

Geistesgegenwart: Warum glauben wir an Gott den Heiligen Geist?

Walter Sparrn

1. „Pneumatologie“?

1.1

Um eine „grundlegende dogmatische Darstellung der Pneumatologie“ hat Herr Schunk¹ mich für heute angefragt – seiner Aufforderung zu folgen, ist mir eine Ehre. Wenn Sie jetzt erwarten, dass ich Ihnen ein konsistentes System von korrekten Sätzen über den Heiligen Geist, eine „Pneumatologie“ vorführe, dann möchte ich Sie enttäuschen. Das wäre nicht besser, als wenn ich einen Blumenstrauß überreichte, der aus Strohlumen bestünde – nett anzusehen, aber zu nichts nütze als zum Aufhängen irgendwo, abseits vom lebendigen, leibhaften Leben mit allen seinen dynamischen Erscheinungen und Veränderungen. Hier, im persönlichen Leben und im gemeinsamen Glauben und Handeln, im Konkreten also, sollten wir nach dem Heiligen Geist fragen. Die beste Anleitung dafür, die Vielfalt der konkreten Rede vom Geist ist übrigens nach wie vor die Bibel, die keine Pneumatologie vorlegt.

Wussten Sie, dass „Pneumatologie“ ein ziemlich junger Kunstbegriff ist? Das Wort „Theologie“ ist älter als das Christentum, „Anthropologie“ oder „Christologie“ wurden vor vierhundert Jahren von lutherischen Theologen erfunden; aber das Wort „Pneumatologie“ gibt es erst seit hundert Jahren, in allgemeinem Gebrauch ist es erst seit zwei Generationen. Die alten Dogmatiken behandelten das Thema „Heiliger Geist“ unter dem Titel *De gratia Spiritus sancti applicatrice*, die zuwendende Gnade des Heiligen Geistes, und erklärten darunter den Dritten Glaubensartikel, nämlich die individuellen und kollektiven Wege und Mittel, durch die Gott der Heilige Geist die sündigen Menschengeschöpfe bekehrt, erlöst und zum ewigen Heil führt; sie nannten das auch *via salutis* oder „Soteriologie“.

1.2

Dass in unserer Zeit eigens über „Pneumatologie“ nachgedacht wird, ja dass dogmatische „Pneumatologien“ verfasst werden (M. Welker 1992; B.J. Hilberath, 1994), das hat Anlässe in veränderten kirchlichen Interessen und religiösen oder weltanschaulichen Problemlagen. Vor allem dreierlei hat sich gegenüber der traditionellen Beschränkung der Rede vom Heiligen Geist auf die kirchliche Heilungsvermittlung geändert: Es tritt nun viel mehr „Geist“ auf: in den pfingstlerischen

¹ Rainer Schunk war bis zu diesem Jahr Mitglied im Vorstand der AERGB

und den charismatischen Bewegungen, die in den und gegen die sklerotisch bürokratisierten Kirchen die Gaben des Heiligen Geistes und ihre Veränderungsdynamik zur Geltung bringen. Und es treten wieder viel mehr „Geister“ auf: in den neureligiösen, etwa den spiritistischen Strömungen, die esoterisches Gegenprogramm zum toten wissenschaftlich-technischen Materialismus der modernen Kultur praktizieren. Dazu kommt ein drittes Motiv für eine erneuerte Pneumatologie: die Reduktion des Geistigen auf ein rein zweckrationales, instrumentelles, ethisch blindes Rechnen, das sich unabhängig wähnt vom leibhaften Leben, auf das es vielmehr herrschaftlich, z. B. experimentell präparierend zugreift. (Die Experimente mit den Kräften der Luft hießen früher „Pneumatik“!)

Wenn auch nicht auf Otto von Guericke's Luftpumpe möchte ich mich doch auf die genannten praktischen Kontexte theologischer Pneumatologie beziehen. Denn der christliche Glaube an den Heiligen Geist ist kein supranaturalistisches Postulat, das man der Wirksamkeit des menschlichen oder auch göttlichen Geistes und den geglaubten (oder gefürchteten) Geistern aus frommer Observanz halt hinzufügt. Die Rede vom „Heiligen Geist“ würde abstrakt, wenn man sie nicht im Kontext von „Geistern“ und „Geist“ platzierte. Wenn man das aber tut, muss man nach dem Heiligen Geist auch nicht erst „suchen“, als sei er woanders als hier und jetzt bei uns – allenfalls müssen wir ihn in dem Sinn suchen, dass wir meist nicht hinschauen und ihm nicht zuhören, obwohl er wirkt und spricht. Und das ist nicht erst in der Glossolie oder in Wunderheilungen der Fall.

2. Geisterglaube?!

2.1

Ich beginne mit den Geistern, mit denen wir wieder zu tun haben, nicht bloß an Halloween oder in der alemannischen Fastnacht. Hier muss ich einen vorhin berührten Punkt korrigieren. Das theologische Kunstwort „Pneumatologie“ im heutigen Sinn ist zwar jung, aber es wurde schon gebildet, als man auch von „Anthropologie“ zu reden begann, allerdings in anderer, für uns gleichwohl interessanter Bedeutung. Man erfand das Wort „Pneumatologia“ als man die Metaphysik in zwei Teile gliederte und die spezielle Metaphysik so nannte, weil ihr Thema die Seinsart der pneumata war, lateinisch: die spiritus immateriales, intelligentiae, mentes, deutsch: Geistwesen. Als solche Geister, die immateriell (und daher unvergänglich) existieren, galten erstens Gott, zweitens die von Gott geschaffenen, endlichen Intelligenzen, d. h. die Engel und Dämonen(!), drittens der Geist des Menschen. Dieser Geist ist allerdings zeitweise mit einem Körper verbunden, nämlich als vernünftiger und wichtigster Teil der Seele (anima rationalis); im Tod trennt er sich von diesem Körper und lebt weiter als „unsterbliche Seele“, in einer uns unsichtbaren Welt.

Nun, der Heilige Geist befindet sich heutzutage und bei uns nicht mehr in der metaphysischen Gesellschaft von Dämonen. Aber freuen Sie sich nicht zu früh! Zwar ist der einst auch bei uns allgemeine Glaube an Geister in den Bereich des Aberglaubens abgedrängt worden; schon die Reformation hat die seinerzeit gängigen Praktiken der Kommunikation mit den Seelen der Verstorbenen, z. B. im Fegfeuer, als Aberglauben bekämpft – die Seele kommt sogleich in den Himmel

oder in die Hölle, oder sie schläft, wie Luther meinte. Die armen Seelen, die sich bei uns angeblich herumtreiben, diese Geister sind also Teufelsspuk (illusiones Satanae). Die spezifisch protestantische Ablehnung des Geisterglaubens betraf aber nicht den bösen Geist schlechthin, den Teufel und seine Engel; auch in protestantischen Gegenden dauerte die Angst vor Dämonen und dämonisch besessenen Hexen bis ins 18. Jahrhundert fort.

Die Aufklärung hat auch theologisch alles getan, um die Unfähigkeit von Geistern, auf unsere Körper zu wirken, zu beweisen. Der moderne Materialismus, der nur Materie und Energie für real existent hielt, folgerte sogar die Nichtexistenz von immateriellen Wesen und erklärte die Vernunftseele zum Epiphänomen von körperlichem Leben. Aber auch wenn man, wie die mehrheitliche Meinung seit Descartes, die Vernunft für ein gegenüber der Materie selbständiges Sein hält, so gab es doch keine selbständig existierenden Geister mehr, sondern nur einen Geist, eine einzige mens, eben das Denken. Das hat der Neuzeit die alte Überzeugung weitergereicht, dass in der Vernunft der endliche Geist des Menschen dem unendlichen Geist Gottes nahe verbunden, ja ihm gleichartig sei, hat damit aber auch einen ganz unbiblischen Dualismus gerechtfertigt.

2.2

Die Aufklärung hat sich nur halb durchgesetzt – gleichauf mit ihr begann die Theosophie (Swedenborg war Ingenieur!), die Vorstellung von höheren Welten und Geisterreichen, mit denen man, wenn man ein Medium dafür ist oder eines hat, kommunizieren kann. Noch weiter verbreitete sich der Spiritismus, die Praxis der Séancen zwecks Kommunikation mit den Geistern im Jenseits, die durch Tischerücken, Pendeln oder Klopfgeräusche auf sich aufmerksam machten; besonders stark im protestantischen Europa und dann in den USA. Dies hat sich im Fortschritt der wissenschaftlich-technischen Vernunft nicht etwa wieder verloren, sondern blüht und gedeiht, auch kommerziell. Eine alte Art von Geistern ist auch im gegenwärtigen protestantischen Christentum wieder voll präsent: Fast drei Viertel der Zeitgenossen glauben, dass es Engel gibt, und viele sagen, Erfahrungen mit ihnen gemacht zu haben. Und wenn wir ein bisschen weiter schauen, dann müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass so gut wie alle Bewohner der Dritten Welt, auch die Christen unter ihnen, fest mit der Existenz von Geistern und mit ihrer Wirksamkeit in unserer Welt rechnen. Die Frage ist hier nur, ob man sich mit den Geistern gut stellt, z. B. die Ahnen nicht erzürnt, und wie man sich der bösen Geister erwehrt, notfalls mit einem Gegenzauber; auch Christen geraten da in Versuchung. Auf jeden Fall sagen sie, dass in der Bibel die Existenz von guten und bösen Geistern völlig fraglos sei, mithin die Unterscheidung der Geister gefordert werde (1Joh 4,1). Da der Geist Gottes auf jeden Fall Lebendigkeit bedeutet, setzen z. B. die Zulus die Lebenskraft überhaupt (umoya) mit dem Heiligen Geist (uMoya) fast gleich.

Wir stehen vor dem Befund, dass die moderne Rationalität nicht in der Lage ist, die Existenz von Geistern einzubeziehen, seien sie gut oder böse; dass dagegen die religiöse Praxis und die weltanschauliche Mentalität das Wirken von Geistern einschließt, auch wenn sie das selektiv tun und bei uns z. B. Engel willkommen heißen, aber von Teufeln nichts wissen wollen (freilich gibt es auch Satanisten ...).

Es gibt zur Zeit keine Theorie, die leisten könnte, was früher die Metaphysik leistete, nämlich die religiös-weltanschauliche Praxis und die wissenschaftlich-technische Praxis zu verbinden. Ob sich dies wieder ändert, weiß ich nicht; jetzt müssen wir ohne allgemeine Letztbegründung auskommen und uns mit langfristig und vergleichend justierten Beschreibungen von psychischen und sozialen Erfahrungen begnügen, also mit einer Phänomenologie des Geisterglaubens. Obwohl wir dessen interne Referenzen nicht auf ihren Wahrheitsanspruch hin prüfen können, ist ein solcher Zugang zu schwer fassbaren Phänomenen durchaus methodisch; er hat sich in jüngster Zeit in den Kulturwissenschaften durchgesetzt. In der Theologie wurde er schon überraschend fruchtbar bei dem verwandten und ebenso bodenlosen Thema „Mächte und Gewalten“. (In der Bibel selbst wird dieser phänomenologische Realitätszugang von der Weisheitsliteratur repräsentiert.)

3. Der Geist: Was Gott und Menschen verbindet

3.1

Ich wende mich nun jenen Phänomenen des Geistigen zu, die den näheren Horizont der Frage nach dem Heiligen Geist bilden. Das ist erstens die kulturell fast universale Annahme, dass Menschen sich von anderen Lebewesen dadurch unterscheiden, dass sie nicht nur eine „Seele“ haben, das heißt: individuell lebendig (ein organisches System) sind, sondern auch „Geist“ sind, d. h. dass sie dies wissen und daher als ein Selbstverhältnis existieren. Der „Geist“ ist ein distinktes Moment des Lebendigseins, also der „Seele“; daher wird in vielen Kulturen, auch in der Bibel, die basale Unterscheidung von sicht- und greifbarem Körper und ungreifbarer Seele erweitert auf die Trichotomie „Körper - Seele - Geist“. Der menschliche Geist wird sodann, und das ist die zweite und kulturell ebenso fast universale Annahme, als Instanz des Zusammenhangs des Menschen mit dem Heiligen, dem Göttlichen angesehen. Im Bereich des Glaubens an einen Weltschöpfer besagt dies, dass Gott nicht greifbarer Körper, sondern unsichtbarer Geist ist. Dies wird in der Bibel im Gebrauch des Wortes „Geist“ für Gott unterstellt und sogar definitorisch festgestellt: „Gott ist Geist“ (z. B. Jes 31,3; Joh 4,24). „Geist“ ist also immer ein relationaler Begriff, der für (ambivalente) Kommunikation zwischen intern oder extern Verschiedenem steht.

Nun kommt es sehr darauf an, wie dieser analoge Gebrauch des Wortes „Geist“ für Gott und für die Menschen aufgefasst wird, wie eng Gott und Mensch also durch den Geist verbunden sind und worin sich beider Geistsein unterscheidet. Diese Frage lässt sich, ihrem Anlass entsprechend, auf zwei Wegen beantworten. Man kann von sich aus seinen Geist beobachten und als mit dem göttlichen Geist verbunden verstehen, bis dahin, dass man seinen Geist als das Göttliche in sich versteht. Man kann aber auch seinen Geist als in seiner Beziehung zu Gott ganz von diesem Anderen, seinem Zuspruch und Anspruch bestimmt annehmen. Man kann mithin eine natürliche Perspektive oder eine religiöse Perspektive einnehmen. Allerdings werden beide Perspektiven oft verbunden oder sogar verschmolzen; so auch im kulturellen Wirkungsbereich des Christentums, das sie methodisch jedoch am klarsten unterscheidet, als philosophische und als theologische Perspektive. Deshalb kommt es auch nur hier vor, dass man den eigenen Geist ohne jeden Bezug auf einen göttlichen Geist betrachtet und letzteren sogar leugnet.

Für die Verständigung über den christlichen Glauben an den Heiligen Geist ist es wichtig zu sehen, dass beide Perspektiven unterschieden werden können, aber nicht auseinander gerissen werden dürfen in der Annahme, vom Heiligen Geist könne nur in offenbarungstheologischer, nicht aber in philosophischer, d. h. natürlich-theologischer Perspektive gesprochen werden, die man z. B. auch anderen Religionen zubilligen muss (die auf diese ambivalente Weise mit dem Geist Gottes zu tun bekommen). Vielmehr braucht man beide Perspektiven, um zu verstehen, was Heiliger Geist meint und um hinschauen und hinhören zu können, wenn und was er wirkt.

3.2

Für den natürlichen, d. h. der menschlichen Selbsterfahrung entnommenen Begriff des Geistes möchte ich daher nicht zuerst die Philosophie, sondern das Alte Testament anführen, das die ruach ja in Naturbildern benennt wie dem bewegten Atem, dem Wind oder dem Licht, in dem wir leben bzw. sehen. In enger Verwandtschaft zu „Seele“ (näphäsch) und zu „Herz“ (leb) bringt die Rede vom Geist des Menschen die elementare Weisheit zur Sprache, dass wir nicht tote Dinge, sondern vitale, dynamische, intentionale und kognitive Lebewesen sind, wenn auch nur auf Zeit, weil der Lebenshauch von Gott kommt und von ihm wieder zu sich genommen wird. Die Differenz zwischen begrenzter Zeit und Lebenskraft und dem göttlichen „immerdar“ ist das, was den menschlichen Geist mit dem göttlichen Geist sowohl verbindet als auch von ihm unterscheidet. Dazu kommt das Bewusstsein, dass die Bedeutung des göttlichen Geistes für den Menschen im größeren Kontext seiner Bedeutung für Lebendiges überhaupt und für den ganzen Kosmos (1Mose 1, 2ff) steht.

Dies alles findet sich ähnlich auch in der griechischen Philosophie: Pneuma bezeichnet das kosmologische Prinzip für die schöne Wohlgeordnetheit und Schönheit alles Seienden, das anthropologische Spezifikum des willentlichen Strebens und Erkennens und das theologische Prinzip des Grundes von allem, des Ersten Bewegers. Diese Strukturmerkmale des Geistigen wurden denn auch von der christlichen Theologie übernommen, auch wenn es in allen drei Teilen der Metaphysik (Gott, Welt, Mensch) erhebliche Spannungen, ja Unverträglichkeiten gab: Die Theologen gingen das eher von Fall zu Fall aus. Strukturprägend für die Theologie waren und sind bis heute jedoch die Unterschiede des empirisch-induktiven Zugangs zum Phänomen des Geistes bei Aristoteles und des idealistisch-deduktiven Zugangs bei Platon. Ein letzter Versuch, diese Unterschiede zu versöhnen, das Glauben in Wissen aufzuheben, auch Materie und Geist als letztlich Eines zu erklären, war Hegels „Philosophie des Geistes“, in der die biologische und die kulturelle Evolution als Selbstverwirklichung des absoluten Geistes, der nichts mehr außerhalb seiner selbst hat, aufgefasst wird.

Der Bruch mit diesem Supersystem war vollständig. Geblieben sind uns nur zum einen die „Geisteswissenschaften“, die dem Hegelschen Begriff des objektiven Geistes (Recht, Moral, Staat, Familie) entsprechen. Zum andern wird, nach dem Ende der mechanistischen Physik, auch der kosmologische Aspekt des Geistes wieder wahrgenommen, in der Naturphilosophie (Whitehead et al.) und in der Theologie (Pannenberg, Moltmann), wo die Rede vom Geist Gottes mit den Feld-

theorien der nachklassischen Physik verbunden und der Heilige Geist als Kraftfeld der göttlichen Zukunft charakterisiert wird, aus dem alle Ereignisse in der Welt kontingent hervorgehen.

3-3

Beide Perspektiven – die ‚natürliche‘ griechisch-philosophische und die ‚offenbarte‘ biblisch-theologische – unterstellen, dass „Geist“ die Sphäre des Heiligen konstituiert (der göttliche Geist) oder mit ihr in enger Beziehung steht (der menschliche Geist). Insbesondere der Geist Gottes braucht nicht eigens „heiliger Geist“ genannt zu werden; so verwenden im Alten Testament nur Ps 51,13 und Jes 63,10f den verdoppelten Ausdruck. Die terminologisch fixierte Rede „Heiliger Geist“ und der Glaube an den Heiligen Geist sind dagegen spezifisch christlich. Den Unterschied bildet die deutsche Sprache durch die beiden Adjektive „geistig“ und „geistlich“ ab. Letzteres besagt mehr und auch anderes als ersteres, aber es gibt nichts wirklich Geistliches, das nicht auch human geistvoll wäre. Noch pointierter: ein Mensch kann „geistig behindert“ sein, wie man beschreibend feststellend sagen kann; jemanden „geistlich behindert“ zu nennen, ist ein so übergreifiges Werturteil, dass man es wohl besser dem Heiligen Geist überlässt ...

4. Der Heilige Geist: Die Gegenwart Jesu Christi in und unter uns

4.1

Die terminologisch feste Rede „Heiliger Geist“ und der Glaube an den „Heiligen Geist“ sind spezifisch christlich im genauesten Sinn des Wortes: Der Geist Gottes verdichtet seine kommunikative Präsenz in Jesus von Nazaret, der dadurch zum Christus wird, dass er in seiner Taufe mit dem Heiligen Geist „gesalbt“ und von ihm weiterhin „geführt“ wird (Mk 1,9ff par) und das in Erfüllung der prophetischen Weissagung auf Gottes endzeitliche Gegenwart bei den Menschen (Jes 42,1 in Mt 12,18; Jes 6,1f in Lk 4,18). So interpretieren es wohl nicht nur ex post die synoptischen Evangelisten: Jesus selbst dürfte sich als Verkündiger des Reiches Gottes und als Exorzist so verstanden haben. Die in der Taufszene Jesu erstmals erscheinende Taube hat etwas diffusere Wurzeln und wurde erst viel später zum spezifischen und ikonographisch kanonischen Symbol des Heiligen Geistes.

Man kann sagen, dass der Geist Gottes, der in den Propheten redete, sich in Jesus als dem Christus, also nicht bloß als Wort, sondern als Person konkretisierte und potenzierte. Der Geist Gottes wurde zum Geist Christi ab dem Moment, wo Jesus als dem Christus, d. h. als dem endzeitlichen und endgültigen Evangelium Gottes, geglaubt wurde, spätestens also seit der Gewissheit der Auferweckung des Gekreuzigten. Das hat besonders klar der Apostel Paulus begründet, der in Sachen „Heiliger Geist“ ja der wichtigste biblische Autor ist (Röm 8,9; Gal 4,6; Phil 1,19). Diese neue Situation zeichnet sich elementar dadurch aus, dass die Begabung mit dem Heiligen Geist als Geist Christi alle Christusgläubigen einbezieht. In der lukanischen Pfingsterzählung gießt der erhöhte Christus diesen Geist auf alle Gläubigen aus, wiederum in Erfüllung der prophetischen Weissagung (Joel 3,1-5; Apg 2,17-21). Als dynamis des Geistes Christi wird hier die Befähigung zur Prophe- tie, zur Zungenrede und zum Christuszeugnis vor der Welt (vor Gericht schon Mk

13,17) herausgestellt. Noch mehr weiß der Apostel Paulus über die allen Christen gemeinsamen und über diese ungleich verteilten Charismen des Heiligen Geistes zu berichten (1Kor 12; Röm 12,3ff u. a.).

Die differenzierte und kritische Stellungnahme des Apostels halte ich für uns in zwei Aspekten für besonders wichtig. Erstens im sozialen Aspekt: Pluralität und Diversität der Geistbegabungen sind etwas Gutes, aber sie haben ihr Kriterium daran, dass sie die Gemeinde aufbauen, d. h. sie als Leib Christi pflegen und stärken. Dazu braucht es zweierlei: das Verstehen des Exotischen (die hermeneutische Pflicht) und die Liebe zu allen, auch zu den Schwachen (die diakonische Pflicht). Zweitens im persönlichen Aspekt: Mögen sich die besonderen Charismen herrlich anfühlen, so sind doch die allen Christen gemeinsamen als Gnadengaben ungleich wichtiger: die Zugehörigkeit zu Christus, das Vereintsein mit ihm, der Anteil an seiner Gottessohnschaft, das Sein in Christus und noch mehr. Das sind samt und sonders Ausdrucksweisen für den Christusglauben als solchen: Der Tatbestand, dass ich an Jesus Christus glaube, besser: glauben kann, ist die Gabe des Heiligen Geistes, des Geistes Christi selbst. Paulus erklärt daher zu Beginn des Charismen-Kapitels 1Kor 12 kategorisch: „Darum tue ich euch kund, dass niemand Jesus verflucht, der durch den Geist Gottes redet; und niemand kann Jesus den Kyrios nennen außer durch den Heiligen Geist“ (1Kor 12,3) – niemand! Umgekehrt gesagt: wer an Christus glaubt, der tut dies immer in der Kraft des Heiligen Geistes. Wer sich getraut, im Namen Jesus Christi sich an Gott zu wenden, tut dies immer in der Kraft des Heiligen Geistes. Diese schlichte Handlung ist ein Ort, an dem die Kraft des Heiligen Geistes wirkt – oder es würde nichts passieren.

4.2.1

Nun mögen Sie sagen, dass die Sache mit dem Heiligen Geist so einfach doch nicht sein kann. Gibt es da nicht auch die diffizile Trinitätslehre, die laut gymnasialem Lehrplan in der Q 11 zu behandeln ist? Es ist richtig, dass die Rede vom Heiligen Geist seit dem Konzil von Konstantinopel 381 dem Dogma von der Trinität Gottes zugehört, d. h. eine Modifikation des abstrakten Monotheismus darstellt, und zwar aufgrund der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und der Präsenz Jesu Christi durch den Heiligen Geist im Leben der noch auf seine Wiederkunft harrenden Kirche. Aber es ist ganz vergeblich, die zusammenfassende Formel „drei Personen eines göttlichen Wesens“ unmittelbar auf unsere religiöse Orientierung anwenden zu wollen: Man kann die Begriffe „Wesen“ (ousia) und „Person“ (hypostasis) zwar in ihrem historischen Kontext ungefähr rekonstruieren, aber damit ist noch gar nichts darüber gesagt, was sie heute bedeuten. Die Rede vom „Wesen“ setzt eine Metaphysik voraus, die es nicht mehr gibt, und „Person“ ist eine dunkle, in sich auch widersprüchliche (opera ad extra - ad intra) Neubildung, für die es ebenfalls kein Äquivalent bei uns gibt. Deshalb hat es auch nie ein allen Kirchen gemeinsames Verständnis der Trinität gegeben, denn sie wurde je nach theologischer Funktion unterschiedlich ausgelegt und pointiert. So reduzierten die westlichen Kirchen seit Augustin die Personalität des Heiligen Geistes erheblich und wollten ihn eher als das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn

verstehen (woraus sich das bis heute strittige filioque ergab), während die Ostkirchen ein eher monarchisches Gottesbild pflegen und den Heiligen Geist vornehmlich mit der Schöpfung verbinden.

Allerdings ist die Intention der Trinitätslehre m. E. auch heute noch sehr wohl zu verstehen und sie sollte im Unterricht auch vorkommen. In protestantischer (primär soteriologischer) Perspektive lässt sich die Vorstellung von drei gleichwesentlichen, perichoretisch ineins lebenden, nur durch unterschiedliche Relationen unterschiedene Personen so übersetzen: Darin, dass wir unseres Gottes vertrauend gewiss werden, nämlich in der Kraft des Heiligen Geistes, die den Christus Jesus vergegenwärtigt, ist diese Kraft nicht eine von Gott losgelöste Gabe, sondern ist Gott selbst – die Gabe ist der Geber und umgekehrt, die Kommunikation ist eine unmittelbare und impliziert nur die Differenz dessen, der auf uns zukommt.

4.2.2

Im gymnasialen Lehrplan kommt der Heilige Geist auch im Zusammenhang des Themas „Kirche“ vor.² Das ist selbstverständlich richtig, aber es stellt eine enorme pneumatologische Herausforderung dar. Denn so fraglos es ist, dass die Kirche durch das Medium des allen gemeinsamen Heiligen Geistes zur Kirche im Sinne der Gemeinschaft der Heiligen wird, die ihrerseits die Mutter der Gläubigen ist (wie auch Luther sagte), so fragwürdig ist oft das Verhältnis der kirchlichen Institution zum einzelnen Geistbegabten und umgekehrt. Das Verhältnis von Geist und Institution ist sogar grundsätzlich prekär, weil Institutionen ihre Kontinuität (auch und nicht selten hauptsächlich) durch Recht und Sanktionen aufrecht erhalten und alle „spiritualistischen“ Störungen klein zu halten oder zu verdrängen suchen. Dafür sind die westlichen Kirchen und der auf persönliche Glaubensgewissheit setzende Protestantismus klägliche, mit Schuld verbundene Beispiele. Und bis heute haben sich quasi-staatskirchliche, machtförmige Strukturen erhalten, sie verstärken sich im Zeichen der aktuellen Ökonomie noch. „Geist und Kirche“ ist ein brandheißes Thema!

Der Zusammenhang von Pneumatologie und Ekklesiologie hat noch einen Aspekt, der in der Schule von Interesse sein sollte. Das ist der Versuch, die institutionelle Gesetzmäßigkeit der Kirche überhaupt hinter sich zu lassen. Zuerst hat das Joachim von Fiore mit seiner Idee von der Abfolge dreier Reiche in der Heilsgeschichte vorgeschlagen: Dem alttestamentlichen, vom Gesetz geprägten Reich des Vaters folgte das neutestamentliche Reich des Sohnes, d. h. die Kirche, die das Evangelium predigt, aber es durch Gesetze einschränkt. Diesem Reich folgt das „Dritte Reich“, das Reich des Geistes, in dem die Freiheit der Liebe herrscht. Dieses Modell hat weitreichende Folgen gehabt, nicht nur kirchlich, sondern auch politisch, bis hin zu den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts. Welche Geister sind hier aufgetreten?!

² Ev 7.1

4.2.3

Nicht so deutlich kommt nach meinem Eindruck der Heilige Geist beim Thema „Bibel“ vor. Ich will aber nicht übergehen, dass ein zentrales, wenn nicht das zentrale Problem des protestantischen Schriftprinzips das Verhältnis von „Buchstabe“ und „Geist“ ist. Schon in der Zeit der Reformation war strittig, ob die Heilige Schrift, wenn man sie liest und zu verstehen sucht (was geistig möglich ist), aus sich selbst zur geistlichen Kraft wird, die uns erleuchtet, oder ob der Geist des Lesers sein Licht in die dunklen oder gar toten Buchstaben hineintragen muss, damit aus der „äußeren Klarheit“ der Schrift auch eine „innere Klarheit“ wird, in der sich der Leser mit Gott selbst konfrontiert sieht.

Freilich, solange man den Sinn des Bibeltextes ‚hinter‘ dem Text in all seiner Materialität und Buchstäblichkeit sucht, ist es der menschliche Geist, der, auch wenn er sich schon und zurecht mit dem göttlichen Geist verbunden weiß, den geistlichen Mehrwert einträgt. Aber die Bibel ist inspiriert in genau dem Sinn, dass sie inspirierend wirkt, einfacher: Der existenzielle Sinn des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter ist seine erzählerische Vorderseite – sie ist es, die den Hörer geistlich affiziert.

4.2.4

Ich hoffe, dass der „Heilige Geist“ auch beim Thema „Glaube“ angesprochen wird, da es ja die bare Selbstverständlichkeit ist, dass zum Glauben zu kommen eine Wirkung des Geistes Christi ist. Dieses Widerfahrnis kann man aber gegenläufig beschreiben. Man kann sowohl sagen, wie das der johanneische Jesus tut, dass wir zu Christus und seinem Vater „gezogen“ werden (Joh 6,44; 2,32), oder dass wir „aus uns herausgerissen werden“ und fortan „in Christus“ leben, wie das Luther im Anschluss an Paulus formuliert; das ist die ekstatische Form der Geistbegabung. Man kann den Weg aber auch umgekehrt beschreiben und sagen, dass Christus in unserem Innersten Wohnung nimmt, wie das wiederum Paulus, Johannes und mit ihm zahllose Erbauungsbücher beschrieben und emblematisch dargestellt haben (Johann Arndt!); das kann man die mystische Form der Geistbegabung nennen.

Auf letztere möchte ich eigens hinweisen, nicht nur, weil sie mir näher liegt, sondern weil sie am besten wahrnimmt, dass es der Heilige Geist ist, der uns nicht nur an Christus „erinnert“ (der „Paraklet“ in Joh 14), sondern ihn vergegenwärtigt: Der Heilige Geist ist der in uns gegenwärtige Christus praesens, er wirkt das wahre Leben in uns, die wir noch im Kampf zwischen „Geist“ und „Fleisch“, „neuem“ und „altem“ Menschen stehen (er tut die „guten Werke“, er wirkt unsere „Heiligung“). In diesem Zusammenhang nennt Röm 8 den uns einwohnenden Geist Christi einen „kindlichen Geist“, der uns unmittelbaren Zugang zu Gott eröffnet und in unserem schwachen Glauben sogar stellvertretend für uns betet (Röm 8,15,26). Der pneumatologisch wichtigste Satz in diesem Kapitel lautet: „Derselbe Geist gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind“ (Röm 8,16).

Diese – eigentlich ungeheuerliche – Erfahrung nennt den wichtigsten Grund dafür, warum wir den Heiligen Geist nur dort suchen können, wo er schon anwesend ist. Sie ist auch der Grund, weshalb wir vom Heiligen Geist Christi nicht

nur als spezifisch schöpferischer Kraft Gottes, sondern auch als Person sprechen könnten – als göttliche Person, die sich in der Kommunikation mit uns (nicht schon vorher!) zur Stimme verdichtet, die uns innerlich anspricht und uns unserer Gotteskindschaft vergewissert. Hier, aber nur hier ist der berühmte Satz Luthers richtig: *Spiritus sanctus non est scepticus* (*De servo arbitrio*, 1525).

Dem Heiligen Geist Personalität zuzuschreiben ist keine unverantwortliche Metaphysik. Denn es besagt nicht, dass er seinem Sein nach eine individuelle, leibhaft-
endliche Person ist wie wir; es stellt bescheiden eine Analogie zwischen unserer Personalität und dem Heiligen Geist dann und dort fest, wo er menschliche, d. h. zwar unverfügbare, aber verstehbare ankommende Kommunikation mit uns aufnimmt. Das bedeutet auch, nebenbei gesagt, dass es je nach persönlichem und kulturellem Kontext völlig in Ordnung ist, auch von der „Heiligen Geistin“ zu sprechen.

„Kommunikation“, das ist ein strohernes Wort, ich sollte besser mit Johannes sagen: der Heilige Geist tröstet uns. So besingen es ja viele Pfingstlieder (EG 125, 3; 126,2; 128,1); anrührend hat Paul Gerhardt die „süßen Trostworte“ besungen, die der „Herzengast“ uns zuruft (EG 133,5f). Vom Heiligen Geist zu sprechen ist auch dogmatisch dann auf jeden Fall richtig, wenn das nicht nur auf Empowerment zielt, sondern zugleich auch etwas Tröstliches hat. Und ist es nicht passend, dass an einer der beiden Stellen im AT, wo die Gegenwart des „heiligen Geistes“ erbeten wird, gleich vom Trösten der Rede ist? „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, gewissen Geist. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Tröste mich wieder mit deiner Hilfe, und mit einem freudigen Geist rüste mich aus“ (Ps 51,12-14).

5. Wie glauben wir an Gott den Heiligen Geist?

Wenn das bisher Gesagte den Eindruck erweckt hat, dass meine Titelformulierung: „Warum glauben wir an Gott den Heiligen Geist?“ gegenstandslos ist, soll es mir recht sein. Denn es gibt in der Tat keinerlei externe Begründung dafür, warum jemand an Gott den Heiligen Geist glaubt, so dass aus solchen Gründen auch Nichtgläubige sich entschließen könnten, an Gott den Heiligen Geist zu glauben. Dazu kann man sich nicht entschließen, man kann auch nicht dazu aufgefordert werden, denn es ist immer ein Charisma, das schon vom Heiligen Geist gewirkt, durch seine Gegenwart in Menschenherzen entzündet wird. „Ich glaube an den Heiligen Geist“, das ist nur ein zusätzlicher Ausdruck des Faktums der Geistesgegenwart Gottes in mir, also des unerhörten Faktums, dass ich Jesus als den Christus, als Immanuel glauben und so Gott meinen Schöpfer und Erlöser sein lassen kann. Jener Ausdruck ist seinem Gehalt nach identisch mit dem Satz: „Ich glaube (an Jesus Christus)“.

Der zusätzliche Ausdruck ist eigentlich nur aus Gründen nötig, die auch zur Formulierung des dreigliedrigen trinitarischen Glaubensbekenntnisses geführt haben. Sie besagt nur, dass die göttliche Kraft und Stimme in uns um nichts weniger Gott selbst ist als Jesus Christus Gott ist und als der Schöpfer dieser Welt Gott

ist. Wie der christliche Glaube, als existenzieller Akt, kontingent ist, so ist die Begründung, er sei durch den Heiligen Geist gewirkt, rein selbstreferentiell. Wir können nicht sagen, warum wir an Gott den Heiligen Geist glauben, sondern nur, wie wir das tun, und dies nach nur nach dem Maß der Geistesgegenwart Gottes, die wir einmal besser, einmal schlechter spüren und hören wollen oder können. Abschließend möchte ich sieben Aspekte dieses „wie“ benennen, in Aufnahme der altkirchlichen Auslegung von Jes 11,2 auf die siebenfältigen Gaben des Heiligen Geistes (in Luthers und M. Mollers Übersetzung EG 126,4 bzw. 128,6).

Wir alle, nicht bloß besonders begabte (und gefährdete) Charismatiker dürfen und sollen Gott den Heiligen Geist in uns und unter uns am Werk spüren und hören,

(1) wo wir Jesus von Nazareth als den Christus, den Kyrios, den Immanuel benennen, d. h. wo wir dem Evangelium glauben und uns so Gott anvertrauen;

(2) wo wir im Namen Jesu Christi Gott selbst als unseren Vater ansprechen, d. h. wo wir christlich beten;

(3) wo sich in unserem Herzen die glückliche Gewissheit ausbreitet: Ich bin Gottes Kind, und niemand kann mich aus seiner Hand reißen;

(4) wo wir uns mit der „Freiheit eines Christenmenschen“ begabt finden und nicht mehr Knechte der Menschengesetze, der Mächte und Gewalten und der okkulten Geister sind;

(5) wo uns selbstverständlich wird, dass wir unsere Lebendigkeit im Dienst der Liebe des Nächsten ausagieren (sollten);

(6) wo wir uns mit anderen Menschen, mit denen uns emotional und intellektuell vielleicht wenig verbindet, im Gottesdienst oder in der Diakonie eins wissen;

(7) wo wir mit den Menschen und der Welt unseren Frieden machen in der Gewissheit, dass wir die Welt im Licht Gottes des Schöpfers, Erlösers und Vollenders sehen und dass diese unsere Erleuchtung einstweilen auch das Vernünftigste ist, was man haben kann.

Ich schließe daher mit einem, ich finde treffenden Zitat: „Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist und keine gründlichere Normalisierung des Menschen als die im Widerfahrnis seines Werkes.“ (K. Barth!)