

# Gott ist Geist

## Perspektiven der Pneumatologie

Herausgegeben von  
Michael Seewald





© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © YakubovAlim / GettyImages

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39186-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82824-9

Bertram Stubenrauch zu Ehren



# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Der Geist weht, wo Er will Anmerkungen zum Begriff Θεοπνεύστος im christlichen Orient der Spätantike . . . . .	11
<i>René Roux</i>	
Der Lobpreis, die Herabsendung und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes in der Anaphora der Chrysostomsliturgie . .	26
<i>Daniel Benga</i>	
Bodies matter	
Das Konzept der ‚material salvation‘ als exemplarische pfingstliche Theologie . . . . .	61
<i>Gunda Werner</i>	
Das schöpferische und ökumenische Kraftfeld der Ruah Jahweh	
Trinitarische Intersubjektivität und Handlungs rationalität . .	82
<i>Daniel Munteanu</i>	
Der Heilige Geist als Innengrund von Subjektivität, Welt und Religion . . . . .	114
<i>Bernhard Nitsche</i>	
Die Rolle des Geistes in einer evolutionären Welt Deep Incarnation und Deep Resurrection . . . . .	136
<i>Daniel Minch</i>	
Der Herr ist der Geist (2 Kor 3,17) – Schritte zu einer pneumatologisch reformulierten Zwei-Naturen-Lehre . . . .	163
<i>Bertram Stubenrauch</i>	

## Inhalt

Kenosis-Christologie und Pneuma-Ekklesiologie. Dogmatische Beiträge zur pluralistischen Gesellschaft . . . . .	175
<i>Ansgar Kreutzer</i>	
Die Einwohnung des Heiligen Geistes Spekulationen über die Pneumatologie von <i>Lumen gentium</i> 4 . . . . .	195
<i>Michael Seewald</i>	
„Ohne Heiligen Geist ist es keine Synode, gibt es keine Synodalität“ . . . . .	222
<i>Michael Böhnke</i>	
Der Geist, der stets ver(n)eint Ein pneumatologisches Prinzip einer ökumenischen Hermeneutik der Referenz . . . . .	247
<i>Johannes Elberskirch</i>	
Der heilige Geist als Weltgeist Aspekte einer Kulturpneumatologie . . . . .	280
<i>Jörg Lauster</i>	
Ein weißer Fleck auf der eschatologischen Landkarte? Überlegungen zur pneumatologischen Dimension des Vollendungsgeschehens . . . . .	292
<i>Ursula Schumacher</i>	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	319

# Vorwort

Die Lehre vom Heiligen Geist als Traktat der katholischen Theologie ist in einer unübersichtlichen Gemengelage. Auf der einen Seite scheint die Konjunktur der Pneumatologie, die im Nachgang des Zweiten Vatikanischen Konzils als Reflex auf eine – theologiegeschichtlich zurecht oder zu Unrecht monierte – Geistvergessenheit einsetzte, zu Ende zu gehen. Michael Böhnke beklagt, „dass das Interesse an pneumatologischer Forschung und Lehre in den vergangenen zwanzig Jahren fast schon wieder vollständig erloschen ist.“<sup>1</sup> Auf der anderen Seite genießen die Trinitätslehre und ihr anverwandte Themen – wie: Was bedeutet Einheit? Welche Eigenschaften hat Gott? In welchem Sinne ist er Person? – ungebrochene Beliebtheit als Gegenstände der spekulativen Theologie. Die Diskussionen über solche Fragen wirken sich auch auf die Pneumatologie aus, denn „Gott ist Geist“ (Joh 4,24). Welche Perspektiven ergeben sich also für den Geisttraktat?

Am 14. und 15. März 2021 fand eine Tagung aus Anlass des sechzigsten Geburtstages von Bertram Stubenrauch statt. Die Pneumatologie durchzieht das akademische Wirken des Münchener Gelehrten: angefangen von seiner Dissertation zur Theologie des Heiligen Geistes bei Apponius über seine Habilitationsschrift und weitere Arbeiten, die pneumatologische Fragen im Kontext des interreligiösen Dialogs bedenken, bis hin zu einer handbuchartigen Gesamtdarstellung des Geisttraktats.<sup>2</sup> Die meisten der im vorliegenden Band versammelten Autorinnen und Autoren haben auf der Tagung referiert,

---

<sup>1</sup> Michael Böhnke, Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie, Freiburg im Breisgau 2017, 49.

<sup>2</sup> Vgl. Bertram Stubenrauch, Der Heilige Geist bei Apponius. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegung (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft 46), Rom 1991; Ders., Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Quaestiones Disputatae 158), Freiburg im Breisgau u.a. 1995 ff. Ders., Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 3, Paderborn u.a. 1995, 1–156; Ders., Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen, Regensburg 2017.

die aufgrund der Coronapandemie nicht, wie geplant, in Tutzing stattfinden konnte, sondern per Zoom abgehalten werden musste. Die Beiträge einiger weiterer Kolleginnen und Kollegen sind zur Drucklegung dieses Bandes hinzugekommen.

Nicht unerwähnt lassen möchte ich die Mitarbeitenden an meinem Lehrstuhl, die sich um die Durchführung der Onlinetagung sowie um die Redaktionsarbeiten an den hier versammelten Texten verdient gemacht haben. Ich danke meinem Wissenschaftlichen Mitarbeiter, Herrn Dr. Dr. Johannes Elberskirch, sowie Tim Kortendieck als Wissenschaftliche Hilfskraft und Florian Gutt und Erik Hee Nau als Studentische Hilfskräfte.

Dem Verlag Herder danke ich für die Bereitschaft, den Band in sein Programm aufzunehmen. Herr Dr. Stephan Weber hat geduldig gewartet, bis alle Beiträge vorlagen, was sich angesichts des nachpandemischen Tagungs- und Publikationsstaus länger hinzog, als es ursprünglich geplant war.

Michael Seewald

# Der Geist weht, wo Er will

## Anmerkungen zum Begriff θεοπνεύστος im christlichen Orient der Spätantike

*René Roux*

„Der Geist weht, wo Er will“ (Joh 3,8): Mit einem Wortspiel wird im dritten Kapitel des Johannesevangeliums die souveräne Freiheit des Geistes zum Ausdruck gebracht. Das griechische Wort *pneuma*, wie das entsprechende aramäische *rw̫o* (רַוּאִ), bedeuten sowohl „Wind“ als auch „Geist“<sup>1</sup>. Die zweite übertragene Bedeutung ist im Laufe der Jahrhunderte so wichtig geworden, dass sie im heutigen Griechisch die erste komplett ausgelöscht hat<sup>2</sup>. Im Kontext von der nächtlichen Unterredung zwischen Jesus und Nikodemus werden beide Bedeutungen nebeneinander verwendet, sodass die Freiheit und die Unberechenbarkeit des Pneuma-Windes zum Symbol für den Pneuma-Geist werden (vgl. Joh 3,8). Ein Blick auf die spätere Kirchengeschichte zeigt, wie stark dieser Pneuma-Geist wehen kann: Durch ihn „inspiriert“ oder zumindest ermutigt, haben einfache Menschen ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben den Mut gehabt, gegen religiöse und staatliche Autoritäten standhaft zu bleiben.

Gerade die absolute Freiheit des Geistes und dessen vielgestaltige Ausdrucksweise stellten die frühen christlichen Gemeinden vor eine große Herausforderung: Wenn sie dem geistigen Erbe Jesu treu bleiben wollten, kam ihnen die Verantwortung für die Unterscheidung der Geister unvermeidlich zu. Schon bei Paulus finden wir die Sorge um den richtigen Umgang mit charismatischen Begabungen oder sonstigen außergewöhnlichen Erfahrungen (vgl. 1 Kor 14,1–25). Aus einem ersten Blick auf Phänomene der Alten Kirche wie den Montanismus, den Gnostizismus oder die monastische Bewegung wird eindeutig, dass die Frage nach der Echtheit der Erscheinungs-

<sup>1</sup> Vgl. Eduard Schweizer, Art. Πνεῦμα, πνευματικός, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4 (1954), 330–452; Robert Payne-Smith, Thesaurus Syriacus, Bd. 2, Oxford 1901, 3850–3853.

<sup>2</sup> Vgl. Γεώργιος Δ. Μπαμπινιώτη, Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας, Athen <sup>2</sup>2002, 1430–1431.

formen des Heiligen Geistes jene um seine intratrinitarische Verortung an Dringlichkeit und aktueller Relevanz bei weitem überstiegen hatte.

Anhand des griechischen Begriffes *theopneustos* und gleichwertiger Terminologie wird hier versucht, die Suche nach konkreten und sicheren Erscheinungsformen des Geistes mit Beispielen aus der griechischen und aus der syrischen Tradition exemplarisch aufzuzeichnen. In der post-inkarnatorischen Zeit scheint sich der Geist nicht nur dynamisch, das heißt durch Inspirationen und Handlungen, zu offenbaren. Er vergegenwärtigt sich auch statisch, durch seine Anwesenheit in Gegenständen oder Menschen, die als solche zu erkennen und dementsprechend zu würdigen ist. Hier werden drei Bereiche einer solchen Verdinglichung des Geistes näher betrachtet. Erstens, die Anwesenheit des Geistes in heiligen Schriften, also die *theopneustia* im engeren Sinn; zweitens, seine Verdinglichung in liturgischen Gegenständen, wie dem Wasser des Flusses Jordans oder in den Gestalten von Brot und Wein in der Eucharistie; drittens, Seine Verdinglichung in den Körpern der Heiligen. Zum Schluss wird noch auf eine spätere Lehre aus dem sechsten Jahrhundert zur Unterscheidung von außergewöhnlichen Erscheinungsformen des Geistes hingewiesen, die gewissermaßen eine Synthese der patristischen Weisheit im Umgang mit inspirierten Schriften, institutionalisiertem Christentum und mystischen Erfahrungen darbietet.

### 1. *Theopneustos* in 2 Tim 3,16

Das Wort *theopneustos* ist eine Zusammensetzung aus dem Wort *theos* und eines vom Verb *pneo* abgeleiteten Adjektivs mit der Endung *tos*, die fast immer eine passive Bedeutung trägt: also etwa „von Gott inspiriert“ und nicht „Gott inspirierend“<sup>3</sup>. Die syrische Übersetzung der Peshitta bestätigt den passiven Sinn und verstärkt gleich den konkreten Inhalt: wortwörtlich heißt es dort „in (oder mit) dem Geist geschrieben“<sup>4</sup>. Es geht hier um das Ergebnis einer Aktion, die aus Gott heraus- und in einen Gegenstand hineingeht und ihm eine

---

<sup>3</sup> Vgl. Ceslas Spicq, Note di lessicografia neotestamentaria, Bd. 1, Brescia 1988, 766–768.

<sup>4</sup> ﻋَلَيْهِ رَحْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ

neue göttliche Eigenschaft verleiht. Obwohl die griechische Sprache reich an Komposita mit *theos* ist, scheint *theopneustos* zum ersten Mal im 2 Tim 3,16 verwendet worden zu sein, und es handelt sich um ein *hapax legomenon* in den heiligen Schriften. Nur selten ist das Wort in der zeitgenössischen griechischen Literatur belegt, zum Beispiel bei Plutarch, wo der Begriff in Bezug auf Träume Verwendung findet. Plutarch unterscheidet die *oneira physika*, die natürlichen Träume, von den *oneira theopneusta*, die als Folge einer göttlichen Eingebung auftreten<sup>5</sup>. Wir werden ja später sehen, wie Phänomene von vermeintlich direkten Einwirkungen des Geistes in die menschliche Psyche christlich zu bewerten sind. Ein Buch hat eine greifbarere Gegenständlichkeit als ein Traum, gehört nicht zur gleichen Typologie von Geistverdinglichungen und zieht andere Folgen, besonders für gläubige Menschen, die von Gottes Geist „profitieren“ wollen und sich von Ihm inspirieren lassen.

*Theopneustos* wird fast zum ständigen Begleiter der Termini Heilige Schrift (*γραφή, γραφαι*) oder Heilige Worte (*λογία*), das heißt Altes Testament oder Neues Testament in den folgenden Jahrhunderten, hatte aber nicht immer die gleiche Konnotation<sup>6</sup>. Bei einem Juden wie Paulus handelte es sich um eine Selbstverständlichkeit. Auch die hellenisierten Juden der Diaspora, die die Torah in der Version der Septuaginta lasen, durften damit kein Problem haben. Gerade die Entstehungslegende der Septuaginta hatte die Rolle des Geistes Gottes bei den Übersetzungsarbeiten dermaßen betont, dass die Septuaginta fast wie ein weiterer Schritt der göttlichen Offenbarung im Sinne der Universalität betrachten werden konnte<sup>7</sup>. Es war aber anders für Christen aus dem Heidentum. Trotz des relativ hohen Ansehens der jüdischen Kultur im 1. Jahrhundert (es handelte sich um eines der nicht allzu vielen Völker, die eine reiche schriftliche Kultur besaßen) sind die Schwierigkeiten, die das Alte Testament den Konvertiten bereiteten, nicht zu unterschätzen. Schon im 2 Tim 3,16 kann eine Spur davon entdeckt werden. Die Betonung der *utilitas* (*ὠφέλεια*), des Nutzens der gesamten Schrift, ist hier keine Selbst-

---

<sup>5</sup> Vgl. Plutarch, De placitis philosophorum, 5,2.

<sup>6</sup> Vgl. René Roux, Individuelle Aneignung von Heiligen Schriften in der Christlichen Antike. Einige Anmerkungen, in: Bärbel Kracke, René Roux, Jörg Rüpke (Hg.), Die Religion des Individuum (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9), Münster 2013, 51–61.

<sup>7</sup> Vgl. Philon, De Vita Mosis, VII, 37; Augustinus, De Civitate Dei, XVIII, 42.

verständlichkeit, sondern ein Glaubensbekenntnis, das gleichzeitig ein Gebot, besser gesagt, ein hermeneutisches Gebot, beinhaltet. Wenn die ganze Schrift vom Gott inspiriert ist, muss sie in ihrer Ganzheit nützlich sein, und zwar im Lichte des Christusereignisses. Die meisten exegetischen Werke sowie ein Teil der systematischen Abhandlungen der Kirchenväter bis zum 4. Jahrhundert sind dem Ziel gewidmet, den in den Heiligen Schriften inspirierten Geist zu beweisen und wahrnehmbar zu machen. Die *theopneustia* wird mit dem christologischen Sinn identifiziert. Im vierten Buch des *De Principiis* schreibt Origenes: „Indem wir (so) in aller Kürze die Göttlichkeit Jesu nachweisen und dabei die prophetischen Worte über ihn benutzen, weisen wir zugleich nach, dass die von ihm weissagenden Schriften von Gott eingegeben sind (<θεοπνεύστους εἴναι τὰς προφητευούσας περὶ αὐτοῦ γραφάς).“<sup>8</sup>

Erst nach der konstantinischen Wende und der fortschreitenden Christianisierung der oberen Schichten wird die Bibel zum Bestandteil der allgemeinen Weltanschauung. Der Glaube an die Einwohnung des Geistes in der Schrift spiegelt sich auch auf einer volkstümlichen Ebene wider. Der koptische Mönch Barsanufius im 5. Jahrhundert will keine anderen Wörter verwenden als die vom Gott inspirierten und röhmt sich, die griechische Sprache nur anhand der Bibel gelernt zu haben.<sup>9</sup> Den Novizen bei den Wüstenvätern wird empfohlen, die Heilige Schrift weiter laut zu lesen, auch wenn sie nicht verstehen, was sie lesen. Die Dämonen, die die Lesung mitbekommen, verstehen sie, erschrecken und laufen weg.<sup>10</sup> In einer Welt, wo es üblich war, kleine Papiere mit magischen Worten zu allen möglichen Zwecken zu verwenden, können wir nur erahnen, was für Möglichkeiten der neue Glaube an die Göttlichkeit der biblischen Texte öffnete.

---

<sup>8</sup> *Origenes*, De Principiis, IV, 1, 6.

<sup>9</sup> Vgl. *Barsanufio e Giovanni di Gaza*, Epistolario, hrsg. u. übersetzt v. Maria Teresa Lovato u. Luciana Mortari, Rom 1991, 51–53.

<sup>10</sup> Vgl. *Pelagius et Ioahannes*, Verba seniorum, V, 32 (PL 73, 882c).

## 2. *Theopneustos* jenseits der Bibel

Ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wird der Geltungsbereich von *theopneustos* ausgedehnt, um Schriften außerhalb der Bibel einzuschließen. Zunächst wurde der Begriff vom geschriebenen Text der Bibel auf die dort enthaltenen Aussagen (*λόγια*) übertragen.<sup>11</sup> Da ohne hermeneutische Anstrengung und theologische Reflexion dies nicht möglich ist, war die Anwendung von *theopneustos* auch für die Lehre eine logische Konsequenz. In seiner 5. Homilie zum Hohenlied kommentiert Gregor von Nyssa den Satz: „Steht auf, komm, meine Nächste, meine Schöne, meine Taube“ (Hld 2,13c) folgendermaßen:

„Welch gewichtige Grundsätze (*δόγματα*) deutet uns der Logos mit geringen Mitteln (*δι' ὀλίγων*) in diesen Worten (*ἐν τοῖς δόγμασι τούτοις*) an! Denn unwahrscheinlich ist es, dass die göttlich inspirierte Lehre (*τὴν θεόπνευστον διδασκαλίαν*) nach Art eines überflüssigen und ausufernden nichtigen Ge redes (*ματαιολογίαν*) bei denselben Worten (*τοῖς αὐτοῖς δόγμασιν*) (sc. wie in Hld 2,10b) verweilt. Vielmehr wird uns durch die Wiederholung ein großer und gottgeziemender Gedanke (*μέγα καὶ θεοπρεπές νόημα*) angedeutet“<sup>12</sup>.

Die Allegorese wurde de facto zur Standard-Methode für die Auslegung des Hohenliedes und in diesem kurzen Abschnitt bedient sich Gregor der von Origenes entwickelten Technik des scheinbaren Fehlens eines angemessenen historischen Sinnes. Der Syllogismus entwickelt sich wie folgt: Das Zitat im Hld 2,13c ist eine scheinbar nutzlose Wiederholung von Hld 2,10b. Eine solche nutzlose Wiederholung steht im Widerspruch zur göttlichen Vollkommenheit der Bibel. Also ist sie ein Hinweis dafür, dass hier ein höherer Sinn verborgen ist, eben die *theopneustos* Lehre. Obwohl die von Gregor hier dargelegte mystische Lehre durchaus traditionell und im Einklang mit den christlichen Dogmen der Kirche ist, muss man wohl zugeben, dass sie als solche im Hohenlied, außerhalb der hermeneutischen Tradition, nicht zu vermuten wäre. *Theopneustos* wird nicht nur für die Heilige Schrift verwendet, sondern auch für eine Lehre, die aus der Schrift entnommen wird.

<sup>11</sup> Vgl. Geoffrey W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 630.

<sup>12</sup> Gregor von Nyssa, In Canticum canticorum homiliae. Homilien zum Hohenlied, 1. Teil, hom. 5, hrsg. u. übersetzt v. Franz Dünzl (Fontes Christiani 16/1), Freiburg im Breisgau 1994, 7–11.

In seinem Vorwort zum Werk In Hexaemeron, das Gregor von Nyssa an seinen Bruder Petrus adressiert, bezeichnet er den gleichnamigen Kommentar seines älteren Bruders Basilius als „*theopneustos*“. Gregor zeigt sich erstaunt, dass Petros sich von ihm noch eine Auslegung des Hexaemeron wünscht, obwohl Basilius seinen Kommentar schon veröffentlicht hat.

„Und diese (Anfrage) nach jener inspirierten Theorie unseres Vaters über den Text, die alle, die sie kennen, nicht weniger als die Philosophie des Moses bewundern. Das tun sie, glaube ich, mit gutem Recht! (καὶ ταῦτα μετὰ τὴν θεόπνευστον ἐκείνην τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς τὸ προκείμενον θεωρίαν, ἣν οἱ ἐγνωκότες πάντες, οὐδὲν ἔλαττον τῶν αὐτῷ Μωϋσῆ πεφιλοσοφημένων θαυμάζουσιν εὖ καὶ εἰκότως, οἷμαι, τοῦτο ποιοῦντες).“<sup>13</sup>

Gregor scheut sich nicht, Basilius auf gleiche Ebene wie Mose zu stellen und seine Interpretation als *theopneustos* zu bezeichnen. Es mag interessant zu merken, dass der lateinische Übersetzer von Gregor in diesem Punkt „*theopneuston ekeinen theorian*“ mit „*divinam illam commentationem*“ wiedergibt. Offensichtlich wäre das Partizip „*inspirata*“ zu stark gewesen.<sup>14</sup>

Anfang des 6. Jahrhunderts, mitten in der theologischen Auseinandersetzungen um das Konzil von Chalcedon, erschien unter dem Titel „*Philalethes*“ eine Anthologie von Texten des Cyrills von Alexandria mit dem Ziel, seine Übereinstimmung mit dem chalcedonianischen *horos* zu beweisen und die miaphysische Partei in Verlegenheit zu bringen. Severus, der spätere Patriarch von Antiochien, reagierte empört gegen diese in seiner Sicht unerträgliche Verleumdung der „inspirierten Worte der Väter und der Lehrer der Kirche“. Der griechische Text ist leider verlorengegangen, aber die syrische Übersetzung lässt den Begriff *theopneustos* wiedererkennen (*bnot qole 'amirot brw̥ho d̥'abohe wmafone d-̥idto amiron /*

---

<sup>13</sup> Gregor von Nyssa, In Hexaemeron, Prooimion (Gregorii Nysseni Opera 4/1), Leiden 1996, 6f.

<sup>14</sup> Der Versuch, die Brisanz von Gregors Wortwahl zu entschärfen, wird von einem weiteren Detail bestätigt: Gregor nennt die Lehre Moses als „das von ihm philosophierte“, der Übersetzer aber schreibt: „ea quae ab ipso Mose perscripta sunt“. Keiner hätte in der Antike Zweifel daran gehabt, dass Basilius’ schriftstellerisches Können besser war als Moses. Aber die Lehre (Philosophie) von Mose mit der von Basilius zu vergleichen ist wohl etwas Anderes.

„**በዚህ የአዲስ ትልቅ የአጠቃላይ ነውም፡ የመጽ ስነዎች ጥሩ ተስፋል**“<sup>15</sup>. Später im gleichen Werk wird noch einmal das Wort im ausdrücklichen Zusammenhang mit Cyrill von Alexandria verwendet. Der Verfasser der cyrillianischen Anthologie wird als „Räuber der inspirierten Worte (*bnoth qole amiroth b-RuHo / የመጽ ስነዎች ጥሩ ተስፋል*) Cyrills“<sup>16</sup> gebrandmarkt.

Beim 6. Jahrhundert hat sich also der Begriff *theopneustos* ausgedehnt und deckt nicht nur die Bibel, sondern auch die Lehre der wichtigsten und anerkannten Kirchenväter. Dabei handelt es sich nicht um eine Verlängerung des Kanons der Heiligen Schriften, der schon längst offiziell geschlossen war<sup>17</sup>, oder um eine einfache Gleichsetzung von Schriften verschiedener Herkunft. Vielmehr werden artikulierte und hierarchisch strukturierte Erscheinungsformen des Geistes symphonisch wahrgenommen und anerkannt. Der erste Kanon des zweiten Konzils von Nicäa (783) bietet dafür ein erleuchtendes Beispiel. Die *Sacri Canones*, die geltenden Kanonensammlungen, die sowohl dogmatische als kirchenrechtliche Gültigkeit haben, werden von der Apostelzeit bis zum zweiten Nicänum aufgelistet. Obwohl der technische Begriff „*theopneustos*“ in diesem Kanon nicht ausdrücklich verwendet wird, wird die Inspiration des Heiligen Geistes mit anderen Worten beschrieben. Apostel, Ökumenische Konzilien, Lokalsynoden, Kirchenväter, alle „aus dem einen und gleichen Geiste Erleuchteten (ἐξ ἑνὸς γάρ ἀπαντεῖ καὶ αὐτοῦ Πνεύματος αὐγασθέντες ὥρισαν τὰ συμφέροντα)“ haben das Nützliche definiert<sup>18</sup>. Abgesehen von der Tatsache, dass die *Canones Apostolici* als echt betrachteten wurden und also irgendwie der Autorität der anderen apostolischen Schriften (dem Neuen Testament) sehr nahe kamen, werden sie vom Konzil mit Titeln und Namen genannt, die in der Regel der *theopneustos* Heiligen Schrift reserviert sind (*μαρτυρία, κατορθώματα, θείους*).

---

<sup>15</sup> *Severus von Antiochien*, Le Philalethe, hrsg. u. übersetzt v. Robert Hespel (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 133), Leiden 1952, 20.

<sup>16</sup> Ebd., 15 f.

<sup>17</sup> Für eine kanonische Betrachtungsweise, vgl. *Dimitrios Salachas*, Il Diritto Canonico delle Chiese Orientali nel primo millennio, Bologna 1997, 40–46.

<sup>18</sup> *Nicänum II*, c. 1 (Acta conciliorum oecumenicorum, Bd. 2, Schwartz, Straub, Pars 3 Lamberz 898, 19 f.).

### 3. Geist und Feuer in der Syrischen Tradition

Die syrische Sprache besitzt kein dem griechischen *theopneustos* entsprechendes Wort. Je nach Bedarf wurden verschiedene Paraphrasen wie „mit dem Geist geschrieben“ oder „im Geist gesagt“ (*brw̥ho 'ekteb: bn̥ot qole 'amirot brw̥ho*) angewendet. Nichtsdestoweniger haben die Syrer die Wirklichkeit der Anwesenheit oder der Einwohnung des Geistes in Menschen und auch in gewissen Gegenständen immer vor Augen und bringen sie durch eine reiche Bildersprache zum Ausdruck. In den Hymnen „*De Paradiso*“ von Ephrem dem Syrer, zum Beispiel, wird das Lesen von der Heiligen Schrift fast wie eine Begegnung mit einem Lebenden beschrieben. Die Zeilen der Schrift werden zu Armen, die den Leser umarmen und ihn in die höhere Dimension des Himmels hineinführen.

„Im Anfang jenes Buches las ich und frohlockte. Seiner Linien und Zeilen Arme waren ausgebreitet, und die erste, die freudig entgegeneilend mich küsste, führte mich zur zweiten. Und als ich zur Zeile kam, in der geschrieben steht die Erzählung vom Paradies, da nahm mich diese und entführte mich aus dem Schoß des Buches in den Schoß des Paradieses. Auf den Zeilen wie auf einer Brücke sind Aug und Geist hinübergegangen und sind zugleich eingetreten in die Erzählung vom Paradies.“<sup>19</sup>

Das am meisten verwendete Symbol für den göttlichen Geist ist aber das Feuer.<sup>20</sup> Schon im Alten Testament ist das Feuer ein beliebtes Symbol für das Wirken Gottes, und auch sein Wort wird als Feuer beschrieben (Jer 5,14; 23,29). Darüber hinaus kann die Wirkung der Worte Johannes des Täufers am Jordan auf die spätere syrische Tradition nicht unterschätzt werden: „Ich taufe euch nur mit Wasser [...]. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich [...]. Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“ (Mt 3,11). Das Feuer wird von Ephrem sowohl als Symbol Gottes und beson-

---

<sup>19</sup> Ephrem, De Paradiso 5,3–4, in: *Ephraem Syrus*, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum, hrsg. u. übersetzt v. Edmund Beck (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 175), Louvain 1957, 15.

<sup>20</sup> Vgl. Sebastian P. Brock, The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition, Poona 1979, 11–18. Für weitere Beispiele, vgl. David Kiger, Fire in the Bread, Life in the Body. The Pneumatology of Ephrem the Syrian, Milwaukee 2020, 146–148 ([https://epublications.marquette.edu/dissertations\\_mu/913](https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/913)) (Zugriff: 14.12.2022).

ders der Trinität als auch als Symbol für den Geist verwendet. Das Feuer strahlt Licht und Wärme aus, bleibt aber in sich vollkommen.

„Wenn nun jenes Feuer eine so wunderbare Natur ist, die erzeugt ohne abzunehmen, ohne zu erkälten; seine Wärme zerstreut sich und wird doch nicht von ihm getrennt, sie durchdringt alles in Fülle, fliegt ins Brot und vermischt sich mit dem Wasser undwohnt in allem, während sie ganz in ihm [im Feuer]wohnt, ein Symbol des Geistes ist in ihr [in der Wärme] und ein Typus des Heiligen Geistes, der sich mit dem Wasser mischt, damit es zur Entschließung werde, und der sich mit dem Brot vermengt, damit es zur Opfergabe werde.“<sup>21</sup>

Das Feuer durchdringt durch seine Wärme das Wasser und das Brot und in diesem Sinne eignet er sich besonders zur Verdeutlichung der Wirkung des Heiligen Geistes in den Sakramenten. Ephrem schreibt:

„In deinem Brot ist verborgen nicht zu essender Geist, in deinem Weinwohnt nicht zu trinkendes Feuer. Geist in deinem Brot, Feuer in deinem Wein, erhabene Wunder, die unsere Lippen empfingen. Da der Herr herabstieg auf die Erde zu den Sterblichen, schuf er sie zu einer neuen Schöpfung, wie Engel; denn Feuer und Geist mischte er in sie, dass sie unsichtbarer Weise aus Feuer und Geist wurden [...]. Siehe Feuer und Geist im Schoss deiner Gebärerin. Siehe Feuer und Geist im Fluss, in dem du getauft wurdest. Feuer und Geist in unserer Taufe. Im Brot und im Kelch Feuer und Heiliger Geist.“<sup>22</sup>

Das Bild des Feuers, die durch die Erwärmung in der Lage ist, andere Gegenstände innerlich zu verändern, ohne gemindert zu werden, wird zur Metapher für die Aktion Gottes und des Heiligen Geistes – beides wird manchmal nicht genau unterschieden – im Wasser der Taufe und im Sakrament der Eucharistie, in Brot und Wein. In diesem Sinne entspricht die Einwohnung des Feuers in Wasser, Brot und Wein dem auf die Bibel bezogenen Begriff *theopneustos*. Obwohl der Geist in beiden Fällen da ist, hängt das Ergebnis ab von der angemessenen Haltung der Leser oder Empfänger. Das Feuer des Geis-

---

<sup>21</sup> Ephrem, Hymni de fide 40,9–10, in: *Ephraem Syrus*, Des heiligen Ephraem des Syrs Hymnen de Fide, hrsg. u. übersetzt v. Edmund Beck (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 155), Louvain 1955, 109.

<sup>22</sup> Ephrem, Hymni de fide 10, 8–9.17 in: *Ephraem Syrus*, Des heiligen Ephraem des Syrs Hymnen de Fide, hrsg. u. übersetzt v. Edmund Beck (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 155), Louvain 1955, 34–36.

tes kann retten und ewiges Leben spenden, aber auch verurteilen und zerstören!

#### 4. Der Geist in den Heiligen

Die letzten Zitate aus Ephrem zeigen eindeutig, dass das Ziel der Verdinglichung des Geistes in Bibel und Sakramenten seine Einwohnung in den Menschen ist. Klemens von Alexandrien benützt die pädagogische Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, Meister und Lehrling als Modell, um die Verbindung zwischen dem göttlichen Logos und den Gläubigen analogisch zu verdeutlichen:

„Und wie denjenigen, der sich unterweisen lässt, Ischomachos zum Landmann machen wird, Lampis zum Schiffer, Charidemos zum Heerführer, Simon zum Reiter, Perdix zum Kaufmann, Krobylos zum Koch, Archelaos zum Tänzer, Homeros zum Dichter, Pyrrhon zum Meister im Wortkampf, Demosthenes zum Redner, Chrysippus zum Meister im logischen Denken, Aristoteles zum Naturkundigen, Platon zum Philosophen, so wird, wer dem Herrn gehorcht und der durch ihn gegebenen Weissagung ( $\pi\rho\phi\eta\tau\epsilon\vartheta$ ) folgt, nach dem Ebenbilde des Meisters ( $\chi\alpha\tau'\epsilon\chi\kappa\omega\tau\tau\delta\iota\delta\alpha\sigma\chi\lambda\omega\tau$ ) vollkommen zu einem im Fleische wandelnden Gott gemacht ( $\epsilon\nu\sigma\alpha\rho\kappa\iota\pi\epsilon\tau\omega\lambda\omega\tau\theta\epsilon\omega\zeta$ ). Von dieser Höhe stürzen also die herab, die Gott nicht auf dem Wege, den er führt, folgen; er führt aber an der Hand der ‚von Gott eingegebenen Schriften‘ ( $\chi\alpha\tau\chi\tau\delta\iota\zeta\theta\epsilon\omega\pi\omega\epsilon\sigma\tau\omega\zeta\gamma\rho\alpha\phi\zeta$ ).“<sup>23</sup>

Wer sich also von den inspirierten Schriften führen lässt, wird vom Heiligen Geist erfüllt und selber zum wandelnden Gott gemacht nach dem Bild vom Jesus Christus. Auch wenn diese Behauptung heute im Westen irgendwie zu anspruchsvoll klingt, darf man nicht vergessen, dass die Realität der Erlösung weniger als eine Vergebung der Sünden verstanden wurde als eine echte Teilhabe am göttlichen Leben. In seinem Werk „*De Spiritu Sancto*“ bekräftigt Basilius der Große diese Vorstellung:

„Die Einwohnung des Geistes in der Seele besteht nicht in räumlicher Annährung [...], sondern in der Abwendung von den bösen Leidenschaften, die über die Seele gekommen sind infolge ihrer Liebe zum Fleisch und sie

---

<sup>23</sup> Clemens Alexandrinus, Stromata VII, 16, 101, 4–5, in: Clemens von Alexandrien, Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), hrsg. u. übersetzt v. Otto Stählin (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 20), München 1938, 105.

von der Vertrautheit mit Gott fernhalten. [...] Ja, durch den Geist werden die Herzen erhoben, die Schwachen bei der Hand genommen, die Fortschreitenden zur Vollendung geführt. Indem er die von der Sünde Gereinigten erleuchtet, macht er sie durch die Gemeinschaft mit sich zu geistlichen Menschen [πνευματικούς]. Wie helle und durchscheinende Körper unter einfalldendem Strahl selbst zu leuchten beginne und aus sich heraus ein eigenes Licht werfen, so strahlen die geisttragenden [πνευματοφόροι], die vom Heiligen Geist Erleuchteten, die jetzt selbst geistlich geworden sind, diese Gnade nun auch auf andere Menschen aus. Von daher kommt die Vorausschau des Zukünftigen, das Begreifen der Geheimnisse, das Erfassen des Verborgenen, die Asteilung 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.“<sup>24</sup>

Freilich ist die Frage, die Basilius in diesem Kontext beschäftigt, nicht die nach der Unterscheidung der Geister im alltäglichen Gemeindeleben, sondern die Verteidigung der Gottheit des Geistes gegen die Pneumatomachen. Dementsprechend wird der Begriff *theopneustos* im 2 Tim 3,16 als ein Beweis dafür interpretiert.<sup>25</sup> Sie mindert aber nicht die Brisanz der Frage nach den wahrnehmbaren Konsequenzen der Anwesenheit des Heiligen Geistes. Nicht jede vermeintliche Inspiration ist per se authentisch.

Im Laufe der Jahrhunderte scheint die Kirche ein eher einfaches Prinzip zur Unterscheidung der Geister entwickelt zu haben. Wer von sich behauptet, er sei vom Heiligen Geist inspiriert, wird mit Skepsis betrachtet.<sup>26</sup> Wenn aber die Kirche als solche jemanden als heilig verehrt, dann kann man mit Sicherheit in seinem oder ihren Leben die Zeichen des Heiligen Geistes wiedererkennen.

Zur ersten Gruppe gehören zwei Kategorien von Menschen, die Charismatiker und die „Intellektuellen“ oder „Gnostiker“. Als Beispiel für Charismatiker kann durchaus die Bewegung des Montanismus in Phrygien gegen Ende des 2. Jhs. erwähnt werden. Montanus beanspruchte für sich eine prophetische Berufung, behauptete sogar,

---

<sup>24</sup> Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto IX, 23, in: *Basilius von Cäsarea*, Über den Heiligen Geist. De Spiritu Sancto, übersetzt u. eingeleitet v. Hermann Josef Sieben (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, 141–143.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., XXI, 52, 12–16.

<sup>26</sup> Vgl. zum Beispiel William Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden/Boston 2007, 87–105.

der vom Jesus versprochene Paraklet zu sein und ließ sich von zwei sogenannten Prophetinnen, Maximilla und Priscilla, begleiten. Das ganze Phänomen war durch enthusiastische Endzeithoffnung geprägt und stellte sich gegen die bischöfliche Kirche. Die Gnostiker stützten ihre Überlegenheitsansprüche auf höhere und geheimnisvolle Kenntnisse, die einfache Menschen nicht begreifen können. Die Vollkommenen werden auch *pneumatikoi* genannt, um ihre fast natürliche Verwandtschaft mit dem Geist zu unterstreichen.

Zahlreiche Vertreter der *Catholica* bekämpften diese Tendenzen als häretisch, weil sie in ihnen die Gefahr sahen, das historisch fassbare Erbe Jesu Christi im Namen des Geistes zu verraten. Der Bedarf an lebendige Beispiele der Einwohnung des Geistes (so heißt mal die Inspiration, wenn sie sich nicht in Form einer Schrift verdinglicht, sondern in einen lebenden Menschen dauerhaft eingeht) wird mit anderen Modellen befriedigt. Interessanterweise handelt es sich dabei um Menschen, die schon gestorben sind, auch wenn die Verehrung schon während ihres Leben beginnen konnte. Es handelt sich zunächst um Märtyrerinnen und Märtyrer, später um ehrwürdige Bischöfe, heilige Asketen und Mönche, aber auch um Laien, Frauen und Männer, die das Evangelium bemerkenswerterweise verkörpert haben. Für einige heiligen Asketen wird sogar der Begriff *πνευματοφόρος* verwendet.<sup>27</sup> Es wundert also nicht, wenn ab dem 5. Jahrhundert das Leben solcher „Heiligen“ als die beste Exegese der Heiligen Schriften bezeichnet werden konnte.<sup>28</sup> Es ist der gleiche

<sup>27</sup> Es handelt sich zum Beispiel um den heiligen Antonius und Makarius, vgl. *Luciana Mortara*, *Vita e detti dei Padri del deserto I*, Rom 1975, 12–68.

<sup>28</sup> Vgl. *Severus von Antiochen*, Homiliae cathedrales 9, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 1/17, Homélies I à XVII, éditées et traduites en français par Maurice Brière et François Graffin (Patrologia Orientalis 38/2), Turnhout 1976, 336; *Severus von Antiochen*, Homiliae cathedrales 27, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 26/31, Homéries XXVI à XXXI, éditées et traduites en français par Maurice Brière (Patrologia Orientalis 36/4), Turnhout 1974, 562; *Severus von Antiochen*, Homiliae cathedrales 65, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 58/69, Homéries LVIII à LXIX, éditées et traduites en français par Maurice Brière (Patrologia Orientalis 8/2), Paris 1982, 322 f.; *Severus von Antiochen*, Homiliae cathedrales 86, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 84/90, Homéries LXXXIV à XC, éditées et traduites en français par Maurice Brière (Patrologia Orientalis 23/1), Paris 1988, 68.

Geist, der auf der einen Seite Altes und Neues Testament inspiriert hat, und auf der anderen Seite die Heiligen erfüllt und durchs Leben geführt. Es entsteht hier also ein hermeneutischer Zirkel: Die *theopneustos* Heilige Schrift authentifiziert die echten Heiligen, aber die Heiligen zeigen mit ihrem vom Geist geleiteten Leben, was unter *theopneustos* wirklich zu verstehen sei. Unerreichbar Höhepunkt einer solchen Anwesenheit des göttlichen Geistes in einem Menschen ist freilich die Gottesmutter, wie der folgende Text von Ephrem zeigt:

„Über Maria staunte ich, da sie Milch gab  
dem Ernährer der Völker, der ein Kind wurde.  
Er wohnte im Leib der Jungfrau,  
während alle Welte von ihm erfüllt waren.  
[...]  
Feuer war im Schoß der Jungfrau,  
ohne dass sie von seiner Flamme versengt worden wäre.  
Sie liebkoste und umarmte die (glühende) Kohle;  
Sie trug sie unverletzt.  
Die Flamme wurde Körper  
Und ließ sich in den Händen Mariens wenden.“<sup>29</sup>

### 5. Der hermeneutische Zirkel bei Severus von Antiochien

Zum Schluss sei hier auf die meines Erachtens interessanteste Theorie über die Unterscheidung der verschiedenen Formen von Inspiration, die die christliche Spätantike im Orient entwickelt hat. Wir finden sie beim Severus, der von 512 bis 518 Patriarch von Antiochien war. Er unterscheidet drei Möglichkeiten, um zur göttlichen Erkenntnis zu gelangen: durch die Dogmen der Kirche, durch das Studium der Bibel und durch unmittelbare Eingebungen des Heiligen Geistes.<sup>30</sup> Die Dogmen der Kirche sind der sicherste Weg<sup>31</sup>, aber sie

---

<sup>29</sup> *Ephrem*, Hymni de Nativitate, Sogita II, 1–3, in: *Ephraem Syrus*, Des heiligen Ephraem des Syrs Hymnen De Nativitate (Epiphania), hrsg. u. übersetzt v. Edmund Beck (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 187), Louvain 1959, 186.

<sup>30</sup> Vgl. René Roux, L'exégèse biblique dans les Homélies Cathédrales de Sévère d'Antioche, Rom 2002, 29–39.

<sup>31</sup> Vgl. *Severus von Antiochien*, Homiliae cathedrales 74, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathédrales de Sévère d'Antioche 70/76, Homélies LXX à LXXVI,

sind so „trocken“, dass sie den geistlichen Durst nicht löschen können. Sie sind auch unfähig, den Willen des Menschen zu bewegen. Das Studium der *theopneustos*-Schriften ist bekömmlicher, spendet Trost und Freude: es ist wie eine Quelle stillen Wassers, die langsam, aber auf Dauer erfrischt und den Durst stillt.<sup>32</sup> Jedoch ist die Beschäftigung mit den Schriften nicht ganz ungefährlich. Die Bibel bietet Schwierigkeiten, die viele Leute in die Irre geführt haben. Deswegen braucht der Exeget die Dogmen der Kirche, die die Grenzen der Wahrheit klar definieren und das sichere Vorangehen in die richtige Richtung ermöglichen. Am stärksten wirken die direkten Ein gebungen des Heiligen Geistes. Sie bieten absolute Klarheit, sie füllen den Menschen mit Enthusiasmus, sie bewegen den Willen. Leider können solche mystischen Erfahrungen auch vom Teufel stammen, und sie sind den echten so ähnlich, dass der Mensch sie nicht unterscheiden kann.<sup>33</sup> Dafür braucht er das Studium der Heiligen Schriften und der Dogmen der Kirche. In diesem hermeneutischen Zirkel schreibt Severus den definierten Dogmen der Kirche eine entscheidende Rolle zu. Sie sind wie ein Lackmuspapier, das es ermöglicht, die Echtheit von Ansprüchen auf die *theopneustia* zu bezeugen.<sup>34</sup>

---

éditées et traduites en français par Maurice Brière (*Patrologia Orientalis* 12/1), Turnhout 1985, 105f.

<sup>32</sup> Vgl. *Severus von Antiochien*, Homiliae cathedrales 82, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 78/83, Homélies LXXVIII à LXXXIII, éditées et traduites en français par Maurice Brière (*Patrologia Orientalis* 20/2), Paris 1994, 371; *Severus von Antiochien*, Homiliae cathedrales 96, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 91/98, Homélies XCI à XCIVIII, éditées et traduites en français par Maurice Brière (*Patrologia Orientalis* 25/1), Paris 1994, 97f.

<sup>33</sup> Vgl. *Severus von Antiochien*, Homiliae cathedrales 107, in: *Severus Antiochenus*, Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche 104/112, Homélies CIV à CXII, éditées et traduites en français par Maurice Brière (*Patrologia Orientalis* 25/4), Turnhout 1985, 711.

<sup>34</sup> Vgl. René Roux, Merkmale der theologischen Argumentation in den Katechetischen Homilien des Severus von Antiochien, in: *Sacris Erudiri* 52 (2013), 161–179.

## 6. Fazit

Seit dem 2. Brief an Timoteus bis zum 6. Jahrhundert erfährt der ursprünglich kaum bekannte Begriff *theopneustos* eine wachsende Beliebtheit und eine vorsichtige Ausdehnung. Am Anfang drückt er den Glauben an die Inspiration der Heiligen Schriften aus und weist auf die Notwendigkeit einer entsprechenden Hermeneutik hin. Später wird er zur selbstverständlichen Bezeichnung für die christliche Bibel und die in ihr enthaltene Lehre. Ab dem 4. Jahrhundert wird er mit Vorsicht auch auf die Lehre (*theoria, didaskalia*) ausgedehnt von jenen hervorragenden Kirchenvätern, die an der Definition der christlichen Dogmen maßgeblich mitgewirkt haben. In einer weiteren Ausdehnung beteuert das Konzil von Nicäa II. (787) die göttliche Inspiration der kanonisierten Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen, vermeidet aber in dem Zusammenhang den Terminus *theopneustos*.

Der Glaube an die Einwirkung des Geistes auf die Materie in den Sakramenten (Wasser, Brot, Wein) unter dem Symbol des Feuers sowie in heilige Menschen bestimmt die Entwicklung von hermeneutischen Strategien, um die verschiedenen Erscheinungs- oder Anwesenheitsformen des Geistes im Einklang mit dem christlichen Glaubensbekenntnis zu interpretieren.

