

den einen leicht, für den andern aber empfindlich schwer sein. Was soll man da zu den Beichtvätern sagen, die für alle mehr oder minder die gleiche Buße bereit haben? Gewiß, es ist viel einfacher, jedem, der kommt, ein Gesetz vom Rosenkranz aufzugeben. Aber ist damit wirklich etwas erreicht? — Vor allem aber muß die Buße der Eigenart der Vergehen entsprechen. Sünden der Lieblosigkeit sollen durch Werke der Nächstenliebe gesühnt werden (Krankenbesuch, Hilfsbereitschaft usw.), Genußsucht und Sinnlichkeit durch freiwillige Abstinenz (Fasten, Verzicht auf das Rauchen usw.), Geiz und Habgier durch Almosen, Stolz und Eitelkeit durch Verdemütigung (Abbitte leisten bei den Beleidigten u. ä.), religiöse Gleichgültigkeit durch religiöse Übungen (Beten des Kreuzweges, Wallfahrt, Teilnahme am heiligen Opfer, Anhören bestimmter Predigten oder Vorträge usw.). Hier gibt es, wie man sieht, eine große Zahl von Möglichkeiten. Es werden sich wahrscheinlich allmählich dem einzelnen Beichtvater von selbst eine Reihe von Bußtypen herausbilden, so daß er im Einzelfall nicht erst lange nachzusinnen braucht, um das Rechte zu finden. Auf jeden Fall würde er so einen Weg beschreiten, der dem wahren Bedürfnis der Beichtenden entsprechen würde, und so einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der Krise des Bußsakramentes leisten.

Der Heilige Geist, der Geist der Gotteskindschaft

Unser religiöses Bild vom Heiligen Geist

Von Dozent Dr. Johann Auer, Freising

Immer noch ist für viele Christen der Heilige Geist der „Unbekannte Gott“. Hierfür ein wenig den Grund aufzuzeigen und eine Abhilfe zu suchen, haben sich die folgenden Zeilen zum Ziel gesetzt.

I. Zur philosophischen Struktur unseres konkreten Gottesbildes

Unser religiöses Leben, unser Beten und Opfern, die Kultur unserer religiösen Gefühle und davon ausstrahlend die ganze Seelenkultur, das alles wird in seiner spezifischen Qualität und Intensität, ja in seiner tiefsten Seinsform und selbst in seinem Dasein durch unsere religiöse Erkenntnis, durch unser konkretes Bild von Gott bestimmt.

Unser Gottesbild aber ist, wenn es überhaupt um eine echte, religiöse Wirklichkeit geht, nicht bloß um einen philosophischen Begriff, immer so weit und groß, daß es vom ganzen Menschen getragen ist, den ganzen Menschen formend und vom ganzen Menschen geformt. Es ist nicht bloß aus äußerer und innerer Erfahrung gewonnen, nicht bloß durch geistige Seins- und Wertideen gestaltet, noch viel weniger aus bloßen Begriffen gebaut. Zwei große Spannungen unseres existentiellen Verhaltens gegenüber aller erkennbaren Wirklichkeit gehen in das religiöse Gottesbild mit ein: Die Spannung zwischen Wirklichkeit (Gegenstand) und Erkennen und die Spannung zwischen Sache und Person.

Die Spannung zwischen Wirklichkeit und Erkennen: Wir Menschen haben als leib-geistige Wesen von Gott die Fähigkeit zu einer allgemeinen Erkenntnis erhalten. Doch diese unsere Erkenntnis ist nicht eine Wesensschau, wie sie Gott zu eigen ist, der die Wirklichkeit außer sich als Schöpfer von ihrem Urgrund im Werden und Sein her kennt. Unsere Erkenntnis dringt von außen nach innen in die Wirklichkeit erfahrend, abstrahierend, intuitiv ahnend vor. Es ist schwer zu sagen, welche Kraft des Herzens und der Phantasie uns von Wirklichkeiten kündigt, die wir gar nicht mehr voll erkennen und begreifen können; aber es ist sicher, daß wir um solche Wirklichkeiten nicht nur im Glauben, sondern auch im Denken wissen. Dieses Wissen um nicht mehr begreifliche, begrifflich bestimmbare Wirklichkeiten nun läßt uns vor allem diese Spannung zwischen Wirklichkeit und Erkennen erleben, die wir etwa folgendermaßen zum Ausdruck bringen können: unser Erkennen ist gegenstandsbezogen, sachbestimmt; die Besonderheit des menschlichen Erkennens von außen her bedingt jedoch, daß wir um Wirklichkeiten wissen, die wir nicht mehr „begreifen“; dazu wird unser Erkennen nicht nur vom Gegenstand, sondern auch von unserer menschlichen Seins- und Erkennensstruktur wesentlich beeinflusst, gemäß dem alten scholastischen Satz: was aufgenommen wird, wird nach Art des Aufnehmenden aufgenommen; unsere Erkenntnis ist eben primär aufnehmend, nicht schöpferisch. Dieser allgemein-philosophische Befund führt in der Frage nach unserer Gotteserkenntnis zu der Verschiedenheit jener zwei berühmten Richtungen, die gewöhnlich als positive und negative Theologie bezeichnet werden¹.

Die positive Theologie will wissenschaftliche Theologie sein und sieht ihre Hauptaufgabe in der positiven, begrifflichen Bestimmung des in der Offenbarung Gegebenen und religiös Erfahrbaren. Die Beschränkung, die die Unendlichkeit des theologischen Gegenstandes „Gott“ dem Menschen auferlegt, geht in diese Theologie dadurch ein, daß die natürlichen Begriffe nur „analog“ auf Gott angewendet werden. Diese Methode ermöglicht ein gemeinsames Reden über Gott, läuft aber Gefahr, aus dem persönlichen, unendlichen Gott des Glaubens einen begrifflich bestimmten Gegenstand der Metaphysik zu machen. — Die negative Theologie schaut mehr auf die Unendlichkeit und findet an unseren Aussagen über Gott wertvoller die Bestimmung dessen, was von ihm begrifflich nicht mehr ausgesagt werden kann. Hier wird unser Geist und Herz davor bewahrt, sich mit den eigenen Begriffen zu begnügen, die doch nur menschliches Maß auch auf das Unendliche anwenden wollen, die immer in Gefahr sind, die unerklärliche Wirklichkeit der konkreten göttlichen (für uns historischen) Tat, der freien göttlichen Liebe zu einer notwendigen und damit unpersönlichen und ungöttlichen Folgerung aus einem sachlichen Allgemeinbegriff oder einer abstrakten Idee zu machen.

Die andere, vielleicht noch wichtigere und der ersten zugrundeliegende Spannung ist die Spannung zwischen Sache und Person. In

¹ Vgl. Th. Steinbüchel, *Gott und Mensch*, München 1941; Nikolaus v. Cues, *Der verborgene Gott*, München 1941.

der Sphäre des religiösen Lebens können wir vielleicht diese Spannung besser durch die erlebnismäßige, subjektive Spannung zwischen „Geist und Herz“ zum Ausdruck bringen. Es gibt eine Theologie, die mehr vom Geiste (Thomas), und eine solche, die mehr vom Herzen ausgeht (Bonaventura, Scotus). Die erstere kennt eine klare Trennung zwischen dem Reden über Gott und dem Reden mit Gott; Glaubenswissenschaft und lebendige Religion sind streng unterschieden, fast getrennt; der Gott auch des religiösen Lebens erscheint mehr in der Unendlichkeit seiner analog bestimmbaren Eigenschaften. Die Theologie des Herzens bringt diese klare Scheidung zwischen Reden über und Reden mit Gott nicht so fertig, weil ihr Gott immer der konkrete, lebendige Gott ist, der sich nicht durch allgemeine Wesenseigenschaften und nicht durch allgemeine Ideen bestimmen läßt, der einmalig, individuell-personhaft, das faktische Du dem eigenen Ich gegenüber ist. Der Gott der Religion ist schlechthin der persönliche Gott, der dem suchenden Herzen des Menschen in Gnade persönlich begegnet. Nicht das göttliche Wesen und die göttlichen Eigenschaften, sondern Er selbst als das letzte Du unseres menschlichen Ich steht im Brennpunkt des Interesses auch im Reden über Gott. Tiefer, als wir es gerne wahrhaben möchten, steht oft diese Spannung zwischen den einzelnen scheinbar getrennten, theologischen Schulen. Nur eine dünne, nominalistische Dialektik kann diese mächtige, existentielle Spannung überspringen, nur ein naturalistischer oder personalistischer Positivismus kann sie zerschlagen und damit sich selber den Weg zur wahren Wirklichkeit verbauen und sich steril machen².

II. Unser konkretes Bild vom dreieinigen Gott

Diese beiden Spannungen also, die eigentlich aus einer gemeinsamen Wurzel stammen, aus der geistigen Doppelnatur des Menschen, die sach- und zugleich ideenbezogene Erkenntniskraft und person- und zugleich wirklichkeitsbezogene Willens- oder Tatkraft enthält, gehen in unser Gottesbild ein. Wir müssen Gott kennen, ein Bild von ihm haben (Positive Theologie), wenn wir ihn suchen, ihn lieben, und wir müssen zugleich wissen, daß er größer ist als alles menschlich Erfaßbare, Erkennbare, größer als alle unsere Begriffe und Bilder (Negative Theologie), wenn wir ihn als Gott in heiliger Ehrfurcht anbeten sollen. Gottesfurcht ist der Anfang, die Fülle und Krone aller Weisheit (Spr 9, 10; Sir 1, 16; 20, 22), die Gottesliebe ist das höchste Gebot des Testaments Jesu Christi (Mt 22, 34-40; Jo 15, 12, 17; 1 Kor 13) und der Quellgrund der christlichen Religion (1 Jo 4, 8-18).

So finden wir schon bei oberflächlicher Betrachtung in unserem religiösen Bild von Gott dem Vater und Gott dem Sohn deutlich diese beiden Seiten, die persönliche Nähe und die unendliche, seinsmäßige Erhabenheit und Ferne deutlich ausgeprägt. — Gott der Vater, dem wir als Kinder vertrauend nahen dürfen (Mt 6, 30, 33), ist zugleich der allmächtige Schöpfer und der heilige Herr der Heerscharen. Gerade durch die Verbindung

² A. Anwander, Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen, Würzburg 1937.

des atl. Jahvebildes mit dem ntl. Vater-Gott, den uns Jesus Christus verkündigt, haben wir von Gott-Vater jenes große, religiöse Bild, das wirklich in höchstem Maße die obengenannten Spannungen enthält und dadurch jene, echte Religiosität in uns — mit Hilfe der immer angebotenen Gnade — ermöglicht, die das Christentum kennzeichnet.

Gott der Sohn steht als der Gott-Mensch Jesus Christus vor dem Auge unserer Seele. Das Bild, das die Evangelien von ihm geben und das die Kirche gegenüber allen vereinseitigenden Irrlehren immer festgehalten hat, schließt deutlich die oben angedeuteten Spannungen in sich: In einer Innigkeit, die der Weisheit und Liebe Gottes selbst entsprungen und die uns nur durch die göttliche Offenbarung erschlossen ist, sind hier wirklich das unendliche Wesen Gottes und der persönlich nahe Menschenbruder verbunden. Wie das Wesen des Christentums selbst, so ist auch der ganze Sinn der christlichen Frömmigkeit in dieser ursakramentalen Gestalt des Jesus Christus gegründet, und der religiöse Reichtum, der in der Anbetung und Nachfolge Christi aufbricht, kann uns zeigen, welch große Bedeutung die obengenannte Spannung im Gottesbild für das religiöse Leben besitzt.

Wenn wir unter diesem Gesichtspunkt einmal das konkrete Bild vom Heiligen Geist darzustellen versuchen, müssen wir zunächst feststellen, daß wir im Grunde gar kein solches besitzen. Der erste Grund hierfür ist sicherlich der, daß der Begriff „Geist“ zu keiner konkreten Vorstellung geführt hat, wie etwa der Begriff Vater und Sohn. Dadurch, daß der Sohn Gottes uns als Mensch erschienen ist, ist uns auch der himmlische Vater in der konkreten Vorstellung nähergekommen, hat Menschenantlitz angenommen, ohne sein Wohnen im unzugänglichen Lichte (1 Tim 6, 16) zu verlieren. Doch der Geist ist unvorstellbar. Das sinnenfreudige Mittelalter bis hinein in das Barock, die Zeit vom 11. bis 17. Jahrhundert, nahm allerdings keinen Anstand, auch den Heiligen Geist in Menschengestalt darzustellen. „Bald wiegt er sich bei der Erschaffung der Welt, als Kind dargestellt, fast wie ein Moses im Binsenkörblein, auf den Wassern des Abgrundes, während der Sohn am Ufer stehend das Licht von der Finsternis scheidet; bald schmiegt er sich liebend an den Vater, und der Sohn, etwas älter dargestellt, blickt ihn liebesentzückt an; bald thront er, an Alter dem Vater und dem Sohn gleich, an ihrer Seite auf dem Throne der Herrlichkeit, so namentlich oft in der Darstellung von Mariä Krönung“³. Seit dem Breve Benedikt XV. vom 1. Oktober 1745 ist es aber nicht mehr zulässig, den Heiligen Geist in menschlicher Gestalt darzustellen. Er erscheint heute wieder, wie im ganzen ersten Jahrtausend, im Bilde unter der Gestalt der Taube⁴.

Das Mittelalter kannte auch im Abendland noch eine reiche Andacht zum Heiligen Geist, wie uns die zahlreichen Heiliggeistspitäler und Heiliggeistorden dieser Zeit zeigen. Die Ostkirche, deren Religiosität immer mehr auf

³ M. Meschler, Die Gabe des Heiligen Pfingstfestes, Freiburg 1887, S. 417.

⁴ S. Thomas S. th. III q. 39 a. 6 ad 4 zeigt eingehend, warum der Heilige Geist gerade im Symbol der Taube erschienen ist: a) weil sie das Bild der simplicitas (Mt 10, 16), b) weil sie in ihrem Leben Verhaltensweisen zeigt, die den sieben Geistesgaben entsprechen, c) weil sie der Herold des Friedens mit Gott (Gen 8, 11), d) weil sie ein animal amicabile et gregale (Eph 5, 25, Cant 6, 8) ist.

bildhafte Ideen und auf Symbole ausgerichtet war, bewahrte sich die tiefe Verehrung zum Heiligen Geist wie aber auch die seit dem Mittelalter dort übliche Darstellung der Heiligsten Dreifaltigkeit durch drei Engel (Geist)-Gestalten. Uns ist die rechte Verehrung zum Heiligen Geist in der allgemeinen Volksfrömmigkeit weitestgehend verlorengegangen, weil der Heilige Geist keine Bildgestalt, „kein Gesicht“ mehr hat, das ihn in wirkliche Beziehung zu uns Menschen bringt. Das Taubensymbol spricht den nüchternen Abendländer von heute nicht unmittelbar religiös an. So wird er also nicht oder nur wenig verehrt. Und es ist, als ob innere, gnadenhafte Zusammenhänge hier bestünden: auch Inhalt und Sinn seiner Sendung an uns wird von uns nicht mehr so recht gehört und verstanden. Die göttliche Allmacht des Vaters und die göttliche Weisheit des Sohnes finden noch Anbetung und Verehrung, aber die göttliche Liebe erscheint nur mehr im Transparent des leidenden Gottmenschen als Gegenstand der Verehrung, so wie die Welt nur mehr die leidende und helfende Liebe in etwa kennt und schätzt; die ehrfürchtig-heilige, echt personale, geistige Liebe ist so wenig bekannt, wie die personale Liebe in Gott, der Heilige Geist. Verbrechen und Not der Zeit machen es noch schwerer, Gott als „die Liebe“ zu erfahren. Die dadurch bedingte Verkümmern des christlichen Gottesbegriffes macht sich im konkreten religiösen Leben unserer Tage allenthalben bemerkbar. Wir müssen darum wieder mehr den Heiligen Geist kennen lernen, verehren und anbeten, um in diesem Tun und durch seine Gnadenhilfe wieder die christliche Liebe, das christliche Gemeinschaftsbewußtsein, den Sinn für die personale Geistigkeit und schließlich das rechte Bild von Gott, der die Liebe ist, zu gewinnen.

III. Unser konkretes, religiöses Bild vom Heiligen Geist

Wollen wir eine neue Verehrung des Heiligen Geistes erreichen, müssen wir ein neues Bild von ihm gewinnen, das die religiöse Existenz des abendländischen Menschen wieder wachruft.

1. Das mittelalterliche Bild des Heiligen Geistes

Suchen wir zunächst noch einmal die Eigenart der mittelalterlichen Verehrung des Heiligen Geistes herauszustellen, um einen Ausgangspunkt für unsere Überlegungen zu gewinnen. Wenn wir die zahlreichen Hymnen dieser Zeit an den Heiligen Geist durchlesen — und die Theologie dieser Hymnen gibt uns einen besonderen Einblick in die konkrete Frömmigkeit ihrer Verfasser und Beter —, so müssen wir feststellen: es wird im Grunde immer besungen, was die dritte göttliche Person für uns zu unserem Nutzen und Vorteil tut, nicht was sie für unser Christsein in sich oder für die Ehre Gottes in dieser Welt bedeutet. Der Grundgedanke ist immer: Der Heilige Geist reinigt und heilt, erleuchtet, hilft und stärkt: *pater pauperum, dator munerum, lumen cordium*; er hilft die Not des Menschen, des Leibes, des Geistes und des Herzens überwinden⁵. Ein Blick in die Entwicklung der

⁵ J. Kehrein, Lateinische Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, S. 106—117; G. M. Dreves-Cf. Blume, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, 2 Bde., Leipzig 1909, II S. 153—174.

Gnadenlehre und des Firmsakramentes zeigen uns diese Einschränkungen noch deutlicher.

In der alten Kirche — und bei den Griechen heute noch — war die Gnadenlehre als allgemeine Heilslehre in der Christumystik und Geistmystik grundgelegt. Unser neues Leben in Christus und das Wohnen des Geistes in uns (womit Glaube und Liebe als menschlich-christlich-pneumatische Grundhaltungen verbunden waren) bildeten die Grundlage für die Deutung des christlichen Daseins. Seitdem in der Westkirche, besonders durch Augustinus, in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus und Manichäismus eine typisch-abendländische Gnadenlehre herausgebildet wurde, trat an Stelle der alten Seinsbetrachtung die Vorbetonung der Frage von der Wirksamkeit Gottes und seiner Gnade und vom Mitwirken des Menschen und seiner Freiheit. Den für unser Thema entscheidenden Schritt in der Ausdeutung der Gnade machte aber erst das Mittelalter, als im aristotelischen Thomismus des 13. Jahrhunderts statt der personalen Wirkungsbetrachtung, wie sie in den augustinischen Franziskanertheologie — die Gnade und übernatürliche Liebe im Menschen noch gleichsetzte — weiterlebte, die mehr sachliche Seinsqualitätsbetrachtung vorherrschend wurde, die zwischen der übernatürlichen Liebe im Menschen und der von Gott geschaffenen habituellen Gnade einen realen Unterschied ansetzte. Da obendrein noch der große Lehrmeister der Scholastik, Petrus Lombardus, eine irrige Lehre über das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen aufgestellt hatte, gegen die die ganze Theologie bis zum extremen Nominalismus Stellung nahm — er hatte behauptet, die übernatürlichen Akte im Menschen würden durch den Heiligen Geist unmittelbar gewirkt, was die Freiheit und Sittlichkeit dieser Akte ganz zerstören würde —, erschien die Annahme einer von der übernatürlichen Liebe verschiedenen, irgendwie sachlich bestimmten Gnadenqualität im Namen des Kampfes gegen den Irrtum geradezu gefordert. Damit war der Heilige Geist, als der Geist der wesenhaften und personalen Liebe, weitestgehend aus der eigentlichen Gnadenlehre hinausgedrängt. So erscheint er in den Hymnen immer als die Kraft, die dem Menschen hilft, die menschlichen Voraussetzungen für die Gnade zu schaffen. Einige Franziskaner der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, am tiefsten vielleicht Wilhelm von Ware, der Lehrer des Johannes Duns Scotus, hatten noch gelehrt, daß die Gnade zwar nicht der Heilige Geist sei, daß es aber auch keine habituelle Gnade im Menschen geben könne, wenn nicht zugleich der Heilige Geist dem Menschen einwohne. Im großen und ganzen wurde aber auch in der Franziskanertheologie besonders des Nominalismus die Gnade ihres personalen Sinnes, nämlich ihrer Beziehung zum Heiligen Geist, beraubt, und als der Nominalismus auch noch für die Verirrungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts verantwortlich gemacht werden konnte, wurden Thomas und seine Schule, vor allem auf dem Tridentinum, die führende Theologie der Kirche, und der unmittelbare Zusammenhang des Heiligen Geistes mit der Gnade verschwand zunächst — fast bis Scheeben — ganz aus der Erörterung über die Gnade.

Auch die Entwicklung in der Auffassung des Firmsakramentes läßt uns die Einengung in der Geistbetrachtung des Mittelalters besser verstehen. Das heilige Sakrament der Firmung, das im Altertum der Kirche immer unmittelbar im Anschluß an die Taufe, auch die Kindertaufe, gespendet wurde, erschien als Salbung mit dem Heiligen Geiste und als Vollendung der Taufe. Seit dem vierten Jahrhundert mehr und mehr von der Taufe getrennt, erhielt es im Abendland den Namen Confirmatio, wodurch zuerst an Stelle der Seinsbetrachtung die Wirkungsbetrachtung trat. Die Entleerung des Übernatürlichen im Nominalismus und gar der Bruch der Reformation konnte aus diesem heiligen Sakrament schließlich jenes pädagogische Fest machen, das mehr der Verfestigung der Trennung von der alten Mutterkirche als dem eigentlichen christlichen Gnadenanliegen bis in die neueste Zeit dienen sollte.

Diese Überlegungen lassen uns die besondere Auffassung des Mittelalters vom Heiligen Geist leichter verstehen. Sie sind uns aber auch schon ein Fingerzeig, wo wir heute wieder ansetzen müssen, um das volle, konkrete Bild vom Heiligen Geist zu gewinnen, das Sein und Wirken, personale und sachbezogene Betrachtungsweise in sich vereinigt.

2. Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift.

Wir gehen zu diesem Zweck von einigen Worten der Heiligen Schrift aus, die wir in der mittelalterlichen Geistauffassung und -verehrung nicht oder nicht genügend berücksichtigt finden, und suchen so wieder ein Bild vom Heiligen Geist zu gewinnen, das sich in der Alten Kirche in der Auffassung von Gnade und Firmung wirksam zeigte und sich in ganz besonderer Weise als notwendiges Heilmittel für die Schäden unserer Zeit erweisen wird. Stellen wir zunächst die wichtigsten Stellen des Neuen Testaments zusammen, die nicht vom Wirken des Heiligen Geistes auf uns, sondern von seinem Sein und Wohnen und Leben in uns sprechen:

Gal 4, 4-7: Da kam die Fülle der Zeit und Gott sandte seinen Sohn, geboren aus einem Weibe, unterworfen dem Gesetze. Er sollte die, die unter dem Gesetze standen, loskaufen, und wir sollten die Annahme an Kindesstatt erhalten. Daß ihr aber Söhne seid, steht dadurch fest, daß Gott in unsere Herzen den Geist seines Sohnes sandte, der da ruft: Abba, Vater! So bist Du denn nicht mehr Knecht, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.

Röm 8, 14-17: Denn alle, die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes. Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um von neuem in Furcht zu leben, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, der uns rufen läßt: Abba, Vater! Der Geist selbst bezeugt es unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi.

Eph 2, 11: Durch ihn (Christus) haben wir beide (Juden und Heiden) in dem einen Geist (dem Geiste Christi) Zutritt zum Vater.

Der Geist Gottes selbst also, der Heilige Geist, der auch der Geist Christi ist, erscheint hier als der Geist unserer Gotteskindschaft. Wir erleben diese Gotteskindschaft dadurch, daß wir die Freiheit der Gotteskinder in uns erleben. Dieses Erlebnis ist eine Gnade, die der Heilige Geist uns selber

schenkt. Es zeigt sich vor allem darin, daß wir den unendlich heiligen und allmächtigen Gott wirklich als Vater erkennen und rufen können, ja der Geist selbst ruft in uns Gott als den Vater. Gottes Herrschaftsbereich, sein Reich ist damit unsere Heimat geworden. Friede, Geborgenheit, Treue der Heimat erfüllt das Gotteskind; Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit aber sind Früchte des Geistes (Gal 5, 22). So echt und ernst ist unsere Gotteskindschaft, daß wir auch Erben Gottes, Erben seines Reiches und Miterben seines wesensgleichen Sohnes Christus sind. Der Geist Gottes als „Geist der Kindschaft“ ist auch das „Unterpfand unseres Erbes“ (Eph 1, 14). So kann auch Johannes fast ein Lebensalter später noch schreiben:

1 Jo 3, 1-2: Seht, welch große Liebe uns der Vater erwiesen hat: Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es auch. Darum kennt uns die Welt nicht, weil sie ihn (den Vater) nicht kennt. Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes; noch ist nicht offenbar, was wir sein werden. Doch wissen wir, wenn er einmal offenbar werden wird, werden wir ihm ähnlich sein und ihn schauen, wie er ist.

Ebd. 3, 24: Wer seine (Christi) Gebote hält, bleibt in Gott und Gott in ihm. Daß er in uns bleibt, erkennen wir aber an dem Geist, den er uns gegeben hat.

Ebd. 4, 13: Daß wir aber in Gott bleiben, und er in uns bleibt, erkennen wir daran, daß er uns von seinem Geiste mitgeteilt hat.

Ebd. 4, 16: Gott ist die Liebe. Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm . . . Die Liebe kennt keine Furcht.

Röm 5, 5a: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde.

Jesus ist der Anfang und das Fundament, die Verdienstursache und als gottmenschliches Haupt des mystischen Leibes die Gestaltursache unserer Gotteskindschaft. Der Geist, den Christus uns vom Vater schickte und schicken ließ, ist die eigentliche, nächste Wirkursache unserer Gotteskindschaft, der Lebensgrund des neuen Lebens der Gotteskinder. Weil aber der Heilige Geist der Geist Christi ist, ist auch Christus der Lebensgrund unserer Gotteskindschaft. In Christus einverleibt heißt aus Gott geboren werden. Der lebendige Zusammenhang des Kindes zum Vater ist die Liebe. Unsere Kindesliebe zu Gott muß nun ebenso Gottes Geschenk wie unser persönliches Mittun sein. Das wesenhafte Band dieser gegenseitigen Liebe aber ist nach Johannes der Heilige Geist selbst. Wie der Vater Christus liebt, so liebt Christus uns (Jo 15, 9-10). Im Heiligen Geist sind wir eins untereinander und mit Christus, wie Christus eins ist mit seinem Vater (Jo 17, 21, 23). „Vater, ich habe ihnen Deinen (Vater) Namen kundgetan, damit die Liebe, mit der Du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen“ (Jo 17, 26). Das ist das letzte Wort des hohenpriesterlichen Gebetes des Herrn.

3. Der Geist der Gotteskindschaft

Die angeführten wenigen Stellen lassen den Heiligen Geist vor allem als die persönliche, göttliche Liebe erscheinen. An vielen anderen Stellen — man denke an die bekannten Gegenüberstellungen von Geist und Fleisch (Gal 1, 5, 16; Röm 7, 14-8, 17), von Geist und Gesetzesbuchstaben (Röm 7, 1-6; 2 Kor 3, 6) — meint pneuma mehr die neue geistige Gestalt, die der Christ

durch die Wirkung des Heiligen Geistes gewinnt, oder die Kraft — die Gnade, würden wir heute sagen —, die Gott uns zu unserer Hilfe, zum geistlichen Leben und Wirken schenkt. Die genannten Stellen aber genügen uns, um den Heiligen Geist als Geist der Kindschaft wieder neu zu verstehen.

Wir gehen dabei von einer kurzen Überlegung über unsere Gotteskindschaft aus. Wir sind nicht Gottes Kinder von Natur; dieser Sinn von Sohnschaft kommt nur dem einzigen zu, dem Logos (Jo 1, 1), der Fleisch geworden ist (Jo 1, 14), und den der Vater selbst vom Himmel aus seinen „geliebten Sohn“ genannt (Mk 1, 11). Wir sind es aber auch nicht bloß durch rechtliche Adoption. So wie der Mensch ursprünglich nach Gottes Bild und Gleichnis (Gen 1, 26) geschaffen ist, so und noch viel mehr darf und kann er in Christus wieder Gottes Bild und Gleichnis, Gottes Kind, das dem Vater gleicht (Mt 5, 48), werden.

Das Vater-Sohn-Verhältnis ist ja schon für uns Menschen nicht bloß ein biologisches (Abstammungsverhältnis), auch nicht bloß ein juristisch-kulturelles (die Summe der Rechte und Pflichten des Vaters gegenüber dem Sohn und umgekehrt), sondern etwas viel Tieferes, weil Personales: daß nämlich das Kind zum Vater „mein Vater“ sagen darf und der Vater zum Kind „mein Kind“. Diese gegenseitige menschlich-personale Anerkennung des Kindes durch den Vater und des Vaters durch das Kind läßt uns ein wenig ahnen, worum es sich in dem Vater-Sohn-Verhältnis handelt, daß hier nämlich ein durch und durch werterfülltes Seinsverhältnis vorliegt. Wenn aber schon im Menschenleben dieses Kindschaftsverhältnis so tief greift, dann müssen wir das Wesen der Gotteskindschaft noch tiefer suchen.

Die hohe Theologie des Mittelalters hat zwei berühmte Erklärungen für dieses Gotteskindschaftsverhältnis gegeben. Thomas von Aquin hat unsere Gotteskindschaft vor allem in der heiligmachenden Gnade begründet gesehen. In seiner aristotelischen Denkweise bestimmt er sie als eine dauernde übernatürliche Seinsweise (habitus), die eine Teilhabe an der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4) darstellt. Das Charakteristische dieser Sicht besteht darin, daß sie alle, auch die religiösen Wirklichkeiten, mit einer Metaphysik bewältigt, die in erster Linie sachliches Sein (Natur) und Wirken (Kausalität und Finalität) aussagt. Demgegenüber sucht die alte, augustinische Franziskanerschule die religiösen Wirklichkeiten mit mehr dynamisch-personalen Aussagen zu beschreiben und zu bestimmen. Auch hier ist eine Grundlage der Gotteskindschaft die Gnade. Aber die Gnade wird hier anders gesehen.

Bei Bonaventura ist die Gnade noch das ständig in uns einfließende und dadurch immer mit Gott der Urquelle verbindende Licht und bei den folgenden Magistern, vor allem seit Wilhelm v. Ware und fortwirkend besonders in der Lehre des Johannes Duns Scotus ist sie der tiefe übernatürliche Grund der wahren selbstlosen Liebe. Die Gleichsetzung von Gnade und Liebe ist nicht etwa schon eine Verflüchtigung des übernatürlichen Wesenscharakters, der Gnade, immer bleibt sie die unerfahrbare, von Gott geschenkte Macht. Als Liebe wurzelt die Gnade im Willen, weil

eben in der Franziskanertheologie der Wille als Freiheit der existentielle Grund des menschlichen Wesens ist; bei Thomas erfaßt die Gnade die geistige Seelensubstanz, weil für ihn der Geist der Existenzgrund des Menschen ist. — Der übernatürliche Charakter der Liebe hat aber in der Lehre der Franziskanertheologen noch einen tieferen, einen göttlichen Grund. Diese übernatürliche Liebe ist ja nicht eine bloße Seinsverfassung der Seele des Menschen im allgemeinen, sondern steht in besonderer Beziehung zur wesenhaften und personalen Liebe in Gott, zum Heiligen Geist, der der Seele des Gotteskindes einwohnt als der „süße Seelengast“.

Es ist nun nicht so, als ob der Heilige Geist selbst im Menschen die übernatürlichen Akte setzen würde, wie Petrus Lombardus gelehrt hatte; in diesem Falle wären die übernatürlichen Akte nicht mehr freie Akte des verantwortlichen Menschen und somit auch nicht verdienstvoll und sittlich. Diese sachlich-kausale Betrachtung der seelischen Akte liegt der augustinisch-franziskanischen Denkweise fern. Man wird aber den oben genannten Stellen aus Gal 4 und Röm 8 nicht gerecht, wenn man nur annimmt, daß der Mensch schon allein in der Kraft der gnadenhaften Umwandlung Gott seinen Vater nennen kann. Der Geist selber ruft vielmehr in uns das Abba, sagt Gal 4, 7. Gott hat uns seinen Geist ins Herz gegeben (1 Jo 4, 13), die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns selbst gegeben ist (Röm 5, 5).

Wilhelm v. Ware, der Lehrer des Johannes Duns Scotus, schreibt in seinem Sentenzenkommentar hierzu: „In der Seele, die im Stande der Vollkommenheit (Gotteskindschaft) ist, findet sich eine dreifache Liebe, der Liebesakt (das Lieben), der Liebeshabitus (die Fähigkeit und Geneigtheit zu lieben) und die ungeschaffene Caritas (der Heilige Geist). Der Liebesakt kann nicht ohne den Liebeshabitus und ohne die ungeschaffene Liebe sein. Die ungeschaffene Liebe (der Heilige Geist) kann als Liebe nicht ohne den Liebeshabitus in der Seele sein, mag sie auch in einer anderen Hinsicht (als göttliches Sein zum Beispiel) ohne den Habitus in der Seele wohnen“⁶. — Ein anderer Franziskaner dieser Zeit, Eustachius v. Arras, schreibt über das Verhältnis der übernatürlichen Liebe zum Heiligen Geist: „Wegen der völligen Untrennbarkeit und der ausdrücklichen Gleichgestaltetheit (conformitas) zwischen Liebe und Heiligem Geist muß man sagen: Die Liebe, mit der wir Gott unmittelbar (formaliter) lieben, kann niemals ohne jene ungeschaffene Liebe sein, die der Heilige Geist selbst ist, mag auch die Liebesfähigkeit das ausgeprägte und unmittelbare Gleichbild des Heiligen Geistes sein. Weil aber der Heilige Geist die Wirkursache ist, hängt der Liebesakt vom Einfluß des Heiligen Geistes ebenso ab wie von dem (der Wirkung dessen), in dem er ist“⁷. — Petrus v. Falgario, ebenfalls in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, bringt hierfür noch tiefere, spekulative Gründe. Einmal, so lehrt er, führt die Liebe unmittelbar zum Ziel, vervollkommenet somit das liebende Wesen, vereinigt mit dem Ziele; das alles kann nicht die wankelmütige, geschaffene Liebe allein leisten, sondern nur die Festigkeit und Dauerhaftigkeit der ungeschaffenen Liebe (est ex caritatis creatae instabilitate et caritatis increatae stabilitate); dazu hat die geschaffene Liebe ein gar vielfältiges Wesen, die ungeschaffene Liebe hingegen ist ganz einfach (ex caritatis creatae essentialitate multiplici et caritatis increatae simplicitate); „so ist die (ungeschaffene) Liebe vorzüglich ein Geschenk, das festigt und vervollkommenet, in

⁶ I dist. 17 q 1, Wien, Nat. Bibl. Cod. lat. 1424 f. 43 b.

⁷ QD de Corruptione caritatis seu gratiae, ad 3, Florenz, Bibl. Nat. B. 6/912 f. 106 a.

Bewegung setzt, vereint und zur Ruhe bringt, bei deren Gegenwart Gott der Seele sein Ebenbild einprägt, d. h. die ganze geschaffene Liebe eingießt, die in der Kraft jener (ungeschaffenen Liebe) Festigkeit, Vollkommenheit, Bewegung und Vereinigung schafft⁸.

Der übernatürliche Charakter der Gnade, der bei Thomas mehr mit der sachlich-metaphysischen Bestimmung „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1, 4) wiedergegeben ist, wird also in der Franziskanerschule mit der unmittelbaren Beziehung zum einwohnenden Heiligen Geist erklärt. Diese Denk- und Sprechweise wird wohl der paulinischen und johanneischen Redeweise, besonders auch dem Hohenpriesterlichen Gebet Jesu, in höherem Maße gerecht. Und wir glauben, daß es auch dem modernen Denken näher liegt und unserem religiösen Empfinden und Wollen mehr entspricht, nicht so sehr an ein sachliches Ursache-Wirkungs-Verhältnis, als vielmehr an ein personales Zusammenwirken zu denken.

Durch die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen ist diesem die Möglichkeit gegeben, an der Liebesbewegung der dritten göttlichen Person, die vom Vater und vom Sohne ausgeht und im Sohne zum Vater zurückkehrt, irgendwie Anteil zu gewinnen. Man würde den Sinn der Worte Jesu im Hohenpriesterlichen Gebet wohl nicht wiedergeben, wenn man die übernatürliche Gottesliebe im Menschen nur als menschliche Liebe, die mit Hilfe eines von Gott geschaffenen übernatürlichen Seelenhabitus sich betätigt, auffassen würde. So sachlich mechanisch denkt und redet die Heilige Schrift noch nicht. Diese Redeweise ist aus der aristotelischen Philosophie geboren, die aus den Naturwissenschaften kommt. Man wird den schlichten religiösen Gehalt der genannten Schriftstellen wohl eher treffen, wenn man die übernatürliche Gottesliebe des Menschen so erklärt, daß der Mensch sich erfassen läßt und erfaßt wird von der mächtigen Liebesbewegung des Heiligen Geistes, der wesenhaften und persönlichen Liebe in der Gottheit, die der Seele des Geheiligten persönlich einwohnt.

Wir verstehen das vielleicht besser, wenn wir mit dieser unserer übernatürlichen Liebe unsere Weltliebe und Weltverlorenheit vergleichen. Unsere Weltliebe ist daher zu erklären, daß wir von den irdischen Trieben unseres Leibes und unseres Herzens erfaßt werden und uns erfassen lassen. Ein wichtiger Unterschied zwischen unserer Liebe zu Gott und unserer Liebe zur Welt dürfte nun darin liegen, daß die Weltliebe ein personales Absinken, ein Sichverlieren darstellt — je mehr der Mensch von der Weltliebe erfaßt ist, um so mehr sinkt er schuldhaft von der geistigen Personalität zur sinnlichen Materialität ab —, während die Gottesliebe vielmehr ein personales Sichsammeln und Sichschenken bedeutet — je mehr der Mensch von der Gottesliebe erfaßt wird, um so mehr wird er freie, geistige Persönlichkeit. Die göttliche Hingabe an den Menschen und die menschliche Hingabe an Gott wachsen geradezu gleichzeitig; bleibt auch Gott immer die „zuvorkommende Liebe“, so wird der Mensch doch durch seinen Liebesakt, der ihn ins Einvernehmen mit der Liebesbewegung des Heiligen Geistes bringt, immer freier, und der Liebesakt wird, obgleich nur durch die

⁸ Qlb. de caritate, Assisi, Bibl. Com. Cod. 159 f. 178 c—179 b.

gnädige Teilhabe an der Liebesbewegung des Heiligen Geistes ermöglicht, doch immer mehr sein eigener verdienstvoller Akt. Diese Auffassung nimmt der Gnade nichts von ihrer wesenhaften Übernatürlichkeit und Seinshaftigkeit. Aber das Sein ist hier nicht so sehr als statische Qualität, sondern mehr als übernatürliche Befindlichkeit gefaßt.

Ein Analogon aus der menschlichen Liebe mag uns das Gesagte noch verdeutlichen: Der Einfluß etwa eines guten Freundes auf die geistige Entscheidung eines Menschen zum Besseren ist als Sicherfassenlassen und Erfasstwerden vom Idealismus des Freundes zu verstehen, wobei freilich zu beachten ist — denn alles Irdische ist nur ein Gleichnis —, daß unter Menschen immer die objektiven Werte für die Höherführung maßgebend sind (der Freund erschließt dem andern wieder die freie Sicht für diese objektiven Werte), während in der Gnade oder Liebe die personale Liebesbewegung des Heiligen Geistes selbst entscheidend ist, wenn auch diese Liebe des Geistes die Weisheit Gottes und so auf eine neue Weise auch die höhere Gotteserkenntnis miteinschließt. Dieses personale Freundesverhältnis zwischen dem Heiligen Geist und dem Menschen finden wir bei Paulus ausgedrückt, wenn er einmal sagt, der Geist selbst rufe Abba, Vater (Gal), während er das anderemal sagt, der Geist lasse uns rufen Abba, Vater (Röm).

Wir können den Heiligen Geist als Geist der Gotteskindschaft noch tiefer verstehen, wenn wir uns noch kurz der Sakramentenlehre zuwenden. Wie das Menschenkind auf natürliche Weise geboren wird, so muß das Gotteskind auch einmal eigens einmal geboren werden aus dem Wasser und dem Geist (Jo 4, 5). Der Pneumabegriff erscheint hier deutlich nicht schlechthin substantial, sondern vor allem dynamisch-existentiell: was aus Geist geboren ist, ist Geist. Dieses „aus Geist geboren“ wird als „Geburt von oben her“ (Jo 4, 7) gekennzeichnet. Die Wiedergeburt geschieht durch die Gabe des Heiligen Geistes. So fordert Petrus in seiner Pfingstpredigt: „Ein jeder von euch lasse sich taufen, auf daß ihr Vergebung eurer Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfanget“ (Apg 2, 38). Am besten wird man diese Stellen wohl so auslegen, daß man in der Taufe nicht nur die Reinigung im Wasser und die Entsündigung durch Eingliederung in Christus gemäß Röm 6 sieht, sondern damit gegeben und durch ein eigenes äußeres Zeichen, die Salbung mit Chrisam, symbolisch ausgedrückt, die Salbung mit dem Heiligen Geist als Grund und Sinn unserer Heiligung und als Unterpand unserer realen Gotteskindschaft betrachtet. Die Verbindung mit dem Heiligen Geist wäre dann im oben ausgeführten Sinn als reale Einwohnung zu verstehen, die dem Menschen die Möglichkeit eines dynamisch-existentiellen Erfasstwerdens und Sicherfassenlassens — von der Liebesmacht dieses Geistes — in sich schließt.

Die Betrachtung des Heiligen Geistes als des Geistes der Gotteskindschaft eröffnet uns auch eine neue, wertvolle Sicht für das Sakrament der heiligen Firmung. Die bisherige Betrachtung der Firmung war weitestgehend vom Pfingstfest her bestimmt. Bei der Himmelfahrt hatte Christus

verheißen: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommt, und ihr sollt meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria, ja bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8). Nach dem Pfingstereignis wurde das Wahrheit, und diese Kraft des Heiligen Geistes, die sich in den Aposteln wirksam erwies und die schon Isaias (11, 1) als sechs bzw. sieben Gaben vorherverkündigt hatte, war eigentlich immer der Gesichtspunkt, unter dem die Wirkung der Firmung gesehen wurde. Firmung ist das Sakrament der Mündigkeit und Reife, der Ritterschlag zum Kampf für Christi Reich⁹.

In neuester Zeit hat P. Placius Rupprecht OSB.¹⁰ nun eine neue Auffassung vorgelegt, die wohl neben der obigen Beachtung verdient. Er geht von dem Zusammenhang der Firmung mit der Taufe aus, wie er in der Schrift angedeutet und für die Väterzeit klar bezeugt wird. Er schließt dabei auf einen Sinnzusammenhang, der nur noch bei Cyrill von Jerusalem angedeutet, sonst aber auch bei den Vätern nicht vertreten erscheint. Danach ist nämlich die Firmung nicht eigentlich Sakrament der Reife und Mannbarkeit, sondern vielmehr der eigentliche Abschluß der Wiedergeburt. P. Placidus zieht für diesen Gedanken eine religionsgeschichtliche Parallele heran. Der Mensch ist nicht nur Lebewesen, sondern auch Kulturwesen, Glied einer Gemeinschaft mit Geschichte und Kultur. Diese Tatsache kommt bei vielen Religionen, vor allem den primitiveren, noch deutlich dadurch zum Ausdruck, daß das Kind, das von der Mutter als lebensfähig für diese Welt geboren wurde, erst noch die Annahme oder Anerkennung durch den Vater haben muß, wenn es auch als Glied der Gemeinschaft, die der Vater als Mann gestaltet und vertritt, leben soll und darf. Die Anerkennung durch den Vater ist nicht nur eine juristische Form, sondern eine sakrale Handlung, die eigentlich erst die Geburt für dieses Leben vollendet. Dieses interessante religionsgeschichtliche Moment findet P. Placidus in der Taufe Jesu angedeutet, wo der Wassertaufe im Jordan unmittelbar die Anerkennung durch den himmlischen Vater folgt (Mk 1, 11), die sich aber ebenfalls nicht als bloße Anerkennung kundtut, sondern mit der vielmehr zugleich die Salbung mit dem Heiligen Geist bezeugt wurde.

Cyrrill von Jerusalem entfaltet diesen ganzen Zusammenhang in seiner dritten Mystagogischen Katechese mit folgenden Worten: „Da ihr auf Christus getauft seid und Christus angezogen habt, seid ihr gleichgestaltet worden dem Sohne Gottes. Gott nämlich, der uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindes Statt, hat uns gleichgestaltig gemacht dem glorreichen Leibe des Christus. Da ihr nun Teilhabende an dem Christus, d. i. dem Gesalbten, seid, werdet ihr mit Recht Christen, d. i. Gesalbte, genannt. Gesalbte aber wurdet ihr, als ihr das Gleichbild

⁹ Besonders M. Laros hat diese Idee zu verbreiten versucht durch seine Bücher „Pfingstgeist über uns“ und „Volk im Heiligen Geist“, Regensburg 1936 und 1946. Er findet selbst das allgemeine Priestertum noch im Firmsakrament, nicht im Taufsakrament begründet. Nach dem Rundschreiben „Mediator Dei“ hingegen wird das Laienpriestertum im Sakrament der Taufe grundgelegt. — „Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit (zur Firmung) nach den Zeugnissen der alten Kirche“ behandelt ausführlich das gleichnamige Buch von Bernhard Welte (Freiburg 1939).

¹⁰ Theol. Qschr. 127 (1947), S. 262—277.

des Heiligen Geistes empfindet und alles bildlich an euch geschah, dieweil ihr Abbilder Christi seid. Denn dieser ist im Jordan getauft worden und hat mit dem Leib seiner Gottheit die Wasser berührt; er ist aus ihnen wieder aufgestiegen und empfing die wesenhafte Heimsuchung des Heiligen Geistes, so daß der Gleiche auf dem Gleichen ruhte. Und euch ist auf ähnliche Weise, als ihr aus dem Brunnen der heiligen Wasser aufstieget, das Chrisma, d. i. die Salbung, gegeben worden, das Gleichbild jener, mit der Christus gesalbt wurde.“ — Deutlich kommt hier zum Ausdruck: Christ sein heißt Christus ähnlich sein, zur Ähnlichkeit mit Christus gehört aber, wie eben der Name sagt, wie Christus gesalbt sein mit dem Heiligen Geiste (Is 61, 1; Lk 4, 18). Diese Salbung mit dem Heiligen Geist ist darum auch die Vollendung der Bruderschaft mit Christus und der Gotteskindschaft. Im feierlichen Taufritus der Westkirche ist, getrennt von der Firmung, die Salbung mit Chrisam erhalten, wohl als Rest der großen Salbung, die in der Urzeit mit der Taufe eng verknüpft war. Diese Chrisamsalbung bei der Taufe darf uns jedoch nicht hindern, die deutlich von der Taufe getrennte Firmung hinsichtlich ihrer Wirkung in besonderen Zusammenhang mit der Taufe zu bringen. Vielleicht darf mit der Bedeutung der Chrisamsalbung bei der Taufe auch besonders begründet werden, warum die Kirche nach der Nottaufe, auch wenn sie bestimmt gültig gespendet ist, die Nachholung der feierlichen Zeremonien verlangt¹¹.

Wie weit die von P. Placidus angeführte religionsgeschichtliche Parallele hier anwendbar ist, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist die Notwendigkeit der Salbung mit dem Heiligen Geist, dem Geist Jesu Christi, für jeden, der Christ, d. i. Gesalbter, genannt wird¹². So erweist sich die heilige Firmung als Sakrament, das vollendet, was die heilige Taufe geschenkt hat, weil der Heilige Geist selbst der Geist der Gotteskindschaft ist.

¹¹ CIC can. 759 § 3, can. 760. — Gewiß ist die Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist schon mit der Wassertaufe gewährleistet. Doch ist die Salbung mit Chrisam ebenso wie die Firmung nach dem Bericht der Apostelgeschichte nicht leicht zu hoch anzusetzen, auch wenn sie nicht *necessitate medi* zum Heile notwendig ist. Das wird neuerdings bestätigt durch den Erlaß der Sakramentenkongregation vom 14. 9. 1947, nach dem mit Wirkung vom 1. 7. 1947 Pfarrer und andere Priester mit pfarrlichen Rechten im Notfall als *ministri extraordinarii* die Firmung spenden können. Diese Vollmacht wurde erteilt, um im Notfall Erwachsenen und Kindern, diesen auch vor dem Alter des Vernunftgebrauchs, die besondere Gnade der Firmung zuteil werden zu lassen. Ferner sei darauf hingewiesen, daß die Ostkirche und die kleineren christlichen Kirchen, die die Firmung beibehalten haben, sich grundsätzlich als Kirchen betrachten, während gerade die christlichen Gemeinschaften, die sich in der Reformation getrennt haben und keine Firmung mehr kennen, immer „den Einzelnen“ oder höchstens die Einzelgemeinde hervorkehren und das übernatürliche organische Gemeinschaftsbewußtsein entbehren. Ist vielleicht der Heilige Geist gerade darin als der Geist der Kirche als übernatürlicher Gemeinschaft und als Geist des übernatürlichen Lebens zu erkennen? Die Antwort erteilt das Rundschreiben „*Mystici Corporis*“, nach dem der Heilige Geist, „die Seele des mystischen Leibes“, nicht nur die Aufgabe hat, die Kirche und ihre Glieder dem göttlichen Erlöser immer ähnlicher zu machen, sondern auch alle Teile des Leibes untereinander und mit ihrem Haupt so innig zu verbinden, daß ohne diese Einheit im Heiligen Geist das tiefste Wesen der kirchlichen Gemeinschaft gar nicht verstanden werden kann.

¹² Vielleicht läßt sich aus der Auffassung der heiligen Firmung als des Sakramentes, das die Gotteskindschaft vollendet, verstehen, warum ihr eigentlicher, ordentlicher Spender der Bischof ist. Die Vollendung der Gotteskindschaft soll eben von dem eigentlichen Vater in der Kirche, von einem Bischof als Nachfolger der Apostel, geschehen.

IV. Der Geist der Gotteskindschaft und unser christliches Leben

Unser christliches Leben befindet sich in einer eigenartigen Spannung, die wir wohl am Anfang unserer Bekehrung mehr empfinden, die aber nie ganz aus unserem christlichen Menschenleben verschwindet. Wir kennen den Willen Gottes in der sachlichen Form seiner Gebote und haben diese Gebote wegen des „anderen Gesetzes in unseren Gliedern“ (Röm 7, 23) nach Art der Menschengesetze kasuistisch entfaltet und müssen das tun; denn wir empfinden diese Gebote immer wieder auch als Gesetz, das zu halten uns Christus mahnt (Mt 5, 17), je mehr das „andere Gesetz“ durch unsere schwache Menschennatur seine Geltung anmeldet. Wir wissen aber auch gläubig um unsere Gotteskindschaft und also um die Freiheit der Kinder Gottes¹³, daß wir von Christus „für die Freiheit frei gemacht (Gal 5, 1), zur Freiheit berufen sind“ (Gal 5, 13). Wir sind gerettet, freilich „erst der Hoffnung nach“ (Röm 8, 21), „wir erwarten durch den Geist, kraft des Glaubens, die erhoffte Rechtfertigung“ (Gal 5, 5). Christus hat darum das Zweitafelgesetz nicht aufgelöst; er hat es aber auch nicht bloß neu eingeschränkt, sondern vielmehr „erfüllt und vollendet“ (Mt 5, 17). Welche Grundgedanken unseres christlichen Glaubens erklären uns nun den Sinn dieser „Erfüllung“ des Gesetzes? Es werden wohl folgende vier Gedanken sein:

1. Gott, der Geber des Gesetzes, erscheint im Neuen Testament nicht mehr bloß als der allmächtige Herr, vor dem uns heilige Furcht erfaßt (das tremendum-Erlebnis), Gott ist vielmehr durch Christus ganz unser Vater geworden, zu dem wir in kindlicher Liebe vertrauend gehen (das fascinosum-Erlebnis).

2. Die zehn Gebote sind demnach von der Liebe Gottes gegeben, und weil auch wir in der Gnade Gottes lieben können, wie es sich gebührt, haben sie im großen, neuen Gebot Christi, im Gebot der totalen Liebe zu Gott und den Menschen einen neuen einheitlichen Sinn bekommen. Zu dem mehr sachlichen Sinn der atl. Gebote ist vor allem die personale Sinn-erfüllung hinzugetreten: alle sachliche Pflichterfüllung geschieht aus persönlicher Liebe zu unserem Vater im Himmel, der aus Liebe zu uns diese Verpflichtungen zu unserem Heile gegeben hat.

3. Das sittliche Element, die Mühe und persönliche Verantwortung, die mit der Erfüllung der Gebote verbunden sind, Leiden, Verzicht und Wagnis, haben außerdem noch dadurch einen neuen Sinn erhalten, daß wir als Christen nicht mehr allein, in existentieller Einsamkeit schlechthin (wie der Mensch ohne Christus) dies alles leisten müssen, sondern vielmehr „in Christus“ leben und sterben, wirken, leiden und kämpfen. „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). „Durch Christus ist mir die Welt gekreuzigt und bin ich der Welt gekreuzigt“ (Gal 6, 14). Das ist das große Thema Pauli überhaupt: „in Christus“, durch die mystisch-persönliche Liebe Christi ist die sachliche Last des Gesetzes schon überwunden. Da uns nun aber Christus vor allem als die individuelle, historische Gestalt aus der Offenbarung bekannt ist, gleitet für unser menschliches Denken diese

¹³ R. Egenter, Freiheit der Kinder Gottes, Freiburg 1939.

Christusmystik sehr leicht entweder wieder in eine nur wirkursächlich-gnadenhafte Verbindung mit dem verklärten Christus ab, wodurch das letzte Personale wieder verloren geht, oder in die platonisch-bildhafte Erklärung der modernen Mysterientheologie, die stark am Bildhaft-Gleichnishaften hängen bleibt, oder gar in das bloß Moralisch-Menschliche der Nachfolge Christi, wodurch Christus zum menschlichen Vorbild herabsinken würde. Die rechte Christusmystik verlangt daher rechte Geistmystik.

4. „Wir besitzen den Geist Christi“ (1 Kor 2, 16). Diese Geistmystik kann das eigentlich personale Element in unserer christlich-religiösen Haltung am sichersten bewahren und auswerten, wenn sie in der oben angeführten Form verstanden wird: der Heilige Geist, die wesenhafte und personhafte Liebe Gottes, wohnt dem menschlichen Herzen ein. Im personalen und gnadenhaften Mitvollzug der Liebesbewegung des Heiligen Geistes (der Liebe des Vaters zum Sohn und zur Schöpfung und der Liebe des Geistes zum Vater und zu Christus und in Christus zum Vater), wird die Gotteskindschaft als ganz persönliches, von Gott geschenkte Wirklichkeit in unseren tiefsten, christlich-personalen Grund hineingenommen.

So wichtig für die Theologie die klare Scheidung zwischen Gnade und Heiligem Geist selbst ist, ebenso wichtig ist für das konkrete, religiöse Leben der unmittelbare personale Bezug unserer Personmitte zum Heiligen Geist Gottes als dem Geist der Gotteskindschaft. Erst in diesem Geist vollendet und erfüllt sich unser konkretes christliches Leben von Gott her und auf Gott hin. Wenn zu allem menschlich-existenziellen Tun im christlichen Sinn gemäß der Grundstruktur des christlichen Menschenbildes drei Elemente gehören: das sachliche, das moralische und das personale¹⁴, so können wir sagen: Wie durch den rechten christlichen Gottesbegriff (der Schöpfer-tum, Herrentum und Vaternum Gottes zusammenfaßt), vor allem die sachliche Seite der christlichen Existenz: das Gesetz, das Verständnis für die Endgültigkeit und Verpflichtung einer aus Liebe uns geoffenbarten Weltordnung gewährleistet ist, so durch die rechte Christusmystik die moralische Seite: das Sollen und Dürfen und Können der Erfüllung des Gesetzes, und durch die recht verstandene Geistmystik die personale Beziehung des Christen zu Christus und zum Vater, insofern der Heilige Geist Geist des Vaters und Geist Christi ist, der uns in Gnaden realiter innewohnt und uns gnädig Anteil gewährt an seiner wesenhaften und personalen Liebesbewegung. Nur so, im Heiligen Geist, wird unser Christenleben wieder ganz hineingestellt in die Übernatur, lebt von der Gnade, der Teilhabe an der Natur des dreieinigen Gottes. Das Fehlen eines rechten persönlichen Verhältnisses zum Heiligen Geist läßt in manchen Christen auch keine echte trinitarische Frömmigkeit mehr aufkommen¹⁵.

¹⁴ Wie von diesen drei Gesichtspunkten her methodisch das übernatürliche Wesen der Gnade erfaßt werden kann, darüber siehe den demnächst erscheinenden Aufsatz des Verfassers in der Zeitschr. f. Kath. Theol.

¹⁵ Vgl. R. Angermair: Gottes Geist gibt meinem Geiste Zeugnis. Zur Naturlehre der Caritas, in: Caritas 43 (1938), S. 161—169; hier wird die tätige, christliche Liebe auch in der personalen-religiösen Verbindung mit dem Heiligen Geist verstanden. (Die Schriftleitung erinnert vor allem an den ersten Band der

V. Unser neues Bild und unsere Verehrung des Heiligen Geistes

Kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchungen zurück. Wir betonten, daß die Wirksamkeit der religiösen Bilder für unser religiöses Leben abhängt von der Spannung zwischen Seinsmächtigkeit und Person, zwischen konkreter Nähe und unendlicher Ferne, die dem Bildinhalt eignet. Unser neues Bild vom Heiligen Geist enthält diese Spannungen.

Der Heilige Geist ist der unendliche Gott, der sich erschreckend groß in uns zeigt und uns immer wieder über uns selbst hinausruft, der aber auch in seiner persönlichen und wesenhaften Liebe in uns Wohnung genommen hat. In ihm ist uns Christus, der erklärte Herr, so nahe und innerlich, daß Paulus schreiben konnte: „Der Herr (Christus) ist der Geist“ (2 Kor 3, 17). So wie uns Christus für unser leib-geistiges Dasein in der Art der vorübergehenden zeitlichen Existenz alles Leiblichen immer wieder im Genuß der heiligsten Eucharistie innerlich gegenwärtig wird, so ist er unserem Geiste in der Art seiner göttlichen Herrlichkeit immer in seinem Geist, der in uns wohnt, zugegen. Dadurch kommt der Heilige Geist sowohl unserer menschlichen Hilflosigkeit wie auch unserer personalen Wesenheit nahe. Er läßt uns Gott den Vater rufen, indem er uns Anteil gibt an der Stimme dessen, der allein vollgültig, weil wesentlich, Gott seinen Vater nennen konnte, an der Stimme Christi. Er hilft uns darum auch aus unserer weltverlorenen Unfähigkeit heraus beten. „Wir wissen nicht, um was wir bitten sollen, wie es sich gebührt; da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8, 26). Weil der Heilige Geist das unendliche, lebendigste Sein ist, und wir in Gnaden Anteil bekommen an diesem Leben, darum sagt Jesus: „Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt (Is 58, 11), Ströme lebendigen Wassers fließen. Damit meinte er den Geist“ (Jo 7, 38). „Das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zu einem Quell, der fortströmt ins ewige Leben“ (Jo 4, 14). Der Heilige Geist ist darum auch der Grund unserer eschatologischen Existenz: „Wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes bereits besitzen, seufzen in unserem Inneren und harren auf die Kindschaft Gottes, auf die Erlösung unseres Leibes; denn erst der Hoffnung nach sind wir gerettet“ (Röm 8, 23 f).

Wir sind Gotteskinder durch die Gnade; aber die Gnade ist nicht ein schlechthin sachlicher Besitz, sondern schließt einen persönlichen Bezug zu Gott ein, den wir verlieren, zerstören können. Wie ist dieser Gnadenverlust, der Verlust der Gotteskindschaft, wohl am besten zu verstehen? Vielerlei Erklärungsversuche hat die Theologie schon vorgelegt¹⁶. Nach obiger Gna-

Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit: „Die Gotteskindschaft vor dem Vater. Ihr Werden, Sein und Leben“ von Marianus Müller O. F. M. (Freiburg 1938), ohne sich allerdings die Mißdeutungen anderer kirchlicher Frömmigkeitsformen in diesem Buch zu eigen zu machen).

¹⁶ Eustachius von Arras faßt einmal die Lehren des 13. Jahrhunderts in vier Punkte zusammen und sagt: die Gnade ist verlierbar a) weil sie nur Akzidenz ist, b) weil ihr Subjekt der freie, wankelmütige Wille ist, c) weil Gott die Gnade frei schenkt und darum auch nicht geben kann, d) weil die Gnade die Seele nicht ganz einnimmt, daher die Möglichkeit bleibt, daß die konträre Form der Sünde die Gnade verdrängt. (Florenz. Bibl. Nat. Cod. B 6/912 f. 102 r—110 v).

denauffassung dürfen wir diesen Verlust wohl so erklären: Der Mensch verfällt in dem, was wir Sünde nennen, wieder der Selbstliebe oder der Weltliebe; er tritt also aus der Liebesbewegung des Heiligen Geistes bewußt und freiwillig wieder heraus, läßt sich nicht mehr von ihr erfassen und wird nicht mehr von ihr erfaßt, hat nicht mehr Anteil an ihr. Durch die läßliche Sünde verliert er die Geneigtheit und teilweise die Fähigkeit, sich von der Liebesbewegung des Heiligen Geistes erfassen zu lassen (Betrübet nicht den Heiligen Geist, mit dem ihr besiegelt seid Eph 4, 30). Durch die schwere Sünde benimmt sich der Mensch überhaupt der Fähigkeit, wieder zu der Liebesbewegung des persönlich einwohnenden Heiligen Geistes zurückzukehren, weil die schwere Sünde den Heiligen Geist als persönliche Liebe Gottes vertreibt (Löschet den Geist nicht aus! Thess 5, 19). Die Sünde wider den Heiligen Geist endlich (Mt 12, 31) ist der letzte persönliche Angriff des Menschen auf den Heiligen Geist selbst; diese Sünde wird nicht vergeben, weil der Mensch sich dem Heiligen Geist selbst verschließt, so daß das Kommen des Geistes in das Herz und die Teilhabe an seiner Liebesbewegung für immer ausgeschlossen bleibt.

So ist in diesem Bild vom Heiligen Geist nicht nur die Unendlichkeit des göttlichen Lebens, sondern ebenso die Nähe der liebenden Einwohnung gegeben, ebenso die Freude der süßen Freundschaft des Herzens wie auch der Ernst, den der Gedanke an den Verlust dieser Freundschaft durch die eigene Armseligkeit und Hilflosigkeit uns einflößt. — Das mahnt uns, unsere Gotteskindschaft, um die wir gläubig wissen, auch ständig zu leben: Wer aus Gott geboren ist, hört Gottes Wort (Jo 8, 47), wahrt vor allem die Liebe: jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und kennt Gott (1 Jo 4, 7), tut Gutes, nichts Böses (3 Jo 11), verfällt nicht der Weltliebe, sondern überwindet die Welt (1 Jo 2, 15; 5, 4), ist vor Gott, seinem Vater, immer voll Vertrauen und Demut wie ein echtes Kind (Mt 18, 3). Die Apostelfürsten mahnen uns: „Mit Hilfe der Gnade (des Heiligen Geistes) singt Gott in euren Herzen Psalmen, Lobgesänge und geistliche (vom Geist eingegebene) Lieder. Was immer ihr tun mögt in Wort oder Werk, das alles tut im Namen des Herrn Jesus Christus und danket durch ihn Gott dem Vater“ (Kol 3, 16).

Die persönliche Begegnung mit dem Heiligen Geist ist für uns Christen heute von besonderer Wichtigkeit. Im rechten Bild des Vaters findet die Welt als Schöpfung, die Geschichte als Vorsehung und die Gemeinschaft als Gottesfamilie ihre sachliche Sicherung und religiöse Verankerung im Ewigen. Im rechten Bild des Sohnes läßt sich unsere Kulturarbeit als christliche Weltgestaltung, unser persönliches Leben als eschatologischer Durchgang christlich verstehen und tätigen. Das rechte Bild vom Heiligen Geist als dem göttlichen Seelengast und Geist unserer Gotteskindschaft aber ist Träger und Garant unserer christlichen Innerlichkeit, die der Verlorenheit an die Welt und die Masse ebenso wie der zur Verzweiflung treibenden Vereinsamung einer stoisch-stolzen Menschauffassung entgegensteht.