

trauen – oder die letzte Befürchtung – nicht auf die Arbeit oder ihr Ergebnis gerichtet werden muß.

OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Str. 37, 2900 Oldenburg

## DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES DURCH WORT UND SAKRAMENT

Zur Pneumatologie der Confessio Augustana

Von Hans-Martin Barth

Seit einiger Zeit macht sich sowohl theologisch als auch auf der Ebene der Gemeinden ein verstärktes Interesse an der Frage nach dem Heiligen Geist bemerkbar. Dazu mögen neben charismatischen Ansätzen insbesondere auch ökumenische Begegnungen beigetragen haben. Nicht nur die Pfingstkirchen, sondern auch die Spiritualität und die Tradition der ostkirchlichen Orthodoxie fordern zur Frage nach dem Verständnis des Heiligen Geistes heraus. Was haben beispielsweise die Lutherischen Bekenntnisschriften zu antworten? Man gelangt zu interessanten und ökumenisch relevanten Ergebnissen, wenn man bei der Confessio Augustana (= CA\*) einsetzt. Im Interesse einer größeren Übersichtlichkeit formuliere ich in Thesen, die jeweils kurz erläutert werden.

### *1. Bestandsaufnahme*

*1.0 Die Pneumatologie der Confessio Augustana bedarf der Entfaltung, da sie aufgrund spezifischer historischer Bedingungen nicht genügend entwickelt und durch Abwehrmechanismen gekennzeichnet ist.*

Es war ein Irrtum der Reformation zu meinen, um die »hohen Artikel von der göttlichen Majestät« gebe es keinen »Zank noch Streit«, so daß man also

\* Im Blick auf die Weite des Leserkreises wird jeweils die deutsche Fassung der CA zitiert.

auch über das Wesen des Geistes Gottes nicht eigens diskutieren müsse (vgl. Schmalkaldische Artikel, Teil I; BSLK 414f). Es läßt sich durchaus die These vertreten, in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit sei nichts in so hohem Maße strittig gewesen wie gerade das Wirken des Heiligen Geistes. Offen trat dies freilich nur im Kampf, insbesondere Luthers, mit den Schwärmern zutage, die sich auf eine für ihn unerträgliche Weise auf den »Geist« beriefen. So kam es, daß die reformatorische Lehre vom Wirken des Geistes weithin die Züge einer »pneumatologia negativa« trägt und, wirkungsgeschichtlich gesehen, zu antipneumatologischen Tendenzen im Protestantismus geführt hat. »Der Heilige Geist als Stiefkind?« Sollte dieser Verdacht bereits für die Anfänge der Reformation gelten<sup>1</sup>?

### *1.1 Ein eigener Artikel über den Heiligen Geist fehlt.*

Gewiß könnte man überlegen, welche sonstigen Themen in der CA fehlen; sie wollte ja keine evangelische Miniatur-Dogmatik abgeben. Gleichwohl fällt auf, daß nach Artikel 1 über den dreieinigen Gott und nach Artikel 3 über den Sohn Gottes nicht ein eigener Artikel über den Heiligen Geist folgt.

### *1.2 Die Pneumatologie der Confessio Augustana ist verankert im Zusammenhang des trinitarischen Bekenntnisses der Gesamtkirche (CA 1), ohne daß dieser Ansatz theologisch voll ausgeschöpft wäre.*

Man wird CA 1 nicht nur als theologische oder gar politische Pflichtübung abtun dürfen, obgleich die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses zum dreieinigen Gott nicht übersehen werden kann: Ohne es ausdrücklich zu bejahen, hätte der Protestantismus keine Chance gehabt, sich durchzusetzen. Warum aber wird der trinitarische Ansatz theologisch nicht stärker genutzt? In der Tat stehen Trinitätslehre und Rechtfertigungsglaube für die Reformatoren in einem unauflöselichen Zusammenhang, der aber kaum je ausformuliert wird. Im Blick auf eine Entfaltung der Lehre vom Heiligen Geist<sup>2</sup> kommt dieser Zusammenhang in der CA nicht zum Tragen, obwohl er, wie sich zeigen wird, implizit in ihr angelegt ist.

<sup>1</sup> Vgl. Manfred Kwiran, *Der Heilige Geist als Stiefkind? Bemerkungen zur Confessio Augustana*: ThZ 31 (1975) 223–236.

<sup>2</sup> Vgl. Hans-Olof Kvist, *Der Heilige Geist in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*: KuD 31 (1985) 201–211.

1.3 Die Pneumatologie wird eng an die Christologie gebunden und droht dabei ihr eigenes Profil zu verlieren (CA 3).

Im Gegensatz zum Aufbau des Apostolikums, dem CA 3 in seinen christologischen Aussagen folgt, wird das Bekenntnis zum Heiligen Geist in der deutschen Fassung soteriologisch in die Christologie integriert: Jesus Christus herrscht und regiert, »daß er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und troste . . .« Nach diesem pneumatologischen Einschub nimmt CA 3 den Faden der christologischen Aussagen des Apostolikums wieder auf. In der lateinischen Fassung wird der Heilige Geist immerhin zum eigenen, handelnden Subjekt (»misso . . . spiritu sancto, qui . . .«). Der Überhang der Christologie bleibt jedoch auch hier erkennbar. Hinsichtlich des Heiligen Geistes kommt in CA 3 eine subordinatianische Tendenz zum Ausdruck. Sie wird offenbar als Preis für die streng auf Christus bezogene soteriologische Aussage in Kauf genommen oder – vielleicht gar nicht bemerkt.

1.4 Pneumatologie wird ferner thematisiert im Zusammenhang der Frage nach dem neuen Leben (vgl. CA 20).

Weil »durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werk zu tun« (BSLK 77, 18ff). Auch hier wird eine gewisse Distanziertheit zum Wirken des Geistes erkennbar: Der Geist wird zum Faktor für weiteres; zu dem verkürzenden Mißverständnis, beim Heiligen Geist handle es sich im wesentlichen um eine ethische Kraft, eine Art »Motivations-Impuls«, ist der Weg damit jedenfalls nicht verstellt.

## 2. Leitendes Interesse

2.0 Das leitende Interesse der pneumatologischen Aussagen der *Confessio Augustana* besteht in der Frage: Wie wird der Heilige Geist soteriologisch wirksam (CA 5)?

Daraus mag sich die relative Sprödigkeit der pneumatologischen Aussagen von CA 1 erklären, die ja noch nicht soteriologisch zugespitzt sind. Gerade die Rede vom Heiligen Geist muß »Evangelium« sein und daher unter dem Grundanliegen der Reformation formuliert werden: » . . . daß es mein sei und mir nütze«<sup>3</sup>. Über den Logos und den Heiligen Geist darf man

<sup>3</sup> Vgl. WA 30/I,225,1.

nicht »verschlagen und gottlos Redekünste reiben« (»astute et impie rhetoricari«; in der deutschen Fassung: »Sophisterei machen«, vgl. CA I, Damnatio).

2.1 *Dabei soll klargestellt werden, wie der Geist nicht wirkt: Er wirkt nicht (1) »ohn das leiblich Wort des Evangelii . . . durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk« (CA 5, Damnatio), (2) aufgrund von »traditiones humanae«, kirchlichen Ämterfolgen etc. (dies wird in der CA nicht ausgeführt), (3) als bloße geschaffene »Regung in Kreaturen« (CA I, Damnatio).*

Schwärmer (1) und antitrinitarische Spiritualisten (3) samt ihrem altkirchlichen Hintergrund sind hier als Gegner präsent, von denen man sich absetzen möchte. Doch bleibt bei diesem Abgrenzungsversuch offen, wie sich dann »eigene Bereitung, Gedanken und Werk« bzw. die geschaffene »Regung in Kreaturen« zum Wirken des Heiligen Geistes positiv verhalten. Wie muß die Beziehung zwischen dem »Wort des Evangelii« und dergeschöpflichen Wirklichkeit seines Hörers näherhin verstanden werden? Die Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie (2), wie sie das – freilich um 1530 noch nicht so zu bezeichnende – katholische Denken charakterisiert, wird ohnehin nicht direkt anvisiert. Daß »traditiones humanae«, »apostolische Sukzession« oder »Priesterweihe«, nicht als solche ihrerseits das Wirken des Heiligen Geistes vermitteln oder gar sichern können, folgt aus der CA nur indirekt – freilich als Selbstverständlichkeit.

2.2 *Die Confessio Augustana sieht die Wirkung des Heiligen Geistes gebunden an Wort und Sakrament; daraus ergibt sich die Erwartung des Geisteswirkens in Verkündigung und Sakramentsverwaltung.*

Das Bekenntnis zur Wirkung des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament wird nicht begründet. Es stellt für die lutherische Reformation die Grundüberzeugung dar, die im Rahmen des reformatorischen Aufbruchs als selbstevident gelten konnte<sup>4</sup>. Die Erfahrung mit dem gepredigten Wort schien die Argumentation überflüssig zu machen. Doch liegen hier heute gewiß theologische Herausforderungen vor: Wie lassen sich – gegen unsere heutige Erfahrung – insbesondere Luthers Erwartungen an das gepredigte

<sup>4</sup> Vgl. aber auch Martin Schmidt, Sichtbare Einheit und kirchliches Amt. Die Bedeutung des Ausburger Bekenntnisses für die kirchliche Einheit: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XX, 1977, 57–91.

Wort theologisch begründen? Sodann: Können »Wort« und »Sakrament« hier mit Recht in einem Atemzug genannt werden? CA 5 selbst kommt gegen Ende nur auf diejenigen zurück, »so das Evangelium hören«, und nicht ebenso auf diejenigen, die die Sakramente empfangen!

*2.3 Die Freiheit Gottes, sich selbst zu schenken, wird dabei mit seiner Verheißung, sich selbst schenken zu wollen, verbunden.*

In einer einzigen, theologisch kühnen Satzkonstruktion wird sowohl der Verheißung Gottes Rechnung getragen, der mithilfe eindeutig beschriebener Mittel »den heiligen Geist gibt«, als auch die Freiheit Gottes festgehalten: Gottes Geist wirkt, »wo und wenn er will« (»ubi et quando visum est Deo«). Die Frage nach der Prädestination, die sich hier nahelegen könnte, wird übergangen.

*2.4 Der pneumatologische Artikel der Confessio Augustana ist Artikel 5, der irrtümlich fast immer im Blick auf die Frage nach dem Amt statt hinsichtlich seiner pneumatologischen Pointe diskutiert wird.*

Dies scheint mir besonders relevant im Blick auf die Fortführung des ökumenischen Gesprächs über die CA. Die häufig vollzogene Einbindung von CA 5 in den Zusammenhang von CA 14 und 28<sup>5</sup> verhindert die Wahrnehmung der pneumatologischen Bedeutung dieses Artikels<sup>6</sup>. Tatsächlich geht es in ihm wesentlich um die Lehre vom Heiligen Geist bzw. um die Erwartung an den Heiligen Geist. Dies unterstreicht nicht nur der Wortlaut, der die pneumatologische Aussage zum Angelpunkt des gesamten Artikels macht. Man mache sich die grammatikalische Konstruktion deutlich: In der deutschen Fassung erscheinen Predigtamt, Evangelium und Sakrament als Mittel, durch die Gott seinen Geist gibt, dessen Wirken dann in einem Relativsatz mit finalem Tenor breit entfaltet wird. Im heilvollen Wirken des

<sup>5</sup> Vgl. Avery Dulles/George Lindbeck, Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5, 14 und 28: Harding Meyer und Heinz Schütte (Hg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Paderborn/Frankfurt am Main 1980, 140–167.

<sup>6</sup> Vgl. aber Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Band 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978, 148ff: § 19 Die schöpferische Gewalt des Geistes (CA 5, § 2). Neuerdings hat Hans-Olof Kvist auf die pneumatologische Bedeutung von CA 5 hingewiesen; vgl. a.a.O. (Anmerkung 2) S. 207.

Geistes liegt das Ziel der Aussage. Die lateinische Fassung gibt sich noch präziser: Das Amt . . . ist eingesetzt, denn (»nam«) der Heilige Geist wird . . . geschenkt. Das heißt in seiner logischen Begründungsabfolge:

»Der heilige Geist wird . . . geschenkt; daher ist das Amt eingesetzt . . .«  
Das Wirksam-Werden des Geistes durch Wort und Sakrament ist damit als der eigentliche Ansatzpunkt für die Begründung des Amtes ausgewiesen. Eindrucksvoll unterstrichen wird dieser Befund durch die Platzierung des Artikels 5 im heilsökonomisch orientierten Gesamtaufbau des I. Teils der Confessio: Der Glaube an den dreieinigen Gott (CA 1) – die Reflexion über den Fall (CA 2) – das Bekenntnis zum Heilwirken des Sohnes Gottes (CA 3) – die Botschaft von der Rechtfertigung (CA 4) – das Bekenntnis zum Wirken des Heiligen Geistes (CA 5): In Artikel 5 begegnen wir demjenigen Artikel, den die CA »de spiritu sancto« bereithält.

Man muß sogar noch einen Schritt weitergehen. Die CA enthält bekanntlich keine Prolegomena, in denen sie klar machte, von welchen offenbarungstheologischen Voraussetzungen aus sie argumentiert. Den fundamentaltheologischen Artikel der CA haben wir vielmehr, eingebettet in seinen heilsökonomisch-soteriologischen Zusammenhang, in CA 5 vor uns.

### 3. *Der pneumatologische Gehalt von CA 5*

3.0 *Die negativen Voraussetzungen für die pneumatologischen Aussagen von CA 5 erscheinen in CA 2 und CA 18. Sie bestehen in der Verschlossenheit des natürlichen Menschen für geistliche Dinge und in der Notwendigkeit der Wiedergeburt.*

Die Menschen, die »von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben von Natur haben können«, gehen dem ewigen Gotteszorn entgegen, wenn sie nicht »durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden« (CA 2). Denn »Der natürlich Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes« (CA 18; 1.Kor. 2,14). Das Wirken des Heiligen Geistes bricht in die ihm widerstrebenden Bedingungen des nach dem Fall lebenden Menschen ein. Nun ist zwar der in CA 18 zitierte Satz wörtlich aus 1. Kor 2, 14 (Vulgata) übernommen, wird aber in der deutschen Fassung nachgestellt und im Sinne der Aussagen von CA 2 interpretiert: Der »natürlich Mensch« ist der Mensch »ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geists«. »Vernehmen«, was des Geistes Gottes ist, heißt daher, von diesem Zusammenhang her interpretiert: »Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen!« (BSLK 70f) –

welches denn alles ohne den durch Gottes Wort vermittelten Geist nicht möglich ist. Daraus folgt, daß nicht der solchermaßen beschriebene alte Mensch als solcher das Wort fassen kann, daß dieser Vorgang des Erfassens vielmehr selbst durch den Geist vermittelt sein muß. Im Sinne der Reformation geht es jedenfalls niemals nur um ein intellektuelles und rein kognitives »Vernehmen« (»percipere«). Weder die Vulgata, deren hier zitierter Begriff »vernehmen« = »percipere«<sup>7</sup> im Zusammenhang von »genießen«, »empfinden«, »auffassen« verstanden sein will, noch der griechische Urtext rechtfertigen eine Eingrenzung auf den intellektuell kognitiven Aspekt des gemeinten Vorgangs: Der 1.Kor 2,14 verwendete griechische Begriff für »aufnehmen« hat deutlich umfassendere Konnotationen<sup>8</sup>. Doch können die intellektuell-kognitiven Implikationen hier sicher auch nicht ausgeklammert werden. Damit ergibt sich negativ: Das Wort ist dem natürlichen Menschen nicht als solches verständlich und rezipierbar, ohne daß es ihm durch den Heiligen Geist erschlossen würde. Positiv heißt das: Der Heilige Geist ist es, der das Wort verständlich und rezipierbar macht, indem er sich mit diesem zusammen schenkt.

### 3.1 *Der Heilige Geist wird geschenkt – im Heiligen Geist schenkt sich Gott.*

Im Sinne von CA 5 gilt es, hier dreierlei zu beachten:

1. Gottes Sich-Schenken realisiert sich darin, daß Gott zugleich den Glauben in den Menschen wirkt, die das Evangelium hören.

2. Es realisiert sich in der Gewißheit, daß wir um Christi willen einen gnädigen Gott haben.

3. Die trinitarische Struktur dieser Aussagen ist deutlich: Gott ist uns um Christi willen gnädig und erweckt in uns durch den heiligen Geist selbst unsere Zuversicht zu ihm als unserem gnädigen Gott. Das trinitarische Bekenntnis, insbesondere das Bekenntnis zu Gott, dem Heiligen Geist, wird soteriologisch aktualisiert.

Die Passiv-Konstruktion – der Geist »wird gegeben« – birgt in sich die Gefahr einer soteriologischen Objektivierung des Geistes, die in der CA auch sonst gelegentlich droht<sup>9</sup>. Sie wird jedoch gemindert durch die trinita-

<sup>7</sup> So Albert Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg 1926, zu »percipio«, der Begriff muß ggf. durch Ergänzungen, z.B. »auribus«, näher bestimmt werden.

<sup>8</sup> Vgl. Horst Balz/Gerhard Schneider (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart usw. 1980, 702.

<sup>9</sup> Vgl. die asyndetische Reihung »iustitia aeterna, spiritus sanctus, vita aeterna«, CA 28; BSLK 122, 1 f.

rische Gesamtperspektive, die formal bereits zu beobachten war und sich nunmehr auch inhaltlich bestätigt.

### 3.2 Wort und Sakrament dienen Gott als »Mittel«/»instrumenta«, sich selbst zu schenken.

1. Wort und Sakrament werden dabei nicht als automatisch, selbstmächtig und irresistibel wirkende Mittel verstanden. Gott benutzt sie in der Freiheit seines Geistes-Wirkens – »wo und wann er will« (CA 5).

2. Die Weise, wie der Heilige Geist durch Wort und Sakrament gegeben wird, wird nicht näher entfaltet.

3. Richtmarken für eine Entfaltung sind jedoch einerseits die Freiheit des Heilswirkens Gottes, andererseits die Gebundenheit des Heilswirkens Gottes an das Evangelium von der Rechtfertigung durch Christus.

Hier berührt sich die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes mit dem Prädestinationsproblem, das aber in der CA nicht näher angesprochen wird.

## 4. Entfaltungsträchtige Ansätze

Die Pneumatologie der Confessio Augustana bedarf der Entfaltung in folgenden Fragen:

### 4.1 Was heißt näherhin: Der Heilige Geist wird geschenkt durch das Wort (CA 5) bzw. durch das »ministerium verbi« (CA 28)?

1. Aus dem Wirken des Geistes durch Wort und Sakrament »als durch Mittel« ergibt sich, inwiefern das Amt der Verkündigung (und der Sakramentsverwaltung) auf den Heiligen Geist bezogen ist: Es begründet sich nicht direkt durch den Heiligen Geist im Sinne einer Geistvermittlung an den Amtsträger, auch nicht durch eine unmittelbare Geisteswirkung, die von diesem, unabhängig von seinem Dienst an Wort und Sakrament, ausgeht. Vielmehr ist das Amt ausschließlich funktional in der Weise begründet, daß es die »Mittel« / »instrumenta« zum Vollzug bringt, an die Gottes Geist sein Wirken gebunden bzw. durch die zu wirken Gott verheißen hat<sup>10</sup>.

Nun zielt die Rede vom »Wort« im Sinne der Reformation nicht nur auf

<sup>10</sup> Nur insofern kann das Amt Ap 24, 59 (BSLK 366,35) als »ministerium spiritus«, nämlich als Amt, »dadurch der heilige Geist wirkt«, verstanden werden.

kognitive Wahrnehmung, sondern auf die existentielle Anrede von Gesetz und Evangelium, auf die »Kraft« des Wortes.

Statt einzelner Aussagen aus dem Mund der Reformatoren sei hier eine Wendung aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch angeführt, die dies auf klassische Weise zum Ausdruck bringt: »Dein Wort bewegt des Herzens Grund, dein Wort macht Leib und Seel gesund . . .« (Johann Olearius, EKG 144, 2). Wie ist diese Dimension des Wortes Gottes und seiner Verkündigung, die ja im neueren Protestantismus oft übersehen wurde, heute wieder deutlicher zu erfassen?

2. Ist das existentielle Angeredet-Sein des Menschen gemeint, so sind drei Wirkungsweisen des Geistes denkbar:

a) Der Geist wirkt mit dem gehörten und kognitiv wahrgenommenen Wort zusammen, so daß dieses, prinzipiell aus sich selbst verständlich, nunmehr als gültig akzeptiert wird.

Die Lehre vom »testimonium spiritus sancti internum«, vom »inneren Zeugnis des heiligen Geistes«, wie sie bei der Erläuterung der Wirkmächtigkeit der Heiligen Schrift von der späten altprotestantischen Orthodoxie vorgetragen wird, soll diesen Ansatz verdeutlichen. Dabei kommt es, wirkungsgeschichtlich gesehen, gelegentlich zu der Vorstellung, der Heilige Geist trete als innere Kraft zum äußeren Wort hinzu: »Herr, für dein Wort sei hoch gepreist; laß uns dabei verbleiben, und gib uns deinen Heiligen Geist, daß wir dem Worte gläuben . . .« (David Denicke, EKG 145, 1). Damit zeichnet sich jedoch eine Umkehrung des pneumatologischen Ansatzes der Reformation ab: Entsprechend der paulinischen Behauptung 1. Kor 12, 3, daß niemand Jesus den Herrn nennen könne »außer durch den heiligen Geist«, wird der Heilige Geist in erster Linie als Mittel bzw. »instrumentum« verstanden, mit dessen Hilfe das Wort bzw. sein christologischer Grundgehalt erschlossen wird. Der Geist wird schrift-theologisch bzw. christologisch funktionalisiert, statt daß, wie es CA 5 vorsieht, die Verkündigung in Wort und Sakrament die Gegenwart des Heiligen Geistes selbst vermittelte!

b) Der Geist ist am Prozeß der Aufnahme des Wortes in der Weise beteiligt, daß sich durch sein Wirken auch kognitive Inhalte erschließen, die dem vom Geist nicht Angerührten verschlossen bleiben.

Dies wird bei den Versuchen charismatischer bzw. pneumatischer Schriftauslegung vorausgesetzt. Auch hier wird an eine dienende Funktion des Geistes gedacht, jedoch so, daß von der Gegenwart des Geistes nicht nur Applikations-, sondern eigene Erschließungsmöglichkeiten erwartet werden.

Diese Auffassung ist in individueller Hinsicht bei spiritualistischen Tendenzen denkbar, begegnet aber auch im ekklesiologisch-pneumatologischen Rahmen katholischer Theologie.

c) Die Möglichkeiten a) und b) durchdringen und ergänzen einander.

Die CA selbst legt sich hier nicht fest. Interpretiert man sie vom Gesamthorizont reformatorischer Theologie her, so wird man beides sagen können: Wenn man Gottes Wort gehört und aufgenommen hat, »alsdenn so kommt der Heilige Geist, der rechte Schulmeister, und gibt dem Wort Kraft, daß es bekleibet (haften bleibt).«<sup>11</sup> Andererseits aber wird durch den Heiligen Geist der Glaube an Christus vermittelt, von dem allein aus die Mitte der Schrift als solche erkannt werden kann: Christus ist »das Mittelpüntelein im Cirkel, und alle Historien in der Heiligen Schrift, so sie recht angesehen werden, gehen auf Christum.«<sup>12</sup>

3. Begrenzt man sich nicht auf die erstgenannte Möglichkeit a), so ergibt sich die Notwendigkeit, erstens den Kampf der Reformation gegen einen mehrfachen Schriftsinn neu zu überdenken, zweitens die historisch-kritische Exegese in ein umfassendes hermeneutisches Modell zu integrieren, das dem Wirken des Geistes in uneingeengter Weise Rechnung trägt.

Luther selbst hat trotz seines Insistierens auf dem Literalsinn der Heiligen Schrift insbesondere bei der Auslegung alttestamentlicher Texte eine »geistliche Deutung« gekannt und lebenslang geübt<sup>13</sup>. Sie erfolgte freilich niemals spiritualistisch freischwebend oder unter dem fremden Gesetz vorgefundener kirchlicher Tradition, sondern in klarer Konzentration auf Jesus Christus. Von hier aus ergibt sich aber die Frage, ob in Wahrnehmung dieses christozentrischen Ansatzes nicht Möglichkeiten bestehen oder gar sich nahelegen, von einem Mehrfachgehalt biblischer Aussagen zu sprechen und rezeptionsästhetische Einsichten fruchtbar zu machen<sup>14</sup>. Jedenfalls muß der zu erhebende Sinn nicht auf das reduziert werden, was philologische Arbeit leisten kann. Für die Praxis der Verkündigung war dies ohnehin immer anerkannt. Nur im Kontext eines solchen integrativen Modells erhält die historisch-kritische Exegese den ihr zukommenden Stellenwert.

<sup>11</sup> WA 17/2, 459,36.

<sup>12</sup> WA 47,66,18.

<sup>13</sup> Vgl. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 91 ff, sowie Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 57 ff (dort weitere Literatur).

<sup>14</sup> Vgl. die vielfältigen Anregungen in Hans Robert Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1982.

4.2 Was heißt näherhin: Der Heilige Geist wird geschenkt durch das Sakrament (CA 5) bzw. das »ministerium sacramentorum« (CA 28)?

1. Diese Behauptung wird weder bei der Behandlung der einzelnen Sakramente noch in CA 13 (vom Gebrauch der Sakramente) direkt aufgenommen. Nur in CA 2 erscheint die Taufe im Zusammenhang mit dem Wirken des Geistes: Durch Taufe und Geist vollzieht sich die Wiedergeburt. Die Beziehung zwischen Abendmahl und Geisteswirken wird nicht explizit hergestellt.

Es fällt auf, daß nicht einmal bei der Erläuterung der Beichte, die allerdings trotz Melanchthon nicht zu den Sakramenten gezählt wurde, in CA 11 auf den Heiligen Geist Bezug genommen wird (vgl. Joh 20, 22 f!).

2. Ist die Behauptung, der Geist werde durch die Sakramente geschenkt, in Entsprechung dazu zu verstehen, wie die Funktion des Wortes für die Geistbegabung bestimmt werden muß, so gelten die oben (4. 1 (2), a–c) skizzierten Antworten analog.

Die formelhafte Gleichläufigkeit des Begriffspaares »Wort und Sakrament« kann nur bei oberflächlichem Zusehen darüber hinwegtäuschen, daß die CA hier nicht von zwei selbständigen und gleichgewichtigen »Instrumenten« des Geisteswirkens spricht<sup>15</sup>. Im Vollzug des Sakraments selbst wirkt freilich der Heilige Geist nicht ohne, sondern auch durch das Wort. Inwiefern aber kann das Sakrament neben dem Wort als eigenes Instrument des Geisteswirkens benannt werden?

3. Ist daran gedacht, daß die Sakramente durch die nonverbalen Elemente ihres Vollzugs spezifische, auf den verbalen Bereich nicht zu begrenzende Erschließungsmöglichkeiten haben, würde dies implizieren, daß das Geisteswirken nicht auf die Bewußtseinsebene begrenzt verstanden werden muß bzw. darf.

Nach CA 13 sind die Sakramente »Zeichen und Zeugnis . . . göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben zu erwecken und zu stärken«, nur im Glauben werden sie recht gebraucht. Sie haben also in der göttlichen Heilsökonomie einen eigenen und von der Funktion des Wortes abzuhebenden Stellenwert: Sie wenden sich an den Glaubenden (so schwach auch immer dessen Glaube sein mag), an einen Menschen, der das Sakrament im Glauben als »Zeichen und Zeugnis« des gnädigen Willens Gottes erfaßt. Die Zeichen- und Zeugnishaftigkeit, oder schärfer: die Zeichenhaftigkeit des Zeugnisses gilt dem Glaubenden, sofern er nicht Hörer allein ist. Das Wort Gottes selbst hat freilich in der Reformation sakramentale Züge, sofern es

<sup>15</sup> Vgl. M. Kwiran, a.a.O. S. 229–231.

sich nie nur an das intellektuelle Rezeptionsvermögen des Menschen richtet (vgl. oben 4.1.1).

4. Von daher ergäben sich gute Möglichkeiten, die biblischen Aussagen einerseits über ein Wirken des Geistes in der Schöpfung, andererseits über die spezifischen Gaben des Geistes zu integrieren.

Damit würde dem Anliegen der ostkirchlichen Theologie des Heiligen Geistes Rechnung getragen werden können. Der alt- und ostkirchlichen Pneumatologie lag immer daran, daß der Heilige Geist nicht funktionalisiert oder christologisch usurpiert wird. Ferner ließe sich damit eine Belebung von Theorie und Praxis des Allgemeinen Priestertums der Gläubigen verbinden. Es war wirkungsgeschichtlich verhängnisvoll, daß die These vom Allgemeinen Priestertum und die paulinische Wahrnehmung der Geistesgaben in der Theologie der Reformation nicht zueinander fanden.

*4.3 Wie ist näherhin die Verdammung der Meinung derjenigen zu verstehen, die »lehren, daß wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen« (CA 5)?*

1. Im Sinne der Reformation vollzieht sich das Wirken des Geistes zwar nie ohne das äußere Wort (und das Sakrament). Dies wird jedoch nicht so gesehen, als ob »eigene Bereitung, Gedanken und Werk« dabei keinerlei Funktion hätten. Vielmehr entspricht dem äußeren Wort notwendig der äußere Akt des »Hörens« (»qui audiunt . . .«, CA 5)<sup>16</sup>, dem Sakrament der konkrete Vollzug des »Bringens« in der Taufe (CA 9) bzw. des »Nehmens« beim Abendmahl (CA 10).

Den Reformatoren ist dies eine Selbstverständlichkeit; man denke nur an Luthers Auslegung des 3. Gebots im Kleinen und Großen Katechismus: Du mußt »immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und für den Ohren haben«; denn der Teufel bricht ein, wo »das Herz müßig stehet und das Wort nicht klinget« (BSLK 586, 5 ff). Entsprechendes ist von der Nutzung des Sakraments zu sagen; im übrigen bleiben »Fasten« und »Sich Bereiten« für Luther bekanntlich eine »feine äußerliche Zucht« (BSLK 521, 3 f).

2. Daraus folgt, daß der hörende Mensch alle Möglichkeiten zu vernehmen, die er hat, nutzen darf und soll: Er wird mit Augen, Ohren und allen Sinnen, mit Haut und Haaren zum Hörer des Wortes bzw. zum Nutznießer des Sakraments, durch das ihm der Heilige Geist geschenkt wird. Daraus

<sup>16</sup> Solida Declaratio spricht von der Wirkung des Heiligen Geistes »vermittelst täglicher Übung, Gottes Wort zu lesen und zu üben« (»per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei«, BSLK 877, 35 ff).

resultiert die Notwendigkeit, alle alternativen Möglichkeiten der Schriftauslegung (und der aus ihnen sich ergebenden Gesichtspunkte für die Sakramentsverwaltung) zu prüfen und gegebenenfalls in Anspruch zu nehmen (vgl. 4.1.3).

Dies kann im Sinne der Reformation kein Appell zu willkürlicher, »wilder« Exegese sein. Vielmehr gilt es, die Botschaft, »daß wir durch Christus Verdienst . . . ein gnädigen Gott haben« (CA 5), mit allen Sinnen aufzunehmen und die Mitte der Schrift in deren Einzelaussagen durch einen umfassenden hermeneutischen Vorgang uns zu vergegenwärtigen. Dabei können materialistische Schriftauslegung und feministische Perspektive ebenso hilfreich werden wie Traumforschung und Bibliodrama. Letztlich wird allein die Konzentration auf die christologische Aussage sowohl die alternativen Ausleger als auch die historisch-kritischen Exegeten davor bewahren, als die »groben, unverschämten Esel« irgendwelche »Bubenstück« zu wagen und »mit Gottes Wort . . . zu spielen und . . . verdrießlichen Mutwillen zu treiben«<sup>17</sup>. Das Instrumentarium für unseren Umgang mit den »Instrumenten«, durch die uns der Heilige Geist zuteil werden soll, muß erweiterungsfähig bleiben<sup>18</sup>.

### 5. *Trinitarisch verantwortete Pneumatologie*

Die relative Isoliertheit der Rede vom Heiligen Geist in der Confessio Augustana muß überwunden werden. Den Heiligen Geist als eine unter anderen ewigen Gaben zu verstehen und zwischen »ewiger Gerechtigkeit« und »ewigem Leben« aufzulisten, wie dies CA 28 (BSLK 122) geschieht, ist theologisch mindestens unbedacht. Es gilt, die in CA 1 eröffnete trinitarische Perspektive voll zu entfalten.

Die klassische Trinitätslehre versucht, die Einheit des Heiligen Geistes einerseits mit Christus, andererseits mit dem Schöpfer zu artikulieren. Für die Pneumatologie der Confessio Augustana ergeben sich damit zwei Entfaltungshinsichten:

<sup>17</sup> BSLK 278,3 ff (Ap 12); zur Satisfaktionsproblematik.

<sup>18</sup> Meine eigenen bisherigen Überlegungen dazu finden sich in: *Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz*, München 1979, 56–74, sowie, im Blick auf das Problem des Gebets entfaltet, in: *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981, 112–206.

*5.1 Wenn Gott im Heiligen Geist sich schenkt, ist er beim Vollzug von Wort und Sakrament auch auf der Seite des aufnehmenden Geschöpfes gegenwärtig.*

*5.2 Wenn Gott im Heiligen Geist sich schenkt, finden, versöhnt durch Jesus Christus, Schöpfer und Geschöpf zueinander.*

Mit dem durch diese beiden Behauptungen angedeuteten Ansatz würde einerseits die reformatorische Pneumatologie zu ihrer Entfaltung gelangen, andererseits die historische Lücke zwischen Trinitätslehre und Soteriologie, wie sie die Reformation mit sich gebracht hat, geschlossen werden können. Dies wäre gewiß für die weitere ökumenische Verständigung sowohl mit der römisch-katholischen Kirche als auch mit den orthodoxen Kirchen von Belang. Schließlich könnten hier Impulse für die Arbeit an einer ökumenisch verantworteten Fortentwicklung soteriologisch orientierter Trinitätslehre liegen.

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 3550 Marburg 6