

Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition

VON HANS-MARTIN BARTH

Evangelische wie orthodoxe Christen feiern das Pfingstfest, wenn auch oft nicht zum gleichen Zeitpunkt – aber evangelische und ostkirchlich-orthodoxe Theologie verdächtigen sich gegenseitig des unsachgemäßen Umgangs mit der Lehre vom Heiligen Geist. Evangelische Theologen unterstellen der Orthodoxie leicht eine wenig präzise und daher beliebig verwendbare Pneumatologie – der Heilige Geist scheint überall zu wirken und doch nirgends eine klare Funktion auszuüben. Orthodoxe dagegen werden oft das Gefühl haben, der Heilige Geist komme in der evangelischen Theologie gar nicht vor. Ein griechischer Bauer auf der Peloponnes, mit dem ich ins Gespräch gekommen war, fragte mich ganz überrascht: Auch ihr glaubt an den Heiligen Geist?

Was hier bis ins Bewußtsein eines theologisch nicht vorgebildeten Laien durchgedrungen ist, hat seine Wurzeln bekanntlich in einem Streit, der über ein Jahrtausend zurückliegt und sich noch heute in der gelehrten Diskussion um das „filioque“ fortsetzt. Die Differenz wird sich auch auf dem Gebiet der Liturgie reproduzieren. Die evangelische Tradition kennt keine spezifische „Liturgie des Heiligen Geistes“. Im Westen ist Pfingsten das blasseste der großen Feste der Christenheit, mit dem sich auch Brauchtum und Sitte am wenigsten verbunden haben. Nur das „Schmücken des Festes“ mit „Maien“ (Ps 118,27) stellt einen zaghaften Versuch in dieser Richtung dar, der heute aber zunehmend die ökologische Kritik herausfordert. Dabei wird kaum eine Rolle spielen, daß es sich bei Pfingsten um ein ursprünglich jüdisches Fest handelt, nämlich das Fest der Weizenernte und der Danksagung für die Gabe des Sinai-Gebots, das schon in der vorchristlichen jüdischen Diaspora als „pentekoste“ bezeichnet wurde. Wichtiger ist, jedenfalls liturgiegeschichtlich gesehen, daß Pfingsten lange als Abschluß des Osterfestkreises verstanden wurde und gegenüber diesem sein eigenes Profil als Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes erst gewinnen mußte.¹ Für das allgemeine Bewußtsein dürfte aber weit wesentlicher sein, daß man meint, man könne sich unter dem Wirken des Heiligen Geistes eben weniger vorstellen als „Weihnachten“, „Karfreitag“ oder „Ostern“. So verliert man den Blick dafür, daß Pfingsten eigentlich das konkreteste aller christlichen Feste ist, sofern die an Pfingsten zu feiernden Ereignisse in der Gegenwart am unmittelbarsten zu fassen sind: nämlich in Gestalt der Existenz christlicher Gemein-

den und der gesamten weltweiten christlichen Kirche. Können ostkirchliche und westkirchliche, spezifisch die reformatorische Tradition, einander helfen, eine neue Wahrnehmung für das Wirken des Heiligen Geistes zu gewinnen?

Ich werde versuchen, in zehn Thesen die Unterschiede zwischen reformatorischer und ostkirchlich-orthodoxer Pneumatologie zu skizzieren. Die westliche Perspektive werde ich vor allem im Sinne der lutherischen Theologie entfalten.² Ich werde dann prüfen, inwieweit sich meine Beobachtungen an zwei paradigmatischen liturgischen Texten aus den beiden Traditionen verifizieren lassen. Abschließend wird die Frage zu stellen sein, ob es sich bei den unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des Heiligen Geistes in reformatorischer und orthodoxer Tradition um Komplementarität oder um Antagonismus handelt.

1. Eine Skizze pneumatologischer Differenzen

Eine Skizze muß vereinfachen und wesentliche Linien idealtypisch herausarbeiten. Ich verzichte auf manche wünschenswerte Differenzierung ebenso wie auf eine materialreiche Begründung und stelle folgende Thesen zur Diskussion:

1) In der Rede vom Heiligen Geist geht die evangelische Theologie von den biblischen Aussagen, die orthodoxe Theologie stärker vom altkirchlichen Dogma aus.

Daraus ergibt sich, schon quantitativ betrachtet, von vornherein eine unterschiedliche Gewichtung: Vom Heiligen Geist ist in der Heiligen Schrift nun einmal seltener die Rede als von Gott, dem „Vater“, und von Jesus Christus, dem „Sohn“. Im Dogma dagegen erscheinen die trinitarischen Personen in gleicher Würde und Kraft, wie das etwa die Dreifaltigkeits-Ikone Rublews sinnenfällig zum Ausdruck bringt: Die drei Engel, die Abraham (und Sara) besuchen, sind ununterscheidbar.

Ostkirchliche Theologie entfaltet das Dogma im Rückgriff auf Aussagen der Heiligen Schrift, wobei sich an die Adresse evangelischer Theologie die Anfrage ergibt, ob sie beispielsweise den alttestamentlichen Aussagen über das Wirken des Gottesgeistes genügend Aufmerksamkeit widmet. Evangelische Theologie dagegen versucht, von den biblischen Aussagen her das Dogma zu verstehen und zu würdigen, wobei sich an die ostkirchliche Theologie die Frage stellt, inwieweit sie die Differenziertheit des biblischen Materials zur Kenntnis nimmt.

2) *Die reformatorische Tradition erfaßt den Heiligen Geist eher als eigenständige Kraft, während ihn die Ostkirchen stärker in seiner trinitarischen Eingebundenheit wahrnehmen.*

Evangelische Theologie versucht, das Wirken des Heiligen Geistes in seiner heilsgeschichtlichen Funktion zu verstehen, also in seiner Bedeutung für den einzelnen Glaubenden und für die gesamte Kirche. Der altkirchliche (!) Gedanke der Heilsökonomie wird betont und mit dem reformatorischen „pro nobis“ verbunden. Der trinitarische Aufbau der alten Bekenntnisse und dessen Interpretation steht im Vordergrund. Gerade Luther hat dem Apostolikum ein klares trinitarisches, aber eben heilsgeschichtlich verstandenes Profil gegeben, wenn er die drei Artikel unter die Leitbegriffe „Schöpfung“, „Erlösung“ und „Heiligung“ stellt.³

Der ostkirchlichen Tradition dagegen liegt stärker am Wesen des Heiligen Geistes, an der „ousia“, die natürlich nicht gegen das „Wirken“ ausgespielt werden darf, aber doch primär im Blick auf die innertrinitarische Beziehung verstanden wird: In Gott ist uranfänglich die „Beziehung“.⁴

3) *Nach reformatorischer Tradition verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes vor allem der Glaube an Jesus Christus, während die ostkirchliche Tradition umfassender von den Gaben des Heiligen Geistes spricht.*

Wenn man fragt, wo etwa in der Confessio Augustana vom Heiligen Geist die Rede ist, so stellt man fest, daß er dort nicht eigens thematisiert wird. Man wird vielmehr verwiesen auf den Artikel V, in dem es heißt, Gott habe das Predigtamt eingesetzt und das Evangelium und die Sakramente gegeben, „durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will (ubi et quando visum est Deo), in denen, die das Evangelium hören, wirkt ...“⁵. Dieser Artikel ist der pneumatologische Artikel der Confessio Augustana. Der Heilige Geist hat eine klar erkennbare Funktion. Aus dem Glauben folgen dann vielfältige Initiativen und „Werke“, die aber ihr geistliches Gewicht allein durch den Glauben, durch die in ihm hergestellte Gottesbeziehung erhalten.

Orthodoxe Tradition dagegen sieht den Glauben als nur eine unter den vielen Gaben, die der Geist schenkt, und sie hat damit die urchristliche Erfahrung der Geistesgaben (1 Kor 12; 14) stärker aufgenommen als die lutherische Reformation. „Jedes Sakrament ist eine Pfingstgabe, eine Ausgießung, ein Herabkommen, eine Erleuchtung, ein Einwohnen des Heiligen Geistes.“⁶ Vor allem in den Heiligen beschenkt der Heilige Geist seine Gemeinde mit besonderen Gnadengaben.⁷

4) *Nach reformatorischer Theologie ist der Heilige Geist vor allem dadurch zu charakterisieren, daß er die Beziehung zu Jesus Christus herstellt, während die ostkirchliche Theologie die durch den Heiligen Geist bewirkte Einbeziehung des Glaubenden in das trinitarische Geschehen betont.*

In der Auslegung des III. Glaubensartikels des Apostolikums hat Luther auf klassische Weise seiner Überzeugung Ausdruck verliehen, „daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern“ – der Heilige Geist wird in diesem Bereich tätig, im Blick auf den einzelnen und die gesamte Kirche, und er benutzt dabei ein spezifisches Hilfsmittel, nämlich das Evangelium. „Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3).

Zu Jesus Christus zu kommen, bedeutet für ostkirchliche Wahrnehmung aber vor allem Begegnung mit der Trinität, und Begegnung meint Beziehung, Teilhabe, Einbeziehung. Zudem ist der Heilige Geist für orthodoxes Empfinden keineswegs nur Medium, sondern zugleich Kraft und Ziel des Begegnens.

5) *Da der Glaube die Beziehung des einzelnen Menschen zu Christus herstellt, kommt nach reformatorischer Auffassung dem Wirken des Heiligen Geistes am einzelnen Glaubenden besondere Bedeutung zu; nach ostkirchlicher Auffassung dagegen bezieht sich das Wirken des Heiligen Geistes von vornherein auf Gemeinschaft, auf die Gesamtheit der Kirche, ja der ganzen Menschheit.*

Nach reformatorischer Auffassung erwächst natürlich aus dem geistgewirkten Glauben der einzelnen Glaubenden durchaus Gemeinschaft. Der Glaube äußert sich ja in der Liebe. Luthers Sicht des allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums ist hierin begründet: Einer darf dem andern zum Christus werden. Indem einer dem andern Anteil gibt an eigenen Einsichten und Erfahrungen des Glaubens, indem einer den andern herausfordert durch Zeugnis und Kritik, indem die Verkündigung und die Feier der Sakramente geordnet und vollzogen wird, wächst die Gemeinschaft.⁸

Nach orthodoxer Sicht dagegen ist der Heilige Geist vorrangig ein „vereinigendes Prinzip“⁹; sein Wirken besteht darin, daß er Einheit stiftet. Der einzelne Glaubende empfängt sich aus der Gemeinschaft. Durch Teilnahme an der Liturgie gewinnt er seine Identität als Glaubender, ja als Mensch. Hier wird aus dem „Individuum“ die „Person“.

6) *Der Heilige Geist leitet den Glaubenden nach reformatorischer Auffassung in die Freiheit, nach orthodoxer Sicht in die Geborgenheit.*

„Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Es ist die Freiheit eines Christenmenschen, die sich im Dienst für den Nächsten verwirklicht und bewährt. In Freiheit habe ich nun zu entscheiden, wie ich im Rahmen meiner Möglichkeiten den Mitmenschen am sinnvollsten und effektivsten dienen und nützen kann. Mit der Freiheit verbindet sich die Verantwortung: Ich habe zu entscheiden. Der wichtigste Moment am Gottesdienst, sagt ein amerikanischer protestantischer Theologe, ist der, wenn ich das Gotteshaus verlasse und als Christ hinaustrete auf die Straße, hinein in die normale Welt.

Das würde ein orthodoxer Christ so wohl niemals sagen. Für ihn führt der Glaube hinein in die Geborgenheit – des Kirchenraums, der Gemeinschaft der Kirche, der eigenen inneren „hesychia“.

Für den evangelischen Christen zielt die durch den Glauben vermittelte Freiheit auf Emanzipation und Individuation, für den Orthodoxen auf Integration des einzelnen und auf Kommunion – Koinonia – der einzelnen miteinander.

7) *Nach evangelischem Verständnis führt der durch den Heiligen Geist vermittelte Glaube in den Kampf, ins Leiden und in die Unscheinbarkeit, während er nach orthodoxem Verständnis auf den Weg zu progressiv aufgefaßter Heiligung und Vergöttlichung leitet.*

Nach seiner Taufe wird Christus in die Wüste und in die Versuchung geführt. Der Christ braucht sich nicht in eigener Regie irgendwelche asketischen Übungen aufzuerlegen; ganz von selbst wird er in der Nachfolge ins Leiden geraten. Anfechtung und Kreuz sind nach Luther Kennzeichen des einzelnen Christen wie der gesamten Kirche. Die Existenz des Christen wie der Kirche ist eine unscheinbare, wenig eindrucksvolle, vieldeutige, letztlich verborgene Angelegenheit.

Natürlich kennt auch die Orthodoxie den Kampf-Charakter christlicher Existenz, exemplarisch vollzogen im geistlichen Kampf monastischen Lebens. Aber das Wirken des Heiligen Geistes wird doch stärker als sichtbar, greifbar, erkennbar und spürbar verstanden.

8) *Der Heilige Geist kann nach evangelischer Auffassung nur von Menschen, nach orthodoxer Auffassung jedoch auch von der außermenschlichen Kreatur empfangen werden.*

Orientiert an der Weissagung Joels oder an der Pfingstgeschichte selbst, geht evangelische Theologie davon aus, daß Gottes Geist auf die Menschen bezogen ist, auf den einzelnen und auf die Gemeinschaft. Menschen bitten darum, daß der Heilige Geist sie erfüllen, reinigen und mit der Liebe zueinander ausstatten möge. Von dieser Überzeugung her wird nicht nur verständlich, daß es in der evangelischen Kirche keine sakramentale Weihe von Gegenständen geben kann, sondern daß in ihnen auch der Gedanke der Epiklese, der Herabrufung des Heiligen Geistes auf Brot und Wein, ursprünglich unbekannt ist.

Ausgehend von der schöpferischen Kraft des Gottesgeistes, wie sie in der Heiligen Schrift angedeutet und in den Bildern von „Wind“ und „Feuer“ zum Ausdruck gebracht wird, sieht dagegen die orthodoxe Tradition alles Lebendige, ja die ganze Schöpfung in der Beziehung zum Gottesgeist, dessen hilfreiche Nähe daher auch in besonderer Weise für sie erlebt und an sie vermittelt werden darf.

9) Wenn der Heilige Geist die Beziehung zwischen Christus und den Gläubigen herstellt, wie dies nach evangelischer Auffassung der Fall ist, dann geschieht dies vornehmlich durch das auf das Bewußtsein bezogene Wort und nicht in gleicher Weise, wie es nach orthodoxer Sicht zu verstehen ist, durch die nonverbalen Elemente von Sakramenten, Bildern und liturgischen Handlungen.

|| Glaube ist nach evangelischer Auffassung existentielle, personal verstandene Beziehung zu dem Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Glaube wird daher, will er sich nicht in allgemeinen Gefühlen und vagen Erwartungen verlieren, auf die konkrete Gestalt des gekreuzigten und auferstandenen Christus bezogen sein. Glaube ist folglich – bei aller Hochschätzung der mit ihm verbundenen Liebe und Hoffnung – auch eine Sache des Bewußtseins. Dieses seinerseits wird den Gegenstand des Glaubens deutlicher erfassen wollen, und es wird gegen Mißverständnisse und Manipulationen gefeit sein wollen. Daraus resultiert die starke Betonung einer auch rational vergewissernden Theologie im Protestantismus. Falsche Lehre hat einen unsachgemäßen Glauben zur Folge, der entweder hinter dem Angebot des Evangeliums zurückbleibt oder dieses verfälscht.

|| Die orthodoxe Tradition und Spiritualität ist nicht von dieser Sorge bestimmt. Sie denkt in stärkerem Maße ganzheitlich, indem sie dem rationalen Vermögen des Menschen keine privilegierte Stellung einräumt. Auf diese Weise bekommen nonverbale Elemente der Liturgie – das Entzünden einer Kerze, das Küssen der Ikone – ein größeres und in gewisser Weise sogar

eigenes Gewicht. Die Ikone wird nicht nur als Botschafterin ihres Inhalts verstanden, wie dies bei den westlichen Bildern – etwa in den Bibel- oder Katechismus-Illustrationen der Reformationszeit – der Fall ist. Mit Hilfe der Ikone vergegenwärtigt sich vielmehr auf nonverbale Weise das auf ihr dargestellte heilige Geschehen, die auf ihr und mit ihr begegnende heilige Person.¹⁰ Die im eigentlichen Sinne sakramentale Handlung, die Eucharistie, muß gar nicht klar gegen die göttliche Liturgie abgegrenzt werden, denn die vom eucharistischen Geschehen durchdrungene Liturgie begründet und umgreift in einer weit über das rationale Bewußtsein hinausführenden Weise alles, was zwischen Gott und der Gemeinde und dem einzelnen Gläubigen im Heiligen Geist geschieht.

10) Letzter Fluchtpunkt für die unterschiedlichen pneumatologischen Perspektiven der reformatorischen bzw. der ostkirchlichen Tradition ist tatsächlich die Frage, ob der Heilige Geist vom Vater „und vom Sohn“ oder aber zusammen mit dem Sohn „vom Vater“ ausgeht, also das Problem des „filioque“.

In den orthodoxen Kirchen wurde und wird bis heute der Einschub des „filioque“ in das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als ein gewaltsamer, manipulativer und den ursprünglichen Glauben verzeichnender Akt verstanden: Eigenmächtig hatte eine Teilkirche den ehrwürdigen Wortlaut des von einem ökumenischen Konzil angenommenen Bekenntnisses verändert! Gott, der Vater, war nicht mehr eindeutig als „Quelle“ und „Wurzel“ der Gottheit erkennbar, während Gott, dem Heiligen Geist, eine nachgeordnete Stellung zugewiesen zu sein schien. Die Reformation hat über die Vorgänge des 9. Jahrhunderts nicht nachgedacht, sondern das Bekenntnis so übernommen, wie sie es von der mittelalterlichen römischen Kirche empfangen hatte. Hätte sie aber darüber nachgedacht, so wäre ihr vermutlich klar geworden, daß das „filioque“ exakt ihrer Auffassung entspricht. Der Akzent hätte dabei nicht auf den Problemen des „Hervorgehens“ des Geistes oder auf den damit verbundenen innertrinitarischen Beziehungen gelegen, sondern auf den christologischen Implikationen des „filioque“. Der Geist Gottes ist nach reformatorischem Verständnis dadurch qualifiziert, daß er nicht sozusagen frei schwebend als Gotteskraft waltet, sondern daß er als der Geist Jesu Christi wirkt und den Glauben an Jesus Christus als den „Sohn Gottes“ ermöglicht und schenkt. Gottes Geist ist der Geist, der vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn ausgeht und zugleich auf ihn hinweist und zu ihm leitet. Es ist der Geist, der nicht aus Kreuz und Leid herausführt, sondern die Kraft schenkt, in Kreuz und Leid dem Herrn nachzufolgen. Der am Kreuz gewon-

nenen „theologia crucis“ entspricht eine „pneumatologia crucis“. Alles, was über das Wirken des Gottesgeistes zu sagen ist, steht in der Spannung von Kreuz und Auferstehung, von „schon jetzt“ und „noch nicht“. Das macht die Dynamik evangelischer Pneumatologie aus.

Die orthodoxe Lehre dagegen betont die Gegenwart des Geistes und die eschatologische Erfüllung schon jetzt, in der Feier des Gottesdienstes, etwa der Pfingstliturgie. Das Eschaton ist vorweggenommen, präsentisch schon jetzt. Auch die reformatorische Eschatologie weiß um die Gegenwart des Geistes, die gerade dann aufleuchtet, wenn das Wort der Vergebung einen verzagten Menschen ergreift. Aber sie ist, aufs Ganze gesehen, futurisch gestimmt; sie blickt dem Tod ins Auge und verheißt einen Weg durch den Tod zum Leben hindurch.

2. Die Reproduktion pneumatologischer Differenzen in liturgischen Stücken

Man wird die aufgeführten Gegensätze – handelt es sich um Komplementaritäten oder um Antagonismen? – nicht alle in einem einzigen Text versammelt finden. Doch Grundlinien lassen sich zeigen. Ich finde es erhellend und verblüffend, Martin Luthers Pfingstlied „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“¹¹ und eine aus der russischen Orthodoxie stammende „Andacht zum Heiligen Geist“¹² einander gegenüberzustellen.¹³

„1. Komm, Heiliger Geist, Herre Gott,
erfüll mit deiner Gnaden Gut
deiner Gläub'gen Herz, Mut und Sinn,
dein brennend Lieb entzünd in ihn'.
O Herr, durch deines Lichtes Glanz
zum Glauben du versammelt hast
das Volk aus aller Welt Zungen.
Das sei dir, Herr, zu Lob gesungen.
Halleluja, Halleluja.

3. Du heilige Glut, süßer Trost,
nun hilf uns, fröhlich und getrost
in dein Dienst beständig bleiben,
die Trübsal uns nicht wegtreiben.
O Herr, durch dein Kraft uns bereit

2. Du heiliges Licht, edler Hort,
laß leuchten uns des Lebens Wort
und lehr uns Gott recht erkennen,
von Herzen Vater ihn nennen.
O Herr, behüt vor fremder Lehr,
daß wir nicht Meister suchen mehr
denn Jesus mit rechtem Glauben
und ihm aus ganzer Macht vertrauen.
Halleluja, Halleluja.

und wehr des Fleisches Ängstlichkeit,
daß wir hier ritterlich ringen,
durch Tod und Leben zu dir dringen.
Halleluja, Halleluja.“

Im Vergleich dazu aus der „Andacht zum Heiligen Geist“:

„Kommt, ihr Gläubigen, wir wollen die Ausgießung des Heiligen Geistes preisen:
Wie Wasser floß er aus Gottes Herzen herab auf die Apostel und die Erde, die er
mit Gotteserkenntnis begnadete.

Seine lebenspendende Gnade macht uns zu Seinen Kindern. Er heiligt und ver-
göttlicht, die zu Ihm rufen: Komm, Tröster, Heiliger Geist, und nimm Wohnung
in uns ...

Ewiger Geist: Du bist das A und O,
der Anfang und das Ende.

In Deiner Kraft schwebtest Du über den Wassern der Urflut,
und aus dem schrecklichen Chaos
schenkstest Du allen das Leben in Fülle
durch Deinen lebenspendenden Hauch.

Laß leuchten aus dem Unsichtbaren,
dem Tag ohne Ende,
die ursprüngliche Schönheit der Welt.

Wir rufen zu Dir:

Komm – in der kleinsten Blume und in den Sternen des
Himmels.

Komm – erleuchte das Dunkle meiner Seele.

Komm – mache mich zur neuen Schöpfung in Christus.

Komm – Tröster, Heiliger Geist, und nimm Wohnung in uns ...

Ungeschaffener, unvergänglicher, ewiger, milder Geist.

Schützer der Gerechten,

Du reinigst die Sünder.

Befreie uns von allen unsauberen Taten

und lösche nicht aus in uns

das Leuchten Deines Gnadenlichts,

die wir zu Dir rufen:

Komm – lehre uns, Dich im Geist und in der Wahrheit anzubeten.

Komm – Leben, das nie altert,

und nimm uns auf nach dieser kurzen Erdenzeit.

Komm – ewiges Licht, zerstreue unsere Angst und allen Trug.

Komm – ewige Kraft, ermuntere Deine lahmen Kinder.

Komm – Du Freude

und laß uns die unglücklichen Zeiten vergessen.

Komm – Tröster, Heiliger Geist, nimm Wohnung in uns ...“

„Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“

Die erste Strophe des Lutherliedes bittet um das Kommen des Geistes,
wie ihn die mittelalterliche und schon die Alte Kirche gekannt und in Hym-
nen angerufen und gepriesen hat. „Herz, Mut und Sinn“ sollen von Gottes
Geist erfüllt werden; denn er entzündet brennende Liebe und er erleuchtet

die Menschen. Das Erleuchten durch des „Lichtes Glanz“ wird nun von Luther schon in spezifisch reformatorischer Weise interpretiert: Zum „Glauben“ hat der Geist das „Volk“ aus „aller Welt Zungen“ versammelt, wobei der Glaube nicht (mehr) als der Liebe untergeordnet erscheint.

Diese Auffassung wird in der zweiten Strophe präzisiert: Das Licht läßt „leuchten uns des Lebens Wort“, nämlich das Evangelium, und eben damit lehrt der Heilige Geist, „Gott recht erkennen“, was sich nicht ohne die Klarheit und Reinheit der Verkündigung ereignen kann. Ferner lehrt der Heilige Geist im Blick auf Gott, „von Herzen Vater ihn nennen“: Dies meint die vertrauensvolle Hingabe, die dem Glauben innewohnt. Der Heilige Geist muß sich dabei mit Widerständen auseinandersetzen: Er möge vor „fremder Lehr“ behüten, die dazu führen könnte, daß wir andere „Meister“ suchen „denn Jesus mit rechtem Glauben“. Alles liegt daran, daß wir ihm „aus ganzer Macht vertrauen“.

Zur dritten Strophe: Der Heilige Geist möge uns zum „Dienst“ für ihn selbst bereit und fähig machen; „Trübsal“ wird dabei nicht ausbleiben, kann aber unter dem Beistand des Gottesgeistes den Glaubenden nicht wirklich beeinträchtigen. Es bedarf freilich auch der Hilfe gegen die Gefahren und Widerstände, die aus dem Menschen selbst aufsteigen, gegen „des Fleisches Blödigkeit“ (was die moderne Paraphrase mit „Ängstlichkeit“ nur unzureichend wiedergibt). Es geht nun in den Kampf, es gilt „ritterlich“ zu „ringen“. Aber diesem Kampf unter dem Beistand des Gottesgeistes ist das Gelingen verheißen: daß wir „durch Tod und Leben zu dir dringen“.

Man kann sich in einer kurzen Gegenüberlegung vergegenwärtigen, wovon also in Luthers Lied nicht die Rede ist (womit man natürlich nicht Luthers Pneumatologie insgesamt in den Blick bekommt): Nicht die Rede ist hier von der trinitarischen Würde des Geistes (wenn man nicht „Herre Gott“ in der ersten Strophe in diesem Sinn interpretiert), von der die Schöpfung durchwaltenden Kraft des Gottesgeistes, von den Charismen (die aber EG 126,4 auftauchen), oder von dem Frieden dessen, der im Heiligen Geist lebt.¹⁴

„Kommt, ihr Gläubigen, wir wollen die Ausgießung des Heiligen Geistes preisen“

Blickt man auf die orthodoxe „Andacht zum Heiligen Geist“, so fallen die Unterschiede zu Luthers Lied unmittelbar ins Auge: Ganz selbstverständlich wird Gott zum Ausgangspunkt gewählt (wobei offen bleibt, ob eher an den dreieinigen Gott oder an Gott, den Vater, gedacht ist): „Gottes Herz“, aus dem der Geist herabfließt wie Wasser. Nicht an den einzelnen Glaubenden wendet sich Gottes Geist, sondern an die „Apostel“, also die Kirche, und die

ganze „Erde“, wobei deren Empfänglichkeit für den Geist offenbar kein Problem darstellt. Die Gnade des Geistes besteht nicht vorrangig darin, daß es nun unter den Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommt, sondern sie ist in einem umfassenden Sinn „lebenspendend“ und macht uns zu „Gotteskindern“. Ohne daß dabei von Kampf und Ringen die Rede sein muß, „heilig und vergöttlicht“ der Geist. Seine schöpferische Kraft in allem, was lebt, und eben auch in den Glaubenden wird gepriesen. Sein Wirken, das in der Reinigung von allem Bösen und in der Befähigung zu guten Taten besteht, wird erlebt.¹⁵

Auch hier lohnt es, sich klarzumachen, welche Gesichtspunkte im Vergleich zu Luthers Lied fehlen – nämlich das Ringen auf Leben und Tod, die Trübsal, die Gefährdung durch fremde Lehre und der überstarke christologische Bezug.

3. Die pneumatologische Differenz – Antagonismus oder Komplementarität?

Die pneumatologische Grunddifferenz zwischen Ost- und Westkirche, wie sie sich im „filioque“ ausspricht (These 10), wurde und wird in der Orthodoxie als ein wesentlicher Faktor verstanden, der zum Schisma von 1054 führte. Luther hat im Blick auf die römische Kirche geäußert, hinsichtlich der „hohen Artikel“ von der Trinität gebe es mit dieser „keinen Zank und Streit“.¹⁶ Dies hätte er vermutlich auch im Blick auf die Ostkirchen gesagt. Sein Anliegen, auch den Heiligen Geist in dessen christologischer Bestimmtheit zu erfassen, hätte er vermutlich nicht über ein formales „filioque“ eingefordert.¹⁷ Gleichwohl bleibt hier eine Grunddifferenz, die sich im jeweiligen Gesamtverständnis des christlichen Glaubens reproduziert. Ich sehe beides – Komplementarität und Antagonismus, wobei aber im Blick auf die zu beobachtenden Antagonismen zu fragen sein wird, ob sie wirklich kirchentrennend sein können.

Komplementaritäten:

In vielerlei Hinsicht werden sich reformatorische und orthodoxe Pneumatologie fruchtbar ergänzen. Am deutlichsten scheint mir dies der Fall zu sein, wo es um die Komplementarität von Geisteswirken am einzelnen Glaubenden und in der Gemeinschaft der Glaubenden (These 5) geht. Ähnliches gilt im Blick auf den Gegensatz von geistgewirkter Freiheit und Geborgenheit (These 6). Personale und komunitäre Existenz im Glauben gehören zusammen. Freiheit und Geborgenheit bedingen einander. Wo reformatorische und orthodoxe Tradition hier einseitig votieren, könnten und sollten sie voneinander lernen.

Wenn der Heilige Geist in der reformatorischen Tradition eher als eigenständige Kraft im Sinne der göttlichen Heilsökonomie, in der Orthodoxie stärker als trinitarische Person im Sinne einer immanenten Trinitätslehre verstanden wird (These 2), so ist sicherlich auch dies kein grundsätzlicher Widerspruch. Im Gegenüber zur orthodoxen Auffassung könnte die evangelische Theologie erfassen, daß ihr Vorgehen die Gefahr in sich birgt, Gottes Geist nur noch instrumental zu verstehen und nicht mehr als Gottes Gegenwart selbst. Sie könnte dabei entdecken, daß der Geist nicht nur die Kraft des Gebets ausmacht, sondern daß der Geist selbst im Gebet angerufen werden darf und in den Betenden gegenwärtig ist. Die Orthodoxie ihrerseits könnte durch eine stärkere heilsökonomische Ausrichtung ihrer Pneumatologie an Klarheit und Dynamik gewinnen. Neben die mystische würde dann eine stärker personale, christologisch bestimmte Komponente treten.

Wenn der Heilige Geist in der Reformation vorrangig als Vermittler des Glaubens, in der Orthodoxie als Spender der Charismen verstanden wird (These 3), so kann auch darin eine sinnvolle gegenseitige Herausforderung liegen. Luther befand sich in Abwehr des institutionellen Verständnisses von Charismen in der römischen Kirche und des chaotisierenden Charismenverständnisses bei den Schwärmern. Zugleich war er überwältigt von der Erfahrung des Wortes Gottes und dessen Kraft, Glauben zu wecken. Man kann sich seine Vernachlässigung der Charismen-Lehre erklären, aber sie ist damit nicht zu entschuldigen und schon gar nicht aufrechtzuerhalten. Hätte die Reformation die Lehre vom Heiligen Geist stärker ausgebaut und die Geistesgaben wirklich theologisch und ekklesial gewürdigt, wäre es möglicherweise nicht zur Abspaltung und Ausbildung eigener Pfingstkirchen gekommen. Andererseits würde es dem orthodoxen Glaubensverständnis wahrscheinlich gut bekommen, wenn es den Glauben nicht einfach in Hoffnung und Liebe, Askese und Liturgie untergehen ließe, sondern ihm sein spezifisches Profil zuwiese.

Auch darin, daß der Heilige Geist nach reformatorischer Auffassung die Glaubens-Beziehung zu Christus herstellt, nach orthodoxem Verständnis geradezu in das trinitarische Geschehen integriert (These 4), vermag ich keinen Gegensatz zu erblicken. In Christus begegnet ja nicht ein Teilelement Gottes, sondern der eine und dreieine Gott selbst, was freilich evangelische Theologie bislang nicht genügend theologisch deutlich und spirituell fruchtbar macht. Orthodoxe Theologie könnte durch Betonung des christologischen Moments den personalen Charakter der Gottesbeziehung stärker herausarbeiten und zugleich damit einen klareren Bezug zur Geschichte gewinnen.

Hier gibt es also mit Sicherheit viele fruchtbare Berührungspunkte. Evangelische Theologie könnte von der orthodoxen sich in die Weite des trinitarischen Denkens, orthodoxe Theologie könnte sich von der evangelischen in die Tiefe eines christologischen Ansatzes führen lassen. Doch bleiben offene Fragen.

Antagonismen?

Eine stärkere Spannung, als sie mit dem Begriff Komplementarität gegeben ist, vermute ich im Bereich der Anthropologie. Gewiß kann man auch hier sagen, Emanzipation und Integration (These 6) entsprechen einander, und gewiß sollten auch hier die beiden Traditionen voneinander lernen. Doch scheint es mir einen wesentlichen Unterschied auszumachen, ob ich als Leitbild christlicher Existenz zunächst einen emanzipierten, in eigener Verantwortung entscheidenden oder aber den in seiner Gruppe, in der Gemeinschaft der Kirche verankerten, an diese aber auch sich bindenden Menschen vor Augen habe.

Noch deutlicher wird der Unterschied, wenn ich an das spezifische Profil christlicher Existenz denke, das nach evangelischer Auffassung weniger mit dem Goldgrund der Ikonen als mit der harten Realität der Erde und ihrer Disteln und Dornen zu tun hat (These 7).

Kaum überbrückbar scheint mir die Differenz im Blick auf die Frage, ob der Heilige Geist nur im Menschen oder darüber hinaus in der außermenschlichen Kreatur sein spezifisches Wirken vollzieht (These 8). Gewiß ist der Heilige Geist auch in der Schöpfung gegenwärtig, so wahr der dreieine Gott die ganze Schöpfung begründet und erhält. Doch das spezifische Wirken des Geistes, auch gerade sein schöpferisches Wirken, bezieht sich nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift in erster Linie auf die Menschen. Nur in einem übertragenen Sinn kann der evangelische Christ darum bitten, daß der Geist auf die eucharistischen Gaben von Brot und Wein herabkommen möge. Nach evangelischer Auffassung werden sie nicht als solche zu Leib und Blut Christi, sondern indem sie ausgeteilt und im Glauben empfangen werden. „Im Abendmahl“, so formuliert die Leuenberger Konkordie (LK 15), „schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.“ Hier scheint mir – trotz Lima¹⁸ – noch erheblicher Gesprächsbedarf zu bestehen.

An dieser Stelle bricht zugleich die Frage nach dem Verhältnis von „Wort“ und „Sakrament“ (These 9) auf, wobei das Problem der Ikonen-Frömmigkeit eingeschlossen ist. Evangelische Theologie kann das Sakrament nur vom Wort her verstehen. Durch das Gotteswort wird das Sakrament zum

Sakrament – wie anders sollte es zum Sakrament werden können! Das Wirken des Gottesgeistes im sakramentalen Geschehen kann als solches nur durch das Wort erfaßt werden. Evangelische Theologie hat hier durchaus im Blick auf die Ganzheitlichkeit des Empfangens von der Orthodoxie zu lernen. Sie wird auch an der Wirklichkeit und Gültigkeit sakramentalen Geschehens unabhängig von Bewußtsein und Verstehen festhalten; anders könnte sie ja die Praxis der Säuglingstaufe nicht rechtfertigen. Trotzdem drängt das sakramentale Geschehen darauf, soweit irgend möglich auch vom verheißenden Gotteswort her verstanden und erfaßt zu werden. Das Sakrament bietet ja nichts anderes als Gottes Wort, es bietet dies allerdings auf andere Weise.

Schließlich muß ein letzter Punkt angesprochen werden, den ich für den schwierigsten in dem gesamten Beziehungsgefüge zwischen reformatorischer und ostkirchlicher-orthodoxer Tradition halte – das Verhältnis von Heiliger Schrift und altkirchlichem Dogma (These 1). Auch die reformatorische Pneumatologie leitet sich nicht einfach aus den Aussagen der Bibel ab. Viele alttestamentliche Aussagen etwa spielten für sie lange Zeit überhaupt keine erkennbare Rolle und werden erst in jüngster Zeit fruchtbar gemacht.¹⁹ Andererseits bezieht sich auch die orthodoxe Pneumatologie auf die Heilige Schrift, insbesondere auf das Johannes-Evangelium. Nun läßt sich in unserem Zusammenhang nicht ausdiskutieren, wieso man auf der Suche nach der Wahrheit bei der Bibel und nicht beim altkirchlichen Dogma – oder umgekehrt – einsetzen sollte. Es ist jedoch offensichtlich, daß es jedenfalls einen Unterschied ausmacht, wo man einsetzt. Der Einsatzpunkt beim Dogma trägt die Gefahr in sich, daß man fixiert – und gerade das scheint mir, will man die Lebendigkeit des Gottesgeistes erfassen, am wenigsten am Platze. Setzt man beim in sich vielfältigen biblischen Zeugnis ein, so ist man immer neu herausgefordert, seine bisherige Erkenntnis in Frage zu stellen, auf eine mögliche Erweiterung und Vertiefung hin zu reflektieren, sich der Dynamik geistlichen Erkennens zu überlassen. Luther, der vor der Dynamik des Geistes und der Geister wohl auch immer ein wenig Angst hatte, scheute sich doch nicht, sich dem Wort der Heiligen Schrift anzuvertrauen. Gerade auf diesem Weg erwartet der evangelische Christ, daß der Heilige Geist ihn und die ganze Christenheit „in alle Wahrheit leiten“ wird (Joh 16,13). Er weiß sich darin durchaus seinen orthodoxen Brüdern und Schwestern nahe.

ANMERKUNGEN

- ¹ Um eine eigene Sicht der Entstehungsgeschichte des Pfingstfestes bemüht sich: Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, in: ZKG Vierte Folge, 66. Band, 1954/55, 209–253.
- ² Durchaus von Interesse wäre auch ein Blick auf die reformierte Tradition; vgl. Hong Hsin Lin, Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie, Diss. Tübingen 1990.
- ³ Vgl. A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 2: Der Glaube, Göttingen 1991, 36ff.
- ⁴ Vgl. Chr. Yannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982, 120ff.
- ⁵ Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1986, 63. Vgl. dazu H.-M. Barth, Das Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Zur Pneumatologie der Confessio Augustana, in: Luther 58 (1987) 85–98, ferner E. Herms, Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987.
- ⁶ Patriarch Parthenios von Alexandrien auf der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 in seinem Vortrag: „Der Heilige Geist“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1991, 38–47, Zitat 41).
- ⁷ Auch Luther spricht freilich – in Aufnahme des Hymnus „Veni creator spiritus“ – von den „Gaben siebenfalt“; EG 126,4.
- ⁸ H.-M. Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990, besonders 39ff.
- ⁹ N. A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, 30.
- ¹⁰ Vgl. dazu H.-M. Barth, Wort und Bild. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Luthertum, in: KuD 35 (1989) 34–53 (= Timitikos Tomos Kathigitou I. Kalogirou, Thessaloniki 1992, 289–311).
- ¹¹ EG 125.
- ¹² Aus: Machet herrlich sein Lob. Gebete aus der russisch-orthodoxen Kirche. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von E.-M. Bachmann, Neukirchen-Vluyn 1987, 77–79.
- ¹³ Nebenher sei vermerkt, daß alle drei Pfingstlieder Luthers, die sich heute im Evangelischen Gesangbuch finden, an mittelalterliche Vorlagen anknüpfen. Die russisch-orthodoxe „Andacht zum Heiligen Geist“ wird im folgenden nur in Ausschnitten wiedergegeben.
- ¹⁴ Zur Interpretation des Lutherliedes vgl. auch Chr. Mahrenholz und O. Söhngen (Hg.), Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch. Bd. III. Erster Teil, Göttingen 1970, 384–390. Eine gute Zusammenfassung von Luthers Pneumatologie bietet seine Predigt über Apg. 2,1–13, in WA 21,437–443.
- ¹⁵ Weitere Pfingsthymnen finden sich bei K. Kirchhoff, Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der Byzantinischen Kirche. Hg. von J. Madey, Münster ³1988, 523ff.
- ¹⁶ A.a.O. (Anm. 5) 449.
- ¹⁷ Vgl. J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 320ff.
- ¹⁸ Vgl. den Abschnitt C der Ausführungen zur Eucharistie in: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main /Paderborn 1982, 22f.
- ¹⁹ Vgl. M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn ²1993.