ein beträchtliches Mehr oder Weniger gibt, deutliche Unterschiede darin, wann einer mit sich selbst und dem, was er geleistet hat, zufrieden ist. Aber wir können diese Unterschiede für unsere allgemeine Überlegung dann doch wieder vernachlässigen. Das, was bleibt, ist der Sachverhalt, daß wir alle darin eingeübt sind, uns selbst zu beurteilen: diese Selbstbeurteilung ist dann sicher wieder zugleich Beurteilung durch die, von denen wir Anerkennung erwarten und brauchen. Jedenfalls wird in all dem Ich-Stärke oder auch Willensstärke eingeübt. Solche Ich-Stärke ist gut, nicht nur, weil sich einer dann selbst durchsetzen kann. Er kann diese eingeübte Ich-Stärke ja auch durchaus altruistisch einsetzen, für andere Menschen oder in der Hingabe an eine Sache.

Noch einmal mache ich darauf aufmerksam: Ich erörtere hier ein Phänomen, das sicher einerseits allgemein ist, auf alle Menschen zutrifft, das aber doch andererseits seine besondere Zuspitzung in unserer gesellschaftlichen Situation gefunden hat. Dabei gibt es sicher wieder Unterschiede. Ihre Generation ist etwas anders dran als die meine, nicht nur, weil Sie dreißig Jahre jünger sind als ich, sondern auch, weil sich in diesen Jahren Einstellungen und Wertungen geändert haben. Doch dabei bleibt die Einübung, die zugleich die Selbsteinschätzung bestimmt: Wir leben vom Willen her, auch wenn wir diesen Willen vielleicht nicht mit einem derartigen metaphysischen Glanz umkleiden, wie die ein, zwei Generationen vor uns. Wir leben vom Willen her, und zwar nicht nur in den Strukturen des modernen Menschseins, in denen es um die gesellschaftliche Aneignung der Natur geht. Wir leben auch dort so, wo wir frei sind von dem Zwang zur Sachlichkeit, also zur Verallgemeinerung, in der wir die individuellen Bestimmtheiten möglichst abstreifen müssen. Diesem Zwang zur Verallgemeinerung, der hier auferlegten Disziplin, entspricht ja andererseits die Entlastung im Bereich des Privaten, wo jeder seinem Hobby nachgehen kann, auch wenn das ein bißchen extravagant ist. Das kann zu einer schlimmen Belastung werden, so daß einer dann schließlich nicht mehr Wollen will, und sich selbst aufgibt, sich einem Guru oder einer Gruppe ausliefert.

Wenn wir danach fragen, wieso ein dynamistisches Verständnis des Hl. Geistes fast unvermeidlich erscheint, werden wir doch wohl gerade diesen Sachverhalt mit ins Auge fassen müssen. Weil wir auf Ich-Stärke, auf Willens-Stärke eingeübt sind, weil wir es gelernt haben, uns selbst zu beherrschen, und unser Leben so zu steuern, wie das von uns

erwartet wird, deshalb sind wir kaum imstande, uns anders zu erfahren als so, als Ich, das sich selbst in der Hand hat. Auch unser religiöses Leben soll dann selbstverständlich unser Projekt sein. Das theologische Wissen um die Unverfügbarkeit des Glaubens kann sich dann gar nicht anders aussprechen als in dynamistischen Formeln: Ich brauche und bekomme die Kraft, um zu glauben; ich brauche und bekomme die Kraft zur Heiligung, oder, wie man neuerdings sagt, ich komme zum Aufbau eines geistlichen Selbst, zur „Spiritualität.“ Ich will zu dem Thema Spiritualität noch ausdrücklich Stellung nehmen, und zwar im 3. Hauptteil der Vorlesung, wo es um Anwendung geht; darum lasse ich es hier bei der Bemerkung, daß sich die Bemühung um solche Spiritualität einfügt in die eingeübte Lebensführung, in der wir uns von innen nach außen lebend verstehen. Disziplin und Rationalität solcher Lebensführung vertragen sich ja recht gut mit bestimmten Modellen des Christseins; das ist das Phänomen, von dem aus Max WEBER zu seiner bekannten These kam, daß der Geist des Kapitalismus aus dem Calvinismus entstanden sei. Ich will da lieber keine Abhängigkeiten konstruieren; daß sich Ich-Stärke, disziplinierte selbständige Lebensführung, wie sie das moderne Leben von uns verlangt, recht gut verträgt mit bestimmten Stilen christlicher Frömmigkeit im Pietismus wie Rationalismus, das liegt auf der Hand.

Wenn wir nun beachten, wie stark unsere Erfahrung durch Erwartung bestimmt ist, dann läßt sich schon verstehen, wie gerade auch das religiöse Leben mit seinen Erfahrungen von der eingeübten Selbstbeobachtung und Selbstdisziplin her geprägt ist. Wir achten auf uns selbst, und sind dann ganz selbstverständlich dabei, unsere Selbsterfahrung auch im religiösen Lebensvollzug wiederzufinden. Die Selbsterfahrung nämlich, daß wir bei unserer Verantwortlichkeit behaftet werden, und daß von uns Leistungen gefordert werden. Ich habe das in vielen Diskussionen erlebt, bei denen es gerade um zentrale Fragen einer Theologie des Hl. Geistes geht; die Frage z. B., wie wir zum Glauben kommen. Dabei ist ganz selbstverständlich dies, daß der Glaube eine Entscheidung ist, die ich treffe oder getroffen habe. Das muß wohl so sein, dort, wo man auf sich selbst als verantwortliches, wollendes, entscheidendes Subjekt zu achten gelernt hat, und sich so versteht, weil das nun einmal das Übliche ist und wir auf ein alternatives Verstehen kaum zu achten gelernt haben. Ich erinnere dazu noch einmal an die Mühe, die es uns kostet, uns in das so andersartige Modell der Prozeßphilosophie und Prozeßtheologie hineinzudenken. Weil wir als kontinuierlich wollende, selbständige Ichzentren beansprucht werden, darum verstehen wir uns auch in dieser Weise. Das dynamistische Geistverständnis ist m. E. nur ein Symptom dieses Sachverhaltes.

Bis zu einem bestimmten Grad läßt sich dieser Zusammenhang nun schon reflektierend durchschauen. Wir werden dann sogar ziemlich rasch eine ganze Reihe alltäglicher Erfahrungen aufsuchen können, in denen es sich gar nicht so verhält, in denen wir vielmehr ganz unwillkürlich leben. Es ist ja gewiß nicht meine Entscheidung, daß ich atme. Ich kann zwar willkürlich die Luft anhalten. Aber dazu reicht die Willenskraft nicht, mich durch ein Anhalten des Atems umzubringen. Da setzt eher Bewußtsein und Wille aus, und der Atem setzt wieder ein. Ich will das Beispiel nicht weiter ausspinnen, nenne ein anderes: Wenn wir krank werden, setzt unsere Verantwortlichkeit aus, wir

können Verabredungen platzen lassen und sogar unsere Arbeit versäumen. Wenigstens da wird also anerkannt, daß wir nicht einfach ein Ich sind, das über sich selbst bestimmt, sondern daß wir leibhafte Menschen sind. Wir können mit dem, was außen ist, zu spielen anfangen - passen unseren Gang den Platten auf dem Trottoir an. Es ist gar nicht so selten, und braucht keineswegs in Schocksituationen zu sein, daß wir uns von außen leben und bestimmen lassen. Wir haben es da freilich schwer - und wir Intellektuelle, die sich aus sich selbst herausreflektieren können, haben es wohl noch leichter als andere. Ich habe mich gefragt, was eigentlich junge Leute an den massierten Reizen einer Diskothek oder eines Rock-Konzertes finden können. Sie brauchen wohl den überstarken akustischen und auch optischen Reiz, um aus sich herauszukommen.

Wahrscheinlich häufen sich die Beobachtungen, wenn wir hier einmal angefangen haben, auf das zu achten, was uns sonst nicht auffällt, weil es nicht zusammenhängt mit den Erwartungen, die an uns herangetragen werden, und mit unseren Versuchen, diesen Erwartungen zu entsprechen. Ich wollte nur auf diesen Sachverhalt hinweisen, erinnere nun noch an ein Letztes, was in diesem Zusammenhang von Gewicht ist. Wir reden vom Hl. Geist, und bringen diesen Geist ganz selbstverständlich mit unserem menschlichen Geistsein, mit unserem Bewußtsein zusammen. Geist ist Erkennen und Wollen, ist ein Vorstellen. Und wenn Gottes Geist auf uns wirkt, dann eben so, daß er uns von innen heraus, daß er unser Erkennen und Wollen bestimmt. Natürlich läßt sich dann der Hl. Geist nicht anders verstehen als so, daß er eine geheimnisvolle Kraft ist, die unser Erkennen und Wollen bestimmt und zu besonderen Leistungen befähigt. Das ist vielleicht auch gar nicht so falsch, wenn wir etwa an das lutherische Axiom denken, daß der Geist nicht anders als durch das Wort handelt. Aber schon daß hier dann darauf insistiert wird: dieses Wort ist das äußere Wort und Sakrament, und jedenfalls nicht bloß ein inneres Wort, Gedanke, Einfall - das müßte uns ja zu der Frage bringen, ob wir wirklich verstanden haben, wenn wir da Geist mit Geist, unser Selbstbewußtsein und Gottes Hl. Geist, zusammennehmen. Daß es da dann nur zu leicht zu Identifikationen kommen könnte, nicht nur zu einer falschen Vereinerleung von Denken und Glauben, sondern auch zu einer solchen Vereinerleung von Wollen und Glauben, unserer Entscheidung und dem Glauben, das liegt auf der Hand. Der Spiritualismus des abendländischen Menschenbildes, der ja viel älter ist als der abstrakte Dualismus des modernen Menschseins, lädt dazu ein. Dann wird „Fleisch“, das, was als sündig zu beherrschen und abzulegen ist, zum Außen, dem leibhaften Leben, mit dem wir in der Welt drin stehen. Und Geist ist das Innen, das Gute, das gestärkt werden soll.

Gehts der Natur entgegen, so gehts gerad und fein;  
die Fleisch und Sinnen pflegen, noch schlechte Pilger sein.  
Verlaßt die Kreatur und was euch sonst will binden;  
laßt gar euch selbst dahinten, es geht durchs Sterben nur.<sup>1</sup>

Diese Wertung schlägt dann durch, Frömmigkeit soll zur Verinnerlichung werden:

---

<sup>1</sup>EKG, 272, 3 = EG 393, 3 Text: G. Terstegen.



Mache mich einfältig, innig, abgeschieden,  
sanft und still in deinem Frieden;  
mach mich reines Herzens, daß ich deine Klarheit,  
schauen mag in Geist und Wahrheit;  
laß mein Herz überwärt wie ein Adler schweben  
und in dir nur leben.<sup>2</sup>

Aber das ist doch wohl gerade nicht der Weg, den der Geist unser Leben führt.

## 2. Wahrheit und Wirklichkeit

Die von uns eingeübte Verantwortlichkeit bestimmt die Selbstinterpretation. Weil von uns bestimmte Verhaltensweisen erwartet werden, suchen wir dieser Erwartung zu entsprechen. Es handelt sich da insbesondere darum, daß von uns bestimmte Leistungen erwartet werden. Darum sehen wir uns selbst dann ja so, daß wir wollende Menschen sind, die verwirklichen müssen, was sie sich vorgenommen haben. Die Erfahrung, die wir machen, bestimmt unser Verstehen. Und die so mannigfach eingeübte Selbstinterpretation schlägt dann auch durch, wenn wir religiös oder theologisch über den Hl. Geist nachdenken, wenn also die unverfügbare Wirksamkeit Gottes in uns gedacht werden soll. Nahezu unvermeidlich muß es dann, wenigstens zunächst, zur dynamistischen Interpretation kommen. Denn die verträgt sich am besten mit der uns geläufigen Erfahrung und Selbstinterpretation. Sicher lassen sich dann auch andere Erfahrungshorizonte erschließen: ich habe dafür einige Hinweise gegeben. Wenn wir auf unser Leben zu achten gelernt haben, bemerken wir leicht, wie stark doch auch anderes uns bestimmt, als die Erwartungen, denen wir verantwortlich nachzukommen suchen. Doch es verlangt intensive Bemühungen, bis wir anfangen, anderes zu bemerken, und uns von der Meinung lösen, wir mit unserem Wollen, das die von uns erwartete Leistung bringen will, seien das Zentrum unseres Lebens. Man kann das lernen, und ich halte den Weg über eine bewußte und reflektierte ästhetische Erfahrung für eine gute Möglichkeit solchen Lernens. Aber nicht da liegt die Frage, der wir weiter nachzugehen haben.

Diese Frage, die hier erörtert werden muß, läßt sich vorläufig einmal so formulieren: Wie ist denn unser Menschsein dann wirklich zu verstehen? Es stimmt doch, daß ich als Mensch zu verantwortlichen Entscheidungen herausgefordert bin. Es ist doch keine Einbildung, daß ständig bestimmte Leistungen von mir erwartet werden. Und es läßt sich gewiß nicht bestreiten, daß ich aufgefordert werde, zu glauben. So hat das doch mit dem Christentum angefangen: „Nachdem aber Johannes gefangen gelegt war, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Mk 1,14f). Das ist doch der Aufruf zur Umkehr und Glaubensentscheidung. Und dieser Aufruf ist seither nicht mehr verstummt. So richtig derartige Beobachtungen

---

<sup>2</sup>Ebd., 128, 7 = EG 165, 7 Text: G. Terstegen.

sind, so wenig genügen sie. Wir könnten es jetzt ja versuchen, wie bei einer scholastischen Quaestio gegen die angeführten Argumente ein Gegenargument zu finden. Auch das ist nicht schwer. Ich kann z. B. auf die CA verweisen, die in ihrem achtzehnten Artikel zwar die allgemeine Erfahrung zugibt, von der wir ausgingen, dann aber deren Anwendung auf das religiöse Gebiet gerade bestreitet: „Vom freien Willen wird also gelehrt, daß er Mensch etlichermaß ein freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des Heiligen Geists vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborne böse Lüste aus dem Herzen zu werfen. Sondern solchs geschieht durch den Heiligen Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird.“<sup>3</sup> Damit ist die Streitfrage wieder mindestens in der Schwebelage gehalten. Eine scholastische Quaestio läuft dann ja so weiter, daß begründet wird, warum das oder die an zweiter Stelle angeführten Argumente schlüssig sind; in unserem Fall also die Bestreitung der Willensfreiheit in Hinsicht auf die Glaubensentscheidung. Und anschließend werden dann die entgegenstehenden Argumente widerlegt.

So weit bin ich mit meinen Überlegungen noch gar nicht gekommen. Sicher ließe sich das machen, die anstehende Frage in dieser Weise zu diskutieren und dann unter Umständen auch zu lösen. Ich will hier aber einen anderen Weg einschlagen. Das verlangt gewiß noch ein Stück mehr Reflexion. Denn da wird dann nicht die aufgeworfene Frage diskutiert, ob das nun richtig ist, den Menschen von seiner Selbstinterpretation her zu verstehen, in der er sich vielerlei Erwartungen gegenüber sieht, denen er gerecht werden will; und darum versteht er sich dann von seinem Wollen her. Oder ob das vielleicht ein falsches Verständnis ist, und der Mensch in Wirklichkeit gar nicht dieser Wollende ist, als den er sich erfährt und versteht. Wir fragen vielmehr danach, wie denn eine solche Frage überhaupt entschieden werden kann. Die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit deutet an, was hier bedacht werden muß. Gewiß kann auch diese Erörterung nicht zu einer endgültigen Entscheidung führen. Aber sie ist doch wenigstens vorläufig durchzuführen; ich will Sie ja möglichst wenig indoktrinieren, und muß versuchen, solche Voraussetzungen meines Nachdenkens zu erklären, von denen ich nicht annehmen kann, daß sie allgemein und selbstverständlich geteilt werden. Dazu gehört das, was ich hier über das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit zu sagen habe. Wir müssen dazu nun gängige Wahrheitstheorien erörtern, also die Frage stellen: „Was ist Wahrheit?“ - Das freilich sehr viel abstrakter, als Pilatus diese Frage gestellt hat. Im Johannesevangelium heißt es ja vom Verhör Jesu durch Pilatus: „*Da sprach Pilatus zu ihm: So bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit?*“ (Joh 18,37f). Damit hat er Jesu Wahrheitsanspruch abgewiesen. Unser Ziel ist es, diesem Wahrheitsanspruch nachzudenken. Das gehört zentral mit zur Theologie des Hl. Geistes. Um noch einmal das Johannesevangelium anzuführen: Da heißt es in den Abschiedsreden Jesu: „*Ich habe*

---

<sup>3</sup>BSLK, 73, CA XVIII, 1.

*euch noch viel zu sagen: aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten.“ (Joh 16,12f).*

Diese Wahrheit zu bedenken ist unser Ziel. Wenn wir dazu aber jetzt die Pilatusfrage stellen: „Was ist Wahrheit“?, dann suchen wir diese Wahrheit Gottes in Beziehung zu sehen mit dem, was Menschen unter Wahrheit verstehen. Denn diese Wahrheit Gottes, wie sie Jesus bezeugt und der Hl. Geist lehrt, ist ja gerade nicht die transzendente, ferne Wahrheit, die für uns Menschen unerkennbar ist, oder der wir uns auf einem langen, mühsamen Weg der Selbstbesinnung nähern müßten. Es ist die Wahrheit, in der uns Gott selbst nahe kommt. Das heißt aber nicht, daß sie darum für unser Denken einfach bereit liegt. Ich will vielmehr, damit wir uns hier behutsam bewegen, auf Theorien über die Wahrheit hinweisen. Da ist einmal die Korrespondenz- oder Adäquationstheorie, und zum anderen die Konsenstheorie. Die Adäquationstheorie ist die naheliegendere Interpretation dessen, was man unter Wahrheit verstehen kann: Wahrheit ist es, wenn ich in meinem Denken ein wahres Bild von der Wirklichkeit habe, wenn also das, was ich denke, mit dem, was wirklich ist, übereinstimmt. Man redet da von Adäquationstheorie, weil man das traditionell so formuliert hat: Wahrheit ist *adaequatio intellectus ad rem*, die Angleichung des Denkens an die Sache. Wenn ich etwas genau so denke, wie es wirklich ist, dann ist mein Denken über diese Sache wahr. Man konnte freilich auch andersformulieren, wenn man bemerkt hatte, daß bei solchem wahren Denken dieses Denken selbst nicht einfach passiv ist, sich nicht einfach von der Sache bestimmen läßt. Dieses Denken entwickelt ja selbst Spontaneität, es trägt Bestimmungen an die Sache heran, erfaßt diese besondere Sache nicht nur in ihrer Besonderheit, sondern gerade auch in ihrer Allgemeinheit - wenn ich etwa ein mir begegnendes Etwas als Pferd denke. Da bringe ich ja das gedachte Allgemeine Pferd mit dem Besonderen, das mir begegnet, zusammen. Und dieses Allgemeine ist wieder gewonnen durch die Aktivität des Denkens, das im Besonderen, den einzelnen Pferden, die ich wahrgenommen habe, das Allgemeine herausgehoben hat. Wir könnten hier also von der Abstraktionsleistung des Verstandes reden, was freilich wieder modern gedacht ist. Jedenfalls kann man, um diese Aktivität des Denkens mit zu berücksichtigen, auch so sagen: Wahrheit ist *adaequatio intellectus et rei* - Angleichung von Verstand und Sache. Da korrespondieren dann Verstand und Gegenstand: darum läßt sich von einer Korrespondenztheorie der Wahrheit reden. Gerade im modernen wissenschaftlichen Erkennen muß man ja den Anteil der Spontaneität recht hoch ansetzen. Wirklichkeit soll da berechenbar werden, mathematisch berechenbar, und Kriterium, ob diese Wirklichkeit getroffen ist, ist dann dies, ob eine vorausberechnete Prognose auch eintrifft. Nicht mehr das Gefühl der Evidenz kann dann als Wahrheitskriterium dienen, sondern eben die angedeutete Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit.

Nun ist bei dieser Korrespondenz- oder Adäquationstheorie der Wahrheit freilich ein Sachverhalt wenigstens nahezu ausgeklammert, den die Konsenstheorie zu berücksichtigen sucht. Das ist der Sachverhalt, daß Wahrheit doch immer gemeinsame Wahrheit ist, nicht im einzelnen isolierten Denken, sondern in gemeinsamer Anerkennung der Wahrheit. Sicher ist diese Gemeinsamkeit der Wahrheit in der Korrespondenztheorie mit bedacht. Man nimmt da dann eine Gemeinsamkeit des vernünftigen Denkens an.

Seit ARISTOTELES war dabei dann eine Unterscheidung mit im Spiel zwischen dem νοῦς παθητικός und dem νοῦς ποιητικός, dem intellectus passivus und dem intellectus agens: Das eigentliche Denken ist allgemein, nur das durch die Wahrnehmung bestimmte Denken ist individuell. Die christlichen Denker konnten das freilich so nicht akzeptieren, weil mit der Individualität des Denkens ja zugleich die individuelle unsterbliche Seele problematisiert war. Jedenfalls konnte man bei der Adäquationstheorie der Wahrheit die Allgemeinheit des Denkens voraussetzen. Doch dabei spielte dann immer die Frage nach dem Verhältnis von allgemeiner und individueller Wahrheit mit. Freilich war diese Frage solange nicht beunruhigend, wie man zugleich Gott selbst als Ursprung und Inbegriff aller Wahrheit denken konnte. Nicht einfach dies, daß sie mit menschlichem Denken übereinkommt, macht die Wahrheit der Wirklichkeit aus. Sie ist ja als geschöpfliche nach Gottes Gedanken gebildet. Die Wahrheit, in der menschliches Denken mit dem, was ist, übereinkommt, ist darum nur ein Nachdenken der ursprünglichen Wahrheit Gottes. Zur Erläuterung führe ich eine Bestimmung des THOMAS VON AQUIN an: „Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum ... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem.“<sup>4</sup> So ist hier für die gemeinsame und allgemeine Wahrheit des Wirklichen dadurch gesorgt, daß es seiner Bestimmung durch Gott entspricht. Und diese Bestimmung ist gerade nicht, den Menschen zu täuschen, sondern in seinem Denken eine wahre Einschätzung dieses Wirklichen hervorzubringen. Wenn das so ist, dann liegt ja die Gemeinsamkeit der Wahrheit in dem durch Gottes Denken bestimmten Gegenstand selbst, der in jedem einzelnen menschlichen Denken nach Gottes Willen eine wahre Erkenntnis seiner selbst hervorbringen soll.

Nun will ich hier nicht zu weit ausholen, mache nur darauf aufmerksam, daß das moderne Denken gerade auch diese metaphysische Wahrheitsgewißheit problematisiert hat. Sicher läßt sich die wissenschaftliche Wahrheit immer noch im Modell der Korrespondenztheorie beschreiben. Aber ich habe schon mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß diese wissenschaftliche Erkenntnis immer nur eine für diese Erkenntnis präparierte Teilwirklichkeit erfassen kann. Das hängt damit zusammen, daß das Subjekt der modernen Wissenschaft das grundsätzlich verallgemeinerungsfähige Subjekt ist. Gottes Wahrheit in der begegnenden Welt läßt sich aber von diesem allgemeinen Subjekt nicht fassen - Metaphysik als Wissenschaft ist unter den modernen Vorzeichen von Wissenschaftlichkeit nicht möglich, trotz vieler großartiger Bemühungen auf diesem Gebiet. Aber die haben doch alle sich nicht als wissenschaftlich durchgesetzt, weil weder die hier notwendigen Wertungen allgemein werden können; noch kann das Ganze der Wirklichkeit, wie es ein metaphysisches Denken erfassen muß, zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden. Von daher legt es sich nahe, Wahrheit nun nicht als Übereinkunft des Denkens

---

<sup>4</sup>Thomas de AQUINO: *D. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de veritate. Quaestio XI: Florilegium patristicum* ; 13, Hanstein 1921 (= Florilegium patristicum) (im Folgenden zit. als Sth), (51604), q. 1 a. 2 co.

und der Wirklichkeit zu bestimmen, sondern diese Wahrheit in der Übereinkunft der Denkenden über die Wirklichkeit zu suchen. Sicher kann man da böse hereinfliegen, wenn sich ein Konsens über die Wirklichkeit als Irrtum herausstellt. Hans Christian ANDERSEN hat in seinem Märchen von des Kaisers neuen Kleidern sehr deutlich die Problematik einer solchen Konsenstheorie angesprochen. Und es ist ja geläufig, wie leicht hier die Übereinkunft über die Wahrheit mißbraucht werden kann, gerade dort, wo es nicht einfach um die feststellbare Tatsachenwahrheit geht, sondern um Wertungen, Ziele, Normen, um das, was in Wahrheit gut ist und also verwirklicht werden soll.

So problematisch sich die Konsenstheorie der Wahrheit ausnimmt, wenn wir auf einen möglichen Mißbrauch sehen, so unumgänglich scheint es mir, diese Theorie mit zu bedenken. So wenig ich einfach als wahr behaupten will: „Wahrheit ist Übereinkunft der Denkenden über das, was wirklich ist“ - so sehr legt sich doch diese Theorie als Denkmöglichkeit gerade angesichts der uns beschäftigenden Fragen nahe. Das nicht nur, weil sie vieles erklärt, was wir selbst beobachten können. Es geht mir hier nicht um die empirische Brauchbarkeit, die diese Theorie etwa in ihrer wissenssoziologischen Umsetzung gewinnen kann<sup>5</sup> Mir scheint diese Theorie auch theologisch angemessener zu sein als die Adäquationstheorie. Ich will das freilich nicht als ein grundsätzliches Urteil verstanden wissen. Bestimmte Elemente aus der Adäquationstheorie sind theologisch unverzichtbar, wenn wir über die Frage nach der Wahrheit nachdenken. Doch ist für eine erste Annäherung an diese Frage der Weg über die Konsenstheorie leichter. Denn die Adäquationstheorie, soll sie Wahrheit in ihrer Fülle betreffen, und nicht bloß eine positivistisch Verflachung von Wahrheit beschreiben, setzt im Grunde einen Zug des menschlichen Denkens zu Gott voraus, also das, was man traditionell als „natürliche Theologie“ zu bezeichnen pflegt. Das geschieht heute nicht mehr so sehr über den Seinsbegriff, wie in der abendländischen Metaphysik, die sagen konnte: *omne ens est verum*. Es geht eher über den Sinnbegriff, etwa bei Wolfhart PANNENBERG: Hier geht das Denken aus von partieller Sinnerfahrung. Es gibt die Evidenz sinnvoller Sätze. Indem aber ein Satz als sinnvoll angenommen wird, verweist er zugleich auf eine Sinntotalität. Er kann nicht an Unsinn oder Sinnlosigkeit angrenzen, sonst würde ihn diese angrenzende Sinnlosigkeit als sinnvolle Bestimmung von Wirklichem aufheben. Faktisch antizipiert also jede sinnvolle Verständigung über Wirklichkeit eine Sinntotalität, die das Ganze umfaßt. Das ist das Wahrheitsmodell, das ich vorhin in dem Thomaszitat andeutete: Wirklichkeit in ihrer Wahrheit *inter duos intellectus constituta*, nämlich zwischen Gott, der die Sinntotalität ist bzw. konstituiert, und dem Menschen, der in seiner partiellen Sinnerfahrung zugleich die Sinntotalität voraussetzt. In diesem Sinn genommen ist Gott für jede auch partielle Sinnerfahrung konstitutiv. Er wird da implizit angenommen, und die natürliche Theologie Pannenberg's kann das dann so explizieren, daß es der auch verstehen kann, der so Sinnerfahrung macht: Weil er Wahrheit denkt, denkt er mit dieser Wahrheit zugleich Gott, sei es auch verworren und unklar. Aber die Theologie kann diese unklare Gotteserfahrung dann ja zur Klarheit bringen, sie zu einer natürlichen Theologie entwickeln.

---

<sup>5</sup>Peter L. BERGER u. a.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie d. Wissenssoziologie*, S. Fischer <sup>3</sup>1972 (= *Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen*).

Genau das aber ist nicht unser Geschäft als Theologen. Was wir dazu zu sagen haben, ist eine Auslegung und Anwendung dessen, was Paulus im Römerbrief so ausdrückt: *„Denn Gottes Zorn vom Himmel wird offenbart über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Denn das man weiß, daß Gott sei, ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen offenbart, damit daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Allmächtigkeit und Gottheit wird ersehen; denn man muß es merken an den Werken, die er tut an der Welt, die er geschaffen hat. Also daß sie keine Entschuldigung haben, weil sie wußten, daß ein Gott ist, und haben ihn nicht gepreiset als einen Gott, noch gedenket, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden. Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren worden, und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen, und der Vögel, und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere.“* (1,18-23). Schon die Übersetzung - ich habe nach LUTHER, 1545, wiedergegeben, freilich in Interpunktion und Rechtschreibung modernisiert - zeigt die Schwierigkeit, hier zu verstehen. Ist da eine faktisch verwirklichte, dann freilich pervertierte, allgemeine Gotteserkenntnis angesprochen, oder bloß deren Möglichkeit? Übersetzung ist hier Auslegung, und Auslegung schließt bestimmte theologische Entscheidungen mit ein. Jedenfalls soviel ist deutlich: da wird Wahrheit in Ungerechtigkeit niedergehalten. Sünde versperrt den Zugang zur Wahrheit, und an ihre Stelle tritt dann die vermeintliche Weisheit der Menschen, in der sie sich selbst zum Narren machen. Was als Wahrheit gilt, trifft die Wirklichkeit nicht.

Das ist hier sehr allgemein und theoretisierend ausgesprochen, obwohl dann bei Paulus gleich von praktischen Konsequenzen die Rede ist. Soviel jedenfalls ist klar: Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen verstellen die Wirklichkeit, so daß sie nicht in ihrer Wahrheit als Gottes Schöpfung wahrgenommen werden kann. Was wir selbst als Wahrheit unserer Wirklichkeit annehmen, ist von dieser Vorstellung nicht ausgenommen. Wir können ja kaum annehmen, daß unsere Selbstinterpretation aufgrund der Erfahrung unserer Verantwortlichkeit, von der ich in meinen Überlegungen ausging, von dieser Sündhaftigkeit des Menschseins ausgenommen ist. Eine Übereinstimmung darin, daß wir als Menschen unser Zentrum in unserem Willen haben, und daß der Wert dieses Menschseins dadurch bestimmt ist, daß es die erwarteten Leistungen erbringt, braucht also noch lange nicht die Wirklichkeit des Menschseins zu treffen. Damit ist dann aber nicht bloß das von dieser Selbstinterpretation abhängige dynamistische Geistverständnis noch einmal problematisiert. Erst recht stellt sich dann die Frage nach der Wahrheit unseres Menschseins neu und dringlich. Ich will dazu noch einiges sagen, muß aber zunächst doch darauf aufmerksam machen: So problematisch die Erfahrung und die darauf beruhende Selbstinterpretation ist, über die wir uns Gedanken machen - es geht nicht an, daß wir aus dieser Erfahrung und Interpretation einfach ausbrechen. Denkend, reflektierend, können wir das schon machen. Aber ich habe ja schon mehrfach darauf aufmerksam gemacht, und muß das nun wiederholen: Wir handeln ja miteinander im Kontext dieser Selbstinterpretation, und damit können wir gewiß nicht einfach aufhören. Ob das nun, wie Friedrich GOGARTEN oder Werner ELERT gesagt haben, das Verhängnis des Gesetzes ist, das auf uns lastet, und dem wir nicht entkommen können, das will ich gar nicht entscheiden. Ich verweise nur nachdrücklich darauf, daß es sich bei der so problema-

tisierten Wirklichkeit unseres Menschseins um einen Verstehenszusammenhang handelt, der unser gemeinsames Handeln bestimmt und ermöglicht. Wer daraus ausbrechen will, der muß sehr genau wissen, was er tut, und wohin er gehen will.

### **3. Erfahrung und Veränderung**

Es ist wichtig, daß wir die richtige theologische Reflexion lernen. Aber damit ist noch nicht viel geschafft. Auch das muß ich hier einschärfen. Es dauert, wenn sich ein solches theologisches Denken dann um eine praktische Wirksamkeit bemühen muß. Und die Realität, mit der es da konfrontiert ist, läßt sich schwer bewegen. Diese Realität ist ja der Gegenstand unseres Nachdenkens. Wir können nicht eine richtige Theologie freischwebend entwerfen, müssen vielmehr mit den Denk- und Lebensvoraussetzungen rechnen, auf die diese Theologie trifft. Und diese Voraussetzungen sind dann noch einmal anders geartet als die theologische Reflexion, mit der wir uns bisher vorwiegend beschäftigt haben. Wir haben eine bestimmte hervorstechende Erfahrung unseres eigenen Menschseins: wir sind verantwortlich. Wir begegnen Erwartungen, denen wir entsprechen wollen und entsprechen müssen. Davon hängt die Achtung ab, die wir genießen. Und wir brauchen solche Achtung. Darum schlägt diese Erfahrung dann auch auf unsere Selbstinterpretation durch. Die Folge ist dann für die theologische Reflexion, daß die in der Erfahrung eingeübte und die Interpretation bestimmende Ich-Stärke auch in die religiöse Selbstinterpretation übergeht, und darum ein personales Denken des Hl. Geistes verhindert und zu einem dynamistischen Denken führt. Nicht, daß ich falsch verstanden werde: Ein solches dynamistisches Denken kann den Hl. Geist nicht daran hindern, in uns persönlich wirksam zu sein. Es kann aber, und darum ist das richtige Denken schon von großem Gewicht, uns selbst daran hindern, daß wir die Wirksamkeit des Hl. Geistes so erfahren, wie sie ist. Darum bin ich ja auf die beiden Wahrheitstheorien eingegangen, die Adäquatontheorie und die Konsenstheorie, um hier zur Reflexion anzuleiten: Diese Reflexion, unser Denken, hat die Macht, zu unterscheiden und zu identifizieren. Dieses Denken kann also unterscheiden, was wir im Lebensvollzug selbstverständlich zusammennehmen, unsere Erfahrung von Wirklichkeit und diese Wirklichkeit selbst.

Im Lebensvollzug, da ist es gewiß so, daß wir auch mit der Möglichkeit eines Irrtums rechnen. Das haben wir ja schon oft erlebt. Ich glaube da, einen Menschen erkannt zu haben, und will gerade auf ihn zugehen und ihn begrüßen - und dann ist es doch jemand anders, ein Fremder. Ein solcher Irrtum kann peinlich sein. Aber er vollzieht sich doch immer noch im Horizont einer selbstverständlichen Gewißheit: daß unsere Erfahrung uns Wirklichkeit so vorgibt, wie sie ist. Wenn das Nachdenken hier unterscheidet, indem es die Möglichkeit unterschiedlicher Wahrheitstheorien erörtert, dann wird diese alltägliche Gewißheit zum Problem: Besteht diese Gewißheit deshalb, weil Wirklichkeit tatsächlich so ist, wie wir sie erfahren? Oder besteht sie deshalb, weil wir uns hier durch einen Konsens, die stillschweigende Übereinkunft, getragen sehen, anzunehmen, daß die Wirklichkeit so oder so erfahren werden soll? In der Theorie ergeben sich da sicher sehr gewichtige Unterschiede. In der Praxis freilich treten diese Unterschiede wieder zurück. Immerhin

muß eine solche gemeinsame Wirklichkeit - ob die nun tatsächlich so ist, oder ob sie auf Übereinkunft beruht, das, was ist, so zu nehmen - ein gemeinsames Handeln ermöglichen, in dem die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse so befriedigt werden, daß das Leben weitergeht. Im Zusammenhang der Überlegungen zur ökologischen Ethik habe ich ja auch die Möglichkeit angedeutet, daß wir modernen Menschen die Wirklichkeit so behandeln könnten, daß diese Voraussetzung nicht mehr gegeben ist.

Doch wir müssen nun versuchen, von diesen allgemeinen Überlegungen aus unserem speziellen Problem wieder näherzukommen. Wie ist Leben im Geist theologisch zutreffend zu denken? So nämlich, daß dieses theologische Denken wahr ist, die Wirklichkeit dieses Lebens im Geist trifft? Erfahrung ist dabei schon eine Instanz. Denn ohne den Hinweis auf Erfahrung und Erfahrungen bleibt das theologische Denken unverbindlich, oder es muß sich seine Verbindlichkeit von gängigen Wertungen ausborgen. Aber Erfahrung ist doch gerade nicht etwas, was wir ohne Denken, ohne sprachlich vorgeformte Muster gewinnen könnten. Ich habe ganz zu Anfang von Wirklichkeit geredet, von dem Zusammenhang, an dem wir jeder für sich und alle gemeinsam ständig arbeiten. Sicher können wir hier unterscheiden, haben es in der Erörterung der Wahrheitstheorien ja gemacht: zwischen der Wirklichkeit und dem Bild, das wir uns von der Wirklichkeit machen. Aber das ändert ja nichts daran, daß wir uns nur in der sprachlich repräsentierten Wirklichkeit zurechtfinden. Und wo uns ein Erleben sprachlos machen will, da ist es dann besonders notwendig, dieses Erlebte zu besprechen und es damit als Erfahrung festzumachen. Hier nun sehe ich die Nötigung, Theologie grundsätzlich als Biblische Theologie zu treiben. Natürlich ist solche Biblische Theologie nicht identisch mit dem Projekt der Exegeten. Ich habe ja in meinem hermeneutischen Paragraphen deutlich genug gesagt, warum es mit diesem Projekt kaum zu einem guten Ende kommen wird. Man weiß da nicht, wo die Bibel verstanden wird.

Doch dieser Ansatz muß nun im Blick auf unsere bisherigen Erörterungen noch ein Stück weitergeführt werden. Die Bibel, das ist nicht einfach ein Text, der verstanden werden kann, mit Mitteln historischer Exegese, um dann in unsere Gegenwart so übertragen zu werden, daß hier im Rahmen unserer Wirklichkeit gesagt werden kann, was dieser Text heute bedeutet. Um an die Kontroverse zu erinnern, die ich besprochen habe: Erich GRÄßER mokierte sich in seiner Auseinandersetzung mit STUHLMACHER heftig darüber, daß STUHLMACHER von Sprachmustern rede, die sich nicht einfach entmythologisieren lassen, etwa wenn das Neue Testament von Jesu stellvertretendem Sterben, von seiner Auferweckung, von seiner Fürbitte vor Gott im Himmel rede. Das sei eine „vulgäre Kritik am Entmythologisierungsprogramm.“<sup>6</sup> Bei einer solchen „Identifikation der Wahrheit des Wortes mit den Wörtern des Textes“ entfalle die „gelegentlich unabweisbare Unterscheidungsnotwendigkeit von Sprachgestalt und Sachverhalt.“<sup>7</sup> GRÄßER will sich die Sachkritik nicht verboten sein lassen und wehrt sich gegen eine „Hypostasierung der biblischen

---

<sup>6</sup>Grässer: Offene Fragen, ZThK 77, 1980, 208.

<sup>7</sup>Ebd., S. 208.



Sprache.“<sup>8</sup> Sachkritik ist ja, wenn der Ausleger besser sagen kann, was der Text meint, als dieser selbst. Ich kann das jetzt nicht pauschal entscheiden, ob das nie vorkommen kann, oder ob es nicht doch so etwas wie eine Sachkritik an biblischen Texten auch geben muß. Ich weise nur auf die Vorentscheidung hin, die in dem Vorhaben GRÄßERS steckt - hoffentlich ist er inkonsequent genug, bei seiner Arbeit an den Texten dann doch nicht einfach bei diesem Vorhaben zu bleiben: Da ist die eigene sprachlich erschlossene Realität die selbstverständliche Voraussetzung der Auslegung. Das selbstverständliche Ziel der Auslegung ist es, die Sache, die der Text meint, in der eigenen sprachlich erschlossenen Realität so zu sagen, daß sie hier verständlich wird. Außer acht bleibt der Überschuß an sprachlich erschlossener Realität, den der Text haben könnte. Wenn STUHLMACHER mit GRÄßER über Entmythologisierung streitet, will er sich nicht verbieten lassen, in der Tat mit einem solchen Überschuß zu rechnen. Die Texte der Bibel könnten ja erschlossene Wirklichkeit in ihren Wörtern, in ihrer Sprachgestalt aufbewahren, die deshalb bis auf weiteres unübersetzbar ist, weil diese Wirklichkeit in unserer Sprache bzw. in unserer sprachlich repräsentierten Wirklichkeit nicht vorkommt. Dann wären die „Sprachmuster“, von denen STUHLMACHER spricht, Platzhalter für Erfahrungen, die von uns erst noch zu machen sind. Und ihre Entmythologisierung, für die GRÄßER eintritt, würde die Möglichkeit, solche Erfahrungen zu machen, beseitigen. Ich verstehe STUHLMACHER so, ohne doch mich gerade auf die von ihm genannten Beispiele festzulegen - in der Frage der Versöhnungslehre beispielsweise habe ich eine uralte Kontroverse mit ihm hängen. Aber im Grundsatz stimme ich ihm zu: Die Bibel bewahrt uns Möglichkeiten von Erfahrung auf in ihren sprachlichen Formulierungen, die wir nicht entbehren können.

Nicht nur möglicher Überschuß ist da zu nennen. Auch möglicher Widerspruch muß mitbedacht werden. Dies in dem Sinn, daß die biblischen Texte Realität anders erfahren lassen, als wir das gewohnt sind. Gerade für die Erfahrung unserer selbst wird das gelten, und dann auch für die Selbstinterpretation, die aus solcher Erfahrung folgt. Gewiß klingt das jetzt recht abstrakt. Aber ich brauche nur an die Selbstinterpretation zu erinnern, von der im ersten Abschnitt dieses Paragraphen die Rede war. Und setze dem dann das Sprachmuster entgegen, das mich vor allem bei der Darstellung des Lebens im Geist geleitet hat: ὅσα γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ εἰσὶν θεοῦ. Das ist ja ein sehr deutlicher und sehr umfassender Widerspruch gegen unsere geläufige Selbsterfahrung und Selbstinterpretation, wenn wir hier gesagt bekommen: Dein Leben als Gotteskind, das ist gerade nicht dein Projekt, sondern es ist Gottes Projekt.

Die Bibel, und zwar gerade in ihrer Sprachgestalt, die nicht einfach sachkritisch vom Sachverhalt unterschieden werden kann, bringt uns also erschlossene Wirklichkeit mit. Erschlossene Wirklichkeit in dem Sinn, daß da die Möglichkeit von Erfahrung angeboten wird. Das gerade dort, wo wir Überschuß und Widerspruch wahrnehmen. Nun kann ich gewiß nicht behaupten - niemand wird das behaupten wollen -, daß ich diese möglichen Erfahrungen schon gemacht habe. Aber ich will diese biblische Sprache immer besser kennenlernen, so, daß sich mir wenigstens einige von den Erfahrungen erschließen, die

---

<sup>8</sup>Ebd., S. 209.

uns diese biblische Sprache überliefert. Ich gebrauche diese Sprache darum auch, biete sie an, wenn ich zu sprechen habe, auch wenn es da dann leicht zu Mißverständnissen kommen kann. Nicht nur, daß man mich dann für naiv hält, weil ich scheinbar das so schwierige Problem der Hermeneutik nicht genügend reflektiere. Das läßt sich ertragen, zumal es mir nicht schwer fällt, im Zweifelsfall den Vorwurf solcher Naivität begründet der Gegenseite zurückzugeben. Sondern auch daß die Erwartung nicht geteilt wird, die ich mit solcher Anführung der biblischen Sprache verbinde: daß sie uns gemeinsam Wirklichkeit erschließt, anders, als wir diese üblicherweise sehen können. Am 1. Nov. habe ich bei einer Tagung der Akademie in Tutzing, die sich mit dem Thema der kirchlichen Verantwortung angesichts des Wettrüstens befaßte, referiert. Dabei habe ich auf den Selbstwiderspruch der Vernunft hingewiesen, der in der perfekten Rationalität der Mittel bei völliger Irrationalität der Zwecke liegt: Man schafft sich um Unsummen die technisch perfekten Waffensysteme an, in der Hoffnung, daß man die in 10 Jahren verschrotten kann, weil sie nicht zu dem Einsatz gebraucht worden sind, für den sie konstruiert wurden. Ich habe dann weiter gesagt: „Es gehört zu den Zeichen der Endzeit, daß die Menschen in die Irre geführt werden, durch falsche Propheten, durch den Satan. Ich will dazu das apokalyptische Bild aus dem 20. Kapitel der Johannesoffenbarung nennen - spare mir die detaillierte Ausführung und Anschauung, die dazu im 38. Kapitel bei Ezechiel gegeben wird. Da heißt es: *„Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan los werden aus seinem Gefängnis, und wird ausgehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, den Gog und Magog, um sie zu versammeln zum Streit; deren Zahl ist wie der Sand am Meer. Und sie zogen herauf auf die Breite der Erde und umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie. Und der Teufel, der sie verführte, ward geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel, da auch das Tier und der falsche Prophet war, und werden gequält werden Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit“* (Offbg 20,7-10). Sicher wird es dem Satan nicht zugestanden, daß er mit seiner Irreführung ans Ziel kommt. Aber diese Völker da, diese Welt in Waffen, das ist doch ein erschreckendes Bild. Und wir selbst können uns in diesem Bild ja gerade nicht den Ort zuweisen, den wir gerne einnehmen würden: geborgen im Heerlager der Heiligen und in der geliebten Stadt Gottes. Wir marschieren mit im waffenstarrenden Aufgebot der Völker, die sich verführen lassen durch den Satan.“ Soweit die Passage aus meinem Referat. Und dazu hat mir dann ein renommierter Theologe und Kirchenmann, der das gehört hatte, und dem ich auf seine Bitte das Referat dann noch zuschickte, so daß er noch einmal nachlesen konnte, geschrieben: „Mir scheint es richtig, was wir in unseren Thesen, ‚Sicherheit des Friedens‘ mit den Worten gesagt haben, daß nämlich ‚Friedensdienst mit und ohne Waffen‘ zusammengehören als gegenseitige Ergänzung und Begrenzung. Das bedeutet natürlich, daß die Bemühung um den Frieden ein ständiger dynamischer Prozeß ist. Er muß das Ziel verfolgen, alle Partner davon zu überzeugen, daß der Krieg abgeschafft werden muß, und daß auch eine Fortsetzung der Rüstungen sie nicht in die Lage versetzt, ein risikoloses Kriegsabenteuer zu beginnen. Kann man solches Streben nach einem Gleichgewicht der Kräfte als der Voraussetzung einer Abrüstung diffamieren als ein ‚Mitmarschieren im waffenstarrenden Aufgebot der Völker, die sich verführen lassen durch den Satan‘?“ Ich führe das so ausführlich an, weil es mir symptomatisch erscheint gerade für unsere kirchliche Situation. Weil wir von der Bibel nicht mehr erwarten, daß

sie uns Wirklichkeit erschließt, darum hört dann keiner mehr auf sie, sondern vermutet allenfalls, der andere benutze diese Bibel und ihr immer noch vorhandenes Ansehen als Argumentationshilfe, um den eigenen Standpunkt durchzusetzen. Ich habe das ernst gemeint, was ich da sagte, von der endzeitlichen Situation, von der Verführung, und daß wir mit unserem Vertrauen auf Waffen - gerade wir als evangelische Kirchen in der Bundesrepublik - sicher nicht auf der richtigen, auf der Seite der Heiligen Gottes stehen. Der andere hat dadurch sich und seinen theologischen Standpunkt diffamiert gesehen.

Woher soll eigentlich eine Veränderung kommen, wenn wir so wenig von Gottes Wort erwarten? Jeder lutherische Theologe sollte sich das doch an den Schuhsohlen abgelaufen haben, daß der Hl. Geist durchs Wort wirkt. Und ich habe auch noch niemand getroffen, der das ausdrücklich bestritten hätte. Aber zugleich ist da die allgemeine Klage, die dem Wort nichts mehr zutraut - und also doch wohl auch dem Geist, der da durchs Wort wirken soll. In der Ethik beispielsweise ist es gang und gäbe, daß man zunächst einmal feststellt, daß natürlich für unsere modernen Probleme hier keine Antwort zu finden sei. Diese These dient dann als Alibi, um nach einer Lösung dieser Probleme in der Bibel jedenfalls nicht mehr zu suchen. Oder man klagt über das Erfahrungsdefizit in der Theologie, und sucht dann über irgendwelche philosophischen oder humanwissenschaftlichen Theorien wieder Realität in die Theologie einzuleiten. Ich kann mich über derartiges Gerede rechtschaffen ärgern. Denn es verachtet den Geist, der uns doch nach dem Wort Jesu aus dem Johannesevangelium in alle Wahrheit leiten soll. Zu solcher Erschließung kann es gerade nicht kommen, wenn wir mit unseren Erfahrungen allein bleiben wollen ich rede jetzt menschlich; Gott kommt auch gegen unsere falschen Theologien an. Denn da bleibt es doch bei dem üblichen Zirkel: Erfahrung bestimmt die Erwartung, und Erwartung interpretiert die Erfahrung. Wahrgenommen wird, was zur Erwartung paßt. Und die notwendige Veränderung kommt nicht, weil wir nicht bereit sind, aus diesem eingefahrenen Zirkel herauszukommen, in dem wir immer schon meinen, wir wüßten Bescheid. Unsere Selbstinterpretation als Menschen, die ihr Zentrum in ihrem Wollen haben, und die darum auch von diesem Wollen her, und allein von ihm her, sich zum Besseren verändern können, ist nur ein besonders deutliches Beispiel für diesen Sachverhalt und ein zentrales Beispiel dazu. Sicher wird es mit uns dort noch nicht anders, wo wir anfangen, die Bibel nicht nur in der Theorie, sondern gerade praktisch ein bißchen mehr zu achten. Daß es zur Erschließung von neuer Wirklichkeit kommt, die verändert, das ist damit ja noch nicht gegeben. Ich erinnere dazu wieder einmal an die Gnome, die hier erhellend wirken kann: „*Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.*“ Ich könnte auch sagen: Diese Anfechtung, die ist es, die verändert. Aber auf solche Veränderung wartet man nicht, indem man sich darauf versteift, aus Gottes Wort seien Lösungen für die uns moderne Menschen bedrängenden Probleme doch nicht zu erwarten, und darum müsse man anderswo nach solchen Lösungen suchen.

Um zusammenzufassen: Das Problem einer Theologie des Hl. Geistes liegt nicht nur in der Isoliertheit des theologischen Nachdenkens. Diese Isoliertheit ist vielmehr selbst wieder mit bedingt durch eine geistvergessene Erfahrung und die durch solche geistvergessene Erfahrung mitbedingte Interpretation der eigenen Wirklichkeit. Geistvergessenheit sehe

ich dabei konkret in einer Distanz zur Bibel, von der man nichts erwartet, und die man darum auch nur wenig zu Wort kommen läßt. Exegese, wie sie bei uns üblich geworden ist, sieht ihre Aufgabe in der Sachkritik. Und solche Sachkritik besteht in der Unterscheidung von Sprachgestalt und Sachverhalt, in der Unterscheidung des Gesagten und des Gemeinten. Das Gemeinte soll dann anders und besser gesagt werden, als das die Texte selbst können. Aber da geht der Überschuß und der Widerspruch verloren, den die Texte bewahren, weil in ihnen Wirklichkeit anders, und weil da andere Wirklichkeit erschlossen ist, als wir sie üblicherweise erwarten und erfahren. Daß auch eine Exegese, die der historischen Kritik bewußt widersprechen möchte, an dieser Geistvergessenheit teilhaben kann, versuchte ich auch aufzuzeigen. Sicher kann hier nicht einfach verallgemeinert werden. Aber das Problem, das vor uns liegt, ist dann ja: wie kommen wir aus dieser Geistvergessenheit heraus?

Das läßt sich nicht einfach theologisch machen. Was wir theologisch zu tun haben, ist dies, daß wir uns ernstlicher noch, als das in den vorläufigen Bemerkungen geschehen ist, auf unsere Tradition einlassen. Und zwar uns so auf sie einlassen, daß wir ihr, nicht nur der Schrift, sondern auch den Texten der Tradition, den Überschuß und Widerspruch zugestehen, von dem ich zuletzt redete. Daß wir, eingeübt in solches Hören, dann u. U. auch Neues erfahren, das uns verändert, erwarte ich.

## **Teil II.**

### **Hauptteil: Problembearbeitung**



Der dogmatische Sachverhalt, den wir zu bearbeiten haben, ist recht komplex. Darum ist hier eine knappe Vorbemerkung nötig. Wir halten uns weiter an die Aufschlüsselung des Problems, wie ich sie im einführenden zweiten Paragraphen gegeben habe. Das ist sicher eine Vorentscheidung, die schon vorwegnimmt, wie m. E. richtig vom Hl. Geist geredet werden muß, und wie darum andererseits nicht richtig von ihm geredet ist. Doch muß zugleich festgehalten werden: Nicht nur ist zwar eine Isolierung einzelner Momente des Lebens im Geist in der Reflexion unvermeidbar; das darf aber nicht zu einer isolierten Vergegenständlichung führen, die das Leben im Geist in Teilgebiete zerlegt, und hier dann wieder nur noch dynamistisch vom Hl. Geist reden kann. Sondern auch das, was ich als „Leben im Geist“ zu beschreiben suchte, muß wieder im dogmatischen Gesamtzusammenhang gesehen werden. Hier kann dann die Trinitätslehre schon eine heuristische Funktion haben. Freilich darf dabei nicht eine immanente von einer ökonomischen Trinität unterschieden werden. Beides gehört zusammen. Und so, im Zusammenhang des heilsamen Wirkens Gottes, des Schöpfers, des Versöhners, des Erlösers ist dann das Leben im Geist zu sehen.

Das soll hier nun nicht breiter ausgeführt werden; ich begnüge mich mit der Andeutung, und setze statt einer eigenen Ausführung einen Text LUTHERS hier her. Er stammt von 1528, ist von LUTHER seinem großen Bekenntnis vom Abendmahl angefügt worden. Die in diesem Bekenntnis gegebene Zusammenfassung des Glaubens wird in dem Abschnitt, den ich anführen will, noch einmal zusammengefaßt: „Das sind die drei Personen, und der eine Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, was er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erde samt allen Kreaturen, daß sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütz geworden. Darum hat danach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werke, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenkt und uns dem Vater versöhnt, damit wir wieder lebendig und gerecht auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der Heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar. Der lehret uns solche Wohltat Christi, uns erzeugt, erkennen, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und fördern. Und tut dasselbige beides, innerlich und äußerlich: Innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben. Äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und das Sakrament des Altars, durch welche er als durch drei Mittel oder Weisen zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringt der Seligkeit.“<sup>9</sup> (Schreibweise und Zeichensetzung von mir modernisiert).

Die Wirksamkeit Gottes ist also dort, wo wir sie als Leben im Geist beschreiben, nur in einem Aspekt erfaßt. Nur wenn dieses Leben im Geist ständig auf die Geschichte Jesu Christi bezogen bleibt, der es sich verdankt, und wenn es seinen Ort in der durch Gott geschaffenen Wirklichkeit behält, diese als Gottes Schöpfung mit aufnimmt in das

---

<sup>9</sup>Otto CLEMEN u. a. (Hrsg.): *Luthers Werke in Auswahl*, Berlin, 1934 (im Folgenden zit. als BoA), Bonner Ausgabe, Bd. 3, 511.

Leben, das der Geist führt, ist hier dogmatisch richtig gedacht. Dieser knappe Hinweis soll genügen. Ich verzichte auf eine ausführliche dogmatische Klassifikation, die den behandelten Sachverhalt in das Ganze der Dogmatik einordnet. An einzelnen Stellen des Folgenden soll darauf sowieso noch eingegangen werden. Unsere weitere Arbeit hat sich nun mit dem überlieferten dogmatischen Denken zu befassen, aus dem einige charakteristische Fragestellungen und Lösungsversuche herausgegriffen werden sollen. Das Ziel, auf das wir damit zugehen, soll eine biblische Theologie des Hl. Geistes sein. Der dogmatische Weg ist dabei kürzer, als die exegetischen Zugänge - auch das bemerke ich vorweg.



## Der Hl. Geist in der Trinitätslehre

Die trinitätstheologische Fragestellung ist in erster Linie von der Christologie bestimmt: Folgt man der Aufforderung, mit der der 2. Clemensbrief einsetzt: „So müssen wir von Jesus Christus denken, wie von Gott οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ,“<sup>1</sup> dann stellt sich ja unweigerlich die Frage, wie sich dieser göttlich gedachte Jesus Christus zu dem Gott verhält, den wir als den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde und zugleich als den Vater Jesu Christi bekennen: Das Konzil von Nizäa 325 hat dazu wichtige Bestimmungen gebracht: „Wir glauben auch an einen Herren Jesus Christus, den Sohn Gottes, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ - den aus dem Vater geborenen einziggeborenen -, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrhaftigen Gott aus dem wahrhaftigen Gott, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα - geboren, nicht gemacht - ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ - wesenseins (bzw. wesensgleich) dem Vater, durch den alles geschaffen ist, das im Himmel und das auf der Erde.“ Vom Hl. Geist wird dagegen nur ganz lapidar festgestellt: „Wir glauben ... den Heiligen Geist.“<sup>2</sup> Hier hat man also anscheinend noch kein Problem gesehen. Das änderte sich freilich bald, vor allem, als die Bestimmungen des Nizänums sich durchzusetzen begannen. Es braucht ja nur ein bisschen Scharfsinn, den die theologischen Disputanten damals reichlich aufgewandt haben, um gerade aus dem Text des Nizänums den Hl. Geist betreffende Fragen herauszuspinnen. Denn in dem Verhältnis von Gott Vater und Gott Sohn, wie es hier beschrieben wird, ist für den Hl. Geist kein Platz vorgesehen. Der Sohn ist ja der einzige, der aus dem Vater geboren ist, der μονογενῆς der einzige, der nicht geschaffen ist. Soll man sich den Geist nun als einen weiteren, aus Gott geborenen Ungeschaffenen vorstellen? Da es bei der ewigen Zeugung aus Gott natürlich kein zeitliches Vorher und Nachher geben kann, hieße das ja, daß der Hl. Geist der Zwilling des Sohnes wäre. Will man so nicht denken, dann muß man sich den Geist als durch den Sohn hervorgebracht denken, und dann wäre er sozusagen der Enkel Gottvaters. Das sind Gedanken, die sich selbst widerlegen. Die Folgerung ist dann unausweichlich, daß der Hl. Geist nicht auf die Seite des ungeschaffenen Gottes gehört, sondern auf die Seite der geschaffenen Kreatur. Man kann ihn ja als die erste der geschaffenen geistigen Mächte denken. Freilich, ist er so Geschöpf, dann kann ihm nicht die Anbetung mit dem Vater und dem Sohn zusammen zukommen. Gott wird im Geist verherrlicht, aber der Geist wird nicht selbst als Gott verherrlicht. Also kann die korrekte Doxologie einzig lauten: „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“, während man nicht beten darf: „Ehre sei dem Vater mit dem Sohn und mit dem Heiligen Geist“.

<sup>1</sup>Papst KLEMENS I.: *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae*, grc, hrsg. v. Oscar von GEBHARDT u. a., Editio post Dresselianam alteram tertia, Bd. 1,1, Einf. lat., Text griech. u. lat., Hinrichs 1876 (= Patrum apostolicorum opera), 2 Clement 1, 1.

<sup>2</sup>DENZINGER u. a.: *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, S. 125.

GREGOR VON NAZIANZ beispielsweise schlägt sich in der fünften seiner theologischen Reden, die sich mit dem Hl. Geist befaßt, mit derartigen Einwänden herum, tut sich freilich mit der Widerlegung bisweilen recht schwer und führt dann vor allem die Entrüstung über solche gottlosen Spitzfindigkeiten ins Feld.

Das Konzil von Konstantinopel 381, das später als zweites ökumenisches Konzil anerkannt worden ist, hat hier entschieden. Freilich bleiben auch da dann für die Interpretation noch eine Fülle von Fragen offen. In dem Symbol dieser Synode, das wir als nizänisches Glaubensbekenntnis gottesdienstlich gebrauchen, heißt es vom Hl. Geist Πιστούμεν ... καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωπιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον τὸ σύν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.<sup>3</sup> Damit ist klargestellt: Der Hl. Geist ist Gott. Er wird ja mit dem Vater und mit dem Sohn in gleicher Weise angebetet und verehrt. Solche Verehrung und Anbetung aber kommt nur Gott selbst zu, nicht einem Geschöpf, und sei es das vornehmste aller geschaffenen Geistwesen. Das wird dadurch unterstrichen, daß der Geist zwar nicht ausdrücklich als Gott bezeichnet wird, aber doch als τὸ πνεῦμα τὸ κύριον Herr (vgl 2 Ko 3,17): ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Und indem vom Geist weiter die Rede ist als von dem, der lebendig macht, ist ihm an der schöpferischen Wirksamkeit Gottes teilgegeben. Die heikle Frage schließlich, wie das Verhältnis des Geistes zum Vater im Unterschied vom Verhältnis des Sohnes zum Vater bestimmt werden kann, so daß der Sohn der μονογενής bleibt und doch der Geist auch unmittelbar Gott aus Gott ist, wird wenigstens verbal gelöst. Hier ist nicht von einer γέννησις die Rede, wie beim Sohn, sondern in Anlehnung an Joh 15,26 von einer ἐκπόρευσις, einem nicht näher bestimmten Hervorgehen des Geistes aus dem Vater. Eine Kenntnis dieser grundlegenden Bestimmungen des Symbols kann das dogmatische Verständnis vorbereiten. Freilich muß, um zu einem solchen Verständnis zu kommen, gerade auch die soteriologische Fragestellung mit bedacht werden. Trinitätstheologie ist ja nicht isolierte Spekulation, sondern in den soteriologischen Denkwzusammenhang einbezogen.

## 1. Der Hl. Geist als der vergeistigende Gott

Unsere eigene Vorstellung von Theologie ist durch die Art und Weise geprägt, wie wir gegenwärtig Theologie treiben: z. B. so, daß hier historisch-exegetische und systematische Arbeit unterschieden werden. Die moderne Art, Wissenschaft aufzufassen, wirkt dabei in die Theologie hinein, obwohl es äußerst strittig ist, ob auch Theologie als Wissenschaft gelten kann, deren Subjekt mindestens prinzipiell verallgemeinerungsfähig sein muß. Wir dürfen aber auf keinen Fall außer acht lassen, daß diese Vorstellung von Theologie die altkirchlichen Theologen nicht trifft. Für die ist Theologie eher die Angelegenheit eines besonderen Charismas, ist selbst Belehrung durch den einwohnenden Geist Gottes. Spezialisierung und Arbeitsteilung kann es da auf keinen Fall geben, die Aufteilung der theologischen Arbeit auf unterschiedliche Disziplinen. Auch die Argumentation ist

---

<sup>3</sup>DENZINGER u. a.: *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, S. 150.

häufig recht vielschichtig. Als ersten Hinweis auf die Denkweise, die uns hier begegnet, erinnere ich an Joh 4,24, einen Text, der die Überlegungen zum Hl. Geist immer wieder beschäftigt: Πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Dieses Wort wird nicht nur immer wieder in den Erörterungen herangezogen. Es bezeichnet auch selbst die Grundintention der altkirchlichen Lehre vom Geist: Dieser Hl. Geist führt hin zur wahren, zur geistigen Gottesverehrung. Darin liegt der Kern seiner Wirksamkeit.

Aus dieser Wirksamkeit hat ORIGENES die Unterordnung des Geistes unter Vater und Sohn erschlossen. Weil seine Wirksamkeit sich nicht so weit erstreckt, wie die des Vaters oder auch des göttlichen Logos, darum ist auch seine Macht geringer. „Ich glaube, daß Gott Vater, der das All zusammenhält, zu jedem Seienden hindurchdringt und jedem aus seinem eigenen (Sein) verleiht zu sein, was es ist. Weniger weit als der Vater (wirkt) der Sohn, der nur zu den vernunftbegabten Geschöpfen hindurchdringt, denn er steht an zweiter Stelle nach dem Vater; noch weniger weit der Heilige Geist, der nur bis zu den Heiligen hindurchdringt - ἔτι δε ἡττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπι μόνους τοὺς ἁγίους δυκνούμενον. Insofern ist also die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und des Heiligen Geistes; größer sodann die des Sohnes als die des heiligen Geistes; und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ihrerseits übertrifft die von allem, was sonst heilig ist.“<sup>4</sup> Der Subordinationismus braucht uns dabei nicht allzusehr zu bekümmern. Viel wichtiger ist es, zu beobachten, wie hier Gott und Welt zusammengedacht sind: In dem Vater als dem Sein hat alles Seiende seinen Bestand. In dem Sohn als dem Logos hat alles Vernünftige (λογικά) seine Vernünftigkeit. In dem Geist, der heiligt, hat alles Heilige seine Heiligkeit.

Diese Heiligkeit aber besteht gerade in der Vergeistigung. „Sicut autem participio filii Dei quis in filios adoptatur et participio sapientiae in deo sapiens efficitur, ita et participio spiritus sancti sanctus et spiritalis efficitur. - Wie man aber durch Teilhabe an dem Sohn Gottes unter die Söhne aufgenommen und durch Teilhabe an der Weisheit Gottes weise wird, so wird man auch durch Teilhabe am Heiligen Geist heilig und geistig.“<sup>5</sup> Die Wirksamkeit des Sohnes wie des Hl. Geistes besteht also darin, daß sie an ihrem eigenen Wesen teilgeben. Der Sohn gibt teil an Sohnschaft und Weisheit. Der Hl. Geist gibt teil an Heiligkeit und Geistigkeit. Darin besteht dann das Heil, das so als Vergeistigung aufgefaßt werden kann. Solche Vergeistigung ist freilich insofern schwer zu denken, als hier dann Individualität in der geistigen Gemeinschaft kaum mehr festgehalten werden kann. „Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo caelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae, per hoc quod sapientiae et sanctificationis participant, participium sumunt, et humana anima eiusdem lucis et sapientiae participium sumit, erunt et ista unius naturae secum invicem uniusque substantiae; incorruptae

<sup>4</sup>ORIGENES: *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. v. Herwig GÖRGEMANN u. a., Bd. 24, Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>1</sup>1976 (= Texte zur Forschung), I 3, 5. 168ff.

<sup>5</sup>IV 4,5. A.a.O.800f.

autem sunt et immortales caelestes virtutes: incorrupta sine dubio et immortalis erit etiam animae humanae substantia. Jeder Geist, der am geistigen Lichte teilhat, muss ohne Zweifel mit jedem Geiste, der in gleicher Weise am geistigen Licht teilhat, Eines Wesens sein. Wenn also die himmlischen Mächte, indem sie an Weisheit und Heiligung teilhaben, Anteil am geistigen Lichte, d.h. am göttlichen Wesen, nehmen und die menschliche Seele an demselben Lichte und derselben Weisheit Anteil nimmt, werden sie auch untereinander Eines Wesens und Einer Substanz sein. Nun sind aber die himmlischen Mächte unvergänglich und unsterblich. Folglich wird ohne Zweifel auch die Substanz der menschlichen Seele unvergänglich und unsterblich sein.“<sup>6</sup>

Um hier zu verstehen, müssen wir uns der Evidenz der Ausführungen stellen: Geistiges Sein vereinigt. Im Denken desselben Gedankens ist Gemeinsamkeit möglich, die nicht mehr ein Nebeneinander bloß äußerlicher Berührung ist, sondern innere Durchdringung. Im Gedachten, im Erkannten wird das Denken Eines. Diese Einheit ist hier freilich als vermittelte Einheit vorgestellt. Die *lux intellectualis*, Gott selbst, ist die Ermöglichung solchen Erkennens: Gott wird durch Gott erkannt, durch die *sapientia*, den Sohn, in der *sanctificatio* durch den Geist. Die himmlischen Geister, die Engel, haben ihr Wesen, ihre *natura* und *substantia*, in der Hinordnung auf Gott und auf die geistige Erkenntnis Gottes, der Geist ist, ganz und gar unsinnlich. Und die *anima* bzw. die *mens humana* ist auf ein solches geistiges Sein, wie es den himmlischen Geistern eigen ist, ausgerichtet: Sie ist Geist, und soll sich darum endlich auch als reiner Geist verwirklichen. Darin liegt ihr Heil. Auf solche Vergeistigung arbeitet der Hl. Geist Gottes hin, der in der christlichen Kirche wirksam ist. ORIGENES kann darauf verweisen, wie sich diese Vergeistigung etwa in einem geistigen Verständnis der Schrift bewährt - mit seiner Hermeneutik, die nach dem geistlichen Sinn der Schrift als nach ihrem eigentlichen Sinn fragt, ist ORIGENES ja besonders wirksam geworden. „Was bei den Propheten geschrieben steht oder im Gesetz des Mose, davon konnten damals nur wenige, nämlich die Propheten selbst und allenfalls der eine (oder andere) aus dem ganzen Volk, das körperliche Verständnis überwinden und eine höhere Auffassung erreichen, konnten also einen geistigen Sinn im Gesetz und den Propheten finden - *superare poterat intellectum corporeum et maius aliquid sentire, id est spiritale quid poterat intellegere in lege vel prophetis* - Jetzt aber gibt es eine unzählbare Menge von Gläubigen, die vielleicht nicht alle der Ordnung nach und mit voller Klarheit den systematischen Zusammenhang der geistigen Deutung erklären können, die aber doch fast alle überzeugt sind, daß weder die Beschneidung körperlich zu verstehen ist noch die Sabbatruhe noch die blutigen Tieropfer ..., und daß Gott mit den Geboten, die er Mose gab, nicht diese Dinge meinte. Dieses Verständnis wird ohne Zweifel durch die Kraft des Heiligen Geistes allen eingegeben - *qui utique sensus dubium non est quod spiritus sancti virtute omnibus suggeratur*.“<sup>7</sup> Vergeistigung ist so das soteriologische Modell, in dem die Wirksamkeit des Hl. Geistes erfaßt werden soll.

---

<sup>6</sup>IV 4,9. A.a.0.814f.

<sup>7</sup>II 7,2. A.a.O.374ff.

Wir müssen diesen soteriologischen Bezug mit hinzunehmen zu der gedanklichen Konsequenz, die auf die Gleichstellung des Hl. Geistes mit den anderen beiden Personen der Trinität hindrängt. Nur dann läßt sich in der dogmatischen Entwicklung ein klarer Sinn erfassen. Heiligung als ein Prozeß der Verbindung mit dem Hl. Geist wird dann als Gottes Wirksamkeit denkbar. Dabei darf freilich die unsere abendländische Tradition seit AUGUSTINS Auseinandersetzung mit PELAGIUS bestimmende Frage nach Willensfreiheit und Synergismus nicht einfach in das Denken der griechischen Väter übertragen werden. An diesem Maßstab gemessen, kämen sie schlecht weg und würden in die Nähe des Pelagianismus gedrängt. Doch ist hier gerade die trinitarische Denkweise der Versuch, Gott selbst als den, der das Heil wirkt, kenntlich zu machen. Das Miteinander von Gott und Mensch ist hier so gedacht, daß es doch ganz von Gott her kommt und durch ihn bestimmt ist. „Wie die glänzenden und durchsichtigen unter den Körpern, wenn ein Sonnenstrahl auf sie fällt, selbst leuchtend werden; οὕτως αἱ πνευματοφόρα ψυχὰι ἐλλαμέθεισαι παρά τοῦ Πνεύματος αὐταὶ τε ἀποτελοῦνται πνευματικὰ καὶ εἰς ἑτέρους τὴν χάριν ἐξαποτέλλουσιν, so strahlen die geisttragenden Seelen, erleuchtet durch den Hl. Geist und selbst geistlich geworden, die Gnade auf andere aus. Von daher kommt Vorausschau des Künftigen, Erkenntnis der Mysterien, Ergreifen von Verborgenen, die Austeilung der Charismen, das himmlische Bürgerrecht, der Reigen mit den Engeln, die Freude ohne Ende, das Bleiben in Gott, ἢ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρετῶν, θεὸ γενέσθαι - die Verähnlichung auf Gott hin, das höchste aller Ziele, Gott zu werden.“ So schreibt es BASILIUS VON CÄSAREA in seinem Traktat Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος 374/75 für AMPHILOCHIUS VON IKONIUM verfaßt.<sup>8</sup> „Geistlich werden, heißt Gott werden, geistig, unveränderlich, leidenschaftslos, ewig werden wie Gott. Eben das aber geschieht in der Verbindung mit dem Hl. Geist. Man darf sich dabei das Kommen des Hl. Geistes zum Menschen nicht als eine räumliche Bewegung vorstellen - wie wenn der Hl. Geist selbst ein Körper wäre, der sich auf den Menschen zu bewegt. Vielmehr geschieht sie als Vergeistigung. Οἰκείωσις δὲ Πνεύματος πρὸς φύσιν οὐχ ὁ διὰ τόπου προσεγγισμὸς - τῶς γὰρ ἂν πλησιάσαι τῷ ἄσωμάτῳ σῶματικῶς; - ἀλλ ὁ χωπισμὸς τῶν παθῶν - die Einwohnung des Geistes in der Seele geschieht nicht durch räumliche Annäherung - wie sollte man sich auch dem Unkörperlichen körperlich nähern? Sondern sie ist Trennung von den Leidenschaften, die wegen der Liebe zum Fleisch nachträglich zur Seele hinzugekommen, diese von der Vertrautheit mit Gott entfremden. Die Reinigung von der Schmach, die durch das Böse befleckte, und die Rückkehr zu der natürlichen Schönheit, um so dem königlichen Bild die ursprüngliche Gestalt durch Reinigung wiederzugeben, das allein ist sich dem Parakleten nähern.“<sup>9</sup>

Gerade wenn das festgehalten ist, was hier als soteriologische Intention der Pneumatologie bezeichnet wird, ist die Erbitterung verständlich, mit der man sich gegen die Versuche zur Wehr setzte, dem Hl. Geist die volle Gottheit abzuspochen. Sicher wären damit einige Denkschwierigkeiten vermeidbar gewesen: und das war in jener Zeit schon ein Gewinn,

<sup>8</sup>Basilius CAESARIENSIS: *Sur le Saint-Esprit. Série grecque*, grc fre, hrsg. v. Benoît PRUCHE, Bd. 17,bis, Sources chrétiennes 17,bis, Éd. du Cerf 1968 (= Sources chrétiennes), S. 328.

<sup>9</sup>Ebd., 326f.

die gerade im Denken, in einer dialektischen Argumentation, sich auslebte und ihre Geistigkeit genoß. Wir dürfen ja den sog. Pneumatomachen nicht pure Böswilligkeit unterstellen, und die Lust, den Glauben zu zerstören, wie das von seiten ihrer orthodoxen Gegner doch auch immer wieder geschehen ist. Ich habe einleitend auf einige dieser Denkschwierigkeiten hingewiesen. Dazu kommt, daß man beim Geist eben keine klare Schriftaussage anführen konnte, daß er Gott sei, wie das bei Christus immerhin möglich war, wenn wir etwa an den Johannesprolog denken. Aber der Geist durfte nun doch gerade nicht in einer unklaren Zwischenstellung bleiben oder gar auf die Seite des Geschöpfes geraten, wenn die durch ihn bewirkte Vergeistigung ihr Ziel einer Wesensgemeinschaft mit Gott nicht verfehlen sollte. Sicher ließ sich diese Gemeinschaft mit Gott auch christologisch erfassen. Aber nachdem einmal die Frage aufgeworfen war, wie es denn um die Gottheit des Geistes stehe, ließ sich auch hier eine klare Entscheidung nicht vermeiden. Denn gerade der Geist war es doch, durch den nach der Aussage der Schrift der Zugang zu Christus gewährt werden sollte. „Wenn wir aber durch die erleuchtende Kraft auf die Schönheit des Bildes des unsichtbaren Gottes blicken, und durch es emporgeführt werden zu der das Schöne übersteigenden - ὑπερκάλον - Schau des Urbildes, dann ist dabei unmittelbar der Geist der Erkenntnis anwesend, der denen, die gerne die Wahrheit schauen wollen, die Möglichkeit, das Bild zu schauen, in sich selbst gewährt, wobei er nicht von außen den Hinweis gibt, sondern in sich selbst in die Erkenntnis einführt,“ wozu BASILIUS dann u.a. Psalm 36,10 zitiert: „In deinem Licht sehen wir das Licht.“<sup>10</sup> So wird hier die Soteriologie mit der Theologie zusammengeschlossen. „Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος διὰ τοῦ ἐνὸς, Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀναπάλιν, ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διηκει. Οὕτως, καὶ αἱ ὑποστάσεις, ὁμολογοῦνται, καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐδιαπίπτει. - Der Weg der Gotteserkenntnis also geht von dem einen Geist, durch den einen Sohn, hin zu dem einen Vater. Und wiederum, die wesenhafte Güte, und die Heiligkeit, die dem Wesen entspricht, und die königliche Würde, kommt aus dem Vater, durch den Einigen, auf den Geist. So werden zugleich die Hypostasen bekannt, und das fromme Dogma von der Einherrschaft wird doch nicht hinfällig.“<sup>11</sup>

Hier liegen freilich mindestens denkerische Schwierigkeiten. Zwar kann der Orthodoxe zurecht behaupten, daß er besser den Polytheismus vermeide, als der Arianer bzw. der Pneumatomache, der die volle Gottheit des Sohnes bzw. dann des Geistes bestreitet. Denn gerade dort, wo die Homousie bestritten wird, kommt die Nötigung, von einem δεύτερος θεός zu sprechen, auf. Das ist dann ein Göttliches, das durchaus als Steigerung des Menschlichen denkbar ist, wie das für das griechische Gottesdenken sich nahelegt.

Dagegen wendet sich BASILIUS. Θεὸν γὰρ ἐκ Θεοῦ προσκυνοῦντες καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν, καὶ μενομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας, εἰς πλῆθος ἀπεσχισμένον τὴν θεολογίαν μὴ σκεδαννύντες. - „Indem wir Gott aus Gott verehren, und das Eigentümliche der Hypostasen bekennen, beharren wir zugleich auf der Monarchie, und zerreißen das

<sup>10</sup>CAESARIENSIS: *Sur le Saint-Esprit*, S. XVIII, 47.412.

<sup>11</sup>Ebd., S. XVIII, 47.412.

Reden von Gott nicht in eine getrennte Menge.<sup>12</sup> Gerade weil hier von Gott selbst die Rede ist, nicht von unterschiedlichen Abstufungen und Manifestationen des Göttlichen, kann und soll so die Einheit Gottes festgehalten werden. Problematisch wird diese Konzeption aber dort, wo die Wirksamkeit Gottes in der Welt zu denken ist. Diese Wirksamkeit muß nach den Personen unterschieden werden, gerade wenn die soteriologische Relevanz der Trinitätstheologie festgehalten werden soll. Andererseits darf aber doch nicht die Wirksamkeit Gottes so aufgeteilt werden, daß jeder der Hypostasen nur eine begrenzte Wirksamkeit zugedacht wird. Das führte zu dem Subordinatianismus, den wir bei ORIGENES fanden, und müßte in der Konsequenz auf einen Tritheismus hinauslaufen. Darum ist der Vater als die gottheitliche Alleinursache zu denken, von der aus sich Gottes Wirksamkeit auf die Welt hin über den Sohn wie über den Geist vollzieht. „Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἢ τρεῖς εἶναι λεγεῖν ἀρχικὰς ὑποστάσεις, ἢ ἀτελεῖ φάσκειν τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐνέργειαν Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὁτωνμῖα, δὲ Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεῦμα. - Und es soll keiner annehmen, daß ich behaupte, es gebe drei ursprüngliche Hypostasen, oder sage, daß die Wirksamkeit des Sohnes unvollendet sei (sc. weil die durch ihn geschaffenen himmlischen Mächte durch den Hl. Geist vollkommen geheiligt werden). Der Ursprung alles Seienden ist einer, durch den Sohn schaffend, und im Geist vollendend.“<sup>13</sup> Der Vater also ist der eine Ursprung, und zwar sowohl innergöttlich als der, der den Sohn zeugt und den Geist hervorgehen läßt, wie auch in der auf die Welt gerichteten Wirksamkeit, in der er durch den Sohn schafft, und im Hl. Geist das Geschaffene vollendet, indem er es seinem eigenen geistigen Wesen gleich gestaltet.

Um von hier aus auf die spätere Entwicklung vorzugreifen: Es ist klar, daß von diesem trinitarischen Konzept aus, das die Ostkirchen bis heute festgehalten haben, die abendländische Interpretation bzw. Erweiterung des nizänischen Symbols durch das Filioque - Credimus ... et in Spiritum Sanctum ..., qui ex Patre filioque procedit -, nicht akzeptiert werden kann. Denn damit würde auch der Sohn zu einer ursprünglichen Hypostase gemacht, und die Einheit Gottes wie seines göttlichen Wirkens ließe sich nicht mehr festhalten. Es käme zu einem Dytheismus, bei dem sich gerade auch die volle Gottheit des Hl. Geistes nicht mehr festhalten ließe. Das soteriologische Grundanliegen, daß der Geist durch sein heiligendes und vergeistigendes Wirken ganz zum Ziel der Vergottung führen kann, wäre damit ebenfalls gefährdet. Wenn, wie das bei dieser griechischen Trinitätstheologie geschieht, die Dreiheit der Personen in ihrem unterschiedenen Wirken Ausgangspunkt des Denkens ist, dann muß die Einheit des göttlichen Wesens in der Hypostase des Vaters angeschaut werden. Er allein darf als der ursprungslose Ursprung gedacht werden.

Soviel zum Grundcharakter dieses Denkens vom Hl. Geist. Kritische Bemerkungen, die hier gewiß auch nötig sind, spare ich mir auf, bis wir zur biblisch-theologischen Grundlegung kommen.

---

<sup>12</sup>Ebd., XVIII, 45. 404ff.

<sup>13</sup>Ebd., S. XVI, 38. 378.

## 2. Die Erkenntnis der Trinität in ihrem geschaffenen Ebenbild

In der abendländischen Tradition steht die Trinität nicht in gleicher Weise wie bei den Griechen im Mittelpunkt auch der Soteriologie. Sie ist aber selbstverständlich nicht nur ein exegetisches und theoretisches Problem, sondern auch Gegenstand religiöser Zuwendung und Verehrung. Sicher hat man auch in der griechischen Theologie Gottes Wirken auf die Welt als das Wirken der ganzen Trinität gedacht. Aber dieses Wirken wurde dann doch sofort wieder trinitarisch ausgelegt, als ein Wirken, das vom Vater ausgehend durch den Sohn geschieht und sich im Hl. Geist vollendet. In der abendländischen Tradition dagegen denkt man die *opera trinitatis ad extra* als das eine Wirken des einen Gottes, und denkt sie soweit als möglich ungeschieden und dann auch nahezu ununterschieden. Schon die trinitätstheologische Terminologie zeigt gegenüber der griechischen Sprachregelung von der  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  und den  $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  eine deutliche Verschiebung. Man hat hier ja nicht die griechischen Ausdrücke ins Lateinische übersetzt, sondern hat seit TERTULLIAN die eigene Terminologie: *una substantia, tres personae*. Wenn man wörtlich übersetzen wollte, müßte man sagen: *una essentia, tres substantiae*. Aber genau das ist hier nicht möglich, wenn man den Tritheismus vermeiden will. AUGUSTIN erörtert das Problem: „Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligitur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam: non audemus dicere unam essentiam tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas; quemadmodum multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent, quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelligebant. - Weil aber unser Sprachgebrauch schon festlegt, daß dann, wenn wir *essentia* sagen, dasselbe verstanden werden soll, wie wenn wir *substantia* sagen: darum wagen wir nicht zu sagen ‚eine *essentia*, drei *substantiae*‘, sondern, eine *essentia* oder *substantia*, aber drei Personen; wie das viele Lateiner, die diese Materie behandelten und von geschätztem Ansehen sind, ausdrückten, weil sie eine bessere Weise nicht fanden, das mit Worten auszusprechen, was sie ohne Worte erfaßt hatten.“<sup>14</sup> Hier geht das Denken also von der *una substantia* aus. Diese ist der eine, und in seiner Einheit real existierende und wirksame Gott. Von dieser Einheit aus wird dann das Geheimnis der Dreiheit gedacht. Die Denkbewegung verläuft also umgekehrt wie bei der griechischen Fassung der Trinitätslehre. Wir stehen selbst in dieser abendländischen Tradition und haben es darum gerade mit der Trinitätslehre nicht leicht. Ich gehe zunächst auf AUGUSTIN ein, dessen Trinitätsdenken die wirksamste abendländische Gestalt dieser Lehre darstellt. Dann will ich kurz andeuten, wie dieses Denken bei THOMAS VON AQUIN aufgenommen wurde. Ein Neuanfang in einem eigenen Paragraphen muß dann zeigen, wie sich das Verhältnis von Pneumatologie und Soteriologie bei diesem Trinitätsdenken entwickelt hat.

AUGUSTINS Denken ist vielschichtig, auch sein Trinitätsdenken. Das muß ich vorausschicken, damit kein falscher Eindruck entsteht. Ich kann hier nur ganz knapp auf einen einzigen, freilich sehr wirkungsvollen Aspekt dieses Trinitätsdenkens hinweisen. Dabei

---

<sup>14</sup>J. P. MIGNE (Hrsg.): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia/8: de trinitate*, Bd. 42, Paris: Migne, Jacques-Paul 21886 (= *Patrologiae cursus completus series latina*), 917f.



ist die Bedeutung der Bibel wie der kirchlichen Tradition, der orthodoxen Trinitätslehre mit ihrer Abgrenzung gegen den Arianismus hoch einzuschätzen. Die Bibel ist es ja, die dazu nötigt, auch den Sohn und den Hl. Geist als Gott selbst zu denken. Nur ein solches Verständnis kann der Schrift gerecht werden. Zugleich ist es für das Verständnis unserer Erlösung von Bedeutung, daß Gott selbst, der Sohn, für uns gestorben und auferstanden ist: Weil der Teufel die Menschen in seine Gewalt gebracht hat, indem er sie dazu verführte, die Macht der Gerechtigkeit vorzuziehen, darum wollte umgekehrt Gott die Menschen nicht durch seine bloße Macht dem Teufel entreißen, sondern durch seine Gerechtigkeit. Der Teufel tötete den unschuldigen Jesus Christus, und verwirkte damit sein Recht auf die schuldigen Menschen. Damit das geschehen konnte, mußte Jesus Christus zugleich Gott selbst sein, der auf seine göttliche Macht verzichtet, und freiwillig den Tod auf sich nimmt. Seine Gottheit demonstriert die Freiwilligkeit seines Opfers, seine Menschheit ist die Voraussetzung für die Realität dieses Opfers. „Nisi enim homo esset, non posset occidi: nisi Deus esset, non crederetur noluisse quod potuit, sed non potuisse quod voluit; nec ab eo justitiam potentiae praelatam fuisse, sed ei defuisse potentiam putaremus. - Wäre er nicht Mensch gewesen, hätte er nicht getötet werden können. Wäre er nicht Gott gewesen, hätte man nicht geglaubt, daß er nicht wollte, was er konnte, sondern daß er wollte, was er nicht konnte, und wir hätten nicht geglaubt, daß von ihm die Gerechtigkeit der Macht vorgezogen worden ist, sondern daß ihm die Macht gefehlt hätte.“<sup>15</sup> Indem er so die Gerechtigkeit bis in den Tod bewährte, und seine göttliche Macht in der Auferstehung vom Tod erwies, ist Christus unser Erlöser von der Macht des Teufels und das Vorbild, dem wir nachstreben können, indem wir selbst die Gerechtigkeit der Macht vorziehen.

Vorausgesetzt ist in AUGUSTINS Denken also der durch die Schrift begründete und kirchlich geforderte Glaube an die Trinität. Doch ist mit diesem Glauben die Frage noch nicht beantwortet, wie diese Trinität denn zu denken sei. Abgrenzungen gegen ein falsches Denken sind dabei am ehesten möglich. Man kann einen korrekten trinitarischen Sprachgebrauch einhalten, wie ihn dann das sog. Athanasianum einübt, in dem das augustinische Denken aufgenommen ist: Alles, was von der Substanz gesagt wird, kann und muß auch von den einzelnen Personen gesagt werden. Aber es kommt ihnen nicht aufgrund ihrer persönlichen Eigenheiten zu, sondern weil sie die eine Gottheit sind. Darum darf man hier dann nicht zusammenzählen, sondern muß gerade die Einheit nennen und bekennen. „Lumen ergo Pater, lumen Filius, lumen Spiritus sanctus: simul autem non tria lumina, sed unum lumen. Et ideo sapientia Pater, sapientia Filius, sapientia Spiritus sanctus: et simul non tres sapientiae, sed una sapientia: et quia hoc est ibi esse quod sapere, una essentia Pater et Filius et Spiritus sanctus. Nec alius est ibi esse quam Deum esse: unus ergo Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus. - Licht ist der Vater, Licht der Sohn, Licht der Heilige Geist: zugleich aber nicht drei Lichter, sondern ein Licht. Und so ist Weisheit der Vater, Weisheit der Sohn, Weisheit der Hl. Geist: und zugleich nicht drei Weisheiten, sondern eine Weisheit: und da hier dasselbe ist Sein und Weise-sein, ist Vater, und Sohn und Hl. Geist ein Sein. Und hier ist Sein nichts anderes als Gott-sein: ein Gott also ist der

---

<sup>15</sup>Ebd., de trinitate, 1028.

Vater und der Sohn und der Hl. Geist.<sup>16</sup> Doch solcher korrekter Sprachgebrauch erlaubt dann immer noch nicht, die Dreiheit in der Einheit zu denken, wie das doch aufgrund der biblischen Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist unumgänglich ist.

Um zu einem solchen Denken zu kommen, bedient sich AUGUSTIN der Analogie. Weil das kreatürliche Sein vom Sein Gottes abkünftig ist, darum weist das geschaffene Sein auf Gottes ungeschaffenes Sein hin. Zur Röm 1,20-Begründung kombiniert er Röm 1,20 - Gottes unsichtbares Wesen werde seit der Erschaffung der Welt an seinen Werken wahrgenommen - mit IKo 13,12 - wir sehen jetzt durch einen Spiegel - und 2 Ko 3,18 - wir schauen mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn. „Speculantes dixit, per speculum videntes schauen sagt er hier im Sinne von durch einen Spiegel blicken“, so erklärt AUGUSTIN, um damit das κάτοπτρίζεσθαι des griechischen Textes, auf das es ihm ja gerade ankommt, zu verdeutlichen.<sup>17</sup> Nun zieht AUGUSTIN zwar auch andere kreatürliche Dreiheiten heran, um an ihnen die Trinität zu verdeutlichen. In jeder Liebe zeigt sich eine Dreiheit, der Liebende, das Geliebte; und die Liebe, amans, et quod amatur, et amor.<sup>18</sup> Doch das eigentliche Abbild der Trinität findet sich im menschlichen Geist, in unserer mens als der imago Dei.

Hier braucht es dann freilich sowohl eine scharfe Selbstbeobachtung, wie zugleich die Fähigkeit zur Kontemplation, um zu solcher Erkenntnis der Trinität zu kommen: Man wird zunächst in jeder Wahrnehmung eine Dreiheit finden. Da ist der wahrgenommene Gegenstand, und weiter sein Bild im Bewußtsein, und schließlich die Aufmerksamkeit, in der wir uns um die Wahrnehmung gerade dieses Gegenstandes bemühen. Diese Dreiheit kann freilich noch nicht als ein Abbild des dreieinigen Gottes genommen werden. Denn die drei, um die es hier geht, sind sich ja nicht gleich: der wahrgenommene Gegenstand ist etwas Körperliches, sein Abbild im Bewußtsein wie die beide verbindende voluntas, die Aufmerksamkeit, dagegen sind geistig. Doch läßt sich aus dieser ersten Dreiheit eine zweite Dreiheit ableiten, bei der nun auch der wahrgenommene Gegenstand ganz ins Innere des Bewußtseins hineingenommen ist: dann nämlich, wenn wir uns dieses Gegenstandes erinnern. Wir haben dann das Erinnerungsbild, die Vorstellung, wir haben die Erkenntnis dieser Vorstellung, sofern wir wissen, dieses Erinnerungsbild ist Karthago oder Alexandria, und wir haben die Aufmerksamkeit, die das Erkennen gerade auf diese Vorstellung hin ausrichtet.

Was hier in der Reflexion erfaßt wird, ist die Dreiheit unseres geistigen Seins, unserer mens. Wir können ja abstrahieren von dem jeweiligen Bild, das wir uns vorstellen, und kommen dann zu der Dreiheit memoria, intellectus, voluntas. Freilich begnügt sich AUGUSTIN nun gerade nicht mit dieser formalen Struktur, obwohl er hier ein Abbild der Trinität findet. Denn zwar ist diese formale Struktur jedem Menschen eigen, auch dann, wenn er seine Teilhabe an Gott vergessen hat; wenn also seine Gottebenbildlichkeit dadurch

---

<sup>16</sup>MIGNE (Hrsg.): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia/8: de trinitate*, S. 939.

<sup>17</sup>Ebd., 1067f.

<sup>18</sup>Ebd., S. 960.

deformiert ist, daß sich sein Wille auf das richtet, was vergänglich ist, und darum der Geist angefüllt ist mit Bildern vergänglicher Dinge. Aber zum Heil führt dieser Weg der Spekulation, der Blick in den Spiegel der eigenen mens, erst dann, wenn der Mensch in sich selbst die imago Dei findet; also nicht nur sein eigenes Bewußtsein in der Dreiheit von memoria, intellectus und voluntas erfaßt, sondern darin sich selbst als den, der Gott, seinen Schöpfer, erkennen kann und wirklich erkennt. „Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit ... Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est eumque intelligat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest; propter quod acscriptum est, Ecce Dei cultus est sapientia (Job XXVIII,28): et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. - Daher ist diese Dreiheit des Bewußtseins nicht deshalb Gottes Bild, weil sich das Bewußtsein selbst vorstellt, und erkennt und liebt sich: sondern weil es auch den vorstellen, und erkennen und lieben kann, von dem es geschaffen ist. Wenn es das tut, wird es selbst weise. Es soll deshalb den Gott vorstellen, zu dessen Bild es geschaffen ist und soll ihn erkennen und lieben. Daß ich es kürzer sage, es verehere den ungeschaffenen Gott, durch den es so geschaffen wurde, daß es ihn fassen kann, und daß es seiner teilhaftig werden kann; darum ist geschrieben: Siehe, Gott verehere ist Weisheit (Hi 28,28): Und nicht durch sein eigenes Licht, sondern in der Teilhabe an diesem höchsten Licht wird es weise sein, und wo ewig, dort selig herrschen.“<sup>19</sup>

Die Frage nach der Erkenntnis der Trinität geht also über in die Frage nach der Teilhabe an der Trinität. Die Reflexion darauf, Wie die Trinität in ihrem geschaffenen Ebenbild zu erkennen sei, führt zu der Anweisung, wie in diesem Ebenbild Gott selbst so zu finden ist, daß sich in der Teilhabe am dreieinigen Gott das Menschsein selbst verwirklicht. Sich er läßt sich hier dann auch, wie beim griechischen Denken, von Vergeistigung reden. Doch liegt dabei das Gewicht gerade auf der voluntas, die sich auf Gott richtet, der Liebe als der Grundbestimmung auch des Menschen. Wahre Selbstliebe verwirklicht sich dort, wo sich die Liebe auf Gott richtet. Solche Selbstliebe ist etwas, was in der Natur des Menschen liegt, auch wenn sie sich dort verfehlt, wo der Geist das sucht und liebt, was unter ihm ist. „Diligere porro se ipsam non posset, si se omnino nesciret, id est, si sui non meminisset; nec se intelligeret: quo in se imagine Dei tam potens est, ut ei cuius imago est valeat inhaerere. Sie enim ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille. Denique cum ille penitus adhaeserit, unus erit spiritus. - Wiederum könnte er sich nicht lieben, wenn er sich völlig nicht kennen würde, das ist, wenn er sich selbst nicht vorstellte (bzw. auf sich reflektierte); und sich nicht erkennen würde: wobei er durch das Bild Gottes in ihm dazu befähigt ist, daß er dem anhängen kann dessen Bild er ist. So ist es nämlich in der natürlichen Ordnung, nicht in der räumlichen, angeordnet, daß über ihm nur jener ist. Endlich, wenn er ihm völlig anhängt, wird er mit ihm ein Geist sein.“<sup>20</sup> Teilhabe an Gott also ist das Ziel, auf das hier die Selbstreflexion hinführt.

---

<sup>19</sup>Ebd., S. 1048.

<sup>20</sup>Ebd., S. 1051.

Dabei muß dann allerdings auch der Unterschied beachtet werden, der zwischen der imago Dei in der menschlichen mens, der Dreiheit von memoria, intellectus und voluntas, und Gott selbst besteht: Der Mensch hat diese Dreiheit, Gott ist diese Dreiheit. „Haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sunt homo ... Singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent ejus, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. Trinitas vero illa, cuius imago est, nihil aliud est tota quam Deus, nihil est aliud tota quam trinitas. Nec aliquid ad naturam Dei pertinet, quoll ad illam non pertineat Trinitatem: et tres personae sunt unius essentiae, non sicut singulus quisque homo una persona. - Diese drei sind so im Menschen, daß sie nicht der Mensch selbst sind ... Jeder einzelne Mensch, der ja nicht nach allem, was zu seinem Wesen gehört, sondern allein nach seinem Geist Gottes Ebenbild genannt wird, ist eine Person, und ist im Geist das Bild der Trinität. Jene Trinität aber, deren Bild er ist, ist ganz und gar nichts anderes als Gott, nichts anderes als die Trinität. Und nichts anderes gehört zum Wesen Gottes, als was zu dieser Trinität gehört: und drei Personen sind eines Wesens, nicht wie jeder einzelne Mensch eine Person.“<sup>21</sup> Hier muß also, wie das analogische Denken verlangt, auch die Unähnlichkeit aufgewiesen werden, die bekanntlich immer größer sein muß als die behauptete Ähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur. Sicher kann man angesichts dieser notwendigen Feststellung, daß es sich bei Gott noch einmal ganz anders verhalte mit der Trinität als in der Dreiheit der menschlichen mens, fragen: Warum eigentlich diese ganze Anstrengung des Denkens, wenn schließlich doch Gottes Dreieinigkeit so unbegreifbar bleibt, wie das hier der Fall ist? Was ein Denken der Trinität analog der menschlichen mens ermöglichen soll, das muß dann ja doch wieder zurückgenommen werden, weil es beim Menschen anders ist als bei Gott: Er hat die Dreiheit in der einen Person „non ipsa est haec tria.“<sup>22</sup>

Nun läßt sich freilich schon beantworten, was diese Anstrengung des Denkens für einen Sinn und Nutzen hat: Sie leitet zur Verinnerlichung an zeigt, wie Gott nicht über das Außen, über Körperlichkeit und Sinnlichkeit, zu finden ist. Es braucht die Kontemplation, Abwendung von der Sinnlichkeit, um ihn zu finden. Zwar kennt AUGUSTIN auch eine scientia neben der sapientia, die rechte Erkenntnis der geschaffenen Wirklichkeit, die den rechten Umgang mit ihr ermöglicht. Doch die ist der sapientia untergeordnet, die allein zur ewigen Seligkeit führen kann. Und andererseits kommt es so zu einem Denken, das nun doch den dreieinigen Gott gerade in der Einheit seines Wesens und Wirkens denken kann. Die unterschiedlichen Relationen in Gott heben ja die Einheit seines Wesens und Wirkens nicht auf. In seiner Beziehung auf den Sohn ist der Vater Vater, und in seiner Beziehung auf den Vater ist der Sohn Sohn. Aber dieses relative Sein bedeutet nicht, daß abgesehen von der unterschiedlichen Relation, der Vater etwas anderes ist und wirkt als der Sohn, oder der Sohn etwas anderes als der Vater.

---

<sup>21</sup>MIGNE (Hrsg.): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia/8: de trinitate, de trinitate.* 1065.

<sup>22</sup>Ebd., de trinitate. 1090.

Diese ganzen Bestimmungen gelten nun auch für den Geist. Freilich ist es nicht ganz einfach, diesen Geist nun in seinem relativen, innertrinitarischen Sein zu erfassen. Wenn man ihn vom Vater her bestimmen möchte, von dem er ausgeht, kommt es zu dem Problem, warum er eigentlich nicht auch Sohn ist. Sicher läßt sich hier dann in der Ausdrucksweise unterscheiden. „Exiit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus; et ideo non dicitur Filius, quia neque natus est sicut Unigenitus, neque factus ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicuti nos. - Er geht nämlich hervor, nicht wie gezeugt, sondern wie gegeben; und deshalb wird er nicht Sohn genannt, da er nicht gezeugt ist wie der Eingeborene, und nicht geschaffen um durch Gottes Gnade in der Adoption gezeugt zu werden, wie wir.“<sup>23</sup> Gott ist der Hl. Geist also, sofern er gegeben wird. Das ist sein relatives Sein, so, wie der Vater Gott ist, sofern er den Sohn zeugt, und der Sohn Gott ist, sofern er durch den Vater gezeugt wird. Das sind bleibende Bestimmungen innerhalb Gottes. Da nun aber nicht nur der Vater Gott ist, der den Geist gibt, sondern auch der Sohn - wofür z. B. Joh 20,22 anzuführen ist: „*Er blies sie an und spricht zu ihnen: nehmet hin den Hl. Geist*“ -, darum ist hier nicht nur der Vater Ursprung des Hl. Geistes, sondern auch der Sohn. Das abendländische „filioque“ ist also hier bei AUGUSTIN der Sache nach durchaus vorhanden. Die Joh 20,22 berichtete Symbolhandlung sei „demonstratio per congruam significationem, non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum sanctum, eine Demonstration durch eine passende Bezeichnung, daß der Hl. Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn ausgehe.“<sup>24</sup> Freilich muß dabei dann der innergöttliche Ursprung streng unterschieden bleiben vom Verhältnis Gottes zur Welt. Und dieser innergöttliche Ursprung ist selbst als einer zu denken. „Si ergo et quod datur, principium habet eum a quo datur, quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit; fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia: Sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium; ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus. Da nämlich das, was gegeben wird, seinen Ursprung in dem hat, von dem es gegeben wird, da er ja nicht von anderswoher das empfing, was von ihm ausgeht; muß man sagen, daß Vater und Sohn der Ursprung des Hl. Geistes sind, nicht zwei Ursprünge: Sondern wie der Vater und der Sohn ein Gott sind, und in Beziehung auf die Schöpfung ein Schöpfer und ein Herr, so sind sie in Beziehung auf den Hl. Geist ein Ursprung; in Beziehung auf die Schöpfung aber sind Vater und Sohn und Hl. Geist ein Ursprung, als der eine Schöpfer und der eine Herr.“<sup>25</sup> Als diese Gabe Gottes nun ist der Geist die Liebe, die nach Röm 5,5 in unser Herz ausgegossen ist. „Deus igitur Spiritus sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo. Gott der Hl. Geist aber, wenn er dem Menschen gegeben ist, entzündet ihn zur Liebe Gottes und des Nächsten, und ist selbst Liebe. Denn der Mensch hat nur aus Gott selbst die Fähigkeit, Gott zu lieben.“<sup>26</sup> Wie also der Sohn in besonderer Weise als Gottes Weisheit bezeichnet werden kann, obwohl Gott seinem Wesen nach weise ist und

---

<sup>23</sup>Ebd., S. 921.

<sup>24</sup>Ebd., S. 908.

<sup>25</sup>Ebd., S. 921.

<sup>26</sup>Ebd., S. 1082.

also auch der Vater und der Geist als weise bezeichnet werden müssen, so ist der Geist in besonderer Weise Gottes Liebe.

Zweierlei will ich abschließend zu diesem trinitarischen Konzept bemerken: So sehr hier auch mit der problematischen Denkfigur der *analogia entis* gearbeitet wird, so sehr ist doch dieses ganze Denken als Schriftauslegung konzipiert. AUGUSTIN will zu einem zusammenfassenden und zugleich klaren und stimmigen Verständnis der Bibel kommen. Das gehört sich ja für jede anständige Theologie, gerade auch für eine systematische Theologie. Darum wird hier Trinitätslehre nicht einfach spekulativ entwickelt, sondern im Zusammenhang der biblischen Aussagen entfaltet. Und nicht die richtige Theologie ist Ziel der Ausführungen, jedenfalls nicht Theologie in unserem modernen Sinn, als Reden über Gott, als ein theoretisches, allgemeines Verstehen. Das Ziel ist vielmehr religiöse Lebenspraxis, Ausrichtung der *mens* als der *imago Dei* auf Gott selbst, wobei diese Gottesliebe dann die Nächstenliebe wie die Selbstliebe einschließt. Theologie, wie sie hier vorgetragen wird, ist also durch Gott bestimmte Lebensbewältigung.

Dazu muß dann aber noch einmal ausdrücklich hingewiesen werden auf die Denkfigur, deren sich diese Theologie bedient, zur Selbstinterpretation genauso wie zum Verstehen Gottes. So sehr hier, wie bei der ostkirchlichen Theologie, Vergeistigung als Lebensziel genannt werden kann, so deutlich ist doch auch der Unterschied in der Denkweise. Das zeigt sich nicht nur in der trinitätstheologischen Gesamtkonzeption, in der von dem einen Gott aus gedacht wird, um dann in diesem einen Gott, der real existierenden *substantia*, die Personen in ihrer *relative esse* zu unterscheiden. Vielmehr entspricht dieser Betonung des einen Gottes ja die Betonung der menschlichen Individualität, die als Analogie der Trinität dient. Diese Individualität ist in dem auf sich selbst reflektierenden Bewußtsein festgemacht. Das nun gerade in der gottebenbildlichen Geistigkeit, die nicht nur als Denken, sondern gerade auch als Wollen erfaßt ist. Vergeistigung kann hier deshalb auf gar keinen Fall als Entindividualisierung verstanden werden. Sie ist vielmehr immer Verinnerlichung als Individualisierung.

Das augustinische Trinitätsdenken hat sich in der abendländischen Tradition sehr stark durchgesetzt. Das mag mit an den Denkmöglichkeiten liegen, die es anbietet, indem hier der dreieinige Gott in Analogie zur menschlichen *mens* als seinem Ebenbild gedacht wird. Die psychologische *Trias memoria, intellectus, voluntas* ermöglicht es hier, auch die göttliche Trinität zu denken. Und Ebenbild und Urbild rücken dabei so nahe aneinander, daß vom Ebenbild her, von der psychologischen *Trias* aus, argumentiert werden kann, um die göttliche Dreiheit zu begründen. Ich verdeutliche das an THOMAS VON AQUIN, der in seiner theologischen Summe die Behandlung der Trinitätslehre mit einer *Quaestio de processione divinarum Personarum* beginnt.<sup>27</sup> Die Frage, ob es so etwas wie ein Hervorgehen in Gott geben könne, muß dieses Hervorgehen natürlich so fassen, daß es nicht als ein Hervorgehen aus Gott in die nichtgöttliche Wirklichkeit hinein gedacht wird. Kann es aber eine *actio* geben, die nicht aus dem Handelnden heraustritt, sondern in ihm bleibt?

---

<sup>27</sup>(29569), Sth, I<sup>a</sup> q. 27.

Es gibt eine solche Handlung, die in dem Handelnden bleibt. „Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. - Das ist aber besonders offenkundig beim Verstand, dessen Handlung, nämlich das Erkennen, im Erkennenden bleibt.“<sup>28</sup> Nun muß man Gott, da er ja höher als alles ist, „secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae – nach Analogie der höchsten Geschöpfe, das sind die geistigen Wesen“ denken<sup>29</sup> (ibid). Das wird dann ausgeführt, indem THOMAS begründet, warum das Hervorgehen des Wortes zurecht generatio genannt wird: wenn sich in unserem Verstand ein Erkenntnisakt vollzieht, dann so, daß die „conceptio intellectus est similitudo rei intellectae - die Formulierung des Verstandes der erkannten Sache ähnlich ist.“<sup>30</sup> Dabei spielt THOMAS mit der Doppeldeutigkeit von conceptio, das Empfängnis wie Formulierung heißen kann; jede Zeugung, so meint er, erzeuge ja auch ein dem Zeugenden Ähnliches.

Auch die Frage nach dem Hervorgang des Hl. Geistes und seiner Unterscheidung von der Zeugung des Sohnes wird im Zusammenhang der psychologischen Analogie beantwortbar. Es muß sich da ja um eine actio handeln, die nicht auf etwas außerhalb hinstrebt, sondern in dem Handelnden selbst bleibt. „Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intellectualem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. - Eine derartige Handlung bei einem geistigen Wesen ist die Handlung des Verstandes und die Handlung des Willens. Der Hervorgang des Wortes wird aufgefaßt entsprechend der Erkenntnishandlung. Entsprechend aber der Handlung des Willens findet sich in uns ein anderer Hervorgang, nämlich der Hervorgang der Liebe, demgemäß das Geliebte im Liebenden ist, wie durch die Formulierung des Wortes die gesprochene oder erkannte Sache im Erkennenden ist.“<sup>31</sup> Schließlich läßt sich mit dieser Analogie auch die Frage beantworten, ob mehr als zwei innergöttliche Hervorgänge denkbar sind. Die Antwort ist klar. Es muß sich um actiones handeln, die im Handelnden bleiben. „Huius modi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. - Derartige Handlungen aber gibt es im geistigen und im göttlichen Wesen nur zwei, nämlich Erkennen und Wollen.“ Daraus folgt, „quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris - daß es keinen anderen Hervorgang in Gott geben kann außer dem des Wortes und der Liebe.“<sup>32</sup> Hier kehrt sich in der Begründung das Verhältnis um: aus der psychologischen Trias wird erschlossen, was in der göttlichen Trinitas möglich ist. Das zeigt, ebenso wie die selbstverständliche Zusammenstellung der natura intellectualis et divina, wie hier das trinitarische Denken in den Möglichkeiten der psychologischen Analogie festliegt.

---

<sup>28</sup>(29574), ebd., I<sup>a</sup> q. 27 a. 1 co.

<sup>29</sup>(29574), ebd., I<sup>a</sup> q. 27 a. 1 co.

<sup>30</sup>(29582), ebd., I<sup>a</sup> q. 27 a. 2 co.

<sup>31</sup>(29590), ebd., I<sup>a</sup> q. 27 a. 3 co.

<sup>32</sup>(29606), ebd., I<sup>a</sup> q. 27 a. 5 co.

Freilich bleiben auch dann Schwierigkeiten. Denn über der naheliegenden similitudo darf dieses analogische Denken ja die unumgängliche dissimilitudo nicht vergessen. Zu diesen Schwierigkeiten gehört es, daß die Unterschiedenheit der göttlichen Personen in dem einen göttlichen Wesen gedacht werden muß. Und zwar so gedacht werden muß, daß hier ein innergöttliches relative esse gedacht wird. Die mens mit ihren actiones, Erkennen und Wollen bzw. Lieben hat ja ihre Gegenstände, außerhalb ihrer selbst liegende Gegenstände, die sie erkennt und will. Sie kann und muß also, obwohl das THOMAS nicht ausdrücklich sagt, aus einem anderen, als sie selbst ist, verstanden werden. Anders ist es bei dem dreieinigen Gott, dessen Unterscheidung in drei Personen verlangt, daß diese in ihren innergöttlichen Relationen gedacht werden. Diese innergöttlichen Relationen sind die des Ursprungs, und dessen, was aus diesem Ursprung ist. Und hier kommt nun das abendländische Trinitätsdenken zu einer Problematik, die der Problematik des morgenländischen sozusagen reziprok ist. Dort kann die Einheit Gottes nur gedacht werden, wenn sie in der Hypostase des Vaters als des einzigen Ursprungs der Gottheit angeschaut werden darf. Darum kann ein Hervorgang des Hl. Geistes auch aus dem Sohn hier nicht gedacht werden. Umgekehrt nun läßt sich ein relative esse des Sohnes und des Geistes im Zusammenhang des westlichen Denkens nur so bestimmen, daß der Sohn Ursprung des Geistes ist. „Necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Man muß notwendig sagen, daß der Hl. Geist vom Sohn ist. Wenn er nämlich nicht von ihm wäre, könnte er auf keine Weise von ihm der Person nach unterschieden werden.“<sup>33</sup> Es gibt eben bloß die Möglichkeit einer Unterscheidung durch ein gegenseitiges Bezogensein der Personen. Dazu, den Sohn und den Geist zu unterscheiden, genügt aber nicht deren jeweilige Bezogenheit auf den Vater. Vielmehr müssen auch Sohn und Geist in einer reziproken Relation (relationes oppositae) stehen. Weil es hier in Gott nur Relationen des Ursprungs gibt, folgt: „necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit: vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur. Notwendig also muß man entweder sagen, daß der Sohn vom Hl. Geist ist, was keiner sagt: oder daß der Hl. Geist vom Sohn ist, was wir bekennen.“<sup>34</sup>

Gerade an der Frage des filioque wird also der unterschiedliche Ansatz des trinitarischen Denkens offenkundig, in dem sich griechische und lateinische, abendländische und morgenländische Tradition unterscheiden. Ein Ausgleich ist hier nur dann möglich, wenn die jeweiligen Denkansätze neu zur Disposition gestellt werden. Das scheint aber kaum möglich, wenn nicht neue Fragestellungen die festgelegten Denkschemata überholen.

---

<sup>33</sup>(29912), Sth, I<sup>a</sup> q. 36 a. 2 co.

<sup>34</sup>(29912), ebd., I<sup>a</sup> q. 36 a. 2 co.



## Der Hl. Geist in der Soteriologie

Die soteriologische Problematik, die hier nun erörtert werden muß, ist in einer gewissen Analogie zur Christologie zu sehen. In der Christologie muß ja die trinitarische Person des Sohnes mit dem Menschen Jesus zusammengedacht werden, und zwar so, daß damit zugleich die Anschauung des irdischen Jesus, von dem die Evangelien erzählen, verbunden werden kann. Hier geht es darum, den durch den Geist geheiligten Menschen mit dem Heiligen Geist zusammenzudenken. Auch hier ist dabei vorausgesetzt, daß dieser Geist trinitarische Person ist. Und zugleich ist die Anschauung des Menschseins mitgegeben, hier nun nicht die Anschauung des irdischen Jesus in der Erzählung der Evangelien, sondern die Anschauung des Christen, die in der Selbstbeobachtung wie in der Anschauung christlicher Lebensführung bei anderen gegeben ist, insbesondere natürlich bei denen, die als die „Heiligen“ im hervorgehobenen Sinn gelten. Hier sind nun Lösungsversuche zu erörtern, die implizit oder explizit diese Frage nach dem Beieinander von Hl. Geist und geheiligtem Menschen zu beantworten suchen.

### 1. Der Geist als Gabe und die Gabe des Geistes

Wenn AUGUSTIN den Hl. Geist als *donum* bezeichnet, und gerade so von dem Sohn als dem Wort unterscheidet, nimmt er durchaus biblischen Sprachgebrauch auf. Der Hl. Geist wird gegeben: als an Pfingsten die Menschen, die Zeugen des Ereignisses und seiner Deutung durch Petrus wurden, fragten: Was sollen wir tun?, da gibt ihnen Petrus zur Antwort: „*Tut Buße und lasse sich ein jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes*“ (Act 2,38). Wie soll das aber genauer gedacht werden: Gott, der Hl. Geist, als Gabe? Anlaß, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, ist die immer wieder angeführte paulinische Aussage: „*Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist*“ (Röm 5,5). Ist der Hl. Geist selbst diese in unsere Herzen ausgegossene Liebe Gottes? Die Bezeichnung als „Liebe“ kommt ihm ja in besonderer Weise zu. Der *Magister Sententiarum*,<sup>1</sup> identifiziert Geist und Liebe - darin ist man ihm freilich nicht gefolgt. Für diese Identifikation wird die Autorität AUGUSTINS angeführt, bei dem freilich die Fragestellung des Lombarden noch nicht ausdrücklich reflektiert und darum auch trotz der Belege, die dieser anführen kann, nicht eindeutig ist.

---

<sup>1</sup>Petrus LOMBARDUS: *Sententiarium libri IV*, hrsg. v. Jaques-Paul MIGNE, Paris, 1844 (= *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* PL 191/192).

Der Geist, so erinnert der Magister, ist die Liebe, mit der sich Vater und Sohn gegenseitig lieben, und mit der sie auch uns lieben. „His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum. Quae caritas, cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus sanctus. - Dem ist aber hinzuzufügen, daß eben dieser Hl. Geist selbst die Liebe ist, mit der wir Gott und den Nächsten lieben. Diese Liebe, wenn sie so in uns ist, daß sie uns Gott und den Nächsten lieben läßt, wird der Hl. Geist genannt, der uns gesandt oder gegeben wird; und wer die Liebe selbst liebt, durch die er den Nächsten liebt, der liebt in ihr Gott, weil Gott, das ist der Hl. Geist, die Liebe selbst ist.“<sup>2</sup> Sicher macht es einige Schwierigkeiten, diese Identifikation durchzuhalten und sie gegen Einwände zu verteidigen: Unsere Liebe ist ja nicht immer gleich stark, sondern Schwankungen unterworfen. Heißt das, daß der Geist selbst stärker oder schwächer und also veränderlich ist? Das würde dem Axiom von der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen. Dagegen führt Petrus LOMBARDUS an, „quod Spiritus sanctus sive caritas penitus immutabilis est et nec in se augetur vel minuitur nec in se recipit magis vel minus, sed in homine vel potius homini augetur et minuitur et magis vel minus datur vel habetur - daß der Hl. Geist bzw. die Liebe ganz unveränderlich ist und nicht in sich vermehrt oder vermindert wird und nicht in sich ein mehr oder weniger empfängt, sondern im Menschen oder besser dem Menschen vermehrt und vermindert und mehr oder weniger gegeben und besessen wird.“<sup>3</sup> Oder, um noch einen Einwand anzuführen, der erörtert wird: Wie die Liebe vom Hl. Geist ist, so ist auch der Glaube vom Hl. Geist. „Sicut ergo fides non est Spiritus sanctus, a quo est, ita nec caritas. Wie also der Glaube nicht der Hl. Geist ist, von dem er ist, so auch nicht die Liebe.“<sup>4</sup> Dagegen wendet der Magister ein, daß sich der Hl. Geist selbst gebe. „Et ex hoc sensu dictum est, quod caritas ab ipso est in nobis, et tamen quia ipsa Spiritus sanctus est. Fides autem est a Spiritu sancto, et non est Spiritus sanctus, quia donum vel datum solum modo est, non Deus dans. - Und in dem Sinn ist gesagt, daß die Liebe von ihm her in uns ist, und dennoch der Hl. Geist selbst ist. Der Glaube aber ist vom Hl. Geist, weil er allein Geschenk und Gabe ist, nicht der gebende Gott.“<sup>5</sup> Weil Gott Liebe ist, aber nicht Glaube, darum muß man also hier unterscheiden.

Das Problem, das mit dieser Gleichsetzung von Geist und Liebe aufgeworfen ist, liegt freilich nicht hier, in einem möglichen Sprachgebrauch. Vielmehr fragt es sich, ob unter den hier vorliegenden Denkvoraussetzungen der Geist nicht gerade unangemessen gedacht wird, wenn er in dieser Weise mit unserer Gottes- und Nächstenliebe identifiziert wird. Die Reflexion kann sich ja auf die eigene Liebe richten, und tut das auch - findet so die Wirklichkeit des Geistes in sich selbst. Aber ist damit nicht die eigene Personalität wie die Personalität des Geistes gefährdet? Wie soll dieses beieinander gedacht werden - wenn nicht ganz massiv dynamistisch? Wir lassen freilich unsere eigenen Denkvor-

<sup>2</sup> LOMBARDUS: : *Sententiarium libri IV*, PL 192, lib.I, dist.XVII.2, 564.

<sup>3</sup> Ebd., PL 192, lib.I, dist.XVII.8, 567.

<sup>4</sup> Ebd., PL 192, lib.I, dist.XVII.15, 568.

<sup>5</sup> Ebd., PL 192, lib.I, dist.XVII.15, 568.

aussetzungen einmal möglichst beiseite, fragen, wie sich denn unter den scholastischen Voraussetzungen das Problem darstellt. Ich nenne dazu den Einwand von THOMAS V. AQUIN gegen die Gleichsetzung von Geist und Liebe bei PETRUS LOMBARDUS.

Dazu sind freilich zunächst einige psychologischen bzw. anthropologischen Voraussetzungen zu erklären. Die Ethik, mit der wir es hier zu tun haben, ist eine Tugendethik. Und zwar wird Tugend hier als habitus bestimmt, als Fähigkeit, wie wir am besten sagen, oder als Fertigkeit. Diese Fähigkeit ist erworben, und sie wird geübt, indem sie in bestimmten Akten realisiert wird. Dabei liegt dann das Siebener-Schema der Tugenden zugrunde: Da sind die vier moralischen Tugenden. Sapientia als die Tugend des Verstandes, fortitudo als die Tugend des höheren und temperantia als die Tugend des niederen Begehungsvermögens, sowie iustitia als die richtige Ordnung des Ganzen. Das Vierer-Schema wie seine psychologische Ableitung stammt von Plato, der in seinem Staat dann wieder diese Psychologie sozial umsetzt. Diese vier moralischen oder philosophischen Tugenden werden dann überformt durch die drei theologischen Tugenden fides, spes und caritas, wobei unter diesen wieder die caritas als die höchste Tugend gilt - man kann sich da ja auf 1 Ko 13 berufen. Daß wir hier eine Ethik der Innerlichkeit und der Verinnerlichung vor uns haben, liegt auf der Hand. Daß diese den biblischen Aussagen über den Geist gegenüber nicht rein durchgehalten werden kann, darauf werde ich gleich noch zu sprechen kommen. Doch hier ist vor allem der formale Sachverhalt von Interesse: Tugend ist eine Fähigkeit, die in den entsprechenden Situationen aktualisiert wird. Dazu erfaßt die ratio das Gute, das zu tun ist, und der Wille bestimmt zur Realisierung dieses Guten.

THOMAS greift nun in seiner Auseinandersetzung mit PETRUS LOMBARDUS dessen Gleichsetzung von Hl. Geist und Liebe auf und legt sich diese zunächst einmal durch eine genauere Interpretation zurecht: „Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus Sanctus: sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosus median-  
tibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis. - Er will nicht behaupten, daß die Regung der Liebe, mit der wir Gott lieben, der Hl. Geist selbst sei, sondern daß diese Regung der Liebe unmittelbar vom Hl. Geist komme, nicht vermittelt durch eine Fähigkeit, so, wie vom Hl. Geist andere tugendhafte Akte kommen, vermittelt durch die Fähigkeiten der anderen Tugenden, zum Beispiel die Fähigkeit der Hoffnung oder des Glaubens oder irgendeiner anderen Tugend. Und er sagte das wegen dem besonderen Wert der Liebe.“<sup>6</sup> Damit ist die anthropologische Problematik angesprochen, die mit der Gleichsetzung von Geist und Liebe in uns gegeben ist: Wer ist denn nun das Subjekt der Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben, wenn der Hl. Geist selbst als diese Liebe bestimmt ist? Weil das eine Frage ge ist, die wir selbst zu beantworten haben, lohnt es sich, genau zuzusehen, wie diese Frage hier bearbeitet und beantwortet wird. THOMAS interpretiert den Lombarden sicher nicht falsch, wenn er sagt, dieser schreibe den motus dilectionis, die aktuelle Liebesregung, wie sie in der Selbstbeobachtung feststellbar ist, dem menschlichen Subjekt

---

<sup>6</sup>(39735), Sth, II<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 2 co.

zu. Diese aktuelle Liebesregung geht aber nicht aus einem habitus dieses Subjektes hervor, einer Liebesfähigkeit, in der die Liebe in diesem menschlichen Subjekt ihre Kontinuität hat. Vielmehr tritt an die Stelle dieser Vermittlung durch den habitus des menschlichen Subjektes hier direkt der Hl. Geist, aus dessen Einwohnung im Menschen seine aktuelle Liebesregung hervorgehen soll. Damit will der LOMBARDE, auch darin interpretiert ihn THOMAS sicher richtig, die Liebe besonders auszeichnen. Denn die Akte der Hoffnung und des Glaubens, um hier nur die beiden anderen theologischen Tugenden zu nennen, gehen nicht in der gleichen Unmittelbarkeit aus dem einwohnenden Hl. Geist hervor. Sie sind vielmehr Ausfluß des durch den Geist im menschlichen Subjekt bewirkten habitus, der Fähigkeit zum Glauben wie der Fähigkeit zur Hoffnung.

THOMAS führt seine Argumentation nun so weiter: Recht gesehen gereicht das der Liebe eher zum Schaden, was sie doch besonders auszeichnen sollte. Es widerspricht doch dem Wesen der Liebe, daß hier der menschliche Wille nicht beteiligt sein sollte, der Mensch nur passives Werkzeug des Hl. Geistes sein sollte. Damit fiel ja gerade die Verdienstlichkeit weg - „*tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti* - aufgehoben wird der Grund der Freiwilligkeit, und damit der Grund der Verdienstlichkeit ausgeschlossen.“<sup>7</sup> Die Ordnung wäre gestört, nach der Gott in der Welt wirksam ist. Danach ist die Liebe gerade dazu da, den natürlichen Willen zu bestimmen und zu gestalten, ihm seine gottgewollte Verwirklichung zu geben. Geschieht das nicht, dann wäre die Liebesregung unvollkommener als andere tugendhafte Akte, eben darum, weil sie dem handelnden Subjekt nicht eingestaltet würde. Sie ginge ja nicht aus der Fähigkeit dieses Subjektes hervor und könnte diese Fähigkeit auch nicht vertiefen. Diese Liebesregung, weil sozusagen unorganisch und gewaltsam, mit dem menschlichen Subjekt nicht verbunden, verlief auch nicht leicht und erfreulich - „*facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem at suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma super addita potentiae naturalis, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.* Das ist offenkundig falsch: Weil keine Tugend eine solche Neigung zu ihrer Aktualisierung hat wie die Liebe, und keine andere so gerne sich betätigt. Von daher ist es unbedingt notwendig, daß zu der aktuellen Liebesregung in uns eine ausgebildete Fähigkeit zu der natürlichen Möglichkeit des Wollens hinzukommt, die diese zur Liebesregung hinführt und bewirkt, daß sie bereitwillig und mit Vergnügen sich betätigt.“<sup>8</sup>

THOMAS argumentiert also gegen die Gleichsetzung des Hl. Geistes mit der in unser Herz ausgegossenen Liebe von der Integrität des menschlichen Subjektes her. Dieses Subjekt ist ja nicht der natürliche Mensch, der Sünder. Es ist vielmehr der durch Gott geheiligte Mensch, in dem die Gnade wirksam ist. Aber diese Gnade ist gerade nichts Widernatürliches, sie bedient sich vielmehr der Natur und der natürlichen Fähigkeiten, um den Menschen so zu gestalten, wie er nach Gottes Willen sein soll. Darum darf der Wille dort

---

<sup>7</sup>(39735), Sth, II<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 2 co.

<sup>8</sup>(39735), ebd., II<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 2 co.

nicht übergangen werden, wo der Mensch sich als Liebender in der Ausrichtung auf Gott und den Nächsten verwirklicht. Man wird ihm das von seinen Denkvoraussetzungen aus zugeben müssen. Die teilt ja auch der von ihm kritisierte PETRUS LOMBARDUS (mindestens im Grundsätzlichen, auch wenn ihm noch die klare, aristotelisch bestimmte Begrifflichkeit fehlt). Und es ist ja mindestens inkonsequent, wenn dieser der Liebe gegenüber den anderen theologischen Tugenden eine Sonderstellung einräumen und sie direkt mit dem Hl. Geist identifizieren möchte. Freilich ist die Frage nach der Wirksamkeit des Hl. Geistes damit nur teilweise gelöst, daß er als der Ursprung der dann im menschlichen Subjekt ausgestalteten Fähigkeiten gesehen wird. Das weiß auch THOMAS, gerade weil er nicht einfach eine scholastische Dogmatik entwickelt, sondern schon von seiner Tradition her zu einer biblischen Theologie genötigt ist.

Darum tritt für ihn neben die Behandlung der Tugenden eine Erörterung über die dona Spiritus Sancti, die sieben Gaben des Hl. Geistes: *sapientia, scientia, intellectus, consilium, fortitudo, pietas, timor*, die aus Jes. 11,2.3 aufgegriffen werden: „Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn (lateinisch: pietas) Und Wohlgefallen wird er haben an der Furcht des Herrn.“ Diese biblisch begründete Siebenzahl der Gaben des Geistes muß im Gesamtsystem ihren Platz finden. Die Frage, ob diese dona als Tugenden bezeichnet werden dürfen, verneint THOMAS. Wenn man dem biblischen Sprachgebrauch folgen wolle, dann müsse man hier von dona oder noch lieber von Geistern reden. Bei Jesaja heiße es ja: „*Requiescat super eum spiritus sapientiae et intellectus et cetera.*“ Und daraus wird dann weiter gefolgert, daß diese sieben Gaben dort bei Jesaja aufgezählt werden, „*secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandam quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus.* - Dementsprechend, daß sie in uns sind durch göttliche Inspiration. Inspiration aber bezeichnet eine bestimmte Bewegtheit von außen. Man muß nämlich beachten, daß im Menschen ein doppeltes bewegendes Prinzip ist: eines, das von innen wirkt, das ist die Vernunft; das andere aber von außen, das ist Gott.“<sup>9</sup> Diese Bestimmungsfähigkeit des Menschen von innen wie von außen führt THOMAS dann zu einer analogischen Lösung der Frage, ob die genannten dona des Geistes mit Tugenden zu identifizieren sind oder nicht. „*Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona.* - Es ist aber offenkundig, daß die menschlichen Tugenden den Menschen vervollkommen, sofern er dazu geschaffen ist, durch die Vernunft zu dem bewegt zu werden, was er innerlich oder äußerlich vollbringt. Deshalb muß es im Menschen höhere Vollkommenheiten geben, durch die er daraufhin angelegt ist, von Gott bewegt zu werden. Und diese Vollkommenheiten werden Gaben genannt.“<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>(36342), ebd., I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 1 co.

<sup>10</sup>(36342), ebd., I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 1 co.

Die Frage, ob der Mensch von innen nach außen oder auch von außen nach innen lebe, hat uns schon ausführlich beschäftigt. Sie wird hier in einer charakteristischen Gestalt aufgenommen. In einem gerecht geordneten Menschsein hat die ratio das Sagen, und tugendhaft ist dieser Mensch gerade darin, daß er fähig geworden ist, der ratio zu folgen. Doch da diese anthropologische Bestimmung, die aus der antiken Tradition übernommen worden ist, nicht ausreicht, um den biblischen Aussagen gerecht zu werden, muß noch einmal angesetzt werden. Inspiration kann an die Stelle der Leitung des Menschen durch die Vernunft treten. So etwas kommt nicht nur in der Bibel vor; es ist auch von Heroen des Altertums bekannt, daß sie „per instinctum divinum, durch göttlichen Antrieb“<sup>11</sup> handelten. Freilich ist dort dieser göttliche Antrieb die große Ausnahme. „Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquantulum et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti; secundum illud Rom 8: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes.* - In der Ausrichtung auf das höchste übernatürliche Ziel, zu dem die Vernunft bewegt, sofern sie etwas und unvollkommen durch die theologischen Tugenden bestimmt ist; da genügt diese Bewegtheit durch die Vernunft nicht, wenn nicht darüber hinaus der Antrieb und die Bewegung des Hl. Geistes da ist; nach jenem Wort Röm 8: *Die durch Gottes Geist bewegt werden, die sind Gottes Kinder; und wenn Kinder, dann auch Erben.*“<sup>12</sup> Freilich geschieht auch dieser Antrieb dann wieder von innen heraus. Darum lassen sich ja die dona des Hl. Geistes mit den Tugenden vergleichen. Wie die Tugenden das menschliche Begehrungsvermögen (vim appetitivam) dazu befähigen, daß es der Vernunft unverzüglich folgt, so ist es mit den dona des Hl. Geistes: sie befähigen den Menschen dazu, dem Hl. Geist unverzüglich zu folgen. Deshalb lassen sie sich auch als habitus verstehen.

Die biblischen Aussagen über die Wirksamkeit des Hl. Geistes nötigen also dazu, den anthropologischen Rahmen nun doch aufzuweiten, in dem von der Bestimmtheit des Menschen durch den Hl. Geist die Rede ist. Es sind nicht nur die Tugenden, die den Menschen von innen heraus zu einem guten, gerechten, auf das höchste Ziel ausgerichteten Leben befähigen. Die Vermittlung durch die ratio allein als das steuernde Zentrum des Lebens genügt doch nicht, um die Wirksamkeit Gottes im Menschen kenntlich zu machen. Gott wirkt nicht nur als Kraft, vermittelt in der Gnade, die den Menschen zum Guten befähigt. Er wirkt auch persönlich, neben der Vernunft und über ihr. Wie das dann allerdings genauer vorzustellen ist, weiß ich nicht. Wo die Bestimmungen präzisiert werden müssen, da liegt das Gewicht dann doch wieder auf der menschlichen dispositio, auf der Befähigung, dem Geist zu folgen. Das üben die Tugenden ein, das ist auch die Folge der dona. Geist ist dabei entweder die ratio, oder der Hl. Geist. Aber dieses „Entweder - Oder“ schwimmt dann doch wieder zu einem „Sowohl - als auch“, wie sich denn auch die intendierte Unterscheidung der dona Spiritus Sancti von den Tugenden kaum durchhalten läßt, vor allem nicht dort, wo es um die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den theologischen Tugenden geht. Ich vermerke aber ausdrücklich, wie hier biblische

---

<sup>11</sup>(36342), Sth, I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 1 co.

<sup>12</sup>(36342), ebd., I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 1 co.

Texte dazu nötigen, neben der unpersönlichen, von Gott ausgehenden Gnadenwirkung nun doch auch eine persönliche Wirksamkeit des Hl. Geistes anzunehmen.

## 2. Die Wirksamkeit des Geistes durch das Wort

Damit ist die Grundthese der Reformation angesprochen. Ich brauche das nicht ausführlich zu belegen: Der Geist wird durchs äußere Wort gegeben und nicht anders. Das ist die vor allem gegen die Schwärmer entwickelte These. Ich erinnere dazu an LUTHERS klassische Formulierung in den Schmalkaldischen Artikeln: „Summa: Der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahnmets Ursprung, Kraft und Macht. Darumb sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel.“<sup>13</sup> Damit ist freilich nur ein allererster Ansatz des Verstehens gegeben, gerade was die höchst differenzierte Position LUTHERS selbst betrifft. Ich mache dazu zunächst auf einen recht eigentümlichen Sachverhalt aufmerksam: Regin PRENTER hat in seiner Monographie: *Spiritus creator. Studien zu LUTHERS Theologie*<sup>14</sup>, die soteriologischen Anschauungen LUTHERS ganz vom pneumatologischen Aspekt her dargestellt, und kommt dabei zu einer einsichtigen und geschlossenen Darstellung von LUTHERS Denken. Wilfried JOEST in seiner 1967 erschienenen Monographie über Ontologie der Person bei LUTHER, behandelt LUTHERS Soteriologie vom anthropologischen Aspekt her und kommt dabei ebenfalls zu einer geschlossenen und einsichtigen Gesamtdarstellung. Dabei wird die Monographie PRENTERS nirgends erwähnt. Noch auffälliger aber ist bei der Darstellung JOESTS, daß er völlig vom Hl. Geist absieht. Zwar ist ausführlich von Wort und Glauben die Rede, aber dabei kommt der Hl. Geist überhaupt nicht vor. Anscheinend ist also gerade bei der LUTHER interpretation die Fragestellung von besonderem Gewicht. Aber nicht nur das: Die Sache, um die es geht, kann genauso mit dem Ausdruck Evangelium angesprochen werden, wie in einer ausdrücklichen Erwähnung des Hl. Geistes. Er wirkt ja durch das Evangelium, wozu ich hier nur an den kleinen Katechismus erinnern will.

Ich beziehe mich nun in meinen Überlegungen zunächst auf LUTHERS kleine Schrift von 1520 „Von der Freiheit eines Christenmenschen.“ Hier kommt es zu keiner Erwähnung des Hl. Geistes, obwohl LUTHER nicht nur die überlieferte Trinitätslehre und mit ihr die Gottheit des Hl. Geistes anerkannte; er hat sich diese vielmehr lebendig angeeignet und die soteriologische Bedeutung des Geistes durchdacht. Das weist die wohl kurz vor der Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen verfaßte „kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers“ aus. Dort heißt es zum 3. Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Das ist: Ich glaub nit allein, daß der Heilig Geist ein wahrhaftiger Gott ist mit dem Vater und Sohn, sondern auch in und zu dem Vater durch Christum und

---

<sup>13</sup>BSLK, 455f, ASm VIII.

<sup>14</sup>Regin PRENTER: *Spiritus Creator: Studien zu Luthers Theologie*, Bd. X,6, 1954 (= FGLP).

sein Leben, Leiden, Sterben und alles, was von ihm gesagt ist, niemand kommen noch etwas desselben erlangen mag ohn des Heiligen Geists Werk, mit welchem der Vater und der Sohn mich und alle die Seinen rühret, wecket, rufet, zeucht, durch und in Christo lebendig, heilig und geistlich macht, und also zum Vater bringt, denn er ist das, da mit der Vater durch Christum und in Christo alles wirkt und lebendig macht.“<sup>15</sup> Ich schließe daraus, daß die Verbindung von Evangelium und Hl. Geist im Denken LUTHERS so fest ist, daß er den Geist dort gar nicht ausdrücklich zu erwähnen braucht, wo vom Evangelium die Rede ist.

Die kleine Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ bestimmt das christliche Leben durch die zwei einander scheinbar widersprechenden Thesen:

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan.  
Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan.“<sup>16</sup>

Weil der Christenmensch von zweierlei Natur ist, geistlich und leiblich, kann von ihm so unterschiedlich geredet werden. LUTHER fragt dann zunächst nach dem inwendigen, geistlichen Menschen. Gerade weil dieser inwendig ist, kann er nicht von außen her, durch irgendein leibliches Tun, frei und fromm werden. Solches Tun muß ja immer äußerlich bleiben, kann darum den inneren, geistlichen Menschen nicht erreichen, geschweige denn ihn hervorbringen. Vielmehr „hat die Seele kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darin sie lebe, fromm, frei und Christen sei, dann das heilig Evangelium, das Wort Gottes von Christus gepredigt.“<sup>17</sup> Zur Interpretation erinnere ich an die Frage, die uns schon im Eingangsteil beschäftigte: Ob der Mensch von innen nach außen oder von außen nach innen lebe. Sicher kann es da keine alternative Entscheidung geben. Hier aber in diesen Ausführungen LUTHERS - auf Einzelheiten verzichte ich - erscheint die Fragestellung in einer besonderen Zuspitzung. Es scheint so, als ob der Hinweis auf den, inneren geistlichen Menschen dahin geht, daß der Mensch wenigstens in seinem Eigentlichen, dort, wo er als Christenmensch ein freier Herr aller Dinge ist, ganz in seinem Inneren und dann doch von innen heraus lebt. Doch dieses Innen Ist hier dem Menschen gerade entzogen. Wenn wir mit THOMAS vergleichen, und mit der dort die anthropologischen Aufstellungen bestimmenden habitus-Lehre, wird das deutlich. Denn dort ist sehr wohl dieses Innen als die sich nach außen äußernde Lebensmacht der ratio gedacht. Und solches Leben von innen heraus bekommt sich selbst immer besser in die Hand. Das ist ja der Sinn der habitus-Lehre, daß die, sei es natürlich, sei es übernatürlich-gnadenhaft erworbene Fähigkeit durch die entsprechende Übung vertieft wird. Je mehr solche Übung, desto leichter gehorcht die ganze Antriebsstruktur, die vis appetitiva, der Bestimmung durch die Vernunft. Hier bei LUTHER dagegen ist der innere Mensch sich

---

<sup>15</sup>D. Martin Luthers Werke/[Abt. 1], Bd. 7, Weimar: Böhlau 1911, URL: %5Curl%7Bhttps://archive.org/stream/werkekritischege45luthuoft#page/10/mode/2up%7D (im Folgenden zit. als WA), S. 218.

<sup>16</sup>nach BoA, Bd. 2, 11.

<sup>17</sup>Ebd., Bd. 2, 12.



selbst so entzogen, daß er seine Wirklichkeit nur Im Glauben an das Evangelium haben kann. Die Verheißung das Evangelium, Gottes Zusage wendet sich an den Menschen, der mit seinem Versuch, sich selbst in der Erfüllung der Gebote Gottes von innen heraus zu verwirklichen, gescheitert ist. Sie fordert nichts anderes als den Glauben: „Siehe da, glaube an Christus, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit. Glaubst du, so hast du; glaubst du nicht, so hast du nicht.“<sup>18</sup> Damit aber ist der innere, der geistliche Mensch ganz aus sich selbst herausgerufen, herausgeholt, soll sich allein auf das Evangelium, auf die Zusage der Gerechtigkeit um Jesu Christi willen, verlassen. Der sich selbst entzogene innere Mensch wird sich sozusagen äußerlich in dieser Zusage.

Darin aber besteht die Gerechtigkeit, in dieser Entäußerung des Inneren an das Wort des Evangeliums, an seine Zusage. Denn damit, daß sie dem Evangelium Glauben schenkt, hält die Seele Gott „für wahrhaftig, fromm und gerecht, damit sie ihm tut die allergrößte Ehre, die sie ihm tun kann, denn da gibt sie ihm recht, da läßt sie ihm recht, da ehrt sie seinen Namen, und läßt mit sich handeln wie er will; denn sie zweifelt nicht, er sei fromm, wahrhaftig in all seinen Worten. Wiederum kann man Gott kein größere Unehre auf tun, denn ihm nicht glauben; damit die Seele ihn für einen untüchtigen, lügenhaften, leichtfertigen hält, und soviel an ihr ist, ihn verleugnet mit solchem Unglauben, und einen Abgott ihres eigenen Seins im Herzen wider Gott aufrichtet, als wollt sie es besser wissen denn er. Wenn denn Gott siehet, daß ihm die Seele Wahrheit gibt und also ehret durch ihren Glauben, so ehret er sie wiederum, und hält sie auch für fromm und wahrhaftig durch solchen Glauben.“<sup>19</sup> In dieser exponierten Stellung also ist der Mensch so, wie Gott ihn haben will, ganz von sich selbst frei und allein auf Gottes Wort, auf seine Zusage im Evangelium geworfen. Die sich selbst entzogene Innerlichkeit wird hier also zum in der gleichen Weise entzogenen Außen des in das Wort Gottes versetzten Glaubens. Wie das Gotteswort als Gesetz den Menschen auf seine ihm entzogene Innerlichkeit festlegt - es zeigt ihm ja, daß er das Tun nicht aufbringt, das ihn fromm und vor Gott gerecht machen könnte -, so bietet ihm das Gotteswort als Evangelium den Ort, wo er im Glauben sich selbst gerade in der Entzogenheit findet. Er kann hier seiner Seligkeit gewiß sein, weil nichts dieser Seligkeit schaden kann. Denn an Gottes Macht, in der er so geborgen ist, kann nichts reichen, was ihm schaden möchte.

Die Werke des Menschen nun sind dazu da, daß der äußerliche Mensch, der leibhafte, dem inneren Menschen nachkommen kann. Es ist nicht so, daß die Werke die Person gut oder böse machen könnten. Aber diese Werke sollen den äußeren, leiblichen Menschen mit dem inneren Menschen in Einklang bringen. Der Glaubende bleibt ja „doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden, und muß seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen. Da heben sich nun die Werk an, hie muß er nicht müßig gehn, da muß fürwahr der Leib mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßiger Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig

---

<sup>18</sup>Ebd., Bd. 2, 14.

<sup>19</sup>Ebd., Bd. 2, 15.

werde, nicht hindere noch widerstreb, wie sein Art ist, wo er nicht gezwungen wird.“<sup>20</sup> Der innere, geistliche Mensch, der Glaube, soll also die Lebensführung übernehmen. Das ist ganz nahe bei der Tradition, die wir bei THOMAS gesehen haben. Freilich fragt sich da dann, woher dieser innere, geistliche Mensch eigentlich seine Stabilität gewinnt. Die scholastische Tugendlehre weiß das zu beantworten. Sie sieht ja die Akte als Einübung, in der die ratio sich gegenüber der leiblichen Antriebsstruktur behauptet und sich so selbst stabilisiert. Aber die hier eingeübte Ordnung, in der ratio und der innere Mensch, der das Gute weiß und will, identifiziert werden, läßt sich bei dem lutherischen Konzept nicht durchhalten. Der Gegensatz von Innen und Außen - innerer Mensch und die ihm widerstrebende Leiblichkeit - ist auch nicht die bestimmende Struktur, in der LUTHER hier das Menschsein auslegt. Ich möchte sagen, daß hier noch eine traditionelle Bestimmtheit vorliegt, die im Grunde nicht recht paßt zu dem, was LUTHER meint. Er hat ja seine zweite These noch auszulegen: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan.“ Und was über die Herrschaft gesagt wird, die der innere, geistliche über den äußeren, leiblichen Menschen gewinnen soll, das paßt gerade nicht zu dieser These. Darum ist hier, in der Herrschaft des Innen über das Außen, auch keine Stabilität zu gewinnen. Denn das Innen, das LUTHER im Auge hat, ist gerade nicht ein menschliches Vermögen, die ratio in ihrer Selbsttätigkeit, sondern der Glaube, der seinen Ort im Wort Gottes hat.

LUTHER weist denn auch hier nach draußen, auf die Sozialität des Menschseins. „Denn der Mensch lebt nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden. Darum kann er nit ohn Werk sein gegen dieselben, er muß ja mit ihnen zu reden und zu schaffen haben, wiewohl ihm derselben Werk keins not ist zur Frömmigkeit und Seligkeit. Darum soll seine Meinung in allen Werken frei und nur dahin gerichtet sein, daß er andern Leuten damit diene und nütz sei.“<sup>21</sup> Hier ist die typische Wendung der reformatorischen Ethik zu vermerken: Sie geht nicht einfach aus von Normen, die zu erfüllen sind, und von einer Fähigkeit, die solche Normerfüllung ermöglichen soll. Dagegen kann sich LUTHER ausdrücklich verwahren, und meint, „daß kein Werk, kein Gebot einem Christen not sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten, und aus lauter Freiheit umsonst tut alles, was er tut, nichts damit gesucht seines Nutzens oder Seligkeit.“<sup>22</sup> Statt also das Tun auf die eigene Person, ihre Güte und Vervollkommnung zu beziehen, kann hier das Tun sich nach außen wenden. Das ist gerade durch die im Glauben gewonnene Freiheit des inwendigen Menschen möglich, der eben darum sich in den Zug des Handelns Gottes einstellen kann, dessen, der selbst nichts für sich braucht, und darum anderen zuwenden kann, was er ist und hat. „Und ob er nun ganz frei ist, sich wiederum williglich einen Diener machen seinem Nächsten zu helfen, mit ihm fahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat: und das alles umsonst, nichts darinnen suchen denn göttliches Wohlgefallen, und also denken: Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem verdamnten Menschen ohn alle Verdienste lauterlich

---

<sup>20</sup>BoA, Bd. 2, 20.

<sup>21</sup>Ebd., Bd. 2, 24.

<sup>22</sup>Ebd., Bd. 2, 22.

umsonst und aus eitel Barmherzigkeit gegeben durch und in Christo vollen Reichtum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf denn glauben, es sei also. Ei so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohl gefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir geworden ist, und nichts mehr tun, denn was ich nur sehe, ihm not, nützlich und selig sei, dieweil ich doch durch meinen Glauben alles Dings in Christo genug habe.“<sup>23</sup> In dieser Bestimmung des Guten von dem Nützlichen und Notwendigen her, das zu tun ist, deutet sich wieder die Wendung nach außen an. Das Gute ist nicht vom Ich her aufgefaßt, sondern von der Sozialität des Menschseins, in die mein Werk als mein Beitrag eingehen soll, Ich kann hier nicht eine Geschichte der Ethik ausführen, möchte aber doch gleich auch auf die damit sich ergebende Problematik aufmerksam machen: Wird das Gute so im Außen gesucht, dann legt es sich nahe, die Sozialität gerade auch in der vorgegebenen Ordnung des sozialen Lebens mit ihren Ansprüchen und Verpflichtungen zu sehen. Was der Nächste braucht, ist festgelegt durch die soziale Rolle, als Hausvater oder Gesinde, als Obrigkeit oder Untertan, und dieses Gute kann dann so ausgeführt werden, daß einer eben den Rollenerwartungen, die damit gegeben werden, gerecht wird. Dann führt eine solche Ethik zur Stabilisierung der vorgegebenen sozialen Ordnung, wie das im Luthertum faktisch der Fall gewesen ist. Ich nenne das, um auch auf die Wirkungsgeschichte hinzuweisen, der hier bei LUTHER gegebene ethische Neuanfang gehabt hat. Dieser Hinweis soll vor emotionaler Identifikation warnen, und zu einer distanzierten Reflexion anleiten. Natürlich ist uns LUTHER sympathischer als die mittelalterliche ichzentrierte Tugendethik. Aber hier wie dort sind zunächst einmal eben problematische Möglichkeiten einer Auslegung dessen zu durchdenken, was als Lebensvollzug im Geist Gottes dann auch von uns gedacht und in der Anwendung des biblischen Zeugnisses verantwortet werden soll.

LUTHER hat die Wendung nach außen, die sowohl für den inneren, geistlichen Menschen, wie für den äußeren, leiblichen Menschen gilt, bewußt vollzogen. Es ist für ihn wichtig, daß der Christ exzentrisch lebt; nicht auf sich und sein stabiles Selbst bezogen, das das Leben führt und über die Möglichkeit eines guten Lebens verfügt; vielmehr so, daß er als Glaubender aus sich herausgenommen seine Existenz im Wort findet, wie er als leibhafter Mensch mit seinem Tun im Nächsten lebt. „Aus dem allen folgt der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. Gleich wie Christus sagt Johan. 1: *Ihr werdet noch sehen den Himmel offen stehen, und die Engel auf und absteigen über den Sohn des Menschen.*“<sup>24</sup>

Die ethische Wendung nach außen, in der der Mensch in der Liebe sein Existenzzentrum im Nächsten gewinnt, ist dabei als Folge des Glaubens beschrieben. Und dieser Glaube

---

<sup>23</sup>Ebd., Bd.2, 25.

<sup>24</sup>Ebd., Bd.2, 27.

wieder hat seine Realität im Evangelium. Inspiration, in der der Mensch durch den Geist geführt wird, ist damit sicher nicht ihres Geheimnischarakters entkleidet. Aber sie ist zurückgenommen aus einer Willkür, die Führung durch den Geist und den eigenen Einfall, die eigene Neigung im Grunde nicht unterscheiden kann, darum beides an die ethische Selbstverwirklichung rückbinden muß. So geschieht das ja bei THOMAS in seinen Überlegungen zur Inspiration und den dieser im Menschen entsprechenden *dona Spiritus Sancti*. Nur so ist die Willkür in seinem Konzept zu überwinden. Wie in der gefügten Ordnung des tugendhaften Menschseins die *virtutes intellectuales* den *virtutes morales* übergeordnet sind, also den auf den vernünftigen Gebrauch hingebundenen Antrieben, so die theologischen Tugenden, „per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi - durch die der Mensch mit dem ihn bewegenden Hl. Geist geeint wird“ den *dona Spiritus Sancti*. „Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea. Folglich, wie die intellektuellen Tugenden den moralischen Tugenden vorgezogen werden, und sie regeln, so werden die theologischen Tugenden den Gaben des Hl. Geistes vorgezogen und regeln sie.“<sup>25</sup> So schützt sich THOMAS gegen eine mögliche Willkür, - die sich auf den Hl. Geist und seine Führung beruft. An die Stelle der mit dem Hl. Geist verbindenden theologischen Tugenden aber ist nun das Evangelium getreten. Die Folge ist dann klar: Die Frage nach dem Verständnis des Evangeliums gewinnt das Gewicht einer Grundsatzfrage, die die Frage nach der Gestalt der Liebe in ihrer normativen Auslegung durch die *nova lex Christi* ablöst.

Damit ist nun aber das Problem, wie das Evangelium richtig zu formulieren ist, zu einem Grundproblem geworden. Denn dieses Evangelium ist der Anhalt für den Glauben, die Ermöglichung jener Wendung, in der Menschsein, der innere Mensch, aus sich selbst herausgeholt wird, um so im Wort seine neue, geistliche Existenz zu finden. Hier ist die Frage nach der Wirksamkeit des Wortes gestellt. Bei der Vermittlung der Gnade in Gestalt eines *habitus* ist die Realität der behaupteten Veränderung an den veränderten Akten nachprüfbar, und diese der Liebesnorm entsprechenden Akte stabilisieren ja selbst wieder die behauptete Veränderung. Das Evangelium als äußeres Wort dagegen muß gerade im Außen bleiben. Seine Stabilität gewinnt es in der Schrift, die hier nun ein ganz neues Gewicht bekommt. Ich habe auf die außerordentlich wichtige Rolle der Schrift im altkirchlichen wie im mittelalterlichen Denken hingewiesen. Hier aber, in dem reformatorischen Denkmodell, in dem das Heil im Wort durch den Glauben empfangen wird und so zum Ziel kommt, also nicht erst durch ein neues Verhalten festgemacht und bestätigt werden muß, gewinnt die Schrift nun eine ganz besondere, soteriologische Relevanz. Das heilsame Wort ist nämlich gerade in der Schrift zugänglich, wenn auch nicht einfach mit der Schrift identisch. Ist doch das Evangelium *viva vox*, lebendiges Wort im Sinn einer unmittelbaren Anrede, die den Menschen in seiner Situation antrifft. Doch ist dieses Evangelium eben das in der Schrift bezeugte Evangelium. Darum muß die Schrift, die dieses Evangelium

---

<sup>25</sup>(36405), Sth, I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 8 co.

bezeugt, klar und verständlich sein (Zum Folgenden vgl. auch: Paul SCHEMPF, LUTHERS Stellung zur Heiligen Schrift.)<sup>26</sup>

Andererseits aber darf nun doch nicht einfach von einem Automatismus des Verstehens und Glaubens die Rede sein. Denn nicht nur widerspricht das offenkundig aller Erfahrung. Es machte zugleich Gottes Wort verfügbar. LUTHER tut hier, was Theologie in einer solchen Situation immer tut, und tun muß: Er unterscheidet. In seiner Streitschrift vom unfreien Willen gegen ERASMUS muß er diesem gegenüber die Klarheit der Schrift behaupten. Sicher gibt es dunkle Stellen in der Schrift, „non ob maiestatum rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis - nicht wegen der Hoheit der Sachen, sondern wegen der Unkenntnis der Ausdrücke und der Grammatik; doch die verhindern nicht die Erkenntnis aller Sachen in der Schrift.“<sup>27</sup> Die eigentliche Sache der Schrift ist Christus, und er ist offenbar und im Licht. „Res igitur in scripturis contentae sunt omnes proditae, licet quaedam loca adhuc verbis incognitis obscura sint. Stultum est vero et impium, scire, res scripturae esse omnes in luce positas clarissima, et propter pauca verba obscura res obscuras dictare. - Die in der Schrift enthaltenen Sachen sind alle offen bekanntgemacht, wenn auch einige Stellen mit bisher unbekanntem Ausdrücken dunkel sind. Es ist aber dumm und gottlos, wenn man weiß, daß die Sachen der Schrift alle im hellsten Licht stehen, wegen weniger dunkler Ausdrücke die Sachen als dunkel zu bestimmen.“<sup>28</sup> Doch diese äußere Klarheit der Schrift, die jedem den Zugang zu einem Verständnis der Sachen ermöglicht, ist nicht identisch mit der Aneignung. Das Erfassen der Sachen ist noch nicht das glaubende Verstehen. Das ist vielmehr allein durch den Hl. Geist ermöglicht. „Duplex est claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita. Si de interne claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut, si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant; neque credunt deum, nec sese esse creaturas dei, nec quicquam aliud, iuxta illum Psal. 13: Dixit insipiens in corde suo: Deus nihil est. Spiritus enim requiritur ad totem scripturam et quamlibet eius partem intelligendam. Si de externe dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in luce producta certissimam, et declarata toto orbi, quaecumque sunt in scripturis. Doppelt ist die Klarheit der Schrift, wie auch doppelt ihre Dunkelheit. Die eine äußerlich und im Amt des Wortes liegend, die andere in der Erkenntnis des Herzens gelegen. Wenn du von der inneren Klarheit sprichst, sieht kein Mensch ein Jota in den Schriften, außer wer den Geist Gottes hat, alle haben ein verdunkeltes Herz, so daß, auch wenn sie die ganze Schrift hersagten und vorbringen könnten, sie doch nichts davon erspürten und richtig erkennen würden; sie glaubten nicht Gott, nicht daß sie Geschöpfe Gottes sind, noch irgend etwas anderes, nach dem Wort Psalm 13: ‚Der Tor spricht in seinem Herzen: Gott ist nichts‘. Es braucht nämlich den Geist zur Erkenntnis der ganzen Schrift und jedes beliebigen Teiles. Wenn

<sup>26</sup>Paul SCHEMPF: *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, hrsg. v. Richard WIDMANN, Bd. 50 : Systematische Theologie, München: Kaiser 1973 (= Theologische Bücherei), zuerst in FGLP 2, III. 1929.

<sup>27</sup>BoA, Bd. 3, 101.

<sup>28</sup>Ebd., Bd. 3, 101.

du von der äußeren sprichst, dann ist nichts übrig, was dunkel oder zweideutig wäre, sondern alles ist durch das Wort ins sicherste Licht gebracht, und der ganzen Welt erklärt, was in der Schrift ist.“<sup>29</sup>

Es ist offenkundig, wie sich diese Hermeneutik durch die Rolle der Schrift im Zusammenhang der Soteriologie bestimmt zeigt. Die Schrift ist hier nicht die übernatürliche Offenbarung des Heilsweges, der *nova lex Christi*. Vielmehr gibt sie selbst am Heil teil. „Daß aber Christus im Evangelio, dazu S. Petrus und Paulus viel Gebot und Lehre geben, und das Gesetz auslegen, soll man gleich rechnen allen anderen Werken und Wohltaten Christi. Und gleich wie seine Werk und Geschichte wissen, ist noch nicht das rechte Evangelium wissen, denn damit weißt du noch nicht, daß er die Sünde, Tod und Teufel überwunden hat. Also ist auch das noch nicht das Evangelium wissen, wenn du solche Lehre und Gebot weißt. Sondern wenn die Stimm kommt, die da sagt, Christus sei dein eigen mit Leben, Lehren, Werken, Sterben, Auferstehen und alles, was er ist, hat, tut und vermag.“<sup>30</sup> Die Stimme, die da kommt, ist das durch den Geist gewirkte Verstehen des Evangeliums. Es ist freilich nicht einfach, das nun genauer zu erfassen. LUTHER kann hier von einem durch den Geist gewirkten Fühlen reden. „Darum ist ein Mensch wohl erlöst, aber weil ers nicht glaubt, fühlet ers nicht, so ists auch nicht in seinem Herzen. Da kommt nun dies dritte Stück, daß Gott den Heiligen Geist in die Herzen ausgießt, er es in die Herzen sagt, daß wir wissen, daß es in Wahrheit so ist und nicht anders, wie der ander Artikel lautet, daß der Heilig Geist unserm Geist ein Zeugnis gibt, und der Mensch so weit kommt, daß ers fühlet, und es also sei.“<sup>31</sup> Das gehörte Wort überzeugt. So wirkt der Heilige Geist: so läßt sich wenigstens vorläufig umschreiben, was LUTHER hier sagt. Freilich ist es gerade das gehörte Wort, und nicht etwas anderes, in der strengen Korrespondenz des äußeren und des inneren Wortes. „Also ist nun die Summe dieser Predigt, daß wir wissen und glauben, wir sind Christen und erlöst. Wenn man nun fragt: Woher weißt du es? daß man antworte: Ich weiß es daher, daß ich im Wort und im Sakrament und der Absolution also höre und daß mirs der Heilig Geist eben so im Herzen sagt, wie ichs mit den Ohren höre.“<sup>32</sup>

Das sind Gedanken, Luther immer wieder finden. Wichtiger als eine Verbreiterung der Textbasis ist aber doch wohl eine Interpretation, die versucht, das hier bei LUTHER Vorgefundene in die eigene Wirklichkeit zu übersetzen. Es könnte zu Kurzschlüssen führen, wenn wir etwa zum Stichwort „fühlen“ unsere eigene Erfahrung beiziehen wollten und also meinten, das, was hier angesprochen werde, sei das gleiche wie unser eigenes Erleben religiöser Emotionalität - oder auch das, was einer gerade nicht erlebt. Wir würden dabei

---

<sup>29</sup>BoA, Bd. 3, 103.

<sup>30</sup>Martin LUTHER: *Biblia Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch: Dtv Text-Bibliothek ; Auff's new zugericht, Wittenberg 1545*, Dt. Taschenbuch-Verl. (= dtv textbibliothek, 1974).

<sup>31</sup>*D. Martin Luthers Werke/[Abt. 1], Bd. 45*, Weimar: Böhlau 1911, URL: %5Curl%7Bhttps://archive.org/stream/werkekritischege45luthuoft#page/10/mode/2up%7D (im Folgenden zit. als WA), Eine Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens, in Schmalkalden gehalten. Bd. 45, 22.

<sup>32</sup>Ebd., WA Bd. 45, 24.

vermutlich die Äußerungen LUTHERS zu subjektivistisch verstehen. Denn die Gewißheit dieses Gefühls ist die Gewißheit, die dem äußeren Wort zustimmt. Und dieses äußere Wort wieder ist das mir in der Kirche und durch das ministerium ecclesiasticum zugesprochene Wort des Evangeliums, gerade darum als Evangelium und nicht als bloße Information oder Handlungsanweisung festgestellt, weil dieses Evangelium zugleich Zuspruch der Sündenvergebung und Spendung des Sakramentes ist. Kirchliche Gemeinschaft, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente gespendet werden, ist also Voraussetzung dieses Glaubens, in dem der Mensch im Evangelium Fuß fassen und seinen Stand außer sich finden kann. Und mit diesem Geschehen ist hier der Hl. Geist unmittelbar verbunden. Seine Wirksamkeit ist also mindestens insoweit durchaus rational faßbar, als er in dem wohl verständlichen und als die Sache der Schrift offenkundigen Wort des Evangeliums wirksam ist. Und die Einigung mit dem Geist, die Gabe des Geistes, seine Ausgießung oder Eingießung in das Herz des Menschen ist gerade nicht die Begabung mit einer irrationalen Kraft, sondern die Umkehr der Lebensrichtung: aus dem Innen der sündigen Selbstbezogenheit in das wohlverständliche Außen des Evangeliums, des gepredigten Wortes und des ausgeteilten Sakramentes, das in die Geschichte und das Heil Jesu Christi aufnimmt. Und aus dem Innen des sich selbst in seinem Tun verwirklichenden Menschen in das Außen der Schöpfung, der Welt Gottes, in der die Kreaturen nicht für sich selbst da sind, sondern einander dienen. So läßt sich hier wenigstens in allgemeinen Grundzügen sehr wohl beschreiben, was das heißt, daß und wenn der Hl. Geist das Leben der Kinder Gottes führt. Das geschieht eben in dieser Umkehr der Lebensrichtung. Die erfüllt den Heilswillen Gottes, indem sie ihre eigene Gerechtigkeit fahren läßt, und sich ganz auf Gottes Heilswillen im Evangelium verläßt. Und sie erfüllt den Schöpferwillen Gottes, in dem die Kreaturen, und voran die Menschen, einander zum Dienst bestellt sind.

### **3. Die Gerechtigkeit vor Gott und die Veränderung des Lebens**

Die Richtungsänderung, wie ich sie eben angedeutet habe, läßt sich freilich so nicht allgemein durchhalten. Man hat Mühe, wenigstens in der Rechtfertigungslehre das Absehen von der eigenen Gerechtigkeit einzuüben und es vor allem auch theologisch zu beschreiben. Und die hier einsetzende theologische Reflexion und Diskussion gerade der Lutheraner führt nahezu unumgänglich zur Isolierung einzelner Elemente des Lebensvorgangs, in dem der Hl. Geist den Menschen zu seinem Heil führt. Man will es richtig sagen - das ist das Bestreben der Theologen des 16. Jahrhunderts, die sich der Reformation LUTHERS verpflichtet fühlten. Aber gerade dieses Bestreben, es richtig zu sagen, macht hier an einigen Punkten die Frage, was denn nun richtig sei, erst recht zum Problem. Und die Konkordienformel, die dann das theologische Richtig und Falsch für die kommenden Generationen verpflichtend festlegt, hat sich der Nötigung, die in den vorhergehenden Streitigkeiten begründet lag, nicht ganz entziehen können, bei allem Bestreben, hinter die Frontstellung der Gnesiolutheraner und der Philippisten zurückzugehen und bei LUTHER selbst Rat zu holen: der Nötigung, in einzelnen, voneinander isolierten Streitpunkten genau festzulegen, was nun die richtige und was die falsche Lehre vom Heil sei. Ich greife zwei wichtige Punkte der Soteriologie heraus: Einmal die Lehre vom Anfang des Heiles,

und dem damit gegebenen Problem einer menschlichen Entscheidung zum Glauben. Und weiter die Frage nach dem Verhältnis der Gerechtigkeit Christi, wie sie dem Glaubenden im Evangelium zugeeignet wird, zu der eigenen Gerechtigkeit, die in der durch den Hl. Geist bewirkten Änderung des Lebens doch kenntlich sich vollziehen soll.

Die sog. synergistischen Streitigkeiten, die vor allem im 2. Artikel der FC „Vom freien Willen“ entschieden werden, hatten sich vor allem an Melanchthons Lehre von den drei Ursachen unserer Bekehrung zu Gott<sup>33</sup> entzündet. MELANCHTHON schreibt dazu in der dritten aetas seiner Loci, man müsse wissen, daß der Hl. Geist wirksam sei durch das gehörte oder bedachte Wort des Evangeliums. „Ac saepe dictum est cogitantes de Deo oportere ordiri a verbo Dei, non quaerere Deum sine suo verbo. Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentia, sed adiuvante etiam Spiritu sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa. - Und schon oft wurde gesagt, daß die beim Wort Gottes beginnen müssen, die über Gott nachdenken. Wenn wir aber beim Wort beginnen, dann treffen hier drei Gründe des guten Handelns zusammen, das Wort Gottes, der Hl. Geist und der menschliche Wille, der dem Wort Gottes zustimmt und nicht widerstreitet. Er könnte es nämlich verdrängen, wie Saul es aus freiem Willen verdrängte. Wenn nun aber der Geist, der hört und aufmerkt, nicht widerstrebt, nicht dem Unglauben nachgibt, sondern auch mit Hilfe des Hl. Geistes zuzustimmen sucht, dann ist in diesem Streit der Wille nicht müßig.“<sup>34</sup> Der Grund für diese Aufstellungen MELANCHTHONs liegt sicher einmal in der Selbstbeobachtung, die Intellekt und Willen im Geschehen des Glaubens beteiligt und bewegt sieht. Er liegt weiter im Gebot Gottes, daß dem Evangelium zu glauben, daß auf das Wort Gottes zu hören sei, also in der imperativischen Vermittlung des Evangeliums, wie sie in der Bibel häufig begegnet. Er liegt schließlich in der Sorge, die Behauptung von Gottes Alleinwirksamkeit in der Bekehrung könne für die als Entschuldigung dienen, die selbst in Untätigkeit und Sünde verharren wollen.

Die Überlegungen leuchten ein, wobei ich jetzt gerade auf die Selbstbeobachtung verweisen will. Doch führt eine derartige Überlegung nicht nur dazu, dann gerade diesem Willensmoment eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken und schließlich die Bekehrung eben von der menschlichen Entscheidung her abzuleiten; wir erkennen doch in der Regel unserem Innen eine besondere Bedeutung zu und vergessen darüber das Außen, das diesem Innen überhaupt erst seine Lebendigkeit ermöglicht. Vielmehr gerät damit die Gewißheit, die allein im Wort ihren Ort hat, ins Schwanken; denn sie ist nun gespalten, muß gerade auf die eigene Willensregung mit achten, und kann ja leicht gerade hier dann mißtrauisch werden, und der eigenen Entschiedenheit, an der so viel hängt, dann doch wieder mit allerlei Ängsten und Zweifeln begegnen. Darum muß hier ganz

---

<sup>33</sup>BSLK, 910, Vgl. SD II, 90.

<sup>34</sup>Philipp MELANCHTHON u. a.: *Melanchthons Werke in Auswahl: Bd. 2, Teil 1. Loci communis von 1521. Loci praecipui theologici von 1559*, Bd. 2.1, Gütersloh: Bertelsmann <sup>2</sup>1978 (= Melanchthons Werke in Auswahl), StA II, 1, 243.



auf Gott selbst verwiesen werden, der, wie es in Phil. 2,13 heißt, beides wirkt, das Wollen und das Vollbringen. Wenn LUTHER davon geredet habe, so meint die Konkordienformel, daß sich der Mensch zu seiner Bekehrung pure passive verhalte, dann heiße das, „daß der Mensch von sich selbst oder aus seinen natürlichen Kräften nichts vermuge oder helfen könne zu seiner Bekehrung und daß die Bekehrung nicht allein zum Teil, sondern ganz und gar sei eine Wirkung, Gabe und Geschenk und Werk des Heiligen Geistes allein, der sie durch seine Kraft und Macht durchs Wort im Verstand, Willen und Herzen des Menschen *tanquam in subjecto patiente*, das ist, da der Mensch nichts tut oder wirkt, sondern nur leidet, ausrichte und wirke.“<sup>35</sup> Die hier betonte Passivität des Menschen in seiner Bekehrung ist theologisch gemeint. Sie soll die lutherische Einsicht bewahren, daß das Heil dem Menschen ganz von außen zukommt, und auch in diesem Außen Bestand hat. Darum wird hier zugleich energisch auf das äußere Wort und sein Hören verwiesen. Nicht das Gefühl kann Maßstab dafür sein, daß der Hl. Geist sein Werk tut. „Dann von der Gegenwärtigkeit, Wirkungen und Gaben des Heiligen Geistes soll und kann man nicht allewege *ex sensu*, wie und wenn mans im Herzen empfindet, urteilen, sondern, weils oft mit großer Schwachheit verdeckt wird und zugehet, sollen wir aus und nach der Verheißung gewiß sein, daß das gepredigte, gehörte Wort Gottes sei ein Amt und Werk des Heiligen Geists, dardurch er in unseren Herzen gewißlich kräftig ist und wirkt, 2.Cor.2.“<sup>36</sup> Die Aufmerksamkeit, die zum religiösen Leben wie zu allem bewußten Leben gehört, wird hier also nach außen gewandt. Das hindert nicht, daß man ein wenig auch nach innen schießt, sich selbst beobachtet, Regungen des Willens und Gefühls findet, die als Wirkung des Hl. Geistes identifiziert werden können. Aber daran hängt die Gewißheit gerade nicht. Die ist hier vielmehr - und darin hat man LUTHER aufgenommen und treu weitergeführt - auf das äußere Wort, seine Verkündigung und sein Hören, angewiesen.

Freilich ist nun doch die Frage nach dem Leben im Heilsstand da. Wie kann er dauern? Muß hier nicht der menschliche Wille, da er ja im Glauben erneuert und geheiligt ist, nun auch das Seine tun? Das wird abgewiesen. Gerade auch der bekehrte Mensch werde durch Gottes Geist geleitet und geführt; „und sobald Gott seine gnädige Hand von ihm abzöge, könnte er nicht einen Augenblick in Gottes Gehorsam bestehen.“<sup>37</sup> Doch da kommt dann ja fast unausweichlich die andere Frage: Was kommt denn nun heraus bei dieser Führung des Bekehrten durch Gottes Heiligen Geist? Muß die nicht zu einer Veränderung des Menschen führen? Man kann doch nicht annehmen, daß diese Führung durch Gott wirkungslos bleibt und nichts verändert? Nun, man hat hier sowohl die bleibende Sündhaftigkeit des Menschen wie auch die Wirksamkeit des Geistes in ihm betont. Darum kann es hier zu der angefangenen Gerechtigkeit des neuen Gehorsams oder der guten Werke kommen.<sup>38</sup> Diese darf aber nicht mit der zugerechneten Gerechtigkeit des Glaubens identifiziert werden. „Dann weil diese angefangene Gerechtigkeit oder Verneuerung in uns von wegen des Fleisches in diesem Leben unvollkommen und unrein, kann damit und dadurch die Person für Gottes Gericht nicht bestehen, sondern allein die Gerechtigkeit

---

<sup>35</sup>BSLK, 910, SD II, 89.

<sup>36</sup>Ebd., 893f, SD II, 56.

<sup>37</sup>Ebd., 898, SD II, 66.

<sup>38</sup>Ebd., 924f, SD III, 32.

des Gehorsams, Leidens und Sterbens Christi, so dem Glauben zugerechnet wird, kann für Gottes Gericht bestehen, also daß allein um dieses Gehorsams willen die Person (auch nach ihrer Verneuerung, wenn sie schon viel guter Werk hat und im besten Leben ist) Gott gefalle und angenehm werde und sei zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens angenommen.<sup>39</sup> So sehr hier die christologische Konzentration imponieren kann, die das „propter Christum“ der Rechtfertigung streng festhält und hier nichts von dem neuen und durch den Geist veränderten Leben mit einbringen will: Die Frage bleibt doch, nicht nur, ob damit die Wirksamkeit des Hl. Geistes in dem neuen Leben nicht ungebührlich verkleinert wird; sondern auch, ob eigentlich bloß die Unvollkommenheit des angefangenen neuen Gehorsams der Grund dafür ist, sich auf ihn nicht zu verlassen. Dann könnte ja die christologische Ausrichtung umschlagen, wo man dem Heiligen oder anderen Geistern ein Stück mehr zutraute und dann Christus selbst allenfalls noch als Beispiel und Vorbild brauchte.

Nicht unterschlagen will ich, daß man sich auch darüber Gedanken machte, wie sich bei den guten Werken nun eigentlich der Wille verhalte. Und hier zeigt sich dann erst recht, wie leicht der im Glauben ekstatisch existierende Mensch in sich zurücksinken kann. Man möchte möglichst genau bestimmen, was es heißt, wenn von der *necessitas* der guten Werke die Rede ist. LUTHER und ihm folgend die lutherische Tradition bestreitet ja keineswegs, daß gute Werke zum Heilsstand gehören. Sie folgen aus dem Glauben, und zwar mit Notwendigkeit. Was aber ist das für eine Notwendigkeit? Hier verweist man nun auf Ordnung und Befehl Gottes. Er will die guten Werke, Und die geschehen dann nach dieser Beschreibung doch wieder von innen nach außen. Man kann die Koexistenz von Hl. Geist und glaubendem Subjekt dort nicht mehr festhalten, wo das gute Handeln des Menschen in Frage steht. Der Glaube kann eben nicht, so meint man, mit dem Vorsatz zusammen bestehen, nach dem der Mensch in seinen Sünden beharren möchte. Dieser Vorsatz muß vielmehr abgelöst werden von dem Vorsatz zum Guten. Das ist *nötig*. „Es muß aber auch die Erinnerung von diesem Unterscheid hierbei gemerkt werden, daß nämlich verstanden werden solle *necessitas ordinis mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, non autem necessitas coactionis*, das ist: wann dies Wort *nötig* gebraucht, soll es nicht von einem Zwang, sonder allein von der Ordnung des unwandelbaren Willen Gottes, des Schuldner wir sind, verstanden werden, dahin <auch> sein Gebot weiset, daß die Kreatur ihrem Schöpfer gehorsam sei.“<sup>40</sup> Da ist eine ganz fatale Alternative aufgestellt, nach der entweder der Mensch von innen heraus in Freiheit Gott gehorcht, oder aber von außen gezwungen wird und also unfrei handelt. Gäbe es nur diese Alternative, dann hätten die Verfasser der Konkordienformel mit ihrer Entscheidung schon recht. Aber könnte nicht gerade von außen her das freie Tun bestimmt sein, in dem durch uns das Gute geschieht? Das kann hier nicht mehr wahrgenommen werden.

Man ist dort, wo die Grundentscheidung der Reformation und das theologische Denken LUTHERS kirchlich tradierbar gemacht werden müssen sicher bemüht, und das nicht ohne

---

<sup>39</sup>BSLK, 925, SD III, 32.

<sup>40</sup>Ebd., 943, SD IV, 16.

Erfolg, das Erbe der Reformation festzuhalten. Aber weil das nur in einer angestregten theologischen Reflexion geschehen kann, darum zerlegt sich das eine Wirken Gottes im Menschen und am Menschen. Das ist deutlich sichtbar, wenn von den zwei Gerechtigkeiten die Rede ist, von der geschenkten Gerechtigkeit des Glaubens und von der angefangenen Gerechtigkeit des neuen Gehorsams. Aber es zeigt sich auch daran, wie man nun unterscheidet und zuordnet: Bekehrung und Rechtfertigung und Erneuerung sollen ja nicht durcheinandergeworfen werden. Wird aber damit nicht gerade das Werk des Hl. Geistes unkenntlich, der Gottes Kinder in ihrem Leben führt? Das ist doch das Leben im Glauben und Gehorsam, in der Ausrichtung auf das Wort und in der Ausrichtung auf das, was zu tun ist. Soll man die Führung durch den Hl. Geist vom Wort wie von der Lebenssituation unterscheiden, durch die der Glaube herausgefordert wird? Dann müßte ja der Hl. Geist sozusagen verinnerlicht werden. Er käme in das Innen des Menschen hinein, und dessen Leben von Innen heraus würde mit der Wirksamkeit des Hl. Geistes identifiziert.

So ist das uns beschäftigende Problem weitergedacht worden in der lutherischen Orthodoxie. Diese hat in ihrer systematischen Durchbildung, wie sie von der Mitte des 17. Jahrhunderts an vorliegt, ein eigenes Lehrstück von der Wirksamkeit des Hl. Geistes - *De gratia Spiritus sancti applicatrice*. Die Lehre von der Heilszueignung wird dabei zusammen mit der Lehre vom Heilsratschluß Gottes, sowie der Christologie den *principia salutis* zugerechnet. Der dogmatische Aufriß ist dabei methodisch durchdacht. Man versteht Theologie als eine praktische Wissenschaft, die von ihrem Ziel her bestimmt ist. Dieses Ziel ist Gott bzw. das vollendete Gottesverhältnis des Menschen, seine Seligkeit, in der er Gott verherrlicht. Subjekt der Theologie ist der Mensch, und zwar genauer der in Sünde gefallene und zum Heil zu führende Mensch. „Subjekt“ ist dabei also nicht im modernen Sinn verstanden, sondern bezeichnet den Gegenstand der Theologie. Dann werden die Voraussetzungen beschrieben, unter denen dieser Mensch sein Ziel bei Gott erreicht; das sind die eben schon genannten *principia salutis*. Und schließlich werden die *media salutis* behandelt, der Heilsweg oder die Heilmittel - Wort und Sakrament, aber auch in aller Regel die Kirche, der Heilsglaube, die guten Werke etc. Einzelheiten brauchen uns hier nicht zu interessieren. Von Gewicht ist zunächst einmal die Beobachtung, daß hier das Wirken des Hl. Geistes für sich reflektiert wird, abgesehen von Wort und Sakrament. Gewiß ist das in der Durchführung dann nicht durchzuhalten. Da muß immer schon vorgehend von den Mitteln geredet werden, durch die der Hl. Geist wirkt. Und es muß ebenso vom Glauben geredet werden, der vom Menschen her gesehen das Mittel ist, durch das dieser den Gnadenwillen Gottes ergreift und sich aneignet. Aber es wird nun doch deutlich unterschieden zwischen Gottes Wirksamkeit und den Mitteln, deren sich diese Wirksamkeit bedient.

Das scheint nun eine unverfängliche Sache zu sein, wie sie durch die theologische Reflexion mit ihrem diskursiven Vorgehen bedingt ist, das eben nur eins ums andere und nicht alles gleichzeitig zu denken vermag. Doch dürfen wir es gewiß nicht dem Zufall oder dem Belieben anheimstellen, wo wir mit unserem theologischen Denken anfangen und wie wir dann fortfahren wollen. Das haben die Überlegungen des zweiten einleitenden Paragra-

phen hoffentlich deutlich gemacht. Auch hier ergeben sich durch diese Trennung von Hl. Geist und Evangelium schwerwiegende Probleme. Nicht umsonst gehört die Wirksamkeit des Hl. Geistes und das Evangelium bei LUTHER unmittelbar zusammen. So nur läßt sich denken, wie das sich entzogene Innen des Menschen seinen Ort draußen gewinnt, im gepredigten Evangelium, das der Glaube festhält. Da ist dann die Wirksamkeit des Hl. Geistes nicht in die Innerlichkeit verlegt, sondern mit dem Vorgang des Predigens und des Hörens, des Zuspruchs und der verstehenden Aneignung verknüpft. Gewiß gewinnt dieser Vorgang dann auch in der Erinnerung seine Kontinuität. Das aber gerade in der Intentionalität nach draußen, auf das *verbum externum* hin. Nicht, daß die orthodoxen Theologen das vergessen hätten. Aber wenn sie nun der Wirksamkeit des Hl. Geistes nachdenken, dann haben sie doch in erster Linie das Innere des Menschen im Blick, und sehen, wie dort Gottes Wirksamkeit ankommt, und was mit diesem Inneren in solcher Wirksamkeit geschieht. Sicher, die Wirksamkeit des Hl. Geistes läßt sich nicht abgesehen von welthaften Mitteln oder Wirkungen denken. Aber es macht nun doch einen gewaltigen Unterschied, ob diese Wirksamkeit mit dem Vorgang des äußeren Wortes zusammen gedacht wird, oder ob man sie mit Regungen zusammennimmt, die einer in seinem Inneren wahrnehmen und beobachten kann.

So aber geschieht das dort, wo die *gratia Spiritus sancti applicatrix* in der Gestalt des *Ordo salutis* gedacht wird. David HOLLATZ behandelt dabei in seinem 1707 erschienenen *Examen theologicum acroamaticum* nacheinander die *vocatio peccatoris ad ecclesiam*, die *illuminatio*, die *conversio*, die *regeneratio*, die *iustificatio*, die *unio mystica cum Deo Triuno*, die *renovatio*, die *conservatio fidei et sanctitatis* und schließlich die *glorificatio*. Die hier aufgezählten unterschiedlichen Akte der *gratia Spiritus sancti applicatrix* tauchen zum Teil schon in LUTHERS *Kleinem Katechismus* in der Erklärung zum dritten Glaubensartikel auf. HOLLATZ findet die Heilsordnung auch im Wort Christi an Paulus bei dessen Bekehrung angesprochen (Act 26,17f). „*Ich sende dich unter die Heiden (zur vocatio), aufzutun ihre Augen (illuminatio), daß sie sich bekehren von der Finsternis zu dem Licht (conversio) und von der Gewalt des Satans zu Gott (regeneratio), um zu empfangen die Vergebung der Sünden (iustificatio) und das Erbteil samt denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich (Unio cum Christo, sanctificatio, sanctitatis conservatio, glorificatio).*“ Nun brauchen uns derartige mehr oder weniger gelungene biblische Begründungen und Ableitungen nicht allzusehr zu beschäftigen. Daß alle die genannten Ausdrücke das Heilswirken Gottes bezeichnen, ist unbestritten. Daß sie in der Bibel nirgends in dieser Häufung oder gar Reihenfolge vorkommen, daß hier vielmehr eine theologische Systematisierung vorliegt, ist auch klar. Es fragt sich aber, welchen Sinn diese Systematisierung haben kann. Und es fragt sich weiter, was aus dieser Beschreibung für ein Verstehen des Heiles folgt.

Scheinbar beschreibt der *Ordo salutis* einen zeitlichen Ablauf, den der Mensch durchläuft und den er auch an den dabei erfolgenden Veränderungen beobachten kann: Erst hört er, dann geht ihm ein Licht auf über das Gehörte, er kehrt um, kommt zum Glauben, wird dadurch gerechtfertigt und erfährt die Gemeinschaft mit Gott, in der sich an ihm ein Prozeß der Erneuerung vollzieht. Diese veränderte Lebensführung hält sich durch, und ihr Ziel ist das eschatologische Heil. HOLLATZ gibt auch allen Anlaß zu einer solchen

Auffassung, wenn er bemerkt, diese gratia applicatrix sei ordinata. „Propterea, quod Spiritus S. per distinctos *actus et gradus* sibi ordine succedentes operatur, ut admissum ab homine peccatore primum gratiae gradum sequatur secundus, hunc tertius, et sic porro: contra neglecto vel contempto orimo gratiae applicatricis gradu non sequatur gradus secundus, reiecto gradu secundo non sequatur tertius; plane ut in scala ad summum gradum non ascenditur, nisi per gradus interjacentes. Hinc qui non admittit gratiam *vocantem*, non accipit gratiam *illuminantem*, et qui hanc contemnit, non fit particeps gratiae *convertentis*; quia simul et semel omnes suas vires aut divitias non profundit gratia divina, nec uno momento ex homine sceleratissimo sanctum efficit. - Deshalb, weil der Hl. Geist durch unterschiedene Akte und Grade, die sich in ihrer Ordnung folgen, handelt, so daß wenn vom sündigen Menschen der erste Grad der Gnade eingelassen ist, der zweite folgt, diesem der dritte und so weiter. Dagegen wenn der erste Grad der zueignenden Gnade nicht beachtet oder gar verachtet wurde, folgt der zweite nicht, wenn der zweite Grad zurückgewiesen ist, folgt der dritte nicht: genauso, wie man auf die höchste Sprosse einer Leiter nicht anders hinaufsteigt als über die dazwischenliegenden Sprossen. Hier also: wer die berufende Gnade nicht einläßt, empfängt nicht die erleuchtende, und wer diese verschmäht, gewinnt nicht teil an der bekehrenden; da ja die göttliche Gnade nicht zugleich und auf einmal alle ihre Kräfte und Reichtümer verschwendet, und nicht in einem Augenblick aus dem frevelhaftesten Menschen einen heiligen macht.“<sup>41</sup> Das ist völlig einsichtig, wenn wir auf die zeitliche Struktur unseres Lebens schauen. Lebensführung braucht Zeit, und wenn wir an die Lebensführung durch den Hl. Geist denken, dann gewiß so, daß die sich eben zeitlich vollzieht. Nicht da liegt das Problem dieses Denkens. Es liegt vielmehr darin, daß hier ein festgelegtes Schema des Fortschrittes und der Veränderung dargeboten wird. Dieses Schema will einerseits die Gnadenwirksamkeit des Hl. Geistes beschreiben. Aber zugleich zeigt es eine Abfolge von beobachtbaren inneren Vorgängen. Beispielsweise: „*Illuminatio* est actus gratiae applicatricis, quo Spiritus Sanctus hominem peccatorem, ad ecclesiam vocatum per ministerium verbi docet, et sincero studio magis magisque informat, ut, depulsis ignorantiae et errorum tenebris, ipsum veri Dei cognitio imbuat, atque ex lege agnitionem peccati, ex evangelio misericordiae divinae in merito Christi fundatae cognitionem eidem instillet. Die Erleuchtung ist ein Akt der zueignenden Gnade, durch die der Hl. Geist den zur Kirche berufenen sündigen Menschen durch das Amt des Wortes belehrt, und in aufrichtigem Bemühen (natürlich nicht des Hl. Geistes, sondern dieses sündigen Menschen) mehr und mehr belehrt, so daß, nachdem die Finsternis der Unwissenheit und des Irrtums verjagt ist, er ihn mit der Erkenntnis des wahren Gottes erfüllt, und ihm aus dem Gesetz die Erkenntnis der Sünde aus dem Evangelium der in Christi Verdienst begründeten göttlichen Barmherzigkeit einflüstert.“<sup>42</sup>

Das soll nun ganz und gar das Gnadenwerk des Hl. Geistes sein, was hier beschrieben wird. Aber es ist doch deutlich eben in das Schema eines inneren Erlebens gepreßt, so daß man versucht ist, sich selbst zu fragen, auf welcher Sprosse der Leiter man eben

<sup>41</sup>David HOLLATZ: *Examen theologicum acroamaticum*, Reprogr. Nachdr. d. Ausg. Stargardiae Pomeranorum: J. N. Ernst, 1707, Darmstadt: Wiss. Buchges, Pars III, Sect. I, cap. 4, q.2 prob d.

<sup>42</sup>Ebd., Pars III Sect. I cap. V q. 1.

angelangt ist. Ich muß freilich gleich dazusetzen: Die Sache, wie die Art und Weise der Bibel, von dieser Sache zu reden, sperrt sich nun doch sehr deutlich gegen dieses hier vorliegende Schema. So muß HOLLATZ bei der *conversio* einen *sensus generalis* und einen *sensus specialis* unterscheiden. Denn im gebräuchlichen Verständnis des Wortes umfaßt dieses die *illuminatio*, die *aversio a peccato*, die *regeneratio* und die *justificatio*.<sup>43</sup> Oder er sieht sich zu der merkwürdigen Aufstellung genötigt, daß die *regeneratio* der Säuglinge in einem Augenblick geschehe, die der Erwachsenen dagegen *successive*.<sup>44</sup> Da läßt sich das Schema eines zeitlichen Ablaufes, wie die Vorstellung einer vom Hl. Geist bewirkten schrittweisen Veränderung des Menschen hin zu seinem Heil nun doch nicht durchhalten. Das zeigt die Schwierigkeit, den Geist, der weht, wo er will, auf einen theologisch standartisierten Prozeß der Heilsaneignung festzulegen. Ist aber damit nicht der Sinn dieser Systematisierung selbst wieder problematisiert? Die will doch durch ihr Schema so etwas wie eine pädagogisch-seelsorgerliche Begleitung des Heilsprozesses ermöglichen; dabei muß dann diagnostiziert werden, wo der Mensch steht, und was er nötig hat. Aber im Grunde geht das doch nicht an. Was der Mensch nötig hat, immer nötig hat, ist doch das Evangelium, im äußeren Wort und im Sakrament. Und darauf kommt HOLLATZ bei seiner Besprechung des *Ordo salutis* auch immer wieder zu sprechen. Die Unverfügbarkeit jenes Geschehens, in dem das Wort verstanden ist und das dem menschlichen Zugriff entzogene Innen im Glauben auf dieses Wort stellt, läßt das Schema einer sich am Menschen vollziehenden schrittweisen Veränderung nicht zu. Bleibt das Denken an diesem Schema hängen, dann gerät es dagegen in die Gefahr, die Sache, die hier zu denken ist, gerade zu verfehlen.

Das ist nun die andere Beobachtung, die wir anzustellen haben: Was folgt aus einer solchen Beschreibung für das Verstehen des Heiles? Nun, es besteht kein Zweifel, daß HOLLATZ dieses Heil ganz als Werk Gottes, des Hl. Geistes, verstehen möchte. „*Gratia applicatrix est activa, cum Spiritus S. per eam homines active vocet, illuminet, convertat, regeneret*. Die zueignende Gnade ist handelnd, weil der Hl. Geist durch sie die Menschen als Handelnder beruft, erleuchtet, bekehrt, wiedergebirt.“<sup>45</sup> Es soll hier also nicht das persönliche Wirken des Hl. Geistes in eine unpersönliche Kraft im Menschen selbst verwandelt werden. Und die Einwohnung des dreieinigen Gottes in der *unio mystica* wird ausdrücklich als *inhabitatio personae, non donorum* bezeichnet,<sup>46</sup> wobei HOLLATZ dann auch ausdrücklich die Unterschiede zu der *unio personalis* vermerkt, in der göttliche und menschliche Natur in Christus verbunden sind. Doch auch wenn wir das alles sehen und würdigen, bleibt doch die Frage: Wie läßt sich hier dann noch unterscheiden zwischen dem Werk des Hl. Geistes und der beobachteten psychischen Regung? Wird nicht gerade dann, wenn die Wirksamkeit des Geistes so mit der beobachtbaren inneren Bewegtheit des Menschen verbunden ist, das behauptete Gott-Subjekt dieser Wirksamkeit unkenntlich? Warum soll das dann der Hl. Geist sein, der mir einflüstert, daß mir Gott um des Verdienstes Christi willen gnädig sei, wie das das Evangelium verkündet? Ist das nicht eben me in

<sup>43</sup>HOLLATZ: *Examen theologicum acroamaticum*, Pars III Sect. I, cap.VI q.3.

<sup>44</sup>Ebd., Pars III Sect. I, cap.VII q.14.

<sup>45</sup>Ebd., Pars III, Sect. I, cap. IV q.2 prob a.

<sup>46</sup>Ebd., Pars III, Sect. I, cap. IX q.11. prob.a.

Verstehen, in dem ich mir das Gehörte innerlich aneigne? Der Vorgang der Verkündigung selbst ist hier ja als *medium salutis* von der Wirksamkeit des Geistes gerade abgekoppelt. Die Folge kann doch nur sein, daß hier faktisch die beobachtete religiös bestimmte Innerlichkeit den Hl. Geist und sein persönliches Wirken in sich so hineinzieht, daß beide untrennbar, aber erst recht ununterscheidbar werden. Dann aber wird das Subjekt, das nicht nur religiöse Regungen hat, sondern das doch diese auch in der Reflexion zu beobachten vermag, sich letztlich als stärker erweisen, und den Hl. Geist als eine in ihm wirksame Kraft verstehen. Das sich verändernde Subjekt ist hier dann das, was stabil ist, nicht der das neue Leben führende Hl. Geist.

#### 4. Die Selbstbestimmung der Innerlichkeit

Die Umwandlung der Soteriologie in der Kritik des Dogmas durch die Aufklärung versuche ich an Immanuel KANTS Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) darzustellen. KANT ist sicher nicht der typische Aufklärer, vielmehr zugleich auch Kritiker einer flachen Vernünftigkeit. Doch geht es hier nicht um eine differenzierte Darstellung der Aufklärung, sondern um den Hinweis darauf, wie sich das dogmatische Denken in der Kritik KANTS ausnimmt, einer Kritik, die sich nicht einfach ignorieren läßt. Vielmehr verlangt diese aufgeklärte Kritik von uns, daß wir die durch sie aufgeworfenen Fragen bei unserer Bearbeitung der dogmatischen Tradition und in unserer Auslegung der Bibel berücksichtigen. Das heißt gewiß nicht, daß wir uns diese aufgeklärte Kritik in Bausch und Bogen zu eigen machen. Aber sie weist doch deutlich auf die Schwäche hin, die das von ihr kritisierte Dogma zeigte: Die ganz in das Innere verlegte und dort an ihren anthropologisch bzw. psychologisch ausgelegten Wirkungen aufgewiesene Wirksamkeit der *gratia Spiritus sancti applicatrix* läßt sich von diesen Wirkungen ja nicht mehr unterscheiden. Darum ist dann zunächst einmal durchaus einleuchtend, wenn nun behauptet wird, die vermeinte Erfahrung von Gnadenwirkungen sei ein „schwärmerischer Wahn ... der bloß zum Gefühl gehört.“<sup>47</sup> Denn ein Unterscheidendes kann hier ja nicht mehr benannt werden, weshalb die Identifikation der sog. Gnadenwirkungen mit in dem menschlichen Inneren durch dieses selbst hervorgebrachten Regungen sich nahe legt. „Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind), ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegenteil, nämlich daß das Gute (das Moralische) nicht unsere, sondern die That eines anderen Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere *Maxime* aufnehmen.“<sup>48</sup>

<sup>47</sup>KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA. Bd. VI, 194.

<sup>48</sup>Ebd., Bd. VI, 53.

Die Kritik ist für KANT kennzeichnend: Für das Erkennen, also in theoretischer Absicht, sind diese Gnadenwirkungen ungreifbar. Es läßt sich nicht entscheiden, ob es diese Wirkungen gibt, oder ob es sie nicht gibt. Denn eine solche Entscheidung setzte voraus, daß wir Erfahrung über den Bereich der Natur hinaus haben könnten. Nun ist aber Natur gerade dadurch bestimmt, daß sie als Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung gilt. Eine übernatürliche Erfahrung kann es nicht geben. Also kann es auch keine theoretische Erkenntnis von übernatürlichen Wirkungen geben, weil Erkenntnis Erfahrbarkeit voraussetzt. Für das Handeln aber ist die Annahme übernatürlicher Gnadenwirkungen widersprüchlich. Denn Handeln setzt doch gerade ein Können voraus, muß also in unserer Macht liegen. Da aber Gnadenwirkungen nicht in unserer Macht liegen, würde die Erwartung solcher Gnadenwirkungen die Voraussetzung des Handelns, daß wir nämlich dessen mächtig sind, was wir zu tun haben, gerade aufheben. Wenn KANT darum meint, er könne solche übernatürlichen Gnadenwirkungen als etwas Unbegreifliches einräumen, dann ist das allenfalls ein Zugeständnis an die Zensur, aber nicht eine ernstgemeinte oder auch nur diskutabile Möglichkeit.

Die Kritik KANTS betrifft freilich nicht nur die Gnadenwirkungen, sondern auch die Gnadenmittel. Das ist konsequent. Wenn schon die Annahme übernatürlicher Wirkungen eine Schwärmerei des Gefühls ist, dann ist die Annahme, „durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimnis ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel)“ eben „ein ... Wahn.“<sup>49</sup> KANT nennt als solche Gnadenmittel Gebet, Gottesdienst, Taufe und Kommunion, die dann, wenn sie im Rahmen der natürlich-moralischen Anschauung verstanden werden, durchaus ihren Sinn haben können. Sie sind dann auf das Sittlich-gute zu beziehen. Das Privatgebet kann verstanden werden als die Erweckung der sittlichen Gesinnung in unserem Gemüt, der Gottesdienst als Ausbreitung dieses Sittlichguten, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft, durch die die Pflicht dieser Gemeinschaft begründet wird, die Getauften auch zu belehren, die Kommunion als Erhaltung dieser Gemeinschaft in einer öffentlichen Förmlichkeit.<sup>50</sup> Dann, wenn sie so verstanden sind, handelt es sich hier um natürliche Mittel, zur Beförderung des sittlichen Zweckes dieses Menschseins. Werden sie dagegen als Mittel, um einen übernatürlichen Zweck zu erreichen, angesehen, dann wird hier die Grenze unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen überschritten. Dann aber ist gerade die praktische, moralische Gottesverehrung gefährdet. Dann bringen die im Gebet geäußerten Bezeugungen der Ehrfurcht Gott gegenüber die Gefahr, „nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in bloßen Gefühlen besteht, zu bewirken.“<sup>51</sup> Den Gottesdienst „als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient, und mit der Celebrierung dieser Feierlichkeit [...] Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen [...] gar wohl zusammen stimmt, zur Qualität desselben aber, als Bürger im

---

<sup>49</sup>KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. VI, 194.

<sup>50</sup>Ebd., vgl. Bd. VI, 193.

<sup>51</sup>Ebd., Bd. VI, 198.



Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht, und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den Augen anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrügerlichen Anstrich zu verdecken dient.“<sup>52</sup> Gottesdienst als etwas zu verstehen, was Gott haben möchte, und was darum an sich wertvoll ist, das ist also so etwas wie objektive Heuchelei. Nicht der Gottesdienst hat irgendeinen Wert, sondern vielmehr die gute Gesinnung und die daraus folgende sittliche Tat. Die Taufe kann natürlich in dem Täufling nichts bewirken, erlegt nur dem Täufling oder dem, der ein Kind zur Taufe bringt, Verbindlichkeiten auf. Und daß Gott mit der Zelebrierung des Abendmahls besondere Gnaden verbunden habe, „ist ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegenwirken kann.“<sup>53</sup> Dabei versäumt KANT dann nicht, darauf hinzuweisen, wie die so verstandenen Gnadenmittel dazu dienen, die Gläubigen zu beherrschen. „Pfaffenthum also würde überhaupt die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüter sein, dadurch, daß sie, im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein, sich das Ansehn gäbe.“<sup>54</sup>

Nun brauchten wir uns mit dieser rationalistischen Kritik kaum ernsthaft auseinanderzusetzen, wenn nicht zunächst einmal der Wahrheitsgehalt dieser Kritik anzuerkennen wäre. Sie hat ihr Recht, wenn wir daran denken, wie die durch sie kritisierte Theologie Gnadenwirkungen und Gnadenmittel auseinandergenommen hat: Diese Gnadenmittel sollen eine innerliche Wirkung hervorbringen. Sie sind nur Träger oder Instrument, durch das der Hl. Geist wirkt. Aber sie sind nicht selbst die wahrnehmbare, welthafte Gestalt solcher Wirksamkeit. Zweifellos läßt sich das Gnadenmittel, läßt sich das gepredigte Evangelium, das ausgeteilte Sakrament nicht einfach identifizieren mit der Wirksamkeit des Geistes. Das behauptet die katholische Gnadenlehre, die bekanntlich das Sakrament *ex opere operato*, durch den bloßen Vollzug, wirken läßt. Die evangelische Lehrform hat dagegen immer die Freiheit und Unverfügbarkeit dieses Geistes behauptet: Er wird durch Wort und Sakrament gegeben, er wirkt den Glauben, aber eben *ubi et quando visum est Deo* (vgl. CA V). Doch auch wenn so um der Unverfügbarkeit Gottes willen Gnadenmittel und Gnadenwirkung unterschieden werden, dürfen sie doch nicht geschieden werden. Geschieden, das hieße dann: die Gnadenwirkung des Menschen ist noch einmal etwas anderes als das Hören und Verstehen des Evangeliums. Es hieße, da dann die Begabung mit irgendwelchen geheimnisvollen Kräften und Fähigkeiten anzunehmen, wie das in der Tat die katholische Gnadenlehre mit ihrer Annahme eines dem Menschen gegebenen Gnadenhabitus tut. Und gerade hier haben sich die orthodoxen Protestanten in ihrer Sprech- und doch wohl auch Denkweise viel zu sehr an die katholische Gnadenlehre angeglichen. Das Gnadenmittel als äußerer Vorgang, der den leibhaften Menschen betrifft - damit das immer klar bleibt, braucht es das Sakrament neben dem Wort, das Essen und Trinken neben dem Hören - dieses Gnadenmittel also und die Gnadenwirkung wurden eben nicht bloß unterschieden um der Freiheit des Geistes willen, sondern sie wurden

---

<sup>52</sup>Ebd., Bd. VI, 199.

<sup>53</sup>Ebd., Bd. VI, 200.

<sup>54</sup>Ebd., Bd. VI, 200.

geschieden. Das äußere Wort und die innere Wirkung erscheinen da als Ursache und Folge.

Es läßt sich dem aufgeklärten Philosophen nicht verdenken, wenn er hier nun einsetzt und fragt: Was kann eigentlich ein solcher äußerer Vorgang für innere Wirkungen haben? Und er weiß dabei von vornherein, was innen ist bzw. dort sein soll, wo der Mensch seiner Bestimmung folgt: dann ist innen eben die moralische Gesinnung. Das ist seine Fragestellung: Welche Wirkungen auf die innere Gesinnung können solche äußeren Vorgänge und Handlungen, wie Gottesdienst oder Gebet haben? Das Gebet kann doch nur die ausdrückliche Erinnerung daran sein, daß wir zu solcher moralischen Gesinnung verpflichtet sind, ist also der Versuch, diese moralische Gesinnung durch solche bewußte Erinnerung so zu befestigen, daß sie dort sich realisiert, wo es dann darauf ankommt, also dort, wo sich dann bei der Entscheidung für ein bestimmtes Tun die Maxime der Pflicht gegen die Neigung durchzusetzen hat. Und nichts anderes kann auch der Gottesdienst sein als die gegenseitige Bestärkung in einem solchen pflichtgemäßen moralischen Verhalten. So werden hier religiöse Verhaltensweisen auf ihre mögliche moralische Wirkung hin interpretiert. Auf die kommt es ja an. Ob da sonst noch irgendetwas Geheimnisvolles passieren kann, das weiß sowieso kein Mensch. Das Gnadenmittel und seine innere Wirkung gehören da zusammen, sind unmittelbar miteinander verknüpft. Das, so meine ich, ist der Wahrheitsgehalt der aufgeklärten Kritik.

Nun ist KANT hier nicht bloß Kritiker. Er hat selbst seine dezidierte Position entwickelt. Auch das soll wenigstens noch kurz vermerkt werden. Dabei können wir dem Philosophen gewiß nicht vorwerfen, daß er die Erneuerung des Menschen als Erneuerung von innen heraus versteht. Das haben ihm ja die Theologen vorgemacht. Aber er weiß: da muß etwas geschehen, der Mensch muß anders werden. Er findet sich ja, wenn er sich selbst als bewußte und verantwortliche Person entdeckt, zugleich als böse vor. Böse, das heißt hier: Er fragt nach den Folgen seines Handelns für ihn selbst, danach, ob ihm aus diesem Handeln Unannehmlichkeiten erwachsen können, oder ob ihm die erwarteten Folgen angenehm sind. Es kann dann sogar sein, daß er aus Furcht vor irgendwelchen Strafen, oder um des Ansehens willen, das er als anständiger Mensch genießen will, pflichtmäßig handelt. Aber ein solches bloß nach außen hin anständiges Handeln zählt nicht, weil es nicht aus der richtigen Gesinnung heraus geschieht. Das Böse liegt also nicht erst in der Tat, sondern es liegt schon in der Gesinnung, aus der heraus diese Tat geschieht. Darum kann sich der Mensch auch nicht dadurch ändern, daß er sich ein anderes Handeln aneignet. Tugendhaftes Handeln kann nach und nach erworben werden, was den empirischen Charakter betrifft - KANT redet hier von *virtus phaenomenon*<sup>55</sup> und meint, hierzu brauche es keineswegs die Pflicht als Triebfeder. „Sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen, u.s.w. zurück.“<sup>56</sup> Nicht die Werke machen die Person gut, weil diese Werke ja bloß äußerlich sind, die Person

<sup>55</sup>KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. VI, 47.

<sup>56</sup>Ebd., S. VI, 47.

dagegen ihre Güte im Inneren hat, in der Gesinnung. Hier ist KANT noch ganz in der Nähe der Tradition, aus der er herkommt, eines pietistisch geprägten Luthertums. „Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev.Joh. III,5; verglichen mit 1.Mose 1,2) und Änderung des Herzens werden.“<sup>57</sup>

Doch hier muß nun, da eine übernatürliche Gnadenwirkung ein Ungedanke ist, den KANT nicht zu denken vermag, die eigene Fähigkeit des Menschen, also dies, daß er sich selbst gleichsam neu gebären kann, behauptet werden. „Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe, und von selbst ein guter Mensch werde?“ Die Pflicht gebiete das, und sie gebiete nichts, was nicht tunlich ist. „Dieses ist aber nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmähliche Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt), notwendig, und daher auch dem Menschen möglich sein muß.“<sup>58</sup> Auch der Philosoph denkt also die Unterscheidung von *regeneratio* und *renovatio*. Aber er muß sie so denken, daß sowohl die *regeneratio* wie die *renovatio* in der Macht dieses Menschen liegt. Dazu aber muß dann Gott selbst im Menschen sein. Nur dann läßt sich das wirklich denken. KANT redet hier von der ursprünglichen moralischen Anlage in uns überhaupt.<sup>59</sup> Er fragt danach, was das in uns eigentlich sei, was da durch die Vernunft gebietet. „Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden [...], innigst fühlen: und selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag.“<sup>60</sup> Ich will hier mit meiner Interpretation nicht bis ins einzelne gehen. Nur soviel: Vernunft im Sinne dieser ursprünglichen Moralität, die Wiedergeburt und Erneuerung ermöglicht, tritt hier an die Stelle des Hl. Geistes. Sie ist nicht die kontingente Wirksamkeit Gottes im Menschen - *ubi et quando visum est Deo*. Aber sie ist das, was in und bei allen Menschen als Gottes innere Wirksamkeit im Gewissen ursprünglich da ist, was zwar verdeckt und verschüttet werden kann, was aber Menschsein zu seiner Selbstverwirklichung befähigt. Das ist dann sicher ein Leben ganz von innen heraus, nämlich bestimmt und geleitet eben durch diese moralische Anlage, durch die unbeirrbar Stimme der Pflicht. Aber eben darin dann ein Leben in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit draußen, die ja die Schöpfung eben des Gottes ist, der in der Stimme der Pflicht im Menschen redet. So verwandelt sich

---

<sup>57</sup>Ebd., S. VI, 47.

<sup>58</sup>Ebd., S. VI, 47.

<sup>59</sup>Ebd., S. VI, 59.

<sup>60</sup>Ebd., S. VI, 50.

hier bei KANT Soteriologie in Moral. Eine nachkantische Soteriologie der Innerlichkeit wird dieser Verwandlung früher oder später entgegengehen, theoretisch oder erst recht faktisch.

## **5. Der Hl. Geist als Gemeingeist der Kirche**

SCHLEIERMACHER hat für unsere Fragestellung eine sehr differenzierte Lösung anzubieten, die ich hier nur ganz knapp skizzieren kann. Ich verweise aber auf die ausführliche Monographie von Wilfried BRANDT, *Der Heilige Geist und die Kirche bei SCHLEIERMACHER*.<sup>61</sup> Um diese Lösung in den Zusammenhang unserer bisherigen Überlegungen einzustellen, nenne ich einige Grundbedingungen dieser Lösung. Einmal bleibt SCHLEIERMACHER streng bei der Wirklichkeit des Hl. Geistes, dem Ort seiner Wirksamkeit. Und dieser Ort seiner Wirksamkeit ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Das sei der biblische Sprachgebrauch, behauptet SCHLEIERMACHER, und weist die Vorstellung, der Hl. Geist sei als eine gesonderte Person zu denken, ab. Diese Vorstellung sei erst durch die Versuche entstanden, den Hl. Geist in seiner Stellung in der Trinität zu bestimmen. Dagegen stellten die neutestamentlichen Schriften den Hl. Geist immer nur in den Gläubigen dar. „Er wird verheißen der Gesamtheit; und wo von einer ursprünglichen Mittheilung desselben die Rede ist, da erfolgt diese in Einem Act an eine Mehrheit, welche aber eben dadurch eine Gesamtheit wird, zu gleicher Tätigkeit angetrieben und füreinander einstehend. In allen wird er aber auch dargestellt als Einer und derselbe und von ihm selbst das verschiedene, was er in Verschiedenen bildet, als seine Gaben unterschieden.“<sup>62</sup> Daß ein Verstehen der biblischen Aussagen je nach der Fragestellung höchst unterschiedlich ausfallen kann, darauf habe ich schon mehrfach hingewiesen, etwa anlässlich der dynamistischen Interpretation der neutestamentlichen Aussagen durch GRAß. SCHLEIERMACHER interpretiert nicht dynamistisch. Das muß ich ausdrücklich bemerken. Er unterscheidet ja den einen Geist und seine unterschiedlichen Gaben. Er hält zunächst einfach fest: Der Hl. Geist ist nichts von der Glaubensgemeinschaft, der er gegeben ist, Unterscheidbares. Weiter liegt SCHLEIERMACHER daran, die Verbindung des Hl. Geistes mit Jesus Christus streng festzuhalten. Der Geist ist ebenso, wie er der Geist Gottes ist, zugleich der Geist Jesu Christi. Denn dieser Geist ist ja gerade in der von Jesus Christus ausgehenden Gemeinschaft wirksam. Diese nimmt den religiösen Impuls auf, der von Jesus Christus ausgeht, und gibt ihn weiter. Es gibt keine Unmittelbarkeit des religiösen Lebens hin zu Gott, die nicht zugleich auch von Jesus Christus, dem geschichtlichen Jesus Christus her, bestimmt wäre. Er wirkt ja in der Gemeinde weiter, und zwar in dem Ineinander von Unmittelbarkeit und Vermittlung, das für das religiöse Leben nach SCHLEIERMACHERS Auffassung überhaupt kennzeichnend ist: Die unmittelbare Bestimmtheit des Selbstbewußtseins durch Gott im Gefühl der Abhängigkeit ist doch zugleich in ihrer Realisierung geprägt durch die

<sup>61</sup>Wilfried BRANDT: *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Bd. 25, Zürich: Zwingli Verlag 1968 (= Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie).

<sup>62</sup>Friedrich SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. In vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre*, Perthes (= Bibliothek theologischer Klassike), § 121, 2.

geschichtliche Gestalt Jesu Christi und der von ihm ausgehenden religiösen Gemeinschaft. „Nehmen wir nun die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo ...: so kann offenbar das menschliche nur in uns sein als das richtig aufgefaßte Bild, das göttliche aber allerdings auch als kräftiger Impuls, wenngleich nicht so die ganze Person ausschließlich bestimmend wie in ihm, aber auch nur in und mit seinem richtig aufgefaßten Bilde, welches sich auch nur in dem Maaß richtiger und vollkommen in uns gestalten kann, als jenes göttliche es uns verklärt. Eben dasselbe aber ist auch das Geschäft des H. Geistes, Christum in Erinnerung zu bringen und zu verklären.“<sup>63</sup> Eben darin läßt sich dann die Wirksamkeit des Geistes identifizieren, daß sie in solcher Verbindung mit dem menschlich-geschichtlichen Ursprung des Glaubens in Jesus die Unmittelbarkeit zu Gott erfahren läßt. Schließlich ist hier die Wirksamkeit des Geistes streng so gefaßt, daß sie die Kontinuität der individuellen Lebensführung auf keinen Fall stört oder zerstört. Der Hl. Geist kann und darf nicht als ein solches Subjekt gedacht werden, das in seiner Wirksamkeit das menschliche Subjekt, auf das er wirkt, stört oder zerstört. Darum kann der Geist nicht von außen wirken. „Denn von außen geht nur durch die Sinne etwas in uns ein, was aber zu unsern Handlungen immer nur die Veranlassung wird: wie aber nun auf diese Veranlassung gehandelt wird, dies ist eine von innen ausgehende Bestimmung, jenes Gebiet aber gar nicht das des Heiligen Geistes (sc. das, was von außen als Veranlassung auf den Menschen zukommt) sondern nur dieses. Daß uns die Veranlassungen von außen gegeben werden, hindert die Einheit unseres Selbstbewußtseins und unserer Selbstbestimmung nicht: diese Einheit wäre aber sogleich aufgehoben, wenn uns Bestimmungen von außen gegeben würden.“<sup>64</sup> Ich muß die hier vorgegebenen anthropologischen Bestimmungen gleich noch ausführlicher entfalten. Zunächst soll es bei dem Hinweis auf die Bedingung bleiben, die hier für das Denken des Hl. Geistes gesetzt ist: Er muß so gedacht werden, daß er mit einem kontinuierlichen menschlichen Selbstbewußtsein zusammen gedacht werden kann.

Das sind zunächst einmal die grundlegenden Bedingungen, unter denen der Hl. Geist hier bei SCHLEIERMACHER gedacht werden soll: Dieser Geist ist ungeschieden von der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden: er ist mit Jesus Christus zusammenzudenken: er ist zugleich nicht Aufhebung, sondern vielmehr Ermöglichung der menschlichen Selbstbestimmung. Diese Bedingungen sind dann erfüllt, wenn der Hl. Geist als der Gemeingeist der Kirche gedacht wird. „Alle im Stande der Heiligung lebenden sind sich eines inneren Antriebes im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewußt.“<sup>65</sup> Um zu erklären, was damit gemeint ist, bedient sich SCHLEIERMACHER der Analogie von Staat und Volk. „Wenn wir nun dieses Bestreben (sc. auf immer bessere zusammenstimmende Wirksamkeit) mit dem Ausdruck Gemeingeist bezeichnen: so verstehen wir darunter ganz dasselbe wie im weltlichen Regiment, nämlich in Allen, die zusammen eine moralische Person bilden, die ihnen gemeinsame Richtung

---

<sup>63</sup>Ebd., § 124, 2.

<sup>64</sup>Ebd., § 123, 2.

<sup>65</sup>Ebd., § 121.

auf die Förderung dieses Ganzen, welche zugleich in Jedem die eigenthümliche Liebe zu jedem Einzelnen ist.“<sup>66</sup> Dabei will sich SCHLEIERMACHER dann nicht auf den Streit einlassen, ob dieser so in allen wirksame Geist, das gemeinsame Denken und Wollen, das auf die Einheit hin ausgerichtet ist, in jedem einzelnen dasselbe Denken und Wollen ist, oder je ein besonderes, dann freilich gleichgerichtetes. Ihm genügen hier zweierlei Aussagen, um diese Einheit des Gemeingeistes zu begründen. „Zuerst nämlich, daß jene Einheit des Geistes in demselben Sinn zu verstehen ist, wie jeder auch die eigenthümliche Gestaltung der Menschheit in einem Volk als eine ansieht, und auch derjenige, der nur den Einzelnen das Sein beilegt, doch sagen kann, die Persönlichkeit eines Jeden sei die durch seine ursprüngliche Anlage modificirte Volksthümlichkeit. Denn eben so sagen wir, das neue Leben eines Jeden sei die durch den Zustand, in welchem die Wiedergeburt ihn findet, bedingte Wirksamkeit dieses in allen andern auf dieselbe Art sich erweisenden Gemeingeistes; und die christliche Kirche sei eben so eines durch diesen Einen Geist, wie ein Volk eines ist durch jene in Allen gemeinsame und selbige Volksthümlichkeit.“<sup>67</sup> Weiter ist dieser Geist einer, weil er in allen von Christus her ist, und sich jeder, der zur Kirche gehört, im Glaubenszusammenhang mit ihm weiß.

Das klingt nun, vor allem wenn wir es von den Analogien des Staates und des Volkes her verstehen, nach einer bloß rationalistischen, oder, wie man damals auch sagen konnte, einer naturalistischen Erklärung des Hl. Geistes. So ist es aber nicht gemeint. SCHLEIERMACHER will auch in seiner Pneumatologie beide, Rationalismus und Supranaturalismus, überwinden. Nicht im Widerspruch gegen die Aufklärung, die alles natürlich verstehen möchte, oder in der Anpassung an sie, sondern in einer Fortführung des theologischen Denkens über diese Gegensätze hinaus sieht er seine Aufgabe. Rationalistisch ist diese Pneumatologie schon deshalb nicht, weil der Geist hier ohne seinen Ursprung in Jesus Christus nicht gedacht werden kann. Und dessen Erscheinung ist gerade nicht aus dem Gesamtzusammenhang des sündigen Menschseins zu erklären, sondern muß als wunderbare Durchbrechung dieses Gesamtzusammenhangs und als Beginn der neuen Schöpfung verstanden werden. Andererseits aber liegt hier auch nicht einfach eine wunderbare Erscheinung vor, die die natürlichen Gegebenheiten des Menschseins sprengen müßte. Vielmehr setzt ja diese Erscheinung Jesu Christi eine grundsätzliche Empfänglichkeit für Gott voraus, die das reine und kräftige und stetige Gottesbewußtsein Jesu möglich macht. Und was SCHLEIERMACHER so christologisch vorgedacht hat, das führt er dann pneumatologisch weiter, indem er den Gemeingeist der christlichen Kirche als ein Beieinander von Gott und Menschheit beschreibt: „Der Heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes.“<sup>68</sup>

Man muß hier freilich genau zuhören: Der Hl. Geist ist diese Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Er ist das Vereinigte, nicht das, was sich vereinigt.

---

<sup>66</sup>SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, § 121, 2.

<sup>67</sup>Ebd., § 121, 2.

<sup>68</sup>Ebd., § 123.

Man könnte auch sagen: Er ist Gott, sofern dieser in der Weise des Gemeingeistes der Kirche mit der menschlichen Natur vereinigt ist. Das ist eine der Schleiermacherschen Christologie analoge Konstruktion, bei der man dann freilich ebenso wie dort fragen kann, ob nicht in einer der dogmatischen Tradition angenäherten Redeweise doch etwas ganz anderes gesagt wird: SCHLEIERMACHER redet da von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Aber diese Vereinigung - das ist die anthropologische Voraussetzung - kann nur als Gottesbewußtsein geschehen. Ich kann diese anthropologische Voraussetzung jetzt nicht breit entfalten, weise nur auf einige Grundzüge hin. Dabei mache ich ausdrücklich darauf aufmerksam: Was da vorgetragen wird, ist aus der konkreten Realität des christlichen Glaubens, wie ihn SCHLEIERMACHER versteht, abstrahiert, erfaßt Menschsein im Modus der Möglichkeit, nicht der Verwirklichung. Der Möglichkeit nach aber ist Menschsein bestimmt durch seine Vereinigung mit Gott. Diese Vereinigung mit Gott ist die latente Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewußtseins, die dann freilich jederzeit manifest werden kann, sobald sich dieses Selbstbewußtsein in seiner Befindlichkeit reflektiert. Stark vereinfacht läßt sich das dann so erklären: Mein bewußtes Leben vollzieht sich in der Kontinuität einer Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich. Diese Wechselwirkung besteht in Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Ich werde etwa bestimmt durch einen Sinneseindruck, den ich dann aber wieder selbsttätig so verarbeite, daß ich ihn etwa als einen bestimmten Gegenstand identifiziere. Nun kann ich mich aber auch in dieser Bestimmtheit meines bewußten Lebens durch die Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich selbst noch einmal reflektieren. Das heißt dann, daß ich mich in meinem bewußten Weltverhältnis selbst noch einmal beobachte. Nun geht aber das Selbstbewußtsein nicht in dieser Möglichkeit der Reflexion auf. Sonst wäre ja das Ich etwas Diskontinuierliches. Gewiß reden wir von der selbstvergessenen Hingabe etwa an eine Tätigkeit, die uns so beansprucht, daß dabei die Zeit wie im Flug vergeht. Aber das heißt ja nicht, daß das Ich einfach verschwunden ist, Selbstbewußtsein dabei ausgelöscht wäre, wie es dort ausgelöscht ist, wo wir tief und traumlos schlafen. Vielmehr begleitet das Selbstbewußtsein den ganzen bewußten Lebensvollzug, auch dann, wenn wir mit ganzer Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Sache gerichtet sind, die uns gerade beschäftigt, und darum nicht auch noch unsere Aufmerksamkeit in der Selbstbeobachtung auf diese Beschäftigung richten können. Das Ich, Selbstbewußtsein, ist da immer dabei, als Ich-Gefühl, als eine bestimmte Befindlichkeit.

In dieser Befindlichkeit nun läßt sich unterscheiden. Darum kann SCHLEIERMACHER auch von einer höheren und einer niederen Stufe des Selbstbewußtseins reden. In dem Selbstbewußtsein, das die Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich begleitet, ist Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl ineinander. Freiheitsgefühl ist die Erfahrung meiner Wirksamkeit auf die Welt hin, Abhängigkeitsgefühl die Erfahrung meines Bestimmtwerdens durch die Welt. „Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesetzte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesetzte Gesamtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjectes mit dem mitgesetzten Anderen.“<sup>69</sup> Nun ist aber unser

---

<sup>69</sup>Ebd., § 4, 2.

bewußtes Leben, das wir in dieser Wechselwirkung als unser eigenes Leben fühlen, nicht nur auf dieses andere bezogen. Vielmehr, wie wir in der Reflexion uns selbst in unserem Verhalten zum anderen beobachten können, also uns zugleich mit diesem anderen erfassen in einem den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich übergreifenden Verhalten, so gibt es auch die diese Wechselwirkung übergreifende Befindlichkeit, das höhere Selbstbewußtsein. Hier wird das eigene Leben mitsamt der Welt, in der es gelebt wird, als ein einheitlicher Seinszusammenhang erlebt. Und dieser Seinszusammenhang, innerhalb dessen sich unsere konkrete Freiheit wie unsere konkrete Abhängigkeit vollzieht, ist dann selbst wieder als insgesamt gesetzt und abhängig in diesem Gefühl präsent. SCHLEIERMACHER redet von dieser das höhere Selbstbewußtsein prägenden Befindlichkeit als vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl. Das Ich und seine Welt als der eine Lebenszusammenhang, in dem wir stehen, ist selbst nicht aus sich selbst, sondern aus einem anderen. Im Abhängigkeitsgefühl liegt die Erfahrung dieses anderen, von dem her der Lebenszusammenhang von Ich und Welt bestimmt ist. Darum sieht SCHLEIERMACHER hier im höheren Selbstbewußtsein den Ort der Gotteserfahrung. „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.“<sup>70</sup>

Selbstbewußtsein in diesem Sinne ist der Ort, wo die Einheit von göttlichem Wesen und menschlicher Natur erfahrbar wird, bzw. wo sie sich vollzieht. Diese anthropologische Grundbestimmung muß also mit bedacht werden, wenn man SCHLEIERMACHERS Christologie und Pneumatologie nachdenken will. Der Mensch ist empfänglich für das göttliche Wesen, sofern er mindestens der Möglichkeit nach dieses höhere Selbstbewußtsein hat oder ist. Freilich ist es nicht selbstverständlich, daß der Mensch diese seine Grundbestimmung im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl auch realisiert. Vielmehr ist in der Regel das Weltverhältnis dem Gottesverhältnis voraus, und die Hingabe an die Welt, das Erleben von Freiheit und Abhängigkeit in einem, hemmt die Hingabe an Gott. Das Wunder der Erscheinung Jesu Christi, seine Sündlosigkeit, besteht gerade darin, daß bei ihm eine solche Hemmung nie stattgefunden hat, vielmehr ist der Erlöser von allen anderen unterschieden „durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.“<sup>71</sup> Das bedeutet dann aber auch, daß die Verbindung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, wie sie als der Hl. Geist bestimmt wird, anderer Art sein muß, als die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Hier, wo es um das Verständnis des Hl. Geistes geht, muß nun vielmehr das Verhältnis der Individuen zur Gemeinschaft neu mit bedacht werden. Die stetige und kräftige Hingabe an Gott, in der Jesus Christus keinen Moment wankend wurde, ist seine besondere Auszeichnung, in der er sich von denen, die an ihn glaubten, gerade unterscheidet. Dagegen ist diese stetige und kräftige Hingabe an Gott nun im Gemeingeist der Kirche gegeben. Sie ist die gemeinsame Intention aller Glaubenden bzw. Wiedergeborenen. Sicher gibt es im

---

<sup>70</sup>SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, § 4, 4.

<sup>71</sup>Ebd., § 94.



Leben eines jeden einzelnen Glaubenden Momente, in denen die Hingabe an die Welt überwiegt, und die Hingabe an Gott gehemmt ist. Aber darin läuft ja die Intention dieses einzelnen gerade aus der Intention der Gemeinschaft heraus. Und diese Gemeinschaft wird ihn aus diesem Moment der Sünde wieder in die Hingabe an Gott zurückrufen, wie sie überhaupt durch ihre Einwirkung den Sünder in ihre Gemeinschaft zieht. Der Hl. Geist als die Gemeinschaft des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist so von Jesus Christus einerseits unterschieden, andererseits ihm gleich. Was den Erlöser als Individuum kennzeichnet, das kennzeichnet die Kirche als Gemeinschaft. Und wie die Wirkung des Erlösers, so muß auch die Wirkung der Gemeinschaft verstanden werden: Durch ihre Darstellung des Gottesbewußtseins, der Hingabe an Gott, eine Darstellung, die in der Rede geschieht, wie auch in dem aus der Hingabe an Gott hervorgehenden Handeln, gewinnt sie Menschen, die dann, einmal in dieses neue Leben einbezogen, selbst wieder der Dauer und Ausbreitung dieses geistlichen Lebens dienen.

Wie von hier aus dann Gnadenwirkungen wieder verständlich gemacht werden können, liegt auf der Hand: Das sind eben die Einwirkungen der Gemeinschaft auf den einzelnen, der dadurch in diese Gemeinschaft gezogen und in ihr erhalten wird. Sicher vollzieht sich dabei das religiöse Leben ganz im Innen, eben in dem höheren Selbstbewußtsein, und es ist von den anthropologischen Voraussetzungen SCHLEIERMACHERS aus nur zu verständlich, daß hier alles an der Kontinuität der als Befindlichkeit bestimmten inneren Lebensführung liegt. Aber diese hat dann doch wieder wenigstens in der Gemeinschaft, auf die hin gerade ihre religiöse Intentionalität weist, ihr Außen. Daß dieses Außen dann freilich bloß wieder die sich selbst darstellende Innerlichkeit der zur Glaubensgemeinschaft zusammentretenden Individuen ist, liegt auf der Hand. Darin zeigt sich SCHLEIERMACHER nun doch beeindruckt durch die moderne Geisteshaltung, die im Verhältnis zur Welt nur mehr die Gesetzmäßigkeit gelten lassen will, die eine rationale Konstruktion der Welt ermöglicht. Doch kann nicht hier die Kritik ansetzen. Vielmehr sollten wir zunächst einmal anerkennen, mit welcher Konsequenz dieses theologische Denken SCHLEIERMACHERS der rationalistischen Kritik durch seine Aufweitung der Fragestellung begegnet. Einmal, indem die geschichtliche Dimension gerade der Glaubenswirklichkeit mit in die Überlegungen einbezogen wird. Und dann dadurch, daß verbunden mit dieser geschichtlichen Dimension die Gemeinschaftsdimension von Religion deutlicher in den Blick kommt. Damit lassen sich eine Reihe kritischer Fragen, die uns bei der Behandlung KANTS begegnet sind, überholen: Die verwirklichte Möglichkeit des Menschseins kommt nicht von innen heraus, aus dem, was dieser Mensch immer schon ist, und was er darum selbst und allein aktualisieren muß. Diese Verwirklichung braucht vielmehr die Einwirkung von außen, durch die geschichtliche Erscheinung des Erlösers, die selbst wieder vermittelt ist in der Dauer der kirchlichen Gemeinschaft. Nur so kann aus der bloßen Möglichkeit, die als solche zwar abstrakt gedacht werden kann, die aber keine Realität ist, die lebendige Wirklichkeit religiösen Menschseins werden.

**Anmerkung: Zur humanwissenschaftlichen Erklärbarkeit religiösen Lebens.**

Das Problem, das uns beschäftigt, kann man auch unter ganz anderen Prämissen als unseren theologischen Fragestellungen angehen. Ich muß darauf wenigstens in einer ausführlichen Anmerkung hinweisen, wenn schon die Zeit nicht ausreicht, um breitere Informationen zu geben (Zum allgemeinen Fragehorizont verweise ich auf Christofer FREY, *Arbeitsbuch Anthropologie*.<sup>72</sup> Man kann von der gegenwärtigen geistigen Lage, gerade was das Verständnis des Menschen betrifft, als von einer zweiten Aufklärung reden. Diese Aufklärung bezieht sich auf den Menschen, sein Handeln und Verhalten in seinem sozialen Umfeld. Die erste Aufklärung hatte hier die religiöse Auslegung des Menschseins durch eine moralische Auslegung abgelöst. Wir haben das an KANT beobachtet. Doch kann ja auch dieses sich so moralisch verstehende Menschsein noch einmal zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse gemacht werden. Es ist klar, daß dabei dann nach Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten menschlichen Handelns und Verhaltens gefragt werden muß. Der Mensch wird sich selbst so aber in einer anderen Weise Objekt der Beobachtung, als das in der kantischen Moralphilosophie der Fall war. Dort war das entscheidende Ergebnis dieses, daß sich unter dem Aspekt der moralischen Beanspruchung Menschsein als Subjekt zeigt, als der freie Mensch, der als solcher gerade nicht wieder in ein noch weiter erkennbares Objekt verwandelt werden kann, das nun etwa in Hinsicht auf die Bedingungen und Möglichkeiten einer Realisierung seiner Freiheit hin bearbeitet werden könnte. Vielmehr ist Freiheit gerade darin definiert, daß sie anfangen kann, also nicht durch ein Vorher bedingt und festgelegt ist, das dann einen solchen frei gesetzten Anfang wieder im Schema von Grund und Folge als die Folge eines feststellbaren Grundes binden könnte. Freiheit kann darum allenfalls auf die moralische Dualität dessen, was sie anfängt, hin analysiert werden; also auf die Richtung hin, die sie ihrem frei anfangenden Handeln geben soll. Hier nun geht die Analyse der Humanwissenschaften - ich nenne Psychologie und Soziologie - einen anderen Weg. Sie sucht gerade auch für die innere Bestimmtheit des Menschseins, seine Affekte und seine Entscheidungen, Gesetzmäßigkeiten zu entdecken; nicht nur, indem sie psychische Mechanismen untersucht, etwa in der Lernpsychologie, sondern auch indem sie die Korrespondenz von Erwartung und Verhalten bearbeitet, etwa mit Hilfe des in der Soziologie so wichtigen Begriffs der sozialen Rolle. Dabei ist das gesellschaftliche Umfeld mit seinen Erwartungen an den Menschen ja nicht einfach draußen, von seinem Inneren unterschieden. Vielmehr, wie das unter anderem etliche Gewissenstheorien anzeigen, ist die gesellschaftliche Erwartung selbst wieder verinnerlicht. Wir wissen, was von uns erwartet wird, und verhalten uns entsprechend.

Die hier zu behandelnde Problematik soll nun nicht weiter allgemein angedeutet werden. Ich greife vielmehr eine Studie auf, die mir für unsere Fragestellung wichtig zu sein scheint. An ihr will ich beispielhaft die Probleme verdeutlichen, vor die unser theologischer Ansatz durch diese zweite Aufklärung gestellt ist. Es handelt sich dabei um Friedrich H. TENBRUCK, *Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft* (in dem Sammelband:

---

<sup>72</sup>Christofer FREY: *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart: Kreuz-Verlag<sup>1</sup>1979.

Spricht Gott in der Geschichte). Die hier behandelte Frage nach der Möglichkeit einer Transzendenzerfahrung wird natürlich im Rahmen der modernen wissenschaftlichen Voraussetzungen behandelt. Man kann, in die traditionelle theologische Terminologie übersetzt, schon sagen: hier wird nach Gnadenwirkungen im menschlichen Subjekt gefragt. Da aber für die moderne Wissenschaft so etwas wie übernatürliche Gnade oder auch Transzendenz per definitionem nicht vorkommen kann, stellt sich die Frage dann so: Inwiefern kommen Menschen dazu, solche Gnadenwirkungen, also die Bestimmtheit ihres Innen in der Erfahrung von Transzendenz, anzunehmen, und welche Funktion im Gesamtzusammenhang ihres Innenlebens hat eine solche Annahme? Die kantische Voraussetzung, daß wir von einer übernatürlichen Kausalität nichts wissen können, wird hier also keineswegs abgewiesen. Sie wird eher noch verschärft. Denn hier wird nun nach den Bedingungen gefragt, unter denen es zu einer solchen Annahme kommen kann. Diese Bedingungen sollen soweit als möglich aufgeheilt werden. Das bedeutet dann aber, daß sich die sozialwissenschaftliche Theorie von der Frage, ob und nach welchen Kriterien eine solche Annahme wahr sein kann, sehr bewußt absetzen muß. Sie muß vielmehr ihrerseits in ihrem Theorierahmen nach einer stimmigen Konstruktion suchen, die die Entstehung einer solchen vorgeblichen Transzendenzerfahrung erklärt.

TENBRUCK will mit seiner Erklärung, da die Gefühls- und Bedeutungswelten, die in den religiösen Phänomenen ihren Ausdruck finden, uns fremd geworden sind, in einem weiteren Rahmen einsetzen. „Unsere Ferne zum Objekt zwingt die Erklärung zu stärkerer Verfremdung. Die Reflexion muß weiter ausgreifen, um die religiösen Phänomene auf allgemeinere, entferntere Bedingungen zurückzuführen, die dem Wandel der Gefühls- und Bedeutungswelt enthoben sind.“<sup>73</sup> Vorausgesetzt ist dabei einmal, daß Religion nri-mär ein Phänomen des menschlichen Innen ist, Sache des Fühlens und Wertens. Und weiter ist vorausgesetzt, daß wir von einer Übereinstimmung in solchem Fühlen und Werten, dem Beilegen von Bedeutungen, so weit entfernt sind, daß eine theoretische Verallgemeinerung hier nicht ansetzen kann, weil die Allgemeinheit religiöser Phänomene problematisch ist. Ein solches anthropologisch Allgemeines, wie es SCHLEIERMACHER in seinem höheren Selbstbewußtsein, dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, zu finden glaubte, kann es hier nicht geben, weil darin schon viel zuviel Deutung und Bedeutung steckt, zuviel subjektive Elemente, als daß dafür dann noch irgendeine wissenschaftliche Objektivität zu gewinnen wäre. Darum setzt TENBRUCK bei spezifischen Elementen des menschlichen Handelns ein, um hier seine Theorie festzumachen. Menschliches Handeln ist so meint er, durch die Unsicherheit seines Erfolges gekennzeichnet. Sicher gibt es bewährte Handlungsmuster, die selbstverständlich funktionieren. Aber die erfordern weder Aufmerksamkeit, noch haben sie eigentlich für den Handelnden Bedeutung. Aufmerksamkeit braucht gerade das in seinem Ausgang unsichere Handeln. „Gerade weil hier der Erfolg in der einen oder anderen Weise nicht schon fest in seiner Macht steht, muß“ der Mensch „sein Handeln und dessen Bedingungskonstellation beobachten und korrigieren.

---

<sup>73</sup>Friedrich H. TENBRUCK: Spricht Gott in der Geschichte? *Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft*, In: DERS. (Hrsg.), Freiburg ; Basel ; Wien: Herder 1972 (= Weltgespräch bei Herder ; Editiones Herder), 196 S. Hier S. 18.

Die Steuerung des unsicheren Handelns ist die Voraussetzung für den Erfolg. Es liegt also nur ein Teil des Handelns im Aufmerksamkeitsbereich, der Rest wird ausgeblendet, oder besser: Handeln liegt nur im Grade seiner Unsicherheit (und seiner jeweiligen Bedeutung für den Handelnden) im Aufmerksamkeitsbereich.<sup>74</sup>

Dieses Handeln nun ist, je mehr sein Erfolg unsicher ist, affektiv begleitet, durch Furcht, Hoffnung, Vorfreude, Angst und ähnliche Befindlichkeiten. Erfolg ist dabei nicht nur abhängig von den äußeren Umständen, in denen sich die Handlung vollzieht, und von dem, was der Handelnde als Können in die Handlung einbringt. Vielmehr, so meint TENBRUCK, müsse der Mensch, um handeln zu können, eine große Anzahl innerer Gegebenheiten steuern, und hierfür ließen sich kaum explizite Regeln und Anweisungen finden. „Es geht hier vielmehr um eine innere Handlungsführung, um ein inneres Können, das jedoch überwiegend nicht auf explizite Regeln gebracht werden kann und dort, wo dies möglich ist, durch die Kenntnis dieser Regeln, d. h. durch die Aufdeckung der in ihnen bewußt gemachten Zusammenhänge, geradezu gestört wird oder jedenfalls gestört werden kann.“<sup>75</sup>

TENBRUCK nennt dann eine Reihe von Problemen dieser inneren Handlungsführung: daß die Aufmerksamkeit nachläßt, wenn die affektive Besetzung des Handlungsziels zurückgeht. Daß ein Wechsel der Handlung entspannt, und dann das alte Ziel neu aufgenommen werden kann. Daß zum Erfolg nicht nur die richtige Einschätzung der äußeren Bedingungen des Handelns gehört, sondern auch die richtige Einschätzung des eigenen Könnens. Nun könne aber diese Einschätzung manipuliert werden. Wenn einer sich selbst mehr zutraut, als er eigentlich kann, dann erhöht das u. U. die Erfolgsaussichten der beabsichtigten Handlung. Es kann freilich auch umgekehrt gehen, wenn die falsche Selbsteinschätzung dazu führt, daß einer zuviel riskiert, oder der Handlung zuwenig Aufmerksamkeit zuwendet. Hier wird deutlich, daß die innere Handlungsführung, also gerade auch die affektive Steuerung des Handelns von innen heraus, für Erfolg oder Mißerfolg des Handelns von großem Gewicht ist. Dabei ist zu beachten, daß diese innere Handlungsführung die einzelnen Handlungen übergreift, eine affektive Gesamtlage des Innen herstellt und dirigiert, die nicht nur Handlungsziele bewertet, Aufmerksamkeit für unsicheres Handeln bereitstellt, sondern auch nachträglich bewertet, nach Erfolg oder Mißerfolg u. U. die affektive Besetzung der Ziele ändert: ein erreichtes Ziel wird affektiv höher besetzt, ein nicht erreichtes dagegen abgewertet. Wir kennen das ja aus unserer Selbstbeobachtung recht gut, wenn wir uns über einen Mißerfolg damit hinwegtrösten, daß das ja auch gar nicht so wichtig sei, ob wir das Ziel nun geschafft haben oder nicht. Auch die Zurechnungsproblematik gehört hierher: Wir sind geneigt, den Erfolg unserem Können, den Mißerfolg dagegen dem Zufall oder irgendwelchen widrigen Umständen zuzurechnen. Das gilt freilich nicht als Gesetzmäßigkeit, ist nur eine Möglichkeit unter anderen. „Der Handelnde kann ein Ereignis auf sein eigenes Tun oder auf das Handeln anderer oder natürlich anteilig auf beides zurückführen. Er kann darüber hinaus nur noch

---

<sup>74</sup>TENBRUCK: *Spricht Gott in der Geschichte?*, S. 22.

<sup>75</sup>Ebd., S. 27.

auf eine Zufallskategorie zurückgreifen, die insofern eine Leerkategorie ist, als sie eine nähere Zurechnung ausschließt, oder er kann schließlich das Geschehen auf übernatürliche, mitspielende, also auch gesetzmäßig nicht festzulegende und in ihrem Wirken nicht vorhersehbare Kräfte zurückführen, also Urheber einführen, wie ‚Schicksal‘, ‚Fügung‘, ‚Geister‘, ‚Götter‘, wobei die Übergänge vom reinen Zufallsbegriff bis zu diesen letzten Schattierungen reichen.<sup>76</sup> Auch hier braucht es affektive Steuerung, die die Emotionen formt, indem sie ihren Adressaten finden, Glück, Freude, Stolz, Dankbarkeit, Ärger, Trauer usw.

Der so durch TENBRUCK gezeichnete Rahmen für die religiöse Theoriebildung stellt diese also in den Gesamtzusammenhang der inneren Handlungsführung ein. Weil diese gelingen muß, weil ihr Gelingen für den Menschen lebenswichtig ist, darum kann dann u.Ü. auch die Religion eine wichtige Funktion gewinnen. Ich mache ausdrücklich auf diese theoretischen Zusammenhänge aufmerksam. Religion wird hier in einem Allgemeineren gefaßt, nämlich in dem Gesamtkomplex menschlichen Handelns, genauer der inneren Handlungsführung, also der Steuerung des affektiven Geschehens im Inneren des Menschen. Ich weise dabei der Deutlichkeit halber noch einmal darauf hin, daß diese Steuerung in ihren Gesetzmäßigkeiten nicht durchschaut wird, bzw. daß es dort zu Störungen dieser Steuerung kommen kann, wo einer sich dieser Gesetzmäßigkeiten bewußt ist, etwa der Manipulierung in der Selbsteinschätzung seines Könnens, oder der Zurechnung von Erfolg oder Mißerfolg. Nun meint TENBRUCK, es gebe im Zusammenhang der inneren Handlungsführung allgemeine Glaubensphänomene, Selbstvertrauen, die Zuversicht auf das eigene Können, Vertrauen, das wir auf andere setzen, der Glaube an Deutungen und Tatsachenzusammenhänge, die weit über unsere Erfahrung hinausgehen.<sup>77</sup> Innerhalb der Argumentation Tenbrucks haben diese Hinweise auf allgemeine bzw. alltägliche Glaubensphänomäne eine doppelte Funktion. Sie sollen einmal die Brücke schlagen von dem Allgemeinen der inneren Handlungsführung zu den besonderen Elementen dieser Handlungsführung, die dann als spezifisch religiös zu bestimmen und damit unter den Begriff des Glaubens einzuordnen sind. Sie sollen zum anderen einer gängigen Einschätzung des Glaubens widersprechen, die diesen als ein Fehlverhalten begreift, mindestens als ein irrationales Verhalten, von dem man loskommen muß. Im Aufriß des heute allein sanktionierten rationalen Handelns habe der Glaube keine Stelle, meint TENBRUCK. Und diese Einschätzung des Glaubens will er mit dem Hinweis auf die alltäglichen Glaubensphänomene widerlegen. Gegenüber dem bloßen Beharren auf rational aufklärbaren Handlungszusammenhängen lasse sich „nun zeigen, daß die aufgewiesenen alltäglichen Glaubensphänomene durchaus nicht in Bausch und Bogen als abstellbares oder jedenfalls beklagenswertes Fehlverhalten abgetan werden können. Sie sind nicht bloß Ausdruck menschlicher Fallibilität, sondern haben eine positive Bedeutung für das Handeln im Sinne seines intendierten Gelingens. Das läßt sich allerdings nicht verstehen, solange man das Handeln am Leitfaden des modernen Begriffs des rationalen Handelns begreift. Denn dieser Begriff filtert wesentliche Bereiche der subjektiven Handlungswirklichkeit

---

<sup>76</sup>Ebd., S. 60.

<sup>77</sup>Ebd., vgl. S. 64.

aus. Er orientiert sich am Modell einmaliger Handlungen, anstatt das Handeln als eine kontinuierliche Notwendigkeit zu verstehen, die eigene Erfordernisse setzt.<sup>78</sup> Weil gehandelt werden muß, darum ist solcher alltägliche Glaube notwendig. Er schließt Lücken, die sonst bleiben müßten, weil die Selbsteinschätzung, die objektiven Wahrscheinlichkeiten, die Menschen, mit denen wir in einem Handlungszusammenhang agieren, gar nicht völlig TENBRUCK rational ausrechenbar sind. „Die für die Handlungsführung gegebenen Außen- und Innendaten lassen sich u. U. nicht auf den Nenner einer Handlungsfigur bringen. Sie sind nicht so stimmig, daß Handeln resultieren könnte. Dann müssen gewisse Daten geändert und angepaßt werden.“<sup>79</sup>

Die Voraussetzung, daß der Mensch handeln muß, nötigt also zum Glauben, diesem alltäglichen Glauben als der Einschätzung des eigenen Könnens, der Situation, der mithandelnden Personen, die ein Gelingen erwarten läßt. Weil hier überall Unsicherheit bleibt, muß der Mensch mit dieser Unsicherheit fertig werden. Zur Bewältigung dieser Unsicherheit gibt ihm die kulturelle Tradition Deutungsmöglichkeiten an die Hand, die sich gerade auch auf die innere Handlungsführung beziehen und diese ermöglichen sollen. Dabei verbinde „sich mit Unsicherheitssituationen, in denen die normalen Muster der Handlungsführung versagen, ein Druck zu Außensetzungen und Transzendenzannahmen.“<sup>80</sup> Weil also gehandelt werden muß, aber dafür keine andere Möglichkeit eingesetzt werden kann, die das Handeln weiterbringen könnte, wird hier die Transzendenz eingesetzt. Volkstümlich ausgedrückt: „Jetzt kann nur noch der liebe Gott weiterhelfen!“ Religion, so meint darum TENBRUCK, habe es mit dem Aussetzen der inneren Handlungsführung zu tun. „Transzendenzenerfahrung“ kommt also dort zustande, wo die eigene emotionale Befindlichkeit, die auf das Handeln ausgerichtet ist, nicht mehr durch das handelnde Subjekt gesteuert werden kann. Das liegt darin, daß eine Handlungsgröße, welche auch immer, die Außenlage, das eigene Können, die Mithandelnden, evident nicht mehr in die innere Handlungsführung eingearbeitet werden kann.

Solche Transzendenzenerfahrung kann als „Entlastung vom Druck anstehender Handlungsführung erlebt werden, d.h. jener außeralltägliche Zustand der Ich-Entlastung“ kann „eintreten, in dem das Handeln sich selbst zu führen und spontan zu gelingen scheint.“<sup>81</sup> Es kann aber auch geschehen, daß Hemmungen und Unterbrüche aus dem affektiven Bereich nicht eingearbeitet werden können. Hier braucht es dann allerhand Mittel, „außergewöhnliche Praktiken der Steuerung und Einarbeitung“, „Manipulationen“, „Bedeutungsinvestitionen“, „alltägliche Glaubensakte“. Weil das Handeln, eine bestimmte Absicht, nicht realisierbar ist, muß der doch ständig handelnde Mensch sich innerlich damit auseinandersetzen. Das ist gemeint. „Das vielleicht interessanteste Mittel“ in diesem Zusammenhang, so meint TENBRUCK „ist nun die transzendente Zurechnung, bei der diejenigen Handlungsgrößen, die nicht eingearbeitet werden können, einer transzendenten Ursache zugeschrieben werden. Der durch Ego, Alter und Zufall beschriebene Zurech-

<sup>78</sup>TENBRUCK: *Spricht Gott in der Geschichte?*, S. 68.

<sup>79</sup>Ebd., S. 71.

<sup>80</sup>Ebd., S. 80.

<sup>81</sup>Ebd., S. 82.

nungskalkül wird hier um eine vierte Möglichkeit erweitert, so daß gewisse Außendaten oder Innendaten jenseitigen Kräften zugerechnet werden können.<sup>82</sup> Damit das nicht ganz so abstrakt bleibt, führe ich Act 16,6-10 an: „Sie zogen aber durch Phrygien und das Land Galatien, da ihnen vom Heiligen Geist gewehrt ward, zu reden das Wort in der Landschaft Asien. Als sie aber kamen bis nach Mysien, versuchten sie, nach Bithynien zu reisen; und der Geist Jesu ließ es ihnen nicht zu. Da zogen sie an Mysien vorüber und kamen hinab nach Troas. Und dem Paulus erschien ein Gesicht bei der Nacht; das war ein Mann aus Mazedonien, der stand da und bat ihn und sprach: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns! Als er aber das Gesicht gesehen hatte, da trachteten wir alsbald, zu reisen nach Mazedonien, gewiß, daß uns Gott dahin berufen hätte, ihnen das Evangelium zu predigen.“ Man kann das als ein Schulbeispiel solcher transzendenten Zurechnung bezeichnen, durch die die mehrfache Änderung des Reiseziels und also doch der ganzen Absicht dieser Gruppe von Menschen innerlich verarbeitet wird. Zuletzt tritt dann die Gewißheit ein, daß Mazedonien das richtige Reiseziel ist, und von da ab läuft die innere Handlungsführung wieder wie gewohnt: Das Reiseziel steht fest, nun kann man nach dem geeigneten Transportweg und Transportmittel Ausschau halten.

Was hier als transzendente Zurechnung beschrieben ist, darauf mache ich noch einmal aufmerksam, ist nicht einfach ein irrationales Verhalten, das möglichst ausgeschlossen werden müßte. Es gibt Situationen im Leben, da ist es für den seelischen Haushalt durchaus nützlich, daß es diese Möglichkeit gibt. Die Erfahrung von transzendenten Gnadenwirkungen ist damit in das theoretische Modell eingebracht. Ob sie wahr sind oder nicht - darauf wies ich schon hin -, das ist eine hier völlig ausgeklammerte Frage. Es genügt, wenn die Theorie nachweist, „daß aufgrund des Charakters des menschlichen Handelns bestimmte Unsicherheitslagen zu Erlebnissen höherer Realität (transzendenzähnliche Erlebnisse) führen und umgekehrt von der transzendenten Zurechnung her die Bewältigung der Unsicherheit gelingt.“<sup>83</sup> Solche Transzendenzenerfahrung ist also der Ausdruck dafür, daß ganz Unwahrscheinliches doch wirklich werden kann im Zusammenhang unserer Lebensführung. Ob das dann wirklich ein Erleben Gottes ist, das ist eine ganz andere, wissenschaftlich gewiß nicht entscheidbare Frage.

Ich will diese Anmerkung nun aber doch noch mit drei bewertenden Bemerkungen beschließen: Einmal ist es gut, wenn wir diese Argumentationsfiguren humanwissenschaftlicher Theoriebildung wenigstens so weit kennen und beherrschen, daß wir sie in ihren Voraussetzungen und Grundannahmen wie in ihrer Erfahrungsabsicht durchschauen. So also kann das, was wir selbst als Transzendenzenerfahrung beschreiben - unser vom Geist Gottes geführtes Leben -, auch interpretiert und verstanden werden. Wir brauchen uns darüber nicht einmal allzusehr zu beunruhigen, und also in eine erbitterte Auseinandersetzung mit solchen wissenschaftlichen Aufstellungen einzutreten. Wo das aber der Fall ist, da muß dann nicht über das Ergebnis, sondern die Erfahrungsabsicht und ihre Grundannahmen gestritten werden. Denn natürlich kann bei der Absicht, Transzendenzenerfahrung

---

<sup>82</sup>Ebd., S. 83f.

<sup>83</sup>Ebd., S. 84.

ohne Zuhilfenahme von Transzendenz zu erklären, gar nichts anderes herauskommen, als eben eine Transzendenzerfahrung ohne Transzendenz. Weiter möchte ich - das hängt mit dem eben Gesagten unmittelbar zusammen -, davor warnen, sich solcher humanwissenschaftlicher Aufstellungen in apologetischer Absicht zu bedienen. Das wäre ja an sich durchaus möglich, wenn man etwa auf die Funktion verweist, die ein religiöser Glaube im seelischen Haushalt handelnder Menschen haben kann. Das nicht nur deswegen, weil ein derartiger Hinweis in sich problematisch ist, vergleichen wir ihn mit dem biblischen Glaubensverständnis: Hier müßte es ja heißen, daß der religiöse Mensch der erfolgreiche Mensch ist. Und darüber ließe sich einiges sagen. Vielmehr wird die zirkuläre Struktur der Argumentation allenfalls den überzeugen, der diese zirkuläre Struktur nicht durchschaut: Eine funktionalistische Theorie religiöser Erfahrung kann natürlich nicht anders, als daß sie eine Funktion der Religion herausfindet. Denn sonst müßte sie ja von ihrer Erfahrungsabsicht oder ihren Grundannahmen zurücktreten. Schließlich ließe sich speziell gegenüber den Aufstellungen TENBRUCKS auch die Auffassung vertreten, daß das ganze Konzept der rational nicht faßbaren inneren Handlungsführung doch nicht einfach beschreibt und feststellt, sondern sich gegen den angeblich herrschenden Rationalismus von Handlungstheorien absetzt und sich damit mindestens unterschwellig mit einem Irrationalismus der Religion verbünden möchte. Gerade da habe ich dann umgekehrt meine Frage, die ich hier gar nicht weiter ausführen und begründen möchte, ob eigentlich ein derartiger Antirationalismus konservativer Prägung mit seiner Antihaltung gegen einen sich rational gebenden politischen Veränderungswillen unser natürlicher Verbündeter ist. Auch das wäre ja im Zusammenhang dieses Beispiels humanwissenschaftlicher Theoriebildung zu bedenken.



## **Das Recht der Kirche und der Friede im Geist**

In der ersten Entfaltung des Problems habe ich auf den Zusammenhang von Hl. Geist und kirchlicher Ordnung unter dem Stichwort des Friedens hingewiesen. Bei der Problemfindung ging es dann aber vor allem um die Frage, wie und wo solcher Friede in der Gemeinschaft erfahrbar werde. Doch muß ich nun auch ausdrücklich auf die Frage nach Kirchenrecht und Kirchenordnung im Zusammenhang der Theologie des Hl. Geistes eingehen. Das ist eine Frage, die, einmal abgesehen von der Lehre vom kirchlichen Amt, in der theologischen Diskussion nur wenig beachtet ist. Die Durchführung liegt dann ja auch bei den Juristen, die ihre Kirchenrechtslehre meist im Zusammenhang mit der Lehre vom öffentlichen Recht bearbeiten, und dann, wie das nahe liegt, eben auch in Analogie zur staatlichen Rechtsordnung durchführen. Ich will versuchen, hier nun einige grundlegenden Fragen des Rechtes und der Ordnung in der Kirche zu erörtern. Dabei ist die Frage jetzt, was recht ist, und was unrecht ist. Nur wenn diese elementare Alternative von Recht und Unrecht unseren Überlegungen zugrunde liegt, kommen wir hier an die Sachfragen. Juristische, rechtsphilosophische Bestimmungen des Rechtes sollen uns dabei nicht weiter bekümmern. Es kann ja nicht darum gehen, einen Begriff des Kirchenrechtes erst einmal unter einen allgemeinen Begriff von Recht zu subsumieren, und von daher Bedingungen zu nennen, denen auch das Kirchenrecht genügen muß, wenn es als Recht anerkannt werden soll. Wir fragen vielmehr schlicht in der Alternative von Recht und Unrecht, und fragen dabei so, was denn das Recht ist, das im Leben im Hl. Geist gewährt wird, und wie das Recht aussieht, das die Gemeinschaft bestimmt, die im Geist lebt. Ich brauche dabei nicht lange auszuführen, daß Recht und Frieden unmittelbar zusammengehören. Friede setzt Recht voraus. Das nicht nur in dem Sinn, daß Unrecht den Frieden zerstört, sondern auch so, daß Recht dort, wo es gilt, die Möglichkeit eröffnet, Konflikte zu bewältigen. Dabei will ich jetzt nicht zu weit ausholen. Ich gebe vielmehr zunächst einige Hinweise darauf, wie sich die Problematik in der Reformation und weiter in der Epoche des landesherrlichen Kirchenregiments darstellte. Dann will ich die Problematik der kirchlichen Ordnung im 19. und 20. Jahrhundert erörtern.

### **1. Das Recht des Predigtamtes**

Als LUTHER im Dezember 1520 die päpstliche Bannandrohungsbulle verbrannte, da warf er auch das Corpus iuris canonici, die Sammlung der kirchenrechtlichen Bestimmungen, mit ins Feuer. In seiner knappen Rechtfertigungsschrift „Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind“ zieht er eine Reihe von Rechtssätzen des kanonischen Rechtes an, an denen sich die Schändlichkeit dieses Rechtes, sein Unrechtcharakter klar zeige, im

Grunde zielen diese von LUTHER angeführten Sätze alle darauf, die souveräne Herrschaft des Papstes über die ganze Christenheit zu behaupten. Als Hauptartikel des päpstlichen Rechtes bezeichnet LUTHER darum den Satz: „Den Bapst mag niemand urteilen auf Erden, auch niemand sein Urteil richten, sondern er soll alle Menschen richten auf Erden.“<sup>1</sup> Gegen diesen im kanonischen Recht kodifizierten Herrschaftsanspruch, der natürlich auch durchgesetzt wurde, soweit die Machtmittel des Papsttums dazu ausreichten, führt LUTHER eine Reihe biblischer Belege an, die zu Demut und Dienst mahnen, und folgert daraus: „Und das geistlich Recht, weil dies sein Grund und ganzes Wesen ist, strebt es in allen Stücken wider das Evangelium.“<sup>2</sup>

Dieser grundsätzliche Widerspruch gegen eine auf die Alleinherrschaft des Papsttums zugeschnittene Rechtsordnung der Kirche ist freilich nur eine Seite der Problematik. Im Grunde hat hier die Machtfrage entschieden, mindestens im Fall LUTHERS selbst. Weil er den Schutz seines Kurfürsten genoß, konnte er sich den Folgen der Sanktionen entziehen, die von der Seite der Kurie aus gegen ihn verhängt wurden, insbesondere seiner Exkommunikation. Doch zugleich brauchte ja die Reformation für die von ihr in den verschiedenen Territorien durchgesetzte Erneuerung der Kirche auch eine rechtliche Form. Und diese Erneuerung führte zum Konflikt mit der bestehenden Rechtsordnung, insbesondere den bischöflichen Rechten. Das ganze Reich war ja von einer kirchlichen Organisation überzogen, die nicht einfach mit dem grundsätzlichen Widerspruch gegen den Herrschaftsanspruch des Papsttums außer kraft gesetzt war. Der 28. Artikel der CA, „Von der Bischofen Gewalt“, spiegelt die Auseinandersetzung wider, in der Unterscheidung zwischen den geistlichen Rechten der Bischöfe, und ihrem Recht als Reichsständen, wie in den hier genannten Voraussetzungen, unter denen man eine Amtsführung der Bischöfe anerkennen könnte: Eben in ihrer Unterordnung unter das Evangelium. Sicher ist dabei noch vieles im Fluß. Und die faktische Ordnung der evangelischen Kirchentümer hat sich dann keineswegs nach den in der CA genannten Grundsätzen allein vollzogen. Doch sind die hier genannten Bestimmungen gerade auch darin von Interesse, daß im Widerspruch gegen eine bestehende kirchliche Herrschaftsordnung Grundsätze einer vom Evangelium bestimmten Kirchenordnung aufgeführt werden, die m. E. gerade auch in ihren Begründungszusammenhängen von Gewicht sind für unsere Überlegungen. Hier wird ja Recht direkt an das Evangelium so angeschlossen, daß es grundlegende Vollzüge von Kirche bestimmt.

Der fünfte Artikel der CA *De ministerio ecclesiastico* führt den zentralen Artikel von der Rechtfertigung „aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben“<sup>3</sup> so fort: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt, welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs

---

<sup>1</sup>BoA, S. 2, 31.

<sup>2</sup>Ebd., S. 2, 31.

<sup>3</sup>BSLK, 56, CA IV, 1.

glauben.“<sup>4</sup> Die lateinische Fassung formuliert den Anschluß an den Rechtfertigungsartikel noch präziser: „Ut hanc fidem consecuamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.“<sup>5</sup> Es braucht diesen Dienst der Verkündigung, damit es den das Heil ergreifenden Glauben geben kann. Die Wirksamkeit des Hl. Geistes im Menschen geschieht ja nicht ohne das äußere Wort: nur so ist der Glaube vor der Verkehrung in ein Werk des frommen Menschen geschützt, der meint, wie es dann in der auf die Spiritualisten zielenden Verwerfung dieses 5. Artikels heißt, „daß wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.“<sup>6</sup> Das ist hier also die Meinung: Der Heilswille des dreieinigen Gottes gewinnt seine sichtbare Gestalt in dem Vorgang, in dem Menschen einander das Evangelium verkünden und die Sakramente spenden. So ist es recht. Aus diesem grundlegenden Vorgang leitet sich das Recht in der Kirche ab. Um das anzuzeigen, rede ich vom Recht des Predigtamtes. Im 28. Artikel wird das dann auch ausdrücklich angesprochen, freilich mit einer gewichtigen Akzentverschiebung zwischen der deutschen und der lateinischen Fassung des Textes: „Derhalben ist das bischöflich Ambt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohn menschlichen Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort.“ So die deutsche Fassung, die ganz auf den Vorgang abstellt, von dem ich redete. Die lateinische Fassung ist hier näher am bestehenden Recht, läßt mögliche Unterscheidungen offen. „Cum igitur de iurisdictione episcoporum quaeritur, discerni debet imperium - also die Stellung der Bischöfe als Reichsfürsten - ab ecclesiastica iurisdictione. Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictione competit episcopis ut emiscopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, remittere meccata, reicere doctrinam ab evangelio dissentientem et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.“<sup>7</sup> Da läßt sich ja noch, obwohl dieselben Personen betreffend, eine Unterscheidung von Jurisdiktion und Verkündigungsamt konstruieren: doch muß man hier nach dem deutschen Text auslegen, gerade wenn auf das abschließende, im deutschen und lateinischen Text völlig gleichlautende „ohn menschlichen Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort - sine vi humane, sed verbo“ geachtet wird.

Das so beschriebene, aus dem Vorgang der Evangeliumsverkündigung sich herleitende Recht ist nun in zweifacher Hinsicht bedeutsam. Es ist das Recht des Predigtamtes auf Gehorsam, und es ist das Recht der Gemeinde auf das Evangelium. „Hic necessario et de iure divino debent eis (sc. den Bischöfen) ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit.“<sup>8</sup> Dieses Recht des Predigtamtes darauf, Gehör und Gehorsam zu finden, ist freilich wieder streng auf den Dienst an Wort und Sakrament bezogen. Nur im Vollzug dieses Dienstes und für ihn kann das Amt Gehorsam fordern; nur dort hat es

---

<sup>4</sup>Ebd., 58, CA V, 1-3.

<sup>5</sup>Ebd., 58, CA V, 1-3.

<sup>6</sup>Ebd., 58, CA V, 4.

<sup>7</sup>Ebd., 123, CA XXVIII, 20.21.

<sup>8</sup>Ebd., 124, CA XXVIII, 22.

diese Autorität, wo es an Christi statt dessen Wort verkündet. Die Apologie Melanchthons stellt das in der Auslegung von Luk 10,16 klar: „Non est enim mandatum cum libera, ut vocant, sed cautio de rato, de speciali mandato, hoc est, testimonium datum apostolis, ut eis de alieno verbo, non de proprio, credamus. Vult enim Christus nos confirmare, quemadmodum opus erat, ut sciremus verbum traditum per homines efficax esse, nec quarendum esse aliud verbum de coelo. - Es handelt sich hier nicht um einen freien Auftrag, wie sie sagen, sondern um die Verbürgung eines feststehenden, besonderen Auftrags, d.h. den Aposteln ist das Zeugnis gegeben, daß wir ihnen um des fremden, nicht des eigenen Wortes willen glauben. Denn Christus wollte uns bestärken, wie das auch nötig war, damit wir wüßten, das durch Menschen überlieferte Wort sei wirksam, und man brauche kein anderes Wort aus dem Himmel zu suchen.“<sup>9</sup> Damit ist klargestellt, daß das Predigtamt nicht Herrschaft ist, sondern Dienst im strengen Sinn des Wortes. Daß es so ist, und das geistliche Amt nicht doch eine verkappte Herrschaft ausübt, das ist nicht die Sache einer bloßen Sprachregelung - etwa so: „In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern ist Leitung der Kirche zugleich geistlicher und rechtlicher Dienst.“<sup>10</sup> Vielmehr ist das die ausgewiesene Bindung aller kirchlichen Amtsführung an das allein in der Schrift bezeugte Evangelium; wo es dieses Evangelium zur Sprache bringt, da ist das Predigtamt in seinem ganz spezifischen Recht, jenem *ius divinum*, das notwendigen Gehorsam fordert. Denn wer hier nicht hört, der verscherzt ja sein Heil. Dieser Gehorsam ist freilich nicht eine unkritische Zustimmung. Weil hier das Recht auf Gehorsam an dem speziellen Auftrag hängt, darum sind die Gemeinden dort zum Ungehorsam verpflichtet, wo dieser Auftrag des Evangeliums verlassen wird: „At cum aliquid contra evangelium docent aut constituunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei quoll prohibet oboedire. Wo sie aber etwas dem Evangelium entgegen lehren, setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehl in solchem Falle, daß wir nicht sollen gehorsam sein.“<sup>11</sup> Der geschuldete Gehorsam gilt also dem Evangelium, und dem Amt nur, insofern und insoweit es bei seinem Auftrag bleibt, diesem Evangelium und also Gottes Heilswillen unter den Menschen Gehör zu verschaffen.

Das Recht des Predigtamtes ist darum auch nicht einfach das Recht der Amtsträger, die im legitimen, evangeliumsgemäßen Vollzug ihres Amtes Gehorsam fordern können. Vielmehr ist dieses Recht auch das Recht der Gemeinden auf das Evangelium, auf evangelische Predigt und Sakramentsfeier. Wollte man den Gemeinden dieses Recht vorenthalten, dann wendete man sich ja gegen Gottes offenkundigen Heilswillen. „Itaque cum episcopi ordinarii fiunt hostes evangelii aut nolunt impertire ordinationem, ecclesiae retinent jus suum. Nam ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quere necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Wenn deshalb die ordentlichen Bischöfe zu Feinden des Evangeliums werden oder sich weigern, die Ordination zu vollziehen, erhalten die Gemeinden ihr Recht zurück. Denn wo die Gemeinde ist, da ist das Recht des Predigtamtes. Darum ist es nötig, daß die Gemeinde wieder ihr

---

<sup>9</sup>BSLK, 401, AC XXVIII, 18.

<sup>10</sup>Art. 5 der Verfassung von 1971.

<sup>11</sup>BSLK, 124, CA XXVIII, 23.

Recht erhält, Amtsträger zu berufen, zu wählen und zu ordinieren.<sup>12</sup> Der Auftrag zum Predigtamt geht dabei nicht, wie das spätere kirchenrechtliche Theorien wollen, von der Gemeinde aus. Er ist mit dem Evangelium, der Sendung der Apostel durch Jesus Christus verbunden. In seinem Namen, nicht im Namen der Gemeinde, wird das Amt geführt. Aber die Gemeinde hat ein Recht darauf, daß bei ihr das Predigtamt auch wirklich im Namen Christi und in seinem Sinn geführt wird. Sie nimmt dieses Recht so wahr, daß sie geeignete Leute in dieses Amt beruft.

Sicher ist mit diesem Hinweis das Problem einer evangelischen Kirchenordnung noch nicht gelöst, sondern eher gestellt. Aber es ist damit doch der Ort angegeben, von wo her sich evangelisches Kirchenrecht begründen sollte: Dieser Ort ist die zum Hören des Evangeliums und zur Feier des Sakramentes versammelte Gemeinde. Entscheidungen, die diesem Recht entsprechen, sollten also hier fallen, oder mindestens rezipiert werden. Denn dieses Recht ist ja, nach der markanten Formulierung, nicht erzwingbar: *sini vi humane, sed verbo* setzt es sich durch. Das wäre der Friede, wie ihn der Hl. Geist gewährt, daß im gemeinsamen Gehorsam gegen das Evangelium die Entscheidungen fallen, die die Gemeinde und ihr gemeinsames Leben betreffen. Eben weil es dabei um das Evangelium geht, weil das die Mitte im Leben der Gemeinden ausmacht, darum muß sich von diesem Evangelium her auch die Ordnung der Gemeinde gewinnen lassen; und es müssen sich von hier aus Lösungen für Konflikte im Leben dieser Gemeinde finden lassen. Das ist der theologische Ansatz, von dem aus die CA argumentiert, um unevangelische Ansprüche der katholischen Hierarchie zurückzuweisen und evangelische Ansprüche, zentral das Recht der Gemeinden auf evangelische Predigt, durchzusetzen.

Dieser Ansatz enthält freilich eine ganze Reihe von in der Praxis nahezu unlösbaren Problemen. Wenigstens hat man gegen diesen Ansatz gerade auch in den evangelischen Kirchen immer wieder von den Erfordernissen der Praxis her argumentiert, ist mindestens in der praktischen Durchführung an diesem Ansatz vorbeigegangen und hat ihn in der Gestaltung der kirchlichen Ordnungen nicht berücksichtigt. Auf die dabei gebrauchten Begründungsstrategien komme ich gleich zu sprechen. Ich nenne zunächst einmal die Probleme: Wenn hier das Recht der Kirche sozusagen aus dem Vorgang des Gottesdienstes entspringt, dann muß das zwar noch nicht mit Notwendigkeit zu einer kongregationalistischen Kirchentheorie führen. Denn die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, die hörende Gemeinde, ist nicht einfach mit der rechtlich verfaßten jeweiligen Ortsgemeinde identisch. Auch eine Synode, in der Christen aus vielen Gemeinden zusammenkommen, kann als eine solche hörende Gemeinde verstanden werden, deren Entscheidung dann wieder aufgrund ihrer Autorität von den Gemeinden rezipiert wird, die ihre Vertreter entsandt haben. Aber eine repräsentative Demokratie kann es da nicht geben - denn jeder Christ muß für sich das Evangelium hören und ihm gehorchen, und genauso muß das jede Gemeinde tun. Ich kann nicht, wie in der politischen Gemeinde, meine Entscheidung an gewählte Vertreter und die Programme ihrer Parteien delegieren. Darum ist ja

---

<sup>12</sup>Ebd., 491, *Tractatus de potestate papae* 66.67.

das Bekenntnis „nicht Gegenstand der kirchlichen Rechtsetzung.“<sup>13</sup> Aber das bedeutet andererseits gerade ein Ausklammern dessen, was Kirche zur Kirche macht, aus dem Bereich der synodalen Kompetenz. Wort und Glauben in ihrer Korrelation sind nicht auf andere übertragbar. Hören und Glauben kann nicht ein anderer für mich. Und ebenso ist auch das Amt, die *administratio evangelii*, nicht teilbar, übertragbar, in eine hierarchische Ordnung einzubauen. Darum heißt es ja in der Verfassung der bayerischen Landeskirche ganz korrekt: „Der Landesbischof ist ein Pfarrer, der in das kirchenleitende Amt für den Bereich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern berufen ist. Der Landesbischof ist zur öffentlichen Wortverkündigung und zur Sakramentsverwaltung in allen Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern berechtigt. Er kann sich an die Gemeinden mit Kundgebungen wenden; dabei kann er anordnen, daß diese Kundgebungen im öffentlichen Gottesdienst verlesen werden.“<sup>14</sup> Dieses Recht braucht er ja unbedingt, wenn er sein kirchenleitendes Amt *sine vi humane, sed verbo* führen soll. Bloß ist dieses Recht mindestens für den Alltag der Kirchenleitung eine leere Form. Denn faktisch wird die Kirche anders geleitet als in dieser Direktheit, in der Visitation die Ordnung der Kirche durchsetzt.

Nach der Begründung der CA sind Gemeinde und Amt miteinander die Inhaber der Kirchengewalt, die für das Recht des Predigtamtes verantwortlich sind. Also dafür, daß richtig gepredigt und das Sakrament stiftungsgemäß verwaltet wird, und von da aus sich das gemeinsame Leben der Christen ordnet. Faktisch aber sieht das anders aus. Dazu verweise ich zunächst einmal auf die historische Entwicklung. Weil die katholische Hierarchie sich in aller Regel der Reformation verschloß, entstand ein Rechtsvakuum, das zunächst an drei Punkten besonders spürbar war: Wer sollte nun eigentlich die Pfarrer auswählen, ordinieren und in den Gemeinden einsetzen? Waren die Gemeinden dazu fähig und bereit - wie das LUTHER 1523 in seiner Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“ als schriftgemäß erwiesen hatte? Wer sollte das Leben in den Gemeinden beaufsichtigen, und Konflikte zwischen Pfarrern und Gemeinden schlichten? Wer sollte das Eherecht handhaben, das traditionell kirchliches Recht gewesen war? Als weitere Frage, ständig virulent, aber faktisch ein bis heute ungelöstes Problem, trat dazu die Frage einer evangelischen Kirchengewalt. Dieses Rechtsvakuum wurde von der landesherrlichen Gewalt ausgefüllt. Die Reformatoren haben das auch als Not- und Übergangslösung gefordert und begrüßt. Daß diese Notlösung dann bis 1918 dauerte, ist die Faktizität, mit der sich die theologische und kirchenrechtliche Theorie auseinanderzusetzen hatte. Im Grunde dauert diese Herrschaft in der Kirche sogar bis heute in Gestalt der Konsistorien und Oberkirchenräte, die selbstverständlich die genannten Aufgaben wahrnehmen, ohne daß dafür eine Begründung gegeben werden kann, die über die Positivität nun einmal vorhandener kirchlicher Verfassungen hinausginge.

---

<sup>13</sup>Art. 72 der Bayer. Kirchenverfassung.

<sup>14</sup>Art. 59 der Bayer. Kirchenverfassung.

Die Theorien, mit denen man dann die faktische Kirchengewalt der Landesherren gerechtfertigt hat, sind der Episkopalismus, der Territorialismus und schließlich der Kollegialismus. Der Episkopalismus begründet das landesherrliche Kirchenregiment mit der Theorie, daß in den reformatorischen Herrschaften die bischöfliche Gewalt an den Landesherren übergegangen sei. Staatskirchenrechtlich geschah das durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555. Die theologische Begründung fußt auf einer doppelten Argumentation. Einmal gehört zu den Aufgaben einer christlichen Obrigkeit die *cura utriusque tabulae*, also auch die Sorge um die Aufrechterhaltung des öffentlichen Gottesdienstes. Allerdings läßt sich daraus dann nur eine *potestas externa*, nicht aber eine *potestas interna* ableiten. Diese *potestas interna*, also z. B. die Festsetzung agendarischer Ordnungen, Festsetzung der gültigen Lehrform und die Überwachung der Lehre, die Zulassung zum Sakrament und der kleine Bann als Verweigerung dieser Zulassung, wird anders begründet. Was hier genannt wird, das gehört ja in das unmittelbare Umfeld des Rechtes, das für die christliche Gemeinde konstitutiv ist, des *jus administrandi evangelii*. Dem trägt die Theorie darin Rechnung, daß sie sagt, hier handle der Landesherr als *praecipuum membrum ecclesiae*, stellvertretend für die Gemeinde und ihr Recht wahrnehmend. Das bedeutet dann, daß er hier nicht durch weltliche Organe, sondern durch eigene geistliche Organe handelt. Er läßt sich dabei durch Träger des kirchlichen Amtes verbindlich beraten. Obwohl also landesherrliche Gewalt als *potestas externa* und Kirchengewalt als *potestas interna* in einer Person vereinigt sind, werden sie doch verschieden begründet und auch in unterschiedlicher Weise ausgeübt (weshalb die Konsistorien bis heute geistliche und weltliche bzw. juristische Mitglieder haben).

Abgelöst wird dieses System dann durch den sog. Territorialismus, eine naturrechtliche Begründung der landesherrlichen Kirchengewalt, die insbesondere durch den Rechtslehrer Christian THOMASIVS (1655-1728) durchgesetzt worden ist. Ich bemerke freilich dazu: Die faktische Ordnung der Kirche und die Handhabung dieser Ordnung ist nicht allzusehr vom Wechsel dieser kirchenrechtlichen Begründungen berührt worden. Allenfalls ermöglicht diese Theorie nun auch, daß der Landesherr anderer Konfession ist als die Kirche, deren Kirchengewalt er innehat - was natürlich dort nicht möglich ist, wo man die *potestas interna* dem Landesherrn als dem *praecipuum membrum ecclesiae* zuerkennt. Für den Territorialismus ist die landesherrliche Kirchengewalt identisch mit der landesherrlichen Gewalt überhaupt. Die allgemeine Verpflichtung des Landesherrn, für Ruhe und gute Ordnung zu sorgen und Streit zu schlichten, gilt auch in Hinsicht auf die Kirche. Z. B. hat THOMASIVS selbst im Fall von August Hermann FRANKE im Streit um die kirchliche Anerkennung des Pietismus diesen juristisch vertreten und seine Anerkennung durchgesetzt. Hier ist also der aufgeklärte Absolutismus kirchenrechtliche Theorie geworden.

Abgelöst wird diese kirchenrechtliche Theorie des Territorialismus dann durch die aufgeklärte Theorie des Kollegialismus, als deren Theoretiker Christoph Matthäus PFAFF (1686-1760) zu nennen ist. Danach ist die Kirche eine freie Vereinigung. Die Kirchengewalt eignet darum allen Gliedern gemeinsam. Die Identität von Kirche und Staat ist dabei mindestens in der Theorie aufgehoben. Doch werden zwei Einschränkungen gemacht. Einmal hat der Staat, wie über alle Vereinigungen, so auch über die Kirche ein Aufsichtsrecht,

das in Beziehung auf die Kirche als *ius circa sacra* bezeichnet wird. Weiter aber muß die Kirche wie jede Vereinigung ja Organe bestellen, durch die sie ihre Gewalt faktisch ausübt. Sie kann das auch so tun, daß sie diese Gewalt ausdrücklich oder auch stillschweigend überträgt. So sind nach dieser Theorie die Landesherren zu ihrem Kirchenregiment durch eine stillschweigend-faktische Übertragung der Kirchengewalt gekommen, nach der sie nun auch das *ius in sacra* ausüben. D.h. die kollegialistische Theorie bringt wenigstens zunächst die extensivste Begründung für das landesherrliche Kirchenregiment. Freilich ist von ihr aus auch eine Beteiligung der Kirchenglieder an der Ausübung der Kirchengewalt durch gewählte Vertreter möglich, wie sie dann im 19. Jahrhundert allgemein üblich geworden ist.

## **2. Kirchenamt und Kirchengewalt**

Rechtmäßig ist eine kirchliche Ordnung, in der sich der Friede im Geist verwirklicht. Das ist nicht einfach eine Zielvorstellung, auf die hin eine Kirchenverfassung entworfen werden könnte, denn dieser Friede im Geist ist nicht machbar. Er kommt, wie der Geist kommt. Und da wir hier an dem Grundgedanken unserer lutherischen Tradition festhalten, nach der Geist und Wort zusammengehören, kommt dieser Friede jedenfalls nicht anders als durch das verkündigte Wort. Darum muß eine rechte Ordnung der Kirche von diesem Grundgeschehen ausgehen: daß Menschen einander das Evangelium verkündigen und die Sakramente spenden. Das ist das „Recht des Predigtamtes“, wie ich in Anlehnung an CA V sage. In MELANCHTHON'S Tractatus de potestate et primatu papae findet sich dafür die schon zitierte knappe und erhellende Formulierung: „Ubique est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii“. Es ist das nicht einfach ein Recht der Gemeinde, auf das diese auch verzichten könnte, oder ohne das sie existieren könnte. Denn sie lebt ja als christliche Gemeinde gerade so, daß in ihr das Evangelium gepredigt wird. Die Gemeinde ist das Predigtamt, so könnte man auch sagen. Sie lebt in diesem Vollzug. Ihre Ordnung ist durch diesen Vollzug bestimmt. Das ist unbestritten, und kann nicht bestritten werden, wenn nicht die Grundlage des lutherischen Bekenntnisses verlassen werden soll. Doch ist damit die Frage nach dem Recht der Kirche noch lange nicht beantwortet. Ich muß hier nun auf Begründungsmodelle für dieses Recht eingehen, wie sie die Diskussion seit dem 19. Jhd. bestimmen. Daß wir dabei mit der Aporie unserer kirchlichen Ordnung konfrontiert werden, soll uns nicht abschrecken. Vielleicht ist das ja nur eine scheinbare Aporie, und es zeigt sich doch noch ein Weg, der weiterführen könnte.

Die kollegialistische Theorie des Kirchenrechtes, die in der Kirche eine freie Vereinigung der Kirchengenossen sah, ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf Widerspruch gestoßen. Dabei ist der Revolutionsversuch von 1848 von Bedeutung. Man sah die Analogie der damaligen Demokratisierungsbestrebungen und wollte Kirche nicht in einer Art Volkswillen von unten begründen. Ich führe dazu Friedrich August VILMAR an (1800-1868), der meint, der Pastor müsse schon auf politischem Gebiet gegen das allgemeine Wahlrecht, „diese Ausgeburt des Abgrundes“, eintreten. Erst recht sei das aber dort notwendig, wo dieses Wahlrecht in die Ordnung der Kirche einzudringen suche. Denn es bedeute den Tod eines



jeden Kirchenkörpers, „ist doch der Sinn dieser Gemeindeverfassung kein anderer als der, daß nicht Christus der Herr, der Lebendige und Gegenwärtige, Seine Gemeinde regiere und regieren dürfe, daß nicht einmal diejenigen, welche an Ihn glauben, die Kirche zu regieren haben sollen, sondern daß die Menschenmasse als solche über Glauben und Glaubensordnung zu bestimmen habe, was ihr gut dünkt.“<sup>15</sup> Es braucht nicht erst die Erinnerung an die Kirchenwahlen von 1933, als die DC, unterstützt durch die damalige Stimmung, ihre Mehrheiten in kirchlichen Synoden eroberten, um dem zuzustimmen. Ich habe in der letzten Stunde schon darauf hingewiesen: Das Recht des Predigtamtes, Anspruch des Evangeliums und der Gehorsam ihm gegenüber, duldet keine Vertretung, wie das in einer repräsentativen Demokratie der Fall ist. VILMAR hat recht, wenn er dagegen darauf verweist, daß Christus der Herr seine Gemeinde regiere. Freilich wird die Auskunft sofort problematisch, wenn die Gegenposition benannt werden soll. VILMAR sieht die Kirche im Lehramt, Sakramentamt und Schlüsselamt als den drei wesentlichen und unveräußerlichen Attributen der ursprünglichen kirchlichen Regierungs- und Herrschaftsordnung verfaßt. Das bedeute aber als Fundamentalordnung der christlichen Kirche „die Selbstregierung der Kirche durch den geistlichen Stand.“<sup>16</sup> Ganz richtig bemerkt VILMAR, daß wir keine Kirche bekennen, „welche von der Beschaffenheit ihrer Mitglieder zur Existenz gebracht wird und von derselben abhängig ist, sondern eine Kirche, welche von Christi Wirksamkeit in Wort und Sacrament, von Christi Gegenwart konstituiert wird und abhängt.“<sup>17</sup> Darum seine Forderung, die Kirche nicht von unten her aufzubauen, von den Kirchengliedern her. „Die Kirche will von Oben erhalten sein, wie sie von oben ausgegangen ist: durch den Heiligen Geist Selbst, durch Christum Selbst, durch Sein Wort, Sein Sacrament und Sein Amt.“<sup>18</sup>

Gegen die kollegialistische Kirchentheorie und aus ihr ableitbare Demokratisierungstendenzen wird also die These ins Feld geführt, Kirche sei primär nicht Gemeinde, sondern Institution, konkret das Amt, das sich auf die Stiftung Christi zurückführt und von da aus sein Recht auf die Kirchengewalt ableitet. Das ist schon wesentlich früher als durch VILMAR durch den konservativen Juristen Friedrich Julius STAHL (1802-1861) geschehen. Ich nenne seine Arbeit „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten“ (Erlangen 1840). Auch STAHL sieht im Kollegialsystem eine Erscheinung der Zeit, „in welcher der Masse und ihrer Majorität alle Herrschaft vindicirt wurde, es ist in der Kirche das Analogon der Volkssouveränität.“<sup>19</sup> Gegenüber dem Gemeinschaftscharakter betont darum auch Stahl den Anstalts- oder Stiftungscharakter der Kirche. „Die Kirche ist nicht nur eine im Glauben versammelte, sondern auch eine für den Glauben sammelnde Gemeinde, auch zu diesem Zwecke ist sie von Christus auf Erden bestellt. Sie ist darum nicht bloß

---

<sup>15</sup> August Friedrich Christian VILMAR: Kirche und Welt oder die Aufgaben des geistlichen Amtes in unserer Zeit/1, 1872, S. 37.

<sup>16</sup> DERS.: *Theologisch-kirchliche Aufsätze: Zum 70. Todestage Vilmars am 30. Juli 1938*, München: Müller 1938, S. 90.

<sup>17</sup> DERS.: *Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann 1874, S. 201.

<sup>18</sup> Ebd., S. 212.

<sup>19</sup> Friedrich Julius STAHL: *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, Bläsing 1840, S. 40.

eine Gemeinschaft, sondern auch eine Anstalt.<sup>20</sup> Dabei sieht STAHL im Bekenntnis das oberste Moment der sichtbaren Kirche; die Verfassung sei dem Bekenntnis nachgeordnet. Das deutet an, daß diese Konzeption von Kirche zwar heraus will aus der pragmatischen Rechtfertigung des Bestehenden. Aber die Auffassung kommt dann doch nicht bis hin zu der einheitlichen Anschauung des Vorgangs, von dem Kirche ausgeht - daß Menschen einander das Evangelium sagen und die Sakramente spenden. Statt zu sagen, das ministerium ecclesiasticum im Sinne dieses Vorgangs sei Ursprung und Mitte der Kirche, muß er die geordnete Anstalt Kirche den Menschen entgegensetzen. „Die Menschen sind also weder thatsächlich noch rechtlich eine Macht, welche über der Kirche steht, sondern die Kirche ist die Macht, unter welcher die Menschen stehen. Nach ihrer unsichtbaren Seite ist der H. Geist selbst, der in allen wirkt, das gemeinsame Band, nach ihrer sichtbaren Seite ist es die geordnete organische Anstalt. Die Kirche ist deswegen auch nicht richtig bezeichnet als die Gesamtheit oder Mehrheit der Kirchenglieder, sondern sie ist dieses geistige Reich und diese organische Institution über ihnen, die Gesamtheit der Kirchenglieder sind nur insoferne die Kirche nach der innerlichen Seite, als sie wirklich vom Glauben lebendig durchdrungen sind, nach der äußerlichen Seite, insofern als sie dem Bekenntniß der Kirche anhangen und in ihre Ordnung gefügt sind.“<sup>21</sup>

Innen und Außen sind hier auseinandergedacht. Der Hl. Geist ist die innere Macht, während die äußere Gestalt durch den Organismusbegriff beschrieben wird (so sagte man im 19. Jhd, während man gegenwärtig vom „System“ spricht). Damit aber ist das Leben im Geist in die Innerlichkeit abgedrängt, kann und darf die äußere Ordnung nicht bestimmen. Darum muß hier dann statt des Amtes als Vorgang das Amt als Rechtsinstitut betont werden. Es ist Stiftung, darum gegenüber der Gemeinde eigenen Rechts. „Die Diener des göttlichen Wortes sind die Nachfolger in das von Christus gestiftete Apostel- und Hirtenamt dieses ist aber nicht ein bloßes Amt der Predigt und Sakramente, sondern auch ein Amt der Leitung und Anordnung.“<sup>22</sup> Damit, daß Amt hier bestimmten Personen eigen ist und ihnen eine eigentümliche Autorität, das Recht und die Befugnis dazu gibt, in der Kirche und für die Kirche Anordnungen zu treffen, ist die Rückbindung dieses Rechtes an das Evangelium aufgegeben. Darum droht hier die Verkehrung dieses Amtes in ein Herrschaftsamt. Sicher wird von Stahl dann auch die Beteiligung der Gemeinde am bekennenden Zeugnis mit bedacht. Daraus leitet er ein Widerspruchsrecht der Gemeinde gegenüber dogmatischen und liturgischen Festsetzungen wie bei der Besetzung des Lehramtes ab.<sup>23</sup> Doch ist die Gemeinde nur zusammen mit dem Lehrstande Subjekt der Kirchengewalt, und zwar so, daß ihr dabei der Lehrstand vorgeordnet ist.<sup>24</sup> Das kann nicht gut anders sein, wenn man aus dem Vorgang des Predigtamtes eine Einrichtung macht, die dann doch nur zu leicht sich von der nachweislichen Bindung ihrer Anordnungen an das Evangelium entfernt. Im Grund zeigt schon die Unterscheidung von Amt und Gemeinde an, daß hier das in der Reformation - damals in der Kritik an Herrschaftsansprüchen der

---

<sup>20</sup>STAHL: *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, S. 49.

<sup>21</sup>Ebd., S. 55.

<sup>22</sup>Ebd., S. 83.

<sup>23</sup>Ebd., 206ff.

<sup>24</sup>Ebd., 81ff.

katholischen Hierarchie - erarbeitete Modell des Kirchenrechtes verlorngegangen ist: *Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii*. In dieser reformatorischen Formulierung sind ja gerade nicht Amt und Gemeinde zwei unterschiedene und unterscheidbare Größen außerhalb des Geschehens der *administratio evangelii*. Vielmehr gehören sie zusammen (wie das in den Auseinandersetzungen seiner Zeit Wilhelm LÖHE immer wieder zu denken suchte, freilich selbst in einer problematischen Amts- und Sukzessionstheorie befangen), gerade weil und indem sie im Vorgang des Predigtamtes einander gegenüber treten.

Für STAHL folgt, durchaus konsequent, aus der Betonung des anstaltlichen Charakters der Kirche deren rechtliche Selbständigkeit gegenüber dem Staat. „Hat die Kirchengewalt die Erhaltung der geoffenbarten Lehre zu ihrem ersten Zwecke, und ruht sie bei ihrer Ausübung überall auf der geoffenbarten Lehre, so kann sie nicht Sache des Staates und der weltlichen Obrigkeit seyn ... Die Kirchengewalt ist deswegen ... eine eigene, von der des Staates durchaus gesonderte, und sie ist das nicht deshalb, weil die Kirche eine besondere Privatgesellschaft wäre, und nicht bloß wegen der Glaubensfreiheit der Menschen, sondern weil die Kirche eine eigene Anstalt Gottes ist mit besonderer göttlicher Vollmacht und besonderer, göttlicher Weisung, namentlich weil sie die Offenbarung zu ihrer Grundlage und zu ihrem Ziele hat. Es dürfen nach göttlicher Ordnung weltliche und geistliche Gewalt nicht miteinander vermengt werden.“<sup>25</sup> Das bestehende System des landesherrlichen Kirchenregiments kann STAHL also nicht gutheißen: Es zeigt sich, wie in der Frage der Kirchengewalt eine konservative Position sich kritisch auswirken kann! Darum zielt Stahl auf eine bischöfliche als die dem Wesen der Kirche am ehesten angemessene Verfassung. Denn die Kirchengewalt gehöre mit dem kirchlichen Amt zusammen. „Nur wer öffentlich lehrt, hat die öffentliche Lehre (an erster Stelle und gestaltend) festzusetzen, nur wer die Sakramente verwaltet, hat Sakramente zu verweigern, nur wer die Seelsorge hat, kann kirchliche Anordnungen für die seiner Seelsorge Anvertrauten geben: das ist die uralte und naturgemäße Ordnung der Kirche. Dadurch ist eine Mitwirkung und ein Widerspruchsrecht der Untergebenen nicht ausgeschlossen: denn es wird nur die Selbständigkeit dieser kirchlichen Macht (Autokratie), nicht ihre Unbeschränktheit oder vollends ihre Unfehlbarkeit behauptet“<sup>26</sup>

Die hier vorliegende Konzeption will die Eigenständigkeit der kirchlichen Ordnung und des in ihr verwirklichten Rechtes. Sie will diese kirchliche Ordnung nicht einer demokratischen Zeitströmung preisgeben. Dieser Intention kann ich nur zustimmen. Ich möchte gewiß nicht dahin mißverstanden werden (etwa in meiner Kritik an der Konsistorialverfassung), daß ich einer Demokratisierung der Kirche das Wort redete - wenn man unter einer solchen Demokratisierung die Entscheidungsbefugnis gewählter Repräsentationsorgane auf den unterschiedlichen Ebenen des kirchlichen Lebens versteht. Doch sucht man hier diese Intention so zu verwirklichen, daß der die Kirche begründende Vorgang des Predigtamtes stillgestellt und in das Gegenüber von Amt und Gemeinde zerlegt wird.

---

<sup>25</sup>Ebd., 78f.

<sup>26</sup>Ebd., S. 255.

Dabei erhält dann das Amt in der Gestalt der Amtsträger das Gewicht, das eigentlich dem Amt als Vorgang zukommt. Das ist scheinbar nur eine leichte Akzentverschiebung. Denn selbstverständlich ist das Amt als Vorgang nicht denkbar ohne die fundamentale Unterscheidung zwischen dem, der das Evangelium predigt, das Sakrament spendet, die Absolution erteilt, und dem, der das Evangelium hört, das Sakrament empfängt, absolviert wird. Und es ist sicher zweckmäßig, daß die Verwaltung des Amtes nicht von ständig wechselnden Personen vollzogen wird. Aber wenn so das Gewicht vom Amt als Vorgang auf den Amtsträger verlagert wird - z. B. vom Predigtamt auf den Pfarrstand -, dann wird das Recht der Gemeinde problematisch. Der Konflikt zwischen Amt und Gemeinde ist ja damit vorprogrammiert, daß der Anspruch der Amtsträger sich fast unausweichlich dann als Herrschaftsanspruch äußern muß, dem wieder durch eine demokratische Kontrolle gewehrt werden soll - der Pfarrer hat den Kirchenvorstand neben sich, die Kirchenleitung die Landessynode. Aber eine solche Gewaltenteilung verlangt dann auch eine genaue Kompetenzverteilung. Ich brauche da nicht ins Einzelne zu gehen. Der Hinweis auf den Sachverhalt mag genügen. Ich schließe nur unsere leitende Fragestellung an, frage also, wo bei einer solchen Auffassung der Friede im Hl. Geist bleibt - also die Regelung von Konflikten im Hören auf das Evangelium.

Wird in diesem Konzept das Amt zum eigenständigen Subjekt der Kirchengewalt, so muß dagegen das Recht der Gemeinde in Schutz genommen werden. Das war gerade bei der im 19. Jhd. herrschenden Auffassung der Reformation fast unvermeidlich. Den Widerspruch gegen STAHL hat etwa Johann Friedrich Wilhelm HÖFLING (1802-1853) formuliert, und ihm folgten wenigstens in den Grundzügen die Hauptvertreter der Erlanger Theologie des 19. Jhdts. Charakteristisch für den hier vertretenen Lösungsversuch ist, daß Amt und Recht der Kirche scharf unterschieden werden. Sicher kann HÖFLING im Anschluß an die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche davon reden, daß das sakramentale Amt nach göttlichem Recht auszuüben ist, zwar im Namen der Gemeinde, aber dann doch zugleich im Gegenüber zu ihr. Hier muß sich die Gemeinde ja notwendig im Gegensatz von Aktivität und Passivität, von Predigern und Hörern des Wortes, von Spendern und Empfängern des Sakramentes darstellen. „Wie sie Objekt des genannten Amtes oder Handelns in der Totalität ihrer Mitglieder ist, so kann sie ihr Subjektsein für dasselbe nicht in gleicher Weise, sondern nur in ihrer Eigenschaft als moralische Person, durch von der Gemeinschaft zum Gemeinschaftsdienste besonders bestellte und berufene Individuen ausüben.“<sup>27</sup> Hier wird das Amt als Vorgang angesprochen. Das ist der Vorzug der Höfling'schen Position gegenüber der von Stahl. Aber zugleich damit wird nun dieser Vorgang in einen inneren, rechtsfreien Raum der Gemeinde abgedrängt. Neben das sakramentale Handeln, das von Gott hin zum Menschen geht, ihm das Heil darbietet, tritt ein sakrifizielles Handeln, in dem die Gemeinde Gott antwortet, im Gottesdienst wie auch in der Gestaltung ihrer Gemeinschaftsordnung. Im Übergang von dem sakramentalen Handeln der Gemeinde durch das Amt zu ihrem sakrifiziellen Handeln aber geschieht ein Bruch. Das sakramentale Handeln steht unter dem Vorzeichen des dadurch gewirk-

---

<sup>27</sup>Johann Wilhelm Friedrich HÖFLING: *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*, 2., verm. und verb. Aufl., Erlangen: Bläsing 1851, S. 510.

ten Heilsglaubens. Das sakrifizielle Handeln dagegen ist den allgemeinen Bedingungen menschlicher Gemeinschaftsordnung unterworfen und gewinnt so auch einen gesetzlichen Charakter. Das gilt gerade für die den einzelnen Gemeinden übergeordnete Leitung der Kirche. Hier ist nicht das Evangelium, sondern ein von diesem Evangelium abgelöstes und ordnungstheologisch begründetes Gesetz maßgebend.

Das sakrifizielle, also dem Evangelium antwortende Handeln der Gemeinschaft in der Funktion des Kirchenregimentes geschieht nicht *iure divino*, nach göttlichem Recht, wie die Verwaltung des sakramentalen Amtes. Es geschieht als ein Handeln der Gemeinschaft, das Ordnung setzt und durchsetzt. Hier gerät das Konzept in unhaltbare Unterscheidungen hinein. Ich gebe dazu eine längere Passage HÖFLINGS wieder, die sich auf CA XXVIII bezieht. „Unstreitig hat es mit dem ‚*cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientam rejicere*‘ nicht bloß das kirchliche Predigtamt, sondern auch das Kirchenregiment zu tun. Ersteres übt diese Funktion aus, indem es die wahre Lehre des Evangeliums auf Grund des göttlichen Schriftwortes verkündigt, lehret und bezeugt, die entgegengesetzte Irrlehre aber bekämpft und straft; und weil es im Verkündigungsdienste des göttlichen Wortes begriffen ist, so kann es beides nicht anders als im Namen Gottes thun ... Ganz anders aber verhält es sich mit der genannten Funktion des *cognoscere doctrinam* etc., wenn sie nicht kirchenamtlich in der Predigt oder Katechese, sondern kirchenregimentlich ausgeübt werden soll. Da nimmt sie mit Nothwendigkeit entweder den gesetzgeberischen oder den richterlichen Charakter an. Gesetzgeberisch aber oder richterlich kann, darf und muß sie wohl ausgeübt werden im Namen der Gemeinschaft auf dem Grunde des gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses dieser; nimmermehr aber kann oder darf sie im Namen Gottes oder *divino iure* also ausgeübt werden.“<sup>28</sup> Man muß sehr genau auf das achten, was hier passiert. Im Ansatz Höflings ist zwar das Predigtamt als Vorgang mit untergebracht. Aber seine Unterscheidung des sakramentalen und des sakrifiziellen Handelns drängt die Glaubensgemeinschaft ab in die Innerlichkeit des unsichtbaren Heilsglaubens. Die sich rechtlich konstituierende Gemeinschaft der Kirchenglieder aber wird nicht unter dem Vorzeichen des ihr gepredigten Evangeliums aufgefaßt, sondern als Gemeinschaft überhaupt. Da braucht es Ordnung, die dann ähnlich wie bei Stahl auch mit dem beliebten Organismusgedanken aufgefaßt wird. Heil und Ordnung, Heilsgemeinde und rechtlich geordnete Kirchengemeinschaft geraten in Gegensatz. Das ist deutlicher noch bei Adolf Gottlieb Christoph VON HARLEß (1806-1879) zu erkennen, der in Anlehnung an HÖFLING das Amt mit seiner heilsnotwendigen Verkündigung vom Kirchenregiment, das für die Ordnung da sei, streng unterscheidet. „Das Regiment setzt, thut und befiehlt Ordnungsnothwendiges, nicht Heilsnothwendiges. Verlegt man das Regiment in das Amt und leitet vom Amte her die Berechtigung des Regimentes ab, so macht man entweder aus dem Amt ein bloß menschliches Ordnungsinstitut, oder man verwandelt das Regiment und das Gesetz der Ordnung, welches das Regiment aufrecht hält, in ein göttliches Heilsinstitut.“<sup>29</sup> Weil das Kirchenregiment faktisch Herrschaft ist,

---

<sup>28</sup>Ebd., 120f.

<sup>29</sup>HARLEß, ADOLF GOTTLIEB CHRISTOPH VON: *Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment: Ein Votum*, Stuttgart: Liesching 1862, S. 48.

und nicht Dienst am Heil, wie es das Amt sein soll, darum muß HARLEß hier unterscheiden zwischen Amt und Regiment. Das Amt ist Dienst. „Es dient mit dem, womit Christus zum Heil der Seelen dienen will, das ist, mit seinem Gnadewort und Gnadensakrament. Das sind die Mittel der Herrschaft Christi.“ Das Regiment der Kirche aber, das weiß der Präsident des Königlich-Bayerischen protestantischen Oberkonsistoriums sehr wohl, muß herrschen. Denn „alles Regiment ruht auf dem Gesetz der Unterordnung und Überordnung.“<sup>30</sup>

Was hier geschieht, ist nicht nur für die damalige Diskussionslage charakteristisch. Es ist bezeichnend für die Problematik eines Kirchenrechtes, das sich vom grundlegenden Vorgang des Predigtamtes und seines Rechtes gelöst hat. Die aus diesem Vorgang herausgelöste und isolierte Gemeinde braucht dann Ordnung überhaupt. Die kann man mit dem vierten Gebot begründen, wie sich das für einen guten Lutheraner gehört. So geschieht das beispielsweise bei Theodosius HARNACK, *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche*, Nürnberg 1862:

WerkZitatIndem nun die Kirche sich verfaßt, betritt sie den Boden der Ordnung und des vierten Gebots, und nimmt damit, wenn nicht auch den Stand, so doch immer die Würde der Obrigkeit in sich auf. Diese hat das Kirchenregiment kraft des vierten Gebots, einer andern bedarf die Kirche nicht. Diese Autorität dem Kirchenregiment absprechen, ist wider die Schöpfungsordnung: mit dieser sich nicht begnügen wollen und ihm eine andere, de evangelio, zuschreiben, ist wider die Heilsordnung.<sup>31</sup> Die scheinbare Beschränkung, die hier von den lutherischen Theologen so einmütig vertreten wird, ist faktisch eine Begründung von Herrschaft. Wie es dort, wo das Amt im Vorgang des Predigtamtes isoliert wird, nahezu zwangsläufig zur Herrschaft kommt, in der das Amt bzw. die Amtsträger sich gegen die Gemeinde durchsetzen, so kommt es hier in der Isolierung der Gemeinde zur Herrschaft des Kirchenregiments ( die sich in ihrem Anspruch dann über die Amtsträger wie über die Gemeinden in gleicher Weise erstreckt). Das hier genannte Konzept, das will ich dazu bemerken, hat sich faktisch durchgesetzt, bestimmt die Verfassungswirklichkeit unserer Kirchen bis heute, auch wenn anderslautende Begründungen mit zwischeneingekommen sind, man heute nicht mehr so schlicht naturrechtlich bzw. ordnungstheologisch argumentiert wie im 19. Jhd. Deutlich ist aber, daß hier im amtlichen, auf das Evangelium bezogenen Handeln der Kirche eine rechtsfreie Geistkirche agiert, während im Umkreis der rechtlich geordneten Körperschaft für die Wirksamkeit des Geistes kein Raum ist.

---

<sup>30</sup>HARLEß, ADOLF GOTTLIEB CHRISTOPH VON: *Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment: Ein Votum*, 46f.

<sup>31</sup>Theodosius HARNACK: *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment: Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche ; zur Prüfung und Verständigung*, Unveränd. Abdr. d. 1862 in Nürnberg ersch. Schr, Bertelsmann 1947, S. 81.

### 3. Der Gegensatz von Geist und Recht

Die Unterscheidung von Geistkirche und Rechtskirche ist in der Folge der genannten Auseinandersetzungen gängig. Um den großen Erlanger Kirchenrechtslehrer Adolf von SCHEURL zu zitieren: „Die Kirche ist innerlich und wesenhaft ein geistlicher Organismus; äußerlich kann daraus werden ein rechtlicher Organismus.“<sup>32</sup> Damit ist ein Dualismus etabliert, der durch den Organismusgedanken allenfalls notdürftig kaschiert wird. Denn der hier angesprochene kirchliche Organismus lebt ja zweifach oder auch zwiespältig: Innerlich vom Geist, äußerlich vom Recht. Die Entscheidungen, die in dieser Kirche getroffen werden müssen, sind im geistlichen Organismus bestimmt vom Hören auf das Wort und dem Gehorsam gegen dieses Wort. Aber es ist nicht vorgesehen, daß dieser Glaubensgehorsam dann auch im rechtlichen Zusammenhang wirksam werden kann. Hier ist das Recht maßgeblich, und die durch dieses Recht bestimmte Herrschaftsstruktur, die Kompetenzen festlegt und ihre Normen hat, nach denen entschieden werden muß. Sicher wird die Entscheidungsgewalt auch in diesem rechtlichen Organismus in sittlicher und religiöser Verantwortung wahrgenommen. Aber hier ist dann die in Anlehnung an den staatlichen Aufbau der Verwaltung geschaffene hierarchische Struktur gültig. Der Pfarrer, der im geistlichen Organismus die Schlüsselstellung hat, weil er das Amt der Evangeliumsverkündigung führt, ist in dieser Hierarchie strengen Vorschriften unterworfen, insbesondere was die Vermögensverwaltung betrifft (mit Grund, wie, ich hinzufüge!). Es fällt schwer, hier zu unterscheiden, die Freiheit der Verkündigung und die Einbindung in den Verwaltungsapparat nicht durcheinanderzuwerfen. Wie wenig homogen hier die faktische Struktur ist, zeigt sich beispielsweise in den Bestimmungen zur Amtspflichtverletzung im Pfarrergesetz der VELKD. „§ 60. Die Amtspflicht wird verletzt, wenn ein Pfarrer schuldhaft die Aufgaben vernachlässigt, die sich aus seinem Auftrag zur öffentlichen Wortverkündigung und zur Sakramentsverwaltung ergeben, die Ordnungen und Anweisungen für sein Verhalten und für die Verwaltungsaufgaben nicht befolgt, oder gegen die Verpflichtung zu einem seinem Amt gemäßen Wandel verstößt.“<sup>33</sup> Hier im Pfarrer treffen sich, wie eine solche Bestimmung ausweist, geistlicher und äußerer Organismus. Darum kann da ein geistlicher Sachverhalt Rechtsfolgen haben - wenn z. B. der Wandel des Pfarrers nicht den Erwartungen an einen wiedergeborenen und in der Erneuerung befindlichen Christen entspricht. Aber hier ist auch der einzige Punkt solcher Berührung, und zwar so, daß hier das Recht in den geistlichen Bereich eingreift, nicht umgekehrt dieses Recht für die Wirksamkeit des Geistes offen wäre.

Gegen diese Vermischung von Geist und Recht wehrt sich die Grundthese des Kirchenrechtlers Rudolph SOHM (1841-1917), die seinerzeit einiges Aufsehen erregte und bis heute diskutiert wird: „Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.“<sup>34</sup> Natürlich kommt dabei zunächst alles darauf an, wie man hier das Wesen des Rechtes und

<sup>32</sup>SCHEURL, CHRISTOPH GOTTLIEB ADOLF VON: *Die geistl. und die rechtl. Kirche*, Deichert 1873, S. 269.

<sup>33</sup>RS 500.

<sup>34</sup>Rudolph SOHM: *Kirchenrecht*, Unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1923, Bd. 1: Die geschichtlichen Grundlagen, Berlin: Duncker & Humblot 1923, S. 700.

das Wesen der Kirche versteht. Wenn das Recht, wie das bei SOHM der Fall ist, von seiner Erzwingbarkeit her definiert wird, dann hat er recht: so kann das in der Kirche nicht sein, wenn die Grundbestimmung der CA gelten soll, daß das Amt in der Kirche sich durchsetzt sine vi humane, sed verbo. Und wenn die Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft des Glaubens verstanden wird, dann kann diese natürlich nicht rechtlich erfaßt und geordnet sein. Die allgemein geläufige Auskunft, die einen Dualismus von Geistkirche und Rechtskirche postuliert, kommt gegen den Einwand Sohms nicht an. Denn Recht, erzwingbares Recht, darf doch im Bereich des geistlichen Lebens keinen Raum haben. Genau hier aber liegt die Problematik, die besonders deutlich an der rechtlich geordneten Lehraufsicht des Kirchenregimentes herauskommt, das mit diesem Anspruch ja in das geistliche Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde eingreift. Das sei der innere Widerspruch der kirchlichen Rechtsordnung, so meint SOHM, daß weltliche Zwangsmittel dem Auftrag Jesu Christi dienen sollen, „nicht mehr die Zwangsmittel des Staates, wohl aber die Zwangsmittel der kollegialistisch sich selbst regierenden Religionsgesellschaft (der Kirchenkörperschaft)... Die Macht gesellschaftlicher Organisation hilft der Herrschaft Christi, das kirchengesellschaftliche Lehrgesetz dem Worte Gottes.“<sup>35</sup> Darin sieht er diesen Widerspruch, daß die Kirche als verfaßtes Kirchentum durch rechtlichen Zwang verwirklichen will, was allein von dem im Wort wirksamen Hl. Geist erwartet werden kann: Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden. Das zeige sich gerade in der Wahrnehmung der Lehrzucht durch das Kirchenregiment, die SOHM<sup>36</sup> als die Hauptfrage des ganzen evangelischen Kirchenrechts bezeichnet. Hier stoßen ja zwei unvereinbare Elemente unmittelbar aneinander: Einmal die Kirche als eine Religionsgesellschaft, die ihre inneren Angelegenheiten selbständig regelt, also z. B. ihre Ämter selbständig verleiht, ohne Mitwirkung des Staates und der bürgerlichen Gemeinde,<sup>37</sup> und sie natürlich auch entsprechend entziehen kann. Und andererseits die Kirche, deren Grundrecht das ministerium ecclesiasticum ist, der Vorgang, in dem Menschen einander das Evangelium verkündigen. Kann ein Lehrverfahren denn von diesem Vorgang absehen, da es ihm doch andererseits dienen möchte? Kann, m. a. W., die Gemeinde bei diesem Lehrverfahren völlig übergangen werden? Denn daß bei dem für das Feststellungsverfahren zuständigen Senat für Lehrfragen auch ein Gemeindeglied weltlichen Standes beteiligt ist<sup>38</sup>, das kann ja nicht ernstlich als Beteiligung der Gemeinde angesehen werden. Das Dienstverhältnis des Pfarrers realisiert sich vielmehr rechtlich eben als Dienstverhältnis zu seiner Kirchenleitung. Darum wird das Verfahren dann auch in diesem rechtlichen Rahmen durchgezogen. - Ich nenne, wie ich dazwischen bemerken will, die gegenwärtig gültigen Rechtsnormen zur Veranschaulichung. Die rechtliche Konstruktion hat sich gegenüber den Verhältnissen, denen Sohms Anfrage galt, ja nicht grundlegend verändert.

SOHM wendet gegen diese Konstruktion ein, daß hier die Gemeinde völlig übergangen werde. Die Kirche als hierarchisch geordnete Heilsanstalt agiere hier im rechtlichen

---

<sup>35</sup>Rudolph SOHM: *Kirchenrecht*, ger, Unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1923, Bd. 8,2, Berlin: Duncker & Humblot 1923 (= Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft / hrsg. von Karl Binding), S. 3.

<sup>36</sup>Ebd., S. 33.

<sup>37</sup>WRV 137,3

<sup>38</sup>RS 970 Lehre § 7



Rahmen des modernen Religionsgesellschaftsrechtes. „Die ‚juristische‘ Begründung, sowohl des Disziplinar- wie des Feststellungsverfahrens aus dem Dienstverhältnis, aus der Organschaft des Geistlichen für die Kirche, aus der Notwendigkeit einer Grenze für die Lehrfreiheit, ist außerstande, die sachliche Berechtigung amtlichen Einschreitens des Kirchenregiments zwecks Lehrzuchtübung auch gegen den Willen der Gemeinde darzutun.“ [S. 35] Sohm. 1923 Um den theologischen Kern dieser Formulierung anzudeuten, stelle ich die sicher etwas vereinfachende Frage: In wessen Namen und Auftrag predigt eigentlich der Pfarrer, der da in Lehrverpflichtung und Lehrzucht genommen wird? Doch gewiß nicht im Namen der Kirchenleitung, die laut kirchlicher Ordnung das Recht hat, ein Lehrfeststellungsverfahren einzuleiten und durchzuführen. Aber er predigt doch auch nicht im Namen und Auftrag der Kirchengemeinde, deren Pfarrer er ist, etwa seiner ihm zugetanen Personalgemeinde, die seine Predigt viel gerner hört als die langweilige Rechtgläubigkeit seines Amtsbruders. Er predigt im Namen und Auftrag Jesu Christi und zeigt das dadurch, daß er einen biblischen Text auslegt und anwendet auf die Situation seiner Gemeinde. Daß sich hier dann im Vorgang des Predigtamtes Glaube an das Evangelium verwirklicht, das entzieht sich jeder Festsetzung und Kontrolle. Es läßt sich auf keinen Fall, so die Meinung SOHMS, rechtlich ordnen und garantieren. Rechtlich garantieren läßt sich nur der äußere Vorgang: daß da ein Kirchengebäude ist, ein Pfarrer, eine geordnete Zeit und ein geordneter Ablauf des Gottesdienstes. Darum versteht SOHM dann die eigentliche Kirche als die unsichtbare Kirche und meint, er befinde sich damit durchaus in Einklang mit der Reformation. Ob das in bestimmten Hinsichten richtig ist, braucht uns nicht zu interessieren. Die These SOHMS zeigt vielmehr das Problem an, mit dem wir es zu tun haben.

Dieses Problem soll hier noch ein Stück weiter erörtert werden, ohne daß wir dabei schon zu einer schlüssigen und praktikablen Lösung kämen. Die gibt es hier nicht. Ich erinnere dazu noch einmal an das Grundmodell, das ich als das Recht des Predigtamtes bezeichnet habe. Dieser Vorgang von Verkündigen und Hören, das dann ja ein zustimmendes Hören sein kann und sein soll, läßt sich nicht einseitig von der Verkündigung her bestimmen. Sicher entspricht es der reformatorischen Tradition, daß als Kriterium für das Kirchesein von Kirche eben das pure *docere evangelium et recte administrare sacramenta* genannt wird.<sup>39</sup> So wird die Kirche nach den Bestimmungen der AC sichtbar: „*At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet purem evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.*“<sup>40</sup> Zwar ist die Kirche nicht nur eine Gemeinschaft äußerer Dinge und Riten wie andere Gemeinwesen, sondern in erster Linie ist sie Gemeinschaft des Glaubens und des Hl. Geistes in den Herzen, aber sie hat doch äußere Zeichen, damit sie kenntlich ist, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente in Übereinstimmung mit dem Evangelium Christi.<sup>40</sup> Aber der hier mit den *notae ecclesiae* gegebene äußere Vorgang ist ja zugleich die Wirksamkeit des Hl.

---

<sup>39</sup>BSLK, 61, CA VII.1.

<sup>40</sup>Ebd., 234, AC VII, 5.

Geistes. Dieser Geist ist nicht unwirksam. Vielmehr wirkt er in denen, die das Evangelium hören und das Sakrament empfangen, den Glauben. Man kann darum nicht scheiden, auch wenn man das äußere Wort und das innere Wort unterscheiden muß. Vielmehr ist hier die eine Wirklichkeit: Wo das Wort ist, da ist auch der Geist, da ist auch der Glaube. Diese Gewißheit ist die Grundvoraussetzung aller Ekklesiologie, die sich der lutherischen Tradition verpflichtet weiß. Wenn hier ein Gegensatz zur reformierten Schultradition überhaupt besteht, dann ja allenfalls dieser, daß dort äußeres und inneres Wort, sakramentales Zeichen und geistliche Wirksamkeit so stark unterschieden werden, daß man fast schon von einer Scheidung reden muß, während LUTHER und die lutherische Tradition dem immer widersprochen haben.

Vertrauen in Gottes heilsame Wirksamkeit richtet sich also hier auf das Wort, in dem Gott der Hl. Geist wirksam ist. Das heißt dann aber, daß Wort und Wortverkündigung nie vom Glauben und der glaubenden Gemeinde getrennt werden können. Sagte man, die Kirche sei das Amt und die durch dieses Amt vollzogene Predigt und Sakramentsspendung, dann bliebe man hinter dem eigenen Anspruch zurück. Vielmehr muß man sagen: Kirche ist Dienst am Wort als Vorgang, in dem durch die Verkündigung des Evangeliums der Glaube gewirkt wird. Es ist ja Gott selbst, der Hl. Geist, der hier Predigen und Hören, den Zuspruch und seine Aufnahme, die Spendung und den Empfang des Sakraments zur Einheit zusammenschließt. Ich betone das so ausdrücklich, weil hier die Gefahr besteht, beides auseinanderzunehmen - „Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.“ Das hieße dann, daß man wohl eine Geistkirche aus diesem Vorgang des Verkündigens und des Hörens theologisch konstruiert. Aber die Ordnung der Kirche daran zu wagen, daß Wort und Glaube wirklich zusammengehören und dort der Hl. Geist wirkt, wo das Wort verkündigt wird, das wagt man dann doch nicht. Ich betone: Es handelt sich hier in der Tat um ein Wagnis. Die Herausforderung zu diesem Wagnis ist gegeben in der Bestimmung, daß die Ordnung in der Kirche geistlich durchgesetzt wird, *sine vi humana, sed verbo*. Darin schlägt sich die Erfahrung der Reformation nieder, die hinter dieser Bestimmung unseres lutherischen Bekenntnisses steht. Die evangelische Predigt war ja die Macht, die in den Anfangsjahren der Reformation die bisherige katholische Ordnung der Kirche an vielen Orten umstürzte und eine evangelische Kirchenordnung brachte. Und das gepredigte Wort erwies nicht nur seine revolutionäre, sondern doch auch seine friedentiftende Macht. Ich erinnere dazu an LUTHERS Invokavit-Predigten von 1522, die in die kritische, alle Ordnung zerstörende kirchliche Lage in Wittenberg hineintrafen und Ordnung schufen. Wollte man hier einwenden, das sei doch eben die gewaltige Persönlichkeit LUTHERS gewesen, und nicht allein das Evangelium und wir könnten und dürften eine solche Wirksamkeit des Wortes nicht erwarten, dann setzte man sich mit der eigenen evangelischen Voraussetzung in Widerspruch. Aber wir können nicht nur auf die Anfangsjahre der Reformation verweisen, sondern doch auch auf die Erfahrungen, die dort gemacht worden sind, wo die kirchliche Ordnung sich nicht auf staatliche Rechtshilfe abstützen konnte, sondern wo sie u. U. sogar staatlicher Unterdrückung ausgesetzt war. Die „Kirche unter dem Kreuz“ war ja nicht eine chaotische, ungeordnete Kirche, wie die Geschichte lehren kann. Und man kann daraus schon Folgerungen ziehen, wie das etwa seinerzeit Wilhelm LÖHE getan hat bei seinem Kampf gegen den landesherrlichen

Summepiskopat. „Ohne Hilfe der Obrigkeit, ohne ihren Schutz, später sogar unter ihrem Haß und ihrer Verfolgung, erhielt und verbreitete sich die Kirche Gottes. Es wird auch ferner so geschehen ... und eine erbärmliche Schmach ist es daher, wenn man jetzt auf Landtagen und Parlamenten aus dem Munde von Geistlichen Reden hören kann, denen zufolge die Kirche ohne Anlehnung an den Staat nicht soll bestehen können. Kann und will der Staat nicht mehr zu Christi Zwecken helfen, so gehen beide, Staat und Kirche, ihre Wege allein, und es kann leicht kommen, daß es die letztere weiter als der erstere bringt.“<sup>41</sup> Natürlich ist die alltägliche Erfahrung derer, die in ihrem Beruf Kirche leiten, anders. Und ich verkenne nicht den Wert rechtlicher Ordnungen, die Sicherheit, die sie u. U. gegen Willkür gewähren können. Aber sie können sich eben auch als eine Fessel für die Wirksamkeit des Geistes erweisen. Und das wäre nicht gut.

Um noch einmal auf das Rechtsproblem zu kommen, das Rudolph SOHM als Grundproblem des gegenwärtigen Kirchenrechtes bezeichnet, die Frage einer Lehrordnung: Die sieht ja rechtlich so aus, daß die jeweilige Kirchenleitung dann ein Verfahren einleiten kann, „wenn nachweisbar Tatsachen für die Annahme vorliegen, daß ein ordinierter Geistlicher oder sonstiger Inhaber eines kirchlichen Amtes oder Auftrages öffentlich durch Wort oder Schrift in der Darbietung der christlichen Lehre oder in seinem gottesdienstlichen Handeln in entscheidenden Punkten in Widerspruch zum Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche tritt und daran beharrlich festhält, und wenn vorausgegangene seelsorgerliche Bemühungen nicht zu einer Behebung der Anstöße geführt haben.“<sup>42</sup> Das Verfahren läuft dann so ab, daß zunächst mit dem Betroffenen durch drei von der Bischofskonferenz beauftragte Theologen ein Lehrgespräch zu führen ist. Aufgrund der Ergebnisse dieses Lehrgesprächs beschließt dann wieder die betroffene Kirchenleitung im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz, ob ein Feststellungsverfahren durchzuführen ist. In diesem wird durch das Spruchkollegium der Widerspruch festgestellt, und damit verliert dann der Betroffene „alle ihm aus der Ordination und aus seinem kirchlichen Amt oder Auftrag zustehenden Rechte.“<sup>43</sup>

Diese Lehrordnung geht von Anfang bis Ende von der, gemessen an dem reformatorischen Bekenntnis sehr merkwürdigen, Voraussetzung aus, daß das Predigtamt allein Sache der ordinierten Amtsträger sei. Und sie geht weiter von der doch auch recht merkwürdigen Voraussetzung aus, daß zwar eine öffentliche Verkündigung, die dem Bekenntnis der Lutherischen Kirche widerspricht, in dieser nicht geduldet werden kann, daß aber ein diesem Bekenntnis widersprechender Glaube nicht weiter von Belang ist. Man muß ja annehmen, daß der im Feststellungsverfahren seines Widerspruchs gegen das lutherische Bekenntnis überführte Pfarrer eine Gemeinde hatte, die ihn hörte, die seine Verkündigung akzeptierte und mittrug. Und man muß annehmen, daß dieser Pfarrer im Feststellungsverfahren auf seiner irrigen Meinung beharrte - sonst könnte das Verfahren ja mit einer gütlichen Einigung beendet werden. Aber sowohl bleibt der durch das Feststellungsver-

---

<sup>41</sup>Wilhelm LÖHE: Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt, hrsg. v. Klaus GANZERT, Neuendettelsau, 1956, Bd. 5, 240.

<sup>42</sup>RS 970, LehrO, § 1

<sup>43</sup>ebd. § 21.

fahren Betroffene Glied der lutherischen Kirche, - an einen Ausschluß ist nicht gedacht - als auch, und das halte ich für weit gravierender, wird die Gemeinde des durch ein solches Verfahren Betroffenen in der ganzen Verfahrensordnung überhaupt nicht berücksichtigt. Man nimmt rechtlich von ihrem irrigen Glauben keine Notiz. Die Ordnung konstruiert also eine Amtskirche, der allein die Frage der richtigen Lehre anbefohlen ist. Die Gemeinde dagegen wird als unmündig behandelt. Natürlich ist das ein praktikables Verfahren. So ein Lehrzuchtverfahren wirbelt zwar einigen Staub auf, Aber es ist dann auch bald wieder vergessen, und es ist wieder Ruhe in den Gemeinden. Aber es fragt sich ja gerade, ob das so sein darf, ob das recht ist.

Wie müßte eine alternative Ordnung aussehen? Nun, sie müßte den Vorgang des Predigtamtes darin als eine Einheit ernstnehmen, daß sie Prediger und Gemeinde zusammennimmt. Die bekenntniswidrige Lehrmeinung wird doch von dieser Gemeinde akzeptiert. Nicht nur der Prediger, sondern die Gemeinde mitsamt ihrem Prediger ist dann von dem Konsens in der Evangeliumsverkündigung abgewichen. CA I spricht diesen Konsens an, und er hat im Feststellungsverfahren gegen Pastor Dr. Paul SCHULZ eine gewichtige Rolle gespielt. Da heißt es ja: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent ...* und das wird dann von Artikel zu Artikel weitergeführt: *item docent ... item docent*. Die da so lehren, das sind dann aber nicht einfach die Prediger, sondern es ist der Vorgang des Predigtamtes, der hier nach seiner inhaltlichen Seite expliziert wird. Es müßte also nicht bloß dem Pfarrer vorgehalten werden, daß er mit seiner Verkündigung aus dem Konsens seiner Kirche herausfällt. Es müßte auch der Gemeinde vorgehalten werden, daß sie mit ihrem Glauben, der Zustimmung zu dieser Verkündigung, aus dem Konsens der lutherischen Kirche ausbricht und darum die kirchliche Gemeinschaft mit dieser lutherischen Kirche aufs Spiel setzt. So heißt es in einem von H. DIEM ausgearbeiteten Verfassungsentwurf zu dieser Frage: „Die letzte Entscheidung liegt in allen Fällen der Kirchenzucht bei der Einzelgemeinde. Entscheidet sich eine Gemeinde gegen den Rat der Kirchenleitung für einen Irrlehrer, so schließt sie sich damit selbst aus der Kirche aus.“<sup>44</sup> Sicher brächte eine solche Regelung eine Fülle praktischer Probleme mit sich. Aber wenn ernstgenommen werden soll, daß kirchliche Ordnung vom Geist durch das Wort bewirkt wird, kann das kirchliche Recht den Geist nicht in die Innerlichkeit abdrängen und einer äußeren Rechtsordnung den Frieden in der Kirche anvertrauen, der dann nur ein Friede durch Herrschaft sein könnte.

---

<sup>44</sup>Hermann DIEM: *Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche?*, Mittelbach 1946, S. 75.

## Der lebendige Gott

Auch im Bereich der biblischen Theologie des Hl. Geistes kann ich nur exemplarisch vorgehen. Dabei muß dieses Vorgehen von einer ständig mitlaufenden hermeneutischen Reflexion begleitet sein. Die historische Exegese nötigt zu dieser Reflexion. Die Dogmatik darf in ihrem Umgang mit der Bibel nicht weniger, sie muß vielmehr mehr methodische Bewußtheit aufbringen. Dazu gehört vor allem, daß wir uns über den Ort unseres Verstehens klar sind: Das ist unsere eigene Situation, in der wir nach dem Leben im Geist fragen. Die ganze bisherige Arbeit kann dahin verstanden werden, daß hier dieser Ort genauer bestimmt worden ist, sowohl im ersten, wie im zweiten Hauptteil. Nur dann kann die biblische Theologie erfaßt und diskutiert werden, wenn zugleich dieser Ort mit bedacht wird. Wir stehen ja in einem Denkbereich, der uns den Zugang zu den biblischen Texten zugleich eröffnet und verstellt. Eröffnet, sofern hier Erfahrungen mit den biblischen Texten gemacht worden sind, die uns ebenfalls zu solchen Erfahrungen anleiten können. Ein Biblizismus, der diese Erfahrungen mißachtet, wird leicht in die Willkür der Auswahl und Interpretation geraten. Das gilt für den Biblizismus vieler historisch-kritischer Exegeten genauso wie für den Biblizismus ihrer fundamentalistischen Gegner. Wir lassen uns von unserer dogmatischen Tradition den Zugang zur Schrift eröffnen. Diese Schrift ist ja immer mehr als einzelne Texte, sofern hier eine Gesamtanschauung mit im Spiel ist, der zwar einzelne Texte zugrundeliegen, die aber doch auch wieder das Verstehen der einzelnen Texte mitbestimmt. Weil Dogmatik diese Gesamtanschauung kontrolliert und mindestens der Intention nach im Konsens erfaßt, ist sie vor individueller Willkür besser geschützt als der eben angesprochene Biblizismus. Sie kann darum den Zugang zu einer biblischen Gesamtanschauung eröffnen. Zugleich ist aber die bewußte Berücksichtigung dieser Denktradition, des Zusammenhangs im Verstehen der Bibel, auch ein Schutz davor, daß wir uns von dieser Tradition die Schrift verstellen lassen. Wir sehen den Denkbereich ja nicht nur als hilfreiche Erfahrung, die wir selbst nützen; wir sehen auch die Problematik. Ich habe diese Problematik in den historischen Überlegungen zur Trinität, zur Soteriologie und zur kirchlichen Ordnung so aufgewiesen, daß ich die Brüche und Verwerfungen in diesem Denkbereich markiert habe. Das kann ich jetzt nicht mehr wiederholen, mache aber doch ausdrücklich darauf aufmerksam: Wir befragen die Schrift nicht einfach daraufhin, ob sie den Denkbereich, von dem wir herkommen, bestätigt. Wir fragen vielmehr genauso, wo uns die Schrift zu einer Korrektur des traditionellen Denkens nötigt. Das ist sicher nur so möglich, daß wir immer schon kritisch dieses traditionelle Denken an einem Vorentwurf der biblischen Wahrheit messen.

Diesen Vorentwurf habe ich im ersten Paragraphen vor allem am paulinischen Geistverständnis entwickelt, freilich nicht, ohne dort schon immer die dogmatische Denktradition mit einzubringen. Doch muß das dort entwickelte Verstehen nun noch einmal aufgeweitet werden. Gerade weil ich die Tradition vorwiegend im soteriologischen und ekklesiologischen Aspekt vorgeführt habe, muß hier nun wieder die Schöpfungslehre und die Anthropologie mit zum Zug kommen. Dabei ist die Frage nach der Führung des Lebens im Geist leitend. Sie kann nur von innen heraus geschehen - dahin weist die Hauptlinie des traditionellen Denkens. Daß diese Hauptlinie durchkreuzt ist durch LUTHERS Anschauung, die dann doch auch im reformatorischen Bekenntnis ihren Niederschlag gefunden hat, läßt fragen, ob wir hier wirklich im Zug der Bibel denken; ob diese so spiritualistisch versteht, wie unsere Tradition. Diese Frage wird verschärft durch die moderne Situation, die wir kritisch befragen angesichts der Gewaltsamkeit, mit der da, und augenscheinlich auf Kosten des Lebens und seiner Vielfalt, Welt von einem abstrakten Innen heraus gestaltet wird. Das konkrete Innen, die Subjektivität, wird in dieser Welt dann zugleich freigesetzt und heimatlos gemacht. Dieser Heimatlosigkeit der Subjektivität entspricht die Heimatlosigkeit Gottes, der in unserer Welt scheinbar nur noch in dieser Subjektivität ankommen kann, in ihrem Gewissen, in ihrem Gefühl, in ihrem Denken. Soviel zur Erinnerung, die unsere Fragestellung noch einmal anführt.

### **1. Führung durch den Geist**

Die Geschichte von Simson in Ri 13-16 hat sicher selbst schon eine Geschichte gehabt, ehe sie in ihrer uns überlieferten Fassung im Richterbuch ihren Platz gefunden hat. Und sie ist damit nicht einfach festgestellt worden. Denn das Richterbuch hat ja wieder seinen Platz in unserer Bibel gefunden. Und wenn wir nun diesen seltsamen Helden Simson und seine Geschichte erfassen, dann erfassen wir in dieser Geschichte manches, was uns auf Jesus Christus hinweist. Freilich ist es nicht einfach die Geschichte Jesu Christi, die wir in dem Vorbild dieses Erretters wiederfinden. Vielmehr ist da zugleich mit dieser Vorbildhaftigkeit verbunden eine Fremdheit, also doch auch so etwas wie ein Überschuß an Lebenswirklichkeit, die hier in die Führung durch Gottes Geist eingegangen ist. Darum ist die Simson-Geschichte zwar durch die Geschichte Jesu Christi neu beleuchtet und bestimmt, aber sie ist doch nicht einfach entbehrlich geworden. Vielmehr zeigt sich in dieser Geschichte etwas von der Lebendigkeit Gottes, das uns fremd anmuten kann. Wir sind dann versucht, diese Fremdheit eben der alten Zeit und ihren Anschauungen anzulasten, gerade dort, wo das Erzählte unserer Moral zu widersprechen scheint. Solche selbstverständliche Verabsolutierung der eigenen Moral, nach der sich dann gefälligst auch der liebe Gott zu richten hat, die ist Kennzeichen aller Aufklärer von der Antike bis hin in unsere Gegenwart. Aber könnte es nicht sein, daß uns gerade dadurch die Fülle des Lebens, das in und aus Gott gelebt wird, verdeckt wird? Daß wir damit bei uns selbst, in unserem Innen mit seinen Normen und Wertungen bleiben, statt hier umzulernen?

Die Geburtsgeschichte des Simson klingt uns vertraut. Und das soll wohl so sein: Hier ist Typisches, das anzeigt, wie hier Gott in besonderer Weise am Werk ist. Da ist der

Manoah aus dem Stamm Dan, und seine unfruchtbare Frau. „Und der Engel des Herrn - מַלְאָךְ יְהוָה - erschien der Frau und sprach zu ihr: Siehe, du bist unfruchtbar und hast keine Kinder, aber du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. So hüte dich nun, Wein oder starkes Getränk zu trinken und Unreines zu essen; denn du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, dem kein Schermesser aufs Haupt kommen soll. Denn der Knabe wird ein Geweihter - נָזִיר - Gottes sein von Mutterleibe an. Und er wird anfangen, Israel zu erretten - לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל - aus der Hand der Philister“ (13,3-5). Zwischen Manoah, seiner Frau und dem Engel kommt es dann noch zu einigen Verwicklungen, bis wirklich heraus ist, daß da Jahwe selbst durch seinen Engel geredet hat. Aber es kommt dann wie angekündigt. Der Knabe wächst heran, und Jahwe segnet ihn. „Und der Geist des Herrn fing an, ihn umzutreiben im Lager Dans zwischen Zora und Eschtaol“ (13,25). Die pubertäre Unruhe, die den Heranwachsenden erfaßt, das ist der Geist Jahwes. So wird hier erzählt. Und es gehört zu dieser seltsamen Heilandsgestalt des Simson ja dazu, daß er nicht nur von gewaltiger Körperkraft, sondern auch von einer starken sexuellen Triebhaftigkeit ist. So wird das hier erzählt: Der Nasir, der ναζιρατος wie die LXX schreibt, ist unbehaust und unruhig. Aber ist das dann der Nazarener, der Ναζωραίος (Mt 2,23) nicht ebenso? „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2Ko 3,17): Das ist hier angezeigt in diesem schweifenden Jüngling, der das Gebiet des Stammes Dan durchzieht, das zwischen dem Stammesgebiet der Judäer, dem jebusitischen Jerusalem und den übermächtigen Philistern eingeklemmt ist.

Und dann kommt die Verwicklung: „Simson ging hinab nach Timma und sah ein Mädchen in Timma unter den Töchtern der Philister. Und als er heraufkam, sagte er's seinem Vater und seiner Mutter und sprach: Ich habe ein Mädchen gesehen in Timma unter den Töchtern der Philister; nehmt mir nun diese zur Frau. Sein Vater und seine Mutter sprachen zu ihm: Ist denn nun kein Mädchen unter den Töchtern deiner Brüder und in deinem ganzen Volk, daß du hingehst und willst eine Frau nehmen von den Philistern, die unbeschnitten sind? Simon sprach zu seinem Vater: Nimm mir diese, denn sie gefällt meinen Augen“ (14,1-3). Es ist richtig: wenn da eine dauerhafte Bindung herauskommen sollte, dann wäre dieses Philistermädchen nicht die Richtige gewesen für Simson. Und die Eltern dachten wohl daran, und meinten, wenn es erst so weit wäre, dann käme dieser unruhige, herumgetriebene Sohn doch wohl zur Ruhe. Der Erzähler weiß es besser, und belehrt uns: „Aber sein Vater und seine Mutter wußten nicht, daß es von dem Herrn kam; den er suchte Ursache wider die Philister. Die Philister aber herrschten zu der Zeit in Israel“ (14,4). Das also ist der Grund dieses plötzlichen und unstillbaren Begehrens: Es muß so sein, daß Simon mit den Philistern aneinanderkommt: das darf nicht grundlos geschehen, sondern muß seinen richtigen und einsichtigen Anlaß haben. Auch den Gewalttätern, den Unterdrückern Israels soll Recht geschehen und nicht Unrecht, Willkür. Das freilich in einer wieder für uns ganz fremdartigen Weise. Aber nicht nur hier sind wir ja an einer Grenze unseres modernen Verstehens. Wir haben doch auch Schwierigkeiten damit, zu begreifen, wie dem Satan durch Jesus Christus selbst Recht widerfährt, so daß er die von ihm unterdrückten Menschen losgeben muß.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Vgl. z. B. die zu Augustin angeführte Überlegung, oben S. 151

Wie es weitergeht, ist schnell erzählt: Es kommt zu der Hochzeit, und Simson gibt den feiernden Gesellen sein Rätsel auf. Und als ihm die eben Angetraute etwas vorweint, verrät er ihr die Lösung, und verliert den ausgesetzten Preis. *„Aber er sprach zu ihnen: Wenn ihr nicht mit meinem Kalb gepflügt hättet, so hättet ihr mein Rätsel nicht getroffen“* (14,18). Aber dann zeigt sich wieder die Führung in dieser Geschichte. *„Und der Geist des Herrn geriet über ihn, und er ging hinab nach Askalon und erschlug dreißig Mann unter ihnen und nahm ihre Gewänder und gab Feierkleider denen, die das Rätsel erraten hatten“* (14,19). Daß Simson zornig wurde, und zunächst einmal genug hatte von der Philistertochter und ihrer ganzen Sippschaft, ist verständlich. Aber nach ein paar Tagen hat sich das gelegt, und er will wieder zu der Frau. Da erfährt er, daß man die inzwischen dem Brautführer gegeben hat: und mit ihrer jüngeren Schwester, obwohl die angeblich schöner ist, will er sich nicht zufrieden geben. Vielmehr fühlt sich Simson jetzt erst ganz in seinem Recht: *„Da sprach Simson zu ihnen: Diesmal bin ich frei von Schuld, wenn ich den Philistern Böses tue“* (15,3). Das geschieht dann auch reichlich, wobei Frau und Schwiegervater Simsons umkommen durch ihre eigenen Landsleute, und von Simson wieder gerächt werden. *„Er schlug sie zusammen mit mächtigen Schlägen und zog hinab und wohnte in der Felsenkluft von Etam“* (15,8). So ist es also mit ihm gelaufen: Seine Verliebtheit führte nicht zur Bindung, sondern machte ihn erst recht zu dem frei, wozu er vom Mutterleib an bestimmt war: Israels Unterdrücker zu bekämpfen.

Nun werden allerdings andere mit in diese Auseinandersetzung hineingezogen: Die Philister ziehen aus gegen Simson, und die Judäer fürchten sich davor, in die Auseinandersetzung hineingezogen zu werden. *„Da zogen dreitausend Mann von Juda hinab in die Felsenkluft zu Etam und sprachen zu Simson: Weißt du nicht, daß die Philister über uns herrschen? Warum hast du uns das angetan?“* (15,11). Auch das gehört zu der Geschichte dieses Freien im Geist: daß anderen seine Freiheit unheimlich und bedrohlich erscheint, weil sie sich an die Herrschaft schon gewöhnt haben und meinen, damit doch ganz ordentlich zu leben. Darum muß dieser Simson zur Ordnung gerufen werden. *„Sie sprachen zu ihm: Wir sind hinabgekommen, dich zu binden und in die Hände der Philister zu geben“* (15,12). Die eigenen Leute, sind das, die, für die er sich mit den Philistern herumschlägt nach Gottes Willen und in der Führung des Geistes. Aber die erkennen das nicht, fühlen nur die Bedrohung durch den, der sich der Macht der Mächtigen nicht fügt. Er muß gebunden werden - nicht nur Philister, sondern gerade auch die Judäer sind es, denen der Geist Gottes zu gefährlich vorkommt, und die darum ihren Heiland, ihren Erretter binden und ausliefern wollen. Ich frage mich, gerade auch angesichts dieser Wendung unserer Geschichte, ob das eigentlich immer so sein muß. Wenn, um ein noch etwas ferner liegendes Beispiel zu wählen, die Heiligen in die Hölle gehen - die Priester der Mission de France zu den von Deutschen zwangsverpflichteten Arbeitern, und dann überhaupt in die moderne Arbeitswelt, - dann scheint das die Kirche nicht zu ertragen. Denn da kommen dann herrschende Wertungen ins Schwanken, und es bahnen sich revolutionäre Veränderungen an. Deshalb hat ja der Vatikan seinerzeit dieses Experiment mit den Arbeiterpriestern in Frankreich nach 10 Jahren gestoppt. Andere, noch näher liegende Beispiele brauche ich nicht aufzuführen. Wir sehen an den Judäern, die zu Simson kommen, weil sie sich mit der Philisterherrschaft abgefunden haben und wollen, daß das so bleibt, und dieser Geistesmensch sie nicht



dabei stört, wie es zugeht in der Kirche Gottes. Sie waren damals bei den Judäern schon so klug, wie heute in vielerlei vatikanischen und anderen kirchenleitenden Positionen. Und ich erinnere daran, wie gerade auch dieser Zug unserer Geschichte dann durch die Passionsgeschichte Jesu aufgenommen und gedeutet ist. Da heißt es Joh 11,47-52: „*Da versammelten die Hohenpriester und die Pharisäer den Rat und sprachen: Was tun wir? Dieser Mensch tut viele Zeichen. Lassen wir ihn so, dann werden sie alle an ihn glauben, und es werden die Römer kommen und nehmen uns Land und Leute. Einer aber unter ihnen, Kaiphas, der desselben Jahres Hoherpriester war, sprach zu ihnen: Ihr wisset nichts; ihr bedenket auch nicht: Es ist euch besser, ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe. Solches aber redete er nicht von sich selbst, sondern, weil er desselben Jahres Hoherpriester war, weissagte er. Denn Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte.*“

So weit, daß es mit unserem Helden ans Sterben geht, sind wir freilich in der Geschichte von Simson noch nicht. Er läßt sich zwar von den Judäern binden, als die ihm zugesagt haben, sie wollten weiter nichts von ihm, als ihn den Philistern ausliefern. Als sie ihn dann aber zum Philisterlager bringen, und die Philister in ein Freudengeschrei ausbrechen, weil ihre gefährliche Mission anscheinend so gut zu Ende ging, da ist es wieder soweit. „*Aber der Geist des Herrn geriet über ihn, und die Stricke an seinen Armen wurden wie Fäden, die das Feuer versengt hat, so daß die Fesseln an seinen Händen zerschmolzen. Und er fand einen frischen Eselskinnbacken – Kinnbacken heißt - לְחַי - und der Ort, wo das geschah, heißt auch - לְחַי -. Da streckte er seine Hand aus und nahm ihn und erschlug damit tausend Mann. Und Simson sprach: Mit eines Esels Kinnbacken habe ich sie geschunden; mit eines Esels Kinnbacken habe ich tausend Mann erschlagen*“ (15,14-16). Das ist im Hebräischen ein Wortspiel, das anzeigt, daß dieser Geistesheld Simon nicht nur stark. ist, sondern auch geistreich: - בְּלֵחֵי הַחֲמוֹר הַמָּוֶה בְּלֵחֵי הַחֲמוֹר הַבַּיִת אֶלֶף אִישׁ - . Es ist noch nicht soweit, daß dieser Freie gebunden werden soll. Das zeigt die nächste Szene, die von ihm berichtet wird, wo sie ihn wieder einmal umbringen wollen. Aber er geht mitten durch sie hindurch: „*Simson ging nach Gaze und sah dort eine Hure und ging zu ihr. Da wurde den Gazitern gesagt: Simson ist hierhergekommen! Und sie umstellten ihn und ließen auf ihn lauern am Stadttor, aber die ganze Nacht verhielten sie sich still und dachten: Morgen, wenn's licht wird, wollen wir ihn umbringen. Simson aber lag bis Mitternacht. Da stand er auf um Mitternacht und ergriff beide Torflügel am Stadttor samt den beiden Pfosten, hob sie aus mit den Riegeln und legte sie auf seine Schultern und trug sie hinauf auf die Höhe des Berges von Hebron*“ (16,1-4). Da ist er noch frei und stark, dieser Simson.

Aber dann gerät er an die Delilah. Das ist das Mädchen, das ihn endlich doch schwach macht, wie schon ihr Name sagt. Dreimal kann er sich ihrer Zudringlichkeit erwehren, als sie ihm das Geheimnis seiner Kraft entlocken will. Man redet nicht von dem, was Gottes ist; darauf habe ich schon mehrfach hingewiesen. Aber schließlich kann Simson nicht anders, als sein eigener Verräter zu werden und sich an die Philister auszuliefern. „*Wie kannst du sagen, du habest mich lieb, wenn doch dein Herz nicht mit mir ist?*“ so dringt die Frau auf ihn ein. „*Dreimal hast du mich getäuscht und mir nicht gesagt, worin deine große Kraft liegt. Als sie aber mit ihren Worten alle Tage in ihn drang und ihm zusetzte, wurde*

seine Seele sterbensmatt“ (16,15f). Sicher nicht nur deshalb war das, weil ihm die Delila so sehr zugesetzt hat. Er weiß, daß jetzt kommen muß, was doch eigentlich nicht kommen darf. Er muß sich dieser Frau, und, wie er wohl weiß, den Philistern ausliefern. Gottes Geist will ihn verlassen. Das macht Simson so sterbensmatt. Und wieder meine ich, daß Christus mit seiner Passion diese Geschichte Simsons erleuchtet; da wird dann kenntlich, daß es nicht einfach die Hörigkeit gegenüber der Delila und ihren Reizen ist, die den Helden zu Fall bringt. Das wäre zu einfach, moralisierend. Es muß vielmehr geschehen, was geschieht. Der Heiland muß in die Hände seiner Feinde fallen, sich selbst ihnen ausliefernd. „*Er tat ihr sein ganzes Herz auf und sprach zu ihr: Es ist nie ein Schermesser auf mein Haupt gekommen; denn ich bin ein Geweihter Gottes von Mutterleib an. Wenn ich geschoren würde, so wiche meine Kraft von mir, so daß ich schwach würde wie alle andern Menschen*“ (16,17). Da ruft die Delila triumphierend die Fürsten der Philister, die mit dem Geld daherkommen, das für den Verrat ausgesetzt war. Und der geschorene Simson wird gefangen und geblendet „*und er mußte die Mühle drehen im Gefängnis*“ (16,21).

Doch ist das noch nicht das Ende der Geschichte Simsons. Der erlebt Auferstehung und Tod in einem, und erst so wird diese Geschichte eine ganze Geschichte, die sich nicht nur erzählen läßt, sondern die das Ende gefunden hat, das der Führung durch Gottes Geist angemessen ist, und als ein Vorzeichen der Freiheit dienen kann, die dieser Geist gewährt. Nicht in Ketten und im Kerker kann die Geschichte dieses im Geist freien Helden enden. Die Philister, seine Feinde, sind so übermütig wie dumm. Bei ihrem Götzenfest bringen sie anstatt der geistvollen Rätsel und Sinnsprüche des Simson nur ein monotones Gereime zusammen: - *נָתַן אֱלֹהֵינוּ אֶת שְׂמֵשׁוֹן אֲוִיבֵינוּ* - (16,23). Und darum wollen sie sich dann an ihrem Feind ergötzen. „*Als nun ihr Herz guter Dinge war, sprachen sie: Laßt Simson holen, daß er vor uns seine Späße treibe. Da holten sie Simson aus dem Gefängnis, und er trieb seine Späße vor ihnen, und sie stellten ihn zwischen die Säulen*“ (16,25). Aber dieser geblendete Simson ist nicht mehr der gottverlassene Mensch, den sie gefangen hatten. Er betet: „*Herr, Herr, denke an mich und gib mir Kraft, Gott, noch dies eine Mal, damit ich mich für meine beiden Augen auf einmal räche an den Philistern*“ (16,28). Und das Gebet wird erhört, und Simson reißt das riesige Gebäude zusammen. „*Er umfaßte die zwei Mittelsäulen, auf denen das Haus ruhte, die eine mit seiner rechten und die andere mit seiner linken Hand und stemmte sich gegen sie und sprach: Ich will sterben mit den Philistern! und er neigte sich mit aller Kraft. Da fiel das Haus auf die Fürsten und auf alles Volk, das darin war, so daß es mehr Tote waren, die er durch seinen Tod tötete, als die er zu seinen Lebzeiten getötet hatte. Da kamen seine Brüder herab und das ganze Haus seines Vaters, und sie hoben ihn auf und brachten ihn hinauf und begruben ihm im Grab seines Vaters Manoah zwischen Zora und Eschtaol*“ (16,29-31). So endet die Geschichte Simsons. Sie kommt in diesem Tod an ihr Ende, in dem er seine Sendung erfüllte.

Ich muß an diese Geschichte noch einige Reflexionen anhängen, um sie auf unsere Fragestellung hin zu öffnen. Sicher, sie hat ihren eigenen Wert und ihr eigenes Recht, diese Geschichte, was gewiß nicht dadurch mediatisiert werden darf, daß wir daraus eine Moral ableiten. Sie hat ihren Wert und ihr Recht gerade darin - ich habe an einigen Stellen darauf hingewiesen -, daß sie mit der Geschichte Jesu Christi zusammengehört. Aber sie hat nun

doch ihre Eigentümlichkeit, in der sie etwas aussagen kann von diesem Gott und diesem Geist, der in dieser Geschichte dabei ist, der diese Geschichte gestaltet hat, im Leben wie im Buch. Diese Geschichte hat eine ganz ungeistliche, ungemein leibhafte Lebendigkeit. Das zeigt sich gerade an der sexuellen Triebhaftigkeit ihres Helden. Und er wird gerade in dieser Triebhaftigkeit und durch sie vom Geist geführt. Der Geist Gottes ist in diesem Leben und mit diesem Leben. Die Lebendigkeit Gottes ist nicht einfach etwas Geistiges, Spirituelles. Sie führt den jungen Simson nach Timna, wo er sich in das Philisternmädchen verliebt und meint, diese und keine andere müsse es sein. Und die Geschichte weiß ausdrücklich zu vermerken, daß gerade das vom Herrn war. So ist er geführt worden, damit die Geschichte zwischen ihm und den Philistern überhaupt in Gang kommen konnte. Und es ist dann ja immer wieder sein Witz, seine Kraft, seine sexuelle Potenz, die ihn auszeichnen, die anzeigen, daß hier ein Gottgeweihter und Geistgeführter im Gange ist. Sicher ist das recht ungewohnt. Wir sind von unserer Tradition her gewiß nicht der Erwartung, daß Schlagfertigkeit, Körperkraft und sexuelle Potenz die Gaben sind, an denen die Gegenwart des Hl. Geistes sichtbar wird. Aber es könnte ja sein, daß uns gerade die Geschichte dieses Gottgeweihten und Heilandes aus der Frühzeit Israels daran erinnern soll: Gott ist lebendiger, als das unserer Denkweise gelegen kommt. Je abstrakter wir Gott zu denken verstehen, als den „Ganz anderen“, oder als das „Vonwoher der radikalen Fraglichkeit“, oder als die „Sinntotalität“, die aller partiellen Sinnerfahrung vorausliegt, desto eher glauben wir ihn getroffen zu haben. Je geistiger und je innerlicher wir uns seine Wirksamkeit vorstellen, desto näher glauben wir ihm zu kommen. Aber vielleicht verfehlen wir ihn gerade darum in seiner lebendigen Nähe und nahen Lebendigkeit.

Das gilt nun gerade auch von der Art und Weise, wie Simson durch den Geist geführt wird. Er hat sich ja gar nicht in der Hand, ist ein Getriebener und Herumtreiber: der Geist treibt ihn. Aber nun gerade nicht so, daß er die Innerlichkeit Simsons bestimmt, und dessen Heilswirken aus dem Vorsatz des Helden hervorgehen läßt. Was von der Innerlichkeit Simsons sichtbar wird, ist dies, daß er ein Recht dazu haben will, wenn er zuschlägt. Und wenn er einen Vorsatz hat, dann eben den, die Unbill, die ihm widerfuhr, an den Philistern zu rächen. Aber diese Innerlichkeit tritt gegenüber dem, was Simson um- und antreibt, doch sehr in den Hintergrund. Die Führung, wie sie da beschrieben wird, bedient sich der sexuellen Reizbarkeit des Simson. Und doch kommt dabei ein Leben heraus, das in seiner Führung nicht von ungefähr im Leben Jesu sich nachbildet und von dorthin beleuchtet wird. Wollen wir daraus lernen, dann sicher dies, daß der Geist, nach dem wir fragen, nicht einfach Geistigkeit ist, die auf Geistigkeit wirkt, die ins Innere des Bewußtseins gehört und mit dieser Innerlichkeit zusammen zu sehen ist. Simson ist draußen, wenn er ganz bei sich selbst ist, gerade in der Ekstase des Kampfes, wie der Liebe. So lebte er, und ist so gestorben, ein Gottgeweihter von Mutterleib an, und darin Hinweis auf die Lebendigkeit des Gottes, dem er gehörte. Das läßt sich nicht nachahmen, kaum verstehen von uns Spätgeborenen. Aber es bleibt uns die Geschichte, als Anstoß für unser Denken.

## 2. Gottes Lebendigkeit

Gerade die Fremdheit alttestamentlicher Gotteserfahrung sollte uns zu denken geben. Simson ist ja nicht der einzige, der durch den Geist geführt wird, auch wenn seine Geschichte eine besondere Geschichte ist, weil sie der Geschichte Jesu Christi zugleich so ungemein nahesteht und doch wieder so fern von ihr ist. Ich lasse nun die Frage nach der Führung durch den Geist einmal anstehen, die uns zunächst beschäftigt hat, weise hin auf die Lebendigkeit Gottes. Daß er der lebendige Gott ist, das wird nicht nur in der Schwurformel angesprochen: - **חַיִּים הוּא**

nicht nur in der späteren Gegenüberstellung des lebendigen Gottes und der toten Götzen angesprochen. Als Beispiel dafür nenne ich hier Jer 10,8-10: „*Sie sind alle Narren und Toren: denn dem Holz zu dienen ist ein nichtiger Dienst. Silberblech bringt man aus Tarsis, Gold aus Uphas: durch den Bildhauer und Goldschmied werden sie hergestellt: blauen und roten Purpur zieht man ihnen an, und alles ist der Künstler Werk. Aber der Herr ist der wahrhaftige Gott, der lebendige Gott, der ewige König* - **יְיָ הוּא אֱלֹהִים אֶמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים** - **וְיִהְיֶה עִוְלָם וְיִמְלֹךְ עוֹלָם** - *Vor seinem Zorn bebt die Erde, und die Völker können Drohen nicht ertragen.*“ In seiner 1765 erschienenen *Theologia ex idea vitae deducta* - ich muß noch ausführlicher auf eine Stelle in diesem Buch zurückkommen - bemerkt Friedrich Christoph OETINGER (1702-1782), der größte Schüler Johann Albrecht BENGELS dazu: „*Deus enim dicitur vivus non tantum in oppositone ad idola, sed etiam in se, quoniam spiritus Dei est in actu continuo. Agnovit id Darius (Dan. 6,26.27). - Gott heißt lebendig nicht nur im Gegensatz zu den Götzen, sondern auch in sich selbst, da ja der Geist Gottes ständig wirkt. Darius hat das erkannt.*“<sup>2</sup> Die von OETINGER erwähnte Stelle aus dem Buch Daniel lautet: „*Da ließ der König Darius allen Völkern und Leuten aus so vielen verschiedenen Sprachen auf der ganzen Erde schreiben: Viel Friede zuvor! Das ist mein Befehl, daß man in meinem ganzen Königreich den Gott Daniels fürchten und sich vor ihm scheuen soll. Denn er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt, und sein Reich ist unvergänglich und seine Herrschaft hat kein Ende. Er ist ein Retter und Nothelfer, und er tut Zeichen und Wunder im Himmel und auf Erden. Er hat Daniel von den Löwen errettet.*“

Der lebendige Gott - diese Formel darf von uns dann aber nicht nach den scheinbaren Selbstverständlichkeiten unseres neuzeitlichen Denkens verwandelt werden. So, daß dieser lebendige Gott in die heimatlos gewordene neuzeitliche Subjektivität hineingezogen wird, selbst zum ungebundenen und heimatlosen Gott wird. Da geriete er nur zu leicht zur toten Formel, oder müßte nur der Selbstgewißheit der jeweiligen Subjektivität dienen, die sich diesen Gott so vorstellt, wie sie selbst gerne sein möchte, und darin, daß sie an diesen Gott glaubt, dann ihre Selbstverwirklichung gewinnt. Dieser Gott ist vielmehr das Leben, Lebensgeist und Lebenskraft. Wir sollten uns das ruhig recht realistisch denken! Ich nenne dazu zunächst eine Szene aus der Simson-Erzählung, die ich bei meiner Nacherzählung übergangen habe. Nachdem Simson die tausend Philister mit dem Eselskinnbacken erschlagen hatte, packte ihn ein gewaltiger Durst. Da „*rief er den Herrn*

<sup>2</sup>92 Friedrich Christoph OETINGER: *Theologia ex idea vitae deducta*, Bd. 2, Berlin: De Gruyter 1979 (= Texte zur Geschichte des Pietismus : Abt. VII, Friedrich Christoph Oetinger), I, § 15. Neuausgabe 1979, 92.

an und sprach: Du hast solch großes Heil gegeben durch die Hand deines Knechte; nun aber muß ich vor Durst sterben und in die Hände der Unbeschnittenen fallen. Da spaltete Gott die Höhlung im Kinnbacken, daß Wasser herausfloß. Und als er trank, kehrte sein Geist zurück - וַתָּשָׁב רִיחֹוֹ -, und er lebte wieder auf. Darum heißt der Ort Quelle des Rufenden; die ist in Lehi bis auf den heutigen Tag“ (Ri 15,18f). Daß der Geist zurückkehrt, das ist zunächst einmal eine formelhafte Wendung für den, der aus der Bewußtlosigkeit wieder zu sich kommt. Es ist der Menscheng Geist, die menschliche Lebenskraft, von der da die Rede ist. Aber die ist nicht einfach etwas für sich, vom göttlichen Geist und Leben getrennt. Da gibt es die formelhafte Wendung: - יהוה אֱלֹהֵי הַרְיוּחַ לְכָל־בָּשָׂר - (Nu 27,16. Vgl. Nu 16,22) „Jahwe, Gott der Lebensgeister für alles Fleisch“, die Gott selbst ganz nahe zusammenrückt mit dem Leben, das alles Lebendige belebt. So wird dann in der Weisheit Salomos Gott angeredet: „Du liebst alles, das da ist, und hassest nichts, was du gemacht hast; denn du hast ja nichts bereitet, dawider du Haß hättest. Wie könnte etwas bleiben, wenn du nicht wolltest? Oder wie könnte erhalten werden, was du nicht gerufen hättest? Du schonest aber aller; denn sie sind dein, Herr, du Liebhaber des Lebens, und dein unvergänglicher Geist ist in ihnen allen. - φείλη δὲ πάντων, ὅτι σὰ ἐστίν, δέσποτα φιλόψυχε τὸ γὰρ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμά, ἐστίν ἐν πᾶσιν“ (Weish 11,24-12,1).

So sehr also Gottes Lebendigkeit ihm eigen ist, denn er allein lebt ja von Ewigkeit zu Ewigkeit, so sehr ist sie doch zugleich auch bei den Geschöpfen Gottes, als die Ermöglichung geschöpflicher Lebendigkeit. „*Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Odem* - (רִיחֹוֹ) -, *so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du sendest aus deinen Odem* - (רִיחֹוֹ) -, *so werden sie geschaffen, und du erneuerst die Gestalt der Erde*“ (Psalm 104,29f). Die (רִיחֹוֹ) der Geschöpfe und die (רִיחֹוֹ) Gottes ist hier ein und dieselbe Lebenskraft, die freilich darin unterschiedlich bestimmt ist, daß Gott der ist, von dem der Geist ausgeht, und die Geschöpfe sind die, die den Geist empfangen. Es ist das Atmen des lebendigen Gottes, in dem geschöpfliches Leben vergeht und erneuert wird. Dazu führe ich Johann Tobias BECK an (1804-1878), der den modernen Dualismus beklagt, in dem Geist und Materie auseinandergerissen sind, so daß Gott nicht mehr lebendig erlebt, sondern nur noch abstrakt begriffen werden kann: „Es sind zwei getrennte Gebiete, Materielles und Geistiges; eines kämpft mit dem anderen und sucht es zu absorbieren. Aber immer haben Sie das Geistige im Leiblichen und das Leibliche im Geistigen. Da muß eine reale Verbindung sein. Nicht denkt der Mensch das Geistige hinein, es muß drin sein. Da muß ein Mittelglied sein, wo sich Geistiges und Körperliches berührt. Der Hauch ist das Feinste; das Wehen das Kräftigste oder auch das Zarteste; und überallhin, wo das hinkommt, kommt Leben. O wie schade, daß uns das alles so zerrissen ist! - Es sind das in den Köpfen so vieler Leute lauter Bilder. Natürlich! Dagegen nehmen Sie in so vielen Ihrer Bücher diese hölzernen Begriffe ohne Kraft, Wahrheit und Leben, mit denen man spielt, wie Kinder mit ihren Rechenpfennigen spielen. ... Der lebendige Gott ist in tote Formeln gebannt. Es liegt als ein Fluch auf uns, daß mancher ehrliche Mensch bis ins Alter arbeiten muß, um wieder einen lebendigen Gott zu bekommen.“<sup>3</sup> Geist und

<sup>3</sup>Johann Tobias BECK: *Treu und frei. Zwischenreden aus den Vorlesungen über Glaubenslehre*, hrsg. v. Robert PRIES, Gütersloh: Evang. Verl. "Der Rufer" 1915, S. 94.

Leben, das ist nicht nur der Ort, wo Gott und Mensch zusammenkommen, sondern auch der Ort, wo sich Geistiges und Materielles treffen. Nur von diesem Ort her wird Gottes Lebendigkeit richtig gedacht, kann es zu einer Erfahrung dieser Lebendigkeit kommen, wie sie etwa in den eben angeführten Versen des 104. Psalms ausgesprochen ist. BECK weiß, daß sich diese Erfahrung nicht erzwingen läßt: Der moderne Dualismus mit seiner abstrakten Unterscheidung von Geistigem und Materiellem erscheint ihm als der Fluch, der eine solche Erfahrung verhindert, der die Theologie in den ideologischen Gegensatz von Idealismus und Materialismus hineintreibt, wobei ihr Platz dann natürlich auf der Seite des Idealismus ist. So gerät aber das Leben aus den Fugen. Es ist dann entweder Bewußtsein, Innerlichkeit, oder es wird in den Mechanismus äußerer, materieller Abläufe hineingedacht. Dann aber kann es nicht mehr zur Erfahrung des lebendigen Gottes kommen, sondern allenfalls noch zum Denken des gedachten Gottes, dem Spiel mit den Rechenpfennigen, das nie ernst machen kann mit Gott, so sehr es auch ernst gedacht sein mag!

Zum Eingang dieses Paragraphen habe ich davon gesprochen, daß wir in unserem Umgang mit der Bibel zu äußerster methodischer Bewußtheit genötigt sind. Nicht weniger, sondern mehr hermeneutische Reflexion als von der Exegese ist von der Systematischen Theologie verlangt. Denn sie muß sich des Ortes vergewissern, an dem sie selbst steht, und wo das biblische Wort ankommt. Das kann und muß dann gerade so geschehen, daß auch die Probleme und Hemmungen für unser Verstehen mit bedacht werden. Darum verweise ich hier nicht bloß auf Bibeltex-te, obwohl das die Hauptaufgabe dieses Paragraphen ist, sondern suche zugleich immer wieder die Situation unseres Verstehens mit einzubeziehen. Wir können diese Situation nicht ignorieren, sollten sie aber auch nicht zum hermeneutischen Kanon unseres Verstehens der biblischen Texte machen. BECK hat schon recht: Die Gespaltenheit in Bewußtseinswelt, und hier dann wieder die Subjektivität einerseits und andererseits den abstrakten Geist, und eine mechanistische Außenwelt ist da und läßt sich nicht leicht überwinden. Aber die Wirklichkeit, wie sie durch die Bibel erschlossen wird, fügt sich nicht hinein in diese Bewußtseinswelt der Subjektivität und ihre Erfahrungen, Denkerfahrungen, aber auch Gefühlserfahrungen, etwa in einer Identitätsfindung in der Gruppe Gleichgesinnter, mit denen man zusammen ist. Dagegen läßt sich dann freilich nicht nur die Einheit des Lebens, und die Führung durch den Geist, wie sie in der Bibel erscheint, anbringen. Vielmehr will ich versuchen, hier unterscheidend nun doch eine Brücke zu schlagen, die uns vielleicht noch ein Stück weit einen besseren Zugang eröffnen kann, weil sie uns mitnimmt in unserer Selbsterfahrung, die durch die Unterscheidung von innen und außen, von Bewußtsein und Leiblichkeit, geprägt ist.

Dazu greife ich zunächst den Eingangsvers des 27. Psalms auf: „*Der Herr ist mein Licht und mein Heil: vor wem sollte ich mich fürchten? Der Herr ist meines Lebens Kraft: vor wem sollte mir grauen?*“ In der Übersetzung bei BUBER heißt das: „*Mein Licht und meine Freiheit ist ER, vor wem mich fürchten? Die Trutzwehr meines Lebens ist ER, vor wem erschrecken?*“ Die hier vorliegenden Prädikate Gottes sind geläufig: Er ist Licht - אור -, er ist Hilfe, Rettung, Heil - ישע - er ist Schutz, Bollwerk, Feste des Lebens - גְּעוּזֵי־חַיִּי - Man kann sich damit begnügen, die beiden Hälften dieses Verses eben nebeneinander stehenzulassen;

und sie bilden ja einen genauen Parallelismus membrorum. Aber es reicht doch wohl nicht zu, da dann einfach die Plerophorie dichterischer Sprache zu finden, die das gleiche mit anderen Worten noch einmal ausdrücken möchte. Licht und Kraft sind nicht das gleiche. Vielmehr deutet Licht auf das Leben in seinem Bewußtseinsaspekt, das geistige Leben hin. Und Hilfe, Rettung, Heil, gar Freiheit, wie BUBER übersetzt, fügt sich hier gut an: So ist das Leben Gottes mit unserem Leben in dessen Innenaspekt verbunden. Bollwerk dagegen, Schutz, oder auch Kraft bezieht sich eher auf den Außenaspekt dieses Lebens, auf seine Eingebundenheit in die gesamte Lebenswelt, mit der es verbunden ist, durch die es aber auch verletzt werden kann. Zugegeben: Das ist nun nicht einfach Exegese dieses Psalmverses. Er ist Anlaß dafür, einen weiter ausgreifenden Gedanken zu entwickeln, in dem ich versuchen will, das biblische, gerade auch das alttestamentliche Reden vom Geist, von Gottes Lebensgeist, mir anzueignen.

Dazu will ich nun noch einmal auf OETINGER zurückgreifen, führe jetzt den 8. Paragraphen seiner Gotteslehre<sup>4</sup> in der *Theologia ex idea vitae deducta* an: „Notanda etiam sunt ex s. scriptura, quae de nominibus Dei habet; praecipue de Jehova et AElohim.“ - „Zu vermerken ist nun aus der Hl. Schrift, was sie über die Namen Gottes sagt, hauptsächlich über Jehova und Elohim. Jehova habe die in Ex 3,14 erklärte Bedeutung: „*Ero, qui ero*“ - „ich werde sein, der ich sein werde“ - wozu OETINGER noch Jes. 41,4 anführt:<sup>5</sup> „*Ego Jehova primus, et postremis sc. generationibus ego idem sum*“ - „Ich, Jehova, bin der erste, und den letzten, nämlich Generationen bin ich derselbe.“ Der Name Aelohim komme nicht von *adjurare*, Beschwören (אלהים im Sinne von Verfluchen), sondern a *posse et viribus valere*, von Können und an Kräften stark sein (אלים bzw. אלוים). Elohim werde mit El verbunden, wie in Gen 33,20, wo von Jakob ein Altar dem El Elohe Israel zugeschrieben werde, mächtig ist der Gott Israels, „*potens est ille Deus Israelis*.“ Diese aus der Ethymologie gewonnene Bestimmung der Namen Jehova und Elohim wird dann von OETINGER weitergeführt, wobei sicher die exegetischen Grundlagen recht problematisch sind. Andererseits aber gewinnt er damit einen systematischen Ansatz des Verstehens, der uns weiterhelfen kann.

„Gen,1 solum nomen aelohim, non vero Jehova, rebus creandis adiungitur. Ps. 53,5.6 aelohim nominatur propter potentiam Dei super hostes. Ps. 14 ejusdem tenoris mutatur denominatio aelohim in Jehova propter foedus in Christum erga fideles.“ „In Gen. 1 wird allein der Name Elohim, nicht aber Jehova, mit den zu schaffenden Dingen verbunden. In Ps. 53,5.6 wird Elohim genannt wegen der Macht Gottes über seine Feinde. Ps. 14, der ebenso lautet, wird die Benennung Elohim in Jehova verändert wegen des in Christus geschlossenen Bundes mit den Gläubigen.“ OETINGER erschließt also aus dem Schlußteil des sonst wörtlich mit Ps. 53 übereinstimmenden Ps. 14, wo davon die Rede ist, daß Gott bei dem Geschlecht der Gerechten ist, hier müsse nun nicht die Macht, sondern die Heilstat angezeigt werden. Darum sei hier in Ps. 14 der Name Elohim geändert in den Namen Jehova. Das Fazit seiner natürlich nur in ein paar Andeutungen mitgeteilten exegetischen Beobachtungen zieht OETINGER dann so: „igitur Jehova ad manifestationem Dei per

<sup>4</sup>OETINGER: *Theologia ex idea vitae deducta*, Bd.2, Teil 2 Anmerkungen § 8 S. 86.

<sup>5</sup>die Übersetzung der lateinischen Texte F.M.

foedus in Jesu Christo uno verbo ad vitam Dei spiritualem, aelohim ad manifestationem ejus per opera naturae seu ad vitam Dei naturalem refertur. Quamvis enim naturalis vita in Deo simul sit spiritualis indivisim, tamen per nomina diversa innuitur manifestatiounius vitae prae alia. Ex his patet, quam acute BOHLIUS Deum definiverit: *Deus est spiritus aeternus, unus, bonus, verus, omnium rerum aelohim, omnium actionum Jehova*. Quanquam enim Jehova essentiam essentiarum, seu potius essentiatorem essentiarum, denotet, tamen in nomine Jehova, quatenus respicit creatura, magis attendendum est ad libertatem seu voluntatem Dei, h. e. ad vitam Dei spiritualem, per quam habent res intimum sui esse (Apoc. 4,11) quam ad potentiam seu vitam naturalem, quae radicem habet, in nomine *ael, aelohim*. Bene itaque dicitur Deus *rerum aelohim actionum Jehova*. - Deswegen wird Jehova bezogen auf die Manifestation Gottes durch den Bund in Jesus Christus dem einen Wort, also auf das geistliche Leben Gottes, Elohim auf seine Manifestation durch die Werke der Natur bzw. auf das natürliche Leben Gottes. Wenn nämlich auch das natürliche Leben in Gott zugleich geistlich ist, ungetrennt, so wird doch durch unterschiedliche Namen das Überwiegen der einen Manifestation vor der anderen angedeutet. Daraus geht hervor, wie genau BOHLIUS (eine mir völlig unbekannt Arbeit über die Theologie scripturaria, 1722 erschienen) Gott definierte: ‚Gott ist ein ewiger Geist, einer, gut, wahr, aller Dinge Elohim, aller Taten Jehova‘. Obgleich nämlich Jehova das Wesen der Wesen, oder lieber den Verwesentlicher der Wesen bezeichnet, ist doch in dem Namen Jehova, sofern er sich auf das Geschaffene bezieht, mehr auf die Freiheit oder den Willen Gottes zu achten, das ist auf das geistliche Leben Gottes, durch welches die Dinge ihr innerstes Sein haben (Apc 4,11 - ‚durch deinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen‘) als auf die Kraft oder das natürliche Leben, die ihre Wurzel haben in dem Namen El, Elohim. Deshalb wird Gott gut bezeichnet als der Elohim der Dinge und als der Jehova der Taten.“<sup>6</sup>

Was hier von OETINGER vorgebracht wird, läßt sich sicher nicht so begründen, wie er das tut. Man wird den Wechsel der Gottesnamen eher mit den unterschiedlichen Überlieferungen begründen als mit inhaltlichen Überlegungen, zumal wenn sich diese auch noch auf eine derartig zweifelhafte Ethymologie gründen, wie das hier offensichtlich der Fall ist. Doch ist mit dieser Schwäche der Begründung noch keinesfalls darüber entschieden, daß OETINGER nicht doch einen höchst beachtenswerten Sachverhalt entdeckt hat. Er unterscheidet in Gottes Leben, wie es sich in der Schöpfung manifestiert, Macht und Licht, Vitalität und Geist, Natürlichkeit - vielleicht sollten wir noch besser sagen: die Eingebundenheit in Lebenszusammenhänge und die Freiheit. Leben ist immer beides, und es ist in Gott ein- und dasselbe, ganz und ungeteilt. Gott hat nicht zweierlei Leben, eine vita spiritualis und eine vita naturalis. So ist das hier nicht gemeint. Vielmehr manifestiert sich das göttliche Leben in den Kreaturen in dieser doppelten Weise: In ihrem Dasein im Lebenszusammenhang der Natur, und in ihrem freien Handeln. Gott ist da als Lebenskraft, und er ist da als Lebenslicht. Beides gehört zusammen; aber es muß doch zugleich auch unterschieden sein. So möchte ich hier OETINGER gerne verstehen. Und versuche nun, dem zu Ps. 27,1 schon angedeuteten und dann an OETINGERS Theologia

---

<sup>6</sup>OETINGER: *Theologia ex idea vitae deducta*, Bd.2, Teil 2 Anmerkungen § 8 S. 86.



ex idea vitae deducta etwas breiter erläuterten Hinweis nachzugehen. Das nun in den beiden Richtungen der Lebenskraft und des Lebenslichtes. Um dabei nicht mit meiner dogmatischen Voraussetzung hinterm Berg zu halten, bemerke ich dazu: Ich will diese Unterscheidung von Lebenskraft und Lebenslicht trinitarisch denken, und zwar so, daß ich die Lebenskraft dem Vater appropriiere, und das Lebenslicht dem Sohn. Der Geist dagegen ist dann die Einheit von Kraft und Licht im Vollzug des Lebens, in dem nicht eine vita naturalis und eine vita spiritualis im Gegensatz zueinander stehen, sondern in ihrer Einheit erfahren werden. Die unterschiedlichen Aspekte des Lebens aus Gott dürfen ja nicht dazu führen, hier dann zweierlei Leben anzunehmen, etwa so, wie das in unserer anthropologischen Denktradition der Fall ist, die Seelenleben und Leibleben unterschieden hat und in der Hypothese von der Seelenunsterblichkeit dann ja auch ein gesondertes, vom Leib abgelöstes Seelenleben angenommen hat: Der Leib ist tot, wenn die Seele sich von ihm getrennt hat: aber die Seele selbst lebt auch unabhängig vom Leibe weiter.

Zum Aspekt der von Gott gewährten Kraft gebe ich kurz zwei Hinweise. Einmal das Danklied, das Psalm 18 wie 2Sa 22 überliefert ist. Da heißt es: *„Denn wer ist Gott, wenn nicht der Herr? Und wer ist ein Fels, wenn nicht unser Gott? Gott stärkt mich mit Kraft und weist mir den rechten Weg. Er macht meine Füße gleich den Hirschen und stellt mich auf meine Höhen. Er lehrt meine Hände streiten und meinen Arm den ehernen Bogen spannen. Du gibst mir den Schild deines Heils, und deine Huld macht mich groß. Du gibst meinen Schritten weiten Raum, daß meine Knöchel nicht wanken“* (32-37). Da ist die durch Gott gegebene Lebenskraft angezeigt, die ganz leiblich da ist, und da sein muß, wenn Leben überhaupt möglich ist. Das braucht es, und was da sich zeigt, das ist von Gott. Dazu erinnere ich an die Eliageschichte. Dieser Elia ist auch einer der ganz großen Gottesmänner und Geistesmänner. Darum ist er ja im Licht des Tabor, auf dem Berg der Verklärung, mit Mose zusammen neben Jesus erschienen. Aber auch hier ist der Geist nicht einfach eine innere, seelische Stärke, die den Propheten durchhalten läßt, und ihn dazu befähigt, das zu vollbringen, wozu er bestellt ist. Auf den großen Triumph auf dem Berg Karmel, als er die Baalspropheten überwunden und getötet hat, folgt die Depression. Die heidnische Königin bedroht ihn. *„Da fürchtete er sich und lief um sein Leben und kam nach Beerseba in Juda und ließ seinen Diener dort. Er aber ging hin in die Wüste eine Tagereise weit und setzte sich unter einen Wacholder und wünschte sich zu sterben und sprach: Es ist genug, so nimm nun, Herr, meine Seele: ich bin nicht besser als meine Väter“* (1Kö 19,3.4). Sie wissen, wie es weitergeht: Elia schläft, und dann wacht er auf, durch einen Engel geweckt, und findet Brot und Wasser und ißt und trinkt, und schläft noch einmal und ißt und trinkt noch einmal - *„und ging durch die Kraft der Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Berg Gottes, dem Horeb“* (8). Das muß dann wohl, so schließen wir, eine ganz besondere Speise gewesen sein, die solche Kraft gab. Aber darauf kommt es der Geschichte ganz gewiß nicht an. Sondern die redet davon, daß Gott durch die Speise diese Kraft gab, daß die Seele, das Gemüt, der Geist sich wieder erholte und der Prophet zu tun vermochte, wozu er bestimmt war. Vielleicht sollten wir auch das einmal bedenken - gerade weil hier von den ganz einfachen Dingen die Rede ist, die wir alle schon erfahren haben: Wie Schlafen und Essen und Trinken unserer Seele, unserem Geist, gut tun können. Sind wir

einmal so weit, daß wir Schlafen und Essen und Trinken, wie der Prophet, dann geht es auch weiter. Die die Geschichte da von Elia erzählten, die wußten, daß das von Gott kommt, daß diese Kraft Gottes Kraft und Gabe ist. Die kommt von außen nach innen, über den Leib in den Geist. Es hat schon seinen Sinn, wenn wir zum Essen beten, um uns das Selbstverständliche doch gegenwärtig zu machen: „Vater, segne diese Speise, uns zur Kraft, und dir zum Preise.“

Etwas mehr will ich zum Lebenslicht sagen. An sich brauchte es da ja nur die Erinnerung an den Johannesprolog: *„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen ... Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben“* (Joh 1,1-5.9-12). Aber was hier von Leben, Licht und Erleuchtung gesagt ist, das darf ja wieder auf keinen Fall bloß in die Innerlichkeit gezogen werden. Sicher ist dieses Wort in Jesus Christus Fleisch geworden, und sicher muß sich an dieses Wort halten, wer das wahre, das ewige Leben finden will. Aber dieses Leben, das ist nicht etwas anderes, Geistigeres, womöglich Jenseitiges, unterschieden von dem leibhaftigen Leben in dieser Welt. Das Wort ist der Mittler der Schöpfung. Es ist das Licht dieses Lebens. Es zeigt diese Welt, wie sie in Wahrheit ist, als Gottes Welt, zeigt sie so, wie sie dort ist, wo nicht die Sünde diesem Wort den Raum bestreitet, es nicht in sein Eigentum kommen läßt. Die Welt und das Wort gehören zueinander.

Es ist der Ruf der Weisheit, der im Alten Testament diesem Wort vorangeht; die Nachweise über den Zusammenhang der Überlieferung brauche ich hier nicht zu geben. Der allgemeine Hinweis soll genügen. Diese Weisheit ruft: *„So hört auf mich, meine Söhne! Wohl denen, die meine Wege einhalten! Höret die Mahnung und werdet weise und schlagt sie nicht in den Wind! Wohl dem Menschen, der mir gehorcht, daß er wache an meiner Tür täglich, daß er hüte die Pforten meiner Tore! Wer mich findet, der findet das Leben und erlangt Wohlgefallen vom Herrn. Wer aber mich verfehlt, zerstört sein Leben: alle, die mich hassen, lieben den Tod“* (Sprüche 8,32-35). Es ist dann freilich faszinierend, zu sehen, wie dieser Anspruch im einzelnen eingeholt wird. Wie diese Weisheit nicht nur fromme Weisheit ist, die zur Furcht des Herrn anleitet, sondern wie sie auch ganz profane Lebensklugheit zu tradieren weiß, bis hin zu diesem: *„Ein sittiger Mensch läßt sich am Geringen genügen: drum darf er in seinem Bette nicht so keuchen. Und wenn der Magen mäßig gehalten wird, so schläft man sanft: so kann einer des Morgens früh aufstehen und ist fein bei sich selbst. Aber ein unersättlicher Fraß schläft unruhig und hat das Grimmen und Bauchweh“* (Sir 31,22-25). Was hier als Lebensregel weitergesagt wird, das paßt in dieses Leben. Freilich so, daß damit zugleich eine Ordnung eingeübt wird. Wir kennen solche Weisheit und ihre Ordnung aus unserer eigenen sprichwörtlichen Überlieferung: *„Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.“* Das wissen wir, und meinen wohl auch, daß es gut so ist.

Bloß - stimmt das eigentlich? „*Wer eine Grube macht, der wird hineinfallen; und wer einen Stein wälzt, auf den wird er zurückkommen*“ (Prov. 26,27). Aber fällt nicht oft genug der in die Grube, für den sie gegraben ist? Und der Stein trifft den, auf den er herabgewälzt wird. Das hieße dann aber, daß ein solches Sprichwort eher das beschreibt, was sein soll, als das, was ist. Die Welt, in der es eigentlich so zugehen soll, wie das Sprichwort sagt, sieht anders aus. Welt und Weisheit fallen auseinander. In dem großen Weisheitsgedicht des Hiobbuches wird ein solches Auseinanderfallen genauso angezeigt, wie im Prediger mit seiner skeptischen Klugheit. Damit wird dann die Weisheit, zu der die Welt nicht paßt, zur Richterin. „*Denn die Weisheit kommt nicht in eine boshafte Seele und wohnt nicht in einem Leibe der Sünde unterworfen. Denn der Hl. Geist, der ein Geist der Zucht ist (ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας), flieht die Falschen und weicht von den Ruchlosen und wird verscheucht, wenn Ungerechtigkeit ihm nahen will. Denn ein leutseliger Geist (φιλόανθρωπον γὰρ πνεῦμα) ist die Weisheit und läßt den Lästere nicht ungestraft. Denn Gott ist Zeuge über alle Gedanken und erkennt alle Herzen gewiß und hört alle Worte. Denn der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn (πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην) und der allenthalben ist, kennt die Rede. Darum kann der nicht verborgen bleiben, der das Unrecht redet: und das Recht, so ihn strafen soll, wird sein nicht fehlen*“ (Sap 1,4-8). Dem Parakleten kommt diese Aufgabe ja auch zu. „*Wenn derselbe kommt, wird er die Welt strafen über die Sünde und über die Gerechtigkeit und über das Gericht; über die Sünde: daß sie nicht glauben an mich: über die Gerechtigkeit: daß ich zum Vater gehe und ihr mich hinfort nicht sehet; über das Gericht: daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist*“ (Joh 16,8-10).

Wir sollten dann allerdings nicht zu leicht über die Problematik weggehen, die sich da zeigt. Wo das Licht des Lebens verdunkelt ist, wo nicht das Gute geschieht, sondern das Böse, da ist doch immer noch Leben. Und dieses Leben, Macht des Lebens, auch wo es lichtlos ist, und in Widerspruch zu Gott geraten, ist es doch Leben aus Gott und in Gott. Das ist ja immer wieder der Inhalt der Klage, daß es den Gottlosen so wohl geht, und die Frommen durch diese bösen Leute so viel leiden müssen. „*Hilf mir, Gott, durch deinen Namen und schaffe mir Recht durch deine Kraft. Gott, erhöre mein Gebet, vernimm die Rede meines Mundes. Denn Stolze erheben sich gegen mich, und Gewalttäter trachten mir nach dem Leben: sie haben Gott nicht vor Augen. Siehe, Gott steht mir bei, der Herr erhält mein Leben. Er wird die Bosheit meiner Feinde vergelten. Vertilge sie um deiner Treue willen! So will ich dir ein Freudenopfer bringen und deinen Namen, Herr, preisen, daß er so tröstlich ist. Denn du errettet mich aus aller meiner Not, daß mein Auge auf meine Feinde herabsieht*“ (Ps. 54,3-9). Die Lebendigkeit Gottes ist da in das Böse verwickelt. Die Klage ruft dazu auf, daß diese Verwicklung gelöst und das Leben dem Bösen entzogen und dem Guten zugewandt werde. Der Widerspruch, der hier wahrgenommen wird, ist Widerspruch zwischen dem Licht des Lebens, und zwischen der Macht des Lebens. Ist der Widerspruch zwischen dem Wissen um das, was recht ist in elementarer Weise, und dem, was trotzdem geschieht. Dieser Widerspruch läßt sich auch beschreiben als ein Widerspruch zwischen dem Innen, Geistleben, und dem Außen, Leibleben. Es soll dem Guten ja gut gehen: Gottes Wille und Gebot, an das sich einer hält, ist doch der Weg zum Leben. Aber das soll dann auch wahr sein, in dem ganz schlichten Sinn, daß es sich bewahrheitet, daß also der, der sich dran hält, auch leben kann, wie sich das gehört. Daß er also nicht wie Hiob auf dem Aschenhaufen

sitzen muß, und sich von seinen Freunden peinlich befragen lassen, was er denn eigentlich Schlimmes getan habe, daß Gott ihm seine schützende Macht entzogen und ihn in solches Unglück gestürzt habe. Dieser Widerspruch ist da, und zwar in aller Schärfe. Er kann mit einem trotzigem „Dennoch“ überwunden werden - der stoischen Lösung sozusagen, in der sich das Innen, Bewußtsein, gegen die Erfahrung des Widerspruchs behauptet: *„Als es mir wehe tat im Herzen und mich stach in meinen Nieren, da war ich ein Narr und wußte nichts, ich war wie ein Tier vor dir. Dennoch bleibe ich stets an dir: denn du hältst mich bei meiner rechten Hand, du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich endlich mit Ehren an. Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit, meines Herzens Trost und mein Teil“* (Ps. 73,21-26).

Doch diese Selbstbehauptung der Innerlichkeit angesichts einer Welt, die dem anscheinend widerspricht, was doch Gottes Wahrheit ist, die kann nicht einfach als Lösung dieses Widerspruchs gelten. Gerade hier finden wir freilich Gedanken, die uns ansprechen. In dieses „Dennoch“ kann die moderne Subjektivität alle ihre Ungebundenheit hineinlegen, ihre Distanz zur Welt, ihre Entschiedenheit, wie sie etwa der Existentialismus ausgearbeitet hat. Aber es reicht nicht aus, auch nur das alttestamentliche Gottesdenken in diesem „Dennoch“ auslaufen zu lassen. Es ist ja Gott selbst, der in den Widerspruch verwickelt ist. Das muß man schon sehen: Der Leben ist, die Macht und der Schutz des Lebens, der sollte zum rächenden, tötenden Gott werden, weil seine Menschen sein Licht verachten und dem Bösen nachlaufen? „Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel? Wie kann ich dich preisgeben gleich Adma und dich zurichten wie Zeboim? Mein Herz ist anderen Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt. Ich will nicht tun nach meinem grimmigen Zorn, noch Ephraim wieder verderben. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch und bin der Heilige unter dir und will nicht kommen, zu verheeren“ (Hos.11,8f). Wo wir natürlich Gott unverwickelt lassen mit den Geschichten unserer Welt, und ihn allenfalls mit der Geschichte unserer Innerlichkeit befassen, da wird solcher Widerspruch kaum wahrgenommen. Das ist der vornehme Weg der ausdrücklichen oder unausdrücklichen Gnostiker, die das Leibleben fahren lassen, weil sie ihre Eigentlichkeit allein im Innen suchen. Man kann den Leib dann fahren lassen, indem man ihm eine strenge Zucht auflegt, in der asketischen Weise, oder indem man ihm gibt, was er sich wünscht, in der libertinistischen Weise. Aber meist wird da eine Mischung aus beidem herauskommen, etwa die strenge Unterdrückung der sexuellen Triebhaftigkeit, die dann kompensiert wird mit einer patriarchalischen Machtentfaltung in Arbeitswelt und Familie (wer den Pietismus in seiner gegenwärtigen Ausprägung kennt, wobei diese Gegenwart schon mindestens drei, vier Generationen dauert, hat genügend Anschauung von solcher Askese und Libertinage in einem). Der lebendige Gott ist aber nicht dieser gnostische Innerlichkeitsgott. Darum ist der Widerspruch, zwischen Lebensmacht und Lebenslicht, um diese Ausdrücke einmal zu nennen, viel ernster zu nehmen, als daß er einfach in der Innerlichkeit ausgetragen werden könnte. Gerade darum ist es nötig, vom Hl. Geist zu reden.

### 3. Die zukünftige Einheit des Lebens im Geist

Auch jetzt, wo ich auf die eschatologische Dimension des Geistverständnisses zu sprechen komme, will ich noch im Zusammenhang des Alten Testaments bleiben. Ich erinnere dazu zunächst an die dann in der Pfingstgeschichte wieder aufgenommene Geistverheißung aus dem Propheten Joel: *„Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Alten sollen Träume haben, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen. Auch will ich zur selben Zeit über Knechte und Mägde meinen Geist ausgießen“* (3,1f). Gottes Geist ist da nicht das Vorrecht einzelner prophetisch begabter Charismatiker: sie sind alle geistbegabt, das ganze Volk, sogar einschließlich der Sklaven und Sklavinnen. Das bedeutet natürlich nicht nur die Befähigung zur Ekstase, sondern in erster Linie ein Erfassen dessen, was recht ist. Der Widerspruch zwischen Macht und Licht des Lebens zeigt sich ja in dem menschlichen Verhalten, das Gott nicht entspricht und das darum sein Leben aus Gott gegen Gottes Willen kehrt. Darum die Verheißung: *„Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun. Und ihr sollt wohnen im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe, und sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein“* (Ez 36,26-28). Da ist dann der Widerspruch gelöst, das Innen und Außen in Übereinstimmung.

Die Erwartung, wie sie hier ausgesprochen ist, bei Joel oder Ezechiel, ist zugleich Erinnerung. Auch das will ich erwähnen: In der Mosezeit ist es einmal so gewesen. Da war der Geist da, bei Mose und bei anderen. Wir werden die einschlägigen Texte der charismatischen Bewegung Israels zuweisen können, der ekstatischen Prophetie, die in Elia oder Elisa ihre Helden hatte, die aber auch Mose für sich beanspruchte. Aus der Wüstenzeit wird da berichtet: *„Und Mose ging heraus und sagte dem Volk die Worte des Herrn und versammelte siebzig Männer aus den Ältesten des Volks und stellte sie rings um die Stiftshütte. Da kam der Herr hernieder in der Wolke und redete mit ihm und nahm von dem Geist, der auf ihm war, und legte ihn auf die siebzig Ältesten. Und als der Geist auf ihnen ruhte, da weissagten sie, und hörten nicht auf.“* Es wird dann weiter erzählt, wie zwei Männer, die eigentlich auch zu diesen Siebzig gehörten, aber nicht zu der Stiftshütte gekommen waren, zum selben Zeitpunkt im Lager in Verzückung gerieten. Josua, der hier die Ordnung repräsentiert, fordert Mose auf, er solle das abstellen. Aber Mose gibt ihm zur Antwort: *„Wollte Gott, daß das ganze Volk des Herrn weissagte, und der Herr seinen Geist über sie gebe“* (Nu 11,24-29). Die ekstatische Erfahrung ist dabei nicht Selbstzweck. Sie bezeichnet aber die Einigung von Leib und Seele in der Gemeinschaft mit Gott. Und in solcher Einigung geschieht, was recht ist: da ist der Widerspruch aufgehoben, von dem ich geredet habe, Widerspruch des Lebens in sich selbst und so doch zugleich der Widerspruch, in den der lebendige Gott mit verwickelt ist. Das kann ja auch ganz normal beschrieben werden, etwa in dem Bußgebet des Volkes Jes. 63. Da ist die Rede vom Volk, das durch Gott erlöst und getragen wurde. *„Aber sie waren widerspenstig und betrübten seiner Heiligen Geist (קִדְשׁוֹ רִיבֵי)“*. Da gedachte sein Volk wieder an die vorigen Zeiten, an

*Mose: Wo ist denn nun, der aus dem Wasser zog den Hirten seiner Herde? Wo ist, der seinen Heiligen Geist in ihn gab? Der seinen herrlichen Arm zur Rechten des Mose gehen ließ? Der die Wasser spaltete vor ihnen her, auf daß er sich einen ewigen Namen machte? Der sie führte durch die Fluten, wie Rosse, die in der Wüste nicht straucheln: wie Vieh, das ins Tal hinabsteigt, so brachte der Geist des Herrn uns zur Ruhe“ (10-14). Aus dieser Erinnerung heraus folgt dann der Ruf nach der Erneuerung dieser Gegenwart (vgl. auch Neh. 9,20).*

Ich unterstreiche den Hinweis auf diese Erwartung mit zwei bekannten Texten, die zugleich in großartiger Bildhaftigkeit anzeigen, wie hier Leben wieder zur Einheit kommt. Der eine Text ist Jes. 11. *„Und es wird ein Reis hervorgehen aus dem Stamm Isais, und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen. Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn. Und Wohlgefallen wird er haben an der Furcht des Herrn.“* Soweit ist uns der Text schon bei THOMAS V. AQUIN begegnet. Man hat aus diesem Text ja die sieben Gaben des Hl. Geistes abgeleitet. Ich frage mich freilich angesichts des vorliegenden Zusammenhangs, ob das so angeht. Denn damit wird die Einheit des Lebens noch nicht genügend deutlich, die dann in dem Bild des eschatologischen Friedens durch den Propheten Jesaja ausgemalt wird: *„Er wird nicht richten, nach dem, was seine Augen sehen, noch Urteil sprechen nach dem, was seine Ohren hören, sondern wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und rechtes Urteil sprechen den Elenden im Lande, und er wird mit dem Stabe seines Mundes den Gewalttätigen schlagen und mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen töten. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und die Treue der Gurt seiner Hüften. Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Kühe und Bären werden zusammen weiden, daß ihre Jungen beieinander liegen, und Löwen werden Stroh fressen wie die Ochsen. Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter. Man wird nirgends Sünde tun noch freveln auf meinem ganzen heiligen Berg: denn das Land wird voll Erkenntnis des Herrn sein, wie Wasser das Meer bedeckt“ (1-9).* Gerade das ist hier kennzeichnend, und darf nicht unterschlagen werden, wie hier Macht des Lebens und Licht des Lebens in Übereinkunft sind nicht nur in der durch den künftigen Herrscher gewährten Rechtssicherheit, sondern gerade auch in der Lebensgemeinschaft der Menschen, der Haustiere und der Raubtiere. Lebendigkeit Gottes weist sich hier aus in der vollendeten Lebendigkeit der Kreatur, in einer Gemeinschaft des Lebens, die wir paradiesisch nennen, weil sie zugleich ersehnt und ortlos ist. Im Geist, da ist diese Gemeinschaft wirklich.

Der andere Text, auf den ich verweisen will, ist die große Vision des Ezechiel von dem Feld voller Totengebeine. Der Geist des Herrn führt ihn da herum in der weiten Ebene, die voller Gebeine liegt, *„und siehe, sie waren sehr verdorrt.“* Und dann die Frage: Werden diese Gebeine wohl wieder lebendig werden? Und der Prophet selbst soll nun diese Erweckung vollziehen: *„Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr verdorrt Gebeine, höret des Herrn Wort: So spricht Gott der Herr zu diesen Gebeinen: Siehe, ich will Odem (רוּחַ) in euch bringen, daß ihr wieder lebendig werdet: und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin“ (37,4f).* Das wird dann, zuerst in der Ankündigung, die dem Propheten aufgetragen ist,

und dann im Vollzug, sehr anschaulich geschildert, wie es rauscht in diesen Gebeinen, und sie aneinanderrücken, und Sehnen und Fleisch darauf wachsen, und schließlich Haut sie überzieht. *„Es war aber noch kein Geist in ihnen. Und er sprach zu mir: Weissage zum Geist: weissage du Menschenkind, und sprich zum Geist: so spricht Gott der Herr: Geist, komm herzu von den vier Winden (auch hier ist derselbe Ausdruck da, Atem, Geist, Wind ist eben die (רוּחַ)), und blase diese Getöteten an, daß sie wieder lebendig werden! Und ich weissagte, wie er mir befohlen hatte, und sie wurden wieder lebendig und stellten sich auf ihre Füße, ein überaus großes Heer“* (9f). Damit ist nun nicht einfach die endzeitliche Auferweckung der Toten gemeint, obwohl der Text in der Geschichte der Auslegung gerade auch in diesem Zusammenhang angewandt worden ist. Es ist hier auf die innerzeitliche Heilstat Gottes hingewiesen; das Gesicht des Ezechiel bekommt ja seine ganz präzise Auslegung und Anwendung: *„Und er sprach zu mir: Du Menschenkind, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, jetzt sprechen sie: Unsere Gebeine sind verdorrt, und unsere Hoffnung ist verloren, und es ist aus mit uns. Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht Gott der Herr: Siehe ich will eure Gräber auf tun und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf und bringe euch ins Land Israels. Und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufhole. Und ich will meinen Geist in euch geben, daß ihr wieder leben sollt, und will euch in euer Land setzen, und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin. Ich rede es und ich tue es auch“* (11-14). Es ist also die Rückführung der Verbannten, die der Prophet hier anzukündigen hat, und die metaphorisch als Wiederbelebung der Toten angesprochen wird. Aber zugleich mit dieser Auslegung und Anwendung der Vision Ezechiels wird doch deutlich, wie diese Ankündigung das innergeschichtliche Heilsgeschehen überbietet. Was sich damals dann ereignete, die Rückführung aus der babylonischen Gefangenschaft und der Neuanfang in Jerusalem, das ist dem nicht angemessen, was hier angesagt wird. Da ist ein Überschuß, der gerade weiter hoffen heißt.

Auch hier, darauf will ich noch ausdrücklich aufmerksam machen, steht der Geist Gottes im Mittelpunkt. Gerade wenn wir die Vision als Gleichnis nehmen, wird das deutlich. Die Lage der Verbannten in Babylon ist wie Tod. Denn sie sind nicht zu Hause, sie sind nicht frei, sie haben keine Zukunftsperspektive. Lebensmut fehlt ihnen, und wenn der Prophet nun den Auftrag bekommt, durch sein Wort diese so verdorrt Gebeine wieder lebendig zu machen, dann heißt, das doch zunächst einmal, daß er ihnen mit der Zukunftsperspektive, die er anbietet, neuen Mut geben kann. Das Leben, außen und innen, das hier durch den Geist Gottes gewirkt wird, ist in Wahrheit Leben, weil es auf die Ubereinkunft von Macht und Licht und also auf die Einheit des Lebens in Gott zugeht. Diese Einheit des Lebens in Gott, das ist hier leben in der Heimat, im Land, leben in Freiheit und im eigenen Recht, das Jahwes Recht ist. Daß das geschieht, dazu braucht es Gottes Geist.

Vielleicht wird dann von dieser eschatologischen Perspektive aus auch noch einmal deutlich, was ich zunächst an der Nacherzählung der Simsongeschichte zu zeigen suchte: wie Gott selbst so ganz in dieses menschliche Leben mit hineingegeben ist, wie Gottes Geist die Unruhe dieses Lebens ausmacht, die die Freiheit anzeigt, auf die dieses Leben aus

ist. Eine Freiheit, die sich ebensowenig in innere und äußere Freiheit aufteilen läßt, wie sich die Führung durch den Geist in innere und äußere Führung aufteilen läßt. Vielmehr ist der Geist Gottes gerade dort, wo die lebendige Übereinkunft von Macht und Licht des Lebens sich realisiert. Darum heißt es dann ja in der alten christologischen Formel, die Paulus Röm 1,3f zitiert, von Jesus Christus, unserm Herrn, daß er „geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch, und nach dem Geist, der da heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.“



## Das erfüllte Leben in Gott

Die dogmatische Tradition, gerade auch das trinitarische Dogma mit seiner Grundentscheidung, Sohn und Geist als Gott in Person zu denken, kann uns den Zugang zur Schrift erschließen. Freilich besteht auch die Gefahr, daß wir uns dadurch bestimmte Aussagen der Schrift verstellen. Ich will hier keine langen dogmatischen und hermeneutischen Aussagen machen, Mir liegt aber daran, auf mögliche Hemmungen des Verstehens aufmerksam zu machen. Diese möglichen Hemmungen sehe ich dort, wo man die Wirksamkeit der göttlichen Personen auf geschichtliche Perioden aufteilt. Das muß nicht in der spekulativen Weise geschehen wie bei JOACHIM VON FIORE, daß man ein ganzes Zeitalter des Vaters, und des Sohnes, und des Geistes unterscheidet. Aber wir haben doch aus einem ungeklärten Vorverständnis heraus den Eindruck: Erst, in der im Alten Testament bezeugten Geschichte, ist Gott der Vater am Werk; dann kommt die Zeit, in der der Sohn wirksam ist, und daran schließt sich dann die Zeit des Hl. Geistes und der Kirche an. Die Gestaltung des Kirchenjahres kann einer solchen Vorstellung Vorschub leisten. Auch das Johannesevangelium redet ja sehr bestimmt von einem Nacheinander von Sohn und Geist. Erst ist Jesus Christus als der da, der den Vater offenbart. Und nach ihm, da soll dann der ἄλλος παράκλητος (Joh 14,16) kommen. *„Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber hingehe, will ich ihn euch senden“* (Joh. 16,7). Wir lassen uns durch ein solches Vorverständnis nicht irritieren. Wenn Leben trinitarisch zu denken ist, wie ich das angedeutet habe, dann kann es nicht auseinandergenommen werden, so, wie wenn da in der Zeit des irdischen Jesus dieses Leben geistlos sich vollzogen hätte, und dann in der Zeit der Kirche alles Licht dieses Lebens eben das Licht des Geistes wäre. Damit verstellen wir uns nur die Hinsicht auf das, was hier m. E. gedacht werden muß: die problematische Einheit von Macht und Licht des Lebens, wie sie dort geschieht, wo der Geist Gottes wirksam ist.

### 1. Gottes Zeit für uns - Jesus

Ich kann und will hier nicht eine umfassende Christologie entfalten. Sicher gehört die mit dazu. Aber wir können nicht anders, als das Stück für Stück und unter verschiedenen Aspekten zu denken, was Gottes eine Wirklichkeit ist. Darum soll hier nun das Leben Jesu unter pneumatologischem Aspekt zur Sprache kommen. Ich kann dazu vorlaufend nur bemerken: So sehr das Leben Jesu eben sein Leben ist, das Leben des Gottesmenschen, der nicht im Widerspruch zu Gott, sondern in der Einheit mit ihm gelebt hat, so sehr es darum das Leben des einen Gerechten ist, der für uns Sünder einsteht, so sehr gehört dieses Leben

doch auch uns. Es schließt uns ein, es bietet uns Raum, es lädt uns ein zur Identifikation. Solche Identifikation ist uns dort geläufig, wo wir uns mit Menschen identifizieren, die mit Jesus zu tun bekamen: mit dem Vater jenes epileptischen Knaben, den die Jünger nicht heilen konnten; mit seinem verzweifelten: „*Ich glaube, lieber Herr; hilf meinem Unglauben*“ (Mk 9,24). Mit Jesu Jüngern, mit Petrus vielleicht, seinem hochgemuten Zutrauen und seinem Versagen: Wie er Jesum auf dem Wasser entgegengibt - und als dann der Windstoß kommt und die Welle, da ist es aus mit dem Mut! Sicher, da ist auch Raum für uns in dieser Geschichte Jesu. Und wer mit dieser Geschichte umgeht, kann diesen Raum entdecken und sich da hineinfinden. Aber wir würden diese Geschichte nicht richtig auffassen, wenn wir nur immer in einem respektvollen Gegenüber zu Jesus blieben, und unseren Platz in dieser Geschichte bei den Menschen suchten, die mit Jesus zu tun bekommen. Ich habe versucht, in meiner Nacherzählung der Simsongeschichte etwas davon deutlich zu machen, wie hier eine Beziehung da ist. Wir können von Simson nicht erzählen, ohne wahrzunehmen, wie sein durch den Geist geführtes Leben das Leben Jesu vorbildet und durch dieses Leben Jesu beleuchtet wird. Gewiß ist uns vieles an diesem Simson fremd. Aber weil uns Jesus nahe ist, ist uns doch auch dieser Simson so nahe, daß wir in seinem Leben unseren Gott und seinen Hl. Geist am Werk sehen können. Es gehört zu dem Leben Jesu, daß es auch uns so Raum bieten kann. Es beleuchtet unsere Erfahrungen und läßt uns das eigene Leben besser verstehen. Ich versuche, das an ein paar typischen Situationen zu beleuchten. Dabei dienen als Interpretationshilfe einige Stationen des altprotestantischen Ordo salutis, freilich so, daß da nun gerade die Bestimmung unseres Lebens durch den Geist im Leben Jesu gedacht wird.

Da ist einmal - ich lasse jetzt die Kindheitsgeschichten und das, was man sich da erzählt hat, weg - der Ruf, der durch Johannes den Täufer ergeht. Mit Johannes dem Täufer, da fängt das Evangelium an. Sicher, dieser Mann ist ein außerordentlicher Anlaß für ein außerordentliches Geschehen. Aber es ist nun doch so, daß der Wirksamkeit Jesu eine Berufung vorausgeht, die nicht einfach in der Innerlichkeit anhebt. Sie hat ihren Anlaß in der durch den Täufer entfachten Bußbewegung. Auch Jesus gehört zu denen, die da kommen. Er läßt sich rufen, und das braucht es. Keiner tauft sich selbst - auch Jesus hat sich nicht selbst getauft. Keiner ruft sich selbst - auch Jesus hat sich nicht selbst gerufen. So ist das richtig. Es braucht die Gewißheit und die Erinnerung an den Ort solcher Vergewisserung. Daß das bei uns oft recht diffus zugeht mit einer solchen Erinnerung, das braucht uns nicht zu beschweren. Unsere besondere Biographie darf sich hineinbilden in die Typik dessen, was wir in der Geschichte Jesu wahrnehmen: „*Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus. Wie geschrieben steht im Propheten Jesaja: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der da bereite deinen Weg. Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Steige richtig*“ (Mk 3,1-3). So beginnt es, mit der eindrucklichen Gestalt des Johannes - „*Und es ging zu ihm hinaus das ganze jüdische Land und alle Leute von Jerusalem und bekannten ihre Sünden und ließen sich von ihm taufen im Jordan*“ (Mk 3,5). Da ist dann die Bewegung, eine Gemeinschaft, Leute, die hinlaufen und sich durch diesen eindrucklichen Prediger bestimmen lassen. „*Und es begab sich zu der Zeit, da kam Jesus von Nazareth in Galiläa und ließ sich taufen von Johannes im Jordan. Und alsbald, da er aus dem Wasser stieg, sah er, daß sich der Himmel auftat und der*

*Geist gleich wie eine Taube herabkam auf ihn. Und da geschah eine Stimme vom Himmel: Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“ (Mk 1, 9-11).*

Was hier sehr eindrücklich beieinander ist, der Rufer, und die bewegte Gemeinde, und die eigene Beteiligung, daß einer hingehet, und bewußt gerade hier dabei sein will, weil das sein Weg ist, das ist bei uns oft recht diffus, sagte ich. Wir wissen von unserer Taufe, obwohl die wenigsten unter uns zu einem Zeitpunkt getauft wurden, an den sie sich erinnern können. Wir erinnern uns an den Rufer. Wahrscheinlich nicht nur an den Einen, Johannes, sondern an diesen und jenen, zu verschiedenen Zeiten unserer Lebensführung. Und wir erinnern uns an Gemeinschaften, Bewegung, zu der wir gehören wollten, und haben uns entschieden: Da bist du jetzt dabei. Gottes Zeit für uns ist hier faßbar, die Gelegenheit zur Entscheidung, der Rufer und die Gemeinschaft und das Wort, in dem wir uns gefunden haben. Gottes Zeit für uns, in unserer Erinnerung sicher sehr vielgestaltig, diffus, dunkel. Aber das wird ja wohl so sein müssen, damit wir uns da nicht einen eigenen Raum bauen, sozusagen die private Zeit Gottes für mich, und eine eigene Geschichte: das wäre kaum die rechte Berufung und der Geist, der als Gottes Hl. Geist uns durchs Wort ruft und also in der Zeit Jesu versammelt. Ich erinnere dazu an die Schmalkaldischen Artikel mit LUTHERS eindrücklicher Mahnung: „Alles ..., was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel.“<sup>1</sup> Gerade weil wir die Geschichte Jesu haben, Gottes Zeit für uns, und da mit dazugehören, hineinkommen und bleiben dürfen, darum brauchen wir dann unsere eigene Geschichte auch nicht so lange zu bearbeiten und zu stilisieren, bis da etwas so Beachtliches und Vorzeigbares herauskommt, daß wir selbst und andere dann scheinbar gewiß sein können: Das war nun Gott und niemand anderes. Mehr kann doch nicht geschehen, als „daß sich der Himmel auftat und der Geist gleichwie eine Taube herabkam auf ihn. Und da geschah eine Stimme: Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen.“ Da ist für uns alle Raum, für unsere diffusen Erinnerungen und Geschichten, und Zeit, die uns die Gewißheit unserer Berufung schenkt.

Doch gehört da dann ein Zweites mit dazu, gerade wenn wir auf Jesu Geschichte sehen. Es kann nicht bei diesem Anfang bleiben. Johannes wird gefangen, und schließlich enthauptet. Seine Bewegung verläuft sich, auch wenn sich dann nach dreißig Jahren noch in Ephesus ein paar Johannesjünger finden, die nichts vom Hl. Geist wissen, der durch die Taufe auf Jesu Namen verliehen wird (und bis heute eine kleine synkretistische Gruppe, die Mandäer, in ihrer Lehre sich auch auf Johannes bezieht, so daß man fragen kann, ob ihr Ursprung nicht auf Johannesjünger zurückgeht). Wir sehen Jesus sich von seinem Anfang lösen. Er hat immer mit großer Hochachtung von Johannes gesprochen und sich mit ihm verbunden gewußt. Aber zugleich ist sein Weg nun doch nicht der Weg des Johannes, sondern ein anderer Weg: seine Gestalt unterscheidet sich kenntlich von dem Asketen Johannes. „*Wem soll ich aber dies Geschlecht vergleichen? Es ist den Kindlein gleich, die an dem Markt sitzen, und rufen gegen ihre Gesellen und sprechen: Wir haben euch gepfiffen, und ihr wolltet nicht tanzen: wir haben euch geklagt, und ihr wolltet nicht weinen. Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht, so sagen sie: Er hat den Teufel. Des Menschen Sohn*

---

<sup>1</sup>BSLK, 456, ASm VIII, 10–11.

*ist gekommen, ißt und trinkt, so sagen sie: Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Geselle. Und die Weisheit muß sich rechtfertigen lassen von ihren Kindern“ (Mt 11,16-19).* Ich will daraus nicht ein Gesetz ableiten: So muß es immer sein. Ich meine nur dies hier wahrnehmen zu können: daß sich die einmal gefallene Entscheidung nicht einfach so festmachen läßt, daß man beieinander bleibt, und die Bewegung, die zur Entscheidung führte, sozusagen auf Dauer stellen möchte. So geht das nun einmal dort nicht zu, wo der Hl. Geist das Leben führt. Da ist gerade auch der Wandel mit dabei, die Veränderung. Die Dauer dieses Lebens, Gottes Zeit für uns, läßt sicher auch Konstanz und Kontinuität erfahren. Aber sie verlangt die ständige Offenheit für das Leben, die nicht die einmal gefundene Lebensgestalt zu dem Käfig macht, in dem man den Hl. Geist dann glaubt festhalten zu können. So läßt sich die Bewahrung in der Gnade nicht steuern, daß man sie in die eigene Regie nimmt und die Konformität eines Denk- und Lebensstiles schon für ausreichend hält, um dadurch die Dauer des Lebens im Geist zu erreichen. Zu der guten Blumhardt'schen Weisheit gehörte auch der Hinweis darauf, daß es mit einer Bekehrung nicht getan ist, daß man sich vielmehr mindestens zweimal bekehren muß: Einmal von der Welt, und einmal für die Welt. Auch das können wir an Jesus ablesen; da gewinnen dann die ungeklärten Bewegungen, an die wir uns erinnern, Dauer und Stabilität. Sie finden zu ihm, und können so aus der Enge der vertrauten Gruppe in die Weite kommen. Wir gehören zu Jesus: also weit hinaus über die Abgeschlossenheit der Frommen und Pharisäer.

Sicher ließe sich das nun noch sehr viel breiter ausführen. Ich will aber doch weitergehen, nenne nun als Nächstes dies Typische: die Einsamkeit, und in ihr die Fraglichkeit wie die Vergewisserung. Dabei will ich mich nun gewiß nicht in das innere Leben Jesu versetzen. Aber ich sehe ihn ja vor mir, nach der Taufe. Markus berichtet davon ganz knapp: *„Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste; und er war in der Wüste vierzig Tage und ward versucht von dem Satan, und war bei den Tieren, und die Engel dienten ihm“ (1,12.13).* Wir kennen aus Matthäus und Lukas die drei Versuchungen, und ich muß dazu gleich noch einiges sagen. Aber zunächst geht es noch gar nicht so sehr um das, was da bloß im Innern Jesu vorgegangen sein mag. Vierzig Tage - das ist stilisiert die Zeit des Wartens in der Begegnung mit Gott. Mose ist vierzig Tage auf dem Sinai, und Elia geht vierzig Tage hin zu dem Horeb, dem Gottesberg. Man kann dazu die vierzig Tage nehmen, die zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu liegen, und auch die vierzig Jahre, die Israel in der Wüste verbracht hat. Was da geschehen ist, das wird hier nur angedeutet: Die Versuchung durch den Satan, aber auch das andere, daß er da bei den Tieren war, und die Engel dienten ihm. Er hat da sein Paradies gefunden, der Mensch bei den Tieren - ich erinnere an Jes. 11. Das läßt sich nicht umdrehen: daß man zu den Tieren geht, um dort sein Paradies zu finden. Denn das ist eingespannt in die Versuchung durch den Satan und den Dienst der Engel, was hier über das Paradies Jesu gesagt ist. Und den Satan und die Engel bekommt einer ja nicht mitgeliefert, wenn er sich einen Hund kauft oder auch ein Reitpferd. Aber es ist nun doch der Hinweis auf eine Erfahrung, die zu uns gehört: Die Einsamkeit, die sich aufweitet in die Erfahrung gemeinsamen Lebens. Das Paradies, das ist ja Leben im Einklang mit sich selbst, und nicht im Widerstreit. Darauf deutet hin, was uns Markus da berichtet. Wenn wir weiter bei der traditionellen Terminologie des

Ordo salutis bleiben, so haben wir hier Raum für die unio mystica. Dies freilich nicht in einer entweltlichten Innerlichkeit, sondern in der Einheit mit der lebendigen Welt. Der dreieinige Gott, mit dem wir da eins werden, ist da in der lebendigen Schöpfung.

Doch auch das andere will ich nun aufnehmen: Die Versuchung Jesu durch den Satan. Gerade wenn wir begreifen, wie es hier um die Gerechtigkeit des Christus geht, darum, daß er nicht selbstgewählte Wege des Erfolges sucht, sondern im Einklang mit Gottes Willen bleibt, dann werden wir hier uns zurückhalten. Ich meine nicht, daß uns fremd wäre, was in den Versuchungen Jesu angesprochen wird. Doch liegt mir im Ohr, was der Hebräerbrief dazu zu sagen weiß: *„Weil wir denn einen großen Hohenpriester haben, Jesus, den Sohn Gottes, der die Himmel durchschritten hat, so lasset uns halten an dem Bekenntnis. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte mit leiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde. Darum lasset uns hinzutreten mit Freudigkeit zu dem Thron der Gnade, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden auf die Zeit, wenn uns Hilfe not sein wird“* (4,14-16). Das vorweg: Unsere iustificatio, Anfechtung und Vergewisserung, so sehr sie zuletzt an der Einsamkeit teilhat, in die hier Jesus durch den Geist geführt ist, kann nicht anders als in der Identifikation mit ihm geschehen. Solche Identifikation verweist uns auf die Gemeinschaft, in der nicht einer allein dem Satan begegnet und ihm widersteht, sondern in der wir uns gegenseitig die Gerechtigkeit zusprechen, die wir in der Einheit mit Jesus und seinem Werk finden. Um dieses Werk geht es dort in den Versuchungen. Soll es auf den Erfolg angelegt sein, den die Macht Gottes garantiert, Massenwirksamkeit und Herrschaft? Ohne jetzt auf die einzelnen Versuchungen einzugehen, will ich doch darauf hinweisen, daß Jesus hier selbst das Licht des Gotteswortes der Versuchung der dunklen Macht entgegenhält. Sicher hat auch der Teufel seinen Bibelspruch - aber der sticht nicht, weil er nicht das Ganze der Bibel zur Geltung bringt, und darum leicht entkräftet werden kann. Aber in der einsamen Vergewisserung über seinen Weg ist Jesus nun doch auch gerade nicht allein, sondern im Einklang mit dem Wort, das die Erleuchtung gewährt. Wieviel mehr wir, wo uns Fraglichkeit und Anfechtung dazu nötigt, uns über den Grund unserer Rechtfertigung gewiß zu werden.

Ein solcher Hinweis auf die Einsamkeit, der noch unterstrichen werden könnte, wenn wir daran denken, wie Jesus sich immer wieder einmal zum Gebet zurückgezogen hat, darf freilich nicht den Anschein erwecken, als sei das Leben im Geist primär ein einsames Leben. Dagegen kann schon angeführt werden, was ich zur Berufung nannte, und zur Rolle, die da der Rufende und die bewegte Gemeinde spielt. Erst recht gilt das nun für die Neuheit des Lebens, Macht und Ohnmacht, die sich da ereignen. Ich denke dabei schon an das Stichwort der regeneratio. Aber die kann nicht gut bloß als eine Art Neuwerdung des Innen verstanden werden. Als der Reiche von Jesus weggegangen war, weil er sich nicht von seinem Vermögen zu trennen vermochte, da fragten die Jünger danach, ob wohl ein Reicher ins Reich Gottes kommen könne. Und dann *„fing Petrus an und sprach zu ihm: Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür? Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr mir seid nachgefolgt, werdet dereinst bei der Wiedergeburt - ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ -, da des Menschen Sohn wird sitzen auf dem*

*Thron seiner Herrlichkeit, auch sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels“ (Mt 19,27f). Da heißt Wiedergeburt die Erneuerung der ganzen Welt, wie das ja auch richtig ist: Geboren wird man in eine Welt, wiedergeboren, von neuem geboren wird man in eine neue Welt. Eine Geburt ohne ein solches Wohin wäre ein Ungedanke. Das will ich hier zunächst einfach so hinsetzen, ohne es weiter kritisch und anknüpfend mit der Tradition zu verbinden, aus der wir herkommen. Es geht mir vielmehr darum, diesen für die Soteriologie sehr zentralen Begriff der Wiedergeburt zu verbinden mit Jesu Ankündigung des kommenden Reiches Gottes. Die exegetisch viel verhandelte Frage, ob Jesus sich eigentlich dieses Reich als zukünftig oder schon gegenwärtig gedacht habe, läßt sich ja nicht alternativ stellen oder entscheiden. Dieses Reich Gottes ist zukünftig - die *παλιγγενεσία*, das Neuwerden, von dem etwa Mt 19,28 redet, steht aus. Aber zugleich ist dieses Reich doch schon gegenwärtig. Dort ist es gegenwärtig, wo durch Jesu Machttaten der Not abgeholfen wird. Es gibt da dies seltsame Logion, das ich als Selbstaussage Jesu verstehen möchte: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν.* Mt 11,12). Die Gewalttäter, die da die Gottesherrschaft an sich reißen, das sind Jesus und seine Jüngergemeinde. Da ist dann die neue Welt da, wo im Reden und Tun Jesu und der Seinen dieses Reich so zum Vorschein kommt, daß das neue Leben kenntlich wird.*

Es liegt auf der Hand, wie gerade hier die Fragestellung weitergeführt wird, die uns im letzten Abschnitt des alttestamentlichen Teils der Überlegungen beschäftigte, die Frage nach dem zukünftigen Leben im Geist Gottes. Der Terminus „Geist“ begegnet freilich selten, allerdings dann doch an ganz zentraler Stelle. Darauf muß ich zunächst hinweisen. Ich denke an die Auseinandersetzung über die Dämonenaustreibungen Jesu. Da wird Jesus unterstellt, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus, den Obersten der Teufel. Dagegen argumentiert Jesus damit, daß er sagt: Eine Herrschaft, die in sich uneins ist, zerfällt. „Erhebt sich nun der Satan wider sich selbst und ist mit sich selbst uneins, so kann er nicht bestehen, und es ist aus mit ihm“ (Mk 3,26). Da das von der Herrschaft des Satans nicht anzunehmen ist, darum ist in der Dämonenaustreibung Gott am Werk; nicht nur dort, wo Jesus, sondern auch dort, wo die Söhne der Pharisäer die Dämonen austreiben. Und Jesus fährt dann fort: „*Wenn ich aber die bösen Geister durch den Geist Gottes austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen*“ (Mt 12,28). Und daran schließt sich dann das Wort von der unvergebaren Sünde wider den Hl. Geist an. Diese Sünde besteht darin, daß man den Anbruch des neuen Lebens im Geist nicht wahrhaben will, wie er sich da in und durch Jesus ereignet, sondern dafür dann lieber den Oberteufel heranzieht. So aber verschließt sich einer dezidiert dem anbrechenden Heil und ist damit von ihm ausgeschlossen. „*Wahrlich ich sage euch: Alle Sünden werden vergeben den Menschenkindern, auch die Lästerungen, so viel immer sie lästern; wer aber den Heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist ewiger Sünde schuldig. Denn sie sagten: Er hat einen unsaubern Geist*“ (Mk 3,28-30). Ich nenne gleich noch eine andere Stelle, Lu 10,21f: „*Zu der Stunde freute sich Jesus im Geist, und sprach: Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erden, daß du solches verborgen hast den Weiser und Klugen, und hast es offenbart den Unmündigen. Ja Vater, also war es wohlgefällig vor dir. Es ist mir alles übergeben von meinem Vater; und niemand weiß, wer der Sohn sei, denn nur der Vater, noch wer der Vater sei, denn nur der*

*Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.*“ Hier ist ausdrücklich angezeigt, was wir von unserer Gesamtperspektive her erwarten müssen: Daß da Gottes Geist wirksam ist, wo Gottes Reich zum Vorschein kommt.

Es läßt sich hier dann von Macht oder Vollmacht reden, die sich zeigt. Und zwar zeigt in der Korrespondenz von Not, Offenheit für Gottes Hilfe und dem helfenden Einsatz Jesu selbst. Als auf ein offenkundiges Beispiel verweise ich auf die Heilung des epileptischen Knaben, das sich an die Geschichte von der Verklärung Jesu anschließt. Da ist große Aufregung und viel Gerede, als Jesus mit den drei Jüngern vom Berg der Verklärung herabkommt. Und es stellt sich dann her - aus, daß ein Vater mit einem epileptischen Sohn gekommen war, um sich von Jesu Jüngern helfen zu lassen - Jesus hatte er ja nicht angetroffen. Die Jünger konnten nicht helfen, und nun wendet sich der Vater an Jesus: *„Kannst du aber was, so erbarme dich unser und hilf uns! Jesus aber sprach zu ihm: Wie sprichst du: Kannst du was? Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt. Als bald schrie des Kindes Vater und sprach: ich glaube, hilf meinem Unglauben!“* (Mk 9,22-24). Und Jesus heilt dann den Kranken. Ich brauche diese typische Konstellation der synoptischen Wundererzählungen nicht weiter auszuführen. Genug, daß wir sehen, wie hier nun in der Hilfe, die die Not findet, Leben neu werden kann in der Vollmacht des Geistes Gottes. Diese Macht zeigt sich aber nicht nur in solchem Heilungsgeschehen. Sie wohnt auch dem Wort Jesu ein, von dem es ja heißt: *„Und es begab sich, da Jesus diese Rede vollendet hatte, entsetzte sich das Volk über seine Lehre; denn er lehrte mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten“* (Mt 7,28).

Diese Macht nun, in der in Sündenvergebung, in Krankenheilung und im vollmächtigen Wort das Reich Gottes zum Vorschein kommt, ein neues Leben in einer neuen Welt, die ist nicht exklusiv Jesus vorbehalten. Im Schlußteil des Markusevangeliums, dem sog. unechten Markusschluß, heißt es zusammenfassend von der Beauftragung der Jünger durch den Auferstandenen - und damit wiederholt sich ja das, was in der Aussendung der Zwölf und der Siebzig durch den Irdischen schon geschehen war - : *„Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur. Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden: wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden. Die Zeichen aber, die da folgen werden denen, die da glauben, sind die : In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in neuen Zungen reden, Schlangen vertreiben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden: auf Kranke werden sie die Hände legen, so wird's besser mit ihnen werden“* (Mk 16,15-18). Ich nenne das, um anzuzeigen, wie gerade auch dieser typische Aspekt des Lebens Jesu offen ist, Gottes Zeit für uns, daß Ihr in diese Macht mit eintreten.

Dazu zur Konkretion noch das Wort aus der Aussendungsrede: *„Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt: denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet“* (Mt 10,19f). Dazu verweise ich nun als Anschauung nicht auf den Prozeß Jesu, sondern auf die letzten Streitgespräche, in denen etwas von dieser Vollmacht des Wortes deutlich wird, in dem das Neue des Reiches zum Vorschein kommt. Da ist einmal die Antwort Jesu auf die Fangfrage danach, ob man

eigentlich dem Kaiser Steuern zahlen dürfe. „*Da nun Jesus merkte ihre Bosheit, sprach er: Ihr Heuchler, was versucht ihr mich? Weiset mir die Steuermünze! Und sie reichten ihm einen Groschen dar. Und er sprach zu ihnen: Wes ist das Bild und die Aufschrift? Sie sprachen zu ihm: des Kaisers. Da sprach er zu ihnen: So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*“ (Mt 22,18-21). Das ist gelungen - darauf kann man nichts mehr sagen. Deshalb verdrücken sich die Provokateure dann auch. Als nächste sind die Sadduzäer dran, die mit ihrem fein ausgedachten Fall von der Frau, die nacheinander sieben Brüder zum Mann hatte, die Auferstehungshoffnung ad absurdum führen wollen. Jesus weiß nicht nur ihren Fall zu entkräften - In der Auferstehung werden sie weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind gleichwie die Engel im Himmel (Mt 19,30). Er weiß auch das positive Argument unwidersprechlich zu setzen: „*Habt ihr aber nicht gelesen von der Auferstehung der Toten, was euch gesagt ist von Gott, da er spricht: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen*“ (Mt 19,31f). Auch den Pharisäern weiß Jesus auf die Frage nach dem vornehmsten Gebot im Gesetz zu antworten, indem er auf das Gebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe verweist. Und damit sie nicht zu gut wegkommen und meinen, sie brauchten sich mit Jesu Anspruch nicht weiter auseinanderzusetzen, legt er ihnen die Frage nach der Davidsohnschaft des Messias vor. Daß der Messias Davids Sohn ist, das wissen sie, das gehört zu ihrer geläufigen Dogmatik. „*Er sprach zu ihnen: Wie kann ihn dann David im Geist einen Herrn nennen, wenn er sagt: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde unter deine Füße? So nun David ihn einen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn? Und niemand konnte ihm ein Wort antworten, und wagte auch niemand von dem Tage an, ihn hinfort zu fragen*“ (Mt 19,43-46).

Da ist also Erfahrung von Macht, Erfahrung von Gelingen. In solchem Gelingen erweist sich Gottes Geist als mächtig. Ich könnte auch genauso gut sagen: In solchem Gelingen kommt Gottes Reich zum Vorschein. Beides gehört zusammen. Nicht nur so, daß es im Leben Jesu beieinander ist. Sondern so, daß hier für uns Zeit ist. Gewiß, unsere Erfahrung des Neuen, die ist diffus und dunkel. Das eine oder andere, was wir erlebt haben, das läßt sich da unterbringen. Aber vielleicht kommt es nicht einmal auf dieses eine oder andere Erleben an, sondern ganz schlicht darauf, daß wir in Jesus wirklich werden sehen. Ich stoße mich immer wieder an der undifferenzierten Weise, wie bei uns in der Kirche davon die Rede ist, daß unser Leben Jesus gehört, daß wir unser Leben ihm übergeben sollen oder Ähnliches. Ich will mir dabei dann etwas denken können. Und das kann ich nicht, wenn mit solchen Imperativen der Anschein erweckt wird, als ob solche Übergabe etwas wäre, das von unserem Innen heraus möglich ist, sich womöglich gerade in diesem Innen vollzieht. Wer gelernt hat, Worte ernst zu nehmen, wird hier vorsichtiger reden. Die Wiedergeburt, Neuwerden meiner selbst, die habe ich doch nicht in der Hand. Daß die neue Welt für mich und vielleicht sogar durch mich zum Vorschein kommt, das ist etwas, was gewiß nicht auf Befehl passiert. Darum kommts ja dann dort, wo man diesen Befehl, man solle sein Leben Jesus übergeben, ernst nimmt, und sich an den Versuch macht, ihn auszuführen, auch zu allerhand moralisierenden Merkwürdigkeiten, die alles andere eher sind als das neue Leben im Geist Gottes. Dort ist die Vollmacht, Jesu Vollmacht, an der



wir partizipieren, wo dazu Gelegenheit ist. Darum ist Wiedergeburt, das Neuwerden im Geist Gottes, kein kontinuierlicher und feststellbarer Prozeß, sondern uns unverfügbar und entzogen: „*Der Wind weht, wo er will und du hörst sein Sausen wohl: aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist*“ (Joh 3,8). Gerade dort, wo unserem neuwerdenden Leben in der Vollmacht Jesu Raum gegeben wird, gerade dort ist es uns entzogen. Das darf einer nie vergessen. Darum ist es gut, daß nicht nur die Erfahrung der Macht, sondern gerade auch die Erfahrung unserer Ohnmacht in Jesus Raum hat.

Sicher haftet der Erfolg leichter in der Erinnerung als der Mißerfolg. Und das gilt erst recht dort, wo wir erzählen, gar von dem Helden unserer Geschichte, den wir bewundern, und den diese Geschichte groß machen soll. Aber es ist nun doch so, daß nicht nur von Jesu Können und seiner Macht erzählt wird, sondern auch von seinem Nicht-Können und von seiner Ohnmacht. Beides gehört zusammen, Macht und Ohnmacht. Wo die Gelegenheit nicht ist, da gelingt das Tun nicht. So dort, wo Jesus in Nazareth ist, seiner Vaterstadt, und wo er es mit seinen nächsten Verwandten zu tun hat. Wenn wir die Wiedergeburt bedenken und also das neue Menschsein in der neuen Welt Gottes, die da mitten im Alten und aus diesem Alten und seiner Not heraus zum Vorschein kommt, dann ist doch dieses Alte auch zu bedenken, seine Macht. Das ist eine vergehende Macht gegenüber dem kommenden Reich. Aber sie ist doch da, drängt sich auf, hält fest und lähmt. Da heißt es dann: „*Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn, und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns? Und sie nahmen Ärgernis an ihm. Jesus aber sprach zu ihnen: Ein Prophet gilt nirgend weniger als in seinem Vaterland und bei seinen Verwandten und in seinem Hause. Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun: nur wenigen Kranken legte er die Hände auf und heilte sie. Und er verwunderte sich ihres Unglaubens*“ (Mk 6,3-5). So geht das zu, wo uns die Macht der alten Welt und der ersten Geburt begegnet. Ich meine, gerade diese Notiz aus der Geschichte Jesu zeige an, wie sich in der Erfahrung von Macht und Ohnmacht die neue Welt und das im Geist geführte Leben und die alte Welt und das Leben aus ihrer Ordnung heraus begegnen. Da werden ja Ansprüche an Jesus gestellt. Und das nicht immer in der erbaulichen Stilisierung, wie sie etwa die Johannespassion hat, dort, wo Jesus vom Kreuz herab die Mutter seinem Lieblingsjünger anbefiehlt: „*Da nun Jesus seine Mutter sah und den Jünger dabeistehen, den er lieb hatte, spricht er zu seiner Mutter: Weib, siehe, das ist dein Sohn! Danach spricht er zu dem Jünger: Siehe, das ist deine Mutter! Und von der Stunde an nahm sie der Jünger zu sich*“ (Joh 19,26f). Da wird der Anspruch der Mutter an den Sohn weitergegeben. Aber das kann auch viel schärfer klingen: „*So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein*“ (Luk 14,26). Das alte Leben, das mit der Wiedergeburt im Konflikt liegt, das wird hier abgewehrt. Aber nicht nur vom neuen Leben aus wird das alte betroffen und abgewertet. Auch umgekehrt sieht es so aus, wie die knappe Notiz im Markusevangelium das aufbewahrt hat: „*Und er kam nach Hause, und da kam abermals das Volk zusammen, so daß sie nicht vermochten zu essen. Und da es die Seinen hörten, gingen sie aus und wollten ihn halten (κρατῆσαι αὐτόν, sich seiner bemächtigen), denn sie sprachen: Er ist von Sinnen*“ (3, 20f).

Macht und Ohnmacht im Widerstreit des alten und des neuen Lebens ist da unmittelbar beieinander. Das ist nicht der Widerspruch des neuen, wiedergeborenen Innen gegen ein altes Außen, das sich diesem neuen Leben entgegensetzt. Das will ich noch einmal ausdrücklich vermerken. In der Ermächtigung wie im Versagen ist beides beieinander, die Gelegenheit und der Impuls zum Handeln, und andererseits die Sperre, die es nicht zuläßt, daß hier nun das Reich Gottes mit seinem Heil zum Vorschein kommt. Das gilt auch für die Wirksamkeit Jesu in seinem vollmächtigen Wort. *„Und als er nahe hinzukam, sah er die Stadt an und weinte über sie und sprach: Wenn doch auch du erkennst zu dieser Zeit, was zu deinem Frieden dient“* (Luk 19,41). Aber hier stößt das Wort ins Leere. Und die Gleichnisse Jesu können das Verständnis verstellen, statt es zu erschließen. *„Da er allein war, fragten ihn die um ihn waren, samt den Zwölfen, über die Gleichnisse. Und er sprach zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; denen aber draußen widerfährt es alles durch Gleichnisse, auf daß sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, auf daß sie sich nicht etwa bekehren und ihnen vergeben werde“* (Mk 4,10-12). Auch das ist eine Erfahrung, solche Ohnmacht des Wortes, des klaren und überzeugenden Wortes einem unbegreiflichen Widerstand gegenüber. Ja, dieses Wort kann geradezu den Widerstand hervorrufen. Nicht nur ist da die unbegreifliche Verhärtung der galiläischen Städte, in denen Jesu Taten geschehen waren (Mt 11,20-24). Es ist die Verhärtung, die durch Jesu unwidersprechliche Anwendung des Gesetzes hervorgerufen wird, etwa in der Sabbatfrage. *„Und er ging von dannen weiter und kam in ihre Synagoge. Und siehe, da war ein Mensch, der hatte eine verdorrte Hand. Und sie fragten ihn und sprachen: Ist's auch recht, am Sabbat heilen?, auf daß sie eine Sache wider ihn hätten. Aber er sprach zu ihnen: Welcher ist unter euch, wenn er ein einziges Schaf hat und es fällt ihm am Sabbat in eine Grube, der es nicht ergreife und ihm heraushelfe? Wieviel mehr ist nun ein Mensch als ein Schaf! Darum darf man wohl am Sabbat Gutes tun. Da sprach er zu dem Menschen: Strecke deine Hand aus! Und er streckte sie aus: und sie ward ihm wieder gesund gleich wie die andere. Da gingen die Pharisäer hinaus und hielten einen Rat über ihn, wie sie ihn umbrächten“* (Mt 12,9-14).

In diesem Zusammenhang ist das Kreuz zu sehen, auch unser Kreuz: nicht so, daß da an die Stelle des einen Leidenden nun das Leiden als Prinzip gesetzt würde. Wir sind dabei, Jesu Leben unter dem pneumatologischen Aspekt zu betrachten. Also so, wie sich darin unser eigenes, durch den Geist geführtes Leben vorbildet. Das will ich ausdrücklich bemerken. Wenn wir vom Kreuz Jesu christologisch reden, dann ist hier die Exklusivität seines Leidens und Sterbens für uns zu nennen. Doch gerade so gewinnen dann auch wir selbst in unserem neuen Leben aus der Wiedergeburt Raum auch in diesem Leiden. Das ist in einer ganzen Reihe von Worten Jesu über die Kreuzesnachfolge deutlich ausgesprochen. Ich will jetzt nicht diese Worte anführen, sondern mache darauf aufmerksam, wie hier eine ganz spezifische Ohnmachts- und Leidenserfahrung zu nennen ist: Solches Leiden erleidet den Widerspruch zwischen dem schon angebrochenen Reich, der neuen Welt Gottes, und der noch bestehenden und sich gegen dieses Reich verwahrenden alten Welt. Wenn wir das Leben Jesu ansehen, aber nicht dieses Leben in seiner Isolierung, sondern dieses Leben, wie es unser Leben in der Wiedergeburt an sich nimmt und sich gleichgestalten will, dann wird gerade hier Jesu Widerspruch kenntlich gegen unser altes Leben. Das läßt

sich nun einmal nicht verteilen auf zwei Bereiche, so, wie das in einer populären und bequemen Adaption der lutherischen Lehre üblich geworden ist: das Innen dem neuen Leben aus dem Geist, das Außen der alten, gesetzlichen Ordnung. Ich kann jetzt nicht eine geschichtliche Erörterung zum Thema der Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimentenlehre hier einschalten. Ich mache nur auf den einen Sachverhalt aufmerksam: Diese Lehre wurde zunächst entwickelt, um kirchliche Ansprüche auf weltliche Herrschaft zurückzuweisen. So erscheint sie ja auch im 28. Artikel der CA. Sie hat sich dann aber weiterentwickelt als eine Rechtfertigung der kirchlichen bzw. christlichen Anpassung an weltliche Herrschaft. Und so können wir sie angesichts der gegenwärtigen Situation nicht mehr gelten lassen, die dann Leben in der Welt und die gläubige Innerlichkeit möglichst unverwickelt lassen will. Hier wird gerade die politische Ethik neue Wege suchen müssen, die dann aber sicher nicht zu einer theologischen Rechtfertigung und Verklärung der eigenen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung und ihres Selbstbehauptungswillens führen dürfen.

Ich lasse es bei diesen Andeutungen, will hier nun nicht auch noch von der Auferstehung Jesu und der damit zusammenhängenden Station des *Ordo salutis*, der *glorificatio*, reden. Genug, daß gezeigt ist, wie gerade das Leben Jesu Anlaß gibt, Leben im Geist in seinen typischen Stationen und mit seinen Erfahrungen zu beschreiben. Das dann freilich so, daß wir die Zeit dieses Lebens im Geist, Gottes Zeit für uns, nicht identifizieren mit unserer eigenen Lebenszeit. So kann man den *Ordo salutis* freilich mißverstehen. Darauf habe ich anläßlich des Referats einiger verfänglicher Äußerungen von HOLLATZ schon hingewiesen. Wir entgehen solcher Gefährdung, wenn wir nicht selbst unseren je persönlichen Lebensgang zu einem solchen *ordo salutis* stilisieren; Wenn wir vielmehr das, was da an diffusen Erfahrungen und Erinnerungen da ist, in der Klarheit des Lebens Jesu anschauen und dort unterbringen. Unser neues Leben im Geist, das ist Gottes Zeit für uns. Und dabei ist es dann gut, wenn wir hier gerade nicht differenzieren und unterscheiden, gerade nicht neben die fremde Gerechtigkeit Christi, durch die wir vor Gott zu bestehen hoffen, dann auch noch unsere eigene anfangende Gerechtigkeit des neuen Gehorsams stellen. Beides gehört zusammen, und es ist schon gut so, wenn wir es dann auch beieinander lassen, und also unser Leben im Geist in Jesu Leben unterbringen und von dort her beleuchten lassen, was uns widerfährt.

## **2. Vorgriff und Vergewisserung**

Doch muß diese Überlegung nun noch einmal auf ihre Voraussetzung hin durchdacht werden. Dabei geht es vor allem darum, die Funktion des biblischen Wortes näher zu bestimmen. Indem ich von Funktion rede, habe ich die Fragestellung schon präzisiert. Es kann sich nicht darum handeln, hier ein besonderes, auf die Herstellung der Bibel zielendes Geistgeschehen in den Blick zu nehmen, wie das bei der traditionellen Inspirationslehre geschieht. Etwa in dem Dreischritt, mit dem die klassische Inspirationslehre der Orthodoxie das Verhältnis Gottes bzw. des göttlichen Geistes als der *causa principalis* der Schrift zu den Hagiographen, den Propheten, Aposteln und Evangelisten als den *causae ministerialis* der Schrift zu bestimmen suchte: Da ist einmal der *impulsus ad scribendum*,

und dann ist da die suggestio rerum und schließlich die suggestio verborum. Damit sollte die Authentie des Schriftwortes gesichert werden. Man hat es freilich damit, und mit den an diese Inspirationslehre angehängten Postulaten, zugleich kritischen Angriffen ausgesetzt, die seine Autorität in der Moderne dann gerade erschüttert haben: so etwa mit der Behauptung, es sei lästerlich, wenn man davon rede, daß es in der inspirierten Schrift barbarismi gebe, also fremdsprachliche Einflüsse, die im Neuen Testament die klassische Gräzität verderben, oder soloecismi also Sprachfehler, die gegen die Regeln der Grammatik und des Wortgebrauchs verstoßen. Denn Gottes Sprache, so muß man da dann argumentieren, ist Vorbild und Maßstab jeden Sprachgebrauchs. Das sind natürlich unhaltbare Aufstellungen, die der Sache letztlich schaden, die man vertreten möchte. Auch die hier angedeutete Inspirationsvorstellung ist unangemessen. Es ist doch nicht so, daß ein besonderes, auf die Herstellung der Schrift zielendes, Geistgeschehen dann gerade in der Weise vorgestellt werden muß, wie die Verfassung einer theologischen Abhandlung bei einem Schriftsteller des 17. Jahrhunderts. Bei dem ist es natürlich so, daß er sich zunächst einmal vornimmt, ein Buch zu verfassen. Und dabei hat er die Sache im Kopf, die er behandeln möchte, also beispielsweise die Inspirationslehre. Und schließlich, wenn er dann am Pult sitzt, seine Tinte angerührt hat, seine Feder zugeschnitten und das Papier bereitgelegt, dann legt er sich zurecht, wie diese Sache nun ausgeführt werden muß, und wie dabei die Worte am besten zu fügen sind. So ist es doch aber bei der Herstellung der Bibel gewiß nicht zugegangen -, bloß, daß da dann noch die einzelnen Teilmomente dieses Vorgangs vom Hl. Geist ausgehend und den Evangelisten oder Apostel bestimmend gedacht werden müßten.

Wenn wir hier schon eine Vorstellung entwickeln wollen - und ich sehe durchaus nicht ein, warum wir uns durch die unglückliche Fassung der Inspirationsvorstellung, die ich eben andeutete, diesen Gedanken einer Inspiration der Hl. Schrift ganz verboten sein lassen sollten - dann müssen wir m. E. das Geistgeschehen weiter fassen, lebendiger, und dann doch vielleicht auch angemessener. Dieses Geistgeschehen ist ein Vorgang der Kommunikation, und in diesem Vorgang hat dann auch die schriftliche Aufzeichnung bestimmter Texte und ihre Verwendung eine Rolle gespielt. Wenn Paulus etwa mit der Gemeinde in Korinth korrespondiert, dann wird da im Geist um den Gehorsam gegen das Evangelium gerungen, es werden Konsequenzen dieses Gehorsams erörtert, bestimmte anstehende Fälle besprochen, die eine richtige Lösung finden sollen. Freilich ist nur in den wenigsten Fällen der Lebensvorgang, in den der biblische Text hineingehört, so klar zu erfassen, wie gerade bei den Korintherbriefen des Apostels Paulus. Aber das kann ja nicht hindern, diesen Lebensvorgang mit in den Blick zu nehmen, wenn wir danach fragen, wie die biblischen Texte entstanden sind. Wir werden sie dann nicht in eine zeitenthobene Allgemeingültigkeit verpflanzen wollen, sondern sehen sie im lebendigen Geschehen, in dem die Gesandten Christi, seine Apostel und deren Schüler und Beauftragte, das Evangelium predigen, und Glauben finden, Gemeinden bauen und besuchen, um den rechten Glauben und seine Konsequenzen im Leben ringen - ich brauche das jetzt nicht weiter auszuführen. Das eigentliche Problem, das hier erörtert werden muß, ist gar nicht diese Frage nach der Entstehung der biblischen Schriften, nach einer

lebendigeren Vorstellung dieses Vorganges, als ihn die altprotestantischen dogmatischen Bestimmungen der Inspirationslehre vermitteln können.

Das Problem liegt vielmehr darin, zu begründen, daß die Schrift anwendbar ist, jederzeit und an jedem Ort anwendbar und so zu gebrauchen, daß sich in solchem Schriftgebrauch das Geistgeschehen vollzieht, das den Glauben weckt. Ich erinnere dazu noch einmal an die Art und Weise, wie ich eben das in der Schrift erzählte Leben Jesu diesem Leben Raum ist für unser Leben. Das ist ja eine ganz andere Weise des Umgangs mit der Schrift, als etwa die Nachfrage nach dem historischen Jesus. Nicht das interessiert bei einer solchen Nacherzählung, was damals und dort geschehen sein kann, wenn wir dieses vergangene Geschehen mit den Mitteln der modernen Historie und unter ihren Voraussetzungen konstruieren. Vielmehr interessiert, wie dieses Leben Jesu durch den Hl. Geist gestaltet wurde, so, daß unser Leben im Geist dort das Wort findet, das die eigene Erfahrung erleuchtet und gewiß machen kann. Ich habe schon zur Simson-Geschichte davon geredet, wie diese Geschichte durch den Geist gestaltet worden ist, und zwar nicht nur im Leben, sondern auch im Buch. Wir sind darin eingeübt, hier dann sofort zu unterscheiden: Es sind zwei Geschichten, die eine, die wirklich passiert ist, und die andere, die erzählt wird. Moderne historische Kritik geht dabei von dem Grundsatz aus, daß keine Geschichte so passiert sein kann, wie sie erzählt wird, weil die subjektive Sicht des Erzählers und sein Interesse an dieser Geschichte mit in Rechnung gestellt werden müssen. Darum braucht es ja grundsätzlich die kritische Rekonstruktion, die wieder hinter diese Sicht, dieses Interesse kommen will, um herauszubringen, wie es „wirklich“ gewesen ist. Man muß freilich wissen, daß diese „Wirklichkeit“ dann das Konstrukt der modernen Wissenschaft ist. Ich erinnere daran ausdrücklich, ohne es noch einmal eigens zu begründen.<sup>2</sup> Nun ist freilich auch der Widerspruch gegen dieses Vorgehen der historischen Kritik von solcher Kritik nicht unbeeindruckt. Er macht merkwürdigerweise - ich habe das nicht nur gelesen, sondern vor allem in vielen Diskussionen beobachtet - diese selbstverständliche Trennung mit: Auch hier nimmt man zwei Geschichten an, die erzählte Geschichte und die geschehene Geschichte. Dann aber tritt an die Stelle der historisch-kritischen Rekonstruktion der angeblich geschehenen Geschichte mit Hilfe der Erzählung die Behauptung: Die Erzählung, die ist wahr: denn sie erzählt genau und treu, was geschehen ist. Auch hier wird dann die Wahrheit (im Sinne der Korrespondenztheorie,<sup>3</sup> aus der erzählten Geschichte herausgezogen und auf die geschehene Geschichte verlegt. Wie gesagt: Das ist, bei der kritischen wie bei der gläubigen Historie, ganz selbstverständlich, daß da von der erzählten Geschichte zur „wirklichen“ Geschichte weitergegangen wird. Die kritische Historie behauptet dann aufgrund der allgemeinen Lebenserfahrung, daß die wirklich geschehene Geschichte anders gelaufen sein muß als die erzählte Geschichte. Und die gläubige Historie behauptet aufgrund ihres Glaubens an die Inspiration und also auch die Irrtumslosigkeit der Schrift, daß die wirklich geschehene Geschichte genau so passiert sein muß, wie sie erzählt ist. Aber mir ist nun schon die Voraussetzung, die die beiden Kontrahenten teilen, problematisch. Der Hl. Geist hat die Geschichte Simsons gestaltet, im

---

<sup>2</sup>Siehe oben S. 42.

<sup>3</sup>Siehe oben S. 129.

Leben und im Buch. Und die Geschichte, die wir so haben, im Buch, die verweist ja nicht auf das, was da einmal geschehen ist, das Leben dieses Gottgeweihten und Heilandes Simson, sondern sie verweist signifikant und ohne daß wir da zu irgendeiner Gewalttätigkeit in der Auslegung genötigt wären, auf die Geschichte Jesu. In diesem Verweisungszusammenhang liegt ihre Wahrheit, ihre Treue und Zuverlässigkeit, die nun freilich nicht anders erfaßt werden kann als in diesem Zusammenhang. Und entsprechend ist doch die Wahrheit der Geschichte Jesu, wie ich sie unter einem bestimmten Aspekt nachzuerzählen suchte, nicht darin zu suchen oder zu finden, daß sie mit einem bestimmten vergangenen Geschehen übereinstimmt. Wenn Gott selbst, der Hl. Geist, diese Geschichte gestaltet hat, im Leben und im Buch, in der Erzählung, dann ist sie als diese Geschichte wahr. Dann ist es ein müßiges Unterfangen, durch Harmonisierung oder durch kritische Eliminierung aus dieser Geschichte dann noch die wirkliche Geschichte Jesu machen zu wollen.

Die Wahrheit dieser Geschichte ist, daß sie für unsere eigene Geschichte, unser Leben im Geist, Raum bietet. Ihre Wahrheit ist, daß sie Zukunft hat und Zukunft eröffnet. Das ist ihr Geistcharakter, ihre Inspiriertheit. Die ist nicht in ihrem Gewordensein, ihrer Vergangenheit, festzumachen, sondern gerade in ihrer Zukunft. In den Diskussionen um die Schriftinspiration spielen immer wieder zwei Texte des NT eine besondere Rolle, 2 Petr 1,21 und 2 Tim 3,16. Ich bin nicht der Meinung, daß man auf diese zwei Stellen als *dicta probantia* eine Inspirationstheorie bauen kann, wie das manchmal versucht wird. Oder daß man umgekehrt den Gedanken der Schriftinspiration damit schon widerlegt hat, daß man diese Stellen an den Rand des NT drängt und sagt, die seien ja sowieso spät und unecht, und deuterokanonisch oder frühkatholisch, und also auf keinen Fall für uns verbindlich. Ich finde das so oder so einen Mißbrauch, denn die Texte wollen etwas Bestimmtes sagen, und sich nicht als Argumente für oder gegen eine Inspirationsvorstellung gebrauchen lassen. Es ist gerade auch an diesen zwei Stellen von der Zukunft der biblischen Texte die Rede. Im 2. Petrusbrief heißt es, als Grund der Gewißheit, mit der die Vollendung des Heils erwartet werden darf: *„Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen. Und daß sollt ihr vor allem wissen, daß keine Weissagung in der Schrift - προφητεία γραφῆς - eine Sache eigener Auslegung ist. Denn es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht; sondern von dem Heiligen Geist getrieben - ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι - haben Menschen im Namen Gottes geredet“* (1,19-21). Die Weissagung in der Schrift soll nicht nach eigener Willkür ausgelegt werden; das ist hier der eigentliche Kern der Argumentation. Gewiß kann man das dann im Sinne des katholischen Grundsatzes verstehen, wie ihn das 1. und dann wieder das 2. Vatikanische Konzil in Übereinstimmung mit dem Tridentinum einschärfen: *„Nos idem decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram*

interpretari.“<sup>4</sup> „Wir erneuern diesen Entscheid und erklären seinen Sinn dahin, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zum Aufbau christlicher Lehre gehören, der als der wahre Sinn der Schrift anzunehmen ist, den die heilige Mutter Kirche festhielt und festhält. Ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der heiligen Schriften zu. Niemand darf also gegen diesen Sinn oder gegen die einstimmige Väterlehre die Heilige Schrift erklären.“<sup>5</sup> Die Warnung vor der *ιδία επίλους*, der eigenen Auslegung der biblischen Weissagung im 2. Petrusbrief braucht nicht so verstanden werden, wie wenn damit nun eine Amtskirche die Auslegung der Hl. Schrift in ihre Regie übernehmen und der Freiheit des geistgewirkten Wortes damit ihre Auslegung vorordnen wollte. Wenn wir ernst machen damit, daß das Wort der Schrift gerade als geistgewirktes Wort Zukunft eröffnet - darum ist hier ja pointiert von *ροφητεία* die. Rede -, dann kann und darf das ja nicht eine eigenwillige und eigensinnige Zukunft sein, in der einer seinen Geist mit dem Hl. Geist verwechselt. Sondern dann muß dem Geist, der dieses Wort gestaltet hat, auch seine Auslegung und Anwendung überlassen bleiben. Und solche Auslegung und Anwendung durch den Geist soll dann doch wohl nicht die eigensinnige und eigenwillige Auslegung eines einzelnen sein. Sie wird in der Gemeinde den Konsens der Gemeinde suchen und so auf den Frieden ausgehen, den der Geist stiftet. In diesem Sinne verstehe ich die Abgrenzung und die Warnung vor der eigenen Auslegung hier im 2. Petrusbrief. Gerade weil es im Wort, in diesem von geistgetriebenen Menschen im Namen Gottes geredeten Wort um die gemeinsame Zukunft der Gemeinde geht, darum soll die Auslegung in dieser Gemeinde und ihrem Konsens bleiben.

Die andere Stelle, die vor allem immer wieder als *dictum probans* für die Inspirationslehre angeführt wird, ist aus 2. Tim 3 genommen. *„Du aber bleibe in dem, was du gelernt hast und dir vertraut ist, da du ja weißt, von wem du gelernt hast, und weil du von Kind auf die Heilige Schrift weißt, die dich unterweisen kann zur Seligkeit. Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt“* (14-17). Man darf hier nicht bloß dies eine hervorheben, daß alle Schrift von Gott eingegeben ist. Sicher ist das „von Gott eingegeben“ dem „nütze“ im griechischen Text nebengeordnet und nicht untergeordnet, wie in unserer Lutherübersetzung. Es heißt da: *πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος, πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ*. Aber dabei ist doch kenntlich das Gewicht des Argumentes auf die zweite Bestimmung gelegt, die den Gebrauch der Schrift ausführt: Sie ist nützlich, brauchbar, um zu führen, zu erziehen, Zukunft zu eröffnen. Auch hier geht es nicht um eine bestimmte festliegende Beschaffenheit der Schrift, sondern um ihre Brauchbarkeit, ihre Anwendbarkeit. Sicher soll und kann man beides nicht gegeneinander ausspielen. Man kann also nicht sagen: Darauf kommt es überhaupt nicht an, woher die Schrift stammt - Hauptsache, sie ist brauchbar. Es liegt mir schon daran, herauszustellen, wie diese Schrift aus dem Geistgeschehen kommt und auf das Geistgeschehen bezogen ist.

<sup>4</sup>DENZINGER u. a.: *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, S. 3007.

<sup>5</sup>Heinrich ROOS u. a.: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, ger, 5., verb. Aufl. / hrsg. von Karl Rahner, Regensburg: Pustet 1958, 495 S. Hier S. 96.

Aber dazu reicht es eben gerade nicht, eine bestimmte Qualität der Schrift durch den Hinweis auf die Inspiration dieser Schrift zu behaupten. Vielmehr muß gerade da dann herausgestellt werden, wie diese Schrift darum Zukunft eröffnet, weil sie aus dem Geist in den Geist führt.

Hier liegt m. E. das Wahrheitsmoment der traditionellen Inspirationslehre. Sie will ja nicht einfach ein wunderbares Geschehen der Vergangenheit behaupten - daß da einmal auf wunderbare Weise heilige Schriften zustande gekommen sind. Sie will vielmehr mit diesem Hinweis begründen, daß diese Schriften jetzt instrumentum des Geistes Gottes sind. Gerade weil Wort und Geist nicht getrennt werden können, weil der Geist nach lutherischer Lehre durchs Wort wirkt und nicht anders, gerade darum zieht man in dieser lutherischen Lehrtradition Geist und Wort so ineinander, daß sie ununterscheidbar werden. Auf Einzelheiten kommt es mir jetzt nicht an. Es geht mir vielmehr um den Hinweis darauf, wie das Wort der Schrift und seine gegenwärtige Anwendung unmittelbar zusammengehören. Die Schriftlehre der altprotestantischen Orthodoxie hat das in ihrer Beschreibung der Affektionen der Schrift zusammengefaßt, der wirksamen Eigenheiten der Schrift: Ihrer auctoritas, sufficientia, perspicuitas, efficacia. Ich nenne diese schematische Beschreibung nur, um darauf aufmerksam zu machen: nicht in der seltsam lebensfremden Vorstellung vom Inspirationsvorgang ist der eigentliche Kern der dogmatischen Schriftlehre, sondern in der Beschreibung der Anwendbarkeit. Hier kommt es darauf an, ob einer richtig von der Schrift denkt und lehrt. Darum liegt auch hier das Gewicht meiner Ausführungen.

Dazu bemerke ich freilich noch etwas: Solche Lehre von der Anwendbarkeit der Schrift ist ein sicher notwendiges Nachdenken. Aber die Dogmatik darf nicht meinen, sie habe damit ihre Aufgabe in Bezug auf die Schrift erfüllt. Gerade gegenwärtig - und diese Gegenwart dauert ja schon ziemlich lange - muß man eigentlich noch mehr leisten: Solche anwendende Auslegung selbst vorführen. Darum bringe ich die knappe Schriftlehre hinterdrein, nachdem ich mich in solcher Auslegung und Anwendung der Bibel einigermaßen ausführlich versucht habe. Ich hoffe dabei, daß die Intention dieser Auslegung verständlich geworden ist: Es kommt mir nicht darauf an, da nun eine besonders geistvolle oder auch geistliche Exegese vorzuführen, bei der der Text nur zum Anlaß und Motto genommen wird, um die Gedankenfülle des Auslegers auszubreiten. Es liegt mir daran, auf den Reichtum der Schrift hinzuweisen, die sich gerade darin als geistgewirktes und inspiriertes Wort erweist, daß sie uns die Perspektive des neuen Lebens im Geist eröffnet. Ich habe darum diesen Abschnitt zur Inspiration als „Vorgriff und Vergewisserung“ überschrieben. Gerade weil wir das Leben im Geist nicht haben, sondern es erwarten, indem wir den Geist herbeirufen, halten wir uns an die Schrift. Denn in ihr ist unser Leben und sein Ziel vorgebildet. Ich habe das hier nur so ausführen können, daß ich zu zeigen versuchte, wie das im AT bezeugte Leben, Gottes Führung und Lebendigkeit, sich neutestamentlich erfüllt. Aber gerade da kann sich dann ja zeigen, wie solche Erfüllung nicht Vergangenheit werden kann. Wenn ich mir diese oder jene Debatte anhöre, wie man da streitet um das, was gewesen ist und sei es umso zentrale Punkte der Geschichte wie die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu - dann erscheint mir das oft als eine gespenstische Sache. Das lebendige Wort, die durch den Hl. Geist gestaltete Geschichte des Lebens, Leidens und



der Auferstehung wird da ausgeleert, und zu einem Arsenal gemacht, mit dem man Vergangenes begründen und beweisen will. Die Wahrheit des inspirierten Wortes ist doch seine Zukunftsmächtigkeit. So, im Vorgriff und in der Vergewisserung unseres Lebens im Geist gebrauchen wir es recht. Und so läßt es uns auch nicht im Stich.



## **Teil III.**

### **Hauptteil: Anwendung**



Die dogmatischen Erörterungen sind nicht Selbstzweck. Die dogmatische Reflexion soll vielmehr dazu instandsetzen, bestimmte Sachverhalte kritisch zu beurteilen und so die dogmatische Reflexion in richtige Sachentscheidungen umzusetzen. Hier soll der Grundschritt der Anwendung innerhalb der dogmatischen Methode Hinweise geben. Sicher ist schon die klare Formulierung eines Problems, erst recht eine bestimmte Problemlösung, ein Stück Anwendung. Denn sie verändert das Denken und doch wohl auch die religiöse Haltung des Theologen. Aber wenn wir Theologie als habitus, als Fähigkeit bestimmen, dann muß doch auch eingeübt werden, wie diese Fähigkeit sich nun zu bewähren hat in der Beurteilung anstehender Probleme. Sicher sind diese Probleme, etwa die hermeneutische Frage, schon im ersten und zweiten Hauptteil ausführlich mit zur Sprache gekommen. Doch soll nun ein Sachverhalt exemplarisch bearbeitet werden, der bisher noch nicht explizit behandelt worden ist, die Frage nach einer evangelischen Spiritualität. Sicher ist es mißlich, daß hier nun nur eine Frage aufgegriffen werden kann, daß Probleme, die im ersten Teil angesprochen wurden, eben in ihrer kritischen Aufbereitung stehen bleiben müssen, etwa die Frage einer ökologischen Ethik. Doch auch das gehört ja zu dem dogmatischen Denken mit dazu, in das ich Sie einführen möchte, daß hier nichts fertig ist, sondern in einem ständigen Reflexionsprozeß das lebendige Verstehen eingeübt werden muß, so, daß jede Einsicht an irgendeiner Stelle dann weiterführt, Anstöße gibt, die die verschiedensten Fragestellungen dann weiterführen und verändern. Darum schadet es nichts, wenn gerade hier im letzten Hauptteil diese Vorlesung zur Theologie des Hl. Geistes besonders deutlich Fragment bleibt, und vieles offen läßt. Das nötigt Sie ja dazu, die Anstöße, die ich hier gegeben habe, selbständig weiterzuführen.



## Evangelische Spiritualität als Projekt und Problem

Das Thema ist aktuell: Nach Spiritualität wird gefragt. Freilich gibt es noch keine klare Definition, sondern allenfalls Fragen, Anstöße, Hinweise, Beispiele. Wo etwas geschieht, wo sich etwas verändert, wo sich religiöse Wirkungen zeigen, da sucht man Spiritualität. Ich beziehe mich im Folgenden häufig auf „Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der EKID.“ Dort ist die Rede von drei Strängen erneuerter Spiritualität,

- a) „von der bibelorientierten, evangelistischen Spiritualität, welcher die charismatische Spiritualität verwandt ist
- b) von der liturgischen, meditativen Spiritualität, die sich z. B. in den evangelischen Gemeinschaften neu entfaltet hat - und
- c) von der emanzipatorisch-politischen Spiritualität, die sich auf die prophetische Tradition beruft und in die Solidarität mit den Armen stellt.“<sup>1</sup>

Sehr aufschlußreich ist eine derartige Aufzählung sicher nicht. Sie deutet allenfalls an, daß es sich hier um eine geistliche Lebendigkeit handeln soll, um eine bestimmte, durch christliche Frömmigkeit geprägte Lebensgestalt. Wir müssen uns, um hier genauer zusehen zu können, zunächst so etwas wie einen Begriff von Spiritualität erarbeiten. Dann will ich bestimmte Anforderungen nennen, die an eine evangelische Spiritualität gestellt werden müssen. Schließlich ist dann der Ort und die Art und Weise der Verwirklichung zu bedenken.

### 1. Spiritualität als die Einübung christlich bestimmter Wertverwirklichung

Die Überschrift ist etwas kompliziert: sie soll andeuten, in welcher Richtung ich eine genauere Bestimmung des Ausdrucks „Spiritualität“ suche. Dabei ist zunächst einmal die spezifische Differenz - christlich bestimmt - weniger problematisch als der allgemeinere Sachverhalt, den ich als Einübung von Wertverwirklichung bestimmt habe. Ich will mich da nun nicht zu weit auf eine philosophische Wertlehre einlassen. Die ganz allgemeine Bestimmung soll genügen, daß ein Wert das bezeichnet, was gut ist, und darum dem weniger guten oder gar dem schlechten vorzuziehen ist. Wertverwirklichung hieße dann, sich für das Gute zu entscheiden, es zu wählen und zu realisieren. Das tun wir ganz selbstverständlich. Wir sind ständig dabei, zu wählen. Es ist z. B. sicher gut, am Montag früh in

---

<sup>1</sup>Arbeitsgruppe der EKID: *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, Gütersloher Verlagshaus Mohn and Vandenhoeck und Ruprecht <sup>2</sup>1980, S. 13.

die Vorlesung zu kommen, denn eine solide theologische Bildung ist wertvoll. Es ist aber auch gut, sich nach einem anstrengenden Wochenende erst einmal gründlich auszuruhen; denn allzuviel Anstrengung könnte der Gesundheit schaden, und eine gute Gesundheit ist auch wertvoll. Ich expliziere jetzt, was sicher in aller Regel so nicht ausdrücklich gedacht wird. Es wird eher gefühlt - als eine Art emotionale Auseinandersetzung in uns: Ich fühle mich gut im Bett, und will da gerne noch eine Weile liegenbleiben. Aber ich weiß doch - und nehme das dann sozusagen voraus -, daß ich nachher kein gutes Gefühl haben werde, wenn ich jetzt nicht aufstehe, und damit die Vorlesung schwänze. Unser Gefühl wählt da, wägt ab: die Werterkenntnis kommt nur selten in den Bereich des rationalen Argumentierens und Abwägens. Solches Argumentieren und Abwägen ist Sache der Reflexion, die sich über unser Verhalten zu Werten dann Rechenschaft zu geben sucht. Die Entscheidung darüber, was gut oder nicht gut ist, was besser und also vorzuziehen und zu verwirklichen ist, die fällt in aller Regel als eine Entscheidung im Gefühl. Wir freuen uns, wenn wir das Gute wirklich werden sehen: wir empören uns, wenn Schlechtes oder gar Böses realisiert wird. Das nicht nur in unserer eigenen Wertverwirklichung, sondern auch in der fortwährenden Beobachtung dessen, was um uns in unserer Welt geschieht. Wir werten; und zwar nicht allein in der gegenwärtigen Entscheidung, sondern im Vorgriff wie auch in der Erinnerung. Wir befürchten z. B., daß es nicht so gut sein wird, wenn uns dieser oder jener Prüfer im Examen prüfen wird. Ein gutes Examen ist ja ein Wert, der uns wieder andere Werte erschließt, etwa eine angestrebte berufliche Stellung usw. Diese Andeutungen mögen zunächst einmal genügen, um den Ausdruck „Wert“ ein bißchen konkreter zu erfassen.

Nun muß aber gleich dazugesetzt werden: Wir werten nicht nur ständig, ziehen dies jenem vor, halten das für gut und jenes für nicht so gut. Vielmehr sind wir in ein bestimmtes Verhalten der Wertverwirklichung eingeübt, das wieder eine bestimmte Wertordnung voraussetzt, die wir anerkennen. Darum rede ich nun von eingeübter Wertverwirklichung. Diese Einübung ist mindestens in bestimmten Hinsichten leicht zu beobachten. Nehmen wir noch einmal das Beispiel vor, an dem ich die Entscheidung für eine bestimmte Wertverwirklichung einzuführen suchte: Welcher Wert ist vorzuziehen, wenn am Montag früh der Wecker klingelt? Soll einer da dem Ruhebedürfnis nachgeben, oder, wie sich das für einen pflichtgetreuen Studenten gehört, aufstehen und rechtzeitig in der Vorlesung erscheinen? Der Konflikt, obwohl durchaus realistisch angesetzt, dürfte eigentlich gar nicht entstehen. Denn wir haben gelernt, daß wir in einem solchen Fall pflichtgemäß handeln sollen. Und wer das eingeübt hat, der fühlt sich nicht gut, wenn er dann einem momentanen Unlustgefühl angesichts des kalten Morgens und der bevorstehenden Arbeit nachgibt und sich herumdreht, um noch einmal einzuschlafen. Er fühlt sich nicht gut, weil er etwas versäumt hat. Wir können ja auch den Fall konstruieren, daß z. B. der Wecker stehenblieb und der Konflikt darum gar nicht ausgetragen worden ist. Auch dann kann sich einer sehr schlecht fühlen, weil er durch diesen dummen Zufall versäumt hat, was er doch eigentlich tun wollte. Das liegt daran, daß er eingeübt hat, bestimmte Dinge zu tun, weil die gut und richtig sind; und wenn er dem dann nicht nachkommt, in seiner eingeübten Wertverwirklichung eine Lücke lassen muß, ist das nicht gut. Das gibt dann eine Art von Schuldgefühl oder schlechtem Gewissen - manchmal weiß man gar nicht,



was das nun ist, bis man dahinterkommt: Du hast vorhin beim Aufstehen vergessen, dir die Zähne zu putzen, oder deinen Morgensegen zu sprechen.

Das sind banale Beispiele für eine eingeübte Wertverwirklichung. Wir haben gelernt, was gut ist, und darum vorzuziehen. Und weil wir das gelernt haben, halten wir uns daran. Unser Wertgefühl ist geformt durch solche Einübung und steuert unser Verhalten. Nicht das ist zunächst der problematische Sachverhalt, wie es zu solcher Einübung kommt. Dafür haben wir einen schönen Ausdruck aus dem Bereich des plausiblen Wissens bereit, verweisen also auf unsere Sozialisation, in der dieses Wertverhalten eingeübt worden ist. Wir müssen jetzt vielmehr zunächst nach den Werten fragen, die so eingeübt worden sind. Es ist ja gar nicht selbstverständlich, daß diese Werte nun auch die richtigen Werte sind, daß gut ist, was wir als gut gelernt haben, und daß anderes dann eben nicht gut ist. Das gilt nicht nur für den Geschmack, über den man angeblich nicht streiten kann. Darum findet der Franke, seine Klöße seien gut, während der Schwabe Spätzle vorzieht. Man kann hier umlernen, und sich in dem, was man gut findet, ein differenziertes Wertverhalten aneignen. Aber das ist ja nicht problematisch, solange es jeder mit seinem Geschmack halten kann, wie er will. Werte sind aber häufig nicht einfach Sache des Individuums. Vielmehr muß es einen Konsens über fundamentale Werte geben, wenn eine Gesellschaft ihren Zusammenhalt haben soll. Dieser Sachverhalt wird dort deutlich, wo es dann zu Konflikten kommt. Nehmen wir als einen Konfliktsfall die gegenwärtig laufenden „Instandbesetzungen“ leerstehender Häuser in unseren Städten. Vielleicht wird an einem solchen Beispiel etwas von der Wertproblematik deutlich, mit der wir es zu tun haben.

Es ist gut, wenn Menschen nicht, nur ein notdürftiges Dach über dem Kopf haben, sondern wenn sie ein zuhause haben, wo sie gerne wohnen. Das ist unbestritten. Gut ist aber auch, daß wir eine Rechtsordnung haben, zu deren fundamentalen Grundsätzen gehört, daß jedem das Recht an seinem Eigentum und die Verfügungsgewalt über dieses Eigentum garantiert ist. Sicher redet unser Grundgesetz dann auch von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Aber es ist nicht rechtens, wenn etwa eine Gruppe von Hausbesetzern sich für ihr Verhalten darauf beruft. Ich zitiere den betreffenden Artikel GG 14:

- (1) „Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet. Inhalt und Schranken werden durch die Gesetze bestimmt.
- (2) Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.
- (3) Eine Enteignung ist nur zum Wohle der Allgemeinheit zulässig. Sie darf nur durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes erfolgen, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt ....“<sup>2</sup>

Ich will nun nicht auf irgendwelche Feinheiten eingehen, mache nur darauf aufmerksam, wie hier Werte gegeneinander stehen. Wenn z. B. ein besetztes Haus durch die Polizei

---

<sup>2</sup>url<:http://www.bpb.de/nachschlagen/gesetze/grundgesetz/44187/i-die-grundrechte-art-1-19 (Zugriff 1.1.2016)

geräumt und anschließend vom Eigentümer unbewohnbar gemacht wird, dann zeigt sich das Zerstörerische eines solchen Wertkonfliktes ganz augenfällig. Es ist empörend, wenn da Fenster und Türen herausgerissen werden, damit gewiß niemand mehr den Versuch unternehmen kann, in diesem Haus zu wohnen. Freilich steckt mehr dahinter, wenn wir über ein solches Geschehen nachdenken, in dem ein Wertkonflikt mehr oder weniger gewaltsam gelöst wird. Das Haus, um das es da geht, ist ja in aller Regel nicht zum Wohnen für den Eigentümer da. Vielmehr will er in diesem Haus eine rentable Anlage für sein Vermögen haben. Darum muß es ja saniert werden, um durch die Wertsteigerung dann auch so attraktiv zu werden, daß eine entsprechende Rendite herauskommt. Das muß dann nicht unbedingt durch eine Vermietung als Wohnraum geschehen. Geschäftsräume bringen bei entsprechender Lage mehr ein. Ich denke; man muß diese Überlegung mit einbeziehen, um die Konflikte in ihrer Schärfe zu verstehen, die wir da vor Augen haben. Sie werden häufig gerade von den Hausbesetzern nicht als Konflikt zwischen Willkür und Rechtsordnung empfunden, obwohl sie das auch sind. Wer die Konflikte auf diesen Nenner bringt, wie etwa der bayerische Innenminister in seinen letzten Äußerungen zum Problem, der kann in der Tat nur einem sofortigen und unbegrenzten Einsatz der staatlichen Gewalt gegen jede Verletzung der Rechtsordnung das Wort reden. Das ist sicher ein möglicher Standpunkt. Und zu einer Beurteilung des Sachverhaltes sollten wir auch diesen Standpunkt sehen. Unsere Rechtsordnung als solche ist ein hoher Wert, und jeder von uns muß daran interessiert sein, daß dieser Wert allgemein anerkannt und daß er verwirklicht wird. Freilich, und das macht eine Beurteilung dieses Konfliktes nun doch recht schwierig, steht dabei nicht nur Willkür gegen Rechtsordnung. Es steht da die Zielsetzung, für das eigene Vermögen eine möglichst rentable Anlage zu finden, gegen das Bedürfnis, eine Wohnung zu besitzen. Das ist ein menschliches Grundbedürfnis, weshalb seine Befriedigung einen hohen Wert darstellt. Unsere Rechtsordnung kennt den analogen Tatbestand des Mundraubs, der nur auf Antrag strafbar ist. Da geht es um das Grundbedürfnis, den Hunger zu stillen. Und in diesem Fall sieht die Rechtsordnung vor, daß das straffrei geschehen kann, bzw. daß an einer Strafverfolgung kein öffentliches Interesse besteht, auch wenn dadurch das Eigentumsrecht verletzt wird. Ich sage das nicht, um nun gleich auf eine analoge Behandlung von Hausbesetzungen zu drängen. Immerhin unterscheidet sich eine Hausbesetzung vom Mundraub darin, daß es hier in jedem Fall um Objekte von beträchtlichem, und nicht bloß von geringfügigem Wert geht. Andererseits sollte man aber sehen, wie hier ein menschliches Grundbedürfnis mit im Spiel ist, nämlich ein Dach über dem Kopf zu haben. Es braucht darum nicht ein Zeichen der Schwäche oder des Zurückweichens vor ungesetzlicher Gewalt zu sein, wenn im Falle einer solchen Instandbesetzung nicht sofort die verletzte Rechtsordnung durch den Einsatz der staatlichen Gewalt wiederhergestellt wird.

Ich kann jetzt nicht das Problem von Hausbesetzungen nach seinen ethischen und rechtlichen Aspekten durchspielen. Ich nehme es als Beispiel für einen Wertkonflikt. Und mir scheint, daß nicht nur der konkrete Fall hier im Spiel ist. Mindestens unterschwellig zeigt sich ein weiterreichender Konflikt, der darauf hinausläuft, Teile unserer gesellschaftlichen Wertordnung in Frage zu stellen. Diese Wertordnung ist dann problematisch, wenn sie in Konflikt mit menschlichen Grundbedürfnissen gerät, wenn also der Wert einer rentablen

Geldanlage die Befriedigung des Grundbedürfnisses nach dem Dach überm Kopf fraglich macht. Die Anfrage an das Wertsystem dieser Gesellschaft ließe sich erweitern: Beuten wir nicht die natürlichen Möglichkeiten unserer Erde auf Kosten der Grundbedürfnisse kommender Generationen aus? Gefährdet nicht gerade die Rüstung, die angeblich der Friedenssicherung dienen soll, in steigendem Maße die Lebensmöglichkeiten der Menschen, auch ohne daß es zu dem befürchteten Atomkrieg kommen müßte? Da deuten sich fundamentale Wertkonflikte an, die sich an einen bestimmten Anlaß heften, eben das Wohnungsproblem in unseren Städten, ohne daß sie auch bei einer Lösung dieses Problems aus der Welt geschafft wären. Eine technokratische Lösung des anstehenden Konfliktes, nach der Parteien und Politiker im Augenblick so eifrig suchen, kann es m. E. nicht geben. Denn der Konflikt zielt ja gerade auch dahin, die Werthaltung zu überwinden, die meint, die Probleme unserer Gesellschaft seien technisch lösbar. Da ist eingeübtes Wertverhalten an eine Grenze gestoßen; die Frage nach einer Erneuerung freilich ist völlig offen.

Nun konstruiert zwar die Studie über Evangelische Spiritualität einen Zusammenhang zwischen der Krise unserer Gesellschaft und dem erwachenden Bedürfnis nach Spiritualität: Das Thema sei zum Zeitpunkt der Wachstumskrise der westlichen Wirtschaft aufgekommen. „Spiritualität erscheint in diesem Zusammenhang also als zukunftsorientiertes Denken, als Sorge um das Überleben der Menschheit. Es geht um die nichtmaterielle Dimension der Lebensqualität. Das materielle Wachstum stößt an Grenzen, das geistige nicht.“<sup>3</sup> Doch ist damit das Problem einer Erneuerung unserer gesellschaftlichen Wertordnung noch kaum im Blick. Ich erinnere an das Problem, Werte aufeinander zu beziehen und sie in eine klare Ordnung zu bringen. Nur so lassen sich ja Konflikte lösen, wenn wir wissen, welche Werte im Zweifel vorzuziehen sind. Wo das nicht klar ist, da sind Konflikte kaum lösbar: vielmehr wird sich dann die Wertordnung durchsetzen, die die größeren Machtmittel auf ihrer Seite hat. Das ist sicher nicht erstrebenswert. Was soll aber in diesem Zusammenhang nun Spiritualität? Ich muß jetzt die spezifische Differenz unserer Definition ins Spiel bringen. Ich habe ja Spiritualität bezeichnet als „die Einübung christlich bestimmter Wertverwirklichung.“ Wie das mit der Einübung geht, lasse ich einmal anstehen. Ich frage jetzt nur nach der christlichen Bestimmtheit der Wertordnung, die es zu verwirklichen gilt. Dieser christlichen Bestimmtheit können wir uns von zwei Seiten aus nähern: Von der Faktizität aus und von den Vorschlägen, diese Faktizität konkret zu verändern; und von der biblischen Norm aus, die dann auf diese Faktizität zu beziehen wäre.

Die Faktizität sieht so aus, daß unsere gesellschaftliche Wertordnung selbst christlich bestimmt ist, mindestens von der Tradition christlicher Wertordnung herkommt. Freilich ist dabei auch eine starke Veränderung mit zu beobachten. Doch ist jedenfalls das Bewußtsein der Übereinstimmung von gesellschaftlicher und christlicher Wertordnung dominierend. Allenfalls sieht man einen Widerspruch dort, wo sich die gesellschaftliche Wertordnung und das dieser gesellschaftlichen Wertordnung angepaßte staatliche Recht

---

<sup>3</sup>EKiD: *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, S. 17.

von traditionellen christlichen Normen deutlich absetzt, etwa in Fragen des sexuellen Verhaltens von der Ehescheidung bis hin zur Schwangerschaftsunterbrechung. Ich bin nicht der Meinung, daß dem Gefühl, außer diesen Konfliktsstellen sei da alles in Ordnung, und unsere gesellschaftlichen Werte seien zugleich die christlichen Werte, nachgegeben werden darf. Konflikte sind hier durchaus in breitem Maß möglich. Das zeigt die sich anbahnende Auseinandersetzung um den richtigen und ethisch vertretbaren Weg der Friedenssicherung. Doch fragt es sich, ob die gesuchte spirituelle Erneuerung diese Problematik aufgreift, und versucht, aus der christlichen Tradition heraus, und das hieße dann ja konkret von der Bibel her auf eine notwendige Erneuerung der gesellschaftlichen Wertordnung zuzugehen. Wenn eine solche spirituelle Erneuerung erfragt wird, dann müßte es sich dabei doch gerade darum handeln, wie unsere Wertordnung den Grundbedürfnissen des Menschseins Rechnung trägt.

Nun kann man aber - ich muß auf diese Problemverschiebung ausdrücklich aufmerksam machen, weil wir sie wahrnehmen müssen, wenn wir mit unseren Fragen weiterkommen wollen - spirituelle Erneuerung selbst als einen Wert ansehen, der einem Grundbedürfnis des Menschseins entgegenkommt: dem Bedürfnis nach mehr Lebensqualität, die gerade nicht in einem ständigen Wachstum von quantitativer Aneignung natürlicher Möglichkeiten zum menschlichen Verbrauch bestehen kann. Darum weist die Studie zur evangelischen Spiritualität darauf hin, daß das materielle Wachstum an Grenzen stoße, das geistige dagegen - was immer darunter verstanden werden mag - nicht. Ohne daß ich jetzt die zitierte Studie auf ein bestimmtes Verständnis von Spiritualität festlegen möchte, sehe ich doch darin Probleme, daß Spiritualität hier in Richtung auf eine bloße Vergeistigung und Verinnerlichung hin verstanden wird. Damit würde ein Dualismus weitergeführt, der zwar in der christlichen Tradition recht geläufig ist, der sich aber, wie ich in den Darlegungen zur biblischen Theologie des Hl. Geistes zu zeigen suchte, mit dem biblischen Verständnis menschlichen Lebens nicht ohne weiteres vereinen läßt. Das gilt erst recht dann, wenn das Konzept einer spirituellen Erneuerung darauf zielt, Spiritualität als einen geistigen Wert dem vor allem durch materielle Werte bestimmten Wertsystem unserer Gesellschaft sozusagen aufzupropfen. Ich hielt es für verhängnisvoll, wenn man in einer evangelischen Spiritualität nur ein kirchliches Angebot sehen wollte, das einem scheinbar immer stärkeren menschlichen Bedürfnis entgegenkommt. Es gibt ja ein breites Vordringen fernöstlicher Meditationsmethoden. Es gibt die sog. Jugendreligionen, die ein Bedürfnis junger Menschen nach einem alternativen Lebensstil und nach einer festen Gemeinschaft anzeigen. Die erwartete und m. E. notwendige Erneuerung kann aber nicht so kommen, daß hier geistige oder geistliche Bedürfnisse abgedeckt werden, während im übrigen die eingeübte Wertordnung der Gesellschaft und das durch sie gesteuerte Verhalten nicht betroffen ist. In den normativen Erörterungen zur Spiritualität muß ich dazu noch ausführlich Stellung nehmen. Hier soll zunächst der Hinweis genügen, daß spirituelle Erneuerung sich auf die ganze Wertordnung, nicht nur auf einen bestimmten Wert, zu beziehen hat.

Ich will dem nun doch noch mit einem Hinweis auf die Bibel entgegenkommen. Da heißt es Matthäus 13: *„Das Himmelreich ist gleich einem verborgenen Schatz im Acker, welchen*

*ein Mensch fand und verbarg ihn; und in seiner Freude darüber geht er hin und verkauft alles, was er hat, und kauft den Acker. Abermals ist das Himmelreich gleich einem Kaufmann, der gute Perlen suchte, und da er eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte sie“ (44f). Zunächst einmal ist hier das eine klar: Das Himmelreich, das Reich Gottes, ist der Höchstwert, der allen anderen Werten vorzuziehen ist. So weit ist hier alles klar und unproblematisch. Die problematische Größe aber ist das Himmelreich. Wie findet einer diesen Wert? Es kann nicht an der Intention liegen - ich erlaube mir hier eine leicht allegorisierende Ausdeutung der Gleichnisse Jesu: Der den Schatz im Acker gefunden hat, der hat ihn nicht gesucht, sondern er ist anscheinend zufällig auf diesen Schatz gestoßen. Der Kaufmann dagegen war schon auf der Suche, freilich so, daß er nicht wußte, welche köstliche Perle es geben kann, ehe er sie wirklich gefunden hatte. Das ist nicht verwunderlich. Ich habe ja ausführlich darüber gehandelt, wie das Himmelreich nicht einfach etwas Innerliches ist, wie es vielmehr in einer bestimmten Konstellation von Not, Erwartung und Hilfe zum Vorschein kommt. Ohne das jetzt breit auszuführen, folgere ich daraus, daß eine auf das Reich Gottes hin ausgerichtete Spiritualität nicht einseitig die Innerlichkeit des Menschen betreffen kann. Es wird sich also nicht um eine Betonung geistiger Werte zusätzlich zu den in unserer Gesellschaft gültigen materiellen Werten handeln können. Spiritualität wird sich vielmehr gerade auf jene Konstellation ausrichten, die als Ermächtigung durch den Geist beschrieben werden kann. Das ist dann freilich deswegen eine problematische Sache, weil solche Ermächtigung nicht machbar ist. Andererseits aber soll Spiritualität als ein Verhalten der Wertverwirklichung eingeübt werden. Tun und Erwartung, Aktivität und Passivität scheinen hier in Widerspruch zu stehen. Aber vielleicht ist gerade ein solcher Widerspruch der Sache angemessen - ich denke da an Phil. 2,12f: „*Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.*“*

## **2. Anforderungen an eine evangelische Spiritualität**

Wir haben es in der systematischen Theologie mit der normativen Fragestellung zu tun. Ich frage darum jetzt nach den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn eine evangelische Spiritualität als solche anerkannt werden soll. Dazu genügt es ja nicht, daß man eben dies oder jenes ausprobiert, auch einmal meditiert oder fastet oder sich zu geistlichen Übungen irgendwohin zurückzieht. Das kann sicher auch eine gute Sache sein. Aber es ist nicht selbst schon der Wert, der zu verwirklichen ist - Reich Gottes heißen wir diesen Wert in Anknüpfung an das Doppelgleichnis Jesu vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle. Ich führe dazu zunächst einen Abschnitt aus der CA an, aus dem Artikel XXVI, der zwar überschrieben ist „Vom Unterschied der Speis“, der aber einen viel weiteren Bereich geistlicher Übung behandelt. Da grenzt man sich zunächst dagegen ab, daß durch solche geistliche Übung das Heil verdient werden könnte, daß sie also in sich selbst wertvoll sei. Das bedeutet aber nicht, daß man diesen Sachverhalt geistlicher Übung bei den Evangelischen mißachtet. „Daß man aber den Unsern hie Schuld gibt, als verbieten sie Kasteiung und Zucht wie Jovinianus, wird sich viel anders aus ihren Schriften befinden. Dann sie haben allzeit gelehret vom heiligen Kreuz, daß Christen zu

leiden schuldig sind, und dieses ist rechte, ernstliche und nicht erdichte Kasteiung.“<sup>4</sup> Das ist hier die Hauptsache, der Verweis auf das, was von außen kommt. Kasteiung also nicht als eine asketische Technik, durch die das Innen, das Bewußtsein, sich den Leib unterwirft. Vielmehr die Betroffenheit des ganzen Menschen durch das Kreuz, in dem Leib und Bewußtsein gerade nicht auseinander und gegeneinander sind, sondern bei- und miteinander in solchem Leiden. Das ist aber gerade das, was nicht nachweisbar ist, was kommt; ich habe davon im Zusammenhang des Ordo salutis im Leben Jesu geredet als von der Erfahrung der Ohnmacht, der sich das auf Gottes Reich ausgerichtete Menschsein ausgesetzt sieht, wo ihm die Macht der alten Welt und der ersten Geburt begegnet. Das ist also hier das Vorzeichen: Eigentliche Einübung in die Leidensnachfolge Christi ist nicht Sache des Wollens, sondern Führung. Und wer hier eigenmächtig vortprescht, und selbstgesuchte Kasteiung mit dieser Leidensnachfolge verwechselt, der will sein Werk an die Stelle des Werkes Gottes setzen. Das aber ist nicht gut.

Doch nun bestreitet die CA keineswegs, daß es in diesem Zusammenhang nicht auch menschliche Aktivität geben kann. Sie ist freilich nicht Selbstzweck, sondern Mittel. „Daneben wird auch gelehret, daß ein iglicher schuldig ist, sich mit leiblicher Übung, als Fasten und ander Arbeit, also zu halten, daß er nicht Ursach zu Sunden gebe, nicht daß er mit solchen Werken Gnad verdiene. Diese leibliche Übung soll nicht allein etliche bestimmte Tage, sondern stetigs getrieben werden. Davon redet Christus Luk.21.: ‚*Hütet euch, daß euer Herzen nicht beschwert werden mit Fullerei.*‘ Item: ‚*Die Teufel werden nicht ausgeworfen dann durch Fasten und Gebet.*‘ Und Paulus spricht, er kasteie seinen Leib und bringe ihn zu Gehorsam; damit er anzeigt, daß Kasteiung dienen soll, nicht damit Gnad zu verdienen, sonder den Leib geschickt zu halten, daß er nicht verhindere, was einem iglichen nach seinem Beruf zu schaffen befohlen ist. Und wird also nicht das Fasten verworfen, sondern daß man ein notigen Dienst daraus auf bestimmte Tag und Speise, zur Verwirrung der Gewissen, gemacht hat.“<sup>5</sup> Sicher ist hier nun explizit von leiblicher und nicht von spiritueller Übung die Rede, von Fasten und Kasteiung und nicht von Meditation oder Bibelarbeit. Aber das ist eher eine Differenz in der Anthropologie, die durch die dualistische Tradition bestimmt ist, als eine grundlegende Unterscheidung zu unserer Problematik: Solche mögliche und notwendige Aktivität hat eine dienende Funktion. Sie ist Übung, die Wertverwirklichung ermöglichen soll. Aber sie ist nicht selbst ein Wert, der verwirklicht werden soll. Es geht darum, um noch einmal die entscheidende Bestimmung anzuführen, „den Leib geschickt zu halten, daß er nicht verhindere, was einem iglichen nach seinem Beruf zu schaffen befohlen ist.“<sup>6</sup> Beruf bezeichnet hier die Situation, die zum Handeln ermächtigt und nötigt. Für uns ist der Ausdruck abgegriffen und blaß geworden; der Beruf, das ist eben der Job, in dem einer sein Geld macht. Für die Reformation ist es ein entscheidendes Moment gerade der geistlichen Erneuerung, daß Beruf, *vocatio*, nicht Sache der eigenen besonderen Wahl ist, in der einer in den Stand des Reliosen Berufen ist. Daß vielmehr der Ort im Leben selbst der Ort des Gottesdienstes ist. Hier ist der

---

<sup>4</sup>BSLK, 105, CA XXVI, 30–32.

<sup>5</sup>Ebd., 105f, CA XXVI, 33–39.

<sup>6</sup>Ebd., 106, CA XXVI, 33–39.

Grundansatz evangelischer Spiritualität, wie ihn die Reformation entdeckt hat, und wie er dann in der Tradition der evangelischen Kirche eingeübt worden ist: Wertverwirklichung ist Berufsarbeit. Ich führe dazu LUTHER an, aus der Erklärung des 4. Gebots im Großen Katechismus: „Wenn man nu solchs kündt dem armen Volk einbilden, so würd' ein Maidlin in eitel Sprungen gehen, Gott loben und danken und mit säuberlicher Erbeit, dafür sie sonst Nahrung und Lohn nimmt, solchen Schatz kriegen, denn alle, die man fur die Heiligsten achtet, nicht haben. Ist's nicht ein trefflicher Ruhm, das zu wissen und sagen: ‚Wenn du dein tägliche Hauserbeit tuest, das besser ist denn aller Monche Heiligkeit und strenges Leben?‘ Und hast dazu die Zusagung, daß dir zu allem Guten gedeihen soll und wohl gehen. Wie willst Du seliger sein oder heiliger leben, soviel die Werk betrifft? Denn fur Gott eigentlich der Glaube heilig machet und alleine ihm dienet, die Werke aber den Leuten.“<sup>7</sup>

Sicher ist uns der Berufsgedanke, der im Zentrum dieser evangelischen Spiritualität steht, problematisch geworden. Hier können wir nicht einfach weiterführen, was dort in der Reformation als Wertung vorgegeben worden ist. Doch scheint mir Zweierlei an dieser hier vorliegenden Bestimmung evangelischer Spiritualität unaufgebbar zu sein. Das ist einmal der Hinweis darauf, daß das Werk seinen Sinn nicht darin hat, daß es dem Täter dieses Werkes zugutekommt. Die Werke dienen den Leuten, sagt LUTHER dazu. Sie sind Äußerungen der Person, hineingegeben in die Welt, wie wir uns das an LUTHERS Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen schon klargemacht haben; ich kann es deshalb hier bei dieser kurzen Erinnerung lassen. Damit hängt dann aber das Zweite ganz unmittelbar zusammen: Geistliche Übung kann nicht Selbstzweck sein, soll vielmehr zur Wertverwirklichung im Beruf befähigen. Spiritualität im Sinne einer Einübung - dazu will ich im 3. Abschnitt noch etwas sagen - ist also nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Der Zweck ist dann, wenn wir den Berufsgedanken einmal verallgemeinern, daß Gottes Wille geschieht, daß seine schöpferische Wirksamkeit durch seine Menschen die Welt erfüllt. Liebe soll da wirklich werden, in der einer dem anderen damit dient, daß er ihm verschafft, was er braucht. Das ist dann festgelegt etwa in der Formel von Leibes Nahrung und Notdurft, also durchaus in der Nähe dessen, was ich in der Erörterung zum Problem der Hausbesetzungen als menschliche Grundbedürfnisse bezeichnet habe. Spiritualität als eingeübte Wertverwirklichung ist in diesem evangelischen Verständnis - die Ausdrücke seien einmal gestattet - nicht introvertiert, auf den spirituellen Menschen und seine Innerlichkeit mit ihren geistigen Bedürfnissen ausgerichtet, sondern sie ist extrovertiert, auf die Wertverwirklichung in der Welt, in dem menschlichen Zusammenleben bezogen. Konkretisiert wird diese Wertverwirklichung, um das noch einmal ausdrücklich zu nennen, durch den für uns abgeblaßten und in mancherlei Hinsicht problematisch gewordenen Berufsgedanken. Doch sollte uns das nicht hindern, die Grundrichtung zu erfassen, auf die hier das Leben eingeübt wird: den Erwartungen von draußen entgegenzukommen und zu entsprechen. In diesen Erwartungen konkretisiert sich, was gut und wertvoll ist, wobei das dann auf die menschlichen Grundbedürfnisse und ihre Befriedigung abzielt, was als Beruf das Handeln des Christen festlegt. Dabei bietet die Drei-Ständelehre, seit Platos

---

<sup>7</sup>Ebd., 597f, Großer Katechismus, 145f.

Staatsutopie geläufig, den theoretischen Rahmen: Der status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus erfüllen diese Bedürfnisse.

Zwei Gründe verbieten es, das Modell dieser reformatorischen Spiritualität unverändert auf die gegenwärtige Situation zu übertragen. Das ist einmal die veränderte Auffassung des Berufes, der nicht mehr als der Ort verstanden wird, an den einer durch Gott gestellt ist, und wo er an Gottes Liebeswerk teilhat. Es ist aber weiter die Unmöglichkeit, die reformatorische Begründung der gesellschaftlichen Ordnung zu übernehmen. Man hat da einmal biblisch begründet: Die drei Stände sind nicht nur faktisch da, sondern sie entsprechen dem ausdrücklichen Befehl und der Anordnung Gottes, wofür sich dann die biblischen Belege leicht finden ließen (ich verweise dazu ganz allgemein auf LUTHERS Auslegung der zehn Gebote). Man hat aber auch so begründet, daß man das Handeln im Beruf als Liebeshandeln einsichtig machte, weil sich hier zeigen ließ, wie menschliche Grundbedürfnisse befriedigt wurden und so dem Leben in seinen Notwendigkeiten gedient wurde. Ich bin der Meinung, daß wir in dem, was ich als Grundbedürfnis bezeichne, dabei so etwas wie einen Wertkanon haben: wertvoll ist, was diese Bedürfnisse befriedigt. Man kann zu diesen Werten ja auch noch auf andere Weise als über den lutherischen Berufsgedanken kommen. Diese Grundbedürfnisse bzw. ihre Befriedigung werden aufgezählt in den sieben Werken der Barmherzigkeit, die sich aus Mt 25,36ff ableiten lassen: *Hungrige speisen, Durstige tränken, Heimatlose beherbergen, Nackte kleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen, Tote begraben*. Das läßt sich durchaus auch kombinieren. So fährt LUTHER in seinem großen Bekenntnis vom Abendmahl Christi, nachdem er die Heiligkeit des Priesteramtes, des Ehestandes und der Obrigkeit herausgestellt hat, fort: „Über diese drei Stift und Orden ist nun der gemeine Orden der christlichen Liebe, darin man nicht allein den dreien Orden, sondern auch insgemein einem jeden Bedürftigen mit allerlei Wohltat dienet, als speisen die Hungrigen, tränken die Durstigen etc, vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden etc.“<sup>8</sup> Doch geraten wir mit diesem Wertkanon dann rasch in das Konfliktfeld unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Wertordnung.

Es genügt sicher nicht, hier nun von diesen Grundbedürfnissen aus ein neues Wertkonzept zu entwickeln und kritisch gegen unsere gegenwärtige Wertordnung einzusetzen, die ja nur noch höchst indirekt auf die Befriedigung dieser Grundbedürfnisse zu beziehen ist, deren Verwirklichung vielmehr häufig einer Befriedigung dieser Grundbedürfnisse geradezu zu widersprechen scheint. Wir kommen mit der Tradition evangelischer Spiritualität nicht zurecht, wenn wir nur eben die reformatorische Erneuerung mit der gegenwärtigen Situation vergleichen, in der die gesellschaftlich organisierte Aneignung der Natur wie die politische und rechtliche Ordnung, in der sich diese Aneignung vollzieht, kaum mehr als das schöpferische und erhaltende Handeln Gottes durchsichtig zu machen sind. Wenn wir hier nicht zu kurzschlüssigen Übertragungen oder zu ebenso kurzschlüssigem Widerspruch kommen wollen, müssen wir die Wandlung mit berücksichtigen, die diese evangelische Spiritualität mitgemacht hat. Ich kann dazu hier keine genauen Angaben

---

<sup>8</sup>BoA, S. 3, 510.



machen; dafür weiß ich noch viel zu wenig von diesen Dingen. Ich verweise nur darauf, wie sich mit dem komplizierter werdenden Gesellschaftsprozeß so etwas wie eine Desintegration dieser evangelischen Spiritualität vollzogen hat, so, daß dann eine soldatische, oder eine obrigkeitliche, oder eine kaufmännische, selbstverständlich dann auch eine hausfrauliche Werthaltung entwickelt hat. Jeweils konnte diese Werthaltung durchaus noch religiös bezogen werden. Und über diesen religiösen Bezug wurde sie auch vermittelt und eingeübt. Aber ihre Einheit in der christlichen Liebe, die dem Leben in seinen Grundbedürfnissen zu dienen hat, verlor sich zunehmend. Zugleich verselbständigten sich auch die Wirkungen dieser Spiritualität. Darauf hat beispielsweise Max WEBER in seinen Untersuchungen über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus hingewiesen. Diese Untersuchungen können einigen Aufschluß über Entwicklung und Folgen evangelischer Spiritualität geben. Ich weise hier nur darauf hin, wo Zusammenhänge zwischen dem Ansatz der reformatorischen Erneuerung und der gegenwärtigen Situation aufgesucht werden können.

Die Anforderungen, die von hier aus an eine evangelische Spiritualität zu stellen sind, lassen sich zunächst einmal auf einen relativ einfachen Nenner bringen: Der desintegrierten und deshalb in ihrer religiösen Mitte nicht mehr faßbaren Wertordnung und Werthaltung darf nicht so aufgeholfen werden, daß zusätzlich eine religiöse Wertverwirklichung vorgeschlagen wird, die dann sozusagen als Freizeitangebot in den Rahmen unserer gesellschaftlichen Wertordnung eingebaut würde. Ich verkenne die Schwierigkeit nicht, die mit einer solchen Forderung unmittelbar verbunden ist. Faktisch gehört ja Religion zum Freizeitangebot unserer Gesellschaft, und kirchliche Arbeit hat sich darauf eingestellt, etwa damit, daß sie den Menschen in den Urlaub nachgeht. Solche kirchliche Arbeit soll mit meiner Forderung keineswegs verboten werden. Doch muß deutlich werden, daß solche religiöse Bedürfnisbefriedigung auf keinen Fall als Selbstzweck gelten darf. Ich erinnere an die Formulierung aus der CA, wonach die leibliche Zucht und Übung dazu dienen soll, den Aufgaben des Berufes gerecht zu werden. Ich will das einmal so in unsere gegenwärtige Fragestellung übertragen: Nicht um die zusätzliche Verwirklichung von religiösen Werten darf es in einer evangelischen Spiritualität gehen. Sie zielt vielmehr auf eine ganzheitliche Struktur der eingeübten Wertordnung, ihre Ausrichtung auf das Reich Gottes. Die reformatorische Theologie konnte diese einheitliche Ausrichtung so gewinnen, daß sie Glauben und Werke auf Gott bezog in der Lehre von den beiden Regimenten, in denen Gott einerseits durchs verkündigte Wort, und andererseits in der Vermittlung der weltlichen Ordnung wirksam ist. Für uns besteht hier eine sehr viel schwierigere Situation, und zwar vor allem deshalb, weil die komplexen Strukturen unserer Gesellschaft kaum mehr zu erfassen geschweige denn daraufhin zu interpretieren sind, daß in ihnen dem Liebesgebot Genüge geschieht. Das heißt in diesem Zusammenhang ja, daß die menschlichen Grundbedürfnisse befriedigt und damit der fundamentale Wert des menschlichen Lebens verwirklicht wird. Der Wertkonflikt, an dem ich die Problematik unserer gegenwärtigen Wertordnung angedeutet habe, zeigt das. Gerade darum kann es nicht ausreichen, in einer sog. Spiritualität dann ein religiöses Bedürfnis, das sich bei vielen Menschen zeigt, zusätzlich zu befriedigen, ohne eine kenntliche Beziehung zur Problematik unserer gesellschaftlichen Wertordnung und ihrer notwendigen Erneuerung.

Das Reich Gottes als Höchstwert ist ja nicht etwas, was man zu allem anderen auch noch haben kann. Es entwertet jeden anderen Wert. Das zeigt nicht nur das Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle. Es wird auch an anderen Stellen der Geschichte Jesu kenntlich, besonders deutlich dort, wo von dem reichen Jüngling erzählt wird, der in der ihm überlieferten Wertordnung ein untadeliges Leben geführt hat. Wir haben jedenfalls keinen Anlaß, diesem reichen Jüngling zu mißtrauen, der von den Geboten sagen kann: „*Meister, das habe ich alles gehalten von meiner Jugend auf.*“ Aber es geht dann ja weiter: „*Und Jesus sah ihn an und liebte ihn und sprach zu ihm: Eines fehlt dir. Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach und nimm das Kreuz auf dich. Er aber ward unmutig über das Wort und ging traurig davon; denn er hatte viele Güter. Und Jesus sah um sich und sprach zu seinen Jüngern: Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes kommen*“ (Mk 10,20–23).

Ich lasse mit diesen Hinweisen die Anforderung an eine evangelische Spiritualität als vorläufig begründet gelten: Solche Spiritualität kann nicht darin bestehen, daß zu der gesellschaftlichen Wertordnung zusätzlich die Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses tritt, nach dem Motto: „Das materielle Wachstum stößt an Grenzen, das geistige nicht.“<sup>9</sup> Das bedeutet dann aber zugleich, daß diese evangelische Spiritualität mindestens in einem latenten Konflikt mit der gesellschaftlich gültigen Wertordnung tritt. Die Studie der EKID hat so etwas schon vorgesehen, wenn sie neben die bibelorientierte, evangelistische Spiritualität, und die liturgische, meditative Spiritualität die emanzipatorisch-politische Spiritualität stellt, die sich auf die prophetische Tradition berufe.<sup>10</sup> Damit wird m. E. die Frage aber vereinfacht und verharmlost. Man stellt da dann unterschiedliche Möglichkeiten einer Spiritualität nebeneinander, und im Endeffekt kommt das Konzept dann doch auf die Bildung einer spirituellen Identität der Subjektivität hinaus – wobei ich jetzt unter Subjektivität das Menschsein verstehe, soweit es in der Wertordnung unserer Gesellschaft freigegeben ist. Nur scheint hier zu wenig beachtet, daß evangelische Spiritualität, die sich auf die Bibel wie auf die Reformation beruft, nicht bloß im Formalen einer religiös bestimmten Innerlichkeit beharren kann. Vielmehr ist das auf Gottes Reich (in der Auslegung Jesu wie auch in der davon deutlich unterschiedenen, aber in ihrer Weise Grundintentionen der Reichspredigt Jesu aufnehmenden Interpretation LUTHERS in seinem Großen Katechismus) ausgerichtete Christsein gerade lebendig in seiner Intention auf das, was ihm begegnet. Und dieses Begegnende ist Menschsein in seiner Not, in der es nach der Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse ruft. Gott will Leben; das nimmt das spirituelle Menschsein wahr, indem es sich darauf einläßt, die Bedürfnisse dieses Lebens zu verwirklichen. Das ist jetzt sicher sehr abstrakt und allgemein gesagt; und das kann ja auch nicht gut anders geschehen, wo wir uns um Begründungszusammenhänge bemühen, und dabei einen komplizierten Transfer leisten müssen. Gerade darum aber darf die Forderung an eine evangelische Spiritualität nicht unterschlagen werden, in dieser Richtung zu denken, und gerade auch die Möglichkeit von Konflikten nicht von

---

<sup>9</sup>EKID: *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, S. 17.

<sup>10</sup>Ebd., S. 13.

vornherein auszuklammern. Ansätze für die Ausbildung erneuerter Spiritualität gerade in solchen Konflikten gibt es. Ich nenne dazu nur zwei Beispiele, die Bürgerrechtsbewegung in den USA um Martin LUTHER KING. Wir kennen ihr Lied: We shall overcome some day. Oh, deep in my heart I do believe, we shall overcome. We shall live in peace some day. Oh deep in my heart, I do believe, we shall live in peace. Und ich führe dazu die Nachdichtung des 26. Psalms durch Ernesto Cardenal an:

„Herr, verschaffe mir Recht, denn ich bin unschuldig.  
Ich habe Dir vertraut und nicht ihren Führern.  
Verteidige mich vor dem Kriegsgericht  
und im Prozeß der falschen Zeugen und falschen Beweise.  
Ich setze mich nicht an einen Tisch mit ihnen,  
trink' ihnen nicht zu auf ihren Banketten.  
Ich gehöre nicht ihren Organisationen an,  
ich bin nicht Mitglied ihrer Parteien.  
Ich habe keine Aktien gekauft von ihren Gesellschaften,  
noch sind sie meine Teilhaber.  
Gemeinsam mit den Unschuldigen werde ich meine Hände waschen,  
bei Deinem Altar – Herr – will ich stehn.  
Laß mich nicht untergehn mit diesen blutdürstigen Politikern,  
die nichts als Verbrechen planen  
und deren Bankkonten durch Bestechungsgelder wachsen.  
Gib mich nicht preis den Gottlosen,  
befreie mich, Herr!  
Und ich werde Dich rühmen – Herr -  
in unserer Gemeinschaft,  
wo immer wir versammelt sind.“<sup>11</sup>

### **3. Elemente einer Einübung evangelischer Spiritualität**

Sicher können die Überlegungen nicht bis zu einem ausgearbeiteten Praxismodell vorstoßen. Das Ziel, Reich Gottes als Höchstwert, ist nicht verfügbar. Dieses Reich kommt, wie wir bitten, kommt auch zu uns. Ich erinnere noch einmal daran, daß Kommen des Geistes und Kommen des Reiches zwar nicht einfach austauschbar sind, aber doch unmittelbar verbunden miteinander: Wo Jesus im Geist die Dämonen austreibt, da ist das Reich gekommen. Ich brauche das nun nicht weiter auszuführen, erläutere nur noch mit dem Hinweis auf die im ersten Paragraphen eingeführte Unterscheidung von Geist und Fleisch: Geist ist dort, wo das Zentrum des Lebens im Unverfügbaren liegt. Gerade wenn wir das sehen, wird Spiritualität als eine durch den Geist bestimmte Lebensgestalt zu einem scheinbar unlösbaren Problem. Denn einerseits bezeichnet Spiritualität gerade eine eingeübte Werthaltung: und Einübung ist doch etwas, was einer tun kann und soll.

---

<sup>11</sup>ohne Quellenangabe

Andererseits aber soll es hier um eine glaubensgemäße Lebensgestaltung gehen, das hieße dann aber: Um ein Leben, das der Hl. Geist führt, also gerade um ein Leben, über das wir nicht verfügen. Hier scheint sich ein Dilemma aufzutun, in dem unsere Überlegungen nun doch entweder in einen Aktivismus hineingeraten, der das Unverfügbare zu machen sucht, oder aber in einen Quietismus, der aus dem Bewußtsein heraus, daß sich ja doch das Entscheidende nicht machen läßt, dann auf jedes Tun verzichtet.

Das muß freilich nicht sein. Nicht nur lehnt sich unsere Lebenserfahrung gegen ein solches Dilemma auf. Wir wissen doch wohl, daß wir etwas tun können und tun müssen, ohne daß damit dann schon über Gott oder Gottes Geist verfügt wäre, also das Gelingen des geistgeführten Lebens in unser spirituelles Projekt schon hineingenommen wäre. Und wir sind zugleich bestimmt durch die Aufforderungen der Schrift, die doch gerade an unsere Entscheidung, unsere Intentionalität, den Willen appellieren. Ich will hier nur auf einen Imperativ verweisen, der gerade im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes immer wieder begegnet: Wachtet! *„Lasset eure Lenden umgürtet sein und eure Lichter brennen und seid gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten, wann er aufbrechen wird von der Hochzeit, auf daß, wenn er kommt und anklopft, sie ihm alsbald auftun. Selig sind die Knechte, die der Herr, wenn er kommt, wachend findet. Wahrlich, ich sage euch: Er wird sich aufschürzen und wird sie zu Tische setzen und zu ihnen treten und ihnen dienen“* (Luk.12,35–37). Ich will das nun nicht weiter exegetisch ausführen, verweise nur darauf: Die Zeit des Wachens, in dem wir den Herrn erwarten, ist eine schon durch diesen erwarteten Herrn qualifizierte Zeit. Und wie es dann sein wird, so ist es doch schon jetzt: Hier geschieht eine recht seltsame Umkehrung. Darauf sollten wir achten: Nicht die Knechte bedienen den Herrn, sondern der Herr bedient die Knechte. So etwas gibt es eigentlich nicht; und es kann sein, daß wir uns dagegen wehren, wie Petrus sich dagegen wehren wollte, daß ihm Jesus die Füße wusch. Aber es ist so, wenn wir auf das Zeugnis der Schrift hören. „Wachtet!“ Diese Mahnung kann dann in unserem Dilemma weiterführen. Die Studie zur evangelischen Spiritualität setzt dieser als Ziel „das Hineinführen von Menschen in eine glaubensgemäße Lebensgestaltung. Man muß dabei zwischen Machbarem und nicht Machbarem sehr sorgfältig unterscheiden. Das Erziehen und Einüben kann immer nur bis in die Nähe des Möglichen, bis an die Schwelle führen. Die lebendige Erfahrung, der persönliche Glaube ist nicht machbar.“<sup>12</sup> Das ist sicher richtig. Nur muß man dann das Ziel sehr deutlich erfaßt haben. Und hier möchte ich nun zunächst einmal von dem eben zitierten Text aus dem Lukasevangelium her meinen Akzent so setzen, daß dieses Ziel in seiner Fülle sichtbar werden kann. Ich setze dabei nun einmal voraus, daß evangelische Spiritualität einüben möchte, was in diesem Imperativ: „Wachtet!“ angesprochen ist.

Ich muß dazu nun noch einmal die Studie zitieren: „Der Heilige Geist hilft nicht nur zum Christusglauben, er schafft sich auch eine eigene Welt um Wort und Sakrament, die in Ämtern und Diensten, in Gemeinschaften und Gruppen Gestalt gewinnt. Dieser Bereich ist zwar einerseits ganz menschliche ‚Welt‘, aber andererseits doch auf Gott

---

<sup>12</sup>EKID: *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, S. 33.

ausgerichtete Welt.“<sup>13</sup> So richtig das einerseits ist, so problematisch ist es doch auch, wenn es die Vorstellung eines eigenen geistlichen Bereiches wachruft, in den im Einüben von Spiritualität eingeführt wird. Sicher ist da der Bereich der Kirche, des religiösen, des spirituellen Lebens im traditionellen Sinn. Und es gibt hier viel zu lernen, gerade für den Theologen, der sich in dieser Welt zu bewegen, sie zu überliefern hat im umfassenden Sinn. Dazu muß er natürlich wissen, welche Gestalt diese geistliche Welt hat. Er muß freilich auch ihre Problematik kennen und kritisch beurteilen können, wo die so beschriebene Welt Fleisch ist und nicht Geist. Das gibt es nämlich auch ganz massiv. Aber es kommt mir hier noch gar nicht auf diese kritische Scheidung und Unterscheidung an. Vielmehr scheint es mir notwendig, Spiritualität als die Einübung des Wachens, in dem wir auf Reich Gottes warten, von vornherein nicht in zu engen Grenzen anzusetzen. Denn das Reich Gottes begegnet uns, wenn überhaupt, als Leben im Geist. Und das ist nicht einfach geistliches, innerliches, Bewußtseinsleben. Die Welt des Hl. Geistes ist die ganze Welt, nicht bloß ein religiöser Sektor dieser Welt. Hier wollen wir doch den Subordinationismus des ORIGENES gewiß nicht repristinieren. Wenn Macht und Licht des Lebens im Hl. Geist eins sind, dann kann dieser Geist ja nicht auf einen bestimmten Bereich beschränkt werden, wo wir ihn aufsuchen und nach ihm fragen. Da gehts nicht um eine besondere Welt, in der die Nähe Gottes gesucht werden könnte und müßte. Es geht schlicht um die Welt. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn wir die Schönheit dieser Welt suchen, um uns an ihr zu erfreuen, dann kann das doch nicht bloß eine geistliche Welt sein, die da auf Gott ausgerichtet sein soll. Also geistliche Musik, und religiöse Kunst. Weil Gott in Christus schön ist, darum ist Schönheit der Welt auf Gott ausgerichtet. Wachen – das hieße auf diese Wahrnehmung gefaßt sein.

Ich habe damit schon ein Moment dessen angesprochen, was ich als Einübung christlich bestimmten Wertverhaltens und also als evangelische Spiritualität bezeichnen will: Sie kann und muß die Unterscheidung zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Bereich übergreifen. Denn sie erwartet, Gottes Reich nicht nur in dem spezifisch religiösen Bereich und seiner Gegenständlichkeit zu begegnen. Im Leben wird Gott erfahren. Darum hieße Wachen hier, sich in der Wahrnehmung des Lebens einzuüben. Um dazu auf einen fundamentalen Sachverhalt hinzuweisen, der sich aus der exegetischen Arbeit ergeben hat, der aber zugleich sich in der Erfahrung durchaus bestätigt, sobald wir einmal auf die Wahrnehmung dieses Sachverhaltes aufmerksam geworden sind: Wir leben ebensowohl von Außen nach Innen, wie wir von Innen nach Außen leben. Ich sage so lieber, statt von der leibseelischen Einheit des Menschen zu reden. Von der spricht jedermann heute; aber es genügt ja gerade nicht, davon zu reden. Wir sollen vielmehr lernen, uns in diese Einheit einzuüben. Das ist natürlich ein schweres Stück Arbeit. Denn wir haben erst dann ausgelernt, zu leben, wenn wir gestorben sind. Aber ich habe nun doch sehr wohl überlegt, warum ich um die Mahnung zum Wachen einzuführen, gerade auf Luk.12,35–37 verwiesen, habe, mit seiner Umkehr des Verhältnisses von Herr und Knecht. Wir sind doch eher in das nicht umgekehrte Verhältnis eingeübt, wenn wir gerade auch in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit auf das richten, was wir zu tun haben. Ich will

---

<sup>13</sup>Ebd., S. 33.

auch gewiß nicht bestreiten, daß das mit zu solchem Wachen dazugehört, wie wir es einüben sollten. Aber da ist doch von dem Herrn die Rede, der seine Knechte bedient. Und wenn das stimmt, daß die Zeit des Wachens und Wartens auch schon geprägt ist durch diesen Herrn, dann kann und darf sich die Aufmerksamkeit mindestens ebenso auf das richten, was uns widerfährt, wie auf das, was wir zu tun haben. Hat das Reich Gottes es mit den Grundbedürfnissen des Lebens zu tun, ließe sich hier danach fragen und darauf achten, wie Welt dem entgegenkommt. Ich erinnere dazu an Paul GERHARDTS Choral: „Sollt ich meinem Gott nicht singen.“ Darin ist nicht nur der Dank für Gottes Gabe im Sohn und im Geist die Rede, die zum ewigen Ziel führen. Vielmehr wird dann gerade das Leben im umfassenden Sinn ins Auge gefaßt:

Meiner Seele Wohlergehen hat er ja recht wohl bedacht;  
will dem Leibe Not entstehen, nimmt ers gleichfalls wohl in acht.  
Wenn mein Können, mein Vermögen, nichts vermag, nichts helfen kann,  
kommt mein Gott und hebt mir an, sein Vermögen beizulegen.  
Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit.

Himmel, Erd und ihre Heere, hat er mir zum Dienst bestellt:  
wo ich nur mein Aug hinkehre, find ich, was mich nährt und hält,  
Tier und Kräuter und Getreide, in den Gründen, in der Höh,  
in den Büschen, in der See, überall ist meine Weide.  
Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit.

Wenn ich schlafe, wacht sein Sorgen und ermuntert mein Gemüt,  
daß ich alle liebe Morgen schaue neue Lieb und Güt.  
Wäre mein Gott nicht gewesen, hätte mich sein Angesicht  
nicht geleitet, wäre ich nicht aus so mancher Angst genesen.  
Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit.<sup>14</sup>

Nun wäre es freilich kurzschlüssig, etwa mit der Auskunft zu kommen: Das muß doch die einfachste Sache von der Welt sein, eine Spiritualität einzuüben, in der ein bewußtes, ein waches und aufmerksames Leben eingeübt wird. Im Paradies wäre das in der Tat die einfachste Sache von der Welt. Denn so stellen wir uns dieses Paradies ja vor, daß da der Einklang von Außen und Innen da ist, von Leben und Welt. Und wer einmal in der Einsamkeit sein Paradies gefunden hat, Einheit und Einklang des Lebens erfahren hat, wird sich wohl immer danach sehnen. Aber wachend und aufmerkend leben ist nicht paradiesisch. Es ist vielmehr ein ständiges Werten und Unterscheiden. Und das kann und muß einer dann schon einüben. Das Gute, das vorzuziehen ist, das ist ja nicht einfach das, was so eben als gut gilt. Ich habe angedeutet, daß das Reich Gottes, das als höchster Wert jedem anderen Wert vorzuziehen ist, in Konflikt bringen kann zu der gesellschaftlich geltenden Wertordnung. Selbstverständlich kann man das nicht einfach umkehren und also postulieren: Wo der Konflikt mit der gesellschaftlich anerkannten

---

<sup>14</sup>EKG, 232, 5-7 = EG 325, 5-7. Text: Paul Gerhard.

und dann natürlich auch durch die Rechtsordnung geschützten Wertordnung ist, da ist dann das Reich Gottes. Das bedeutet dann aber, daß dieser Konflikt nicht gesucht werden kann, daß wir ihn nicht so einüben können, daß wir eben „dagegen“ sind. Eingübt wird dieser Konflikt im Sündenbekenntnis. Ich lasse jetzt einmal völlig offen, wo der konkrete Ort für dieses Sündenbekenntnis ist; ob das der gemeinsame Gottesdienst ist, ob es die Einzelbeichte ist, als liturgisch geformter Akt oder einfach in einem Gespräch mit einem Menschen sich vollziehend, dem einer vertraut, oder ob es das stille innere Reden mit Gott ist. Sicher sind alle diese Orte da, freilich uns in verschiedener Weise zugänglich. Auch da wird vieles auf Einübung und Gewohnheit ankommen. Mir kommt es auf den Inhalt an. Sündenbekenntnis ist nicht nur sozusagen die innere Konfliktbewältigung: Da ist Schuldbewußtsein, und dieses Schuldbewußtsein, das soll dann abgebaut werden, indem einer sagt, was ihn da bedrückt. Das gehört sicher zum Sündenbekenntnis dazu. Ich möchte es aber gerne umfassender beschreiben: Es ist in einer Solidarisierung und Distanzierung. Es ist Solidarisierung mit der Welt in Hinsicht auf ihren Unwert. Aber diese Solidarisierung geschieht dann gerade so, daß dieser Unwert verneint wird, daß wir uns von ihm distanzieren.

Ich will hier nun nicht die umfangreichen Debatten über die Frage der Sündenerkenntnis aufgreifen. Im Zusammenhang unserer Fragestellung ließen sich die hier verhandelten Fragen auf den Nenner bringen: Kommt Sündenerkenntnis von innen oder von außen? Kommt sie aus einem inneren Wertbewußtsein, von dem her dann die Faktizität als Unwert erscheint? Oder kommt sie aus der Erkenntnis Jesu Christi, seines Leidens und Sterbens für uns? Bleiben wir bei dem bisher eingeschlagenen Weg, dann werden wir hier zwar nicht einfach eine Alternative aufstellen wollen. Doch scheint mir der Hinweis unumgänglich, hier nun nicht nur nach dem Gesetz oder nach dem Evangelium zu fragen. Das kann als Gottes Wort gewußt werden, und je besser wir hier eingübt sind, desto klarer kann auch der Unwert erkannt werden. Zugleich aber braucht es hier die Wahrnehmung von Welt, von dem was geschieht. Ich erinnere daran: wir sind ausgegangen davon, daß Reich Gottes als der unbedingt vorzuziehende Höchstwert in Konflikt zur Wertordnung unserer Gesellschaft führen kann; daß aber andererseits dieser Konflikt nicht etwas ist, was wir zu suchen und herzustellen haben. Darum wird in der Regel dieser Konflikt nicht als offenkundiger Konflikt eingübt werden können. Er wird vielmehr eingübt im Sündenbekenntnis. Das geschieht dann aber so, daß ein solches Sündenbekenntnis sich konkretisiert. Und seine Konkretion findet es dort, wo der Unwert offenkundig da ist. Wachheit, aufmerksame Wahrnehmung dessen, was ist, führt konkret hinein in die Erkenntnis vom Unwert, mit dem wir uns im Sündenbekenntnis solidarisieren, sofern wir mit unserem Leben in diese Welt verstrickt sind; und von dem wir uns zugleich als von einem Unwert distanzieren. Sündenbekenntnis wäre so ein Stück Einübung in ein waches Leben, evangelische Spiritualität. Ich setze gleich dazu: Es ist gut, es ist Gottes grundlose Barmherzigkeit, daß er uns die Zeit zu solchem Sündenbekenntnis gibt. Das nicht nur in dem Sinn, daß wir als lebendige Menschen zu einem solchen Sündenbekenntnis Lebenszeit haben. Sondern erst recht in dem Sinn, daß er uns die Distanzierung von der Sünde in dem neuen Leben erlaubt und ermöglicht, das uns in Jesus Christus angeboten ist. Je wachsamer

wir leben, desto deutlicher wird uns der Unwert, desto größer wird die Nötigung zum Sündenbekenntnis.

Man könnte mit diesem Sündenbekenntnis unmittelbar die Klage verbinden. Das ist ja eine Form der Wahrnehmung von Welt, die uns fast abhanden gekommen ist, obwohl sie in den Psalmen als eine umfangreiche Gattung vertreten ist. Klage ist etwas anderes als Bitte, obwohl sie sich leicht mit der Bitte verbinden kann, aus der beklagten Situation herauszuhelfen, den beklagten Sachverhalt zu verändern. Ich will und kann das jetzt nicht weiter ausführen. Mir scheint nur, daß wir gerade in Hinsicht auf die erfragte Erneuerung einer evangelischen Spiritualität hier ein Feld vor uns haben, das unter Anleitung des Psalters neu zu bestellen ist. Je ernster wir die Welt nehmen, nicht bloß als das Jammertal, aus dem wir möglichst bald befreit werden wollen, sondern als den Ort, an dem uns Gottes Leben gewährt ist, desto mehr lernen wir dann beklagen, was diesem Leben seinen Wert nehmen will, es verdirbt und verdeckt.

Ich nenne weiter neben dem Sündenbekenntnis und der mit ihm verbundenen Klage das Gebet, und zwar insbesondere das Gebet als Dank und als Bitte. Sucht das Sündenbekenntnis den Unwert dieser Welt auf, sich mit ihm zugleich solidarisierend und von ihm distanzierend, so suchen Dank und Bitte den Wert, das Gute. Und zwar das Gute, das uns widerfährt genauso wie das Gute, das wir verwirklichen. Auch hier haben wir also ein Moment der Einübung evangelischer Spiritualität. Dabei ist der Dank auf das bezogen, was gewesen ist. Was gewesen ist, ist ja nicht bloß die Sünde, die wir loswerden wollen. Es ist auch das Leben Gottes, das uns getragen hat. Wir identifizieren im Dank, üben ein, das zu erfassen, was uns widerfährt. Je wacher und aufmerksamer wir leben, desto mehr entdecken wir, wofür wir danken können. Und umgekehrt übt der Dank ein in solches wache und aufmerksame Leben. Wieder lasse ich ganz offen, in welcher Weise eine solche Einübung dann geschieht. Sicher wird es gut sein, gemeinsam zu danken, sicher wird es auch gut sein, Anleitung zu solchem Dank zu geben. Wieder scheint mir vor allem der Hinweis darauf angebracht, daß hier Wertung der wahrgenommenen Welt- und Lebenswirklichkeit eingeübt wird. Das gleiche gilt von der Bitte. Wie sich der Dank darstellt als die positive Wertung vergangenen Lebens, so die Bitte als die positive Wertung dessen, was ansteht. Was ansteht, ist sicher zuerst einmal das Kommen des Reiches. Darum hat Jesus zuerst dafür bitten gelehrt: Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel. Aber der Wert dieses Reiches soll und will dann ja in konkreten Situationen zum Vorschein kommen. Wir benennen im Bittgebet, was so ansteht. Dabei brauche ich kaum zu erwähnen, weil das eigentlich selbstverständlich sein sollte, daß solche Wertung im Leben mit der Schrift und aus der Schrift geschehen soll und nur so geschehen kann, daß wir im Licht des Lebens aus Gott die Macht dieses Lebens wahrnehmen.

Wie ich neben das Sündenbekenntnis die Klage stellen möchte, so neben Dank und Bitte die Anbetung. Freilich muß ich mich auch hier damit begnügen, nur eben dieses Stichwort zu nennen und dabei wieder auf die Psalmen zu verweisen. Die üben solche Anbetung, indem sie aufzählen, was ist, die Fülle der des Lebens aus Gott, das hier versammelt



wird zum Lobe seines Schöpfers. Ich verweise dazu auf den Gesang der drei Männer im Feuerofen. Da wird Welt durchgegangen in der Anbetung Gottes.

Das Dilemma, entweder einem Aktivismus zu verfallen, der das Reich Gottes machen will, oder einem Quietismus, da doch in Hinsicht auf dieses Reich nichts zu tun ist, braucht uns also nicht zu hemmen. Ich meine vielmehr, daß evangelische Spiritualität im Sinne einer Einübung christlich bestimmter Wertverwirklichung genau zwischen solchem Aktivismus und Quietismus ihren Platz hat. Wir halten uns an die gerade in Hinsicht auf das kommende Reich ausgesprochene Mahnung, zu wachen. Solche Wachsamkeit, Aufmerksamkeit läßt sich einüben - als Sündenbekenntnis und Klage, wie als Dank, Bitte und Anbetung. Der Ort solcher Einübung ist sicher der Gottesdienst der Gemeinde: aber ebenso werden wir zusätzliche Gelegenheiten solcher Einübung zu suchen haben. Danach zu fragen ist nicht die Aufgabe, die eine dogmatische Vorlesung lösen kann. Aber sie hat auch dort, wo sie nach Anwendung fragt, auf die Inhalte hinzuweisen, gerade in Ergänzung und vielleicht auch Kritik einer praktischen Theologie, die über den Fragen der Vermittlung und deren Formen den Blick auf die Inhalte leicht verlieren kann.



## Literatur

- ALTNER, Günter: *Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn*, Kreuz-Verlag <sup>1</sup>1980.
- AQUINO, Thomas de: *D. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de veritate. Quaestio XI: Florilegium patristicum ; 13*, Hanstein 1921 (= Florilegium patristicum).
- BACON, Francis: *Neues Organ der Wissenschaften*, hrsg. v. Anton Theobald [Hrsg.] BRÜCK, Unveränd. reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1830, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1974.
- BARTH, Karl: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, EVZ-Verl. <sup>7</sup>1955 (= Die kirchliche Dogmatik).
- BECK, Johann Tobias: *Treu und frei. Zwischenreden aus den Vorlesungen über Glaubenslehre*, hrsg. v. Robert PRIES, Gütersloh: Evang. Verl. "Der Rufer" 1915.
- Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>7</sup>1979.
- BERGER, Peter L. und Thomas LUCKMANN: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie d. Wissenssoziologie*, S. Fischer <sup>3</sup>1972 (= *Conditio humana*. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen).
- BONHOEFFER, Dietrich: *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Bd. 3, erw. Aufl., München: Kaiser <sup>4</sup>1954 (= Theologische Bücherei).
- BRANDT, Wilfried: *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Bd. 25, Zürich: Zwingli Verlag 1968 (= Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie).
- BRECHT, Bertolt: *Gesammelte Gedichte*, ger, Frankfurt/Main: Suhrkamp <sup>1</sup>1976.
- BRUNNER, Emil: *Das Missverständnis der Kirche*, Evang. Verlagswerk 1951.
- DERS.: *Dogmatik, III: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Zürich, 1960.
- BULTMANN, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*, durchges., um Vorw. u. Nachtr. erw. Aufl., Mohr <sup>7</sup>1977 (= Uni-Taschenbücher).
- CAESARIENSIS, Basilius: *Sur le Saint-Esprit. Série grecque*, grc fre, hrsg. v. Benoît PRUCHE, Bd. 17,bis, Sources chrétiennes 17,bis, Éd. du Cerf <sup>2</sup>1968 (= Sources chrétiennes).
- CLEMEN, Otto und Albert LEITZMANN (Hrsg.): *Luthers Werke in Auswahl*, Berlin, 1934.
- COBB, John B. jr. und David Ray GRIFFIN: *Prozess-Theologie. eine einführende Darstellung*, ger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979 (= Theologie der Ökumene), 193 S.
- COBB, John B., Klaus SCHOLDER und Christian G. SCHNABEL (Hrsg.): *Der Preis des Fortschritts: Umweltschutz als Problem der Sozialethik*, Claudius 1972.
- Concilium vaticanum, 1962-1965: Das zweite Vatikanische Konzil: Ökumenismus, Bischöfe, Ordensleben, Priesterausbildung, Erziehung, nichtchristliche Religionen, Offenbarung, Laienapostolat, Religionsfreiheit*, ger lat, Bd. 2, Freiburg i.Br.: Herder 1967 (= *Lexicon für Theologie und Kirche Suppl.*), URL: %5Curl%7Bhttp://www.stjosef.

- at / index . htm ? konzil / konzil . php ~ mainFrame % 7D (besucht am 01.08.2016).
- D. Martin Luthers Werke/[Abt. 1], Bd. 45, Weimar: Böhlau 1911, URL: %5Curl%7Bhttps://archive.org/stream/werkekritischege45luthuoft#page/10/mode/2up%7D.
- D. Martin Luthers Werke/[Abt. 1], Bd. 7, Weimar: Böhlau 1911, URL: %5Curl%7Bhttps://archive.org/stream/werkekritischege45luthuoft#page/10/mode/2up%7D.
- DENZINGER, Heinrich und Adolf SCHÖNMETZGER: *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder <sup>36</sup>1965.
- DIEM, Hermann: *Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche?*, Mittelbach 1946.
- EKID, Arbeitsgruppe der: *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, Gütersloher Verlagshaus Mohn and Vandenhoeck und Ruprecht <sup>2</sup>1980.
- Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangel.-Lutherische Kirche in Bayern*, Evangelischer Presseverband <sup>5</sup>1959.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Neudr. 1962 auf der Grundlage der 2. von Fritz Medicus hrsg. Aufl. von 1922, Bd. 257, Hamburg: Meiner 1963 (= Philosophische Bibliothek).
- FREY, Christofer: *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart: Kreuz-Verlag <sup>1</sup>1979.
- GRAB, Hans: *1.- Christliche Glaubenslehre*, Stuttgart: Kohlhammer 1973 (= Theologische Wissenschaft).
- DERS.: *2.- Christliche Glaubenslehre*, Kohlhammer 1974 (= Theologische Wissenschaft).
- GRÄBER, Erich: Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie, In: *ZThK* 77 (1980), S. 200–221.
- HAMPE, Johann Christoph: *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, ger, Kösel 1967.
- HARLEß, ADOLF GOTTLIEB CHRISTOPH VON: *Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment: Ein Votum*, Stuttgart: Liesching 1862.
- HARNACK, Theodosius: *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment: Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche ; zur Prüfung und Verständigung*, Unveränd. Abdr. d. 1862 in Nürnberg ersch. Schr, Bertelsmann 1947.
- HÖFLING, Johann Wilhelm Friedrich: *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*, 2., verm. und verb. Aufl., Erlangen: Bläsing 1851.
- HOLLATZ, David: *Examen theologicum acroamaticum*, Reprogr. Nachdr. d. Ausg. Stargardiae Pomeranorum: J. N. Ernst, 1707, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- HOLLWEG, Arnd: Die Beziehung zwischen gruppensystemischem Laboratorium und Lebenswirklichkeit als Problem christlicher Verantwortung, In: Karl Wilhelm und Stenger Hermann DAHM (Hrsg.): *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis*, 1974.
- JÜNGEL, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr, J.C.B., (Paul Siebeck) 1977.

- KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/421.html> (besucht am 01.05.2016).
- KÄSEMANN, Ernst: Die Legitimität des Apostels: eine Untersuchung zu II Korinther 10 - 13, In: *Zeitschrift für die neutestamentlicher Wissenschaft* 41 1942, S. 33–71.
- DERS.: Exegetische Versuche und Besinnungen/1, 1960.
- DERS.: Exegetische Versuche und Besinnungen/2, 1964.
- KLEMENS I., Papst: *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae*, grc, hrsg. v. Oscar von GEBHARDT und Adolf von HARNACK, Editio post Dresselianam alteram tertia, Bd. 1,1, Einf. lat., Text griech. u. lat., Hinrichs 1876 (= Patrum apostolicorum opera).
- LÖHE, Wilhelm: *Aphorismen über die neutestamentlichen Aemter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. Zur Verfassungsfrage der Kirche*, ger, Nürnberg, 1849.
- DERS.: Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt, hrsg. v. Klaus GANZERT, Neuendettelsau, 1956.
- LOMBARDUS, Petrus: : *Sententiarium libri IV*, hrsg. v. Jaques-Paul MIGNE, Paris, 1844 (= Patrologiae Cursus Completus Series Latina PL 191/192).
- LUTHER, Martin: *Biblia Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch: Dtv Text-Bibliothek ; Aufß new zugericht, Wittenberg 1545*, Dt. Taschenbuch-Verl. (= dtv textbibliothek, 1974).
- MAIER, Gerhard: *Das Ende der historisch-kritischen Methode. Glauben und Denken*, Bd. 901, Brockhaus <sup>2</sup>1974 (= ABC-Team).
- MELANCHTHON, Philipp und Robert STUPPERICH: *Melanchthons Werke in Auswahl: Bd. 2, Teil 1. Loci communis von 1521. Loci praecipui theologici von 1559*, Bd. 2.1, Gütersloh: Bertelsmann <sup>2</sup>1978 (= Melanchthons Werke in Auswahl).
- MIGNE, J. P. (Hrsg.): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia/8: de trinitate*, Bd. 42, Parisiis: Migne, Jaques-Paul <sup>2</sup>1886 (= Patrologiae cursus completus series latina).
- MILDENBERGER, Friedrich: Die Auferstehung und unser Leben in der Welt, In: Wolfgang BÖHME (Hrsg.): *Auferstehung - Wirklichkeit oder Illusion?*, Bd. 34, Karlsruhe: W. Böhme und Evang. Akad. Baden 1981 (= Herrenalber Texte 34).
- DERS.: *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. Bd. 10, Stuttgart und Berlin: W. Kohlhammer 1981 (= Theologische Wissenschaft).
- MOLTMANN, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München: Kaiser 1972.
- DERS.: *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, München: C. Kaiser 1980.
- OETINGER, Friedrich Christoph: *Theologia ex idea vitae deducta*, Bd. 2, Berlin: De Gruyter 1979 (= Texte zur Geschichte des Pietismus : Abt. VII, Friedrich Christoph Oetinger).
- ÖFFNER, Ernst: Kirche als Vermittlungsinstanz, In: Bernhard KLAUS (Hrsg.): *Kommunikation in der Kirche: Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge, Publizistik*, Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979.
- ORIGENES: *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. v. Herwig GÖRGEMANNs und Heinrich KARPP, Bd. 24, Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>1</sup>1976 (= Texte zur Forschung).
- PIPER, Hans-Christoph: Theologische Perspektiven und Erfahrungen im Clinical Pastoral Training, In: Friedrich WINTZER (Hrsg.): *Seelsorge: Texte zum gewandelten Verständnis*

- und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, Bd. 61 (Praktische Theologie), Kaiser 1978 (= Theologische Bücherei).
- PRENTER, Regin: *Spiritus Creator: Studien zu Luthers Theologie*, Bd. X,6, 1954 (= FGLP).
- ROOS, Heinrich und Josef NEUNER: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, ger, 5., verb. Aufl. / hrsg. von Karl Rahner, Regensburg: Pustet 1958, 495 S.
- SAUTER, Gerhard: *Theologie als Wissenschaft; Aufsätze und Thesen*, München: C. Kaiser 1971 (= Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 43. Systematische Theologie).
- SCHEMPF, Paul: *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, hrsg. v. Richard WIDMANN, Bd. 50 : Systematische Theologie, München: Kaiser 1973 (= Theologische Bücherei).
- SCHEURL, CHRISTOPH GOTTLIEB ADOLF VON: *Die geistl. und die rechtl. Kirche*, Deichert 1873.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. In vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre*, Perthes (= Bibliothek theologischer Klassike).
- DERS.: *Schleiermacher-Auswahl*, ger, Bd. 113/114, München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1968 (= Siebenstern-Taschenbuch).
- SCHWEITZER, Albert: *Aus meinem Leben und Denken*, 1931.
- DERS.: *Kultur und Ethik*, C.H. Beck 1960 (= Beck'sche Sonderausgaben).
- SOHM, Rudolph: *Kirchenrecht*, ger, Unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1923, Bd. 8,2, Berlin: Duncker & Humblot 1923 (= Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft / hrsg. von Karl Binding).
- DERS.: *Kirchenrecht*, Unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1923, Bd. 1: Die geschichtlichen Grundlagen, Berlin: Duncker & Humblot 1923.
- STAHL, Friedrich Julius: *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, Bläsing 1840.
- STOLLBERG, Dietrich: *Seelsorge durch die Gruppe: Praktische Einführung in die gruppodynamisch-therapeutische Arbeitsweise*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- DERS.: *Wahrnehmen und Annehmen: Seelsorge in Theorie u. Praxis*, Bd. 293, Gütersloher Verlagshaus Mohn <sup>1</sup>1978 (= GTB Siebenstern).
- STOLLBERG, Peter: Selbsterkenntnis für andere. Durch Gruppendynamik für die Seelsorgepraxis lernen, In: *Lutherische Monatshefte* 1973, S. 21.
- STRECKER, Georg: Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie, In: DERS. (Hrsg.): *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 367, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975 (= Wege der Forschung).
- STUHLMACHER, Peter: ... in verrosteten Angeln, In: *ZThK* 77 (1980), S. 222–238.
- DERS.: Hauptprobleme und Chancen kirchlicher Schriftauslegung. Brüderliche Handreichung der Pfarrer-Gebetsbruderschaft, In: *Theologische Beiträge* 9,2 (1978), S. 53–69.
- DERS.: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979 (= Grundrisse zum Neuen Testament, Bd. 6).

TENNBRUCK, Friedrich H.: Spricht Gott in der Geschichte? Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft, In: DERS. (Hrsg.), Freiburg ; Basel ; Wien: Herder 1972 (= Weltgespräch bei Herder ; Editiones Herder), 196 S.

TILICH, Paul: *Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes*, Stuttgart, 1956 (= Systematische Theologie Bd. 3).

VILMAR, August Friedrich Christian: *Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann 1874.

DERS.: Kirche und Welt oder die Aufgaben des geistlichen Amtes in unserer Zeit/1, 1872.

DERS.: *Theologisch-kirchliche Aufsätze: Zum 70. Todestage Vilmars am 30. Juli 1938*, München: Müller 1938.

\*





## Namen

- Albertz, Heinrich ..... XIII  
 Althaus, Paul ..... XIV  
 Altner, Günter ..... 79, 86, 87, 88, 89  
 Amphilocheus von Ikonium ..... 147  
 Apel, Karl-Otto ..... XX  
 Aristoteles ..... 130  
 Athanasius ..... 107  
 Augustin von Hippo .. 107, 110, 147, 150,  
 151, 152, 154, 155, 159  
  
 Bacon von Verulam, Francis ..... 83, 84  
 Barth, Karl XV, XVI, XXIII, 22, 30, 40, 108,  
 110  
 Basilius von Cäsarea ..... 147, 148  
 Baur, Ferdinand Christian .... 41, 42, 43  
 Beck, Johann Tobias ..... XX, 227, 228  
 Bengel, Johann Albrecht ..... 226  
 Bohlius Bohl, Samuel ..... 230  
 Bonhoeffer, Dietrich ..... 72  
 Brandt, Wilfried ..... 186  
 Brecht, Berthold ..... XXVI  
 Brunner, Emil 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71  
 Buber, Martin ..... 228, 229  
 Bultmann, Rudolf ..... XVII, 41, 43, 44  
  
 Cardinal, Ernesto ..... XXIV  
 Cobb jr., John B. .... 79, 95, 96  
  
 Diem, Hermann ..... 218  
 Dürrematt, Friedrich ..... XIX  
  
 Edelby, Neophyt ..... 55  
 Elert, Werner ..... XIV, 132  
 Erasmus von Rotterdam ..... 171  
  
 Feuerbach, Ludwig ..... 103  
 Fichte, Johann Gottlieb ..... 82  
  
 Fiore, Joachim von ..... 111, 239  
 Fohrer, Georg ..... 51  
 Franke, August Hermann ..... 205  
 Frey, Christofer ..... XV, 191  
 Fuchs, Klaus ..... 85  
  
 Gabler, Johann Philipp ..... 41, 42, 43  
 Gadamer, Hans-Georg ..... XXI, 47, 49  
 Gerhard, Paul ..... 276  
 Gese, Harmut ..... 40  
 Gogarten, Friedrich ..... 132  
 Gollwitzer, Helmut ..... XIII  
 Graß, Hans .. 112, 113, 114, 115, 116, 117,  
 118, 119, 186  
 Gregor von Nazianz ..... 143  
 Gräßer, Erich 39, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 49,  
 50, 52, 57, 71, 134, 135  
  
 Harleß, Adolf Gottlieb Christoph von 211  
 Harnack, Theodor ..... 40, 212  
 Hartshorne, Charles ..... 92  
 Hollatz, David ..... 178, 179, 180, 249  
 Hollweg, Arnd ..... 73  
 Höfling, Johann Friedrich Wilhelm . 210,  
 211  
  
 Joest, Wilfried ..... XV, XVII, 165  
 Jüngel, Eberhard .. 99, 100, 101, 102, 103,  
 104, 105, 106, 107  
  
 Kant, Immanuel 94, 95, 181, 182, 183, 184,  
 185, 191, 192  
 Käsemann, Ernst ..... 44, 45, 48, 74  
  
 Leger, Paul Emil ..... 56  
 Lukács, Georg ..... XX  
 Luther King, Martin ..... 273

## Namen

- Luther, Martin . . . . . 8, 12, 14, 30, 44,  
51, 53, 69, 102, 107, 132, 141, 165,  
166, 168, 169, 171, 172, 173, 174,  
175, 176, 177, 178, 199, 200, 204,  
215, 216, 220, 241, 269, 270
- Löhe, Wilhelm . . . . . XXIV, 24, 209, 216
- Maier, Gerhard 39, 45, 49, 50, 52, 53, 66, 71
- Melanchton, Philipp . . . . . 174, 206
- Mildenberger, Friedrich . . . XI, XV, XXIV
- Moltmann, Jürgen 105, 106, 107, 108, 109,  
110, 111, 112, 121
- Oetinger, Friedrich Christoph . . 226, 229,  
230
- Öffner, Ernst . . . . . 68, 69, 71
- Origenes . . . . . 145, 149, 275
- Pannenberg, Wolfhart . . . . . 131
- Parson, Talcott . . . . . 67
- Pelagius . . . . . 147
- Petrus Lombardus . . . . 160, 161, 162, 163
- Pfaff, Christoph, Mattäus . . . . . 205
- Piper, Hans-Christoph . . . . . 74
- Prenter, Regin . . . . . 165
- Ricoeur, Paul . . . . . 47
- Samosateni . . . . . 19
- Schempp, Paul . . . . . 171
- Scheurl, Adolf von . . . . . 212
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst  
XV, XXII, 107, 118, 186, 187, 188,  
189, 190, 191, 193
- Schulz, Paul . . . . . 218
- Schweitzer, Albert . . . . 79, 89, 90, 91, 95
- Seitz, Manfred . . . . . XIV
- Smolik, Josef . . . . . XV
- Sohm, Rudolph . . . . . 213, 214, 215, 217
- Staedtke, Joachim . . . . . XV
- Stahl, Friedrich Julius . . . . 207, 209, 210
- Steinbauer, Karl . . . . . XXIV
- Stollberg, Dietrich . . 70, 71, 72, 73, 75, 76
- Stuhlmacher, Peter . 39, 40, 41, 44, 45, 46,  
47, 48, 49, 51, 57, 134, 135
- Sölle, Dorothee . . . . . XIII, XXIV
- Tennbruck, Friedrich H. . . . 192, 193, 194,  
195, 196, 198
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens  
150
- Thomas von Aquin 150, 156, 157, 161, 162,  
163, 166, 168, 170, 236
- Thomasius, Christian . . . . . 205
- Tillich, Paul . . . . . 11
- Track, Jochen . . . . . XV
- Vattimo, Gianni . . . . . XIII, XXI
- Vilmar, Friedrich August . . . . . 206, 207
- Weber, Max . . . . . 125, 271
- Weniger, Heiner . . . . . XI
- Whitehead, Alfred North 92, 93, 94, 96, 97
- Wrede, William . . . . . 41, 43

## Bibelstellen

Genesis		
1,2.....	185	
33,20.....	229	
1.....	229	
3.....	54	
Numeri		
11,24-29.....	235	
16,22.....	227	
27,16.....	227	
Deuteronomium		
30,11-14.....	52	
Richter		
13,25.....	221	
13,3-5.....	221	
13-16.....	XXV, 220	
14,1-3.....	221	
14,18.....	222	
14,19.....	222	
14,4.....	221	
15,11.....	222	
15,12.....	222	
15,14-16.....	223	
15,18f.....	227	
15,3.....	222	
15,8.....	222	
16,1-4.....	223	
16,15f.....	224	
16,17.....	224	
16,21.....	224	
16,23.....	224	
16,25.....	224	
16,28.....	224	
16,29-31.....	224	
2. Buch Samuel		
22,32-37.....	231	
1. Buch der Könige		
19,3.4.....	231	
19,8.....	231	
Nehemia		
9,20.....	236	
Hiob		
28,28.....	153	
Buch der Psalmen		
1,1f.....	8	
104,29f.....	227	
27,1.....	230	
53,5.6.....	229	
54,3-9.....	233	
73,21-26.....	234	
14.....	229	
18.....	231	
53.....	229	
Sprüche		
26,27.....	232	
8,32-35.....	232	
Prediger		
3,5.....	105	
Jesaja		
11,1-9.....	92, 236	
11,2.3.....	163	
28,19.....	44, 102	
31,1-3.....	10	
41,4.....	229	
63,10-14.....	235	
11.....	236, 242	
Jeremia		
10,8-10.....	226	
Ezechiel		
36,26-28.....	235	
37,11-14.....	237	
37,2.....	236	
37,4f.....	236	
37,9f.....	237	
Daniel		
6,26.27.....	226	
Hosea		
11,8f.....	234	
Joel		
3,1f.....	235	
Weisheit Salomons		
1,4-8.....	233	
11,24-12,1.....	227	
Jesus Sirach		
31,22-25.....	232	
Matthäusevangelium		
10,19f.....	245	
11,12.....	244	
11,20-24.....	248	
11,6-19.....	242	
12,28.....	244	
12,9-14.....	248	
13,44.....	267	
18,19f.....	70	
18,3.....	75	
19,27f.....	244	
19,28.....	244	
19,30.....	246	
19,31f.....	246	
19,43-46.....	246	
22,18-21.....	246	
25,36f.....	270	
7,28.....	245	
13.....	266	
18.....	69	

Markusevangelium	7,17.....51	13,13.....13
1,12.13.....242	Apostelgeschichte	2,17.....XXIV
1,14f.....127	16,6-10.....196	2,10-12.....13
1,9-11.....241	2,38.....159	2,4ff.....12
10,20-23.....272	26,17f.....178	3,17.....12, 144
16,15-18.....245	6,1-7.....14	3,18.....152
2,21.....47	Römerbrief	3,6.....50
3,1-3.....240	1,18-23.....132	4,15f.....18
3,20f.....247	1,20.....152	4,7-10.....12
3,26.....244	1,3f.....238	11.....15
3,28-30.....244	12,12.....14	12.....15
3,5.....240	14,17.18.....13	Galaterbrief
4,10-12.....248	14,3.....13	5,13-15.....26
6,3-5.....247	15,1.2.....13	5,16-18.....9
9,22-24.....245	5,2.....14	5,25.....29
9,24.....240	5,3-5.....14	Epheserbrief
Lukasevangelium	5,5.....155, 159	2,1.4.5.....16
10,16.....202	8,14-16.....11	2,14.....XV
10,33f.....32	8,18-30.....97	4,1-6.....26
12,35-37...274, 275	8,21.....97	Philipperbrief
14,26.....247	8,23.....12	2,12f.....267
19,41.....248	8,26.....12	3,4-9.....17
21,33-39.....268	8,26c.27.....12	Kolosserbrief
5,36.....47	5.....97	3,1-4.....18
Johannesevangelium	7.....16	2. Timotheusbrief
1,1-5.9-12.....232	8.....164	3,14-17.....253
11,47-52.....223	1. Korintherbrief	3,16.....252
13,12ff.....70	10,13.....75	2. Petrusbrief
14,16.....239	12,3.....8	1,19-21.....252
15,26.....144	12,4.....63	1,21.....252
16,7.....239	12,4-6.....14	Hebräerbrief
16,8-10.....233	14,29f.....28	4,14-16.....243
18,37f.....128	14,33.....14	Offenbarung
19,26f.....247	3,16.....13	20,7-8.....136
20,22.....155	13.....161	4,11.....230
3,5.....185	2. Korintherbrief	
3,8...9, 15, 17, 247	12,11.....15	
4,24.....144	12,9.....74	