

BENJAMIN DAHLKE

Geist und Kirche

Pneumatologie in katholischer Perspektive

Abstract: It has become a widespread criticism that in both Roman Catholic church-life and theology the Holy Spirit's person and work are considered insufficiently. However, there are reasons for the alleged shortening: first, from the time of the early councils onwards God's unity has been emphasized; secondly, as Vatican II has stated, the Holy Spirit is closely connected to the Church with her sacraments and hierarchical structure. But the council also claimed that all the faithful, having been baptized and confirmed, possess teaching authority – a claim which needs further clarification.

Im 20. Jahrhundert ist häufiger der Vorwurf erhoben worden, die katholische Kirche und Theologie seien geistvergessen, d. h. der Heilige Geist spiele weder praktisch noch theoretisch eine oder zumindest doch eine angemessene Rolle. Solch ein Vorwurf lässt sich allerdings nur dann erheben, wenn man über eine klar profilierte eigene Pneumatologie verfügt, die mit einer umfassend ausgearbeiteten Trinitätslehre verkoppelt sein müsste. Nur dann kann begründet angegeben werden, in welcher Hinsicht und inwieweit etwas wie Geistvergessenheit besteht. Blickt man heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, auf die katholische Theologie, ist ohnehin zu bemerken, dass über den Heiligen Geist umfassend reflektiert wird.¹ Innerhalb der Dogmatik hat sich sogar ein eigener Traktat herausgebildet, der genau das unternimmt.² Außerdem lässt sich eine weltweit zunehmende Pentekostalisierung des kirchlichen Lebens beobachten. Sie wird getragen insbesondere von geistlichen Gemeinschaften wie der *Charismatischen Erneuerung*

¹ Vgl. B. NITSCHKE, Pneumatologie, in: Th. MARSCHLER / Th. SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute, Regensburg 2013, 321-360; M. LEVERING, Engaging the Doctrine of the Holy Spirit. Love and Gift in the Trinity and the Church, Grand Rapids, MI 2016; M. BÖHNKE, Erweise des Geistes ohne Kraft? Neuere Veröffentlichungen zur Pneumatologie, in: ThRv 112 (2016) 443-460; DERS., Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie, Freiburg i. Br. 2017; Th. J. WHITE, The Holy Spirit, in: L. AYRES / M. VOLPE (Hg.), The Oxford Handbook of Catholic Theology, Oxford 2019, 183-197.

² Vgl. U. LIEVENBRÜCK, Ein Akzent wider die systematisch-theologische Geistvergessenheit? Die Herausbildung eines eigenständigen Pneumatologietraktats im 20. Jahrhundert, in: G. VERGAUWEN / A. STEINGRUBER (Hg.), Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes (FS Barbara Hallensleben; Glaube und Gesellschaft 7), Münster 2018, 504-522. Für die Traktatengeschichte besonders interessant ist der Beitrag von W. BREUNING, Pneumatologie, in: BTZJ 3 (1970) 120-126.

oder der *Communauté de l'Emmanuel*, die enthusiastische Liturgien mit entsprechender Musik, Lobpreis und bisweilen sogar Zungenrede feiern.³ Richtig ist gleichwohl, dass mitunter eine gewisse Zurückhaltung, ja Skepsis gegenüber einer allzu starken Akzentuierung des Heiligen Geistes besteht. Theologie- und dogmengeschichtlich erklärt sich dies durch die Betonung der Einheit Gottes (Abschnitt 1); damit hängt in systematischer Hinsicht die wohl spezifisch katholische Zuordnung von Geist und Kirche zusammen (Abschnitt 2). Dass diese weiterer Vertiefung bedarf, soll abschließend anhand eines Beispiels gezeigt werden, nämlich des *sensus fidei fidelium* (Abschnitt 3). Ob die erwähnte Zurückhaltung berechtigt ist, wird sich zeigen müssen.

1. Die Betonung der Einheit Gottes

Die zentralen Entscheidungen hinsichtlich der christlichen Gotteslehre sind im vierten Jahrhundert getroffen worden. Dies geschah im Rahmen von Versammlungen der Bischöfe des Römischen Reichs, die der Kaiser einberufen hatte, um in Religionsfragen Einmütigkeit zu erreichen. Zunächst bestimmte das Konzil von Nicäa (325) das Verhältnis von Vater und Sohn dahingehend, dass beide gleichen Wesens sind, d. h. Jesus Christus ist *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*.⁴ Schon bald stellte sich die Frage, wie es dann um den Heiligen Geist steht. Eine Antwort gab das Konzil von Konstantinopel (381), das dabei auf umfassende theologische Vorarbeiten zurückgreifen konnte.⁵ Das längst vorliegende, als normativ betrachtete Glaubensbekenntnis von Nicäa wurde um Aussagen über den Heiligen Geist angereichert.⁶ Aber anstatt den für das Verhältnis von Vater und Sohn verwendeten *homoousie*-Begriff auf den Geist auszuweiten, wurde auf die gleiche Verehrung abgehoben,

³ Vgl. M. EIRICH, „Pentekostalisierung des Christentums.“ Einordnung und katholische Ausformung, in: *Cath(M)* 71 (2017) 140-152; G. WERNER (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung? Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität? (Katholizismus im Umbruch 7)*, Freiburg i. Br. 2018.

⁴ Vgl. DH 125.

⁵ Detailliert zur Entstehungsschichte siehe R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996, 158-179. Innerhalb der Forschung bestehen freilich unterschiedliche Auffassungen, die referiert werden von V. H. DRECOLL, *Nicaeno-Constantinopolitanum*, in: *RGG*⁴ Bd. 6, 281-283. Zu den theologie- und dogmengeschichtlichen Hintergründen siehe Ch. MARKSCHIES, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000; H. LEPPIN, *Theodosius der Große*, Darmstadt 2003, 71-73, 76-86 und F. DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg i. Br. 2006.

⁶ Vgl. DH 150. Zur Erschließung siehe L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*, in: *ThPh* 67 (1992) 481-513.

d. h. die Gleichheit wurde latreutisch anstatt ontologisch gefasst. Wichtig festzuhalten ist aber, dass die auf beiden Konzilien verabschiedeten Glaubensbekenntnisse bei der Einheit Gottes einsetzen: Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν.

Die westlich-lateinische Kirche war in Nicäa und Konstantinopel allenfalls am Rande beteiligt. Zwar schickte der Bischof von Rom Legaten, die an den Sitzungen teilnahmen; ihr Einfluss auf den Verlauf beider Konzilien blieb freilich begrenzt. Trotzdem machte man sich in Italien, Gallien, Nordafrika und Spanien die im griechischsprachigen Osten getroffenen Beschlüsse einschränkungslos zu eigen, wie entsprechende Bekräftigungen in zahlreichen synodalen und päpstlichen Schreiben zeigen.⁷ Auch fand das *Nicaeno-Constantinopolitanum* Eingang in die Liturgie; es wurde an Hochfesten zur verpflichtenden Form des Glaubensbekenntnisses.⁸ Allerdings wurden die Konzilsbeschlüsse des vierten Jahrhunderts nicht bloß übernommen; in der westlich-lateinischen Kirche kam es auch zu einer Lehr- und Bekenntnisbildung, die vielleicht nicht eigenständig war, aber durchaus eigene Akzente setzte. Im Hintergrund stand Aurelius Augustinus (354-430).⁹ Der Bischof von Hippo hatte keineswegs nur die zentralen Begriffe geprägt, mit denen die westlich-lateinische Kirche in theologischer Hinsicht operierte, sondern außerdem in mehreren Schriften – allen voran hier *De trinitate*¹⁰ – eine spekulative Durchdringung der Gotteslehre unternommen, die fortan als maßgeblich galt. Augustinus hatte bewusstseinstheoretisch angesetzt, nämlich bei der differenzierend ablaufenden Selbstreflexion des Subjekts, die eine präreflexive Einheit

⁷ Verwiesen sei nur auf DH 152-180, 350-354, 485, 501, 542, 546, 616-618. Zur Erschließung siehe H. J. SIEBEN, Die Liste der Ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung, in: DERS., Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption (KonGe.U), Paderborn 2010, 153-190, hier 167-169; U. HEIL (Hg.), Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen (Millenium Studies 75), Berlin / Boston 2019; Ch. HORNUNG, Der römische Bischof und die Autorität der altkirchlichen Konzilien, in: DERS. u. a. (Hg.), Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses (QD 301), Freiburg i. Br. u. a. 2019, 29-44.

⁸ Vgl. G. RIEDL, Die Rechtsverbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses. Historische Praxis, theologische Begründung, kanonische Geltung, in: W. REES (Hg.), Recht in Kirche und Staat (FS Joseph Listl; KStT 48), Berlin 2004, 341-367; B. KRANEMANN / B. GROEN (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg i. Br. 2008.

⁹ Vgl. H. J. SIEBEN, Augustinus-Rezeption in Konzilien von den Lebzeiten des Kirchenvaters bis zum Zweiten Vatikanum, in: DERS., Studien zum Ökumenischen Konzil (s. Anm. 7), 29-68.

¹⁰ Vgl. R. KANY, Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De trinitate‘ (STAC 22), Tübingen 2007; L. AYRES, Augustine and the Trinity, New York 2010.

zugleich voraussetzt und hervortreten lässt.¹¹ Augustinisch bestimmt sind sowohl das Bekenntnis *Quicumque*¹² und die 11. Synode von Toledo (675)¹³ als auch das vierte Laterankonzil (1215)¹⁴:

Was das Bekenntnis *Quicumque* anbelangt, wird dessen Herkunft und Alter in der Forschung kontrovers diskutiert. Fest steht allerdings, dass es sich bei ihm um eine Zusammenstellung von Aussagen handelt, die auf Augustinus zurückgehen.¹⁵ Entsprechend werden Einheit und Verschiedenheit Gottes in der Weise zusammengedacht, dass zwischen der gemeinsamen *substantia* und den spezifischen *personae* unterschieden wird, die jedoch zugleich aufeinander bezogen sind.¹⁶ Die 11. Synode von Toledo beginnt mit dem Bekenntnis zur Einheit Gottes,¹⁷ stellt dann die drei göttlichen *personae* jeweils einzeln vor,¹⁸ um abschließend festzuhalten, dass Einheit und Verschiedenheit zusammenzudenken sind.¹⁹ Formelhaft ausgedrückt: *tres personae, una substantia*.²⁰ Es ging also um den Selbstvollzug des göttlichen Wesens, d. h. Gottes Gottsein ist relational konstituiert: Zum einen sind Vater und Sohn sie selbst durch die Beziehung auf den jeweils anderen, zum

¹¹ Vgl. J. BRACHTENDORF, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in *De Trinitate* (Paradeigmata 19), Hamburg 2000; R. KANY, Via caritatis. Von Augustins Suche nach Gott, in: G. AUGUSTIN / K. KRÄMER (Hg.), Gott denken und bezeugen (FS Walter Kasper), Freiburg i.Br. 2008, 147-170. Zu verweisen ist auf Aug. trin. VIII, prooem., 1 (ed. CCSL 50, 269), wo Augustinus ankündigt, im Weiteren *modo interiore* vorzugehen. Konkret unterscheidet er zwischen *mens, notitia* und *amor* (ebd., IX; ed. CCSL 50, 292-310), löst diese Begriffstrias aber sogleich wieder auf, und das zugunsten von *memoria, intelligentia* und *voluntas* (ebd., X; ed. CCSL 50, 311-332). Doch geht es lediglich um eine Strukturverwandtschaft, nicht jedoch darum, aus einer Analyse des menschlichen Geistes auf die Trinität zu kommen. Augustinus betont dies nachdrücklich (ebd., XV; ed. CCSL 50A, 460-535).

¹² DH 75f.

¹³ DH 525-532. Diese Beschlüsse wurden später aufgegriffen seitens der 16. Synode von Toledo (693) – vgl. DH 568-570. Zum Hintergrund siehe J. ORLANDIS / D. RAMOS-LISSON, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islams (711) (KonGe.D), Paderborn 1981.

¹⁴ DH 800.

¹⁵ Vgl. V. H. DRECOLL, Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition, in: ZAC 11 (2007) 30-56.

¹⁶ DH 75.

¹⁷ DH 525.

¹⁸ DH 525-527.

¹⁹ Vgl. DH 528-532, hier 528: „*Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas.*“

²⁰ Vgl. DH 528. Die Wendung wird diskutiert bei Aug. trin. VII, 4, 7-11 (ed. CCSL 50, 255-265).

anderen geht von beiden der Geist aus, der als die Liebe verstanden wird. Von hier aus lag der Zusatz des *filioque* übrigens nahe.²¹

Ganz ähnlich und unter Rückgriff auf bereits bekannte Formeln wie etwa *tres personae, una substantia* formulierte es das vierte Laterankonzil in einem hochkonzentrierten Abschnitt seines Dekrets *Firmiter credimus*. Dieses setzt bei der Einheit Gottes an, um diese dann als differenzierte zu beschreiben – die Trinität sei dem gemeinsamen Wesen nach unteilbar, den Eigentümlichkeiten der Personen nach unterschieden.²² Schon aufgrund des hohen formalen Rangs, über den das Dekret als Konzilsentscheid verfügte, sollte es die trinitätstheologische, insgesamt eng an Augustinus orientierte Diskussion des Mittelalters prägen.²³ Wenn damals von *persona* die Rede war, dann wurde ein ontologischer Begriff verwendet. Thomas von Aquin (1224-1274) ging es darum, dass und wie sich eine Substanz individuiert.²⁴ Vater, Sohn und Geist sind für Thomas deshalb keine eigenständigen Aktzentren, die unabhängig voneinander, eventuell sogar gegeneinander agieren könnten, weil sie frei sind. Vielmehr handelt es sich um Darstellungsweisen des einen göttlichen Wesens.²⁵ Lange bevor Thomas auf die Trinitätslehre zu sprechen kommt, behandelt er ja ausführlich die Einfachheit als Gottes zentrale Eigenschaft (*simplicitas Dei*), denn nicht zusammengesetzt zu sein, unterscheidet

²¹ Vgl. P. GEMEINHARDT, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (AKG 82), Berlin / New York 2002; M. BÖHNKE / P. ARGÁRATE (Hg.), Die *Filioque*-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (QD 245), Freiburg i. Br. 2011; M. HABETS (Hg.), *Ecumenical Perspectives on the Filioque for the 21st Century*, London 2015. Der Sache nach findet sich das Anliegen bereits in einem Lehrbrief von Papst Leo dem Großen (400-461), der erkennbar von Augustinus geprägt war – siehe DH 284 im Vergleich mit Aug., trin. XV, 27, 48 (ed. CCSL 50A, 529f.).

²² DH 800.

²³ Vgl. R. L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge 2010; Th. MARSCHLER, *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Ein Grundaxiom der Trinitätstheologie in augustinischer Tradition, in: B. GÖCKE / R. SCHNEIDER (Hg.), *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, 73-109; W. MALECZEK, *Firmiter credimus* – Die erste dogmatische Konstitution des IV. Lateranum. Bemerkungen zu Genese und Inhalt, in: G. MELVILLE / J. HELMRATH (Hg.), *The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal*, Affalterbach 2017, 57-78; G. EMERY, *Don et Communion: Le Saint-Esprit dans la théologie scolastique médiévale latine*, in: VERGAUWEN / STEINGRUBER (Hg.), *Veni, Sancte Spiritus!* (s. Anm. 2), 411-423.

²⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh I*, q. 29, a. 1 (ed. Marietti 1, 155f.).

²⁵ Vgl. ebd., q. 30 (ed. Marietti 1, 160).

Gott von der Welt.²⁶ In der Neuzeit verschiebt sich der Personbegriff jedoch genau in die eben angesprochene, dem Mittelalter fremde Richtung, d. h. er wandelt sich von einem ontologischen zu einem psychologischen Begriff, der Freiheit und Selbstbewusstsein einschließt.²⁷ Für die Trinitätslehre bedeutet das eine erhebliche Herausforderung, drohen doch beständig Missverständnisse. Ein solches Missverständnis ergibt sich, wenn angenommen wird, dass der *eine* Gott durch *drei* sowohl freie als auch ihrer selbst bewusste Aktzentren konstituiert ist. Der Verdacht liegt nahe, dass es sich um drei Gottheiten handelt, selbst wenn sie ‚perichoretisch‘ oder ‚communal‘ geeint sein sollen, was schlimmstenfalls zum Tritheismus führt.²⁸ So gilt es, die Einheit Gottes nicht nur zu behaupten, sondern denkerisch plausibel zu machen.²⁹

2. Das Verhältnis von Geist und Kirche

Entgegen dem ersten Eindruck handelt es sich bei den bisher vorgestellten pneumatologischen und damit zugleich trinitätstheologischen Debatten um keine abstrakt-spekulativen Überlegungen, die eher intellektuell ambitioniert anstatt glaubensrelevant wären. Der Fokus all dieser Debatten war nämlich ein soteriologischer, d. h. es ging um das Heil des Menschen.³⁰ So wird im trinitarisch struktu-

²⁶ Vgl. ebd., q. 3 (ed. Marietti 1, 13-20). Zur Erschließung siehe Ch. HUGHES, Aquinas On the Nature and Implications of Divine Simplicity, in: European Journal for Philosophy of Religion 10 (2018) 1-22.

²⁷ Vgl. Th. KOBUSCH, Die Entstehung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 21997; M. FUHRMANN u. a., Person, in: HWPh Bd. 7, 269-338.

²⁸ Vgl. S. COAKLEY, ‚Persons‘ In the ‚Social‘ Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion, in: S. T. DAVIS u. a. (Hg.), The Trinity. An Interdisciplinary Symposium, Oxford 2002, 123-144; L. HELL, *Communio*: a Problematic Keyword of Contemporary God-talk, in: N. HINTERSTEINER (Hg.), Naming and Thinking God in Europe Today, Amsterdam 2007, 365-373.

²⁹ Vgl. H. FILSER, Trinität und Person: Ein Grundproblem und ein aktueller Streitpunkt der christlichen Gottrede, in: DERS. / Ch. BÖTTIGHEIMER (Hg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung (FS Peter Neuner), Regensburg 2006, 141-168; B. DAHLKE, Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neuere theologische und religionsphilosophische Beiträge zur Trinitätslehre, in: TThZ 121 (2012) 112-129; Th. SCHÄRTL, Trinitätslehre, in: DERS. / MARSCHLER, Dogmatik heute (s. Anm. 1), 59-130. Entwürfe der so genannten Sozialen Trinitätslehre werden auch von katholischen Theologen vertreten – beispielsweise von W. W. MÜLLER, Die Theologie des Dritten. Entwurf einer Sozialen Trinitätslehre, St. Ottilien 1996.

³⁰ Vgl. Theresia HAINTHALER u. a. (Hg.), Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens (ProOr 37), Innsbruck 2014.

rierten *Nicaeno-Constantinopolitanum* der Heilige Geist als Herr und Lebensspender tituliert.³¹ Dies erhält dadurch Anschaulichkeit, dass alles, was die Vermittlung des von Gott kommenden Heils an die Menschen betrifft, in Verbindung mit ihm gebracht wird: die durch Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität gekennzeichnete Kirche, die Sakramente, Auferstehung der Toten und das ewige Leben.³² Soll das Heil, das Gott selbst ist, hier und heute zugänglich sein, muss Gott selbst es zugänglich machen. Das zu tun, fällt dem Heiligen Geist zu. Damit ergibt sich eine zeitliche Abfolge, d. h. die Erlösung wird dem menschengewordenen Sohn Gottes zugewiesen, während der Heilige Geist das von Jesus Christus am Kreuz vollbrachte Erlösungswerk hier und heute zugänglich machen soll.³³ Ganz in diesem Sinne argumentiert das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* aus dem Jahr 1964. Die Konstitution beginnt nämlich damit, den ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes des Vaters darzustellen, um dann auf den menschengewordenen Gottessohn zu kommen, der die Menschen versammelt und durch seine Lebenshingabe am Kreuz die

³¹ Vgl. DH 150.

³² Vgl. ebd.

³³ So zitiert H. DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 185 den Kirchenvater Irenäus von Lyon (um 135-200): „*Communicatio Christi, id est Spiritus sanctus.*“ Siehe ferner J. B. von HIRSCHER, *Von dem heiligen Geiste und seinen Gaben*, in: DERS., *Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 21846, 136-154; J. OSWALD, *Die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der katholischen Kirche*, Bd. 2, Paderborn 1878, 219-241 (III. Hauptstück. Die objektive Erlösung im Verhältnis zur subjektiven [Heiligung]); G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 192016, 384. In der Christologie führt dies dazu, dass das immerhin auch biblisch bezeugte Gegenüber von Jesus und dem Geist kaum noch wahrgenommen wird. Die katholische Diskussion hat sich entsprechend auf die Zuordnung von Gott und Mensch konzentriert, und das im Sinne der substanzontologisch bestimmten Zweinaturenlehre. In den letzten Jahrzehnten hat es jedoch einige Versuche gegeben, die Christologie pneumatologisch zu entfalten. Zu nennen sind etwa H. MÜHLEN, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, in: *MySal* 3/2 (1969) 513-544; P. SCHOONENBERG, *Spirit Christology and Logos Christology*, in: *Bijdr.* 38 (1977) 350-375; DERS., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992; R. DEL COLLE, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York / Oxford 1994; R. HAIGHT, *The Case for Spirit Christology*, in: *TS* 53 (1992) 257-287, hier 257: „By a Spirit Christology I mean one that ‘explains’ how God is present and active in Jesus, and thus Jesus’ divinity, by using the biblical symbol of God as Spirit, and not the Symbol Logos. It is the contention of those who propose such a thoroughgoing Spirit Christology that it expresses in a more adequate way for our time what has been expressed through a Logos Christology.“ Zur neueren Debatte siehe Karl-Heinz MENKE, *Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien*, in: G. AUGUSTIN u. a. (Hg.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden* (FS Walter Kasper), Freiburg i. Br. 2013, 220-257 und B. DAHLKE, *Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderner Christologien*, in: *Cath(M)* 67 (2013) 40-71.

Erlösung wirkt.³⁴ Diese wird dem Konzil zufolge in der Eucharistiefeier immer wieder neu zugänglich.³⁵ Von daher werden der Heilige Geist und die Kirche in ein enges Verhältnis gesetzt:

„Als aber das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hat, wurde am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Glaubenden so durch Christus in *einem* Geiste Zugang hätten zum Vater. Er ist der Geist des Lebens bzw. die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt; durch ihn macht der Vater die in der Sünde gestorbenen Menschen lebendig, bis er ihre sterblichen Leiber in Christus auferweckt. Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel, in ihnen betet er und gibt Zeugnis von ihrer Annahme an Kindes Statt. Die Kirche, die er in alle Wahrheit einführt und in Gemeinschaft und Dienstleistung eint, bereitet und lenkt er durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und stattet sie mit seinen Früchten aus. Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn Jesus: ‚Komm‘.“³⁶

Bedingt durch die Aufgabe, das Heil zugänglich zu machen, erscheint der Heilige Geist in *Lumen gentium* vorrangig als Ermöglichungsgrund des Heiles, der auf das engste an die kirchliche Vermittlung gebunden ist. Damit wird ein systematisches Problem virulent, das in der westlich-lateinischen Tradition latent immer schon bestand, nämlich dasjenige der Personalität des Heiligen Geistes: Handelt es sich bei ihm eher um eine personifizierte Kraft, erschlossen aus seinen Wirkungen, die sich am Heilswerk Jesu Christi bemessen lassen, oder aber um einen eigenständigen Akteur?³⁷ Kurz nach dem Konzil schrieb Karl Rahner (1904-1984):

³⁴ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 2f. (DH 4102f.). Ganz ähnlich übrigens *Dei verbum* Nr. 4 (DH 4204).

³⁵ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 3 (DH 4103).

³⁶ *Lumen gentium* Nr. 4 (DH 4104). Die eingestreuten biblischen Referenzen wurden ausgelassen. Siehe zudem *Lumen gentium* Nr. 24 (DH 4148). Wichtig ist ferner das allererste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, also die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium*, die als einen Grundsatz liturgischer Erneuerung den Bezug auf den Heiligen Geist anführt (DH 4006). Siehe dazu M. PROBST, „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes“ (SC 6). Wie weit hat die nachkonziliare Liturgiereform diese Aussage eingeholt?, in: AUGUSTIN / KRÄMER, Gott denken (s. Anm. 11), 459-478.

³⁷ Vgl. A. GANOCZY, Der Heilige Geist als Kraft und Person, in: H. BÜRKLE / G. BECKER (Hg.), *Communicatio fidei* (FS Eugen Biser), Regensburg 1983, 111-123; H. VORGRIMLER, Der Heilige Geist als Person. Aspekte einer katholischen Diskussion, in: W. BRÄNDLE / R. STOLINA (Hg.), *Geist und Kirche* (FS Eckhard Lessing), Frankfurt a. M. 1995, 43-54; R. MIGELBRINK, Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion, in: A. BATLOGG u. a. (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi* (FS Karl Heinz Neufeld), Freiburg i. Br. 2004, 279-295. Das Problem stellt sich natürlich auch für evangelische Theologen. Siehe etwa N. ABAD, *God Without a*

„Und weil die Kirche nichts anderes ist als die Sichtbarkeit des Geistes in der Welt, darum tritt die Kirche, die geboren wurde aus dem Wasser und dem Blut des toten, am Kreuz schlafenden ‚Zweiten Adam‘, an Pfingsten zum ersten Male sichtbar in Erscheinung.“³⁸

Bedingt durch den starken Akzent auf den Heilserwerb durch den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, insofern durch eine stark christologisch bestimmte Soteriologie,³⁹ wird die Personalität des Heiligen Geistes wenig akzentuiert, ohne dass sie natürlich bestritten würde. Welche Folge das hat, zeigt sich hinsichtlich der Ekklesiologie.

3. Der *sensus fidei fidelium*

Wie in *Lumen gentium* Nr. 4 dargelegt, wirkt der Heilige Geist ebenso in der Kirche wie in den Gläubigen. Diese Formulierung ist wenig glücklich, weil die Gläubigen auch zur Kirche zu rechnen sind und keineswegs nur die Amtsträger gemeint sein können. Genau dieses Verständnis herrschte bis dahin allerdings vor: Allein der Papst und die Bischöfe konnten vollmächtig lehren, waren sie als Apostelnachfolger doch die von Jesus Christus selbst dazu eingesetzten Autoritäten.⁴⁰ Den Gläubigen fiel es zu, das ihnen Vorgelegte anzunehmen. So heißt es in einer neuscholastischen Dogmatik:

„Durch die Einrichtung des Lehramtes ist die Kirche in eine (authentisch, d. h. mit amtlicher Vollmacht) *lehrende* und eine *hörende* eingeteilt; die lehrende muß ihr Amt treu nach Christi Willen verwalten; die hörende muß die amtlich verkündigte Lehre annehmen. Mit der lehrenden Kirche wirkt Gott mit durch einen besonderen *Beistand des Heiligen Geistes*, der dem *öffentlichen Wohl* dient durch Reinerhaltung und

Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit (Dogmatik in der Moderne 2), Tübingen 2011.

³⁸ K. RAHNER, Die Kirche als Ort der Geistsendung, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln 1966, 183-188, hier 184. Siehe außerdem ebd., 185.

³⁹ Beispiele liefern J. WERBICK, Soteriologie (LeTh 16), Düsseldorf 1990; B. SESBOUÉ, Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, Paris ²2003 und R. BATTOCCHIO / R. REPOLE (Hg.), „Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio“ (Lc 3,6). Sulla soteriologia cristiana, Mailand 2017. Eine stärkere Verbindung zur Pneumatologie wird hingegen angenommen von D. SATTLER, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br. 2011, 243-256.

⁴⁰ Vgl. F. DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 1, Münster ^{8/9}1938, 63-66 (§ 18. Die Träger der kirchlichen Lehrgewalt); J. POHLE, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von Josef Gummersbach, Bd. 1, Paderborn ¹⁰1952, 70-85 (Zweiter Artikel. Das kirchliche Lehramt.).

Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit; mit der hörenden Kirche wirkt er mit durch *innere (Glaubens-) Gnade*, die dem *Heil des einzelnen* dient.⁴¹

Damit wird dem Heiligen Geist die Sicherung und Aneignung des von Jesus Christus Gegebenen zugewiesen – als eigenständiger, vom Sohn Gottes unabhängiger Akteur kommt er nicht in Betracht. Entsprechend spielt die von ihm gewirkte Urteilsbildung der Gläubigen keinerlei Rolle. Freilich hatte der zum Katholizismus konvertierte Theologe John Henry Newman (1801-1890) Überlegungen zum Thema angestellt, die ungewöhnlich waren, aber eine andere Perspektive eröffneten: In seinem Artikel *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* wies er auf die Auseinandersetzungen hin, die es im 4. Jahrhundert hinsichtlich der Göttlichkeit Jesu Christi gab – selbst nach dem Konzil von Nicäa, das mit der Wendung *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* eine entschiedene Position formuliert hatte.⁴² Dies beendete die ohnehin schon kontroverse Diskussion aber keineswegs, sondern führte nur zu weiteren Verwicklungen. Newman zufolge bezeugten damals viele einfache Gläubige durch ihre liturgische Praxis den wahren Glauben. Hingegen verbreiteten zahlreiche Bischöfe Irrlehren oder drückten sich zumindest missverständlich aus, weil sie jene Göttlichkeit im Sinne strenger Subordination als nur relative verstanden.⁴³ Diese historische Beobachtung war zwar systematisch relevant, für seine Zeitgenossen – der genannte Artikel erschien im Jahr 1859 – aber derart irritierend, dass ihre Diskussion unterdrückt wurde. Erst das Zweite Vatikanische Konzil nahm sich des Themas an. So wird in *Lumen gentium* von einem *sensus fidei fidelium* gesprochen.⁴⁴ Im Zusammenhang heißt es:

⁴¹ POHLE, Lehrbuch der Dogmatik (s. Anm. 40), 71. Zum Hintergrund siehe J. WERBICK, Hörende Kirche, in: LThK³ Bd. 5, 274f.

⁴² Vgl. J. H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Landham, MD 2006, 75f. Newman hatte im Jahr 1833 eine ausführliche dogmengeschichtliche Studie vorgelegt, in der er sich mit den Debatten um das Konzil von Nicäa auseinandersetzte: *Arians of the Fourth Century* (The Works of Cardinal John Henry Newman 4), Notre Dame, IN 2001. Zur Erschließung siehe R. STRANGE, *Newman On Consulting the Faithful: Context, Content, and Consequences*, in: NBl 98 (2017) 134-146; B. J. KING, *Sensus Fidelium*, in: DERS. / F. D. AQUINO (Hg.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, Oxford 2018, 264-283.

⁴³ Vgl. NEWMAN, *On Consulting* (s. Anm. 42), 75: „It is not a little remarkable, that, though, historically speaking, the fourth century is the age of doctors, illustrated, as it was, by the saints Athanasius, Hilary, the two Gregories, Basil, Chrysostom, Ambrose, Jerome, and Augustine, and all of these saints bishops also, except one, nevertheless in that very day the divine tradition committed to the infallible Church was proclaimed and maintained far more by the faithful than by the Episcopate.“

⁴⁴ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 12 (DH 4130) und außerdem Nr. 35 (DH 4161). Zu den theologiegeschichtlichen Hintergründen siehe R. SCHMUCKER, *Sensus fidei*. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 1998 und J. FAMERÉE, *Sensus fidei, sensus fidelium*. Histoire d'une

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt, den einmal den Heiligen übergebenen Glauben unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“⁴⁵

Freilich bleibt offen, wie der *sensus fidei fidelium* erhoben werden kann. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil wird dafür nämlich weder ein kriterien- und regelgeleitetes Verfahren angegeben, noch eine Instanz benannt, die damit befasst wäre. Welche Rolle religionssoziologische Studien dabei spielen können, bleibt zu diskutieren.⁴⁶ Klärungsbedürftig ist in diesem Zusammenhang außerdem die Frage, wie weitreichend der Konsens sein müsste, soll der *sensus fidei fidelium* als gegeben verstanden werden. Dass weltweit knapp eine Milliarde Katholiken in einem Thema vollumfänglich übereinstimmen, dürfte mehr als unwahrscheinlich sein. Würde ein bestimmtes, prozentual beziffertes Maß an Zustimmung benannt – etwa eine Zweidrittelmehrheit, wie sie in Demokratien bei gewichtigen politischen Fragen erforderlich ist –, hat dies indes etwas Willkürliches. Was ist denn mit dem anderen Drittel, das gegenteiliger Auffassung war? Eine weitere Herausforderung besteht in der präzisen Bestimmung des Verhältnisses des kirchlichen Lehramts zu dem, was die Gläubigen als relevant erschließen, zumal hier Konflikte

notion théologique discutée, in: RSR 104 (2016) 167-185. Zur Texterschließung siehe J. D. BURKHARD, *The Sensus Fidelium*. Old Questions, New Challenges, in: B. E. HINZE / P. C. PHAN (Hg.), *Learning from All the Faithful. A Contemporary Theology of the Sensus Fidei*, Eugene, OR 2016, 125-142; J. KNOP, *Sensus und Auftrag der Kirche*. Der Glaubenssinn der Gläubigen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Th. SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 235-257.

⁴⁵ *Lumen gentium* Nr. 12 (DH 4130).

⁴⁶ Erste Überlegungen in diese Richtung finden sich bei N. ORMEROD, *Sensus fidei and Sociology. How Do We Find the Normative in the Empirical?*, in: HINZE / PHAN, *Learning* (s. Anm. 44), 89-102 und R. CORTEGIANO, *The Use of Sociology in the Study of the Sensus Fidelium*. An Evaluation of the Contribution of Jerome Baggett, in: Ebd., 103-121 mit Bezug auf J. BAGGETT, *Sense of the Faithful: How American Catholics Live Their Faith*, New York 2009.

möglich sind.⁴⁷ In *Lumen gentium* wird den Bischöfen samt des Papstes nämlich ein besonderer Geistbeistand zugebilligt,⁴⁸ ja das Pfingstereignis scheint vorrangig auf die als Apostelnachfolger verstandenen Bischöfe bezogen.⁴⁹ Das steht in Spannung zu den Aussagen über das grundlegende gemeinsame Priestertum aller, die durch Empfang der Initiations sakramente der Kirche angehören.⁵⁰ Mit der Firmung wird immerhin eine besondere Geistbegabung verbunden, aber nicht näher erläutert, was genau das meint.⁵¹ Wie sich die unterschiedlichen Aussagen harmonisieren lassen sollen, ist nicht erkennbar. Positiv zu vermerken ist indes, dass sich das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur mit der Kirche als einer hierarchisch gegliederten Gemeinschaft befasst hat, sondern auch den einzelnen Gläubigen als geistbegabt in den Blick nahm.⁵²

Angesichts all dieser hier zumindest angedeuteter Frage- und Problemstellungen wird verständlich, weshalb die Diskussion des *sensus fidei fidelium* – durch ein Dokument der päpstlichen Internationalen Theologischen Kommission aus dem

⁴⁷ Vgl. K. LEHMANN, Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff, in: E. SCHOCKENHOFF / P. WALTER (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Walter Kasper, Mainz 1993, 69-87; J. GRUBER, Umwertungen. Dissens als ekklesiologisches Prinzip, in: Th. BREMER / A. SLUNITSCHKE (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg i. Br. 2020, 301-317.

⁴⁸ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 25 (DH 4149f.) und Nr. 27f. (DH 4152f.).

⁴⁹ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 24 (DH 4148). Was den Episkopat angeht, ist nochmals eine eigene Diskussion erforderlich. Siehe S. DEMEL / K. LÜDICKE (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015; B. DAHLKE, Die Sakramentalität des Bischofsamtes, in: R. ALTHAUS (Hg.), In verbo autem tuo, Domine – Auf dein Wort hin, Herr (FS Hans-Josef Becker; PaThSt 58), Paderborn 2018, 16-31; Th. SCHÜLLER / M. SEEWALD (Hg.), Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven, Regensburg 2020.

⁵⁰ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 10f. (DH 4125-4127). In Nr. 11 (DH 4127) wird die Initiation in der Weise beschrieben, dass sie drei einzelne Sakramente umfasst, nämlich Taufe, Firmung und Eucharistie, die das christliche Leben zugleich begründen und befördern.

⁵¹ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 11 (DH 4127): „*speciali Spiritus Sancti robore*“. Das provoziert natürlich die Frage, wie es sich mit denjenigen Katholiken verhält, die nur getauft sind. Die Firmung hat außerdem eine ekklesiologische Dimension, weil sie die Kirchengliedschaft zwar nicht begründet, aber doch komplettiert („*Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vincuntur*“). Zum Problemkomplex siehe N. PETRAT, Wer gehört wirklich zur katholischen Kirche? Kirchenzugehörigkeit zwischen Kanonistik und Dogmatik (PaThSt 57), Paderborn 2018 und Ph. WINGER, Initiationsritus zwischen Taufe und Eucharistie. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu einer Theologie der Firmung (Theologie der Liturgie), Regensburg 2019.

⁵² Vgl. *Lumen gentium* Nr. 12 (DH 4131).

Jahr 2014 nochmals befördert⁵³ – innerhalb der katholischen Theologie weiterhin rege und offen ist.⁵⁴ Einigkeit herrscht freilich darüber, dass dem Heiligen Geist in Theorie und Praxis nochmals mehr Aufmerksamkeit als bisher zu schenken ist. Von einer ‚Geistvergessenheit‘ kann daher weniger denn je die Rede sein.

⁵³ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Sensus fidei und sensus fidelium* im Leben der Kirche (VApS 199), Bonn 2015. Siehe dazu besonders SÖDING, *Der Spürsinn* (s. Anm. 44) und HINZE / PHAN, *Learning* (s. Anm. 44).

⁵⁴ Neben der zum Thema bereits genannten Literatur siehe F. A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Mahwah, NJ 1983, 110-112; W. BEINERT, *Theologische Erkenntnislehre*, in: DERS. (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn 1995, 45-197, hier 167-182; P. HÜNERMANN, *Sensus fidei*, in: *LThK*³ Bd. 9, 465-467; O. RUSH, *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, DC 2009; J. MOONS, „Aroused and Sustained by the Holy Spirit“? A Plea for a Pneumatological Reconsideration of *Sensus Fidei* on the Basis of *Lumen Gentium* 12, in: *Gr. 99* (2018) 271-292.