



Hans-Helmar Auel (Hg.)

# Gottesdienste zum Pfingstfest

Vandenhoeck & Ruprecht



## **DIENST AM WORT**

Die Reihe für Gottesdienst und Gemeindearbeit

151

Hans-Helmar Auel, Gottesdienste zum Pfingstfest

# Gottesdienste zum Pfingstfest

Und der Geist Gottes sprang Saul an

Herausgegeben von Hans-Helmar Auel

Vandenhoeck & Ruprecht

*Meinem Engel Lili*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-63045-7

ISBN 978-3-647-63045-8 (E-Book)

Umschlagabbildung: Glasfenster von R. Szyszkowitz

© [www.BIGSHOT.at/Christian Jungwirth](http://www.BIGSHOT.at/Christian_Jungwirth)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Vorwort .....	7
<b>Einführung</b>	
Der Heilige Geist <i>Wilfried Härle</i> .....	9
<b>Altes Testament</b>	
Gottes Wind/Sturm über dem Wasser Zum Verständnis von Genesis 1,2 <i>Bernd Janowski</i> .....	21
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	37
Hiob 34,10–15 <i>Otto Kaiser</i> .....	47
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	51
Ihr »Geist« ist nur »Wind«. Propheten als »Luft« Auseinandersetzung mit »falscher« Prophetie Jer 5,12–14 (im Zusammenhang mit Jer 27f) <i>Werner H. Schmidt</i> .....	61
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	73
Ez 36,22–28 <i>Hans-Christoph Schmitt</i> .....	83
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	99

Zur Textgemäßheit der Predigt über Ez 36,22–28 <i>Hans-Christoph Schmitt</i> .....	107
Der Geist Gottes nach Joel 3 <i>Jörg Jeremias</i> .....	111
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	121
<b>Neues Testament</b>	
Mt 12,31–32 (Mk 3,28–30 / Lk 12,10) ... nur die Lästerung des heiligen Geistes wird den Menschen nicht vergeben <i>Michael Wolter</i> .....	131
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	143
Die Sünde wider den Heiligen Geist <i>Wilfried Härle</i> .....	155
Lk 11,24–26 Von der Rückkehr des unreinen Geistes <i>Andreas Lindemann</i> .....	157
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	173
Joh 14,23–27 <i>Udo Schnelle</i> .....	181
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	193
Zu Römer 8,1–11 Vom Wesen und Wirken des Heiligen Geistes <i>Ulrich Wilckens</i> .....	201
Predigt und Gottesdienst <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	211
Schlussstück – Jes 66,14 <i>Hans-Helmar Auel</i> .....	219
Mitarbeiter .....	223

## Vorwort

Von Geistvergessenheit und Geistbesessenheit ist der Weg unserer Kirche gezeichnet. Heute wächst das pfingstlich-charismatische Christentum weltweit, während sich die Mehrheitskirche, auf dem Weg zur Kirche der Minderheit, wieder auf den Heiligen Geist besinnt: Wissen wir noch, wes Geistes Kind wir sind und wo wir den Zeitgeist für Gottes Geist ausgeben? In unseren Pfingstpredigten jedenfalls ist oft vom »neuen Wind« die Rede, von der »Kommunikation des Evangeliums« und von der »Kommunikationsbedürftigkeit der Menschen«.

Eine Rückbesinnung auf das biblische Reden vom Heiligen Geist konfrontiert uns mit einer erstaunlichen Vielfalt und mahnt uns, die Geister zu prüfen (1 Joh 4,1). Dem gehen wir in diesem Band nach und rücken geläufige und am Rande liegen gelassene Texte in den Mittelpunkt. Unsere Hoffnung dabei ist, die »Kirche in der Kraft des Geistes« (J. Moltmann) ein Stück weit wiederzuentdecken.

Bekannte und eher gemiedene Texte beider Testamente sind von namhaften Professoren ausgelegt worden. Dazu werden jeweils eine Predigt und ein Gottesdienstentwurf vorgelegt. Erstmals sind nach einem Teil der Gottesdienste »Bausteine« mitgegeben. Sie laden ein, die Gottesdienste zu erweitern oder zu variieren.

In seiner Einführung nimmt uns Wilfried Härle mit auf den Weg zum Heiligen Geist. Auf diesem Weg begegnen wir auch dem Zeitgeist. Mit seinen Ausführungen zur »Textgemäßheit der Predigt« rückt Hans-Christoph Schmitt einen zu Unrecht vergessenen Aspekt wieder ins Bewusstsein.

Diese Gottesdienste beleuchten das Pfingstfest von unterschiedlichen biblischen Seiten. Dazu gehört auch die dunkle Rede



von der nicht vergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist, die Wilfried Härle in aller Kürze zu erhellen sucht.

Der Titel gibt 1 Sam 11,6 in der Übersetzung von W. Dietrich (Samuel, BK VIII/1, Neukirchen 2011) wieder. Ich danke den Professoren für die Auslegungen und ihre Gesprächsbereitschaft.

Harle, am Johannestag, 24. Juni 2012

Hans-Helmar Auel

## Der Heilige Geist

Wilfried Härle

Warum wird der *eine* Mensch, der das Evangelium hört, davon innerlich erreicht und der andere *nicht*? Warum gibt es auch im Leben des einzelnen Menschen zu unterschiedlichen Zeiten *beide* Erfahrungen? Der Hinweis auf das rhetorische Geschick oder Ungeschick dessen, der das Evangelium bezeugt, reicht als Antwort ebenso wenig aus wie der Verweis auf das vorhandene oder nicht vorhandene Interesse, die Bereitschaft oder den guten Willen der Person, die die Botschaft hört. Weder durch Geschick noch durch guten Willen ist das machbar, was *sich* nur ereignen und einstellen kann: dass die christliche Botschaft einen Menschen so erreicht, dass sie in ihm Gewissheit von ihrer Wahrheit schafft. Dass sich solche Gewissheit mit unwiderstehlicher Gewalt, ja sogar wider Willen einstellen kann, belegen ungezählte Erfahrungen; aber ebenso gibt es das andere: dass ein Mensch trotz allen Wollens und Suchens nicht zu dieser Gewissheit gelangt.

Dieses unverfügbare Geschehen, durch das das Evangelium einen Menschen *so* erreicht, dass seine Wahrheit für ihn zur Gewissheit wird, bezeichnet die christliche Glaubenslehre als *Wirken des Heiligen Geistes*. Was damit gesagt wird, kann man in drei kurzen, einfachen Sätzen ausdrücken:

- Wir wissen nicht, wie es geschieht.<sup>1</sup>
- Wir sind nicht in der Lage, das gezielt zu bewirken oder herzustellen.
- Wir können das nur auf ein uns unverfügbares Wirken Gottes zurückführen.

---

1 Diese Formulierung habe ich von Professor R. Preul, Kiel, übernommen, der sie anlässlich eines Symposions äußerte.

Die beiden klassischen Texte des reformatorischen Bekenntnisses, in denen dieses Geistwirken Gottes in seiner den Glauben konstituierenden (d. h. ermöglichenden, begründenden und tragenden) Bedeutung ausgesagt wird, sind einerseits Artikel 5 des Augsburger Bekenntnisses<sup>2</sup>, andererseits Luthers Auslegung des dritten Artikels im Kleinen Katechismus<sup>3</sup>. Beide Texte machen deutlich, inwiefern die Rede vom Heiligen Geist zu den zentralen, also unaufgebbaren Themen der christlichen Glaubenslehre gehört: Nur so erlangt der Mensch ein Bewusstsein vom Zustandekommen des Glaubens, das dem Inhalt des christlichen Glaubens entspricht. Dieser Inhalt besagt, dass dem Menschen das, was er zu seinem Heil benötigt, nicht durch eigene Leistung, sondern als Geschenk Gottes zuteil wird. Die Lehre vom Heiligen Geist bringt zum Ausdruck, dass die Gewissheit des Heils, die diesen Glauben erst ermöglicht, eine Wirkung des Heiligen Geistes ist. Das besagt, dass der Mensch sie nicht als Resultat eigener Anstrengung hervorbringen, sondern sie nur als Gabe, und zwar als Gabe Gottes erbitten, erhoffen und empfangen kann. Insofern entsprechen der Inhalt und das Zustandekommen des christlichen Glaubens einander genau, und dies kann nur dadurch zum Bewusstsein gebracht werden, dass die Konstitutionsbedingungen des Glaubens reflektiert und expliziert werden. Unterbliebe diese Reflexion und Explikation, so bestünde die große Gefahr (die in der Geschichte des Christentums immer wieder akut geworden ist), dass der Glaube als menschliche Leistung missverstanden würde und dadurch ein heilloser Widerspruch zwischen dem Verständnis des Glaubensinhalts und des Glaubensvollzugs entstünde.

- 
- 2 BSLK 58,1–7: »Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen so das Evangelium hören, wirket ...«.
  - 3 BSLK 51,46–512,5: »Ich gläube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten ...«. Von der Fortsetzung dieses Textes wird noch die Rede sein.

Dieser heillose Widerspruch bestünde darin, dass ein Mensch aufgefordert wird, im Leben und im Sterben nicht auf seine eigenen Leistungen, sondern auf Gottes Wirken zu vertrauen, dass aber dieses Vertrauen von ihm als seine eigene Leistung erwartet oder verlangt wird.

Das zeigt die Bedeutung der Lehre vom Heiligen Geist für das angemessene Verständnis der christlichen Verkündigung und ihrer Wirkung, sei es als Bezeugung des Glaubens von Mensch zu Mensch, sei es als Predigt im kirchlichen Dienst und Auftrag. Das Reden vom Heiligen Geist macht dabei eine *Begrenzung* und eine *Begründung* bewusst, die beide unverzichtbar sind. Die *Begrenzung* besteht in der Einsicht, dass Christen zwar beauftragt sind, das Evangelium von Jesus Christus durch ihr Leben, ihre Worte und Taten zu *bezeugen*, dass sie aber nicht darüber verfügen, ob durch dieses Zeugnis in den Hörenden *Glaubensgewissheit entsteht und Glaube geweckt* wird. Das hat Gott nicht in unsere menschlichen Hände gegeben. Diese Aussage kann zunächst deprimierend auf Menschen wirken, deren Hoffnung darauf gerichtet ist, durch ihre Verkündigung andere Menschen zum Glauben zu führen. Aber stünde *dies* in unserer menschlichen Verfügungsgewalt, dann wären wir (auch) verantwortlich für all die vielen »Fälle«, in denen unsere Verkündigung *keine* Gewissheit schafft und *keinen* Glauben weckt. Insofern hat diese Begrenzung auch etwas Entlastendes. Das wird besonders dann deutlich, wenn die *Begründung* bedacht wird, die mit dem Reden vom Wirken des Heiligen Geistes verbunden ist: Das, was Gott nicht in die Hände der Menschen gegeben hat, hat er in *seiner* Hand behalten. Gott wirkt durch seinen Geist Glaubensgewissheit in denen, die das Evangelium hören, wo und wann *er* will. Diese Überzeugung kann der christlichen Kirche und den einzelnen Christenmenschen eine grundlegende *Gelassenheit* geben, die sie nicht von ihrem Zeugenauftrag dispensiert, wohl aber dessen Erfolg *Gott* und zwar Gottes *Geist* anheim stellt.

Aber was in alledem mit dem Begriff »Geist« (hebräisch: »ruach«, griechisch: »pneuma«, lateinisch: »spiritus«) in Anwendung auf Gott gemeint?

Schon in den ersten Versen der Bibel ist im Zusammenhang mit Gott vom »Geist« die Rede, nämlich vom »Geist Gottes« (Gen 1,2), und diese Formulierung taucht in der biblischen und christlichen Überlieferung durchgängig auf. An *zwei* Stellen erfolgen im Neuen Testament sogar *Gleichsetzungen* von Gott und Geist bzw. von Kyrios und Geist, die geradezu wie Definitionen klingen: »Gott ist Geist« (Joh 4,24: »pneuma ho theos«) und »Der Herr ist der Geist« (2 Kor 3,17f: »ho de kyrios to pneuma estin«). Andererseits kann »Geist« aber auch die Bezeichnung für eine *Gabe* sein, die Gott Menschen *gibt* und/oder durch die er die Kreaturen am Leben *erhält*. Was ist dabei unter »Geist« zu verstehen; und wie stimmen die Aussagen über *Gott* als Geist und über den Geist als *Gabe* Gottes miteinander überein?

Der Begriff »Geist« zählt zu den Begriffen, die sich – wenn überhaupt – nur mit Mühe und einem erheblichen Maß an Unschärfe und Offenheit näher bestimmen und von verwandten Begriffen wie »Gespenst«, »Verstand«, »Intellekt«, »Vernunft« oder »Seele« abgrenzen lassen. Es ist freilich nicht auszuschließen, dass gerade diese Unschärfe und Offenheit der Wirklichkeit angemessen ist, die mit diesem Begriff bezeichnet werden soll.

Dabei bezeichnen die Wurzeln der hebräischen, griechischen und lateinischen Begriffe für »Geist« durchaus etwas Konkretes, das gespürt und beschrieben werden kann: Lufthauch, Atem (Lebensodem), Wind oder auch Sturm. In diesen anschaulichen Grundbedeutungen sind zumindest drei Elemente enthalten, die auch für das Verständnis dessen, was »Geist« meint, hilfreich sind:

- Er ist etwas Dynamisches, das selbst in Bewegung ist und anderes zu bewegen vermag.
- Insbesondere in den Worten »Atem« und »Lebensodem« steckt das Moment des Belebenden und Lebensschaffenden, ja man kann im Blick darauf geradezu vom Geist als Lebensprinzip sprechen.<sup>4</sup>

---

4 Das kommt auch zum Ausdruck in der Aussage des Nicänischen Glaubensbekenntnisses, in dem der Heilige Geist gekennzeichnet wird als der, »der da lebendig macht« (BSLK 27,2).

- Ein weiteres, für das Verständnis des Geistbegriffes wichtiges Moment ist die Eigenart dieser Phänomene, ungreifbar und unverfügbar, aber gleichwohl spürbar da zu sein. Von daher kann man »Geist« verstehen und beschreiben als eine (nicht-gegenständliche) Weise der Gegenwart.

Insbesondere von dem zuletzt genannten Moment her ergibt sich in einem weiteren Schritt ein guter Zugang zum Verständnis des Geistbegriffs. Geist ist eine spezifische Weise der Gegenwart im Sinne des Seins bei jemandem oder bei etwas, die nicht abhängig ist von räumlicher oder körperlicher Nähe, Greifbarkeit und Fassbarkeit. Sehr deutlich wird das, wenn wir uns einen abwesenden, vielleicht schon gestorbenen Menschen vergegenwärtigen. Das können wir (nur) im Geist tun. Während es unmöglich ist, dass mehrere materielle Gegenstände gleichzeitig denselben Raum erfüllen könnten, kann Geist sowohl Materie als auch anderen Geist (gedanklich oder atmosphärisch) durchdringen und so bei einem anderen sein. Und wie Geist anderen Geist durchdringen kann, ist er auch in der Lage, sich selbst zu durchdringen. Ja, es ist eine Besonderheit des Geistes, dass er seiner selbst gegenwärtig und bewusst und so bei sich selbst sein kann. Dabei stellt das Sein-bei-anderem keinen Gegensatz zum Sein-bei-sich-selbst dar, sondern beides kann sogar eine Einheit bilden.<sup>5</sup>

Aus dem bisher Gesagten ist schon implizit deutlich geworden, dass Geist nicht nur eine Größe ist, die *einzelne* Menschen bestimmt (obwohl er das immer auch tut), sondern dass Geist eine Menschen miteinander verbindende oder auch voneinander trennende, also *gemeinschaftsbezogene* Wirklichkeit ist. Schleiermacher hat im Blick darauf vom »Gemeingeist« gesprochen, der sich auf das »Gesamtleben der Gläubigen« bezieht.<sup>6</sup> Dabei kann

5 Dieses Charakteristikum von »Geist« bringt Paulus in 1 Kor 2,10–16 klar zum Ausdruck, und zwar bezogen auf den Menschen wie auf Gott.

6 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. II (1831), hg. von M. Redeker, Berlin 1960, 259: »Der Heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes«.

man an Phänomene wie die Begeisterung einer Großversammlung denken, wobei die Menschen förmlich von einem bestimmten Geist ergriffen, bewegt oder mitgerissen werden. Aber wir kennen das auch in viel bescheidenerem, alltäglichem Rahmen, wenn wir davon sprechen, dass in einem Gottesdienst, einer Gemeinde, einem Haus oder einer Gruppe ein bestimmter Geist herrsche. Damit meinen wir in der Regel die – schwer greifbare, aber sehr wirksame – Atmosphäre, die in der Art des Umgangs und Redens miteinander, in Blicken oder Gesten zum Ausdruck kommt und eine – angenehme oder unangenehme – Stimmung erzeugt.

Einen solchen Gemeindeg Geist gibt es nicht nur in einer Gemeinde oder in der Kirche, sondern darüber hinaus auch in der jeweiligen *Lebenswelt*, an der die Kirche Anteil hat. Bezogen darauf spricht man häufig vom »Zeitgeist«, in dem das zum Ausdruck kommt, was das Fühlen, Wollen und Denken in einer bestimmten Situation oder Epoche ausmacht. Dabei sind die Massenmedien vermutlich diejenigen Größen, in denen und durch die der Zeitgeist – wenn überhaupt – am ehesten zu erfassen ist.

In christlichen Kreisen hat die Rede vom Zeitgeist in der Regel keinen guten Klang. Sie lässt an modische, schnell wechselnde Trends und Stimmungen, an oberflächlich angeeignete Meinungen, an Fremdbestimmung durch Macht- und Gewinninteressen denken. Dabei gerät leicht aus dem Blick, dass auch Kirchen, Gemeinden und einzelne Christen immer vom Zeitgeist mitbestimmt, geprägt oder zumindest beeinflusst werden – und sei es nur dadurch, dass sie ihm Widerstand leisten. Das ist in der Tat dann geboten, wenn der Zeitgeist bestimmt ist von Zielsetzungen, Einstellungen und Umgangsformen, die mit dem Geist Gottes unvereinbar sind, ihm also widersprechen. Das heißt aber: Das Christentum bewegt sich in keinem Fall in einem Bereich *außerhalb* des Zeitgeistes (so wenig es außerhalb der jeweiligen Gesellschaft existiert), sondern es wird vom jeweiligen Zeitgeist mitbestimmt und – und das ist das Entscheidende – es bestimmt ihn selbst jeweils mit. Dabei gilt das über die Unverfügbarkeit des Geistes Gesagte auch hier. Und das heißt: Die Einflussnahme

auf den Zeitgeist kann nur so erfolgen, dass der kirchliche Auftrag durch die Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums wahrgenommen wird *in der Hoffnung und Zuversicht*, dass Gott sein Wort nicht leer zurückkommen lässt, sondern ihm gelingen wird, wozu er es sendet (Jes 55,11). Die dem christlichen Glauben angemessene Form des Umgangs mit dem Zeitgeist besteht deshalb weder darin, ihn zu ignorieren, noch darin, ihn pauschal abzulehnen, sondern darin, sich konstruktiv-kritisch zu ihm zu verhalten. Die christliche Kirche ist für den jeweiligen Zeitgeist *mit verantwortlich*. Und sie nimmt diese Verantwortung vor allem dadurch wahr, dass sie im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes das Evangelium von Jesus Christus in der Gesellschaft bezeugt.

Spätestens mit diesen letzten Überlegungen haben wir bereits nicht mehr nur vom Geist im Allgemeinen, sondern von *Gott als Heiligem Geist* gesprochen. Die Differenz, die zwischen beidem besteht, und die damit gegebene Notwendigkeit der Unterscheidung soll nun in den Blick genommen werden.

Die vor uns liegende Fragestellung und Aufgabe lässt sich gut anhand eines neutestamentlichen Zitats verdeutlichen: »Ihr Lieben, glaubet nicht jedem Geist («pneumati«), sondern prüfet die Geister («pneumata«), ob sie aus Gott sind« (1 Joh 4,1). Damit ist zunächst gesagt, dass es unterschiedliche Geister gibt, die sich zueinander nicht (nur) verhalten wie das Schöne zum Guten oder wie das Gute zum Besseren, sondern wie das Heilige zum Unheiligen, das Gute zum Bösen, das Reine zum Unreinen.

Die Aufforderung zum Prüfen und Unterscheiden der Geister ist deswegen nötig, weil sich die unheiligen Geister (z. B. durch die Worte »falscher Propheten«) nicht als solche zu erkennen geben, sondern sich den Anschein des Guten und Göttlichen geben. So gehört es zum Wesen der Lüge, mit dem Anspruch der Wahrheit aufzutreten. Aber gerade um diese – nicht leicht zu vollziehende – Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Gott und Teufel geht es, wenn zur Unterscheidung und zum Prüfen der Geister aufgefordert wird.

Wo die neutestamentliche Überlieferung vom Geist Gottes



spricht, da ist stets der *Heilige* Geist gemeint, der im Gegensatz zu den unreinen, bösen Geistern steht. Das schließt nicht aus, dass diese widergöttlichen Geister unter Gottes Zulassung ihre Wirksamkeit entfalten, aber sie entsprechen dabei nicht dem Willen Gottes, sondern widersprechen ihm.

Aber anhand welcher Kriterien kann und soll unterschieden werden, welcher Geist der Heilige Geist Gottes (also Gott selbst) ist und welcher ein widergöttlicher, dämonischer Geist? Von der christlichen Glaubensüberlieferung her können dafür jedenfalls drei Kriterien benannt und einsichtig gemacht werden: Wahrheit, Liebe und Leben.<sup>7</sup> Lässt sich das so Differenzierte auch zusammenfassen und als Einheit verstehen? In der Bibelstelle (1 Joh 4,1), in der zum Prüfen der Geister aufgefordert wird, nennt der Verfasser des 1. Johannesbriefs selbst ein einziges Kriterium, das mit keinem der drei genannten identisch ist, durch das sie aber alle zur Einheit gebracht werden: »Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeder Geist, der bekennt, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist von Gott; und ein jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott.« Man könnte dies das Inkarnations-Kriterium nennen, und es ist leicht einzusehen, dass dieses Kriterium nicht auf dieselbe gedankliche Ebene gehört wie die Kriterien Wahrheit, Liebe und Leben. Wohl aber ist es sinnvoll, von Jesus Christus als Wahrheit, Liebe und Leben in Person zu sprechen (Joh 14,6 u. 1 Joh 4,9f). Und darum ist es angemessen, Jesus Christus als *das* Kriterium zum Unterscheiden der Geister zu bezeichnen.

Der Geist erweist sich als Heiliger Geist, also als Geist Gottes dadurch, dass er Jesus Christus als den Sohn, d. h. als den Offenbarer Gottes zu sehen, zu verstehen und anzuerkennen lehrt.<sup>8</sup> Daraus folgt zweierlei:

---

7 Zur Begründung und Entfaltung dieser Kriterien siehe W. Härle, Dogmatik, Berlin/Boston 2012, 373–379.

8 Das kommt auch in 1 Kor 12,3 zum Ausdruck: »Darum tue ich euch kund, dass niemand Jesus verflucht, der durch den Geist Gottes redet; und niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den heiligen Geist«.

- Die Bestreitung der Gottesoffenbarung in Jesus Christus ist unvereinbar mit dem Wirken des Geistes Gottes; deshalb ist diese Bestreitung für die christliche Gemeinde ein Negativ-Kriterium, an dem andere, nicht mit Gottes Geist identische Geister, erkennbar werden.
- Das aufrichtige Bekenntnis zur Gottesoffenbarung in Jesus Christus ist selbst nur möglich aufgrund des Wirkens des Geistes Gottes, weil es sich dem Bekennenden nur von Gott her, also durch den Heiligen Geist erschließen kann.

Der Heilige Geist ist nach christlichem Verständnis *keine zusätzliche*, über die Gottesoffenbarung in Jesus Christus hinausreichende Quelle der Offenbarung, sondern diejenige Weise des *Seins Gottes bei den Menschen*, durch die die Christusoffenbarung als Offenbarung Gottes erkannt und geglaubt (Joh 14,26) und so Jesus Christus als der Offenbarer Gottes bezeugt und verherrlicht wird (Joh 15,26). Eben dadurch werden Menschen in dieses Heilsgeschehen einbezogen und haben an ihm – als Gottes Kinder – Anteil (Röm 8,14–17). Das Wirken des Heiligen Geistes ist in seinem Kern dasjenige innere Erleuchtungsgeschehen, aufgrund dessen Jesus Christus als die Mensch gewordene Liebe Gottes erkannt und anerkannt werden kann, und das darum den Glauben weckt, »der durch die Liebe tätig ist« (Gal 5,6).

In den bisherigen Beobachtungen und Überlegungen blieb insofern noch eine gewisse Doppeldeutigkeit bestehen, als mit »Geist« einerseits etwas bezeichnet wurde, was den Menschen (von Gott) *gegeben* wird und woran sie daher Anteil haben; andererseits aber auch *Gott selbst* in seinem Sein-beim-Menschen. Wir fragen jetzt abschließend, ob diese Doppeldeutigkeit aufhebbar ist, wie eine solche Aufhebung gegebenenfalls möglich ist und welche Konsequenzen sich daraus für das Geistverständnis ergeben.

Eine Aufhebung der Doppelung ist nur möglich, wenn die Doppelung selbst als Einheit gedacht und zur Sprache gebracht werden kann. Diese Einheit kommt zum Ausdruck in der Erkenntnis, dass *der Geber selbst die Gabe* und folglich *die Gabe selbst der Geber* ist. Diesen wichtigen Gedanken hat W. Kasper

so formuliert: »Eine Theologie des Heiligen Geistes als Geber und Gabe in einem, also eine Theologie des Heiligen Geistes als Selbstgabe, ist der letzte Grund ... der Wirklichkeit und Verwirklichung des Heils, das uns durch Jesus Christus geschenkt ist.«<sup>9</sup> An dieser Formulierung wird noch einmal erkennbar, welche zentrale und unersetzliche Bedeutung der Glaube an den Heiligen Geist hat: Gibt sich Gott durch seinen Geist und in seinem Geist selbst dem Menschen, dann zeigt das: Eine größere Gabe kann dem Menschen gar nicht gegeben werden. Zugleich zeigt sich, wie nahe Gott als Geist uns Menschen kommt: *Er geht in uns ein und nimmt in uns Wohnung*. Durch den Heiligen Geist wird die Rede von »Gott in uns« zu einer nicht hybriden, anmaßenden, sondern angemessenen Rede von Gott in Beziehung zum Menschen und vom Menschen in Beziehung zu Gott.

Der Begriff »Selbstgabe«, den man als die genaue pneumatologische Entsprechung zum christologischen Begriff der »Selbsthingabe« bezeichnen kann, ist die sprachliche Integration von Gabe und Geber. Der Begriff »Selbstgabe« zeigt (gerade durch seine Nähe zu »Selbsthingabe«) zugleich, welche Wirklichkeit damit inhaltlich nur gemeint sein kann: die *Liebe* als diejenige Selbstgabe, in der die *eine* Person so bei der *anderen* ist, dass sie sich ganz selbst gibt und dabei doch ganz sie selbst ist und bleibt – ja recht eigentlich dadurch erst sie selbst wird. Diese letzte Bestimmung – dass die Person erst durch die Selbstgabe eigentlich sie selbst wird – könnte wie eine Übertreibung wirken. Das wäre dann tatsächlich der Fall, wenn die Selbstgabe etwas zum Personsein nur äußerlich Hinzukommendes wäre. Ist die Selbstgabe hingegen ein *wesentliches* Moment, durch das die Person erst unverwechselbar *als sie selbst* konstituiert wird, dann ist tatsächlich zu sagen, dass sie erst durch den Akt der Selbstgabe ganz sie selbst *wird*.

Diese Aussagen können so verstanden werden, als sei Geist etwas, das sowohl Gott als auch dem Menschen (als Person) zukommt, also Gott und Mensch miteinander verbindet. Auch

9 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, 279.

wenn dies ungenau und missverständlich formuliert ist, kann dieser Konsequenz durchaus grundsätzlich zugestimmt werden. Eine solche Vorstellung steht offenbar auch im Hintergrund von Röm 8,16, wo es heißt: »Sein Geist (»pneuma«) gibt Zeugnis unserem Geist (»pneumati«), dass wir Gottes Kinder sind«. Der Geist könnte hier wie ein »Sender« und »Empfänger« erscheinen, mittels deren zwei geistige Wesen (nämlich Gott und Mensch) miteinander kommunizieren. Daran ist zwar richtig, dass im Neuen Testament der Begriff »pneuma« im Blick auf den Menschen den Inbegriff seiner psychischen Funktionen, besser: seiner Seelenvermögen, also: Fühlen, Wollen und Erkennen und damit den Menschen als Person bezeichnet. Aber dies kann so nicht von Gott gesagt werden, und es kann – was jetzt noch wichtiger ist – vom Menschen nicht gesagt werden unabhängig von seiner Gottesbeziehung. Dass der Mensch das Leben und seine geistige Fähigkeiten hat, wird ihm allererst von Gott *verliehen*. Und das, woran der Mensch dabei Anteil bekommt und wodurch er zum lebendigen, geisthaften Wesen wird, ist selbst nichts anderes als der »Lebensodem« oder »Geist« *Gottes* (so schon Gen 2,7; aber auch Gen 6,3 u. Ps 104,29f). Aber eben *deswegen* geht es bei der Geistmitteilung Gottes an den Menschen nicht bloß um die – sozusagen neutrale – Ausstattung mit geistig-seelischen Fähigkeiten, sondern um ein Bestimmtwerden des Menschen durch Gottes Geist, aufgrund dessen der Mensch geheiligt, gerecht gemacht, ja zu Gottes Kind wird (1 Kor 6,11; Röm 8,14). Dabei gilt von dieser Anteilhabe des Menschen am Geist Gottes dreierlei:

- Sie geht ganz und ausschließlich *von Gott aus*, auch wenn Gott dabei äußere Zeichen (z. B. menschliche Handlungen) als Mittel der Geistverleihung in Dienst nimmt. Aber es gibt keine menschliche Möglichkeit, sich den Geist zu beschaffen oder über ihn zu verfügen (vgl. Apg 8,14–24).
- Durch die Geistverleihung kommt es zu einer *wirksamen Veränderung im Menschen*, die ihn so mit Gott verbindet, dass von einem »Wohnen« des Geistes Gottes im Menschen (1 Kor 3,16; Röm 8,9–11; 2 Tim 1,14), ja von einer Anteilhabe an der »göttlichen Natur« (2 Petr 1,4) gesprochen werden kann.

- Weil die Anteilhabe des Menschen am Geist Gottes auf geisthafte (und nicht etwa auf magische) Weise erfolgt, darum ist sie verbunden mit einem Erkennen und Wissen, wie es zur »Weisheit Gottes« gehört (1 Kor 2,6–16).

Dieser dritte und letzte Aspekt zeigt einerseits, dass es zwischen dem biblischen Begriff und Verständnis von »Geist« als »pneuma« und dem neuzeitlich-philosophischen Geistbegriff, wie er insbesondere in der Philosophie des deutschen Idealismus zu einer beherrschenden Stellung gelangt ist, durchaus Berührungspunkte gibt. Geist ist auch Erkennen. Aber es ist eine *spezifische* Weise des Erkennens, nämlich die des verbindenden Erkennens, das als solches Ausdruck einer – von Gott her – bestehenden Verbundenheit und Gemeinschaft ist. In ihr ist der Heilige Geist im Menschen an sein *Ziel* gekommen.

## Gottes Wind/Sturm über dem Wasser Zum Verständnis von Genesis 1,2

Bernd Janowski

### I. Einleitung

Das hebräische Wort *ruah*, das im Deutschen in der Regel mit »Geist« wiedergegeben wird, hat die Grundbedeutung »(bewegte Luft >) Wind, Atem«<sup>1</sup>, wobei die Abgrenzung der Aspekte »Hauch, Atem«, »Wind, Sturm« und »(das belebende Prinzip, das sich im Atem kundgibt >) Lebendigkeit, Geist« im Einzelfall schwierig ist. In der Bedeutung »Wind(hauch)« meint *ruah* ein Naturphänomen wie den leichten Lufthauch (Jes 57,13), den stürmischen Wind (Jon 1,4 u. ö.) oder den Ostwind (Ex 10,13 u. ö.), der aus der Wüste kommt (Jer 13,24) und die Pflanzen ausdörft (Ez 17,10 u. ö.). »Wind«-Aussagen veranschaulichen nicht nur die Vergänglichkeit des Lebens und das Strafgericht Gottes (Ps 103,15; Hos 13,15 u. ö.), sondern auch die Nichtigkeit von Fremdgötterbildern (Jes 41,29; Jer 14,22). In der Bedeutung »Atem, Geist« meint *ruah* die von Gott geschenkte Kraft, die das Leben konstituiert und erhält. Sie macht die Vitalität aller Lebewesen und insbesondere des Menschen aus (Gen 6,3.17; 7,22; Ps 104,29f u. ö.) und führt sogar die Wiederbelebung der Totengebeine herbei (Ez 37,5.9f; 2 Makk 7,23). Der dynamische Charakter des »Atems« bzw. »Geistes« kommt auch in der Verwendung von *ruah* zur Bezeichnung der Gefühlsäußerungen Zorn (Ri 8,3), Mut (Num 14,24), Erregung (Ez 3,14), Angst (Hi 7,11), Kummer (Jes 61,3) und Demut (Ps 51,19) zum Ausdruck. Kontrovers diskutiert wird in diesem Zusammenhang die Bedeutung von *ruah elohim* in Gen 1,2. Dem wollen wir uns im folgenden zuwenden.

---

1 S. dazu R. Albertz/C. Westermann, Art. *ruah*, THAT 2 (1995) 726–753 und M. Oeming, Art. Geist II, RGG<sup>4</sup> 3 (2000) 564 f.

## II. Gottes Sturm über dem Wasser

### 1. Das Aussagegefälle von Gen 1,1–3

Gen 1,1–2,3, die Magna Charta des biblischen Schöpfungsglaubens<sup>2</sup>, beginnt mit einer Aussage über den Anfang des göttlichen Schöpfungshandelns (V. 1), die in ein Gefüge von drei untergeordneten Nominalsätzen (V. 2) sowie in eine Markierung des Handlungsanfangs durch »und er sprach« (V. 3) eingebunden ist:

- 1 Als Gott anfang, den Himmel und die Erde zu schaffen,
- 2 während die Erde *Tohuwabohu* war,  
wobei Finsternis über der Oberfläche der Urflut war,  
und der Wind/Sturm Gottes über der Oberfläche des Wassers  
in Bewegung war/hin und her flatterte,
- 3 da sprach Gott: »Es werde Licht«,  
und es wurde Licht.

Folgt man der syntaktischen Analyse dieses Textes durch M. Weippert und H. Rechenmacher<sup>3</sup>, so lässt sich die Hierarchie seiner Sätze folgendermaßen anordnen:

- 
- 2 S. dazu B. Janowski, Die Welt des Anfangs, in: ders./F. Schweitzer/Chr. Schwöbel (Hg.), Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus, Neukirchen-Vluyn 2010, 1–27.
  - 3 S. dazu M. Weippert, Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung?, ThZ 60 (2004) 5–22 und H. Rechenmacher, Gott und das Chaos, ZAW 114 (2002) 1–20, ferner A. Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel (Genesis 1–11), Zürich 2006, 67 ff.

1	<u>Anfang des göttlichen Schöpfungs- handelns</u>	<i>Zeitangabe</i> »als«
	<i>Himmel und Erde</i>	Merismus für das kosmische Ganze (»Welt«)
2	<u>Chaos- oder Vorweltschilderung</u>	
	Gesamtsachverhalt (aa) <i>Tohuwabohu</i>	<i>Umstandsbestimmung</i> »während« »Erde« als untauglicher Lebens- raum
	Einzelaspekte (aß.b) <i>Finsternis über der Urflut</i> <i>Wind/Sturm Gottes über</i> <i>dem Wasser</i>	<i>Umstandsbestimmungen</i> »wobei« Finsternis + Ortsangabe Wind/Sturm Gottes + Ortsangabe
3	<u>Schöpfung durch das Wort</u> <i>erstgeschaffenes Licht</i>	<i>Handlungseinsatz</i> »da« 1. Schöpfungstag (3–5)

**Skizze 1:** Die Hierarchie der Sätze in Gen 1,1–3

Welcher Anfang wird hier beschrieben und wie sah die Welt aus, bevor diese ins Sein trat? Der zweite Teil dieser Frage weist, wenn man auf den Text von V. 2 achtet, auf einen logischen Widerspruch hin, weil von »Welt« – dafür steht der Merismus »Himmel und Erde« (V. 1) – erst gesprochen werden kann, wenn es sie gibt, d. h. erst ab dem 2. (Himmelsfeste: V. 6–8) und dem 3. Schöpfungstag (Erde, Meer, Pflanzen: V. 9–13), aber nicht, bevor es sie gibt. Diesen Widerspruch nimmt die Priesterschrift mit V. 2 aber in Kauf, weil sie keine anderen als die ihr zur Verfügung stehenden, anschauungsgebundenen Ausdrucksmittel (Finsternis, Urflut/Wasser) besitzt, um den chaotischen Zustand der »Welt vor der Schöpfung«, d. h. einer *Erde ohne Himmel und Licht* auszusagen<sup>4</sup>. Die Chaos- oder Vorweltschilderung von V. 2<sup>5</sup> hat demnach nicht den Zustand der »Erde« im Blick, wie dieser nach Abschluss der

4 Vgl. W. Groß, *Das Negative in Schöpfung und Geschichte* (Jes 45,7), in: ders., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, Stuttgart 1999, 145–158, hier: 148.

5 S. dazu M. Bauks, *Die Welt am Anfang*, Neukirchen-Vluyn 1997.



Schöpfung aussieht, sondern denjenigen, wie er zum Zeitpunkt ihrer chaotischen Existenzform, also als *Tohuwabohu*, bestand. Die so beschriebene Erde könnte man als »potentielle Erde« oder als »Erde in ihrer chaotischen Gestalt« bezeichnen: sie war von der Urflut bedeckt, über der Finsternis lag.

Diese chaotische Vorwelt wird »durch die göttlichen Ordnungsakte der ersten Schöpfungstage in den Kosmos hinein verwandelt ...«<sup>6</sup>, wobei der – ›jenseits des Chaos‹ liegende – Ausgangspunkt der elementare *Akt des Sprechens Gottes* ist, der das Licht als erstes Element der kosmischen Ordnung in das vorweltliche Chaos hineinträgt und damit die Finsternis auf einen – integralen – Teilaspekt der Schöpfungswelt reduziert. An diesem Geschehen, das sich in der vitalen Gegenwart der *ruah elohim* in der noch ungeordneten ›Welt vor der Schöpfung‹ gleichsam ankündigt, findet das Chaos seine Grenze. Deshalb steht bei der Darstellung des ersten Schöpfungstages (1,3–5) die Billigungsformel nicht am Ende, so dass sie Tag und Nacht umgriffe, sondern Gott »zieht ausnahmsweise am ersten Tag die Beurteilung des Lichtes vor, während er der Finsternis zwar einen Namen gibt, sie aber nicht beurteilt, und er nennt auch, um jedes Missverständnis auszuschalten, ausnahmsweise das Licht ausdrücklich in der Billigungsformel (sonst lautet sie nur: *Elohim sah, dass es gut war*)«<sup>7</sup>:

3 Da sprach Gott:

»Es werde Licht«,

und es wurde Licht.

4 Und Gott sah das Licht,

daß es gut war.

Und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis.

5 Und Gott nannte das Licht Tag,

die Finsternis aber nannte er Nacht.

6 Weippert, aaO 22.

7 Groß, aaO 149, vgl. Rechenmacher, aaO 11.19.

Und es wurde Abend,  
und es wurde Morgen:  
*ein Tag.*

Das aber bedeutet, dass Gott, als er »Himmel und Erde«, d. h. die Welt schuf (V. 1), auf *Vorhandenes* zurückgreifen konnte. Die Tradition hat hier von der »Schöpfung aus dem Nichts« (*creatio ex nihilo*) gesprochen, allerdings gegen die erkennbare Aussageintention des Textes, der im Unterschied zu 2 Makk 7,28 nicht von einer *creatio ex nihilo*, sondern – wenn man es lateinisch ausdrücken möchte – von einer *creatio contra nihilum*, von einer Schöpfung gegen das vorgegebene Chaos<sup>8</sup> spricht. Während also 1,1 + 1,3–31 von der Erschaffung der geordneten Lebenswelt sprechen, nennt 1,2 mit Finsternis, Urflut und Wasser »vorgegebene Größen, ohne deren Vorgegebenheit zu problematisieren, an denen Gott erschaffend handelt«<sup>9</sup>. Er handelt an ihnen erschaffend, indem er sie in den Kosmos hinein verwandelt und ihnen damit ihre ausschließ-lich chaotische Potenz nimmt.

Für die Frage nach dem »Anfang« der Schöpfung sind diese Überlegungen von grundlegender Bedeutung. Gemeint ist dabei nicht ein historischer Anfangsmoment – nirgendwo in 1,1–2,3 findet sich eine Datumsangabe! –, sondern ein *Grundgeschehen*, das Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit und Israels hat:

»Wer mit Gen 1 vom *Anfang* spricht, macht keine objektivierbare Aussage über den historischen Ursprung der Welt. Er bringt vielmehr zum Ausdruck, daß er selbst von einem *bleibend* aktuellen, gegenwärtig wirksamen und erfahrbaren Anfang herkommt. Er redet von seinem eigenen geschichtlichen Standort aus, weil nur er sich theologisch verantwor-

8 Zur Kritik an einer *creatio ex nihilo* als Leitvorstellung von Gen 1,1–2,3 s. Janowski, *Welt des Anfangs* (s. Anm. 2).

9 W. Groß, Art. *Creatio ex nihilo*, RGG<sup>4</sup> 2 (1999) 485–487, hier: 485 (Hervorhebung von mir).

In vielen Pfingstpredigten ist vom »neuen Wind« die Rede und von der »Kommunikationsbedürftigkeit der Menschen«. Dieser Band rückt geläufige und schwer zu verstehende Texte in den Mittelpunkt. Neun namhafte Theologen legen diese Texte aus und erleichtern damit unser Verständnis vom Heiligen Geist. Hans-Helmar Auel fasst dazu jeweils eine Predigt und einen möglichen Gottesdienstentwurf. Wilfried Härle führt in die Thematik ein. Beiträger sind W. Härle, B. Janowski, J. Jeremias, O. Kaiser, A. Lindemann, W.H. Schmidt, H.-Ch. Schmitt, U. Schnelle, U. Wilckens und M. Wolter.

### **Der Herausgeber**

Hans-Helmar Auel ist Pfarrer im Ruhestand in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

ISBN 978-3-525-63045-7



9 783525 630457

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)