

Gerichtetheit im Handeln, Wahrheit des Gewissens, Berufung zur Freundschaft und Gewissheit der Erlösung

Dimensionen des *sensus fidei*

Michael Böhnke

Am 5. März 2014 hat die Internationale Theologische Kommission (CTI) eine Abhandlung über den „SENSUS FIDEI und SENSUS FIDELIUM im Leben der Kirche“ veröffentlicht. Der Text liegt in deutscher Sprache seit Herbst 2015 vor.¹ Im Fokus des Papiers steht das Verhältnis von *sensus fidei* und verbindlicher Glaubenslehre, motiviert von der Suche nach Lösungen für den Fall, dass „Spannungen zwischen der kirchlichen Lehre und solchen Meinungen bestehen, die für sich in Anspruch nehmen, den *sensus fidei* zum Ausdruck zu bringen“². Ziel ist es, „Kriterien für eine Erkenntnis des authentischen *sensus fidei*“³ zu entwickeln, da dieser nicht einfach mit der Meinung der Mehrheit identifiziert werden dürfe. Der nicht hoch genug einzuschätzende Verdienst des Textes dürfte darin bestehen, dass er den Weg aus der Dichotomie von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* hin zu einer hörenden Kirche eröffnet. Dem Glaubenssinn der Gläubigen wird im Papier der Kommission nämlich nicht nur rezeptive, ihm wird auch gestaltende Kraft zuerkannt. Die Gläubigen haben aufgrund seiner ein Gespür für den Weg der Kirche, der im Hören aufeinander, in Konsultationen und letztlich im Konsens gefunden und gegangen werden soll.

Als Reaktion auf einen Artikel, mit dem Thomas Söding das Anliegen des Textes den Lesern des Konradsblatts, der Kirchenzeitung für das Erzbistum Freiburg, schon vermittelt hat, als die deutschsprachige Ausgabe noch nicht vorlag, habe ich am 4. August 2015 in einem Leserbrief kritisch bemerkt: „Es ist verdienstvoll, dass die Internationale Theologenkommision sich des Themas ‚Glaubenssinn‘ angenommen hat[,] und Thomas Söding sich für das Anliegen

¹ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und Sensus fidelium im Leben der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199), Bonn 2015.

² Ebd., 10f.

³ Ebd., 11.

stark macht, indem er dem Glaubenssinn der Gläubigen nicht nur reaktive, sondern auch initiative Kompetenz zuspricht. Aber ist das, was er hier schreibt, nicht ein bisschen zu wenig, um dem Thema gerecht zu werden? Müsste nicht die Unmittelbarkeit aller Getauften zu Gott, die ihn immer und überall anrufen können, als Grundlage des Glaubenssinns viel stärker bedacht werden? Müsste nicht die Kritik an den sich selbst weidenden Hirten (Ez 34) Grund genug sein, neben der reaktiven und initiativen auch auf die notwendig korrigierende Funktion des Glaubenssinnes hinzuweisen? Müsste nicht die Bedeutung des Volkes Gottes für deren Diener, bzw. das Verhältnis von Bischof und Volk Gottes gemäß dem franziskanischen ‚Wir‘ – Jetzt beginnen wir diesen Weg – in diesem Sinn umfassend bedacht werden? Hätte nicht der Glaubenssinn der Gläubigen manches zum Umgang der Amtsträger mit Geld zu sagen? Franziskus jedenfalls baut darauf, wenn er von einer armen Kirche für die Armen spricht. Hätte nicht der Glaubenssinn der Gläubigen manches zum Umgang der Kirchen mit der Ökumene zu sagen? Warum fragt man die Gläubigen nicht, wie sie das Lutherjahr 2017 begehen wollen? All das sind beispielhaft genannte Fragen, die über das von Thomas Söding Geschriebene hinaus zu diskutieren wären.⁴ Diese kritischen Bemerkungen, die auf das Dokument der CTI zielten, seien hier vertieft und mit einem eigenen, pneumatologisch begründeten Entwurf untermauert.

1. Kritikpunkte

Nach dem Dokument der Kommission ist der *sensus* identisch mit dem *instinctus fidei*.⁵ So wie jemand intuitiv in einer Situation richtig handelt, so soll der Glaubenssinn durch seine instinktive Unmittelbarkeit unfehlbar sein. Erläutert wird die Unfehlbarkeit des spirituellen Instinkts durch eine Analogie aus dem Tierreich: „Wegen der unmittelbaren Beziehung zu seinem Gegenstand irrt der Instinkt nicht. In sich selbst ist er unfehlbar. Dennoch ist der tierische In-

⁴ http://www.konradsblattonline.de/html/aktuell/aktuell_u.html?&m=23041&artikel=34259&cataktuell=1160 [10.11.2015].

⁵ *Internationale Theologische Kommission, Sensus fidei und sensus fidelium 2* sowie 49ff.

stinkt nur unfehlbar im Kontext einer festgelegten Umgebung. Wenn sich der Kontext ändert, kann sich der tierische Instinkt als schlecht eingestellt erweisen. Der spirituelle Instinkt hingegen verfügt über mehr Möglichkeiten und Subtilität.“⁶ Ich habe mich über diese Aussage, die mutmaßlich in Anlehnung an Formulierungen bei Thomas von Aquin erfolgt ist⁷, und über die gegebene Erläuterung zur Unfehlbarkeit des Glaubenssinns geärgert und glaube, dass es angemessenere und dem bezeichneten Sachverhalt besser entsprechende Begriffe gibt. Zumindest müsste, da es um ein Handeln und Sich-Verhalten der Gläubigen geht, der Begriff so eingeführt werden, dass er freiheitstheoretisch reformuliert werden kann. Dieser Weg wird durch den Begriff „Instinkt“ und die Analogie aus dem Tierreich verbaut. Ich würde deshalb *sensus* mit ‚Gespür‘ oder ‚Sensibilität‘ übersetzen. Ähnlich wie man eine Handlung oder jemanden als leidensibel charakterisieren kann, könnte man eine Handlung oder jemanden glaubenssensibel nennen. Wenn jemand leidensibel ist, dann zeigt sich das in seinem Sich-Verhalten. Er oder sie richtet sich am beziehungsweise an den Leidenden aus. Ebenso wirkt sich Glaubenssensibilität auf das Sich-Verhalten aus. Er oder sie richtet sich am, beziehungsweise an dem Geglauten aus. Dabei geht es nicht um einen Instinkt oder ein Gefühl, es geht um einen bestimmten *Geist*, der das Sich-Verhalten bestimmt, wie etwa den, einen mir begehrenden Fremden als Nächsten anzusehen.

Zweitens dürfte sich der *sensus fidei* nicht nur auf die Wahrheit des Geglauten beziehen. Vornehmlich in dieser Dimension hat ihn der Text der CTI thematisiert. Sensibel in Glaubensfragen erweist sich aber durchaus auch der– beziehungsweise diejenige, der oder die nach der Humanität des Geglauten fragt, sei es nun, dass dies in den Dimensionen von Freiheit und Unfreiheit, von Friede und Gewalt, oder in der Frage von Reichtum und Armut, oder Flucht und Vertreibung, oder auch von Mitbestimmung und Teilhabe geschieht.

Hinsichtlich des Verhältnisses von *sensus fidei* und Glaubenswahrheit schließt das Dokument aus, dass dem *consensus fidelium* eine lehrende Autorität beigemessen werden könne und unterstellt ihn mit *Lumen gentium* 12 zur Gänze dem Lehramt der Kirche. Da-

⁶ Ebd., Fußnote 69.

⁷ Vgl. Max Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961.

bei wird übersehen, dass der *sensus fidei* selbst zur unverfügbaren Glaubenswahrheit gehört. Wenn nämlich, so könnte man erläuternd hinzufügen, die Selbstmitteilung Gottes erst in der Zustimmung der Gläubigen zum Ziel kommt, und wenn diese Zustimmung, die im *sensus fidei* ihren Ausdruck findet, deshalb selbst als Teil des Heilsgeschehens gedacht werden muss, das heißt von der göttlichen Selbstmitteilung im Geist her, dann ist die Ausübung dieses *sensus* durch die Gläubigen symbolische Darstellung des erlösenden Handelns Gottes in der Welt. Anders ausgedrückt: Die göttliche Selbstmitteilung im Geist konstituiert den Glauben als Lobpreis Gottes, der auf der dem Glauben eigenen Erkenntnis der Herrlichkeit des Gekreuzigten basiert. Diese personale Erkenntnis, mit der der Glaubende der Treue Gottes vertraut, ist personale Gabe des Geistes. Als getane Wahrheit kommt der Ausübung des *sensus fidei* so etwas wie ein sakramentaler Charakter zu. Als frei vollzogene Gabe des Geistes konstituiert und realisiert er Kirche und setzt nicht Kirchlichkeit voraus. Das Korsett der konfessionellen Kirchlichkeit raubt dem *sensus fidei* nur allzu leicht den Atem. Unter dem Vorbehalt des Lehramts verkümmert die dem Glaubenssinn eigene Freiheit. Das Zeugnis der Gläubigen verliert seine konstitutive Bedeutung. Seine prophetische Kraft bricht ein. In eben dieser Bedeutung hätte das Lehramt aber den Glaubenssinn der Gläubigen zu schützen.

Der kirchenkonstitutive und quasisakramentale Charakter des Glaubenssinns der Gläubigen leuchtet freilich erst auf, wenn man diese Glaubenswahrheit als Wahrheit nicht nur einer kirchlich einzunordenen Praxis, sondern als Dimension einer Glaubenspraxis versteht, die konsequent nur pneumatologisch rekonstruiert werden kann, weil anders gar nicht verstanden werden könnte, warum die Sensibilität im Glauben ‚übernatürlich‘ genannt wird. Dies zu erschließen, ist Aufgabe der systematischen Theologie, insofern sich diese als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik der gläubigen Praxis versteht und damit diese Praxis unter dem Aspekt des sich in ihr selbst offenbarenden Gottes betrachtet. Damit komme ich zu meinem Thomas freundschaftlich zgedachten Entwurf, den Glaubenssinn der Gläubigen neu und theologisch tiefgehender zu bedenken, als es die dem Lehramt verpflichtete Theologenkommision vermochte. Es ist nicht ohne Ironie, dass ich mich dabei vor allem auf ein päpstliches Dokument berufen kann, dem die Internationale Theologische Kommission für das Thema seltsamerweise keinerlei Bedeutung beigemessen hat.

2. Die Perspektiven der Pneumatologie

Ebenso wie in der Welt Phänomene auftreten, die nach einer physikalischen Erklärung verlangen, das heißt nach einer theoretischen Erschließung, handelt es sich beim *sensus fidei* um ein Phänomen, das nach einer theologischen Erklärung verlangt. Und diese Erklärung kann – so die hier vertretene These –, um den Ansprüchen der Angemessenheit, der Kohärenz und Konsistenz zu genügen, nur eine pneumatologische sein. In Anlehnung an die Aussage des ersten Johannesbriefes, „Glaube ist der Geist, den er uns gegeben hat“ (1 Joh 3,24), identifiziere ich im Folgenden den *sensus fidei* mit dem Haben des Geistes Christi, dem *Spiritus Christi habere* (1 Kor 2,16; vgl. LG 14,2), durch das die Verbundenheit der Getauften mit Christus im Geist angezeigt wird.

2.1 Gerichtetheit im Handeln

Aufgrund dieser Identifizierung ist die Lehre vom *sensus fidei* zunächst und zuerst „praktische Pneumatologie“. Mit diesem Begriff nehme ich eine äußerst wertvolle Anregung auf, die Reinhard Feiter im Anschluss an Überlegungen von Walter Fürst und Johannes Fischer zu bedenken gegeben hat.⁸ Mit Walter Fürst und Johannes Fischer vertritt Reinhard Feiter die These, Geist sei im konkreten Handeln als dessen Gerichtetheit identifizierbar. „Geist ist das, was in einem Handeln oder Verhalten als dessen Gerichtetheit in Erscheinung tritt. In diesem Sinne können wir auch in profaner Sprache vom freundschaftlichen Geist eines Gesprächs oder einer Begegnung sprechen. In theologischer Perspektive wäre es präziser zu sagen: Geist ist das, was ein Handeln oder Verhalten gerichtet macht.“⁹ Da diese Gerichtetheit dem Handeln immanent ist, nennt Feiter sie „szenische Gerichtetheit“. Unterschieden von Zielgerichtetheit und Motivation bezeichnet sie die nicht erlernbare intuitive Ausrichtung der

⁸ Reinhard Feiter, Praktische Pneumatologie. Geistesgabe und Handlungsbegriff, in: Ulrich Feeser-Lichterfeld – Reinhard Feiter (Hg.), Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst (Theologie: Forschung und Wissenschaft 19), Münster 2006, 325–338.

⁹ Johannes Fischer, Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe, in: ThZ 56 (2000) 149–164, hier 158f.

Spontaneität in einer bestimmten Situation. „Geist hat zu tun ‚mit einer Einstellung der intuitiven Wahrnehmung, die in den Phänomenen noch etwas anderes sehen lässt als das, was in ihnen empirisch feststellbar ist. So im bedürftigen Menschen den Nächsten‘.“¹⁰ Dies ist gleichbedeutend mit einer „Ausrichtung der intuitiven Wahrnehmung über die symbolische Strukturierung der Lebenswirklichkeit“.¹¹ Theologisch gewendet könnte man gemäß 1 Kor 1,18–25 in Verbindung mit 2,16 und dem Text der CTI sagen: „Die Fähigkeit, den gekreuzigten Messias als Weisheit Gottes zu erkennen, wird vom Heiligen Geist geschenkt“.¹² Gleiches gilt, wenn man im Wort von Menschen das Wort Gottes (vgl. 1 Thess 2,13) vernimmt. Dabei gilt nach Feiter, dass diese Gerichtetheit nicht nur ein in Erscheinung treten meint. Er geht vielmehr von deren Wirkmächtigkeit aus: „Der Geist der Liebe tritt nicht nur als Liebe in Erscheinung, sondern er wirkt Liebe“¹³ als die im Handeln Involvierten „mitausrichtende Gerichtetheit“¹⁴. Diese Gerichtetheit des Handelns im Geist nennt Feiter „*sensus fidei, spei et caritatis*“. Er formiert als „christliches Urteilsvermögen[s], das in vielfältigen Situationen des praktischen Glaubenslebens mehr oder weniger intuitiv ausgeübt wird“.¹⁵

Der Münsteraner Pastoraltheologe Feiter hat das Konzept von Johannes Fischer, welches ihm zufolge mit der Pastoralästhetik von Walter Fürst in entscheidenden Punkten korrespondiert, mit dem modernen Handlungsbegriff, demzufolge Handeln ein Sich-Verhalten aus Vernunftgründen meint, vermittelt, indem er unter ganzheitlichem Aspekt auf die Defizite eines Handlungsbegriffs, verstanden als vernünftige Selbstbestimmung, aufmerksam macht. Im Einzelnen blende der moderne *common sense* im Verständnis des Handelns, so Feiter, die emotionale Dimension einer Handlung durch die Unterscheidung von Verstand und Gefühl aus; er unterscheide zudem zwischen Innen und Außen, wobei das Handeln durch das erklärt werde, was hinter ihm, also außerhalb des Geschehens liege, sowie zwischen Handeln und Sich-Ereignen, wodurch die Spontaneität einer Handlung allererst

¹⁰ Reinhard Feiter, *Praktische Pneumatologie* (s. Anm. 8) 336.

¹¹ A. a. O. 337.

¹² *Internationale Theologische Kommission*, *Sensus fidei und sensus fidelium* 18.

¹³ Reinhard Feiter, *Praktische Pneumatologie* (s. Anm. 8) 337.

¹⁴ A. a. O. 338.

¹⁵ Ebd.

perspektiviert werden könne. Die Kritik, die Engführungen im Handlungsbegriff der Moderne aufweist, weitet diesen zugleich und ermöglicht es, seine Gerichtetheit aus dem Handlungsgeschehen heraus zu verstehen. Feiter hebt zudem den antwortenden Charakter des Handelns hervor und zeigt so vom Handlungsgeschehen her einen philosophisch einsehbaren Weg, im Handeln das Handeln als Handeln im Geist Jesu Christi bestimmen zu können.

Daran kann man Kritik üben und müsste es, wenn durch ein solches Konzept die Freiheit einer Handlung und damit der neuzeitliche Handlungsbegriff in diesem wesentlichen Moment negiert würde. Das könnte der Fall sein, weil Reinhard Feiter Freiheit nicht als Spontanität einer Handlung versteht, sondern der Freiheit die Spontanität vorordnet und jene als Reflexivität einer Handlung begreift. Zutreffend beobachtet er, dass Reflexivität eine Handlung als freie rekonstruiert. Reflexivität folgt einer Handlung. Jedoch umfasst Freiheit nicht nur das Sich-Verhalten zu einem Geschehen, sondern meint als Tathandlung – darin geht Fichte über Kant, auf den Feiter als Repräsentanten des Neuzeit und Moderne gleichermaßen prägenden Handlungsbegriffs verweist, hinaus – das einen Anfang setzen können, also Spontanität. Damit wird die Rekonstruktion des Handlungsgeschehens als Tat der Freiheit durch Feiter jedoch keineswegs hinfällig. Vielmehr wird sie um den Aspekt erweitert, dass der Geist die Freiheit des menschlichen Handelns nicht unterläuft, indem sie dem Menschen die Verantwortung für seine Taten nimmt. Jedes Handlungsgeschehen ist als freies mehrursprünglich: Tat und Ereignis. Insofern in ihm der Andere als anderer und das Ereignis als Interaktion wahrgenommen wird, ist das Handlungsgeschehen ein emergentes Geschehen aus mehreren Ursprüngen, das nicht von einem Pol her vollständig erschlossen und beherrscht werden kann, von jedem der involvierten Pole jedoch eigenverantwortlich gestaltet werden muss.

Diese szenische Gerichtetheit des Handelns kann bei jedweden menschlichen Handeln geltend gemacht werden. Sie kann sich auch auf das Handeln eines Menschen insgesamt beziehen. Für das Gesamt des Handelns Jesu hat Heinz Schürmann die Gerichtetheit auf den Inbegriff der *Proexistenz* gebracht.¹⁶ Er hat dafür viel Zustimmung erfahren. Unter *Proexistenz* versteht Schürmann die freiheitli-

¹⁶ Vgl. Heinz Schürmann, „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: *Analecta Cracoviensia* 17 (1985) 345–371.

che Grundweise der Existenz Jesu, als dessen im Tod zur Unüberbietbarkeit gelangendem ‚Sein für‘. Die Absicht, die Schürmann geleitet hat, mit dem Begriff Proexistenz die Grundweise der Existenz Jesu zu bezeichnen, charakterisiert in Anlehnung an eine Selbstauskunft von Schürmann Andreas Wollbold mit den folgenden Worten:

„Dabei hat er sich nichts Geringeres vorgenommen, als den Graben zwischen dem exegetischen ‚common sense‘, der in Jesus vor allem den Verkünder des Reiches Gottes sieht, mit Heilsaussagen zu seiner Person aber vorsichtig bleibt, und dem soteriologischen Gehalt seines Todes und seiner Auferstehung ‚für uns‘ im Glauben der Kirche zu überbrücken. Denn die Proexistenz erkennt er bereits als Grundhaltung des irdischen Jesus, sie prägt sein Sterben (ja seine bewusste Hingabe in den Tod) und sie ist der letzte Grund seiner Erhöhung. Im letzten ahnt er dahinter die ewige Hingabe des Sohnes an den Vater.“¹⁷

Von der *Proexistenz* Jesu zur *Proexistenz* der Jünger ist es freilich ein weiterer Schritt, den Wollbold nicht eigens bedacht hat; ein Schritt, bei dem nach Otto Dilschneider der Heilige Geist unverzichtbar ist. Dilschneider hat in seinem berühmten Aufsatz über die Geistvergessenheit in der Theologie¹⁸ bekanntlich die Fragestellung nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus pneumatologisch beantwortet. Er identifiziert den Heiligen Geist als das Kontinuum, der beide in einer „pneumatischen Identität“¹⁹ zusammenführt. „Es ist das Kontinuum des Geistes, das den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus im Zeugnis des Kerymatikers zusammenbindet und so vereint, dass sich im Kerymatiker der Christus selber bezeugt“.²⁰ Proexistenz kann durch den Geist Gottes, der uns mit dem Sohn zu Erben des ewigen Lebens macht (vgl. Röm 8,14–17), zur *Inexistenz* der Jüngerinnen und Jün-

¹⁷ Andreas Wollbold, Aus Proexistenz leben. In Memoriam Heinz Schürmann (1913–1999), in: Geist und Leben 73 (2000) 225–232, hier 228, zit. nach: gul.echter.de/component/.../3711-73-2000-3-225-232-wollbold-0.html (10.11.2015).

¹⁸ Otto A. Dilschneider, Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus, in: ThLZ 86 (1961) 255–266.

¹⁹ A. a. O. 263.

²⁰ Ebd.

ger Jesu werden, wenn Menschen in das Gottvertrauen, aus dem Jesus gelebt hat, einstimmen und aus dieser Einstimmung heraus ihr Handeln ausrichten. Auf die Hoffnung auf das ewige Leben hin können Glaubende im Geist *proexistent* handeln.

Jedoch ist zu bedenken, was im Johannesevangelium über das Kommen des Geistes gesagt wird. Sein Kommen setzt die Abwesenheit des Erhöhten voraus. Gegen die oft magisch anmutende Überstrapazierung der Gegenwart Christi nach dem durch das Ende der Metaphysik bedingten Verlust der Gottesgewissheit hat Papst Johannes Paul II. mit seiner am 18. Mai 1986 veröffentlichten Enzyklika *Dominum et vivificantem*²¹ auf diesen Zusammenhang leitmotivisch hingewiesen und ihn anhand einer Exegese von Joh 16,7f. detailliert und nachdrücklich entfaltet:

„Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden. Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist.“

Die Enzyklika, deren bedeutende und doch fast vergessene Aussagen für ein angemessenes Verständnis des *sensus fidei* im Folgenden paraphrasierend wiedergegeben werden sollen, betont die Abhängigkeit der beiden Ereignisse voneinander, indem das Fortgehen Jesu als Bedingung für die Sendung des Geistes und darüber hinaus in einem bestimmten Sinn, nämlich dem, dass sich im Kreuzestod Jesu Proexistenz vollendet, als soteriologischer *Grund* für die Sendung des Geistes angesehen wird.

„Die Erlösung, vom Sohne Gottes vollbracht in den Dimensionen der irdischen Geschichte des Menschen – vollbracht in seinem ‚Fortgehen‘ durch Kreuz und Auferstehung – wird zugleich in ihrer vollen erlösenden Kraft dem Heiligen Geist übertragen: demjenigen, der ‚von dem Meinen nehmen wird‘ (Joh 16,14). Die Worte des johanneischen Textes zeigen, daß das ‚Fortgehen‘ Christi im göttlichen Heilsplan unerläßliche Bedingung für die

²¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem*. Über den heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt vom 18. Mai 1986, zit. nach: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html [10.11.2015].

Sendung und das Kommen des Heiligen Geistes ist; sie besagen aber auch, daß Gott dann beginnt, sich im Heiligen Geist zu unserem Heil erneut mitzuteilen.“²²

Dieser Gedanke wird im päpstlichen Rundschreiben, auf das der Text der CTI leider keinerlei Bezug genommen hat, mehrfach wiederholt.

„Wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden‘. Indem Christus sein ‚Fortgehen‘ als Bedingung für das ‚Kommen‘ des Beistandes darstellt, verbindet er den neuen Anfang der heilbringenden Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist mit dem Geheimnis der Erlösung.“²³

„Darum sagt Jesus Christus im Abendmahlssaal: ‚Es ist gut für euch, daß ich fortgehe‘; ‚wenn ich aber gehe, so werde ich ihn zu euch senden‘. Das ‚Fortgehen‘ Christi durch das Kreuz enthält erlösende Kraft – und das bedeutet auch eine neue Gegenwart Gottes in der Schöpfung: der neue Anfang der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen im Heiligen Geist“²⁴.

„Der Heilige Geist kommt um den Preis des ‚Fortgehens‘ Christi.“

Papst Johannes Paul II. hat die Dialektik von Fortgang und Sendung eschatologisch im Hinblick auf die zunächst erwartete und sodann erhoffte Wiederkunft Christi fortgeschrieben. Zwischen dem Kommen des Geistes und der Wiederkunft des Herrn hat er die Zeit der Kirche verortet. Auch der Blick auf sie wird pneumatologisch eröffnet.

„Und so geschieht es durch den Heiligen Geist, der bewirkt, daß Christus, der fortgegangen ist, jetzt und immer auf eine neue Weise kommt. Dieses neue ‚Kommen‘ Christi durch das Wirken des Heiligen Geistes sowie seine ständige Gegenwart und sein stetes Handeln im geistigen Leben geschehen in der sakramentalen Wirklichkeit. Christus, der in seiner sichtbaren Menschheit fortgegangen ist, wird und ist in der Kirche gegenwärtig und wirkt in ihr auf solch innige Weise, daß er sie zu seinem Leib macht. Als solcher

²² Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem* 11.

²³ A. a. O. 13.

²⁴ A. a. O. 14.

lebt, wirkt und wächst die Kirche ‚bis zum Ende der Welt‘. Dies alles geschieht durch das Wirken des Heiligen Geistes.“²⁵

Mit anderen Worten:

„Als Sakrament entwickelt sich die Kirche vom österlichen Geheimnis des ‚Fortgehens‘ Christi her, indem sie von seinem stets neuen ‚Kommen‘ durch das Wirken des Heiligen Geistes innerhalb derselben Sendung des Geistes der Wahrheit, des Trösters, lebt ... Durch das ‚Fortgehen‘ des Sohnes ist der Heilige Geist gekommen und kommt fortwährend als Beistand und Geist der Wahrheit. Und im Rahmen seiner Sendung, gleichsam im innersten Raum der unsichtbaren Gegenwart des Geistes, ‚kommt‘ der Sohn, der im Ostergeheimnis ‚fortgegangen‘ war, und ist ständig gegenwärtig im Geheimnis der Kirche; mal verbirgt er sich, mal zeigt er sich offen in ihrer Geschichte, deren Lauf er stets bestimmt. Dies alles geschieht auf sakramentale Weise, durch das Wirken des Heiligen Geistes, der, indem er aus den Reichtümern der Erlösung Christi schöpft, fortwährend lebendig macht. Indem die Kirche sich dieses Geheimnisses immer lebendiger bewußt wird, erkennt sie sich selbst besser vor allem als Sakrament.“²⁶

In der so skizzierten heilsgeschichtlichen Perspektive spricht die Enzyklika von einer dreistufigen Offenbarung des Geistes.

„Im Alten Testament, angefangen vom Buch der Genesis, ist uns der Geist Gottes in etwa bekannt geworden zunächst als ‚Hauch‘ Gottes, der das Leben gibt, als göttlicher ‚Lebenshauch‘. Im Buch Jesaja wird er dargestellt als ‚Gabe‘ für die Person des Messias, als derjenige, der auf ihm ruht, um das gesamte Heilswirken des ‚Gesalbten‘ von innen her zu lenken. Am Jordan hat die Verheißung des Jesaja eine konkrete Form angenommen: Jesus von Nazaret ist derjenige, der im Heiligen Geist kommt und diesen als seine Gabe in eigener Person bringt, um ihn durch seine Menschheit

²⁵ A. a. O. 61.

²⁶ A. a. O. 63. Der Gedankengang der Enzyklika verdeutlicht, dass es angemessen ist, die Kirche mit Walter Kasper als Sakrament des Geistes zu bezeichnen. Zugleich führt die Enzyklika vor Augen, dass die Sakramentalität der Kirche einer pneumatologischen Begründung bedarf. Sie auf die Vorstellung des fortlebenden Christus zu gründen, realisiert den johanneischen Gedanken der Abwesenheit des Erhöhten nur unzureichend.

zu verbreiten: ‚Er wird euch im Heiligen Geist taufen‘ (Mt 3,11; Lk 3,16). Im Lukasevangelium ist diese Offenbarung des Heiligen Geistes als innere Quelle des messianischen Lebens und Wirkens Jesu Christi bekräftigt und weiter entfaltet worden. Im Licht dessen, was Jesus in der Abschiedsrede des Abendmahlssaales sagt, wird der Heilige Geist in neuer und vollerer Weise offenbart. Er ist nicht nur eine Gabe für eine Person (für die Person des Messias), sondern ist als Gabe selbst eine Person. Jesus kündigt ihr Kommen an als das eines ‚anderen Beistandes‘, der als Geist der Wahrheit die Apostel und die Kirche ‚in die ganze Wahrheit führen‘ wird (Joh 16,13). Das wird geschehen aufgrund der besonderen Gemeinschaft zwischen dem Heiligen Geist und Christus: ‚Er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden‘ (Joh 16,14). Diese Gemeinschaft hat ihre ursprüngliche Quelle im Vater: ‚Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden‘ (Joh 16,15). Weil der Heilige Geist vom Vater stammt, wird er vom Vater gesandt. Der Heilige Geist wurde zunächst gesandt als Gabe für den menschengewordenen Sohn, um die messianischen Verheißungen zu erfüllen. Nach dem ‚Fortgehen‘ Christi, des Sohnes, wird der Heilige Geist dem johanneischen Text zufolge direkt kommen – das ist seine neue Sendung –, um das Werk des Sohnes zu vervollständigen. So wird er es sein, der die neue Ära der Heilgeschichte zur Vollendung bringt.“²⁷

Diese Vollendung hat sich an Ostern als hoffnungsbegründende Erlösung von der Endgültigkeit des Todes vorweg ereignet: „Es ist der Geist der Wahrheit, der Beistand, den der auferstandene Christus sendet, um uns in seine eigene Gestalt des Auferstandenen zu verwandeln“.²⁸ Die Enzyklika fährt fort:

„Es bildet sich auch ein enges Band zwischen der Sendung des Heiligen Geistes und der Sendung des Sohnes innerhalb der Erlösung. Die Sendung des Sohnes findet in gewissem Sinne ihre ‚Vollendung‘ in der Erlösung. Die Sendung des Heiligen Geistes ‚schöpft‘ aus der Erlösung: ‚Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden‘ (Joh 16,15). Die Erlösung wird voll-

²⁷ Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem* 22.

²⁸ A. a. O. 24.

ständig gewirkt vom Sohn als dem Gesalbten, der in der Kraft des Heiligen Geistes gekommen ist und gehandelt hat, indem er sich schließlich am Holz des Kreuzes als Ganzopfer hingegeben hat. Aber zugleich wird diese Erlösung im Herzen und Gewissen der Menschen – in der Geschichte der Welt – vom Heiligen Geist, dem ‚anderen Beistand‘, ständig gewirkt.“²⁹

2.2 Wahrheit des Gewissens

Für diese Kontinuität des göttlichen Heilswirkens hat Papst Johannes Paul II. in seiner Geistenzyklika, mit der er der Aufforderung seines Vorgängers Papst Paul VI. aus dem Jahr 1973 nachgekommen ist³⁰, die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils pneumatologisch zu ergänzen und zu vertiefen, einen überzeugenden Zugang erschlossen. Er identifiziert die Selbstoffenbarung Gottes im Wirken des Geistes in den Menschen als „Wahrheit des Gewissens“ und „Gewissheit der Erlösung“³¹.

Ausgehend von einer Exegese der in Joh 16,8 überlieferten Worte des johanneischen Christus über das Kommen des Geistes:

„Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist; Sünde, daß sie nicht an mich glauben; Gerechtigkeit, daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; Gericht, daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist“³²,

führt die Enzyklika aus, dass das Aufdecken der und die Umkehr von der Sünde ein inneres Gewissensurteil implizieren. Um etwas als Sünde anzusehen, ist die Instanz des Gewissens unverzichtbar.

²⁹ A. a. O.

³⁰ Vgl. ebd. 2. mit einem hübschen Tippfehler: „... wie Paul VI. unterstrich, als er sagte: ‚Auf die Christologie und vor allem auf die Ekklesiologie des Konzils muß nun ein neues Studium und eine neue Verehrung des Heiligen Geistes folgen, eben als notwendige Ergänzung der Ehre [sic!] des Konzils‘.“

³¹ A. a. O. 31.

³² Vgl. ebd. 27ff.

„Das ‚Offenlegen der Sünde‘ unter dem Einfluß des Geistes der Wahrheit, von dem das Evangelium spricht, kann im Menschen einzig und allein durch das Gewissen geschehen.“³³

Das Gewissen ist der Ort der Wahrheit im Herzen der Menschen. Das Handeln des Geistes in den Herzen der Menschen bezeichnet die Enzyklika folglich als „Geschenk der Wahrheit des Gewissens“³⁴.

„Als ‚Licht der Herzen‘, das heißt der Gewissen, ‚macht er die Sünde offenbar‘, läßt er den Menschen das Böse in ihr erkennen und lenkt ihn zugleich zum Guten hin.“³⁵

So „ist das Gewissen ‚das innerste Heiligtum‘, in welchem ‚die Stimme Gottes widerhallt‘.“³⁶ Es wäre folglich Aufgabe eines dem *sensus fidei* verpflichteten kirchlichen Lehramts, das Gewissen als unverzichtbare Instanz in diesem Sinn anzuerkennen und die Freiheit des Gewissens gegen jedwede Angriffe zu verteidigen.

2.3 Gewissheit der Erlösung

Da der Geist der Wahrheit auch der Beistand ist, fügt der Text des päpstlichen Rundschreibens *Dominum et vivificantem* hinzu, dass das Geschenk der Wahrheit des Gewissens einhergeht mit dem Geschenk der Gewissheit der Erlösung. Ihr öffnet sich der Mensch in der Bitte um Vergebung, die ihrerseits eine Bekehrung der Herzen, gemeint ist Reue, voraussetzt:

„Durch eine solche Bekehrung im Heiligen Geist öffnet sich der Mensch dem Verzeihen, der Sündenvergebung.“³⁷

Die Erhörung der anamnetisch-epikletischen Bitte um die verzeihende Gegenwart Gottes ist biblisch als Verheißung verbürgt. Gewissheit der Erlösung bedeutet Erhörungsgewissheit des Gebetes um die Gegenwart des erhöhten Herrn im Geist.

³³ A. a. O. 43.

³⁴ A. a. O. 31.

³⁵ A. a. O. 42.

³⁶ A. a. O. 43.

³⁷ A. a. O. 45.

„Der göttliche Lebenshauch, der Heilige Geist, drückt sich in seiner einfachsten und gewöhnlichsten Form im Gebet aus und macht sich darin vernehmbar.“³⁸

Jürgen Moltmann hat in seiner Pneumatologie prägnant festgestellt: „Glaubensgewißheit ist die Gewißheit der Treue Gottes und darum auch die Gewißheit des Bleibens in dieser Treue Gottes, was auch geschehen mag.“³⁹ Und er hat die von ihm damit wieder aufgegriffene theologische Lehre von der Praeservanz Gottes folgendermaßen präzisiert:

„Nicht Sicherheit wird durch sie [die Treue des dreieinigen Gottes; M.B.] begründet, sondern Vertrauen: Auch wenn man sich selbst verloren geht, geht man dem treuen Gott doch nicht verloren. Auch wenn man sich selbst aufgibt, gibt Gott einen nicht auf.“⁴⁰

Wahrheit meint biblisch Treue; der Geist als Geist der Wahrheit kann als Kraft des Vertrauens in die Treue Gottes verstanden werden.

„Wahrheit ist in der Bibel nicht zuerst das Gegenteil von Lüge, auch nicht die Übereinstimmung von Wirklichkeit und Erkenntnis; vielmehr bezeichnet sie die Treue, Beständigkeit und Zuverlässigkeit eines Menschen und vor allem Gottes. Gottes Wahrheit, die ‚in Ewigkeit währt‘ (Ps 117,2) ist seine Treue zu seinen Verheißungen. Daher kann man die Wahrheit nicht nur erkennen, sondern auch ‚die Wahrheit tun‘ (Joh 3,21). Die Wahrheit steht also auch in Beziehung zum sittlichen Handeln des Menschen und bezeichnet seine Aufrichtigkeit, Geradheit, Einfalt ... Durch die Menschwerdung des Wortes ist ‚die Wahrheit Wirklichkeit unter uns geworden‘ (1,17)“⁴¹,

so kurz und knapp Felix Porsch in seiner Studie zur Pneumatologie des Johannesevangeliums.

³⁸ A. a. O. 65.

³⁹ Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 171.

⁴⁰ A. a. O. 170.

⁴¹ Felix Porsch, *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1978, 152; vgl. ders., *Pneuma und Wort: ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (Frankfurter Theologische Studien 16), Frankfurt a. M. 1974.

Nicht umsonst prägt das anamnetisch-epikletische Gebet der Kirche das sakramentale Handeln der Kirche.

„Das Gebet der Kirche ist diese ununterbrochene Bitte, in der ‚der Geist selber für uns eintritt‘: In gewisser Weise spricht er sie selber aus mit der Kirche und in der Kirche. Denn der Geist ist der Kirche gegeben, damit durch seine Kraft die ganze Gemeinde des Volkes Gottes, wie verzweigt und vielfältig sie auch ist, in der Hoffnung ausharrt: in jener Hoffnung, in der ‚wir gerettet sind‘. Es ist die eschatologische Hoffnung, die Hoffnung der endgültigen Vollendung in Gott, die Hoffnung des ewigen Reiches, das sich in der Teilnahme am dreifaltigen Leben verwirklichen wird. Der Heilige Geist, den Aposteln als Beistand gegeben, ist Hüter und Seele dieser Hoffnung im Herzen der Kirche.“⁴²

Die anthropologische Bedingung für jede Pneumatologie ist – das sei hier nur nebenbei bemerkt – die Unvollkommenheit des Menschen und sein Streben nach einer Vollkommenheit, die der Mensch nicht aus sich heraus erreichen kann. Der Geist bezeichnet eschatologisch die Dimension der Vollkommenheit im Menschen oder auch die der Vollendung des Menschseins. So wurde das schon von Basilius von Caesarea gesehen, dessen Werk *De Spiritu Sancto* eine der frühesten systematischen Entwürfe zur Pneumatologie darstellt.⁴³

2.4 Berufung zur Freundschaft

Die biblisch verheißene Erhörungsgewissheit des Gebetes als Gewissheit der Erlösung findet ihre Manifestation in der Theologie des Paulus, für den das Geschenk des Geistes Berufung zur Sohnschaft, zum Erbe und zur Freundschaft bedeutet (vgl. Röm 8,16f.). Mit Christi Fortgehen und der Sendung des Geistes werden die Gläubigen als Miterben Christi eingesetzt. Der Heilige Geist verbürgt als der Geist, der lebendig macht und Anteil am ewigen Leben Gottes gibt, dieses Erbe. Er führt in die Wahrheit – dass der Gekreuzigte von Gott auferweckt worden ist, Gott mit anderen Worten dem in

⁴² Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem* 66.

⁴³ Vgl. Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto*. Über den Heiligen Geist, griechisch – deutsch, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, Freiburg i. Br. 1993 (Fontes Christiani; 12).

den Augen der Menschen Gescheiterten seine Treue erwiesen hat – ein. Die göttliche Bürgschaft ist personal als der andere Beistand (Paraklet) real, wenn wir ihn herbeirufen (*parakalein*).

„Der Geist ist der erste Anteil des Erbes, das wir erhalten sollen, der Erlösung, durch die wir Gottes Eigentum werden, zum Lob seiner Herrlichkeit“, so drückt es der Epheserbrief aus (Eph 1,14). Das Geschenk des Geistes besteht nach Paulus in der „Verleihung des Neuen Lebens als Söhne Gottes und Miterben Christi. Der Heilige Geist ist der Ursprung der Annahme an Sohnes statt“⁴⁴:

„Der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, wird auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch den Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in diesem Zusammenhang ausgeführt:

„Der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) redet aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 11; Joh 15, 14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2).⁴⁵

Die Berufung zur Freundschaft besteht in der Bereitschaft Gottes, sein Leben mit den Menschen zu teilen, das heißt sie als Erben einzusetzen und ihnen das Leben aus der Lebenskraft Gottes, das Leben in Fülle anzukündigen. „In der gnadenhaften Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit erweitert sich der ‚Lebensraum‘ des Menschen, indem er auf die übernatürliche Ebene des göttlichen Lebens erhöht wird.“⁴⁶ Die Gerichtetheit des Lebens auf die Gemeinschaft mit Gott kann in diesem Sinn als durch die Gegenwart Gottes in seinem Geist verbürgter *sensus fidei* betrachtet werden.

Die Bitte um den Geist ist deshalb Bitte um den Beistand, der ein Leben aus der Lebenskraft Gottes ermöglicht, um Gerechtigkeit, Friede und Freude.

„Die Kirche bittet mit ihrem Herzen, das alle menschlichen Herzen in sich faßt, den Heiligen Geist um das Glück, das allein in

⁴⁴ Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem* 52.

⁴⁵ Vgl. a. a. O. 34.

⁴⁶ A. a. O. 59.

Gott seine volle Verwirklichung findet: die Freude, ‚die niemand nehmen kann‘, die Freude, die Frucht der Liebe und somit die Frucht Gottes ist, der die Liebe ist; sie bittet um ‚Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist‘, worin nach dem heiligen Paulus das Reich Gottes besteht.“⁴⁷

Fazit

Es ist der Geist Gottes, der den Glaubenssinn der Menschen wirkt. Seine Gegenwart ist die verheißene Treue des erhöhten Herrn im Handeln der Gläubigen, die das Kommen des Geistes als Beistand erleben. Er geschieht im Handeln des Menschen und zeigt sich als dessen Gerichtetheit. Es ist der Geist der Freundschaft und des Friedens, der Geist der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, der Freiheit und der Menschlichkeit. Es ist der Geist, der die Armen lobpreist und sich den Leidenden zuwendet. Der Geist der Empathie und Solidarität. Im Geist der Kindschaft und in der Verheißung, Miterben Christi zu sein, haben die Glaubenden die Freundschaft des Geistes (*Spiritum Christi habere = sensus fidei*) „Glaube ist der Geist, den er uns gegeben hat“ (1 Joh 3,24) als „Wahrheit des Gewissens“ und „Gewissheit der Erlösung“.

Wer die Frage des *sensus fidei* als übernatürliche Dimension christlicher Praxis schon im Ansatz nur unter dem lehramtlichen Aspekt betrachtet, muss sich – so wichtig die Frage nach innerkirchlicher Mitbestimmung, in der es ja eher Rück- als Fortschritte gibt, und so wichtig die gegebenen Impulse der CTI auch sein mögen – die Rückfrage gefallen lassen, ob er sich damit nicht bereits den Zugang für ein angemessenes Verständnis der Glaubenssinns verbaut hat. Aufgabe des Lehramtes wäre es, den Glaubenssinn, das heißt das aus ihm abzuleitende subjektive Recht der Gläubigen, ihren christlichen Glauben öffentlich und gemeinschaftlich als Kirche zu leben, anzuerkennen und umfassend zu schützen, sowie ökumenisch auf einen wirklichen *consensus* aller Getauften mit Nachdruck hinzuwirken.

⁴⁷ A. a. O. 67.