

SASKIA WENDEL

Gott Heiliger Geist – der störende Dritte?

Dass der Heilige Geist in der Spiritualität vieler Christinnen und Christen – wenn überhaupt – eher als „der störende Dritte“ wahrgenommen wird, ist angesichts des unklaren Verhältnisses von *logos* und *pneuma* und der eben solchen Bestimmung des Begriffs der drei trinitarischen Personen nicht verwunderlich. Ausgehend von den Überlegungen des Nicolaus Cusanus und bewusstseinstheoretischen Erwägungen entwickelt die Autorin Zugänge zu einer Pneumatologie, die den Heiligen Geist und den *logos* als Gegebenheitsweisen des absoluten Grundes, als Vermögen des göttlichen bewussten Lebens bestimmen, um von hier aus trinitarische wie christologische Konsequenzen zu benennen. – Prof. Dr. Saskia Wendel, geb. 1964; 1996 Promotion im Fach Philosophie; 2001 Habilitation; Lehr- und Forschungsaufenthalte in Europa; lehrt seit 2008 Systematische Theologie an der Universität zu Köln; Veröffentlichungen u. a.: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002; *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010; [gem. m. Hermann Deuser (Hg.)], *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik*, Tübingen 2012.

Der Heilige Geist führt in der Spiritualität vieler Christinnen und Christen eher ein Schattendasein, was auch mit der Fremdheit des Heiligen Geistes zusammenhängt: Nicht wenige haben mit ihm Probleme, klammern ihn weitgehend aus ihrer Glaubenspraxis aus oder halten ihn schlichtweg für überflüssig. Der Geist – ein Störenfried, und das aus mehreren Gründen.

Ein erster Grund dürfte mit den Schwierigkeiten zu tun haben, die überhaupt mit dem Glauben an die Dreieinigkeit Gottes verbunden sind. Da ist zunächst das Problem des Personbegriffs als Bezeichnung der „Drei-ich-weiß-nicht-was“ (*tres nescio quid*), wie Anselm von Canterbury formuliert hatte. Drei Personen in Gott? Wird da nicht der Monotheismus ausgehöhlt und letztlich ein kruder Tritheismus vertreten? Karl Rahner kritisierte bekanntlich auch aus diesem Grund den Gebrauch des Personbegriffs im Rahmen der Trinitätstheologie:

„[D]as Wort von den drei Personen in Gott ruft die fast unvermeidliche Gefahr hervor, [...] daß in Gott drei verschiedene Bewußtseine, geistige Lebendigkeiten, Aktzentren usw. vorhanden seien.“¹

Und selbst wenn es gelingen sollte, entsprechend dem Gedanken einer Einheit in Unterschiedenheit die Differenz zwischen „Vater“ und „Sohn“ in der Einheit Gottes noch nachzuvollziehen, so wird das mit dem Auftreten eines Dritten im göttlichen Bunde, dem Geist, schwierig. Worin besteht die Personalität des Geistes denn genau? Und was ist seine Funktion, seine

¹ Rahner, K., Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate“, in: *ders.*, Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften, Einsiedeln u. a. 1960, 103–133, hier 131.

Aufgabe im Blick auf die Dualität der ersten beiden „Personen“? Wie unterscheiden sich Logos und Geist als aus dem Vater Hervorgehende voneinander? Die Tradition unterscheidet hier häufig zwischen Zeugung (in Bezug auf den Sohn) und Hauchung (in Bezug auf den Geist). Doch wozu bedarf es überhaupt dieser Doppelung im Blick auf das Setzen eines Unterschieds aus dem einen göttlichen Grund, im Blick auf die Setzung eines Anderen aus dem Einen? Nur das rituelle Wiederholen altbekannter Formeln (der Sohn gezeugt, der Geist gehaucht, der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater, der Geist weder Vater noch Sohn, und doch irgendwie alle eins) bringt uns aus dieser Misere nicht wirklich heraus. Denn nüchtern betrachtet fragt man sich, was da eigentlich genau gesagt wird: Wird hier wirklich eine bestimmende Aussage über Gott gemacht, oder feiert hier nur die Sprache, die zudem nur noch diejenigen verstehen, die in das hier verwendete Sprachspiel hineinsozialisiert worden sind?

Ein zweiter Grund für die Schwierigkeiten mit dem Heiligen Geist dürfte darin liegen, dass für viele zwar noch ein Bezug zum Vater und zum Sohn besteht, nicht aber zum Geist, der im Vergleich dazu abstrakt wirkt, gerade wenn man ihm Personalität zuspricht. Der Heilige Geist – eine dritte göttliche Person, die stört, weil der Bezug zu ihr schwierig ist.²

Ein dritter Grund für das distanzierte Verhältnis so mancher Gläubigen zum Geist besteht möglicherweise darin, dass man zwar nachvollziehen kann, dass der Geist häufig auch als schöpferisches Prinzip und als uns innewohnender Geist Gottes verstanden wird, der uns erleuchtet, der uns Kräfte – Charismen – verleiht und uns zum Handeln befähigt, dass aber dieses Prinzip in Konkurrenz zum Logos tritt, zum göttlichen Wort, das ja ebenfalls als schöpferisches Prinzip gilt und das uns ebenfalls einwohnt, so jedenfalls einer langen theologischen Tradition entsprechend. Wie verhalten sich beide, Wort und Geist, *logos* und *pneuma*, zueinander? Wozu braucht es überhaupt beides?

Ich möchte im Folgenden vier Aspekte einer Theologie des Geistes vorstellen, die meiner Ansicht nach eine Annäherung an den „störenden Dritten“ ermöglichen könnten. Dabei konzentriere ich mich auf folgende Aspekte:

Der Geist – Bestimmung des göttlichen Grundes (1.), Der Geist – Prinzip eines in Freiheit sich vollziehenden bewussten Lebens (2.), Der Geist – schöpferisches, erhaltendes und vollendendes Prinzip des Universums (3.), Der Geist – selbstvermittelnde Relation und Gegebenheitsweise der „alles bestimmenden Wirklichkeit, die wir Gott nennen“ (4.).

² Vgl. hierzu auch *Pröpper, Th., Theologische Anthropologie, Freiburg/Br. 2011, 1319: „Vom Heiligen Geist zu reden, ist nicht gerade leicht. Die Schwierigkeiten, die dem Glauben an seine Wirklichkeit entgegenstehen, gründen wohl im wesentlichen darin, dass der Geist Gottes, obwohl (oder gerade weil) er uns innerlich ist, doch gleichsam (anders als der Vater und der Sohn) ‚ohne Antlitz‘ für uns ist.“*

1. Der Geist – Bestimmung des göttlichen Grundes

In einer ersten, quasi Minimalbestimmung des Geistes wird man ihn als Bestimmung des göttlichen Wesens bzw. des Grundes der Gottheit verstehen können und damit als dasjenige, was Gott zu Gott macht. Der Geistbegriff kann hier zu demjenigen des Lebens in Beziehung gesetzt werden, genauerhin: zu demjenigen bewussten Lebens. Zwar hat sich Wolfhart Pannenberg gegen eine Identifizierung von Geist und Bewusstsein ausgesprochen: der Geist sei Quelle, Grund des Bewusstseins und so nicht mit diesem identisch.³ Doch der Geist muss als Quelle bewussten Lebens selbst wiederum eine Bewusstseinsstruktur aufweisen, denn andernfalls könnte er ja gemäß dem Prinzip der Entsprechung von Grund und Gegründetem nicht Quelle, d. h. Grund des Bewusstseins sein. Wogegen sich Pannenberg wohl zu Recht wendet, ist die Identifizierung des Geistes mit reflexivem Bewusstsein oder gar mit einem besonderen Vermögen der Vernunft, nämlich dem Intellekt. Der Geistbegriff markiert jedoch in Bezug auf präreflexive Theorien des Bewusstseins einen vorreflexiven Grund bewussten Lebens, der reflexivem Selbstbewusstsein und damit auch dem Intellekt noch vorausgeht. In Bezug auf Gott gilt festzuhalten: Als „göttlich“ wird im Unterschied zu einem endlichen bewussten Leben ein schlechthin unbedingtes bewusstes Leben als Grund alles Bedingten, alles unter den Bedingungen der Endlichkeit sich vollziehenden bewussten Daseins bezeichnet. Der Satz „Gott ist Geist“ bezieht sich auf diesen vorreflexiven Grund des Selbstvollzuges eines schlechthin unbedingten bewussten Lebens. Dieser Grund geht sämtlichen einzelnen Vermögen des Bewusstseins bzw. der Vernunft voraus: nicht Wille, nicht Wahrnehmung, nicht Intellekt, sondern Prinzip all dieser Vermögen.⁴ Auf diese Art und Weise wird bereits der Anschein eines Dualismus zwischen einem mit „Intellekt“ identifizierten „Geist“ und der Sinnlichkeit bzw. im Weiteren dann zwischen Geist und Leib bzw. Materie umgangen. Das Verständnis Gottes als Geist impliziert somit keinen Dualismus, im Gegenteil gibt es Bezüge zum biblischen Begriff des Geistes im Sinne einer leibseelischen Einheit (*basar/nefesch*), metaphorisch auch als „Herz“ (*leb*) bezeichnet. Das entspricht Überlegungen zur leiblichen Verfasstheit des Bewusstseins, wie sie etwa in phänomenologischen Konzepten und deren Reflexionen zum Unterschied von Leib und Körper begegnen: Bewusstes Leben drückt sich auch als Leib aus; der Leib ist Gestalt, Ausdrucksform, Existenzweise, „Symbol“ bewussten Lebens.⁵ Trinitätstheo-

³ Vgl. Pannenberg, W., *Systematische Theologie*. Bd. 1, Göttingen 1988, 401–416.

⁴ Vgl. zur Bedeutung präreflexiver Bewusstseinstheorien für die Bestimmung des göttlichen Grundes und damit auch für den Begriff des Geistes etwa Langthaler, R. / Hofer, M. (Hg.), *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke*. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie, Wien 2010.

⁵ Vgl. hierzu ausführlich Wendel, S., *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei 15)*, Regensburg 2002, 283–309.

logisch entspräche der Geist, der Gottes Grund ist, derjenigen Instanz, die metaphorisch als „Vater“ bezeichnet wird; er ist die „Gottheit“ Gottes, Aseität, Selbstursprünglichkeit also, und damit unbedingter Grund. Zugleich ist er Rahner zufolge bleibend „heiliges Geheimnis“ als göttlicher Grund, der dem begrenzten Erkennen stets Abgrund ist und bleibt.

2. Der Geist – Prinzip bewussten Lebens

Der Geist ist allerdings nicht nur Bestimmung des göttlichen Grundes, fungiert somit nicht nur als Minimalbestimmung Gottes als Gott, sondern er wird in der theologischen Tradition auch als dem Menschen innewohnend gedacht. In der antiken Philosophie gibt es hier schon Anklänge: Die Stoa beispielsweise kennt die Vorstellung, dass das Urpneuma sich jedem einzelnen Seienden eingegossen hat, jedem Einzelnen als „Funke“ (*hegemonikon*) einwohnt. Dieser Funke ist eine seelische Grundkraft, die sich in eine Vielzahl von Seelenkräften ausdifferenziert, und darin ist sie zugleich *logos* (Vernunft) und damit Prinzip eines als Vernunft sich vollziehenden Seins bzw. Lebens.⁶ Und im Neuplatonismus, genauer bei Proklos, begegnet der Gedanke des *unum in nobis*, das uns erleuchtet.⁷ In der Patristik scheint dieser Gedanke der Einwohnung des Geistes im Motiv der „Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen“ auf, wobei hier nicht primär der Geist, sondern der Logos, Christus als das dem Menschen innewohnende Prinzip, konzipiert wird.⁸ Dieses Motiv wirkt in mystischen Theologien weiter: etwa im Motiv der Geburt bzw. Gegenwart Christi und/oder des Geistes im Herzen bzw. im Grund der Seele, so etwa in der „Herzensekstik“ der Mystikerinnen von Helfta und der Seelengrundlehre Meister Eckharts.⁹ Gottes Geist wohnt dem Menschen ein, das lässt sich auch so übersetzen: Der Geist, Prinzip eines jeglichen bewussten Lebens, wohnt auch dem endlichen bewussten Leben inne, das wir als „menschlich“ bezeichnen. Theologisch lässt sich der Grund, das Prinzip des Vollzugs bewussten Lebens, auch als Geist Gottes deuten, dem sich bewusstes Leben in seiner Möglichkeit wie in seiner Wirklichkeit überhaupt erst verdankt. Anders formuliert: Das Absolute, der göttliche Grund, der Geist genannt wird, vereinzelt sich in jedes bewusste Dasein hinein, dessen Grund er ist. Hier wird ein Motiv bedeutsam, das sich bei Nikolaus Cusanus findet: Das Absolute, gedacht als Koinzidenz, als Ineinsfall der Gegensätze, vermag sich zu vereinzeln,

⁶ Vgl. etwa von *Ivánska, E.*, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, in: ZKTh 71 (1950) 129–176, hier 149ff.

⁷ Vgl. hierzu etwa *Beierwaltes, W.*, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt/M. 1965, 209 und 376, Anm. 51 und 381.

⁸ Vgl. *Rahner, H.*, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in: ZKTh 59 (1935) 333–418.

⁹ Vgl. *Wendel, S.*, *Affektiv und inkarniert* (s. Anm. 5) 116–125 und 174–216.

ohne sich dabei zu verlieren und aufzulösen, eben weil es als Ineinsfall der Gegensätze auch noch den Gegensatz von unendlich und endlich, unbedingt und bedingt, allgemein und einzeln transzendiert und darin zugleich in sich umfasst. Genau deshalb ist es ja kein „Individuum“, kein Einzelnes neben anderen Einzelnen, kein Seiendes, auch kein höchstes Seiendes oder Wesen, sondern Prinzip alles Seienden und eben genau darin absolut, unbedingt, eben genau darin das, was Anselm von Canterbury als das „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ bezeichnet hat.

Gott vergegenwärtigt sich in uns als Geist, das heißt: Er vergegenwärtigt sich in uns als Grund unseres Selbstvollzuges als bewusstes Leben – und dies nicht nur in Form eines einmaligen schöpferischen Aktes, sondern immer wieder neu – dem mystischen Gedanken der Gottesgeburt entsprechend. Der in uns wohnende und wirkende Geist aber ist „weder Dies noch Das“ (Meister Eckhart), weder Ding noch Substanz, sondern eine in uns wirkende Kraft, Energie, Dynamik, ein in uns wirkendes Lebensprinzip. Dieser Geist als Grund bewussten Lebens also ist *ru'ach*: Wind, Hauch, Atem, Kraft, Leben.¹⁰

3. Der Geist – schöpferisches, erhaltendes und vollendendes Prinzip des Universums

Der Geist kann jedoch nicht nur als ein im Individuellen gegenwärtiges Prinzip verstanden werden, als Grund jedes einzelnen bewussten Lebens, sondern auch als Prinzip der ganzen Schöpfung, als schöpferisches, erhaltendes und vollendendes Prinzip des Universums. In einem Aufsatz über philosophische Implikationen der Lehre vom Heiligen Geist hat Klaus Müller darauf hingewiesen, dass hier deutliche Parallelen zum philosophischen Gedanken der Weltseele als Prinzip des Alls bestehen, die in Analogie zur Einzelseele zu denken ist als Prinzip des innewohnenden Göttlichen. Müller nennt hier Platon als Stammvater des Gedankens der Weltseele, man wird hier, wie schon erwähnt, auch die Stoa nennen können und den Neuplatonismus. Müller verweist auf Versuche bei Cyrill, Eusebius und Theodoret, die Weltseele mit dem Heiligen Geist in Analogie zu setzen, sowie

¹⁰ Hier stellt sich selbstverständlich die Frage, ob der Geist uns immer schon qua Schöpfung gegeben ist oder ob es sich um eine nachträgliche Begnadung durch Gott handelt. Als Prinzip bewussten Lebens verstanden, ist der Geist keine nachträgliche, „übernatürliche“ Gabe Gottes, sondern eine im Schöpfungsakt selbst schon geschenkte, in diesem Sinne „natürliche“ Gabe Gottes; sie ist Kennzeichen der Gottbildlichkeit. Diese Gabe kommt einem jeglichen bewussten Leben zu, nicht nur wenigen Ausgewählten und besonders begnadeten Menschen. Der in uns wirkende Geist ist in diesem Sinne nichts anderes als das in uns wirkende Vermögen zu denken, zu fühlen, zu wollen, zu handeln. Die Frage nach einer besonderen Erleuchtung durch den Geist über alle Vernunft oder gar entgegen der Vernunft stellt sich hier somit nicht: Der Geist ist mit der Gnadengabe des Bewusstseins und aller in ihm gegründeten Vermögen der Vernunft identisch, nicht ein Vermögen „neben“ oder „über“ der Vernunft. Andersfalls würde das bedeuten, dass Gott beständig seine eigene Schöpfung revidieren müsste. Dann aber trüge man letztlich einen Widerspruch in den Gottesbegriff hinein.

auf Origenes' Spekulationen zur Weltseele als Instanz göttlicher Leitung der Welt, als die Kraft, die die ganze Welt erfüllt und zusammenhält.¹¹ Allerdings verknüpfte Origenes die Weltseele nicht mit dem *pneuma*, also dem Heiligen Geist, sondern mit dem *logos*. Auf die Verhältnisbestimmung von *pneuma* und *logos* wird auch deshalb nochmals zurückzukommen sein. Müller zieht eine Linie von Origenes zu Peter Abaelard und dessen Schrift *Theologia summi boni*. Im III. Buch dieser Schrift übertrug Abaelard den antiken Gedanken der Weltseele explizit auf den Heiligen Geist, wobei die Weltseele hier nicht allein das All leitet und durchwaltet, sondern auch die einzelnen Seelen:

„Die menschlichen Seelen verleihen unseren Körpern seelisches Leben. Die Weltseele, worunter Plato den Hl. Geist begriff, verleiht diesen selben Seelen durch Austeilung seiner Gaben *spirituelles* Leben. Dergestalt sind die individuellen Seelen das Leben der Körper, der Hl. Geist dagegen das Leben der Seelen, das er zum Fortschritt in guten Werken bewegt, indem er sie rücksichtlich ihrer Tugenden stärkt. Unsere Seelen müssen daher gewissermaßen ‚Körper‘ des Hl. Geistes genannt werden, die er durch irgendein Angebot seiner Gnade bewohnt und hinsichtlich ihrer Tüchtigkeit belebt.“¹²

Es gibt jedoch noch eine weitere Parallelisierung von Weltseele und Heiligem Geist, und dies bei einem Theologen, der an der Schwelle zur Neuzeit stand: bei Nikolaus Cusanus. Cusanus thematisierte im 1. Teil der *Docta Ignorantia* die Weltseele und in Bezug darauf den „Geist des Alls“ (*spiritus universorum*). Der Geist des Alls ist Prinzip der Bewegung und damit Prinzip des Seienden (gemäß der aristotelischen Überzeugung, dass Seiend-Sein In-Bewegung-Sein bedeutet), der Geist führt die Möglichkeit in Wirklichkeit über (Potenz in Akt) und er vereint Form und Stoff. Dieser Geist, so Cusanus, erfüllt das All und durchwaltet das ganze Universum:

„Dieser Geist ist durch das ganze All und seine einzelnen Teile verbreitet und eingeschränkt. Er heißt Natur. [...] Diese Bewegung oder dieser Geisteshauch (*spiritus*) jedoch steigt vom göttlichen Geist herab, der durch diese Bewegung alles bewegt. Wie also in dem, der spricht, ein bestimmter Geisteshauch ist, der von dem ausgeht, der spricht, und der [...] zur Rede eingeschränkt wird, so ist es Gott, der Geist ist, von dem alle Bewegung ausgeht.“¹³

Dieser Gedanke wurde im Übrigen durch Giordano Bruno rezipiert und radikalisiert. Denn Bruno identifizierte das Absolute mit einem „universalen *spiritus*“, also mit einem universalen Geist bzw. Geisteshauch, und diesen verstand er als Kraft, als Energie, als Lebensprinzip – nicht Gott, sondern Göttliches, göttlicher *spiritus*, der sich als Universum entfaltet und der

¹¹ Müller, K., Heiliger Geist und philosophisches Denken. Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten, in: Ebner, M. u. a. (Hg.), Heiliger Geist. Jahrbuch biblische Theologie 24 (2009), Neukirchen-Vluyn 2011, 245–268, hier 258ff.

¹² Abaelard, P., *Theologia Summi Boni. Tractatus de unitate et trinitate divina*. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit, Hamburg 1988, 39–41.

¹³ Cusanus, N., *De Docta Ignorantia II*, X, Hamburg 1977, 153.

Geist wie Materie in sich einschließt. Das Göttliche ist Mitte, Herz des Universums, jedoch nicht im Sinne eines Körpers oder überhaupt eines Seienden, da das Absolute weder Ding noch Körper ist. Das Absolute durchwaltet das Universum und setzt alles zueinander in Beziehung, und dies durch die – wie Bruno schrieb – „Fessel der Liebe“, der Anziehung, der Gravitationskräfte. Bruno lieferte hier eine Interpretation des Geistes völlig losgelöst von der klassischen Trinitätslehre: Der Geist ist das Absolute in seinem Wesen, und als Geist – und mit ihm als Materie als dessen Subsistenz – drückt es sich als Universum aus.¹⁴

Wenn man den Geist nun solcherart bestimmt – als göttlicher Grund, als Prinzip bewussten Lebens, als Prinzip des Universums –, dann ergibt sich selbstverständlich die Frage: Was hat das alles noch mit dem Heiligen Geist zu tun, verstanden als dritte Person der göttlichen Dreifaltigkeit? Und ein weiteres Problem kommt hinzu, das bereits erwähnt worden ist: Kann man das alles nicht auch vom Logos aussagen – so wurde das ja auch getan –, der Logos als innewohnendes Prinzip sowohl der Einzelnen wie des Alls? Wozu braucht es dann überhaupt noch den Geist? Auf diese Frage kann der vierte Aspekt einer Theologie des Geistes Antwort geben.

4. Der Geist – selbstvermittelnde Relation und Gegebenheitsweise der „alles bestimmenden Wirklichkeit, die wir Gott nennen“

Es wurde bereits auf das Problem des trinitarischen Personbegriffs hingewiesen; mit Rahner wird man sich vom Personbegriff als Bezeichnung für die „Drei-ich-weiß-nicht-was“ verabschieden müssen, weil er missverständlich ist, weil er mit den Begriffen „Subjekt“ und „Individuum“ verwechselt wird und so die Vorstellung aufkommt, als seien die drei mit Selbstbewusstsein ausgestattete Individuen. Rahner interpretiert den Personbegriff zutreffend als Relationsbegriff, d. h. als Bezeichnung für die Selbstvermittlung und Selbstbeziehung Gottes, die Relation Gottes zu sich selbst in der immanenten Trinität und der Relation Gottes zu seiner Schöpfung in der ökonomischen Trinität, die der immanenten Trinität entspricht. Dementsprechend bezeichnete Rahner die drei als distinkte Subsistenzweisen Gottes. Der eine göttliche Grund tritt in Form des Vollzugs bewussten Lebens zu sich selbst in Beziehung, und so setzt er in sich selbst, dem Vollzug seiner selbst, eine Differenz, einen Unterschied. So setzt er in sich selbst ein Anderes, das er doch selbst immer schon ist. Genau darin drückt sich im Übrigen schon Dynamik, Prozessualität in Gott selbst aus in der Permanenz des Sich-selbst-als-Anderes-Setzens, in der Dynamik der Relation im

¹⁴ Vgl. etwa Bruno, G., Über Magie, in: Giordano Bruno. Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow, München 1999, 115–165, hier 123ff. und 147ff.; ders., Über fesselnde Kräfte im Allgemeinen, in: ebd. 166–228, hier 167ff.; ders., Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1961, 18f. und 26ff.

Vollzug des einen göttlichen Bewusstseins. Diese Dynamik ist dem Bewusstseinsbegriff selbst schon eingeschrieben, da Bewusstsein keine statische Größe ist, sondern Vollzug, Geschehen. „Vater“, „Sohn“, „Geist“ sind Metaphern für diese innergöttliche Relation und Dynamik, die dem kulturellen Kontext entstammen, in dem die Bezeichnungen für die drei aufkommen.¹⁵ Zugleich kann man diese Relationen auch als Gegebenheitsweisen Gottes bezeichnen: Gegebenheitsweisen für sich selbst, aber auch zum von ihm geschaffenen Anderen hin.

Welche Funktion haben aber diese innergöttlichen Relationen, insbesondere der Geist? „Vater“ bezeichnet den einen göttlichen ursprungslosen Urgrund, das also, was die Göttlichkeit Gottes ausmacht: das schlechthin unbedingte Sein, selbstursprünglich, vollkommen, Grund von allem, was ist. In dieser Hinsicht ist er die „alles bestimmende Wirklichkeit“. In gewisser Hinsicht kommt dieser Instanz ein Primat in Gott zu, denn anders wird die Ursprungslosigkeit und Einheit des Grundes wohl kaum zu denken sein. Der „Vater“ ist diejenige Instanz, die man auch als *subiectum* bezeichnen könnte: als der göttliche Grund, der zugleich die Einmaligkeit, die Singularität Gottes als schlechthin Unbedingtes konstituiert. Wie bereits ausgeführt, kann dieser göttliche Grund, die „Vater“-Instanz, auch als Geist bezeichnet werden, noch unabhängig von der Differenzierung dreier göttlicher Relationen bzw. Gegebenheitsweisen.

„Sohn“ und „Heiliger Geist“ sind nun als Gegebenheitsweisen, Ausdrucksweisen dieses Grundes zu denken, geeint mit ihm in der Göttlichkeit, sprich: schlechthinigen Unbedingtheit, geeint mit ihm in der einen göttlichen Wirklichkeit, unterschieden von ihm in ihrer spezifischen Aufgabe, Eigenart, unterschieden von ihm als durch ihn Gesetzte. Das Bild der zwei Hände Gottes, welches von Irenäus von Lyon für den Sohn und den Geist geprägt wurde, trifft hier meines Erachtens einen wichtigen Aspekt: „Sohn“ und „Geist“ können als Vermögen und Ausdrucksformen des göttlichen Grundes bezeichnet werden, analog zum Grund des Bewusstseins, traditionell gesprochen: zum Grund der Seele. Denn dieser ist kein einzelnes Vermögen, sondern geht allen Vermögen voraus und gründet diese. „Sohn“ und „Geist“ können somit auch als Vermögen des göttlichen bewussten

¹⁵ Wenn man den Personbegriff als Relationsbegriff interpretiert, führt dies keineswegs zwangsläufig zu einer Metaphysik monistischen Typs und der Infragestellung eines theistischen Gottesverständnisses, das man - höchst missverständlich - häufig als „personal“ bezeichnet. Diese Konsequenz stellt sich nur dann ein, wenn man den göttlichen Grund nichtegologisch interpretiert gemäß einer nichtegologischen Bewusstseinstheorie. Doch diese nichtegologische Deutung des Grundes ist keineswegs notwendig mit der vorreflexiven Bestimmung dieses Grundes verbunden. Im Blick auf die trinitätstheologische Diskussion ist denn auch zu fragen, ob die Subjektivität, sprich: die Einmaligkeit Gottes, die mit einer Ich-Perspektive verbunden ist, sich nochmals in den dreien quasi wiederholend abspiegeln muss. Das ist nicht zwingend notwendig, denn die eine göttliche Subjektivität kann auch als eine gedacht werden, die sich in ihren Vermögen realisiert. In diesen Vermögen tritt Gott in Geschichte handelnd auf, nicht in drei Subjekten also, sondern in den verschiedenen Weisen, das eine Subjekt zu sein und als dieses zu handeln.

Lebens verstanden werden, analog etwa zu Intellekt und Wille, Weisheit und Begehren bzw. Liebe. Der Ausdruck „Geist“ wird hier also in einer anderen Hinsicht als bisher verwendet: nicht als Bestimmung des göttlichen Grundes, sondern als Bezeichnung eines diesem Grund entspringenden und ihn zugleich realisierenden göttlichen Vermögens und einer besonderen Gegebenheitsweise dieses Grundes. Mit „Geist“ wird dann jedoch nicht etwa das Vermögen des Intellekts gekennzeichnet – hierfür steht der Ausdruck *logos* –, sondern einer langen Tradition folgend das Vermögen des Begehrens, des Willens, der Liebe.

Beide Vermögen gehören Gott gleichwesentlich zu, und in ihnen drückt sich Gott aus, bezieht sich durch sie hindurch auf sich selbst und auf Anderes seiner selbst, auf das von ihm geschaffene Andere. Diese Vermögen sind wechselseitig miteinander verbunden, durchdringen sich gegenseitig, sind aufeinander angewiesen, können nicht ohne einander, sind füreinander und ineinander – stehen also in einem perichoretischen Verhältnis, dies aber nicht als Personen, sondern als Relationen, Subsistenzweisen, Vermögen Gottes. Sie kommen nicht erst nachträglich hinzu, sondern durch sie verwirklicht sich der göttliche Grund, erhält er Bestimmung und bestimmt sich selbst. Insofern sind Weisheit und Begehren, Erkennen und Liebe nicht untergeordnete Bestimmungen Gottes, sondern sie charakterisieren ihn in seinem Selbstvollzug, machen ihn so in seinem Wesen aus. Nicht erst in Bezug zur Schöpfung entfalten sich diese Vermögen, sondern sie bestimmen Gott schon in sich selbst, immanent also, nicht erst ökonomisch. Dementsprechend sind sie als Gegebenheitsweisen keine bloßen Erscheinungsweisen Gottes einem Anderen gegenüber, womit denn auch der Modalismus im strengen Sinn des Wortes umgangen ist.

Durch seine Gegebenheitsweisen tritt Gott auch in Relation zur Schöpfung, ist Gott in dieser Hinsicht „Person“ in Bezug auf die Kreatur. Durch sie schafft Gott überhaupt ein ihm Anderes – nicht in Form eines „Machens“ (*facere*), eines Herstellens aus einem vorgegebenen externen Stoff, sondern in Form eines Setzens und Hervorbringens (*creare*) eines von ihm unterschiedenen Anderen, das aber zugleich mit ihm geeint ist insofern, als es aus ihm selbst kommt. „Sohn“ und „Geist“ sind gleichermaßen die Vermögen, durch die Gott „kriert“, und so sind sie beide schöpferische Prinzipien sowohl in individueller wie allgemeiner Hinsicht: Prinzip eines jeden bewussten Lebens, Prinzip des Alls. Zum Geist als Prinzip allen Lebens tritt im Blick auf die innergöttlichen Relationen der Logos hinzu und umgekehrt. „Sohn“ und „Geist“ sind gleichermaßen in der Schöpfung präsent, in und durch sie ist Gott mit dem von ihm und aus ihm gesetzten Anderen vermittelt, steht zu ihm in Beziehung, ist ihm gegenwärtig, ja ihm teilhaftig bis hin zur Vereinzelung und Inkarnation in einer historischen Person mit Namen Jesus von Nazaret. Darin begleitet Gott als „Sohn“ und als „Geist“ seine Schöpfung und führt sie zur Vollendung.

Doch nochmals: Wozu diese Doppelung? Wozu *pneuma* und *logos*? Deshalb, weil sie sich wechselseitig ergänzen, durchdringen und sich nicht ersetzen oder gar doppelten. Es handelt sich um verschiedene Perspektiven des einen Gottes entsprechend der Eigenart der Vermögen, die sich in ihnen realisieren. Die Stoa hatte dies ja bereits vorgedacht, als sie die Gegenwart des „Urpneumas“ sowohl unter den Begriff des *pneumas* als auch unter den Begriff des *logos* zu fassen suchte. *Logos* und *pneuma* existieren nicht nebeneinander, auch nicht in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung, sondern in einem Vermittlungsverhältnis. Sie sind nicht in einem „und“ miteinander verbunden, sondern eher in einem „als“ – entsprechend dem Gedanken eines Vexierbildes. *Logos* und *pneuma* realisieren sich gleichermaßen in jedem von Gott gesetzten und sich ihm verdankenden bewussten Leben, und sie realisierten sich ebenfalls *beide* im „Ineinsfall“ von Gott und Kreatur, in Jesus von Nazaret als Vermögen, Gegebenheitsweisen des einen Gottes. Denn hätte sich in Jesus nur der *logos* inkarniert, fehlte die gesamte Dimension der Vermögen, die der Ausdruck *pneuma*, Geist, bezeichnet, und die Inkarnation Gottes wäre in Jesus nur quasi halbiert vollzogen. So ist Jesus gleichsam als inkarnierter *logos* und inkarniertes (nicht nur inspiriertes!) *pneuma* zu verstehen, und in dieser Hinsicht wäre eine Logos-Christologie stets auch als Geist-Christologie zu formulieren im Blick auf das Vexierbild von göttlichem *logos* und göttlichem *pneuma*.

Vielleicht ist es mit Blick auf die vier genannten Aspekte einer Theologie des Geistes leichter möglich, den Geist nicht mehr nur als Störenfried anzusehen und dann auch an Pfingsten in die Pfingstsequenz mit einzustimmen: *Veni sancte spiritus et emitte caelitus, lucis tuae radium* – „Komm herab, o Heiliger Geist, der die finstre Nacht zerreißt. Strahle Licht in diese Welt.“