

Zur Theologie des Geistes

Von Jean-Yves Lacoste

Theologie, die vom Heiligen Geist spricht, begegnet einem seltsamerweise wenig beachteten Paradox: es ist keineswegs selbstverständlich, daß der Geist ein theologisches Thema ist. Gewiß bewegt sich Theologie im Raum des Glaubens, der sich »im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« auftut, wie die Doxologie an Vater, Sohn und Geist auch ihr letztes Wort ist. Sind wir nun aber damit schon befugt, über den Vater, den Sohn und den Geist auf die gleiche Weise zu reden? Die Antwort darauf liegt im Verstehen der Offenbarung und (davon untrennbar) in der Erfahrung, die der Mensch von ihr macht. Von hier aus kann der Entschluß, den Geist als Objekt zu nehmen, schon leise verdächtig scheinen. Spricht uns der Glaube mitsamt seiner Theologie denn auf die gleiche Art vom Geist wie vom Vater und vom Sohn? Ist der *Zugang* (in Erkenntnis und Erfahrung) zu ihm derselbe? Die Antwort darf nicht zu schnell erfolgen.

Gibt es doch theologisch einerseits Bedingungen der Möglichkeit einer Einsicht oder Erfahrung von Dingen und andererseits diese Dinge selbst. Zum Geist aber gehört wesentlich, daß er Zugänge schafft: in seiner Überschattung der Jungfrau, in der Erkenntnis Jesu von Nazaret als des Christus. Der erste Zugang zu einer Christologie liegt in der Anerkennung, daß sie ein Geschenk ist, sich »im Heiligen Geist« ereignet. Beides, das zur Sache Zugang Schaffende (Transzendente) und die Sache, ist durchwegs zu unterscheiden. Wie aber wird man vom Geist sinnvoll reden, außer durch Erhellung des Mysteriums Christi, genauerhin: ihm erlaubend, daß er es erhellt? Christliche Erfahrung beweist jedenfalls, daß die Gabe des Geistes der Kirche zum Verständnis geschenkt ist; eine Christologie läßt sich nie ohne eine indirekte Pneumatologie entwickeln; entsprechend aber auch keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie und gleichsam von ihr gemessen. Es müßte evident sein, daß solche Christologien, in denen die Vermittlung des Geistes abwesend oder verkannt wird, nur schlechte sein können. Indirektheit aber scheint die angemessene Modalität für eine Rede über den Geist zu sein. Wäre dem Geist nicht am besten dadurch gehuldigt, daß wir uns auf Christus konzentrierten, auf den hin der Geist unser ganzes Interesse hinlenken will?

Bevor wir antworten, soll eine Versuchung erwähnt werden, der wir den Namen »Panoramismus« oder »Panlogismus« geben möchten: der Wunsch, alles zu sehen, über alles zu reden. Ein natürlicher Wunsch, aber aufgestachelt von der Tatsache, daß Gott sich in Jesus »versichtbart« hat. Eine gewisse Apophatik (des Begriffs wie des Sinnes) wird von der christlichen Erfahrung

durchaus abgelehnt, denn Gott ist ja in die Weltsphäre des Seienden eingetreten, er gibt sich Zeit und Raum für den Menschen, er wird kategorial, wundersam – und problematisch! Wunderbar ist, daß theologische Erkenntnis fortan durch die alltäglichste Erkenntnisart, durch bloße Wahrnehmung erfolgt. Problematisch bleibt, daß, wenn Gott in Jesus für uns objektiv, vorhanden sein will (bis in die Sakramente hinein), daraus nicht folgt, daß die vom Sohn angenommene Objektivität ebenso von Vater und Geist gilt. Und selbst wenn einer »im Sohn den Vater gesehen« hat, so folgt auch daraus nicht, daß der Geist für uns irgendwie kategorisierbar, objektivierbar wird. Die Theologie hat das Problem nicht immer wahrgenommen. Auch wenn man bestreiten mag, daß der Begriff der »geschaffenen Gnade« in der lateinischen Theologie eine Versachlichung des Geistes war, hat er vermutlich doch eine Geistlehre begünstigt, in welcher der Geist (dessen wichtigste Benennung jetzt die Gnade ist) mißlicherweise ins Erfahrungsfeld einbezogen wird, während er doch (was dabei vergessen wird) die Erfahrung des in Jesus offenbaren Gottes erlaubt. Dadurch wird der Geist nicht aus der geistlichen Erfahrung verbannt: als der im johanneischen Karfreitags- und Osterereignis, im lukanischen Pfingstgeschehen Verliehene ist er erkennbar, sogar in gewisser Weise erfahrbar. Aber dieses Ostern und Pfingsten ist uns Nachfahren derart »vorweg« und bestimmt nur so unser Christsein, daß wir die Transzendentalität des Geistes in der Logik christlicher Erfahrung nicht übersehen dürfen. Der Sohn war für die Menschen »vorhanden« und bleibt es irgendwie in den Sakramenten; Vater und Geist sind es aber nicht. Der Vater nicht, der »im unzugänglichen Licht wohnt«, gleichsam übereschatologisch; hier bleibt die Apophatik in ihrem Recht. Aber auch der Geist nicht, denn er ist das Begründende, das man nicht abstrakt betrachten kann, ohne das Wesentliche, das, *was* er begründet, aus den Augen zu verlieren.

Welche Theologie wird demnach richtig vom Geiste handeln? Ich wage hier eine erste Hypothese. Die Geistlehre wurde zwischen Nicäa (325) und Konstantinopel I (381) als Verteidigung der Gottheit des Geistes entwickelt, diese verstanden als Gleichheit mit Vater und Sohn. Das Recht, die Drei innerhalb der einen Gottheit zu zählen (*synarithmeisthai*) stand im Zentrum dieses Geschehens; aber kann diese Nebeneinander-Zählung von Vater *und* Sohne *und* Geist (Basilius, die liturgische Tradition) mehr sein denn ein Ausgangspunkt: als solcher nötig und doch ungenügend? Gleichheit, gewiß, aber diese besagt nicht Identität, weder im Sein noch in der Erkennbarkeit. Und mit der Aussage, der Geist sei Gott, ist über ihn nicht alles Aussagbare erschöpft. So könnte uns die zweite Doxologie: »Ehre sei dem Vater *durch* den Sohn *im* Geist« ein wenig weiterführen. Nicht um die Gottheit von Sohn und Geist in Frage zu stellen, sondern um zu zeigen, daß man von den Dreien nicht auf gleiche Art reden kann.

Wir besitzen Begriffe genug, um festzustellen, worin die Drei als ein

einzigster Gott an der Gottheit »konsubstanzial« »teilhaben«. Wir haben den klassischen Begriff der »Person« (*prosōpon*, *hypostasis*) und auch die Mittel, davon das moderne Personenverständnis fernzuhalten: wir sprechen von »Seinsweisen« oder »Subsistenzweisen«. ¹ Aber die alte wie die moderne Begrifflichkeit stößt dabei auf die gegenseitige Unrückführbarkeit der Personen (»in Gott ist alles gemeinsam außer dem durch Beziehung entstehenden Gegensatz der Personen«), denn das je Entgegengesetzte läßt sich nicht zusammenzählen. Wir können nicht anders reden als *de Deo uno et trino*, und doch ist damit nichts gelöst. Man muß wohl oder übel die »Zählbarkeit« der »Personen« gelten lassen: sowohl gegen den Modalismus wie gegen den Tritheismus. Aber damit ist nicht gesagt, daß eine gleiche Beziehung zum »göttlichen Wesen« die »Personen« einigt. Mit dem ruhigen Abstand, den wir dadurch gewinnen, daß wir unsere Aussagen mehr auf die Zusammengehörigkeit der Pole als auf die Widerlegungen theologischer Widersprüche stützen, dürfen wir zugeben, daß die erreichbaren Formeln nach mehr Erhellung verlangen, als sie solche gewähren. Über das gemeinsame Gottsein von Vater, Sohn und Geist braucht nicht weiter gehandelt zu werden, dieses braucht, wenn einmal in *de Deo uno* festgestellt, nicht erneut im Traktat über den Heiligen Geist bewiesen zu werden.

Ein wichtiger Passus im Traktat von Basilius über den Heiligen Geist scheint uns zu erlauben, den Heiligen Geist als die »göttlichste« Person in Gott zu bezeichnen. ² Wir wüßten freilich schon aus dem Katechismus, daß Gott »Geist« ist. Es gibt andere Weisen, Gott zu bezeichnen, etwa »göttliche Substanz«, aber dieser Ausdruck kann auch stören, ³ nicht weniger als die Bezeichnung Gottes als »transzendente Subjektivität«. ⁴ Freilich kann »Geist« nicht als der geeignetste Leitfaden für den Traktat *de Deo uno* gelten, einmal weil wir den Geistbegriff nur mühsam vom System des Deutschen Idealismus fernhalten können, ⁵ aber auch, weil dieser Begriff nicht unbedingt

1 Seinsweise: vgl. K. Barth, KDI/I. Zürich ⁶1964, S. 379ff.; Subsistenzweise: vgl. K. Rahner, »Der Dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte«. In: *Mysterium Salutis II*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 385ff.: »Die Aporetik des »Person«-Begriffs in der Trinitätslehre«. Vgl. auch die Kommentare von W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, S. 347-354 (Bibl.).

2 »Heiliger Geist ist vor allem sein Eigenname, der seines gänzlich unkörperlichen, lautersten, immateriellen und einfachsten Seins. Deshalb lehrt der Herr die Frau, die meinte, Gott an einem Ort anbeten zu müssen, daß das Unkörperliche schrankenlos ist: »Gott«, sagt er, »ist Geist.« Wer gedanklich dem höchsten Wesen entgegenstrebt, stellt sich notwendig eine vernunft hafte, unendlich mächtige, unbegrenzt große Wesenheit vor, dem Maß der Zeiten und der Äonen entgleitend und seine eigenen Güter verschenkend« (SC 17, 1947, 145c).

3 Vgl. C. Stead, *Divine Substance*. Oxford 1977.

4 Vgl. W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*. In: *Grundfragen Systematischer Theologie II*. Göttingen 1980, S. 96-111.

5 Vgl. etwa die treffenden Bemerkungen Scheebens, *Dogmatik II* (Neuauf. 1948) §§1015ff. Ebenso G. Sauter, *Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von*

den besten Zugang zum biblischen Verständnis Gottes verschafft.⁶ Die johanneische Agape könnte sich besser dazu eignen. Dennoch bleibt der Name Geist der dritten Hypostase der evidenteste Bürge für die Gottheit, so wie die klassische Metaphysik Gott denkt. »Der Vater und der Sohn sind heilig, der Vater und der Sohn sind Geist«, sagt Augustinus an einer im Mittelalter dauernd wiederholten Stelle.⁷ Könnte man sagen, daß dem Heiligen Geist das tiefste Gottsein so sehr zufällt, daß er hypostatisch dahin drängt, anonym zu werden? Sicherlich hat dieser Zusammenfall des Namens des Heiligen Geistes mit dem Namen Gottes eine Geschichte (»pneuma«, als die griechische Form der hebräischen »ruah«, war in der griechischen Philosophie kein Name für Gott),⁸ aber das Ergebnis der Geschichte (die vielleicht auch Resignation ist) lehrt doch das Wichtige: daß Geist im alltäglichen Sprachgebrauch schließlich kein Eigenname mehr ist und daß diese Tatsache wenigstens einen wesentlichen Zug seines Geheimnisses offenbart.

Man kann hier einwenden, daß es konkrete, heilsgeschichtliche Namen des Geistes gibt: Paraklet, Anwalt, Tröster. Und außerdem, »theologische« Namen. Im Weiterdenken der »göttlichen Namen« des Areopagiten hat die Scholastik vor allem (von Augustin bis Kajetan) den Namen »Gabe« entwickelt. Man müßte hier in der Hales-Summa nachlesen, wie die Franziskaner in der *datio* die eigentliche Seinsweise des Geistes erblicken (im Gegensatz zur *generatio* des Sohnes),⁹ und weiterhin die Bestimmung Duns Scotus' über die genauere Bestimmung von Gabe bedenken,¹⁰ vielleicht auch von Ockham erfahren, wie der Geist »das Gebbare vor dem Gegebenwerden« ist.¹¹ Von hier und von andern Texten aus müßte sich ein Eingang in die trinitarische Logik der Gabe ergeben.

Geist und Vernunft. In: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg/München 1974, S. 192-213. Bemerkenswert unkritische Verwendung einer Ontologie des Geistes in der Geistlehre von Tillich. In: *Systematic Theology III*. Chicago 1963, S. 118.

6 Selbst wenn wir darob verlernen müssen, *pneuma* mit *nous* gleichzusetzen, wie es streckenweise die griechische Patristik zu rasch getan hat.

7 Augustin, *De Trinitate* V 14. Vgl. J. Moingt, *Les noms du Saint-Esprit*. In: P. Agaesse/J. Moingt (Hrsg.), *Augustin, La Trinité II, Oeuvres de St. Augustin, tome 16*. Paris 1955, Zusatz 60, S. 651-654.

8 Vielleicht mit Ausnahme der stoischen Lehre vom *pneuma*. Vgl. Kleanthes, *Stoicor. Ver. Frag.* I, 121, Nr. 533 und Poseidonius, *ebd* II, 299, Nr. 1009.

9 *Summa Halensis, Liber I, §§427-432*, Quaracchi 1924.

10 Duns Scotus, In *Librum Primum Sententiarum*, dist. 18, q. unica: Bestimmung der Gabe zwischen Eignung (*aptitudinaliter*), Gewohnheit (*habitualiter*) und Aktualität (*actualiter*). Ausgabe Vivès, Bd. 10.

11 Wilhelm von Ockham, In *Librum Primum Sententiarum*, dist. 18, q. unica: »donabile antequam detur«. *Opera Theologica 3*. New York 1977.

Trotzdem reicht das noch nicht, weil die Frage der Zählbarkeit damit nicht beantwortet ist. Hierfür muß noch der Personbegriff geklärt werden. Gegenüber der (den nach-chalkedonischen Streitigkeiten gegenüber) defensiven Definition des Boethius (*rationalis naturae individua substantia*), die völlig unzureichend war, Gottes Dreipersonlichkeit auszudrücken, hatte die von Richard von St. Victor vorgeschlagene den Vorteil, das Unrückführbare der göttlichen Personen nicht mit »Substanz«, sondern mit »Existenz« auszudrücken: *incommunicabilis existentia*. Bleibt der Einwand, daß die westliche Theologie von den göttlichen Personen diese Definition immer innerhalb einer allgemeinen Theorie über persönliche Existenz behandelt.¹² Das stellt Fragen.

Was oben über die Anonymität des Heiligen Geistes gesagt wurde, wird durch seine Bezeichnung als Gabe noch nicht erklärt; man erfährt bloß, daß der Geist durch die hypostatische Art seines Gottseins die Art des göttlichen Seins radikalisiert. Aber es wurde auch gleich anfangs erwähnt, daß es dem Geist zukommt, eher die Christologie zu inspirieren, als eine Pneumatologie zu entwickeln. Damit stellt sich schließlich die Frage: Ist die personale Existenz univok dem Vater, dem Sohn und dem Geist zuschreibbar?

Bevor die Frage eine theologische ist, ist sie eine solche der theologischen Sprache. Ob ein Begriff univok, äquivok oder analog verwendet wird, ist eine Frage der Sprachlogik. Nun werden die göttlichen Personen zumeist univok als solche bezeichnet, in dem begrenzten Maß freilich, als Begriffe (in der Theologie wie in jeder andern Theorie) die gemeinte Sache zu beschreiben fähig sind. Nun aber setzt die in der Trinitätstheologie verwendete Begrifflichkeit für gewöhnlich nicht voraus, daß persönliche Existenz ihr Urbild in Gott hat, sondern nur, daß hinter den Eigennamen Vater, Sohn, Geist, etwas gemeinsam ist, eben »Person«. Dieses Gemeinsame berechtigt den Christen, Vater, Sohn und Geist »gleiche Ehre und Herrlichkeit« zuzuschreiben. Aber hier dürfte nicht vergessen werden, daß alles Trinitarische von nirgendwo anders als von Gott selbst her gedacht werden darf.

Wie also über den Heiligen Geist reden? Wir haben seine Diskretion, sein Anonymseinwollen erwähnt, was natürlich gerade eine Deutung verlangt, zumal der Geist es ist, der uns erlaubt, überhaupt eine theologische Rede zu führen. Und diese Deutung stößt nicht nur auf ein theoretisches Erkenntnisproblem, sondern tiefer auf etwas, das Gott selber betrifft: auf die Art, wie der Heilige Geist Gott ist. Zur Erhellung muß man ein weiteres Paradox beziehen: das »Unpersönliche« des Geistes in der Ikonographie. Das christli-

12 »In den Definitionen des Boethius, Richard und Thomas«, bemerkt Lonergan, »ist dies neu: man fragt sich nicht mehr, was die göttlichen Personen im besonderen sind, oder was eine göttliche Person ist, sondern allgemein, was eine Person ist.« B. Lonergan, *De Deo Trino II, Pars Systematica*. Rom ³1964, S. 154.

che Bild kennt den Geist nur als den, dem das für die Person Kennzeichnendste, das Antlitz verweigert wird. Er wird dargestellt mit Symbolen aus dem Tierreich oder in der Neutralität physischer Kräfte: Taube, Wind, Feuer. Mit seltenen Ausnahmen – und Rublow malt nicht eigentlich ein Bild der Trinität – hat weder die östliche noch die westliche Kirche Gott je mit drei Gesichtern dargestellt.¹³ Der Anonyme erweist sich als unfaßbar, der Widerspruch, daß eine Person unpersönlich dargestellt wird, zeigt unsere Unfähigkeit, Hand auf ihn zu legen. Gott war frei genug, in der Logik der Menschwerdung menschlich verfügbar zu werden, um in eine Analogie mit dem Menschen einzutreten. Die ironische Bildlosigkeit des Geistes erinnert doch wohl daran, daß Gott unverfügbar bleibt, vorab für unsere Begriffe.

Der Geist ruht, in Gestalt einer Taube zu erscheinen, während der Geist des Deutschen Idealismus dies nicht dulden würde, er ist nicht die Eule der Minerva. So ist das oben über den Hinweis des Geistes auf den metaphysischen Theismus Gesagte zu korrigieren. Doch wenn der Geist uns warnt, nicht allzuschnell mit dem »Gott der Philosophen und der Weisen« abzurechnen, so ist der Schöpfergeist, der Allgegenwärtige, den kein Ort begrenzt, keine Ikone festhält (es sei denn als Leuchten auf Christi Antlitz), weniger mit der Kritik der geistigen Götzen befaßt als mit einer gewissen allgemeinen Verständlichkeit dessen, was der Name Gottes besagt. Der Geist wird aber nicht dazu gegenwärtig, damit man sich mit seiner Gegenwart befasse, sondern mit der kirchlichen, liturgischen, sakramentalen des Sohnes, die ein Ärgernis für die Metaphysik ist. Wir sehen den Geist nicht und hören seine Stimme nicht, und doch ist er es, durch den wir erkennen können, daß Gott – auch – ein Antlitz und eine Stimme hat und daß er sogar jenseits seiner Allgegenwart in der Welt sich vergegenwärtigen kann.

So gibt uns die Personhaftigkeit des Geistes von innen etwas zu verstehen, was man als die Entfaltung einer trinitarischen Gegenwart bezeichnen könnte. Ist uns, wie gezeigt, der Sohn »zugänglich«, bleibt der Vater uns »unzugänglich« (1 Tim 6, 16), so ist es dem Geist eigen, für uns der Geber von Gegenwart zu sein. Dies ist die Voraussetzung für alle christliche Erfahrung und die Bedingung, unter der Theologie möglich ist. Hier wäre wohl auf das falsche Dilemma von Gegenwart oder Abwesenheit Gottes einzugehen, in das modernes Denken sich mit Vorliebe einschließt; doch liegt dies für uns abseits. Hingegen ist auf eine andere, überraschende Feststellung zu achten, die uns der Geist für eine Lehre über ihn abfordert. Der Geist Jesu Christi ist trinitarisch gegenwärtig, aber diese Allgegenwart scheint sich selbst in Frage zu stellen, wenn sie sich der Gegenwart des auferstandenen Herrn unter den

13 Vgl. G. H. Tavad, *The Vision of the Trinity*. Washington DC 1981, S. 31-56, »The Vision«; *Lexikon der Christlichen Ikonographie; Dreifaltigkeit (I/525-537) und Heiliger Geist (II/228-229)*.

Seinen unterwirft. Hieraus läßt sich entnehmen, daß das »personale« Geheimnis des Geistes, wenigstens soweit es in christlicher Erfahrung kund wird, nicht in einer Selbstbejahung liegt, sondern in Selbstlosigkeit. Gottsein besagt nicht die Gottheit »besitzen«, sondern sie geben: das lernen wir jedenfalls vom Vater. Und dieser Begriff der Selbstlosigkeit könnte uns sehr wahrscheinlich auch einen etwas weniger unangemessenen Begriff der göttlichen Personen vermitteln. Kein Begriff erfaßt etwas, was den Personen als solchen gemeinsam wäre; Vater, Sohn und Geist haben jeder seine Art, den abstrakten Monotheismus zu kritisieren. Der Vater ist Gott, um sich als der Ursprung restlos hinzugeben. Der Sohn ist Gott, ohne »krampfhaft an seinem Gottsein festzuhalten«. Der Geist ist Gott, nicht um sein eigenes Geheimnis kundzutun (oder es zu verbergen), sondern um Zugang zum Mysterium von Vater und Sohn zu verschaffen. Wir können den Vater *und* den Sohn *und* den Geist verherrlichen, weil wir, ursprünglicher noch, den Vater *durch* den Sohn *im* Heiligen Geist verherrlichen dürfen.

Warum also keine Rede über den Geist? Weil der Geist vor allem das göttliche Subjekt der Theologie und des kirchlichen Lebens ist.