

Klaus
Fitschen

Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nach den Anschauungen der Alten Kirche¹

„[Wir glauben ...] an den Heiligen Geist, der da ist herrschend und lebensspendend, der vom Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehrt und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat.“ So steht es im dritten Artikel des im Jahr 381 auf dem II. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel beschlossenen Glaubensbekenntnisses, der dann mit Ausführungen über die Kirche, die Taufe und das ewige Leben fortgesetzt wird.² Dieses Glaubensbekenntnis, tatsächlich bis heute ein ökumenisches, war auf dem Konzil entstanden als eine Überarbeitung jenes Textes, der auf dem I. Ökumenischen Konzil in Nicaea im Jahr 325 verabschiedet worden war.³ Von einer Bearbeitung kann man aber eigentlich nur im Blick auf den zweiten Artikel sprechen, der die Aussagen über das Verhältnis von Gott dem Vater und dem Sohn Jesus Christus enthielt. Hier waren einige Formulierungen verändert und ergänzt worden. Der dritte Artikel war demgegenüber keine Bearbeitung, er war eine Ergänzung, ein Zusatz. Im Bekenntnis von Nicaea aus dem Jahr 325 hatte hier nur gestanden: „[Wir glauben ...] auch an den Heiligen Geist.“

1 Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal am 16. 1. 2006.

2 Der griechische Text ist leicht in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu finden. Theologische und historische Kommentare bieten John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972 (Text hier S. 295f), und vor allem, zumal mit ökumenischen Bezügen, Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996 (Text hier S. 20).

3 Der Text von 325 findet sich bei Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (wie Anm. 2), S. 215.

Was besagt dieser Befund für die Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geist und für die Wahrnehmung des Geistes in dieser Zeit der Hochblüte der spätantiken Theologie und des kirchlichen Lebens?

I. Pneumatologie als Erfahrungstheologie

Das II. Ökumenische Konzil, das 381 in Konstantinopel tagte, hatte die Aufgabe, den Arianischen Streit definitiv zu beenden. Dieser Streit hatte 60 Jahre lang das kirchliche, politische und gesellschaftliche Klima vergiftet. Mit der Übertragung der Kaiserwürde an Theodosius den Großen im Jahr 379 war den Arianern im Osten politisch der Boden entzogen worden; im Westen des Reiches hatten sie ohnehin nur wenig Rückhalt. Theologisch und kirchlich waren die Arianer im Jahr 381 weithin erledigt, dazu hatten Athanasius und die drei aufstrebenden kappadokischen Theologen Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz maßgeblich beigetragen. Diese waren Bischöfe in kleinen kleinasiatischen Städten, ihr theologischer Einfluss, auch auf den Kaiser, aber war immens. Insofern genügte es auf dem Konzil, die antiarianischen Definitionen von 325 zu bekräftigen, und darunter natürlich besonders die Definition der Wesenseinheit von Vater und Sohn im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses.

Demgegenüber erscheinen die Aussagen über die Stellung des Heiligen Geistes im dritten Artikel des Bekenntnisses von Konstantinopel merkwürdig blass, auch wenn der Textbestand gegenüber 325 erheblich angewachsen ist. Die häufig verwendete und dem Lateinischen folgende deutsche Übersetzung, der Heilige Geist sei „Herr“, verschleiern, dass hier ein Adjektiv mit einem schwächeren Aussagegehalt steht: Er ist herrschend. Das ist für die theologische Interpretation nicht ganz nebensächlich, weil die Formulierung an stoische Vorstellungen von einer alldurchwaltenden und den Menschen lenkenden Vernunft erinnert.⁴ Vor allem aber ist hier nicht die Rede von einer Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn, wohl aber von einer Einheit in der Verehrung. Nicht *Homoousie* – Wesenseinheit –, sondern *Homotimie* – Einheit in der Verehrung – ist das Thema:

⁴ Vgl. dazu Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), S. 25f und 258f. Staats spricht im Blick auf die Adaption philosophischer Vorstellungen in Umkehrung der Rede Harnacks von der „Hellenisierung des Christentums“ von einer „Christianisierung des Hellenismus“ (S. 259).

Der Geist ist eben der, „der mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehrt und verherrlicht wird“.

Damit sind wir beim Stichwort „Erfahrungstheologie“, das ich hier in einem weiteren Sinn gebrauchen möchte, der Liturgie und Askese einschließt. Liturgie und Askese sind zwei Sphären, die häufig und so gerade auch im antiken Christentum eng beieinanderliegen, denken wir nur an das Stundengebet in den Klöstern. Das „Mitverherrlichen“, das *Syndoxazein*, verweist uns an die liturgische Gebetsdoxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.“ Dass diese Formel im 4. Jahrhundert nicht selbstverständlich war, bezeugt Basilius von Caesarea in seiner Abhandlung „De Spiritu Sancto“ („Über den Heiligen Geist“), die er um das Jahr 374 verfasste und die sozusagen ein Standardwerk der Pneumatologie der Alten Kirche ist. Basilius hatte, so berichtet er in diesem Werk, die zu seiner Zeit gebräuchliche Gebetsdoxologie „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ verändert zu „Ehre sei dem Vater mit dem Sohn samt dem Heiligen Geist“ und beide Formeln in einem Gottesdienst verwendet.⁵ Durch die zweite Formel hatte Basilius den Geist mit dem Vater und dem Sohn auf eine Stufe gestellt, und dies war ganz offensichtlich eine liturgische Provokation, die manche aus der Gemeinde zum Widerspruch und den Bischof zu einer Klärung veranlasste.

Hinzu kam, dass Basilius – selbst nicht nur Bischof, sondern ein Mann mit asketischer Erfahrung und ein geistlicher Vater vieler Asketen – auch von den Erfahrungen des Geistes auf dessen Stellung in der Trinität geschlossen hatte. So heißt es in „De Spiritu Sancto“: „Von daher [also von der Wirkung des Geistes] kommt die Vorausschau des Zukünftigen, das Begreifen der Geheimnisse, das Erfassen des Verborgenen, die Austeilung der Gnadengaben, der Wandel im Himmel, der Reigentanz mit den Engeln, die unendliche Freude, das Bleiben in Gott, die Verähnlichung mit Gott und das höchste alles Erstrebaren: selber Gott zu werden. Dieser Art sind also unsere Vorstellungen über den Heiligen Geist. Seine eigenen Worte lehrten uns, so über seine Größe, seine Würde und seine Wirkungen zu denken.“⁶ Deutlich wird die Ableitung theologischer Auffassungen aus der Erfahrung auch in den Regeln, die Basilius für die Asketen verfasste, die auf seinem

5 Basilius, *De Spiritu Sancto* 3, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, *Fontes Christiani* 12, Freiburg u. a. 1993, S. 78/79.

6 *De Spiritu Sancto* 23, S. 142/143. Vgl. zum Thema Erfahrungsbezug Hermann Dörries, *Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist*, in: ders., *Wort und Stunde. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bd. I, Göttingen 1966, S. 118–144, bes. S. 130f.

Landgut in Kappadokien lebten. Diese Regeln sind anders als die gängigen Klosterregeln Zusammenfassungen von Frage-Antwort-Sequenzen.⁷ Der Asket, der eine geistliche Frage stellt, bekommt sie von Basilius beantwortet, und diese Antwort sollte normativ auch für andere Asketen sein.

Allerdings wird man Basilius nicht gerecht, wenn man die Verdichtung seiner Erfahrungstheologie außer Acht lässt, die sich in theologischen Lehrensätzen niederschlägt. Basilius war zwar kurz vor dem Konzil von Konstantinopel gestorben, hatte es aber indirekt durch seine Mitstreiter, nämlich seinen Bruder Gregor von Nyssa und ihren gemeinsamen Freund Gregor von Nazianz, beeinflusst. In den 60er Jahren war Basilius zusammen mit Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz geradezu der theologische Erbe des Athanasius gewesen, jedenfalls was den konsequenten Kampf gegen den Arianismus angeht. Basilius und seine Mitstreiter hatten eine Trinitätslehre entwickelt, die nicht mehr nur das Verhältnis von Vater und Sohn in der Trinität klären wollte, sondern auch die Stellung des Heiligen Geistes. So entstanden Formulierungen, die sich zu der Formel verdichten ließen: *mia ousia – treis hypostaseis*. Durch die Unterscheidung der Begriffe *ousia* und *hypostasis*, die sich im Deutschen beide mit „Wesen“ übersetzen lassen, war es möglich, einerseits die Wesenseinheit nicht nur von Vater und Sohn, sondern von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu betonen, dabei aber andererseits die jeweilige eigenständige Funktion der göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht unkenntlich zu machen. Im Deutschen lässt sich diese Formel dann am besten mit „ein Wesen – drei Personen“ wiedergeben. Diese Formel war eine Lösung für bisher offene Fragen, die sich zu dieser Zeit eindringlich stellten, nämlich durch die Vertreter der Auffassung, der Heilige Geist habe keinen göttlichen Rang.⁸

II. Die Gegner der Gleichrangigkeit des Heiligen Geistes

Basilius und seine Mitstreiter hatten es in den Jahren vor dem Konzil von Konstantinopel mit einer Gruppierung zu tun, die die Gleichrangigkeit des Heiligen Geistes in der Trinität radikal bestritt und die darum mit dem Ketzertitel „Pneumatomachen“ belegt wurde. Dass Basilius die Stellung des Geistes innerhalb der Trinität mit erfahrungstheologischen Gründen unter-

7 Karl Suso Frank, Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981.

8 Vgl. dazu Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), Kap. III,4 („Große Theologen des Konzils“).

mauerte, war auch kein Zufall, denn jene Pneumatomachen taten genau das Gleiche. Die Geisterfahrungen, die auch ein Basilius kannte, deuteten sie als Erfahrung eines göttlichen Offenbarungswerkzeugs, das aber nicht in vollem Sinne Gott sein konnte.

Auf dem Konzil von Konstantinopel waren einige Vertreter der Pneumatomachen zugegen; sie waren also nicht von vornherein ausgeschlossen gewesen.⁹ Leider sind uns die Akten des Konzils von 381 nicht erhalten, so dass wir wenig über den Ablauf und das Zustandekommen der Beschlüsse wissen. Erhalten ist aber eine Rede, die Gregor von Nyssa, der Bruder des Basilius, auf dem Konzil gehalten hat. In ihr thematisiert Gregor von Nyssa die Frage der Gottheit des Heiligen Geistes, und er spricht dabei auch einige Teilnehmer des Konzils an, bei denen es sich offensichtlich um Mönchsväter aus dem Osten des Reiches handelt: „Landsleute unseres Vaters Abraham, die sich aus Mesopotamien aufmachten“. Gerade an sie wendet er sich, um an ihre asketische Erfahrung zu appellieren, gerade sie waren es aber offensichtlich auch, die pneumatomachische Positionen vertraten. Kritisiert werden sie dafür, dass sie ihre Erfahrungen nicht richtig deuten, sondern sich mit logischen Spekulationen aufhalten. Stattdessen sollten sie wie der Hirsch zum frischen Wasser treten und den göttlichen Rang des Heiligen Geistes anerkennen.¹⁰

Mit einer ähnlichen Strömung hatte es zu Beginn der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts auch schon Athanasius in Ägypten zu tun gehabt. Die ägyptischen Bekämpfer der Gottheit des Heiligen Geistes leiteten ihre Theologie nicht aus asketischer und liturgischer Erfahrung ab, sondern aus einem strikten Biblizismus. Sie beriefen sich auf den biblischen Befund, insbesondere auf das Alte Testament, und betonten, der Heilige Geist sei ein dienendes Wesen. Hier spielte vor allem Amos 4,13, natürlich in der griechischen Bibelübersetzung angeführt, eine Rolle, ebenso Sacharja 4,5, wo der Heilige Geist als Engel bezeichnet wird. Athanasius hatte große Mühe, den biblischen Befund dahingehend zu deuten, dass an manchen Stellen „Pneuma“ nicht Heiliger Geist, sondern einfach einen Wind bedeute.¹¹

9 Vgl. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), S. 37f.

10 Gregor von Nyssa, In suam ordinationem, ed. Ernst Gebhardt, Gregorii Nysseni Opera Bd. IX,1, Leiden 1967, S. 331–341. Zusammenfassung bei Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), Kap. III,5 („Die Verherrlichung des Geistes durch mesopotamische Asketen“).

11 Vgl. dazu Klaus Fitschen, Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer, Patristische Texte und Studien 37, Berlin 1992, Kap. XII („Die pneumatologischen Lehrbriefe des Athanasius“).

Die Gegner der Gottheit des Heiligen Geistes bildeten keine einheitliche Front. Unter ihnen gab es Vertreter, die sich nach dem Vorbild des Arius und seiner Nachfolger die Wahrung der einzigartigen Stellung Gottes nur so vorstellen konnten, dass sie Gott den Vater an die Spitze stellten und den Sohn und den Heiligen Geist darunter einordneten. Es handelte sich also faktisch um Arianer, die ihr Modell einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater auf den Heiligen Geist ausdehnten, den sie dann dem Sohn unterordneten. Andere aber, die einer Unterordnung des Geistes das Wort redeten, waren im Blick auf die Zuordnung von Vater und Sohn völlig orthodox. Sie verteidigten die Wesenseinheit von Vater und Sohn, setzten aber den Geist von beiden ab. Dass die Vertreter solcher oder solcher Lehren, die seit Beginn der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts auftraten, schon 381 auf dem Konzil von Konstantinopel in die Schranken verwiesen werden konnten, lag an der inzwischen gut geölten antiarianischen Maschinerie, die sich jetzt gegen neue Gegner wenden konnte. Woran lag es aber, dass der Heilige Geist erst so spät zum Thema wurde? Dieser Frage ist jetzt nachzugehen, um die historische Genese der altkirchlichen Auffassung vom Heiligen Geist transparent zu machen.

III. Die Lösungsversuche des 3. Jahrhunderts

Betrachtet man die trinitätstheologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts um die Stellung des Sohnes und des Heiligen Geistes, muss man sich vergegenwärtigen, dass es im 3. Jahrhundert mehrere trinitätstheologische Modelle gab, die miteinander konkurrierten. Erst mit der Konstantinischen Wende, als also das Bekenntnis und die Theologie zum Politikum wurden, lief die Entwicklung auf eine verbindliche Lösung zu.¹²

Ein Standardmodell des 3. Jahrhunderts ist das, was sich hinter den Begriffen Modalismus, Monarchianismus oder Sabellianismus verbirgt. Gemeint ist die Betonung der Einheit oder Monarchie Gottes, die Vater, Sohn und Heiligen Geist nur unterschiedliche Erscheinungsweisen, also modi Gottes, sein lässt. Vertreten wurden solche Anschauungen unter anderem von

12 Hier ist auf die gängigen Lehrbücher der Dogmengeschichte zu verweisen, z.B. auf Karlmann Beyschlag, Grundriss der Dogmengeschichte. Band 1: Gott und Welt, Darmstadt² 1988, oder auf die knappe, aber besonders auf die Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geist zielende Darstellung von Wolfgang A. Bienert, Dogmengeschichte, Stuttgart 1997.

einem Sabellius und einem Praxeas. Das Modell hatte seine Vorzüge: In einer heidnischen, polytheistischen Umwelt verwahrte man sich so gegen den Eindruck, auch das Christentum habe mehrere, nämlich drei Götter – es ist genau der Vorwurf, der auch Mohammed dem Christentum machte.

Allerdings fand dieses Standardmodell auch schon sehr früh seine Kritiker. Der erste wichtige war Tertullian in Karthago. Ihm ging es um eine Differenzierung der drei göttlichen Personen, die aber einstweilen nur um den Preis einer Unterordnung zu haben war. Tertullian hatte im Blick auf den Heiligen Geist diesem einen dritten Rang in der Gottheit zugewiesen.¹³ So lief die Gegenreaktion auf den Modalismus, auf eine Unterordnung von Vater, Sohn und Heiligem Geist, hinaus. Damit schien die Eigenständigkeit der göttlichen Personen, aber auch der Monotheismus am besten gewahrt.

Solche Vorstellungen finden wir auch bei Origenes, der ja die erste christliche Dogmatik verfasste: „De Principiis“¹⁴. Das System des Origenes war vom Platonismus beeinflusst, der ohnehin das theologische Denken dieser Zeit prägte und der von einer strengen Hierarchie allen Seins ausgeht, die zu einem Subordinatianismus in der Trinität führen musste. Auch der Neuplatoniker Augustinus sollte später anfangs seine Schwierigkeiten mit der Trinität haben. So steht bei Origenes Gott der Vater an der Spitze, darunter der Logos, also der Sohn, darunter wiederum der Heilige Geist und unter diesem die anderen Geistwesen. Der Heilige Geist hat in diesem System also eine Mittelstellung zwischen Gott, an dessen Ewigkeit er teilhat, und den Geistwesen, die über den geschaffenen Wesen stehen. Dabei war Origenes ja derjenige, der dem Heiligen Geist eine Schlüsselrolle bei der Interpretation der Bibel zuwies: Waren die Heiligen Schriften durch den Heiligen Geist inspiriert, so mussten sie eine Tiefendimension haben, die unter der wörtlichen Bedeutung der Texte lag. Erst so, in einem geistlichen Sinn entschlüsselt, begannen viele Texte des Alten Testaments zu reden. Origenes trieb damit auf die Spitze, was schon ein älteres Motiv gewesen war: Der Heilige Geist wirkte seit der Schöpfung in der Heilsgeschichte Gottes, die also eine Einheit war und damit auch das Alte wie das Neue Testament als Geschichtsurkunden hatte.

Der Heilige Geist war theologisch gesehen in dieser Zeit kein eigenständiges Thema. Die Frage nach der Stellung des Geistes lag eben bis ungefähr

13 Tertullian, *Gegen Praxeas*, übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben, *Fontes Christiani* 34, Freiburg u. a. 2001, Kap. 2 und 8.

14 Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf, Darmstadt ³1992, z. B. Buch I, Kap. 3.

360 im Schatten der Frage nach der Stellung des Sohnes. Erst als die Streitigkeiten um den Arianismus abebbten, rückte der Heilige Geist in den Vordergrund des Interesses, und dies, wie wir sahen, nicht zuletzt durch die Interpretation geistlicher Erfahrungen, wie sie besonders von Asketen gemacht wurden. Ich komme darum nach meinem kurzen dogmengeschichtlichen Überblick noch einmal auf dieses Thema zurück.

IV. Geisterfahrung und kirchliches Amt

Ekstatische Erfahrungen spielten im Christentum von Anfang an eine Rolle, ebenso aber auch die Kritik an ihnen. Der Predigttext vom gestrigen Sonntag aus dem 1. Korintherbrief¹⁵ weist schon darauf hin: Der „Beweis des Geistes und der Kraft“, von dem Paulus sprach, konnte einem Gotthold Ephraim Lessing nur noch Geschichte, aber nicht mehr Gegenwart sein. Dem antiken Christentum war er ständig präsent.

Allerdings, so erfahren wir es auch schon von Paulus, war die Erfahrung des Heiligen Geistes eine ambivalente Sache. Esoterischer Hochmut konnte eine direkte, die Spaltung von Gemeinden eine indirekte Folge sein. Als sich im 2. Jahrhundert zunehmend die Amtsautorität der Bischöfe ausbildete, hatten diese ihre Mühe, geistliche Aktionskünstler in ihre Gemeinden zu integrieren. Nur wenigen Bischöfen gelang es offensichtlich, darzustellen, dass der ihnen durch die Handauflegung ihrer Kollegen übertragene Heilige Geist sich in charismatischer Weise bemerkbar machte und somit ihre Amtsautorität stärkte. Nicht jeder Bischof war ein Ignatius von Antiochien, der zu Beginn des 2. Jahrhunderts Briefe schrieb, die von charismatischem Selbstbewusstsein getränkt waren, das seinen Grund in der festen Erwartung hatte, in Rom den Märtyrertod zu sterben und somit das Schicksal des Paulus zu teilen. Ignatius brachte das Wirken des Geistes mit dem kirchlichen Amt in Verbindung, das für ihn in erster Linie der Einheit der Gemeinde zu dienen hatte. So bringt der Geist auch die Täuschungsversuche der Häretiker zutage: „Der Geist aber verkündete und sprach also: Tut nichts ohne den Bischof, bewahrt euer Fleisch als einen Tempel Gottes, liebt die Einigung, meidet die Spaltungen“ (An die Philadelphier 7,2).¹⁶ Von der Stellung des

15 I Kor 2, 1–10 am 2. Sonntag nach Epiphania (IV. Reihe).

16 Die Apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer, Schriften des Urchristentums, Erster Teil, Darmstadt ¹⁰1998, S. 198/199.

Geistes innerhalb der Trinität hatte Ignatius wie seine Zeitgenossen im Übrigen noch gar keine Vorstellung: Für ihn war der Heilige Geist die göttliche Kraft, die die Göttlichkeit Jesu Christi konstituierte. Darin war er noch Paulus ganz nahe, der Jesus Christus als Sohn Davids nach dem Fleisch und Sohn Gottes nach dem Geist bezeichnen konnte (Röm 1,3f).

Ein eigentümliches Verhältnis von Geist und Amt wird um das Jahr 140 in den Schriften des Hermas sichtbar, der in Rom lebte. Interessant ist an seinen Schriften auch, was darin nicht vorkommt: Von Ämtern und einem Bischof weiß Hermas nichts. Er scheint geistlich autark zu sein, indem er sich auf die Visionen konzentriert, die er empfängt. Hermas, so hat man den Eindruck, brauchte keine Kirche, denn er erfuhr die Wirkung des Geistes in sich. Dabei kannte er auch schon das bei den Asketen dann so wichtige Motiv, dass sich der Heilige Geist im Kampf mit einem bösen Geist in der Seele des Menschen befindet: „Wenn aber Jähzorn hinzukommt, gerät sogleich der Heilige Geist, der zart ist, in Angst, da er den Ort nicht mehr rein hat, und sucht sich von dem Ort zu entfernen. Denn er wird gewürgt von dem schlechten Geist, weil er keinen Ort hat, dem Herrn so zu dienen, wie er will“¹⁷.

Am Ende des 2. Jahrhunderts führte das charismatische Bewusstsein zu einer handfesten Krise, die im Zeichen des Montanismus stand. Dieser, benannt nach einem Mann namens Montanus, war im Wesentlichen das Projekt zweier Frauen, Priska und Maximilla. Sie prophezeiten im Namen des Geistes das Ende der Welt. Diese radikale Prophetie und ihre Vertretung durch Frauen war natürlich eine doppelte Provokation. Mit der Verdrängung des Montanismus aus der Kirche war dann nicht nur eine selbständige geistliche Rolle von Frauen weithin unmöglich gemacht, sondern auch eine ungebundene Prophetie, die allerdings in späteren asketischen Kreisen durchaus wieder auflebte. Zur tiefsitzenden Skepsis gegenüber einer nicht an die Kirche gebundenen Geisterfahrung trug auch der Kampf gegen die Gnosis bei, die Erlösung durch esoterische Erkenntnis lehrte.

Immer noch sehr deutlich können wir die Konflikte zwischen charismatischen Ansprüchen und bischöflicher Amtsautorität in Karthago zur Zeit des Bischofs Cyprian, also in der Mitte des 3. Jahrhunderts, beobachten. Die Charismatiker waren dabei noch nicht einmal besonders charismatisch in ihrem Auftreten. Sie bezogen ihre Ansprüche aus den Misshandlungen in

17 Mandatum V, 1,3: Papiasfragmente. Hirt des Hermas. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Ulrich H. J. Körtner und Martin Leutzsch, Schriften des Urchristentums, Dritter Teil, Darmstadt 1998, S. 204/205.

der großen Christenverfolgung unter Kaiser Decius, in der sie im Gegensatz zu Bischof Cyprian gelitten hatten. Als die Verfolgung vorbei war, begannen diese Leute ausgerechnet diejenigen, die sich in der Verfolgung gedrückt und das geforderte Kaiseropfer vollzogen hatten, wieder in die Gemeinde aufzunehmen. Dabei zog der Abfall vom Glauben doch zwangsläufig den Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft nach sich. Wer also aus der Kirche austrat, trat sozusagen in die Hölle ein. Die Wiederaufnahme in die Gemeinde durch die überlebenden Märtyrer geschah ohne Konsultation des Bischofs, der überdies noch mit dem Vorwurf zu kämpfen hatte, er sei in der Verfolgung geflohen. Cyprian aber wollte allein über die Wiederezulassung zur kirchlichen Gemeinschaft entscheiden, und dazu entwickelte er eine Vorstellung bischöflicher Autorität, die eng mit der Vorstellung der Kirche als einer Heilsinstitution verbunden war.¹⁸ Der Geist, der durch die Bischofsweihe übermittelt wurde, bekam dadurch den Charakter eines „Amtsgeistes“, der durchaus ein anderer war als jener Geist, den die Laien erfuhren. Wo die Autorität dieses Amtsgeistes nicht hinreichte, führte aber auch Cyprian gern einmal übernatürliche Offenbarungen an.

Gewissermaßen die Verkirchlichung des Geistes hatte etwa zur gleichen Zeit eine gern dem römischen Presbyter und Bischofskandidaten Hippolyt zugeschriebene Kirchenordnung festgeschrieben, die „*Traditio Apostolica*“. Im Zentrum des kirchlichen Lebens steht hier der Bischof, dem die anderen kirchlichen Ämter zugeordnet werden. Der Bischof entscheidet über wahr und falsch, und dies tut er nicht nur auf der Grundlage der kirchlichen Tradition, sondern auch aufgrund des Geistes, der der Kirche anvertraut ist und den er gewissermaßen verwaltet. „Der Heilige Geist“, so heißt es im 1. Kapitel der „*Traditio Apostolica*“, „verleiht die vollkommene Gnade denen, die den rechten Glauben besitzen, damit sie lernen, wie die Vorsteher der Kirchen alles überliefern und bewahren müssen.“¹⁹

Der Geist wurde also zunehmend an die Kirche und das Amt des Bischofs gebunden, der ja in der Antike eine Art oberster Stadtpfarrer war und kein Territorialbischof. Da der Bischof für die rechte Verwaltung der Sakramente und auch für das Bußverfahren zuständig war, konnte nur er die rechte Geistmitteilung garantieren.

18 Vgl. Klaus Fitschen, Bischof Cyprian von Karthago im Spannungsfeld von Amtstheologie, Seelsorge und Gemeindeaufbau, in: *Kerygma und Dogma* 45 (1999), S. 64–85.

19 Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, *Fontes Christiani* 1, Freiburg u. a. 1991, S. 214/215.

V. Die asketische Sphäre: Zentrum der Geisterfahrung

Ein grundlegendes Problem lag darin, dass auf den ersten Blick nicht zu unterscheiden war, ob ekstatische Erscheinungen wirklich das Werk des göttlichen Geistes oder nicht vielmehr das von Dämonen waren. Zum vorsichtigen Umgang mit Geistbegabten mahnte schon die aus dem 2. Jahrhundert stammende Didache, wiederum eine Art Kirchenordnung: Wenn durchreisende Propheten in die Gemeinde kamen, sollte eine gewisse Skepsis angebracht sein. Das wesentliche Kriterium war ihre Lebensführung, und hier gibt es den ganz praktischen Rat: „Wer im Geist sagt: ‚Gib mir Geld‘, auf den hört nicht.“²⁰

Man kann den Eindruck gewinnen, dass sich das Charismatikertum besonders im christlichen Osten häufte. Die Formen der Askese sind hier ungeordneter, ja wilder, und somit auch die Formen der Ekstase. In Kleinasien, Syrien und Ägypten entwickelten sich asketische Lebensformen, die nichts mit den späteren Benediktinerklöstern im Westen zu tun hatten. Nicht nur die ägyptische Wüste, auch das nordsyrische Bergland bot Wohnorte für Eremiten, asketische Gruppen und Klöster, die man eher als Asketen-Wohngemeinschaften bezeichnen sollte. Diese Leute waren häufig sehr mobil und traten die Nachfolge der Wanderpropheten des 1. und 2. Jahrhunderts an. Stellen wir uns wilde Gestalten in Tierfellen vor, die Eisenketten tragen, in Erdhöhlen leben und schon durch den Geruch weithin als etwas Besonderes erkennbar sind. Theodoret von Kyros jedenfalls hat im 5. Jahrhundert solche Gestalten aus dem syrischen Bergland beschrieben, und dies unter dem Motto: „Man muss sich darüber klar sein, dass Gott nach dem Eifer der Frommen die Gaben des Heiligen Geistes zu bemessen pflegt.“²¹ Diese Männer verkörperten geradezu die Geist-Erfahrung, die nach ihrem Verständnis auf die Vernichtung der Körperlichkeit drängte.

Ganz offensichtlich war es im 4. und 5. Jahrhundert schwierig, die geistbegabten Asketen kirchlich zu integrieren. Dies war am Beispiel der Pneumatomachen zur Zeit des Konzils von Konstantinopel schon einmal deutlich geworden. In den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, also in den Konflikten zwischen Kyrill und Nestorius, Ägypten und Syrien, beobachten wir allenthalben Bemühungen, die charismatischen Asketen für die eine oder die andere theologische beziehungsweise kirchenpolitische Seite

20 Zwölf-Apostel-Lehre (wie Anm. 19), S. 130/131 (Kap. 11, 12).

21 Theodoret von Kyros, Mönchsgeschichte, aus dem Griechischen übersetzt von Konstantin Gutberlet, Bibliothek der Kirchenväter 50, München 1926, S. 26.

einzuspannen. Ähnliches können wir schon im Blick auf Antonius beobachten, der mitten im Arianischen Streit steht und der von den Arianern wie von ihren Gegnern umworben wurde. Dass ausgerechnet Athanasius, der Hauptgegner der Arianer, Antonius in einer Lebensbeschreibung verherrlicht und ihn darin auch zum Gegner der Arianer stilisiert, spricht geradezu für sich.

Im 4. und 5. Jahrhundert waren viele charismatisch-asketische Gruppierungen nur schwer zu kontrollieren. Ein gutes Beispiel dafür sind die „Beter“, die griechisch „Euchiten“ und syrisch „Messalianer“ heißen und die sich seit ungefähr 370 in Kleinasien und Syrien bemerkbar machten.²² Sie brachen völlig mit der Kirche, verachteten die Ämter und die Sakramente und beriefen sich auf aktuelle Geisterfahrungen. Die Taufe vermittelte ihrer Meinung nach allenfalls ein Angeld des Geistes, das durch geistliche Übungen und Geisterfahrungen vermehrt werden musste. Dadurch komme dann die visionäre Schau der Trinität, die Fähigkeit, die Zukunft vorauszusagen und aller Sünden ledig zu sein. Dementsprechend blickten sie verächtlich auf die Gemeindechristen herab, denen es an solchen Erfahrungen fehlte. Auch wenn diese Messalianer recht bald schon von der Bildfläche verschwanden, blieben sie doch in den folgenden Jahrhunderten im griechischen und syrischen Osten ein Schreckbild, das man in vielen anderen, nach ihnen aufkommenden Bewegungen wiedererkannte.

Mit der Abwertung der Taufe standen die Messalianer nicht allein. Nicht nur die Kindertaufe, sondern auch die Taufe Erwachsener wurde nach der Konstantinischen Wende von manchen argwöhnisch betrachtet. Wo zeigten sich die Wirkungen des Taufgeistes? Musste nicht der asketische Kampf überhaupt erst den Taufgeist wirksam machen, damit er das Böse aus dem Menschen verdränge? Dies ging so weit, dass der Geist geradezu materiell erfahren wurde und sich in der menschlichen Seele Kämpfe zwischen dem Heiligen Geist und den Dämonen abzuspielen schienen, so dass die Geisterfahrung geradezu sinnlich werden konnte. Das „Schmeckt und seht, wie freundlich der Herr ist“ wurde dann nicht mehr auf die Eucharistie, sondern auf die Geisterfahrung bezogen. Das darauf folgende Gefühl, schon auf Erden vollkommen zu sein, wurde nicht nur von Bischöfen, sondern auch von Mönchsvätern als geistlicher Hochmut und sogar als Täuschung durch die Dämonen gedeutet.

22 Vgl. Klaus Fitschen, Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71, Göttingen 1998.

Das alles führte dazu, dass das Konzil von Chalkedon 451 die Asketen der Aufsicht des Ortsbischofs unterstellte, wenn auch ohne großen praktischen Erfolg. Die Geschichte der Ostkirchen zeigt, welche Bedeutung charismatische Erfahrungen unter Eremiten und Mönchen weiterhin hatten. In Klöstern und in der Wüste kam es immer wieder zu geistlichen Aufbrüchen.

VI. Fazit

Die theologischen Definitionen zum Heiligen Geist stehen, wie wir sahen, in enger Verbindung mit Geisterfahrungen, die vor allem in der asketischen Szene ihren Ort hatten. Deutlich sollte aber auch geworden sein, dass die theologischen Definitionen nicht die Fülle der Erfahrungen einfangen konnten und dies auch nicht wollten. Schon der Verzicht auf die Festschreibung der Gottheit des Heiligen Geistes im Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel zeigt, dass man lieber zu wenig sagte, als die Fülle der Erfahrungen durch eine Definition einzuengen. Deutlich sollte ebenso geworden sein, dass die Lehre vom Heiligen Geist im antiken Christentum ein spätes Thema ist, das erst nach dem Arianischen Streit bedeutsam wurde und dann auch recht schnell zu einer Lösung kam. Anders als im Blick auf die Trinitätslehre und die Christologie lässt sich auch nicht sagen, dass die Lehrbildung zu einem wenigstens vorläufigen Abschluss gekommen sei. Dies lässt sich schon an den Kontroversen um das „Filioque“ zeigen: Zwar war das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel alsbald auch im Westen akzeptiert worden, doch fügte man den Aussagen zum Heiligen Geist im Frühmittelalter ja den Zusatz an, der Geist gehe vom Vater „und vom Sohn“ aus. Damit wollte man der westlichen Trinitätslehre gerecht werden, die den Ausgang des Geistes nicht nur im Vater, sondern auch im Sohn sah und damit die innere Einheit der Trinität stärken wollte. So sah es schon Augustinus, der im Geist die Liebe zwischen Vater und Sohn verkörpert sah. Anders als im Osten wurde der Geist also stärker in die Trinität eingebunden, und dies könnte auch damit zu tun haben, dass die Geisterfahrungen im Westen weniger intensiv oder jedenfalls andere waren.