

Der Heilige Geist – ein Störenfried?

Aspekte einer pneumabewussten Dogmatik

von Bertram Stubenrauch

Der Beitrag hebt die pneumatologische Dimension der religiösen Sprache heraus: Im Heiligen Geist wird menschliches Wort zum Gotteswort, wobei die Sprachform der Metapher eine besondere Rolle spielt. Mit ihrer Hilfe äußert sich die religiöse Intuition als vorreflexive Vision, die dem rationalen Diskurs Sinn gebend voraus liegt. Es geht sodann um den Heiligen Geist als Gabe: Das Pneuma verankert die kirchliche Institution in den Herzen der Getauften und schafft gerade so die Möglichkeit, institutionskritisch zu sein. In diesem Sinn ist der Geist ein ‚Störenfried‘; er weitet den Horizont und verhindert einseitiges theologisches Denken.

Da ich hier an der Universität – wie schon in Wien – nicht nur die klassische Dogmatik, sondern auch den relativ neuen Zweig der Ökumenischen Theologie zu verantworten habe, möchte ich meine Vorlesung mit einem Gebetstext beginnen, der aus der Orthodoxen Liturgie stammt. Und zwar handelt es sich um ein Stichiron, das im Großen Hesperinos des Pfingstfestes angestimmt wird: „Alles spendet der Heilige Geist. Weissagungen lässt er hervorquellen, vollendet Priester. Unwissende lehrt er Weisheit, macht Fischer zu Gottesgelehrten, schmiedet zusammen das ganze Leben der Kirche“.¹

Ganz im Sinn der Kirchenväter wird mit diesem Gebet alles, was das Christentum hat, und alles, was das Christentum ist, auf das Pneuma zurückgeführt – auf jene Kraft also, die gemäß Apg 2,33 vom Vater stammt und durch den erhöhten Christus den Jüngerinnen und Jüngern übermittelt wurde. Aber was *hat* das Christentum? Was *ist* das Christentum? Und was ist mit dem Geist an Neuem in die Welt gekommen? Wie hat das Pneuma gewirkt, als es noch nicht als Pneuma Christi, wohl aber als eine belebende Kraft Israels erfahren worden war?

Ich möchte es zunächst einmal so formulieren: Der Geist hat der Welt die Möglichkeit gegeben, in rechter Weise von *Gott* zu reden. Oder noch einmal anders und vielleicht etwas poetischer ausgedrückt: Der Geist ist der Ziehvater des Wortes. Der Geist hütet, nährt und beflügelt das Wort. Denn durch ihn wird das alltägliche Wort zum religiösen Wort, wird menschliches Reden zum Reden über das Unsagbare, wird die menschliche Sprache zum Zungenschlag Gottes. Der Geist ist als der Ziehvater des Wortes eine ausnehmend empathische Kraft: Er trägt und unterfängt das Wort einfacher Gemüter genauso wie jenes von anspruchsvollen Köpfen. Er redet elementar von Gott, ursprünglich, eruptiv, etwa dann, wenn er Menschen bei ihren Stimmungen packt und ihre Ängste und

¹ Zitiert nach J. Krammer, Der Heilige Geist in der liturgischen und spirituellen Tradition der Orthodoxen Kirche, in: J. Reikerstorfer; J. Kreiml (Hg.), Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute, Frankfurt a.M. 2007 (Religion – Kultur – Recht), 216–225: 223.

Hoffnungen in tief empfundenenes Gebet ummünzt – die Psalmen der hebräischen Bibel geben ein großartiges Zeugnis davon. Zugleich spricht der Geist wie ein weltgewandtes Familienoberhaupt, das feinsinnige Beobachtungen über die Tücken und Segnungen des Alltags weitergibt. Oder er legt als Gelehrter hohen Ranges tiefeschürfende Gedanken über den Lauf der Geschichte und die Ordnung des Universums dar. Man denke nur an das Buch der Sprichwörter, an die Weisheitsschriften der nachexilischen Epoche Israels und dabei insbesondere an das Buch Kohelet.

Der Geist hat Empathie, so sagte ich: Gerade so ist er – als Ziehvater des religiösen Wortes – auch der Ziehvater der Dogmatik. Denn es macht die Dogmatik aus, einerseits das einfache Wort des Glaubens vorzugeben, mit dem das Christentum strukturiert und griffig gemacht wird. Und doch ist die Dogmatik andererseits gehalten, in das filigrane Geäst der Spekulation vorzudringen, das von genialen Denkern im Lauf der Zeit hervorgebracht worden ist. Mit gutem Recht hat deshalb der bahnbrechende Exeget und Systematiker Origenes von Alexandrien seine große Dogmatik – sein Buch über die „Prinzipien des Glaubens“ – mit der folgenden Bemerkung eröffnet: „Man muss wissen, dass die heiligen Apostel, als sie den Christusglauben verkündeten, über einige Dinge, nämlich alle die, die sie für notwendig hielten, ganz klare Aussagen überliefert haben für alle Gläubigen, auch für die, die sich zur Erforschung des göttlichen Wissens träger zeigten. Die Gründe für ihre Sätze zu erforschen überließen sie freilich denen, die hervorragender Geistesgaben gewürdigt sind und vor allem die Gabe der Rede, der Weisheit und der Erkenntnis durch den Heiligen Geist selbst empfangen haben“.²

Was Origenes da zu Papier brachte, war nicht nur der Eigenheit seiner theologischen Pflanzstätte, der so genannten Alexandrinischen Schule verdankt, die bekanntlich von der Idee lebte, dass es in der Kirche verschiedene Grade der gläubigen und theologischen Intensität gebe. Vielmehr spiegelt die Äußerung des Origenes eine charakteristische Eigenart des antiken Christentums überhaupt wider, auf der, wie einige Forscher meinen, der missionarische Erfolg dieser Religion beruhte. So ist etwa der Kirchenhistoriker Christoph Markschies der Meinung, dass folgender Sachverhalt – neben anderen – für den Aufstieg des Christentums maßgeblich gewesen sei: Man habe eigene, streng methodisch ausgerichtete Denkschulen etabliert, um mit dem Besten der heidnischen Philosophie zu konkurrieren. Man habe zugleich die neue Lehre in schlichte Sätze gegossen, die allgemein und ohne weiteres verständlich waren. Es gab also, anders ausgedrückt, im frühen Christentum den erfolgreichen Konnex einer hohen Universitätstheologie mit einer relativ simpel zugespitzten Botschaft für alle³.

Mit dieser historischen Notiz möchte ich zurückdenken auf das von mir gewählte Thema: eine *pneumabewusste Dogmatik*. Die erste These, die ich aufstellen möchte, lautet so: Eine pneumabewusste Dogmatik hat Acht auf die Eigenart der religiösen Sprache. Und sie wird im Blick auf das pneumatische Fundament jedweder Rede von Gott diese Sprache sowohl kritisch untersuchen als auch kreativ weiterentwickeln. Was aber ist religiöse Sprache?

² Princ. I Praef. 3 (Görgemanns-Karpp. 87).

³ Ch. Markschies, Warum sich das Christentum in der Spätantike durchsetzte, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 36 (2006) 33–35.

Obwohl schon Thomas von Aquin sprachphilosophische Überlegungen vorgelegt hatte⁴, ist die Theologie erst im 20. Jahrhundert in Sachen Sprache und Religion aufgerüttelt worden. Das geschah relativ unsanft zum Beispiel durch den sprachanalytischen Sinnlosigkeitsverdacht, der von Seiten der Wiener Schule um Moritz Schlick geäußert wurde. Wenn, wie Schlicks Kreis behauptete, Sprache nur insofern sinnvoll etwas aussagt, als sie passgenaue Beschreibungen von empirisch überprüfbareren Sachverhalten mitteilt, dann ist religiöses Reden belangloses Geschwätz.⁵ Die Theologie zeigte sich alarmiert. Aber war es richtig, dass sich manche Vertreter der Zunft diesen Anwurf derart zu Herzen nahmen, dass sie mit Schülereifer danach strebten, nichts mehr zu sagen, was nicht irgendwie empirisch beweisbar schien? Vor allem Bibelwissenschaftler, denen wie den Dogmatikern das Wort in besonderer Weise zum Hüten aufgegeben ist, ließen sich auf diese Fährte locken – und fanden am Ende kaum noch den Mut, genuin theologisch zu reden. Freilich: Was ist genuin theologische Rede? So lautet ja noch immer unsere Frage!

Ich antworte zunächst sehr allgemein und sage: Genuin *religiöse* und damit auch genuin *theologische* Rede ist vom Geist Gottes durchwirkte, ist vom Geist Gottes getragene Rede, wobei das Pneuma den Worten über Gott zweierlei einverfügt: Das ist erstens eine gewisse Kompatibilität mit ursprünglichen, intuitiven Empfindungen im Alltag. Und das ist zweitens zugleich: eine gewisse Inkompatibilität mit den Plausibilitäten des Alltags und ihrer sprachlichen Grundlagen. Wir haben es also im Blick auf die religiöse Sprache mit einer Paradoxie zu tun, mit einem aufschlussreichen Widerstreit, wie ich es nennen möchte: Spontanes Verstehen und dennoch zugleich ein innerer Widerstand, ein Moment des Unverfügbaren, das dem spontanen Verstehen Grenzen setzt. Es handelt sich um ein Element in der Sprache, das Logik verwirrt, wenn nicht sprengt.

Welche Sprachform entspricht diesem Sachverhalt? Es ist die *Metapher*. Und ich stelle die Frage: Müsste sich die Dogmatik als pneumabewusste Disziplin nicht mehr darüber klar werden, dass die Theologie auf weiten Strecken eine *metaphorische* Angelegenheit ist?

Manche werden hier aufschrecken: Metapher und Theologie? Ist das nicht ein Widerspruch? Metapher, ja, wenn man sie als rhetorisches Beiwerk versteht. Aber nein, wenn sie die religiös-theologische Sprache an sich charakterisieren soll. Ist die Metapher nicht eine uneigentliche, vorläufige Rede, die allererst in vernünftige, endgültige Rede übersetzt werden muss? Dass mit einer solchen Auffassung die Metapher verkannt wird, hat die linguistische Diskussion seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gut begründet ans Licht gebracht. Und gerade die neuesten Debatten zum Thema verstärken diese Einsicht. Ich deute nur einmal kurz an, was momentan von Forschern wie George Lakoff oder Mark Johnson hervorgehoben wird: dass nämlich die Metapher allererst Wirklichkeit *schaffe* und dass sie insofern tatsächlich *ursprüngliche* Rede von Menschen sei, als sie an dem Maß nimmt, was den Menschen wesentlich ausmacht – das ist seine

⁴ K. Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der „Summa Theologiae“, Frankfurt a.M. – Berlin – New York 1983 (Regensburger Studien zur Theologie 29), 77–89.230–250.

⁵ Vgl. A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie I, München 1999 (Beiträge zur Fundamentalthologie und Religionsphilosophie 3), bes. 27–32.

Körperlichkeit, oder besser, das ist seine Leiblichkeit.⁶ Man redet ja schon metaphorisch, wenn man zum Beispiel von einer „höheren Intelligenz“ spricht. Jeder weiß sofort: Höher ist besser. Warum? Weil wir als aufrecht gehende Wesen unwillkürlich den Kopf, der oben sitzt, positiver konnotieren als die Füße, die nun einmal unten sind. Also ist oben gut, unten schlecht. Jeder versteht das sofort, ohne große Erklärungen, ohne Not – obwohl der Ausdruck „höhere Intelligenz“ semantisch nicht stimmig ist.

Die Theologie hat sich immer schon der metaphorischen Intuition dieser Art bedient, und zwar in elementaren dogmatischen Bezügen: Oben ist Gott – der Inbegriff des Guten, der Himmel. Unten hingegen liegt die Hölle. Unten versammelt sich alles Schlechte, alles, was von Gott weggeführt. Hier liegt insofern eine genuin *religiöse* Rede vor, weil etwas gesagt wird, das sich empirisch nicht überprüfen und damit auch nicht rational-diskursiv erörtern lässt. Mithin liegt eine *eigentliche* Redeweise vor, da sie trotz und gerade wegen ihrer semantischen Sperrigkeit ohne weiteres einleuchtet und auf diese Weise Wirklichkeit in Geltung setzt. Pneumatisch gesprochen und wieder auf Theorieebene gehoben: Der Geist, der Hüter des Wortes, bedient sich des natürlichen Sprachempfindens, um das Göttliche nicht zu beschreiben, sondern um es dem Menschen buchstäblich *auf den Leib* zu schreiben. Auf diese Weise erspürt der Mensch das Göttliche. Allerdings erspürt er nicht *etwas*, keinen Sachverhalt, sondern zuallererst *sich selbst*: Die Metapher bringt existenzielle Orientierung. Sie schafft Wirklichkeit als Wert schöpfendes Verstehen – als ein Verstehen, das nicht nachträglich erklärt werden muss, sondern bereits im Akt des Verstehens selbst zu Tage tritt. Noch einmal unser Beispiel: Eine simpel zugespitzte Botschaft vermittelt die Rede von Himmel und Hölle. Es gibt ein Oben, und das ist gut. Und es gibt ein Unten, und das ist schlecht.

Damit ist für unsere Frage schon Einiges erreicht. Denn die Reihe solcher einfacher, elementarer Botschaften ist im Christentum lang: Wir reden von Christus als dem *Fels* und begreifen sofort, was gemeint ist. Wir reden von Gott als dem *Vater*, und es kommt uns in den Sinn, dass Gott Geborgenheit oder auch – je nachdem – Strenge ist. Hans Blumenberg hat in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts von der „absoluten Metapher“ gesprochen und darauf hingewiesen, dass mit ihr vortheorietische Grundannahmen in das Leben einfließen. Diese sind für Verstehen und Reden völlig unverzichtbar, allerdings weithin verborgen und begrifflich nicht zu eruieren. Absolute Metaphern, sagt Blumenberg, „repräsentieren das nie erfahrbare, nie überschaubare Ganze der Realität“.⁷ Absolute Metaphern machen Stimmungen wirksam und schaffen eine Mentalität. Genau das ist es: Religiöse Einsicht kommt nicht zuerst aus einem logisch abgewogenen Urteil

⁶ Vgl. grundlegend *G. Lakoff, M. Johnson, Metaphors we live by*, Chicago – London 1980; dt: *Leben in Metaphern*, Heidelberg 2003; weiterführend dazu Dies., *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York 1999; für meine Belange *J. Lakoff, Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago – London 1987, hier 266: Experience is “construed in the broad sense: the totality of human experiences and everything that plays a role in it – the nature of our bodies, our genetically inherited capacities, our models of physical function in the world, our social organisation, etc.” Wertvolle Hinweise zur Sache verdanke ich der instruktiven Studie von *J. Hartl, Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache* (Univ.-Diss., München), die demnächst im Druck erscheint.

⁷ Zitiert nach *H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1998, 20.

über Sachverhalte. Sie tritt vielmehr mit einer spontanen Mentalitätsveränderung auf, welche die Welt *in einer bestimmten Weise* sehen lässt. Und diese neue Sicht versprachlicht sich ihrerseits entweder noch einmal metaphorisch oder auch – selbstverständlich – logisch-diskursiv. Aber das Logisch-Diskursive empfängt erstens seinen Sinn aus der übergreifenden Mentalität, und es vermag zweitens die vorgängige Mentalität in keiner Weise zu ersetzen oder zu begründen – und braucht das auch nicht zu tun. „Feuer, Feuer“, schrieb Plaise Pascal in seinem berühmtem Mémorial von 1654, „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten“.⁸ Und dann hat Pascal in aller rationalen Klarheit und Schärfe aus dieser neuen Sicht heraus Urteile über den Zustand der Welt und des Menschen gefällt.

Ich nenne den Heiligen Geist, den Ziehvater und Hüter des Wortes, zugleich den Ziehvater und Hüter der absoluten Metapher. Und ich bin der Meinung, dass die Dogmatik die Aufgabe hat, solche Metaphern zu sichten, zu benennen, zu bewahren und zu beleben. Dafür ist eine hohe Sprachkompetenz genauso von Nöten wie ein sozusagen phäno-psychologisches Gespür. Mit ihm wird die religiöse Mentalität als ein wesentliches Moment von „Offenbarung“ selbst qualifiziert. Der Geist gewährt sozusagen das Urvertrauen, dass die metaphorische Rede von Gott gelingen kann und dass sie auf diese Weise Wahrheit vermittelt – wobei die unverzichtbare Arbeit bleibt, das Verhältnis der Metapher zur Geschichte und zum diskursiven Wort genau zu untersuchen.

Aber wieso ist der Geist möglicherweise ein Störenfried? Die Antwort, meine ich, liegt nahe. Denn Metaphern – auch absolute – sind schillernd, und es ist nicht leicht mit ihnen umzugehen. Absolute Metaphern lassen zwar das Ganze intuitiv *sehen*, aber sie sind nicht in der Lage, das Ganze zu *beschreiben*. Es gab und gibt immer wieder die Versuchung, bestimmte Metaphern nicht als mentalitätsbildende und offenbarungstragende vortheoretische Visionen zu begreifen, sondern als Verlautbarungen eines gleichsam übernatürlichen Verwaltungsaktes. Stichpunkt *Ekklesiologie* – das Problem ist hinlänglich bekannt: Was heißt es, wenn die Kirche in der Schrift metaphorisch – und damit eigentlich – als „Leib Christi“ vorgestellt wird? Es geht um ein Gefühl engster Verbundenheit zwischen Gläubigen und ihrem transzendenten Herrn. Es geht um eine bestimmte Mentalität, die kirchenbildend und kirchenerhaltend wirkt. Benutzt man aber die Metapher dazu, um logisch-kodifizierend eine bestimmte kirchliche Struktur festzuschreiben, verletzt und entkräftet man sie. Der Geist als Störenfried! Was, wenn man nun statt „Leib Christi“ die Kirche einen „blühenden Garten“ nennt? Keine Geringeren als Franz von Sales und Papst Johannes XXIII. haben das getan. Gewiss, das ist wieder eine Metapher. Aber wenn man sich bewusst macht, dass dem so sei, dann behält der rationale Diskurs, der *im Rahmen* der Metapher erfolgen muss, die nötige Offenheit. Sie ist eine Gabe des Geistes; sie bewahrt die Theologie vor einem zersetzenden Rationalismus – sei er traditionalistischer oder progressistischer Art. Der Geist schafft Weite, er schafft Horizont; insofern stört er.

Der Geist legt Gestimmtheiten frei und macht sie theologisch belangvoll. Dies zeigt sich sehr schön an der kirchlichen Liturgie. Ich verstehe die Liturgie als dramatische Metapher. Die Liturgie *feiert*, was als spontanes Empfinden über Gott *gesagt* wird: dass er Licht sei zum Beispiel, oder dass er den Sohn als „geopfertes Lamm“ schenkt. Die Litur-

⁸ B. Pascal, Oeuvres complètes, in: L. Lafuma (Hg.), Paris 1963, frag. 913, S. 618.

gie ist ein Sprachspiel. Hier werden Urempfindungen erlebbar und kommunikabel gemacht. Deshalb ist im Blick auf den christlichen Gottesdienst das Rasonieren über Logik oder Ethik genauso fehl am Platz wie eine vernünftelnde Mystagogie. Es hat keinen Sinn, demokratisch-paritätisches Denken im Rahmen liturgischer Vollzüge zu fördern oder ständig Symbole zu erklären, die aus sich selbst heraus sprechen sollten.

Doch ich muss von den auch für die Dogmatik interessanten Fragen nach der Liturgie wegleiten und einen zweiten Aspekt meines Themas beleuchten – und bei diesen zweien werde ich es denn auch bewenden lassen.

Der Geist als Störenfried? Es müsste inzwischen deutlich geworden sein, dass es nur heilsame Störungen sein können, die der Geist verursacht. Und da wir schon beim Thema „Kirche“ sind: Die Kirche braucht diese heilsamen Störungen – damit ihr Leben und ihre Lehre nicht versteinern. Um zu erläutern, was damit gesagt sein soll, stelle ich nunmehr die folgende These auf. Und zwar sage ich: Der Heilige Geist ist die am meisten anthropomorphe, am meisten menschengemäße Art und Weise der Gegenwart Gottes in der Welt. Auch hier kommen manche möglicherweise ins Stocken: Muss das nicht viel eher von Jesus gelten, von dem es heißt, er sei uns „in allem gleich“ geworden (vgl. Phil 2,7)? Ich meine: Jesus, der Nazarener, der historische Jesus, ist für uns Christinnen und Christen Bruder und Herr. Aber in diesem Sinn bleibt er grundsätzlich ein anderer – einer neben uns oder einer über uns, wenn man so will. Hingegen der Geist: Er steht uns nicht als konturierte Persönlichkeit gegenüber, ist nicht einfach ein anderer als wir. Er wohnt, wie das Neue Testament es bezeugt, ganz *in* uns. Gott *ist* Geist und der Mensch *hat* Geist. Auf dieser Ebene verbinden sich Gott und Mensch. Im Geist wird Gott eins mit dem geistbegabten Geschöpf, und zwar so radikal, dass man mit Augustinus oder auch mit Thomas sagen kann, der Geist Gottes sei gewissermaßen *unser* Geist, unser *Eigenes*, unser *Selbst*, das pneumatisch in die Tiefen Gottes hineinragt. Oder schlichter ausgedrückt: Der Geist ist *Gabe* – die Gabe schlechthin. Der Aquinate hat diesen Gedanken glasklar so formuliert: „Im Namen Gabe liegt die Eignung beschlossen, dass sie gegeben werden kann. Was aber gegeben wird, hat eine Beziehung sowohl zu dem, der gibt, als auch zu dem, der empfängt. Denn niemand kann geben, was ihm nicht gehört. Und dazu empfängt man, damit es einem gehört“.⁹

„Dazu empfängt man, damit es einem gehört“. Wenn man diese Aussage ernst nimmt, folgt daraus: Jeder Christ durchläuft eine höchst individuelle Glaubens- und Liebesgeschichte mit Gott. Jeder Getaufte, jeder vom Geist durchtränkte Mensch ist gerade als *religiöses* Individuum einmalig und gewissermaßen Träger oder Trägerin von Offenbarung – sofern bestehen bleibt, dass der verschenkte Geist aus den Tiefen Gottes kommt und sie mitteilt. Daraus ergibt sich dann ekklesiologisch, um mit Papst Johannes Paul II. zu sprechen: „Der Weg der Kirche ist der Mensch“¹⁰. Und jetzt kommen die Fragen. Jetzt kommt die Verwirrung: Wenn der Geist „in mir“ wohnt, wenn ich also im verschenkten Gott ermächtigt bin zu sagen, Gott sei „*mein* Gott“, sei der „Gott *in mir*“ – wieso muss ich dann doch darauf Rücksicht nehmen, dass derselbe Geist genauso in der Institution, im Amt, im Recht, in der Disziplin und in der geordneten Liturgie der Kirche zum Auf-

⁹ STh I. 38. 1.

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II., Redemptor hominis 14.

schein kommt, in Phänomenen also, die sozusagen außerhalb des Herrschaftskreises meines Herzens liegen? Denn es gehört ebenfalls zum Urbestand pneumatologischer Überlieferungen, dass der Geist in der verfassten Kirche wirkt, ja dass die Kirche den Geist kraft ihrer sakramentalen Vollmacht übermittelt. Ich erinnere an ein Wort des so poetischen, im Umgang mit Metaphern erfahrenen Theologen Ephräm des Syrers: „Siehe Feuer und Geist im Schoß deiner Gebärerin, siehe Feuer und Geist im Fluss, in dem du getauft wurdest, Feuer und Geist in unserer Taufe, im Brot und im Kelch Feuer und Heiliger Geist!“¹¹ Warum also diese Verwirrung, dieser Antagonismus: Geist „in mir“ und doch auch: „Geist in der verfassten Kirche“?

„Damit die Kirche lebendig bleibt“, könnte man antworten, und das wäre nicht die schlechteste Auskunft. Sie ist biblisch begründet und deshalb von ökumenischer Valenz. Denn auch die Reformatoren haben das Wirken des Geistes sehr differenziert beschrieben. So betonte etwa Jean Calvin, Gott wirke an den Getauften auf doppelte Weise: von innen her durch seinen Geist, von außen durch sein in der Gemeinde verbürgtes Wort und die Sakramente, derer sich der Geist bedient, um in den Gläubigen präsent zu werden.¹² In diesem Sinn ist der Geist ein Störenfried: Er stört jene, die meinen, Religion sei nichts anderes als eine Herzensangelegenheit. Aber wenn dem so wäre, dann verlöre das Christentum seine kommunikative Kraft. Dann würde sich das religiöse Gefühl ungebührlich in den Vordergrund drängen. Gottes Wirken würde gleichgesetzt mit lebendiger Gotteserfahrung – und das ist ein Irrweg, den der Geist durch die Institution verstellt.

Ich sehe eine große Herausforderung der Kirche im Allgemeinen und der Dogmatik im Besonderen darin zu zeigen, wo angesichts von inzwischen 700 Millionen Christen und Christinnen, die sich als so genannte Freikirchler auf eine unmittelbare Geisterfahrung berufen, die pneumatische Dimension des Institutionellen, des Kirchlichen liegt. In der Fachliteratur sind Vorschläge gemacht worden, zum Beispiel der klassische und viel wiederholte, dass die Pneumatologie christologisch orientiert bleiben müsse¹³. Natürlich: Der Geist Gottes ist der Geist *Jesu Christi*, jenes Pneumatikers, der beteuert hat, nicht ein Jota des mosaischen Gesetzes zu unterschlagen. Das Gesetz Israels sollte, wie der evangelische Pneumatologe Michael Welker zu Recht bemerkt, die religiöse Praxis dem „zufälligen und neigungsgelenkten Verhalten“ sowie der „Stimmungs- und Situationsabhängigkeit“ entziehen¹⁴. Dasselbe gilt für die Institution „Kirche“: Eine pneumabewusste Dogmatik muss nachweisen, dass im Blick auf den „verschenkten Gott“ die Institutionalität des Glaubens in keiner Weise einen unberechtigten, sozusagen fremdbestimmten Zugriff auf das Innere Getaufter bedeutet. Es geht vielmehr um die im Heiligen Geist individuell verankerte Sozial- und Kommunikationskraft des christlichen Glaubens. Die *Institution* muss von daher für Christen und Christinnen, die aus dem Geist leben, eine Herzensangelegenheit sein.

¹¹ Hymnus de fide 10,17, in: E. Beck (Hg.), Ephräm der Syrer. Lobgesang aus der Wüste, Freiburg i.Br. 1967 (Sophia 7), 85.

¹² Z.B. Inst. IV.14.9; dazu *B.Ch. Milner*, Calvin's Doctrine of the Church, Leiden 1970, 110.132f.190.

¹³ Vgl. z.B. *K.-H. Menke*, Identifikation von Amt und Charisma?, in: ThGl 88 (1998) 514–529.

¹⁴ *M. Welker*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn ²1993, 111.

Dort freilich, im Herzen, kommt zugleich die *institutionskritische* Seite des Pneuma zum Tragen. Er ist eben ein Störenfried, dieser Geist Jesu Christi! Im eingangs zitierten Stichiron der Pfingstvesper wird gesagt, dass er „Fischer zu Gottesgelehrten macht“, dass er auf diese Weise „Unwissende“ erleuchtet und „das ganze Leben der Kirche zusammenschmiedet“. Es ist also nicht so, dass eine geisterfüllte Institution geistlosen Subjekten gegenüberstünde, die ohne kirchliches Reglement völlig hilflos wären. Auch hier stört der Geist. Er stört auf. Er sorgt dafür, dass die Institution nicht selbst „angebetet und verherrlicht“ wird. Man hat diesbezüglich mit gutem Recht vor dem Irrglauben der Ekklesiologie gewarnt.¹⁵ Da, wie vorhin dargelegt, jeder Getaufte von Gott sagen kann, es sei *sein* Gott, es sei *ihr* Gott, der das eigene Herz bewohnt, ist der institutionellen Hypertrophie eine Absage erteilt. Das heißt zunächst einmal negativ gesagt, dass in Glaubensangelegenheiten nicht alles bis ins Kleinste geregelt werden kann. Im Namen des „verschenkten Gottes“ stößt das kirchliche Recht an seine Grenzen – etwa in der Frage, wie man mit wieder verheirateten Geschiedenen umgehen soll, für die es momentan nur ein schroffes Nein gibt im Namen des Gesetzes und der sakramentalen Ordnung. Positiv betrachtet kann das *institutionskritische* Moment, das der Geist schenkt, der Theologie und der Kirche von heute helfen, jene Werte aufzunehmen und einzuholen, die seit den Zeiten der Aufklärung in der modernen westlichen Welt das Lebensgefühl bestimmen. Gewiss zeigten sich viele Aufklärer antichristlich und antikirchlich gesinnt. Aber die Aufklärung war das säkulare Kind des Evangeliums. Deshalb wachsen einer pneumabewussten Dogmatik von heute große Aufgaben zu: Sie muss zeigen – und sie kann es meiner Meinung auch –, dass Selbstbestimmung und Freiheit nicht von der Kirche wegführen, sondern mit ihrem Auftrag und ihrem Wesen vereinbar sind. Eine pneumabewusste Dogmatik muss zeigen, dass der Stellenwert des Gewissens und der Gewissensfreiheit Kommunikation ermöglicht zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen. Eine pneumabewusste Dogmatik muss zeigen, dass es bei allen Glaubensaussagen jeweils um den Menschen geht, der für die Kirche den Weg vorgibt: *Mea res agitur* – es geht um *mich*. Die Heil schaffende Zusage, es stehe jeder Mensch in seiner Einmaligkeit vor Gott, sollte eine sensible Theologie mit Hilfe des metaphorischen und des diskursiven Denkens neu und überzeugend vermitteln. Wenn sie das auch noch dialogisch tut, das heißt, wenn sie im Gespräch bleibt mit jenen Wissenschaften, die um den Menschen intensiv bemüht sind, dann hat sie gewiss eine Zukunft – gerade an der Universität.

¹⁵ W. Kasper, Was heißt es Theologie zu treiben? Dankrede nach der Verleihung des Theologischen Preises der Salzburger Hochschulwochen, in: Gott im Kommen, Innsbruck – Wien 2006 (Salzburger Hochschulwochen), 250–258; dazu die theologischen Grundlagen bei Y. Congar, Christologisches Dogma und Ekklesiologie, Wahrheit und Grenzen einer Parallele, in: Ders., Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966, 65–104; sowie Ders., Christus. Maria. Kirche, Mainz 1959, 57f.

This article emphasizes the pneumatological dimensions of religious language. With the Holy Spirit, human word becomes the Word of God by using metaphors as special form of speech. Such religious intuition expresses itself as pre-reflexive vision pointing the way in the right sense to the rational discourse. Subject then is the Holy Spirit as a gift. The Pneuma anchors the church institution in the heart of the baptised and, by doing so, creates the possibility of being critical towards institutions. In this sense, the Holy Spirit is a “troublemaker”, he widens the horizon and prevents one-sided theological thinking.