

Alexandre Ganoczy

Wort und Geist in der katholischen Tradition

Will man zur Problematik, die Luther, Zwingli und Calvin in eine harte Auseinandersetzung mit Spiritualisten bzw. Wiedertäufern ihrer Zeit trieb, eine katholische Stellungnahme versuchen, so legt sich ein dogmengeschichtlicher Weg nahe, der freilich auch Kritik und Selbstkritik einschließt. Denn der befremdlich geringe Raum, den die tridentinischen Lehraussagen dem theologischen Verhältnis von Wort und Geist sowie seiner Bedeutung für das ekklesiale Dasein widmen, muß wohl geschichtlich erklärbare Gründe haben.

War die von der Reformation herausgeforderte (nunmehr konfessionell) katholische Kirche damals überhaupt in der Lage, die Beziehung zwischen Gotteswort und Gottesgeist zugleich theologisch und lebensbezogen zu klären? Welche Hermeneutik und welche Pneumatologie standen dem römischen Lehramt von der eigenen Überlieferung her zur Verfügung? War es nötig, daß noch gut vierhundert Jahre verstrichen, bis jene biblisch begründete und ekklesiologisch integrierte Lehre von Offenbarung und Heiligem Geist zustande kam, von der das II. Vatikanum ein auch ökumenisch bedeutsames Beispiel gegeben hat? Und woher stammten dann die Anregungen und Antwortelemente zu einer solchen Lehrentwicklung bzw. -erneuerung? Nur von katholischer oder auch etwa von reformatorischer Seite? Letztere war mit dem Problem «Schwärmertum» jedenfalls am härtesten konfrontiert worden. Die Frage ist also sinnvoll, ob nicht unter den Reformatoren einer womöglich jenem Anliegen der sogenannten «Schwärmer» einigermaßen gerecht hat werden können, das vom Evangelium selbst her zu legitimieren war. Diese Frage hat neben ihrer historischen und ökumenischen Bedeutung heute einen zusätzlichen Rang; denn wird nicht eben heute wieder Gottes- und Geisteserfahrung innerhalb und außerhalb des «Wortes» gesucht?

I. Eine unterentwickelte Pneumatologie

Überblickt man die wichtigsten lehramtlichen Äußerungen über den Heiligen Geist, die in den ersten fünfzehn Jahrhunderten der abendländlichen Chri-

stenheit getroffen wurden, so fällt eine erhebliche Verarmung an Aspekten gegenüber dem neutestamentlichen Befund auf. Fast ausschließlich die («immanente») Trinitätslehre ist es, in der vom Heiligen Geist die Rede ist. Pneumatologie erschöpft sich fast vollständig in der Bestimmung der Wesenseinheit und der Verhältnisse von Unterscheidung, Hervorgang und Sendung zwischen den drei göttlichen Personen (vgl. DS 526 f., 800–806). Die heilsökonomische Rolle des Geistes wird weder wie bei Paulus im Kontext des Gemeindelebens noch wie bei Lukas in dem der Mission noch wie bei Johannes in dem des persönlichen Glaubensvollzugs – sieht man von einer Liste der «sieben Gaben des Geistes» ab (DS 178; vgl. 183) – ausführlich angesprochen.

An diesem Punkt scheint die kritische Fragestellung berechtigt: War insbesondere die mittelalterliche Kirche im Westen nicht einfach zu wenig verkündigungs- und charismenfreudig und zu wenig missionarisch geworden, um das paulinische und das lukianische Erbe voll antreten zu können? Und orientierte sie sich nicht allzuwenig am Gotteserfahrungsbedürfnis der einzelnen, um auch der johanneischen Pneumatologie Heimatrecht zu gewähren? Daß das Lehramt als vorwiegend zu dogmatischer Abwehr bestimmtes Organ für solche konstruktive Arbeit nicht zuständig gewesen wäre, kann schwerlich ein Einwand sein. Denn die verschiedenen «Spiritualismen» der Katharer, der Albigenser, der Waldenser z. B. hätten gerade durch ihre Herausforderung auch theologisch befruchtend wirken können, ebenso wie z. B. die korinthische «Prognosis» Paulus und die altkirchliche Gnosis Johannes zu einer sorgfältig austarierten Rede vom Geist veranlaßt hatten. Außerdem hätte das römische Lehramt seine «Ostkontakte» besser nützen können, um diesen chronischen Zustand pneumatologischer Unterentwicklung zu überwinden!

Was das Verhältnis von Gotteswort und Gottesgeist anbelangt, so wurde es vom Lehramt hauptsächlich in der Form der *Inspirationslehre* zur Aussprache gebracht. Das Lehramt scheint hier den Bekenntnissatz (vorab östlicher Herkunft), der Heilige Geist habe durch die Propheten – wie auch durch das Gesetz und die Apostel (DS 46, 48) – gesprochen, einfach im Sinne einer *Vergangenheitsaussage* zu interpretieren. So wird gelehrt, daß die Bücher sowohl des Alten wie des Neuen Testaments «auf Eingebung des einen und selben Heiligen Geistes» hin geschrieben wurden (DS 1334). Eine entsprechende Gegenwartsaussage findet sich nicht. Es wird nicht etwa beim Bekenntniswort (ausschließlich östlicher Herkunft) vom Geist als «Lebensspender» (DS 42, 62, 71) und als «Paraklet» (DS 41, 44, 60) angesetzt, um seine fortdauernde, aktuelle,

immer neue Wirkung im Herzen derjenigen aufzuzeigen, die das Wort Gottes im Hier und Jetzt ihrer glaubenden Existenz zu hören suchen. Auch an diesem Punkt erweist sich die westlich-mittelalterliche Lehrtradition als mangelhaft; was übrigens die Verlegenheit, die sie z. B. gegenüber der Mystik eines Meister Eckhart und davor schon gegenüber der Theologie der Liebe eines P.J. Olivi² empfand, z. T. erhellen mag. Man ist versucht zu fragen: *Mußte* nicht die Reformation kommen, um nicht nur das angesprochene pneumatologische Defizit zu überwinden, sondern auch dem spirituellen Hunger vieler Gläubigen gerecht zu werden?

II. Ein reformatorischer Beitrag: Calvin

Man hat die Bewegung der Spiritualisten und der Täufer des 16. Jahrhunderts treffend eine *radikale Überbietung* reformatorischen Christentums genannt³. – Erstere (Karlstadt, Müntzer, Denk, Franck) strebten eine über Luther hinausgehende *Unmittelbarkeit* der Gottesbeziehung an, wodurch nicht nur die kirchliche Institution, sondern auch die Bibel als geschriebene Gestalt des Wortes zugunsten der aktuellen Geisteswirkung erheblich relativiert wird. Ohne «das lebendige Zeugnis Gottes», d. h. das Wirken des Heiligen Geistes im Lesenden, *erfährt* dieser von Gottes Wirklichkeit nichts, «wenn er gleich hunderttausend Biblien gefressen hätte» – so mahnte Müntzer deftig⁴. Denk ging noch weiter: die biblischen Berichte hatten für ihn keine andere Funktion mehr, als allein «der Veranschaulichung des spirituellen Heilswegs»⁵ des durch den Geist erleuchteten Subjekts zu dienen.

Die Täufer hingegen stellten das reformatorische Schriftprinzip weit weniger in Frage. Eine ihrer Grundforderungen bestand ja in der *unbeschränkten Befolgung* der biblischen Weisungen, damit eine wahre Kirche der «Reinen» entstehen könne. Sie sollte eine echte Gemeinschaft von Glaubenden sein, die durch die frei und bewußt vollzogene Geistestaufe sich zur heiligen, sittenstrengen Lebensführung verpflichtet haben⁶.

Strengster Biblizismus hier und radikaler Geist-Aktualismus dort: zwischen diesen beiden Extremen hindurch sahen sich die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin gezwungen, unbedingt am richtigen, d. h. «evangelischen» Weg festzuhalten. Darunter verstanden sie einen das Wort-Geist-Verhältnis derart in sich fassenden Heilsweg, daß dabei weder die Erfahrungsbedürfnisse des religiösen Subjektes (auch sie zehrten z. T. vom Erbe spätmittelalterlicher Mystik!), noch die kirchlichen Gemeinschaftsstrukturen zu Schaden kommen sollten. In dieser Bemühung gelang

Jean Calvin eine für die katholische Tradition besonders bemerkenswerte Synthese.

Wie ging Calvin die Spannungseinheit von Wort und Geist an? Worin fand er das Kriterium für das rechte Verhältnis zwischen beiden Erscheinungsformen des einen Gottes? In einer konsequent durchgehaltenen *Christozentrik* als hermeneutischem Prinzip christlicher Glaubensexistenz! Zweifellos war es ein Verdienst Luthers, das christozentrische Denken der paulinischen Theologie mit prophetischer Durchschlagskraft erneuert zu haben. Dennoch bedurfte es allem Anschein nach noch der calvinischen Systematik, um den Kyrios-Bezug im Sinne von 1 Kor 12,3 samt seiner Ausgerichtetheit auf den ekklesialen Aufbau (vgl. 1 Kor 14) mit hermeneutischer Weitsicht zum Kriterium der damals dringend notwendigen «Unterscheidung der Geister» zu erheben. Calvin hatte eine systematische Pneumatologie⁷, die er einem eigenen Entwurf verdankte. Darin war der Heilige Geist nicht mehr eine schwebende, vieldeutige, beliebig interpretierbare Größe, sondern wesentlich der *Geist Christi als des Logos Gottes für die Menschen*. Damit ist das große Interpretationsprinzip nicht nur für die zeitgenössische Auseinandersetzung mit den «Radikalen» gegeben, sondern eine Grundlage für synthetisches Glaubensverständnis im Sinne einer inhaltlichen und freilich überkonfessionellen Katholizität überhaupt geschaffen.

Diese christozentrische Hermeneutik Calvins bewährt sich namentlich in drei Bereichen, wo es wesentlich um Geisteswirken geht: Schriftlesung, Abendmahl, synodale Gremien.

1. Geist Christi und Schriftlesung

Bezüglich der *Schriftlesung* genügt es nicht, an die Inspiriertheit der Bibel zu erinnern. Der Leser muß sich dabei selbst auf das aktuelle «geheime Zeugnis des Heiligen Geistes»⁸ hin öffnen; denn der Geist will den Leser «innerlich belehren»⁹. Das erfolgt recht verstanden in der Weise, daß der Gläubige vom Geiste Christi zunächst einmal nichts erwartet, was dieser nicht bringen kann. «Das Amt des Geistes, der uns (von Christus!) verheißt ist, besteht ... nicht darin, neue und unerhörte Offenbarungen zu erdichten ..., sondern sein Amt ist eben, die Lehre in uns zu versiegeln, die uns im Evangelium ans Herz gelegt wird.»¹⁰ Die antischwärmerische Spitze ist spürbar; doch bezeugt der Kontext auch ein bestimmtes Verständnis für das gegnerische Grundanliegen: «Da ist freilich der Buchstabe tot, da tötet das Gesetz des Herrn (!) seine Leser, wo man es von Christi Gnade löst und nur mit den Ohren vernimmt ... Aber wenn es durch den Geist in

unsere Herzen kräftig eingedrückt wird, *wenn es uns Christus zeigt*, dann ist es Wort des Lebens, das die Seelen umwandelt.»¹¹ In der Tat kann der Geist Christi allein Christus, den «scopus» und die Mitte der ganzen Schrift, einem jeden zeigen, wenn er nur «christusbereit» das Wort hört, liest und bedenkt. Christus ist das Wort, Christi ist der Geist: Wie könnten also Wort und Geist einander widersprechen? Das gilt auch vom schriftlich bezeugten Gotteswort. Auch dort hat der Herr «die Gewißheit seines Wortes und seines Geistes *wechselseitig* fest verknüpft»¹². Das Bibelwort offenbart den Geist Gottes und Christi, der Geist Gottes und Christi erhellt das Bibelwort. Wort und Geist bilden keinen Widerspruch: sie sind korrelativ und sollen als solche wahrgenommen werden.

2. Geist Christi und Abendmahl

Nun würde diese These der universalkirchlichen Tradition allgemein und der paulinischen insbesondere (vgl. 2 Kor 14–18) aber kaum richtig entsprechen, hätte sie keine Parallelgestalt im calvinischen *Sakraments-* und *Gemeindeverständnis*. Doch gerade dies ist der Fall. Auch im Abendmahl kommt dem Geist Christi ein ähnlicher Dienst der *Vermittlung* zu. Dort verbindet er nicht mehr nur Menschenworte mit dem ewig-lebendigen Wort Gottes, sondern die sinnenfälligen Gestalten des Brotes und des Weins mit dem erhöhten und deshalb stets zur Selbsthingabe bereiten Herrn: «Wir sagen, daß Christus *sowohl* in dem äußeren Symbol *als auch* in seinem Geist zu uns herabsteigt, um unsere Seelen mit der Substanz seines Fleisches und Blutes in Wahrheit lebendig zu machen.»¹³ Freilich erschöpft sich das Wirken des Geistes nicht in einer Art von «Transfinalisation» der Elemente. Es erstreckt sich auch auf die Abendmahlsgäste selbst: es «erleuchtet» und «eröffnet» sie in der sakramentalen Wort-Handlung selbst, damit sie diese glaubend und somit wahrhaft als Gotteswort und -tat zu empfangen vermögen¹⁴.

3. Geist Christi und Gemeinde

Diese Wort-Geist-Korrelation zeigt sich schließlich auch in verschiedenen außersakramentalen Momenten des *Gemeindelebens*. Calvin hat eine ziemlich reich entwickelte, ekklesiologisch durchdachte Charismenlehre (sie baut hauptsächlich auf Eph 4, 11–13 auf) und eine Amtslehre, wonach die Diener am Wort (im Sinne von 1 Kor 3, 5–9) als Mitarbeiter Gottes durch den Heiligen Geist beschrieben und zur entsprechenden Kollegialität verpflichtet werden¹⁵. Auch hier vermittelt das Pneuma zwischen Christus und seiner Ge-

meinde bzw. zwischen dem Gotteswort und allem Menschlichen. Eine Aufgipfelung dieser praktischen Pneumatologie besteht sicherlich in *synodalen und konziliaren* Vollzügen. Im Namen Christi versammelt und von seinem Geiste belehrt, werden universal-kirchliche Konzilien zur Dogmenbildung und die Synoden der Ortskirchen zur rechten Bekenntnisformulierung und -auslegung erst recht befähigt¹⁶.

Schriftlesung, Abendmahl, Gemeindeleben: in allen diesen Bereichen sieht der französische Reformator die christozentrische Wechselbeziehung von Wort und Geist am Werk. Damit holt er ein ansehnliches Stück paulinischer und johanneischer Pneumatologie ein; die lukanische mit ihrer missionarischen Spitze bleibt als einzige wenig beachtet. Läßt sich dieser Befund halten, so dürfte Calvin als Vertreter zumindest einer «inhaltlichen Katholizität» angesehen werden, mithin als einer, der die *Vielfalt* der pneumatologischen Wirkungsfelder in ihrer komplementären *Einheit* zu erfassen suchte¹⁷. Damit trug er, wenigstens theologisch, zur Überwindung der schwärmerischen Aporie, nicht ohne Verständnis für das ihm zugrunde liegende spirituelle Anliegen, erheblich bei. War vom Konzil von Trient nicht eine ähnliche Leistung zu erwarten?

III. Pneumatologische Ansätze im Tridentinum

1. Geist und Konzil

An einem Punkt stimmten die Konzilsväter von Trient mit Calvin überein: genuin christliche *Kirchenversammlung* kann nur diejenige sein, die «im Heiligen Geist zusammengekommen» (DS 1501) und unter seinem «Vorsitz» (DS 1667) und seiner «Leitung» (DS 1635) arbeitend sich von ihm «belehren» läßt (vgl. DS 1726, 1738). Man mag allerdings bedauern, daß diese theologisch grundlegenden Einsichten in den tridentinischen Texten nur als stereotype Formeln, meist in der Form von Dekreteinleitungen, vorkommen. Sie münden in keine hermeneutische Reflexion etwa über das Verhältnis «Gotteswort-Kirchenwort».

2. Geist und Rechtfertigung

Viel positiver ist die pneumatologische Bilanz in der Lehre von der *Rechtfertigung* und den Sakramenten. Dort fällt zunächst einmal auf, daß der Lehrentscheid «De iustificatione» sich in dasselbe Themenfeld begeben, wo auch die reformatorische Theorie von Wort und Glauben sowie das Verlangen der Wiedertäufer nach reifem Glaubensengagement zuhause sind: der Anfang und Vollzug der Rechtfertigung bei *Erwachse-*

nen (DS 1525). Es wird von einem «Ruf» der «zuvorkommenden Gnade» Gottes gesprochen, also einer durchaus werthafte Äußerung Gottes in Christus, die alle Menschen zur frei, bewußt und reif vollzogenen Bekehrung einlädt. Auf diese Weise, «werden sie ... durch seine weckende und helfende Gnade bereitet, sich ihrer eigenen Rechtfertigung zuzuwenden in freier Zustimmung zu dieser Gnade und freier *Mitwirkung* mit ihr. Bei dieser Berührung, in der Gott das Herz des Menschen trifft durch das Licht des *Heiligen Geistes*, bleibt also einerseits der Mensch nicht ganz untätig ..., andererseits kann er sich doch nicht aus freiem Willen heraus ohne die Gnade Gottes zur Gerechtigkeit vor ihm erheben» (ebd.).

In dem dieser Lehraussage beigegebenen Lehrsatz 3 erfolgt sogar eine echt pneumatologische Zuspitzung des Gemeinten: Der Mensch kann nicht «ohne die zuvorkommende Eingebung und Hilfe des *Heiligen Geistes* glauben, hoffen, lieben und büßen, wie es notwendig ist, damit ihm die Gnade der Rechtfertigung zuteil wird» (DS 1553). Hier wird, vermutlich unter Rückgriff auf die spätmittelalterliche Gleichsetzung von Geist und «*caritas*» (vgl. DS 1530, 1561) oder «*gratia increata*», das gleiche «Zuvorkommen» dem Heiligen Geist wie dem gnadenhaften Einladungsruf Gottes zugeschrieben. Was also Gott am Menschen tut, tut er durch sein Wort und seinen Geist zugleich.

Die Formel ist der calvinischen ähnlich, wenn auch nicht so ausdrücklich christozentrisch gefaßt. Aber das liegt an der Verschiedenheit der Ansätze. Calvin geht von Christus als dem Logos Gottes aus, das Tridentinum von Gott in seinem ewigen Heilswillen.

Bemerkenswert ist nun die Aufwertung der menschlichen *Freiheit*, die unsere Zitate mit dem Stichwort «mitwirken», «*cooperari*», nahelegen. Das rufende Gotteswort versetzt den Gerufenen nicht in Hypnose; er kann es ablehnen. Der zuvorkommende Geist wirkt grundsätzlich als Hilfeangebot, das keinen zwingen will. Erst damit wird eine freie Zustimmung zur Gnade und eine freie Mitwirkung mit ihr überhaupt möglich.

Calvin wäre sicherlich nicht so weit gegangen; er hat höchstens die Amtsträger im Vollzug ihrer Dienste, aufgrund von 1 Kor 3,5–9, als «Mitarbeiter Gottes» bezeichnet¹⁸. Ob bestimmte Wiedertäufer mit ihrem Anspruch höchster sittlicher Strenge für die tridentinische *cooperatio*-Lehre nicht mehr Verständnis gezeigt hätten, wäre einer eingehenden Prüfung wert. Die zürcher und die niederländischen Täufer (geschweige denn ihre fanatischen Mitstreiter in Münster) waren kaum quietistisch veranlagt!

Zu vermerken wäre im aufgezeigten Zusammenhang noch die Konsequenz, mit der das Konzil die

Sünde nach Eph 4,30 als «Betrüben des Heiligen Geistes» anspricht (DS 1543, 1630, 1699). Das liegt freilich auf der Ebene der bereits oben hervorgehobenen Wahlfreiheit, die vielleicht nicht ganz ohne Verwandtschaft mit dem anabaptistischen Verlangen nach *verantwortetem* Glaubensengagement ist.

3. Geist und Sakrament

Daß die zuvorkommende, rechtfertigende, heiligmachende, verändernde, befähigende und vervollkommene Wirkung des Pneumas dann auch in den Lehrentscheiden über die *Sakramente* in einer durchaus ähnlichen Weise zum Zuge kommt, braucht nicht eigens betont zu werden¹⁹. Allerdings kommt in der tridentinischen Eucharistielehre, anders als bei Calvin, kaum Pneumatologisches vor. Kein Wort von der Epiklese! Keine Anspielung auf ein konstitutives Aktualwirken des Heiligen Geistes! Ein nur apologetisch bedingtes Schweigen?...

4. Geist, Schrift und Kirche

Recht enttäuschend fällt aber dann auch die Bilanz der einzigen Stelle aus, die *ex professo* von der *Heiligen Schrift* handelt. Zunächst einmal fehlt jede offenbarungstheologische oder christologische Untermauerung. Keine fundamentale Theologie des Gotteswortes also! Wenn Jesus der Christus genannt wird, so nicht als die Selbstoffenbarung Gottes in Person, auch nicht eigentlich als der Offenbarer schlechthin. In einer fast «jesuologischen» Verkürzung (der Titel «Gottes Sohn» wird nur einmal und in Apposition genannt) erscheint Christus lediglich als derjenige, der das *Evangelium* «mit eigenem Munde verkündete» und seinen Aposteln zu predigen gegeben hat (DS 1501). Also wiederum eine *Vergangenheitsaussage*, ähnlich wie bei der einmal erfolgten Inspiration der heiligen Bücher durch den Heiligen Geist (vgl. DS 1334)! Zwar wird dieses Evangelium «Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlicher Ordnung» genannt; doch im nächsten Satz scheint dies, zumindest im Sinne einer aktuell sprudelnden Quelle, schon wieder vergessen zu sein: das Konzil begnügt sich mit der Aussage, «diese Wahrheit und Ordnung» sei «in geschriebenen Büchern *und* (!) ungeschriebenen Überlieferungen *enthalten*» und zur Weitergabe (gleich einer Erbschaft) bestimmt (DS 1501).

Der Gedanke an eine fast symmetrische *Nebeneinanderordnung* von Bibel und Traditionen (die «die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben

wurden»), trägt keineswegs zur Klärung des Offenbarungsbegriffs bei. Dies um so weniger, als Bibel und Überlieferungen allem Anschein nach zum Gegenstand einer «gleichen Pietät und Verehrung» (DS 1501) gemacht werden. Ein Kriterium dafür, was genau unter solchen hoch zu verehrenden Überlieferungen zu verstehen ist, wird nicht genannt.

Wohl aber wird dem damit implizit ermöglichten Risiko unklaren oder willkürlichen Evangeliumverständnisses damit entgegengetreten, daß zumindest die *Schriftinterpretation* in die Hände der «heiligen Mutter Kirche» (de facto des Lehramtes) gelegt wird: «Niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitten ... die Heilige Schrift im Vertrauen auf eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die ... Kirche hielt und hält. Ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der heiligen Schriften zu» (DS 1507).

Dogmatisch hat sich diese Stellungnahme in der Folgezeit bewährt, und kein katholischer Theologe würde heute noch an ihrer Substanz rütteln. Ob sie aber damals oder später in der Lage war, auf jene von Gotteserfahrungshunger getragene Frage Antwort zu geben, die mit der Offenbarungstheologie Luthers und Calvins wie auch mit dem Radikalismus der Schwärmer entstanden war, läßt sich bezweifeln. Es kam zwar im Fahrwasser des Konzils eine großartige katholische Reformation auch im Bereich der Frömmigkeit zustande; sie nährte sich aber meist aus anderen Quellen als einer schriftgemäßen Theologie des Wortes und des Geistes.

IV. Entfaltung der Pneumatologie im II. Vatikanum

Wäre es nun sehr vermessen zu behaupten, die calvinischen und tridentinischen²⁰ Ansätze seien erst im II. Vatikanum zur Entfaltung im Sinne einer höheren «inhaltlichen Katholizität» gekommen? Die Frage soll zunächst offen bleiben, und es soll nur folgendes festgestellt werden.

Hinsichtlich der «*christozentrischen Offenbarungstheologie*» hat das jüngste Konzil eine neutestamentlich durchaus fundierte Position bezogen. Offenbarung heißt wieder wesentlich *Selbstoffenbarung* Gottes, deren Wahrheit uns «in Christus, der zugleich Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung ist, aufleuchtet»²¹. Das ist keine bloße Vergangenheitsaussage mehr. Auch in den weiteren Ausführungen, wo u.a. das johanneische Offenbarungsverständnis aufgegriffen wird (DV 4), bleiben die Aussagen größtenteils *präsentisch*. Das gleiche gilt auch von den eingeführten Ansätzen paulinischer *Pneumatologie*. Der «Gehorsam des Glaubens» (Röm 16,26) könne nicht «ohne

den inneren Beistand des Heiligen Geistes» (vgl. Calvin!), «der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen» muß, vollzogen werden (DV 5).

Solche Aussagen vermögen dem Gesichtspunkt des religiösen Subjekts in seiner aktuellen Suche nach voranhelfender Gotteserfahrung nun doch gerecht zu werden, wie dies bereits auch bei Calvin und in der tridentinischen Bekehrungslehre der Fall war. In der Tat rückt hier, bei allem Festhalten an der klassischen Inspirationslehre (vgl. DV 7,9,11/1,13/2) die Überzeugung in den Vordergrund, daß das wortbezogene Wirken des Geistes sich nicht mit einem einmal erfolgten Handeln am Autor und am Text der heiligen Schriften erschöpft, sondern sich immer wieder im Herzen der Hörer und Leser des schriftlich bezeugten Gotteswortes fortsetzt.

Das hat nicht nur Folgen für die spirituellen Bedürfnisse des Einzelnen. Vielmehr entsteht dadurch eine vielseitige Zusammenarbeit in der *ekklesialen Wahrheitsfindung*: Die «apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte *durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen*, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51)» (DV 8/3)²². Nachträglich wird dann noch angedeutet, an dieser Konvergenz der Wahrheitssuchenden hätten die «geistliche Erfahrung» der Gläubigen ebenso wie die Verkündigungsarbeit der Bischöfe ihren je eigenen Anteil.

Der Gedankengang gewinnt gegen Schluß hin sogar eine echt *missionarische* Perspektive (etwa der lukianischen Pneumatologie gemäß): es sei «der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt» (DV 8/4). Auch sonst charakterisiert das II. Vatikanum ein ausgeprägt weltzugewandtes Sendungsbewußtsein, das man bei den Reformatoren oder im Tridentinum noch vergebens gesucht hätte. Damit strömt aber echt urchristliche Exodus-Dynamik in die ekklesiale Landschaft ein: eine stets wohlthuende Sache, wo es um Überwindung schwärmerischen Subjektivismus' oder institutioneller Unbeweglichkeit geht. Missionarisches Über-sich-hinaus-Gehen war immer schon eine Frucht des Geistes und zugleich ein tätiges Hören des Gotteswortes!

Das II. Vatikanum denkt nun freilich diese apostolische Dynamik des Verkündigungswortes nicht unabhängig von seiner bis zum Überdruß betonten Lehre vom päpstlichen, konziliaren und bischöflichen *Lehramt* (DV 7/1, 9/1, 10/1 u.ö.). Dennoch mag ökumenisch gesinnten Lesern die eine Aussage erfreulich auffallen: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort

Gottes, sondern *dient* ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht *hört*» (DV 10/2). Das erinnert wiederum an Calvin, der die Kirche gerade in ihrer lehrenden Funktion gern als «sobria discipula»²³, als lernwillige Schülerin des Evangeliums bezeichnete.

Ein schwacher Punkt des Konzils bleibt nach Meinung vieler Kommentatoren allerdings die immer noch ungenügende Klärung des Verhältnisses zwischen *Schrift und Tradition*. Zwar wurde die durch das Tridentinum so unglücklich formulierte «Zweiquellen-theorie» fallen gelassen und der Begriff Tradition eher als eine Funktion des Überliefers, anvertraut den Apostelnachfolgern, denn als eine Summe von Offenbarungswahrheiten neben der Schrift verstanden²⁴. Dennoch kommt die spezifische Funktion der Schrift nicht in einer Weise zum Ausdruck, die alle Mißverständlichkeiten für den evangelischen Betrachter ein für allemal behoben hätte.

V. Unterwegs zu einem «katholischeren» Verständnis von Wort und Geist

Wort und Geist nach katholischem Verständnis? Sofern damit nicht bloß die konfessionelle Katholizität,

sondern auch jene «inhaltliche» gemeint wird, die in der Treue zu den vielen Offenbarungsaspekten in ihrer konstitutiven Konvergenz und Einheit besteht, dürfte wohl die hier skizzierte Lehre des II. Vatikanums eine «katholischere» als die bis dahin für «katholisch» gehaltene genannt werden. Besonders wenn diese Lehre von der göttlichen Offenbarung im Kontext der anderen Konzilsdokumente gelesen wird, tritt ihre Nähe zum Aspektreichtum der neutestamentlichen Pneumatologien in Erscheinung. Denn dann erscheint das Verhältnis «Wort-Geist» im Rahmen einer sich als charismatisch strukturierte, eschatologisch bewegte, apostolisch tätige, synodal geleitete, sakramental artikuliert und mystisch besetzte Gemeinschaft der Glaubenden verstehenden Kirche. Ein so verstandenes Kirchesein entspricht aber einer Pneumatologie, die ebenso vom Geistverständnis der großen alttestamentlichen Propheten wie von dem paulinischen, lukianischen und johanneischen zehrt und deshalb nochmals als *zunehmend* inhaltlich-katholisch bezeichnet werden dürfte. Ob es in der Lage ist, dem gegenwärtigen Hunger nach persönlicher Gotteserfahrung besser gerecht zu werden, als dies die konfessionellen Kirchen der Reformationszeit dem Grundanliegen der «Schwärmer» gegenüber, sofern es genuin Christliches in sich trug, taten, das kann nur die Zukunft zeigen.

¹ Schon ein Blick auf die Register von Denzinger-Schönmetzer (Ausgabe 1963/S. 812, 816–821, 832, 840) und von Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche* (Ausgabe 1971, S. 574), vermittelt diesen Eindruck.

² Vgl. V. Heynck, Art. Olivi: LThK 7, 1149f.

³ So B. Moeller, *Die radikale Reformation: Spiritualisten und Täufer*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte* (hg. von R. Kottje und B. Moeller), Bd. II (Mainz 1978) 334–342.

⁴ AaO. 336.

⁵ AaO. 337.

⁶ Vgl. aaO. 338–342.

⁷ Dazu vor allem: W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen 1957).

⁸ Institutio I.7.4.

⁹ AaO. I.7.5.

¹⁰ AaO. I.9.1.

¹¹ AaO. I.9.3.

¹² Ebd.

¹³ AaO. IV.17.24.

¹⁴ Vgl. aaO. IV.14.8f.

¹⁵ Dazu: A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst nach Calvin* (Freiburg/Basel/Wien 1968) 178–195.

¹⁶ Vgl. aaO. 56f., 227, 266, 282, 302.

¹⁷ Zur «Katholizität» Calvins siehe A. Ganoczy, *Geleitwort zu: H. Scholl, Calvinus catholicus* (Freiburg/Basel/Wien 1974) 5–8.

¹⁸ Vgl. *Calvini Opera* (Corpus Reformatorum) 49, 348–352.

¹⁹ Für die Taufe: DS 1514, 1524, 1615; die Buße: 1670, 1678 (eine bemerkenswert pneumatologische Erklärung der «attritio»!), 1684; die Krankensalbung: 1696, 1699; die Weihe: 1768, 1774.

²⁰ Ob Calvin und das Tridentinum vergleichbare «loci theologici» sind, ließe sich fragen. Selbstverständlich fällt dogmengeschichtlich

ein Einzeltheologe anders in die Waagschale als ein ökumenisches Konzil. Sicherlich wäre es in dieser Hinsicht also angemessener, das Tridentinum mit einer Anzahl reformierter Bekenntnisschriften und Katechismen zu konfrontieren. Zum hier versuchten Vergleich hat uns hauptsächlich der (angezielte) *synthetische* Charakter sowohl der calvinischen wie der tridentinischen Theologie veranlaßt, als Antwort auf eine ganz bestimmte reformatorische Herausforderung unter Berufung auf Gotteswort und Gottesgeist zugleich.

²¹ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» (im folgenden mit dem Kürzel DV im Text zitiert) 2.

²² Der Aspekt «Studium» wird weiter unten noch (z. B. DV 12/2; 22/1) in bezug auf die exegetische Forschung und die je zu verbessernden Bibelübersetzungen eigens angesprochen.

²³ Institutio (1536), Cap. VI, in: *Calvini Opera* (Corpus Reformatorum) 1,215.

²⁴ Siehe den Kommentar J. Ratzingers zu DV 7/2 und 9 in LThK-K II 517,523–526.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique von Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Ist Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: *Le jeune Calvin* (Wiesbaden 1966); *Ecclesia ministrans* (Freiburg i.Br. 1968); *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1974); *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (Mainz 1976); *Einführung in die katholische Sakramentenlehre* (Darmstadt 1979). Anschrift: Simon-Breu-Str. 11b, D-8700 Würzburg.