

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Geleitwort | 5 |
| Vorwort | 7 |
| <i>1. Heiliger Geist</i> | |
| Karsten Lehmkuhler „Komm, Heiliger Geist“ – Person und Werk des Heiligen Geistes | 9 |
| <i>2. Hirt und Herde: „was heißt Kirche“?</i> | |
| Roland Scharfenberg; Die „Herausgerufene“ – Sein und Tun der Gemeinde Jesu | 28 |
| Martin Abraham Offenheit durch Profil – Evangelium, Evangelischsein, Kirche | 44 |
| Markus Liebelt „Das kann doch jeder...“ – Amt und Priestertum aller Gläubigen..... | 71 |
| Markus Liebelt Exkurs: Frauenordination | 104 |
| Thomas Schirmmacher Ohne Kirche ist kein Staat zu machen?! | 126 |
| Christian Herrmann Exkurs: Christliche Politik | 148 |
| Berthold Schwarz „Kommt, sagt es allen weiter...“ – Mission als ekklesiologische Wesensaussage | 160 |
| Oskar Föller Charismenlehre..... | 203 |
| Jochen Eber „Damit sie alle eins seien“: Evangelikale Christen und die Ökumene | 213 |

| | |
|--|---------|
| Armin Wenz | |
| Die Bedeutung der Konfessionalität in der ekklesiologischen Existenz | 227 |
| <i>3. Sichtbares Wort</i> | |
| Friedrich Beißer | |
| Die Taufe (volkskirchlich) | 247 |
| Johannes Demandt | |
| Die Taufe (freikirchlich) | 259 |
| Friedrich Beißer | |
| Das Abendmahl | 273 |
| <i>4. Neuschöpfung und Endzeit</i> | |
| Claus Schwambach | |
| „Siehe, ich mache alles neu“ – Schöpfung und Neuschöpfung | 290 |
| Rolf Hille | |
| Die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Heilsuniversalismus in Theologie und Mission – heute wieder aktuell?... 362 | |
| Thomas Schirmacher | |
| Sechs evangelikale Modelle der Endzeit im Vergleich..... | 381 |
| Berthold Schwarz | |
| Exkurs: Die Zukunft hat begonnen – aber wie? | 404 |
| Berthold Schwarz | |
| Exkurs: Israeltheologien unter der Lupe | 440 |
| <i>5. Autoren</i> | 461 |
| <i>6. Personenregister</i> | 463 |

Geleitwort

Eine verbreitete Fehleinschätzung meint, systematische Theologie sei eine Liebhaberei von Theoretikern, mit der sich Normalchristen nicht zu beschäftigen bräuchten. Das Gegenteil beweist jeder Bibelgesprächskreis. Wenn Christen versuchen, zu erfassen, was Gott ihnen durch die Heilige Schrift sagen will, und sich darauf einzustellen, kommen regelmäßig Fragen auf, wie diese und jene einander anscheinend widersprechenden Bibeltexte miteinander in Einklang zu bringen seien. Wenn man es sich nicht leicht macht und sich nicht nur auf das beschränkt, was einem einleuchtet, das andere aber als zeitgebunden, sekundär oder mit anderen Ausreden abtut, steht man vor den alten Fragen, die von Anfang an die Christenheit genötigt haben, systematische Theologie zu betreiben. Glaubens-Erfahrung weckt die Frage nach der Wahrheit.

Der Arbeitskreis für evangelikale Theologie redet sich jedenfalls bei strittigen Themen nicht darauf hinaus, dass weniger plausible Bibeltexte von vornherein nicht maßgeblich seien. Das vorliegende Themenbuch verspricht also, auf die Fragen, die Bibelleser beschäftigen, weiterführende Antwort zu geben. Dass die Kapitelüberschriften teils umgangssprachlich formuliert sind, zeigt, dass es sich hier nicht um abseitige Theorien handelt, sondern um die Fragen, über die man sich beim Bibellesen den Kopf zerbricht.

Wen rede ich im Gebet an, wenn ich den dreieinigen Gott meine: den Vater im Himmel? Oder bitte ich direkt, obwohl der Geist irgendwie gesichtslos erscheint: Komm, Heiliger Geist? Oder wende ich mich doch lieber an Jesus, der, mit dem Vater und dem Heiligen Geist in Wahrheit ein Gott, lebt und regiert in Ewigkeit ?

Was halten wir von dem kirchlichen Amt? Werden Prediger einfach von der Gemeinde demokratisch delegiert? Oder empfangen sie ihren Auftrag doch von Jesus selbst? Der katholische Bischof von Fulda hat sich in einem Leserbrief in einer großen deutschen Tageszeitung wie in einem Hilferuf an die Öffentlichkeit gewandt: Was glauben die Evangelischen denn wirklich? Die lutherischen Bischöfe äußern sich so, aber in ökumenischen Konsenspapieren haben sie das Gegenteil unterschrieben; wissen sie überhaupt, was sie wollen?

Die schwedische Kirche hat sich wegen der Frauenordination gespalten. Nicht die Bibel, sondern die feministische Emanzipation hat zur Gleichberechtigung auch in diesem Bereich gedrängt. Selbst Evangelikale sind sich in

dieser Frage nicht einig: Pro und contra. Wie gehen wir mit einschlägigen Paulustexten um? Uneinig sind sich Evangelikale aber auch über so etwas Grundlegendes wie die Taufe. Der Leser darf daher in diesem Buch nicht abschließende Antworten erwarten, sondern geordnete Argumente, die ihm helfen können, sich selbst anhand der Heiligen Schrift ein Urteil zu bilden. Christliche Politik? Geht Präsident Bush im Bekennen seines Glaubens zu weit? Tat ich Unrecht, als ich dem Aufruf des Dekanats, die Kirchenglocken aus Protest gegen den Irak-Krieg (für den Frieden) läuten zu lassen, nicht folgte?

Wahrheit und Erfahrung Und worauf läuft unser Hoffen letztlich hinaus?

Friedberg, 14. Februar 2006

Dr. Wolfhart Schlichting

Vorwort

Mit dem dritten Band erreicht das Projekt eines systematisch-theologischen Themenbuches seinen Abschluss. Zwar werden vor allem Inhalte aus dem Bereich des dritten Glaubensartikels abgehandelt, aber doch geht es nicht um eine bloße Auflistung theologischer Richtigkeiten. Vielmehr soll bereits durch den Einstieg mit einem Zeugnis über das Wirken des Heiligen Geistes deutlich werden, dass Theologie es mit einem Belehrtwerden, Empfangen, Erfahren zu tun hat, nachvollziehende, nach-denkende Reflexion ist. Bei aller innerevangelikalischen Differenz im Kirchenverständnis wird festgehalten, wer der „Hirte“ und wer die herausgerufene „Herde“ ist. Das Zueinander der „objektiven“ und „subjektiven“ Dimension der christlichen und kirchlichen Existenz bei logischer Priorität der „objektiven“ Seite wird durchgehalten. Dabei werden mit einer positiven Würdigung ökumenischen Bemühens einerseits, der Betonung einer konfessionellen Bindung andererseits manche Defizite in der evangelikalischen Volksfrömmigkeit angesprochen und zu verringern versucht. Die Beschäftigung mit den Charismen und überhaupt mit dem Wirken des Heiligen Geistes könnte zu einer Entkrampfung und zugleich Präzision der Auseinandersetzungen zwischen Pietismus und Pfingstbewegung beitragen. Mission als ekklesiologische Wesensaussage unterscheidet die evangelikale Theologie von kulturprotestantischen Ansätzen deutlich. Dem korrespondiert im ethischen Bereich die Frage nach den politischen Anwendungsmöglichkeiten und Auswirkungen christlicher Wertorientierungen. Auch hier bleibt das Gefälle von Gott und seiner Offenbarung her zu den Menschen und ihren Lebensbedingungen bzw. Wünschen hin gewahrt: es geht nicht um ein politisches, politisiertes Christentum, sondern um christliche Politik, um die konstituierende, orientierende, korrigierende Bedeutung der Kirche bzw. Gottes für den Staat. Innerevangelikale Problemstellungen ergeben sich aus der reformatorischen Betonung eines allgemeinen Priestertums einerseits, der Notwendigkeit von Amtsstrukturen, teilweise auch mit Zugangsbegrenzungen (Frauenordinationsfrage!) andererseits. Ohne Scheu werden solche Kontroversen benannt, analysiert und beurteilt. Das gilt auch für das Nebeneinander der volks- und freikirchlichen Taufauffassung.

Einen quantitativen Schwerpunkt bildet die Grundlegung der Eschatologie und die exkursartige Auseinandersetzung mit Einzelproblemen wie Allversöhnung, Chiliasmus, Israel in der Heilsgeschichte. Behaupteten führende Denker der politischen Theologie seit den 1960er Jahren, die lange vernachlässigte eschatologische und apokalyptische Tradition des Christentums zu neuem

Leben und Wirken erweckt zu haben, so führte diese argumentative Stoßrichtung im Bezug auf die evangelikale Bewegung immer schon ins Leere. Der starke Akzent des dritten Bandes bei eschatologischen Fragen bemüht sich um den Nachweis, dass es sich bei der Eschatologie keineswegs um ein Exklusivthema der theologischen und politischen Linken handelt, sondern die christliche Existenz ohne die Ausrichtung auf das Gericht Gottes und die Rettung daraus in Gottes neuschöpferischem Handeln überhaupt nicht denkbar ist. Gerade in der evangelikalen Bewegung hat man sich eingehend mit Fragen nach der Endzeitphase der göttlichen Heilsgeschichte, nach dem Zueinander von individueller Rettung und der „Hoffnung besserer Zeiten“ für die Welt durchgehend und intensiv beschäftigt. Insofern scheint es weniger um das Ob als um das authentische, das heißt schriftgemäße Wie der Auseinandersetzung mit eschatologischen Erwartungen und Erfahrungen zu gehen.

An dieser Stelle gilt es, all denen herzlich zu danken, die zur Vollendung des dritten Bandes und des gesamten Publikationsprojektes beigetragen haben. Da sind in erster Linie die Autoren zu nennen, die sich um kompetente und zugleich übersichtliche Darstellung komplexer Zusammenhänge bemüht haben. Dann ist Pfr. Dr. Wolfhart Schlichting zu danken, der mit seinem Geleitwort nicht nur diesen Band begleitet. Vielmehr repräsentiert er als Vertreter des konfessionellen Luthertums die dritte Hauptsäule der evangelikalen Bewegung in Deutschland neben landeskirchlichem Pietismus (Landesbischof Dr. Gerhard Maier: Band 1) und Freikirchen (Präses Peter Strauch: Band 2). Dann ist dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie für die erneute Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses zu danken. Kerstin Just, Tübingen, hat sich bei der Erstellung des Drucksatzes wieder sehr verdient gemacht.

Man darf dem dritten Band eine ebenso rege Rezeption wie den vorangegangenen Bänden wünschen. Mit bisher ungewohnten Methoden und Akzentsetzungen wird jedenfalls die inhaltliche Diskussion einige Anregung erfahren.

Tübingen, im März 2006

Christian Herrmann

„Komm, Heiliger Geist!“ – Person und Werk des Heiligen Geistes

Karsten Lehmkuhler

Werden wir als Christen nach dem Heiligen Geist gefragt, so sind wir nicht selten wortkarg. Über Gott den Vater weiß man manches zu sagen: über seine Liebe, seine Allmacht und über die Erschaffung der Welt. Auch die Frage nach Jesus Christus ist uns vertraut: Wir reden von seiner irdischen Geschichte, von der Gottessohnschaft und von der Erlösung. Aber der Heilige Geist? Wer ist der Heilige Geist?

Paradoxerweise korrespondiert dieser häufig anzutreffenden Unsicherheit eine ganz besondere Stellung und Wichtigkeit der Pneumatologie innerhalb der Dogmatik. In der Regel sind die dritten Bände trinitarisch geordneter Dogmatiken die umfangreichsten: Wer vom Heiligen Geist und seinen Werken redet, der redet von allem, was das Leben als Christ ausmacht, von der Kirche genauso wie vom persönlichen Leben mit Gott. Diese außerordentliche Bedeutung der Lehre vom Heiligen Geist geht schon auf das Zeugnis des Neuen Testaments zurück: In der Predigt Jesu spielt der Geist, der Tröster, eine wichtige Rolle (Joh 13–16). Und besonders die paulinischen und johanneischen Schriften sind durchdrungen von pneumatologischen Aussagen: *Ohne den Geist gäbe es keinen Glauben, keine Kirche, keine Sakramente, keine Rechtfertigung, kein christliches Leben, keine Auferstehung*. Wer also ist er, der Heilige Geist?

Cyrrill von Jerusalem hat in seinen berühmten Taufkatechesen das Nachdenken über diese Frage eingeleitet mit der Bemerkung: „Wir bedürfen wahrlich der Gnade des Heiligen Geistes, um vom Heiligen Geist zu sprechen.“¹ Der Kirchenvater gibt also zu verstehen, dass der theologischen *Pneumatologie* eine *pneumatische Gabe* vorausgeht: Der Geist gibt sich selbst dem Gläubigen, und nur so gibt er sich auch zu erkennen. *Die Einwohnung des Geistes, in der*

1 Cyrrill von Jerusalem, Taufkatechesen, BKV 41, München 1922, S. 286; zitiert bei Reinhard Slenczka, „O komm, du Geist der Wahrheit...“. Prüfung und Scheidung der Geister als Gabe und Aufgabe der Kirche; in: ders., Neues und Altes, 2, Neudeddelsau 2000, S. 13–29, hier S. 13.

Kirche wie im Einzelnen, geht der Erkenntnis des Geistes voraus. Insofern ist die Pneumatologie (wie die Theologie insgesamt) eine kirchliche Wissenschaft.

Auf den Zusammenhang und den Unterschied zwischen Gabe des Geistes und Lehre vom Geist hat interessanterweise gerade die liberale Theologie am Ende des 19. Jahrhunderts hingewiesen. Hermann *Gunkel* unterstrich in seiner Dissertation über die „Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus“, dass wir es „in der Urgemeinde garnicht mit einer *Lehre* vom heiligen Geiste und seinen Wirkungen zu tun“ haben, sondern mit „ganz concrete(n), allen in die Augen fallende(n) Tatsachen, welche Gegenstand täglicher Erfahrung waren“. Ferner dürfe der Geist „nach dem N.T. (...) in keiner Weise als Produkt der Gemeinde gedacht werden“, er werde „weder vom Menschen erzeugt noch vom Menschen fortgepflanzt.“ So sei der Geist bei Paulus mehr als lediglich ein Begriff, „den man nur richtig zu definieren braucht, um sich seiner zu bemächtigen.“ Hinter theologischen Begriffen stünden vielmehr „sehr konkrete Anschauungen und tief innere Erfahrungen“.²

Mit diesen Ausführungen stellte Gunkel die Frage nach der *Erfahrung* des Geistes im konkreten Leben der Gemeinde. Wie manifestiert sich der Geist, welche Wirkungen hat er? Ferner unterschied er deutlich zwischen dem Geist als einem Gegenüber, einem göttlichen Subjekt und dem Geist als bloßer Spielart subjektiver Begeisterung. Diese Fragen sind im Rahmen einer Pneumatologie sehr wohl zu bedenken.

Angesichts dieser einleitenden Bemerkungen scheint es angemessen, unser Thema anhand der folgenden vier Fragen abzuhandeln: Wer ist der Heilige Geist? Wie schenkt sich der Heilige Geist? Wie wohnt der Heilige Geist im Christen? Was schenkt der Heilige Geist?

1. Wer ist der Heilige Geist?

Wenden wir uns mit dieser Frage dem apostolischen Glaubensbekenntnis zu, so wird deutlich, dass der Heilige Geist hier allein durch seine Werke beschrieben wird. Während der Vater durch ein qualifizierendes Adjektiv näher bezeichnet wird (der allmächtige), und während insbesondere die irdische Geschichte des Sohnes ausführlich festgehalten wird, geht der Text des

2 Hermann Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie, Göttingen ²1899, S. 4. 28. 57.

Bekenntnisses nach der bloßen Nennung des Heiligen Geistes sofort über zu seinen *Wirkungen*: Alles, was im Credo nach der Erwähnung des Geistes genannt wird, muss als sein Werk verstanden werden:

„Ich glaube an den heiligen Geist, die heilige christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“

Weiter führt uns das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, wenn es ausführt:

„Und an den Herrn, den heiligen Geist, der da lebendig macht. Der vom Vater und dem Sohn ausgeht. Der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehrt wird. Der durch die Propheten geredet hat.“³

In dieser näheren Beschreibung des Heiligen Geistes fallen drei Aspekte auf: Zunächst weisen der Titel „Herr“ und die Erwähnung der Anbetung darauf hin, dass der Heilige Geist Gott ist. Zweitens gibt die Rede vom „Ausgehen“ aus dem Vater und dem Sohn zu verstehen, dass hier innertrinitarische Beziehungen eine Rolle spielen. Und drittens schließlich werden zwei Werke des Geistes genannt: Er macht lebendig und er hat durch die Propheten geredet. Die beiden ersten Aspekte sind hier sofort näher zu beleuchten (während die Werke des Geistes weiter unten behandelt werden).

1.1 Der Heilige Geist als göttliches Gegenüber

Wenn der Heilige Geist in der Kirche als Herr angerufen und verehrt wird, dann bezeugt schon diese liturgische Realität, dass er Gott selbst ist. Denn alle Anbetung der Kreatur wäre Götzendienst. Der Heilige Geist ist, wie schon Gunkel im Blick auf das neutestamentliche Zeugnis sagte, *ein „Anderer“, der nicht „Ich“ ist*: ein göttliches Gegenüber. Er ist also nicht einfach mit „Begeisterung“, „Engagement“, „Bewegung“ oder „Gewissen“ der Gemeinde und des Einzelnen gleichzusetzen. Problematisch ist deshalb auch die von Friedrich Schleiermacher eingeführte Bezeichnung des Geistes als „Gemeingeist“:

„Alle im Stande der Heiligung Lebenden sind sich eines innern Antriebes, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr eines zu werden, als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewußt.“⁴

3 BSLK, S. 27,1-6.

4 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2, § 121, Berlin⁷1960, S. 248.

Zwar ist es nicht Schleiermachers Absicht, den Geist Gottes völlig mit menschlichen Antrieben zu identifizieren. Dieser „Gemeingeist“ bleibt immer auch ein göttliches Phänomen. Dennoch gehen seine Ausführungen dahin, ihn als die von Jesus eingeführte Kraft und Bestimmung der Gemeinde zu verstehen, vergleichbar der bestimmten Prägung eines Volkes („Volkstümlichkeit“) oder auch einem „Gattungsbewußtsein“. Der Geist ist also weder Person, noch auch ein distinktes göttliches Gegenüber, das eine Unterscheidung von Gott und Mensch ermöglichen würde. Eine solche Position, die auch in heutigen Pneumatologien weit verbreitet ist, steht in *Gefahr*, den *Geist in einen psychologischen Prozeß innerhalb der Gemeinde aufzulösen* und so des göttlichen Gegenübers völlig verlustig zu gehen.

Wenn wir von einem „göttlichen Gegenüber“ sprechen, dann schließen wir damit allerdings *zwei* falsche Konzeptionen aus, bei denen jeweils Gott und Mensch nicht mehr unterschieden werden: Zum einen eine *rein immanente* Bestimmung des Heiligen Geistes, derzufolge der Begriff „Gottes Geist“ nur eine Bezeichnung für seelische oder moralische Vorgänge und Appelle in der Gemeinde steht. Dies war die Auffassung der erwähnten liberalen Theologie. Denn wenn auch Gunkel die neutestamentliche Sicht des Geistes sehr klar beleuchtet hatte, so galt sie *ihm selbst* doch als ein dem modernen Menschen unmöglicher Supranaturalismus.

Zum anderen aber wird eine *spiritualistisch-schwärmerische Position zurückgewiesen*, bei der beliebige menschliche Erfahrungen zu direkten Manifestationen des Heiligen Geistes werden – eine Gefahr, die sich häufig in charismatischen Bewegungen andeutet. In beiden Fällen gibt es keine klare Möglichkeit der Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Handeln. Eine solche Möglichkeit ist nur durch eine klare Lehre von der Einwohnung Gottes im Menschen und durch die Betonung der Gnadenmittel als Werkzeuge und Vehikel des Geistes möglich (s. unten, Abschnitte 2 und 3).

1.2 Der Heilige Geist als Person und die innertrinitarischen Beziehungen

Um vom Heiligen Geist als göttlicher Person recht reden zu können, muss die Trinitätslehre behandelt werden. Dies ist bereits im ersten Band dieses Themenbuches geschehen.⁵ Hier seien einige für unsere Fragestellung wichtige Ausführungen beige-steuert.

5 Vgl. Jochen Eber, *Der Glaube an den dreieinigen Gott*, 1, S. 11–22.

Zunächst ist deutlich, dass die neutestamentlichen Schriften den Geist Gottes als *handelndes Subjekt* darstellen, also als ein Aktzentrum, das wir – in analoger Sprechweise – mit dem Wort „Person“ beschreiben. Man vergleiche hierzu besonders: Mt 10,19f; Joh 14,16.26; 15,26; 16,8.13.14 ; Röm 8,16.26f. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass die „Personen“ der Trinität auf zweierlei Art unterschieden werden: Zum einen beschreibt man die sogenannte „*ökonomische Trinität*“. Damit wird das Handeln der drei göttlichen Personen in der Heilsgeschichte (griech.: *oikonomia*) bezeichnet, also insbesondere die Erschaffung der Welt, die Erlösung durch Christus und die Heiligung durch die Gabe des Geistes zu Pfingsten. Man redet hier auch von den „*opera ad extra*“ („Werke nach außen“). Von diesen gilt: Sie sind von ihrem Wesen her unteilbar, das heißt, der dreieinige Gott als ganzer handelt in ihnen an seiner Schöpfung. Dennoch werden sie einzelnen Personen besonders „zugeeignet“ („*appropriert*“): Dem Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung, dem Geist die Heiligung.⁶

Zum anderen werden die drei göttlichen Personen durch ihre *innertrinitarischen* Beziehungen („*opera ad intra*“) unterschieden. Betrachtet man diese innertrinitarischen, ewigen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist, so redet man von der „*immanenten Trinität*“. Die innertrinitarischen Beziehungen werden in Anlehnung an die biblische Sprache definiert. Beispielhaft sei hierzu das Athanasianische Glaubensbekenntnis zitiert:

„Der Vater ist von niemand weder gemacht, noch geschaffen, noch geboren. Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern geboren. Der heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend.“⁷

Hieraus ergeben sich die innertrinitarischen Beziehungen der Vaterschaft (*paternitas*), Sohnschaft (*filiatio*) und der Hervorgehung (*processio*) oder Hauchung (*spiratio*).

Für das Verständnis der Person des Geistes ist also das „*Hervorgehen*“ aus dem Vater und dem Sohn wichtig. Dieser Ausdruck geht zurück auf Joh 15,26:

6 Vgl. die gute Definition des Begriffes „*Appropriation*“ in: Elmar Salmann, Art. *Appropriation*; in: LThK I, Freiburg i.Br. u.a. ³1993, S. 891f, hier S. 891: „*Appropriation* ist jenes Verfahren, durch welches einer göttl[ichen] Person Eigenschaften od[er] Tätigkeiten bes[onders] zugesprochen werden, die in Wirklichkeit allen Personen gemeinsam sind.“

7 BSLK, S. 29,15-21.

„Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir.“⁸

Während der zitierte Vers das „Ausgehen“ vom Vater und die „Sendung“ durch den Sohn nennt, bezeugt das Nizänische Bekenntnis, der Geist gehe vom Vater „und vom Sohne“ aus. Dieser Zusatz, im Lateinischen „*filioque*“, findet sich nicht in der griechischen Fassung des Bekenntnisses, sondern wurde der lateinischen Übersetzung wohl im 6. Jahrhundert eingefügt.⁹ Dieser Unterschied führte zum Schisma zwischen West- und Ostkirche aus dem Jahr 1054. Für die Ostkirchen blieb der ursprüngliche Text in Geltung: In Gott gibt es nur einen Ursprung: den Vater. Im Westen bestand man auf dem „*filioque*“. Ein Hauptargument dafür ist die Abwehr eines Subordinationismus: Der Sohn ist dem Vater wesensgleich. Ferner spielt die Überzeugung eine Rolle, dass Gott sich in der Zeit als derjenige offenbart, der er auch in Ewigkeit ist.¹⁰ Da aber in der Heilsgeschichte der Heilige Geist sich als Geist Christi manifestiert (vgl. z.B. Röm 8,9), muss er auch innertrinitarisch vom Sohn ausgehen. Die heutigen Konsensgespräche zwischen Ost- und Westkirchen bemühen sich um dogmengeschichtliche und dogmatische Klärung dieser Frage.¹¹

2. Wie schenkt sich der Heilige Geist?

Die Gabe des Geistes ist im Neuen Testament eng mit der Verkündigung des Evangeliums und dem Glauben an Christus verbunden:

Eph 1,13: „In ihm seid auch ihr, die ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, nämlich das Evangelium von eurer Seligkeit – in ihm seid auch ihr, da ihr gläubig wurdet, versiegelt worden mit dem heiligen Geist (...)“.

Dabei ist der Heilige Geist derjenige, der den Glauben weckt: Niemand kann den Glauben in sich selbst herstellen (s. u., Abschnitt 4). Indem der Geist den Glauben schenkt, schenkt er auch sich selbst und nimmt Wohnung im Menschen (s. u., Abschnitt 3). Schon die enge Verbindung von Glaube und Wortverkündigung (vgl. besonders Röm 10,13-17) weist hin auf die Tatsache, dass der Heilige Geist sich bestimmter *Mittel* bedient, um den Glauben und

8 Der auch gebräuchliche Ausdruck „Hauchung“ („spiratio“) ist auf Joh 20,22 zurückzuführen.

9 Die erste Bezeugung findet sich in den Akten des Konzils von Toledo (589) (DS, Nr. 470).

10 Karl Rahner hat dies so formuliert: „Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt“. Vgl. Karl Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*; in: Johannes Feiner u.a. (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß Heilsgeschichtlicher Dogmatik, II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln u.a. 1967*, S. 317–401, hier S. 328.

11 Vgl. hierzu Reinhard Slenczka, *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion*; in: Karl Lehmann u.a. (Hrsg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel 381, Dialog der Kirchen 1, Freiburg i.Br. u.a. 1982*, S. 80–99; ferner: Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, 1, Göttingen 1988*, S. 345–347.

damit auch sich selbst zu schenken: der sogenannten *Gnadenmittel*. Mit diesem Ausdruck werden in der lutherischen Theologie Wort und Sakrament als Mittel bezeichnet, durch die sich der Heilige Geist dem Menschen gibt. Die einzelnen „Gnadenmittel“ sind in diesem Handbuch in eigenen Kapiteln behandelt.¹² Im Folgenden geht es daher lediglich um grundlegende Überlegungen zum Verhältnis von Geistempfang, Wort und Sakrament.

2.1 Zum Begriff „Gnadenmittel“

Der Ausdruck „Gnadenmittel“ oder auch „Heilmittel“ (*media salutis*) erscheint in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Er bezeichnet Mittel (*instrumenta*), durch die der Heilige Geist das Heil dem Menschen zu-eignet. Dabei unterschieden die Dogmatiker zwischen solchen Mitteln, die die Gnade mitteilen (*media salutis exhibitiva*, von „*exhibeo*“: gewähren, erkennen lassen), nämlich Wort und Sakrament, und dem Mittel, durch das die Gnade empfangen wird (*medium salutis apprehensivum*, von „*apprehendo*“: ergreifen): der Glaube. Schon durch diese Unterscheidungen wurde das Zusammenspiel von Geistwirkung, Wort, Sakrament und Glaube deutlich gemacht.

Zwar ist der Fachausdruck „Gnadenmittel“ ein Spezifikum lutherischer Theologie. Die Betonung der Notwendigkeit von Wort, Sakrament und Glaube jedoch findet sich bereits in der alten Kirche; es handelt sich um ein zentrales Thema christlicher Theologie: Der Glaube an Christus wird geweckt durch die Predigt des Evangeliums und durch die Spendung der Sakramente. Für die lutherische Theologie selbst seien zwei grundlegende Texte der Bekenntnisschriften zitiert:

Confessio Augustana, Artikel 5: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel [*tamquam per instrumenta*] den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will [*ubi et quando visum est Deo*], in denen, so das Evangelium hören, wirkt (...).“¹³

Schmalkaldische Artikel III,8: „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort (...).“ – „Darumb sollen

12 Vgl. in Bd. 1: Clemens Hägele, Die Schrift als Gnadenmittel; in Bd. 3: Friedrich Beißer, Die Taufe (volkskirchlich); ders., Das Abendmahl.

13 BSLK, S. 582-7.

und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament.“¹⁴

Warum wird hier mit soviel Ernst auf die äußeren Mittel hingewiesen? Die folgenden Ausführungen versuchen, zu einem Verständnis anzuleiten.

2.2 Leiblichkeit der Gnadenmittel

Wortverkündigung und Sakramente sind *leibliche* Gegebenheiten. Die Sakramente werden unter der Form leiblicher, materieller Elemente (Wasser; Brot und Wein) gespendet. Aber auch das Wort des Evangeliums ist, wie die CA betont,¹⁵ ein „*leibliches* Wort“, nämlich ein gepredigtes und gehörtes Wort. Alle leiblichen Realitäten aber sind Raum und Zeit unterworfen, sie geschehen zu bestimmter Zeit an einem bestimmten Ort. Damit gehören sie zu den Dingen, die sich „ereignen“, sie schreiben sich ein in die Geschichte. Für die Theologie ergibt sich damit eine entscheidende Frage: Ist die Leiblichkeit ein tragender Pfeiler christlicher Botschaft? Behauptet der christliche Glaube tatsächlich, dass das Heil des Menschen von geschichtlichen Phänomenen, von Ereignissen in Raum und Zeit abhängig ist?

Stellt man die Frage so, dann wird deutlich, dass sie nur bejaht werden kann. Denn unterscheidendes Kennzeichen des christlichen Glaubens ist die *Inkarnation*: Gott selbst wurde Mensch, der Logos wurde „Fleisch“ (Joh 1,14). Damit hat Gott teil an der Kontingenz der leiblichen Welt. Gott bindet seinen Heilsplan an eine historische, an eine leibliche Person: Jesus von Nazareth. So wird die geschaffene, raum-zeitliche Welt zum Träger und Vehikel des Ewigen: „*Finitum capax infiniti*“, das Endliche ist fähig, das Unendliche zu tragen. Die Bindung des Heils an eine historische Person, an ein Geschehen in Raum und Zeit, ist Kennzeichen christlicher Verkündigung. Diese Betonung der Leiblichkeit zeigt sich auch in der leiblichen Auferstehung Christi, die Grund unserer Auferstehungshoffnung ist. Und auch die Lehre von den Gnadenmitteln schreibt sich ein in diese Theologie der Inkarnation.

2.3 Zwischen Ritualismus und Spiritualismus

Die Bedeutung leiblich-materieller Elemente für die Gottesbeziehung wurde in der Religionsgeschichte und in der Geschichte christlicher Theologie von zwei Extrempositionen bestimmt: Zum einen kann man das leibliche Element, also

14 BSLK 45316-19; 455,31-456,3.

15 Confessio Augustana, Art. V, BSLK, S. 58,12f.

etwa den Ritus einer heiligen Handlung, für einen magischen Vorgang halten, der die Gottesbeziehung des Menschen ermöglicht und erhält. Zum anderen kann man die Notwendigkeit leiblicher Elemente gänzlich bestreiten und die Gottesbeziehung als einen rein spirituellen Vorgang definieren. Kommen diese beiden Extrempositionen innerhalb christlicher Theologie zu Wort, dann kann man sie als ritualistisches (oder magisches) und als spiritualistisches Missverständnis der Gnadenlehre bezeichnen.

Eine *magische* Auffassung leiblicher Mittel geht davon aus, dass die bloße Handlung selbst die Gottesbeziehung herstellt. Der leibliche Ritus ist eo ipso in der Lage, Gott zu beeinflussen oder gar zu beherrschen. Dabei ist der Ritus als ein *menschliches Werk* vorgestellt, durch das sich der Mensch die Gottesbeziehung sichert. Aus der Religionsgeschichte sind solche Auffassungen gut bekannt. Aber auch eine bestimmte Form spätscholastischer Sakramentslehre kann in dieser Perspektive gesehen werden. Die von den Reformatoren heftig kritisierte Formulierung besagte, das Sakrament wirke „ex opere operato“, durch das „vollzogene Werk“. Diese Ausdrucksweise konnte so verstanden werden, dass der bloße Ritus, verstanden vielleicht sogar als verdienstliche Handlung, die Gnade Gottes sichere. Solchen Missverständnissen gegenüber haben die Reformatoren immer betont, dass der *Glaube* die in Wort und Sakrament verkündete Gnade *ergreift*. Ohne diesen Glauben haben die Heilmittel keine rettende Wirkung. Wort und Sakrament sind Träger des Evangeliums, der Verheißung der Gnade in Christus, die im Glauben ergriffen wird.¹⁶

Die Theologie der Moderne tendiert allerdings eher zum zweiten Missverständnis der Gnadenlehre, das heißt zu einer *spiritualistischen* Abwertung der Gnadenmittel und, in letzter Konsequenz, der Inkarnation. Dies hat besonders klar Ernst Troeltsch (1865–1923) herausgearbeitet. Er sah seine eigene und die liberale Theologie insgesamt als eine moderne Variante des Spiritualismus. Dieser sei die „heimliche Religion der Gebildeten“. Alle historischen, alle leiblichen Phänomene können, da kontingent, nur relative Bedeutung haben. „Historisch und relativ ist identisch“!¹⁸ Die Gottesbeziehung des Menschen

16 Zum historischen Sinn des „ex opere operato“ sowie zur Diskussion vgl.: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn u.a. 1978, S. 101–105.

17 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften I), Tübingen 1912, S. 936.

18 Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen³1929, S. 42.