

Geist und Verstehen: eine dogmatische Skizze

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2020. "Geist und Verstehen: eine dogmatische Skizze." In *Dogmatik im Dialog: Festschrift für Uwe Swarat*, edited by Carsten Claußen, Ralf Dziewas, Dirk Sager, and Uwe Swarat, 187–97. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



GEIST UND VERSTEHEN

EINE DOGMATISCHE SKIZZE

Bernd Oberdorfer

Luthers berühmtes Diktum, der Heilige Geist sei »kein Skeptiker«,¹ verweist darauf, dass Gott sich in seiner Offenbarung nicht auf vage Andeutungen, opake Ankündigungen und dunkle Versprechen beschränkt, die dann erst durch kirchlich-autoritative Auslegung zur Klarheit gebracht werden müssten, sondern sich selbst in der Heiligen Schrift klar und deutlich zu erkennen gibt, sich selbst verständlich macht. Gott belässt es nicht beim bloßen »vielleicht«, sondern erschließt sich *Gewissheit* generierend. Das Wort macht aber zugleich darauf aufmerksam, dass es der Heilige Geist ist, der das Verstehen bewirkt. Das Verstehen versteht sich gleichsam nicht von selbst. Es bedarf des Heiligen Geistes, damit Verstehen entsteht.

Dem Zusammenhang von (Heiligem) Geist und Verstehen will ich im Folgenden nachgehen. Dabei will ich mich insbesondere auf das Paradox konzentrieren, dass Verstehen ein subjektiver Akt, ein Akt des Subjekts ist, das Verstehen Gottes aber als Werk Gottes selbst beschrieben wird, das der Mensch nicht herbeiführen, nicht erzeugen kann. Gefragt werden soll auch nach den Konsequenzen für den Gottesbegriff, wenn Gott eine Geistigkeit zugeschrieben wird, die sich im menschlichen Geist abbildet.

1. OFFENBARUNG UND VERSTEHEN

Wer etwas offenbart, will verstanden werden. Zwar wird im Jesajabuch der Prophet beauftragt: »Geh hin und sprich zu diesem Volk: Höret und verstehet's nicht; sehet und merket's nicht! Verfette das Herz dieses Volks und ihre Ohren verschließe und ihre Augen verklebe, dass sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihrem Herzen und sich nicht bekehren und genesen.« (Jes 6,9 f.) Doch hier – wie auch an den neutestamentlichen Stellen,

¹ MARTIN LUTHER, *De servo arbitrio*, WA 18, 600–778, 605: »Spiritus sanctus non est Scepticus.«

die dieses Wort aufgreifen (Mt 13,11–15; Apg 28,26 f.) – wird die schockierende Erfahrung reflektiert, dass das offenbarende Wort nicht angenommen wurde, und auf Gottes Handeln selbst zurückgeführt. Zumindest die späteren Leserinnen und Leser sollen und können also durch dieses Wort selbst noch das verweigerte Verstehen im Horizont von Gottes Handeln deuten und dieses Wort mithin ihrerseits als Offenbarung – verstehen. In einer Metaperspektive bestätigt das Jesajawort daher eben jenen Zusammenhang von Offenbarung und Verstehen (bzw. Verstanden-Werden-Wollen), den es zu dementieren schien.

Wer etwas offenbart, will verstanden werden. Von Offenbarung zu sprechen, ist aber nur dann sinnvoll, wenn darin etwas erschlossen wird, was den Adressaten und Adressatinnen bisher noch nicht bekannt war. Das kann etwas material Neues sein. Durch die Offenbarung kann aber auch etwas Bekanntes in neuem Licht erscheinen, z. B. wenn die Bedeutung eines Geschehens durch seine Integration in einen – anderen, neuen – übergreifenden Zusammenhang verändert oder überhaupt erst erschlossen wird. Dabei muss noch gar nicht entschieden sein, ob die Offenbarung etwas aufdeckt, was für die Adressaten und Adressatinnen *prinzipiell* aus eigenen Kräften unerkennbar ist, oder ob das Offenbarte *im Rückblick* als Einsicht erscheint, die unter geeigneten Bedingungen dem menschlichen Erkenntnisvermögen auch ohne Offenbarung offen stünde. In diesem Sinne hatte etwa Lessing in seiner Skizze zur »Erziehung des Menschengeschlechts« die religiösen Offenbarungen als Entwicklungsbeschleuniger dargestellt, die der Menschheit Einsichten schneller vermitteln, die sie, allein auf die eigene Vernunft gestellt, ebenfalls erlangt hätte, nur eben später. Lessing eschatologisiert freilich den Zustand vollendeten Wissens dergestalt, dass noch ein weiter Raum geschichtlichen Lernens aufgespannt ist, für den er den religiösen Traditionen eine bleibende erkenntnisfördernde Bedeutung zuschreibt.² In manchen Zügen durchaus verwandt sind die Überlegungen von Wolfhart Pannenberg³: Er betont, dass die Offenbarung die geschöpfliche »Bestimmung des Menschen« erschließt, dass sie also nichts »Übernatürliches« zu erkennen gibt, das dem Menschen wesensfremd wäre. Nur verhindert die Sünde, dass die Menschen dieser ihrer Bestimmung aus eigenen Kräften gewahr bleiben oder erneut gewahr werden; sie sind deshalb auf die Offenbarung angewiesen. Die

² GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: DERS., Werke hrsg. v. HERBERT G. GÖPFERT, Bd. 8: Theologiekritische Schriften III – Philosophische Schriften, München 1979 (Nachdruck Darmstadt 1996), 489–510; vgl. dazu BERND OBERDORFER, Wendepunkt. Lessings Bedeutung für Aufstieg und Krise des Gottes der Vernunft, in: JÖRG LAUSTER/BERND OBERDORFER (Hrsg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 125–146, bes. 139–141.

³ Vgl. zum Folgenden WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 232–266; vgl. schon DERS., Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978.

Erkenntnis des eigenen Wesens ist den Menschen daher faktisch unverfügbar (geworden);⁴ die Offenbarung offenbart ihnen aber nichts schlechterdings Unbekanntes, sondern erinnert sie gleichsam daran, was sie sind bzw. zu sein bestimmt sind. Wegen der noch unvollendeten Geschichte hat diese Offenbarung aber den gnoseologischen Charakter der Hypothese,⁵ deren Verifikation noch aussteht – wenngleich im Glauben jetzt schon auf diese künftige Verifikation vertraut werden kann, zumal der denkerische Nachvollzug aufzuweisen vermag, dass die offenbarte Bestimmung durchaus vernunftgemäß ist.

Der Ausdruck »Bestimmung des Menschen« weist auf einen weiteren Aspekt hin, der den Zusammenhang von Offenbarung und Verstehen noch vertieft. Er impliziert nämlich, dass es in der Offenbarung nicht um beliebige, zufällige Informationen geht, deren Gegebensein oder Ausbleiben allenfalls einen relativen Unterschied markiert, sondern dass dabei Wesentliches, Entscheidendes auf dem Spiel steht. Sich selbst, die eigene Lebensausrichtung zu kennen oder nicht zu kennen, ist von elementarer, existenzieller Relevanz. Von daher kann von Offenbarung im strengen Sinn erst da gesprochen werden, wo ihr Vollzug und Inhalt die Adressatin oder den Adressaten mit sich, seiner oder ihrer verfehlten Existenz und der Überwindung dieser Verfehlung konfrontiert. Diese existenzielle Dimension akzentuiert Paul Tillichs Formel, die Religion thematisiere, »was uns unbedingt angeht«⁶. Tillich hebt auch hervor, dass die religiöse Erkenntnis nicht einfach nur eine veränderte Sicht auf die Wirklichkeit von Selbst und Welt bewirkt, sondern ineins damit die Wirklichkeit von Selbst und Welt selbst verändert. Und wenn er vom »*Neue(n)* Sein«⁷ spricht, macht er deutlich, dass die Offenbarung nicht nur die Wiederherstellung eines vergangenen, ursprünglichen Zustands erschließt und bewirkt, sondern in der Überwindung der existenziellen Entfremdung das Subjekt transformiert, das Subjekt so zu sich selbst führt, dass es gleichsam über sich selbst hinauswächst. Das erlöste, »neue« Sein ist mehr als das (durch die Erlösung wiedererlangte) »alte«. Damit ist nicht dementiert, dass das »neue« Sein auch ein »erneuertes« ist, d. h., nicht über die geschöpfliche Bestimmung des Menschen hinausführt, sondern diese realisiert. Nur zeigt sich

⁴ Pannenberg lehnt allerdings die Vorstellung eines Standes ursprünglicher Vollkommenheit ab, der durch den »Sündenfall« verloren gegangen wäre. Vgl. in dem bereits erwähnten Abschnitt in PANNENBERG, Systematische Theologie 2 (s. Anm. 3), bes. 244–250 und, darauf aufbauend, 251–266.

⁵ Vgl. dazu WOLFHART PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, zitiert nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1987, bes. 299–348.

⁶ PAUL TILlich, Systematische Theologie, Bd. 1, Frankfurt a.M. ⁸1984, 247: »Gott ist die Antwort auf die Frage, die in der Endlichkeit des Menschen liegt, er ist der Name für das, was uns unbedingt angeht.« Vgl. die Erläuterungen a. a. O., 247–251.

⁷ PAUL TILlich, Systematische Theologie, Bd. 2, Frankfurt a.M. ⁸1984, 87–106 (»Die Frage nach dem Neuen Sein«), hier: 89 (Herv. von mir), und *passim*.

darin ein dynamisches Verständnis dieser Bestimmung; diese ist nicht *a priori* festgelegt, sondern reichert sich gleichsam in der geschichtlichen Entwicklung an. Das Subjekt erfährt in der und durch die Offenbarung seine Bestimmung daher als zugleich vertraut und unvertraut. Und »erfährt« heißt notwendig auch: »versteht«.

2. GOTT VERSTEHEN? ZWISCHEN BEMÄCHTIGUNG UND ENTZUG

Nun leuchtet vielleicht ein, dass Offenbarung ein Verstehen impliziert, insofern sie die Existenz des Adressaten oder der Adressatin »unbedingt angeht«. Schwieriger wird es aber, wenn die göttliche Seite der Offenbarung in den Blick genommen wird. Kann Gott »verstanden« werden? Nicht erst seit Derrida wird Verstehen als Bemächtigungsakt dekonstruiert. Schon das biblische Bilderverbot sensibilisiert für die Gefahr, dass das verstehende Subjekt das zu verstehende Objekt im Akt des Verstehens nach eigenem Bilde modelliert. Christliche (wie auf ihre Weise auch jüdische und islamische) Theologie hatte von Anfang an die Spannung zu bearbeiten, dass sie über Gott etwas aussagen, zugleich aber Gottes Freiheit gegenüber menschlichen Festlegungen wahren musste, und hat dabei einen reichen hermeneutischen Formenschatz des »Sprechens vom Unsagbaren« entwickelt. Dabei hat sich selbst bei entschiedenen Verfechtern des »Apophatischen« das Bewusstsein nie ganz verflüchtigt, dass Apophase Kataphase voraussetzt, m.a.W.: dass die Erkenntnis der Unmöglichkeit, adäquat von Gott zu sprechen, daraus erwächst (und davon abhängt), dass eben dieser Gott sich zu erkennen gegeben hat; die Apophase verdankt sich also der Kataphase. Auch der berühmte scholastische Grundsatz der *analogia entis*, demzufolge jeder »Ähnlichkeit« zwischen Schöpfer und Geschöpf eine »je größere Unähnlichkeit« korrespondieren müsse,⁸ soll ja vor allem die Möglichkeit sichern, über Gott etwas Wahres auszusagen – unter Wahrung der Differenz zwischen Gott und Mensch. Das Interesse daran gründet nicht in einem Bedürfnis nach zweckfreiem Wissen; vielmehr hängt die Verlässlichkeit der Offenbarung der »unbedingt angehenden« Bestimmung des Menschen daran, dass der Gott verlässlich kenntlich ist, von dem die Realisierung dieser Bestimmung erwartet, erhofft und erbeten wird (wobei die Offenbarung selbst offenbart, dass die Bestimmung *nur* durch Gott realisiert werden kann, sich also nicht von selbst einstellt).

Es lässt sich dogmengeschichtlich gut zeigen, dass die Ausbildung der Trinitätslehre von diesem Bedürfnis nach Gewissheit oder Vergewisserung ange-

⁸ Vgl. klassisch DH 806 (4. Laterankonzil 1215): »(...) inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.«

trieben war.⁹ Die These des Arius, dass Christus nicht Gott, sondern nur ein (wenn auch einzigartiges) Geschöpf sei, wurde u. a. deshalb abgelehnt, weil sie den Kritikern die Authentizität von Christi Offenbarung zu unterminieren schien: Das Geschöpf hat per definitionem, zumal im Blick auf Gott, nur begrenzte Erkenntniskraft, und wäre Christus nur Geschöpf, dann wäre, was er über Gott sagt, nur von begrenzter Verlässlichkeit; man müsste hinter die Offenbarung zurückfragen, um zu erfahren, was Gott »wirklich« ist und will. Der trinitarische Gottesgedanke dient dem Zweck, eine solche Rückfrage zu verhindern bzw. unnötig zu machen: Gott ist – um eine Formulierung Karl Barths aufzugreifen – »in sich selber« nicht anders, als er sich offenbart.¹⁰

Daraus folgt umgekehrt, dass nur aus der Offenbarung (und nicht an ihr vorbei) abgelesen werden kann, wie Gott »in sich selber« ist. Hier gewinnt nun der Heilige Geist eine komplexe Mehrfachfunktion. In der und für die Offenbarung werden ihm spezifische Aufgaben zugeschrieben, in deren Vollzug er sich selbst sichtbar macht. Zu diesen Aufgaben zählt namentlich das Offenbaren – bzw. das Erschließen der Offenbarung – selbst. Der Heilige Geist erschließt sich selbst (sein »Wesen«; das, was er »in sich selber« ist), indem er anderes erschließt, und zwar als Offenbarung erschließt.¹¹ Mit besonderer Klarheit arbeitet das Paulus im 1. Korintherbrief heraus: »Niemand kann sagen ›Christus ist Herr‹, außer durch den Heiligen Geist«, heißt es in 1Kor 12. Und in 1Kor 2 begründet er die Offenbarungsfunktion des Geistes damit, dass dieser »die Tiefen Gottes erforscht« (2,10); denn »niemand weiß, was in Gott ist, als allein der Geist Gottes« (2,11). Für seine apostolische Botschaft beruft sich Paulus darauf, den »Geist aus Gott« empfangen zu haben, der »wissen« lässt, »was uns von Gott geschenkt ist« (2,12). Deziert weist er darauf hin, dass es hier nicht um »Worte« geht, »welche menschliche Weisheit lehrt«; die Apostel reden vielmehr mit »Worten, die der Geist lehrt, und deuten geistliche Dinge für geistliche Menschen« (2,13). Weder die Verkündigung noch ihre verständige Aneignung ist dem »natürlichen Menschen« verfügbar: »Der natürliche Mensch nimmt nicht an, was vom Geist Gottes ist; es ist ihm eine Torheit und er kann es nicht erkennen« (2,14). Generell hebt Paulus in diesem Abschnitt den Gegensatz zur »Weisheit dieser Welt« (2,6) hervor und betont die Neuheit der Botschaft mit einem Zitat aus dem Jesajabuch: »Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben« (Jes 64,3). Er spricht

⁹ Vgl. dazu kompakt BERND OBERDORFER, Art. Trinität, III. Dogmengeschichtlich, 1. Alte Kirche, in: RGG⁴, Bd. 8, 2005, 602–608.

¹⁰ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/1, Zürich (1932) 1981, 404: »zuvor in sich selber« (im Blick auf den Vater). Entsprechend a. a. O., 419 (Sohn) und 470 (Geist).

¹¹ Dass er dieses »Andere« damit als »seinesgleichen« erschließt und damit zumindest indirekt die Einheit der Offenbarung (und des Offenbarten) artikuliert, sei nur am Rand erwähnt.

von der »Weisheit Gottes, die im Geheimnis verborgen ist, die Gott vorherbestimmt hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit« (2,7).

Die Nichtselbstverständlichkeit des Verstehens hat freilich mit dem Inhalt der Offenbarung zu tun. Nicht zufällig spricht Paulus davon, dass die vom »Geist Gottes« stammende Verkündigung dem »natürlichen Menschen« als »Torheit« erscheint, und schlägt damit einen Bogen zurück zu 1Kor 1, wo ausdrücklich das »Wort vom Kreuz« es ist, das »denen, die verloren werden«, eine »Torheit« ist (1,18). Ja, er spitzt dies sogar noch zu, indem er die »Weisheit Gottes« (1,24), die in der Verkündigung von »Christus, dem Gekreuzigten« (1,23) zur Sprache kommt, paradox als »göttliche Torheit« bezeichnet, die jedoch »weiser (ist), als die Menschen sind« (1,25). Was beim »natürlichen Menschen« das Verstehen blockiert, ist also nicht ein paranormales, übernatürliches Mirakel, sondern eine die normalen Erwartungen durchbrechende, überraschende Verheißungserfüllung: nämlich dass sich Gottes heilvolle Weltzuwendung im Ereignis des Kreuzestodes Jesu verwirklicht, der ja als solcher durchaus »normal« ist – Menschen sterben so –, aber als der schmachvolle Tod eines von den legitimen religiösen Autoritäten als Gotteslästerer Identifizierten das genaue Gegenteil des Ortes ist, an dem Gottes Präsenz zu erwarten ist. Luther hat deshalb in der Heidelberger Disputation eine Korrespondenz hergestellt zwischen der Selbstidentifikation Gottes im (und mit dem) Kreuz und der Rechtfertigung allein aus Glauben: Weil die Menschen Gott nicht in seiner Herrlichkeit erkannt hätten, habe Gott sich *sub contrario*, am Kreuz, heilvoll vergegenwärtigt, um den Menschen ihre eigenmächtigen Wege zur Gotteserkenntnis – um nicht zu sagen: ihre Wege, sich Gottes durch Erkenntnis zu bemächtigen – zu verstellen und sie dazu zu bringen, Gott ausschließlich da zu suchen, wo er sich nach seinen eigenen Bedingungen zu erkennen gibt. Die *theologia crucis* anerkennt dergestalt die Erkenntnisohnmacht des »natürlichen Menschen«.¹²

Wenn der »Geist aus Gott« die Gegenwart Gottes an *diesem* Ort zu erkennen gibt, dann gibt er damit ipso facto zu erkennen, dass diese Erkenntnis nur er selbst vermitteln kann. M.a.W.: Zu verstehen, dass Gott sich nur »im Geist« verstehen lässt, ist seinerseits nur »im Geist« möglich. Die Offenbarung erschließt mithin selbst die Unverfügbarkeit ihres Verstanden-Werdens. Wer die Offenbarung nicht verstanden hat, weiß nicht, dass er oder sie sie aus eigenen Kräften nicht verstehen kann. Noch einmal anders gesagt: Die Offenbarung setzt selbst die Bedingungen ihres Verstanden-Werdens. Sie ist erst dann verstanden, wenn *dies* verstanden ist.

¹² Vgl. MARTIN LUTHER, Disputatio Heidelbergae habita (1518), in: WA 1, 353–374. Neu-deutsche Übersetzung der theologischen Thesen samt »probationes« (WA 1,355–365) in: Luther Deutsch, Die Werke Luthers in Auswahl, Bd. 1, hrsg. von KURT ALAND, Göttingen 1983, 379–394, und dazu BERND OBERDORFER, Theologie des Kreuzes aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht, in: EvTh 78 (2018), 436–448.

Für die Gotteserkenntnis folgt daraus: Sie ist abhängig von einer Offenbarung, die Gott so identifiziert, dass sie ihn zugleich dem menschlichen (»natürlichen«) kognitiven Zugriffsvermögen entzieht. In dieser Dialektik von Erschließung und Entzug verdichtet sich die *Wahrheit* der Offenbarung: Von Gott ist nur dann die Rede, wenn er darin als der kenntlich wird, der Erwartungen erfüllt, indem er sie (heilsam) konterkariert.

3. UNVERFÜGBARKEIT UND ANEIGNUNG

Offenbarung impliziert Verstehen. Sie will verstanden werden. Sie setzt aber die Bedingungen ihres Verstehens selbst. Zu diesen Bedingungen gehört: Das Verstehen ist unverfügbar. Es kann nicht hergestellt werden. Es stellt sich ein, *ubi et quando visum est Deo* (CA 5). Zugleich aber ist Verstehen kein miraculöses Geschehen in dem Sinn, dass es den Menschen gleichsam aus dem Nichts überkommt. Auch im Blick auf die Offenbarung ist Verstehen ein menschlicher Akt, dessen Faktoren beschrieben werden können. Gerade die Wittenberger Reformatoren haben emphatisch betont, dass der Glaube nicht durch untätig-mystisches Warten auf das ungreifbar wabernde Numinosum entsteht, sondern den semantischen Raum des verkündigten Wortes vorausgesetzt. Der Heilige Geist bindet sich – so ebenfalls CA 5 – an Wort und Sakrament und wirkt durch sie *tamquam per instrumenta*. Glaube entsteht im Vollzug des hörenden Aneignens dieses Wortes (das auch den Sakramenten zugrunde liegt). Das hörende Aneignen ist dabei nicht die Bedingung, sondern die Vollzugsform des Glaubens. Die Offenbarung ergeht also nicht in den leeren Raum, sondern sie schafft und markiert selbst den Raum, in dem sie verstanden und angeeignet werden kann, aber eben auch angeeignet werden muss, wenn anders sie bei ihrem Adressaten bzw. ihrer Adressatin ankommen soll. Wenn von Unverfügbarkeit die Rede ist, bedeutet das nicht, dass der Ort der Offenbarung zweifelhaft wird, sondern dass *an diesem Ort* das Verstehen nicht aus eigenen Kräften generiert werden kann.

Die Wittenberger Reformatoren verwiesen also auf der einen Seite zur »Erlangung dieses Glaubens« (CA 5) auf den aufgespannten Raum der Heiligen Schrift (und der diese vergegenwärtigenden Verkündigung); auf der anderen Seite aber erklärten sie das Verstehen in diesem Raum für unverfügbar. Wie sollten sich die Menschen in und zu dieser paradoxen Konstellation verhalten, die widersprüchliche Imperative auszusenden scheint? Luther insistierte gegen Erasmus zwar darauf, dass die Heilige Schrift »sich selbst auslegt«, d. h., dass sie ihren Sinn jedenfalls im heilsentscheidenden Kern aus sich selbst heraus klar zu erkennen gibt. Dies hatte aber zunächst nur die anti-skeptische Pointe, dass Gott sich klar und unzweideutig erkennbar, verstehbar macht. Verstehbarkeit ist freilich noch nicht Verstehen. Verstehen als Aneignung schließt vielmehr die Aufgabe des Auslegens ein. Auslegen ist die Bemühung um (rechtes) Verstehen.

Unter lutherisch-reformatorischen Vorzeichen muss diese Bemühung so gefasst werden, dass sie nicht als Voraussetzung und Bedingung des Verstehens, m.a.W.: als »verdienstliches Werk« erscheint (etwa im Sinne des Goetheschen »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen«). Sie darf zugleich den Unverfügbarkeitsvorbehalt nicht auflösen, als trüge das Bemühen die Garantie des Gelingens in sich. Sie darf schließlich auch keine subjektive Willkür legitimieren.

Luther versuchte dieser anspruchsvollen Aufgabe gerecht zu werden, indem er ein theologisch-hermeneutisches Ethos des Bibellesens entwickelte, in Gestalt einer Trias aus *oratio*, *meditatio* und *tentatio*, frei übersetzt etwa: Gebet, konzentriertes Studium und existentielle Beteiligung (d. h., die inständige Erwartung, dass der gelesene Bibeltext etwas mit der eigenen Existenz zu tun hat).¹³ Dabei akzentuiert die *oratio* die Unverfügbarkeit des Verstehens – es muss *erbeten* sein –, die *meditatio* die Aufgabe reflektierender Aneignung und die *tentatio* die Lebensrelevanz als das der Lektüre entscheidend zugrundeliegende Motiv. Dem Willkürverdacht (den schon Erasmus gegen Luthers Kritik an der Schriftauslegung von Konzilien und Päpsten geltend machte¹⁴) wird dabei gleichsam nach innen durch die *oratio* begegnet – wer betet, wendet den Blick von sich selbst ab – und nach außen durch die *meditatio*, da die reflektierende Aneignung sich im Raum einer Auslegungsgemeinschaft vollzieht, die intersubjektive Nachvollziehbarkeit und diskursive Anschlussfähigkeit erfordert; nicht zufällig erklärte sich Luther in Worms 1521 zum Widerruf bereit, falls man ihn »aus der Schrift oder mit Vernunftgründen« widerlege. Dem reformatorischen »Prinzip« der Selbstausslegung der Schrift korrespondierte daher immer die Herausforderung einer transparenten »Methode«, in der sich die Schriftauslegung wissenschaftlich verantwortet; die protestantische Schriftorientierung arbeitet sich in immer neuen Wellen an dieser Spannung ab.¹⁵

¹³ Vgl. dazu OSWALD BAYER, *Theologie* (HSTh 1), Gütersloh 1994, 55–106.

¹⁴ ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Lateinisch-deutsch, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. WERNER WELZIG, Bd. 4, Darmstadt 1968, 1–195, hier: 31: »Ich höre [sc. bei Luther]: Was trägt ein versammeltes Konzil zur Erkenntnis der Schrift bei, bei dem es geschehen kann, daß keiner den Geist hat? Ich antworte: Was tragen die Privatzusammenkünfte weniger bei, in denen es mit größerer Wahrscheinlichkeit niemanden gibt, der den Geist besitzt?«

¹⁵ Vgl. grundlegend JÖRG LAUSTER, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004. Vgl. auch BERND OBERDORFER, *Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument. Theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne*, in: HUBERT ZAPF (Hrsg.), *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*, Bd. 3, Tübingen 2007, 235–255.

Man kann nicht behaupten, dass diese Fragen heute gegenstandslos geworden und nur noch theologiegeschichtlich interessant wären. Das Verhältnis von Unverfügbarkeit und Aneignung wird aktuell vielmehr namentlich im Licht der Freiheitsthematik kontrovers diskutiert. Strittig ist dabei nicht die prinzipielle Unverfügbarkeit der göttlichen Heilszuwendung. Strittig ist aber, inwieweit diese Heilszuwendung nicht in sich selbst ein Moment der frei zustimmenden Antwort enthält, von der Gott das Ankommen der Heilszuwendung abhängig gemacht hätte.¹⁶ Bekanntlich lehnte Luther die Vorstellung eines Subjekts ab, das sich neutral zwischen Gott und Teufel entscheidet; der Mensch als »Reittier« ist nie ohne Reiter, sondern immer »besessen« – wenn nicht von Gott, dann vom Teufel. Es gibt m. E. immer noch gute Gründe, an Luthers Grundgedanken der radikalen Unfreiheit des Menschen im Blick auf das Heil festzuhalten.¹⁷ Dies gilt aber nur, wenn deutlich gemacht werden kann, dass der Glaube – obwohl nicht selbsterzeugt – ein zutiefst personales, die Person erfassendes, Verstehen und Selbstverstehen einschließendes Geschehen ist und dass im gläubig-fremdkonstituierten »Sein in Christus« sich die »Freiheit eines Christenmenschen« realisiert.¹⁸

4. GEISTIGKEIT: DER SICH ERSCHLIEßENDE, IN SICH ERSCHLOSSENE GOTT

Die Offenbarung, wie gesagt, erschließt Gott, »wie er in sich selber ist«. Gott ist »in sich selber« nicht anders, als er sich zeigt. Die Weise, wie Gott sich zeigt, zeigt etwas davon, wie Gott »in sich selber« ist. Die Offenbarung erschließt Gott mithin als den sich erschließenden Gott – und das heißt auch: als den für sich erschlossenen Gott. Für diesen Aspekt steht schon in der Bibel der Geist. In der

¹⁶ So etwa im römisch-katholischen Bereich die »Münsteraner Schule« um Thomas Pröpper mit Rekurs auf das neuzeitliche Freiheitsverständnis. Ähnlich, wenn auch ohne diesen Rekurs und generell deutlich grobschlächtiger argumentiert KARL-HEINZ MENKE, Rechtfertigung – Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen innerchristlichen Konsens, in: Cath(M) 63 (2009), 58–72. Vgl. dazu meine Antwort: »Ohne uns«? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: Cath(M) 63 (2009), 73–80.

¹⁷ D. h. nicht, dass Luthers Argumentation in »De servo arbitrio« in jeder Hinsicht überzeugen müsste. Vgl. die kritischen Anmerkungen von UWE SWARAT, Auf dem Weg zu einem neuen Menschenbild? Hirnforschung und Willensfreiheit, in: THOMAS SÖDING/BERND OBERDORFER (Hrsg.), Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284), Freiburg i.Br. u. a. 2017, 294–320, bes. 316–320.

¹⁸ Damit ist die Richtung (gewiss nicht mehr als nur) angedeutet, in der ich das Gespräch mit Uwe Swarat über die Freiheit (weiter-)führen würde.

bereits erwähnten Passage in 1Kor 2 spiegelt Paulus Gottes Geist im Geist des Menschen: »Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als allein der Geist des Menschen, der in ihm ist? So weiß auch niemand, was in Gott ist, als allein der Geist Gottes.« (2,11) Hier geht es nicht darum, dem menschlichen Geist im Sinne der Gottebenbildlichkeit eine besondere Qualität zuzuschreiben. Die Analogie zielt vielmehr auf Gott: So wie der Mensch nach außen intransparent, von außen unzugänglich ist, sich selbst aber in seinem und durch seinen Geist erschlossen ist, so kann auch niemand (in) Gott (hinein) schauen, nur der Geist Gottes selbst erkennt und kennt, was in Gott ist, »erforscht die Tiefen Gottes« (2,10). Darin gründet, wie oben ausgeführt, die radikale Abhängigkeit der menschlichen Gotteserkenntnis vom offenbarenden Geist. Es lohnt sich aber, den Blick umzukehren und zu fragen, was das *für Gott selbst* bedeutet. Dabei gilt es zwar zu beachten, dass in der Bibel auch allgemein von einer Geistigkeit Gottes die Rede ist (vgl. Joh 4,24: »Gott ist Geist«). Dennoch ist es sinnvoll, die Frage auf die spezifische Rolle des »Heiligen Geistes« zuzuspitzen und also trinitätstheologisch zu entfalten.¹⁹ Bekanntlich erfolgte die gedankliche Durchdringung der Gottheit des Heiligen Geistes weithin im Windschatten des Streits um die Gottheit Christi, und die Versuche, die Eigentümlichkeit des Geistes zu bestimmen, behielten etwas Tastendes, fast Scheues. Einzelne Züge des Redens von Gottes Geistpräsenz in der Welt wurden für das Verständnis des Seins des Geistes in Anschlag gebracht. So wurde in der lateinischen Tradition aus der »Sendung« des Geistes durch den Vater (vgl. Joh 14,26) bzw. den Sohn (vgl. Joh 15,26) oder aus der »Hauchung« des Geistes durch Christus (Joh 20,22) ein ewiger *Ursprung* des Geistes aus dem Vater und dem Sohn abgelesen. Die griechische Tradition fokussierte ebenfalls auf den Ursprung, beschränkte sich jedoch auf den wenig bestimmten, aber biblisch bezeugten Terminus »Hervorgang« und lehnte, weil im locus classicus Joh 15,26 nur von einem Hervorgang »aus dem Vater« die Rede ist, die westliche Lehre ab, dass der Geist auch aus dem Sohn (*Filioque*) hervorgehe. Ansätze, dem Geist innertrinitarisch eine aktive Rolle für (und im Gegenüber zu) Vater und Sohn zuzuschreiben, wurden nur zaghafte entwickelt. Im Westen wirkmächtig wurde dabei der (an die gemeinschafts-, gemeindebildende Kraft des Geistes – vgl. 1Kor 12 – anschließende) augustinische Gedanke, der Geist bilde das »Band der Einheit bzw. der Liebe« (*vinculum unitatis / caritatis*) zwischen Vater und Sohn. Im Osten deuteten Formeln wie die, dass der Geist vom Vater ausgehe und »auf dem Sohn ruhe« bzw. »durch den Sohn leuchte«, die Möglichkeit einer aktiven Beteiligung des Geistes am Sein des Sohnes an. Na-

¹⁹ Im Folgenden greife ich Überlegungen auf, die ich am Ende meiner Habilitationsschrift entwickelt habe; vgl. BERND OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (FSÖTh 96), Göttingen 2001, 566–593, bes. 581–585 und 589–591. Die dort skizzierte Konzeption bedarf immer noch der differenzierten systematischen Entfaltung.

mentlich an die Licht-Metaphorik kann angeknüpft werden, um die erschließende Funktion des Geistes innertrinitarisch näher zu bestimmen: Indem der Geist »durch den Sohn leuchtet«, be- und erleuchtet er auch den Sohn – für den Vater. Er erschließt damit dem Vater den Sohn (und indirekt – vermittelt über den Sohn – auch sich selbst). Fügt man hinzu, dass dabei dem Sohn auch der Vater erschlossen wird, deutet sich ein Geflecht der Wechselseitigkeit an, das der Komplexität innertrinitarischer Relationen besser gerecht wird als eine Beschränkung auf (immer einseitige) Ursprungsbeziehungen. Wenn der Geist Vater und Sohn füreinander erschließt, wird nachvollziehbar, dass er es ist, der sie (in ihrer Distinktheit wie in ihrer Einheit) auch nach außen erschließt und eben darin seinerseits sich selbst kenntlich macht. Dass der Geist »die Tiefen Gottes erforscht«, wird damit auch trinitätstheologisch lesbar.