

Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente*

von Theodor Nikolaou, München

Den wohl geeignetsten Ausgangspunkt für dieses Thema dürfte die Abschiedsrede Jesu an seine Jünger (Joh 13—17), insbesondere Joh 16,5—15 bilden. Diesen zuletzt genannten Abschnitt (Joh 16,5—15) könnte man als die Vorgabe des Evangeliums zu unserem Thema betrachten und ihn betiteln: »Das Werk bzw. Wirken des Heiligen Geistes«. Das Wirken des Heiligen Geistes wird auf Grund dieser Passage folgendermaßen beschrieben: Es ist die unmittelbare, durch den Fortgang des Herrn bedingte, aber gleichzeitig unbedingt notwendige Fortsetzung seines Werkes. Gerade als solche Fortsetzung des Werkes Jesu richtet sich das Werk des Heiligen Geistes an diejenigen, die dem Herrn gefolgt waren und weiterhin folgen, und mithin an die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche. Dieses Werk bedeutet einerseits *ἐλεγχος* (Prüfung, Nachprüfung, Kontrolle, Aufdeckung) der falschen Meinung der Menschen über Sünde, Gerechtigkeit Gottes und Gericht, und andererseits Führung »in die ganze Wahrheit«. Dieses näherhin als Werk des Heiligen Geistes spezifizierte ist allerdings von dem Werk Christi und schließlich dem Werk des Vaters nicht zu trennen.

Will man diesen kurz skizzierten Inhalt von Joh 16,5—15 mit den theologisch gängigen Kategorien wiedergeben, so weist das Wirken des Heiligen Geistes erstens triadologischen, zweitens ekklesiologischen und drittens soteriologischen Charakter auf. Diese breite johanneische Sicht des Werkes des Heiligen Geistes bleibt in der Thematik dieses unseres VIII. bilateralen Gesprächs, aber auch in dem mir aufgegebenen speziellen Thema nur teilweise berücksichtigt. Ich werde mich bemühen, mich auf das etwas eingengt formulierte Thema zu beschränken, will allerdings die Gesamthematik des Gesprächs sowie die Vorgabe des Evangeliums nicht aus den Augen verlieren. Denn wir können nicht vom Wirken des Heiligen Geistes sprechen, ohne davon zu reden: *erstens*, wie dieses Wirken theologisch-triadologisch zu verstehen ist, *zweitens*, wo und wie es sich entfaltet und *drittens*, was es bewirkt. Die Behandlung dieser drei Gesichtspunkte umfaßt und verdeutlicht zugleich das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente.

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung meines Referates beim VIII. bilateralen Gespräch zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland über das Thema »Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirchen« (Hohenwart bei Pforzheim, 26. 9.—6. 10. 1987).

1. Der trinitarische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes

Der Heilige Geist offenbart das Wirken (die Energie bzw. Energien) des Vaters und des Sohnes. Dies bedeutet, daß das Wirken des Heiligen Geistes gleichzeitig Wirken des Vaters und des Sohnes ist. Nach der klassischen Formulierung von Athanasios dem Großen »wirkt (*ποιεῖ*) der Vater alles durch den Logos *im Heiligen Geist*«¹. Die eine, heilige und vollkommene Trinität besitzt demnach eine *ἐνέργεια*, ein *Wirken*. Das eine Wirken macht das aus, was die drei Hypostasen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, eint. Das christliche Dogma von der »Einheit in Trinität und Trinität in Einheit«², welches sich nicht nur von der Vielgötterei, sondern auch vom gewöhnlichen Monotheismus unterscheidet, läßt sich vom Menschen her am leichtesten, wenn überhaupt, anhand des einen Wirkens der Heiligen Trinität begreifen. »Jedes Wirken (Energie)«, sagt Gregor von Nyssa, »kommt von Gott her auf die Schöpfung herab; ... es geht vom Vater aus und kommt durch den Sohn und vervollkommenet sich im Heiligen Geiste ...; selbst das Leben wird vom Vater bewirkt und vom Willen des Geistes angezündet (angeregt)«³.

Dieses, an sich eine, trinitarische Wirken wird auch einfach Wirken des Heiligen Geistes genannt. Dadurch hört es nicht auf, der ganzen Trinität zuzukommen; es schmälert auch in keiner Weise die Synergie⁴ im trinitarischen Wirken. Vielmehr handelt es sich hierbei um die Erfahrung der göttlichen Energie durch den Menschen »im Geiste«, eine Sprechweise, die vom Evangelium herrührt: Der verheißene und gesandte Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, wirkt unter den Gläubigen und führt sie in die ganze Wahrheit, aber in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, wie die eingangs zitierte Stelle (Joh 16,13–15) unmißverständlich belegt.

Wir sprechen also vom Wirken des Heiligen Geistes, schreiben aber dieses nicht allein ihm zu. Die Gemeinschaft und Identität des göttlichen Wirkens bleibt auch dort bewahrt, wo man leicht dem Irrtum der Exklusivität verfallen könnte. Klassisches Beispiel für die Sprechweise vom Wirken des Heiligen Geistes ist die *Heiligung*. Es ist ein gemeiner Topos in der Theologie aller Kirchen, von der heiligenden Energie und Macht des Heiligen Geistes zu reden. Aber gerade die heiligende Macht und Energie wird von Jesus Christus auch dem Vater zugesprochen: Vater, »*heilige* sie in der Wahrheit« (Joh 17,17).

Die Gemeinschaft und Identität göttlichen Wirkens offenbart sich im gesamten Mysterium des Heilsplanes (*μυστήριον οἰκονομίας*): von der Schöpfung und der Vorsehung Gottes angefangen bis zu dem Höhepunkt der Menschwerdung des Logos Gottes und der

¹ Athanasios der Große, Ep. ad Serapionem 1,28: ΒΕΠ (= Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Bde 1–64, Athen 1955–1986) 33, 116. »Ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἀγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ«. Vgl. Basileios der Große, Adv. Eunomium 3,4: ΒΕΠ 52,224: »Siehst du, wie auch hier (sc. in bezug auf die Charismen) die Energie des Heiligen Geistes mit der Energie des Vaters und des Sohnes gleichgeordnet (*συντεταγμένη*) ist? ... Auch das Leben wird uns vom Vater durch Christus im Heiligen Geist gegeben«.

² Gregor der Theologe, Or. 25,17: ΒΕΠ 59,199.

³ Gregor von Nyssa, Quod non sint tres dii: PG 45,145 B. Vgl. Basileios der Große, Adv. Eunomium 3,4: ΒΕΠ 52,224.

⁴ Vgl. Epiphanius, Ancoratus, 70: PG 43,145 B: »συνεργεῖ τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα«.

Erfahrung des Heils Christi in der Kirche schon jetzt und vor allem im Eschaton. Durch dieses Wirken Gottes erkennt der Mensch die Existenz Gottes. Er begreift hierbei weder was noch wie Gott ist. Das Dogma der Theologie (*δόγμα θεολογίας*), d. h. näher die Gottes- und insbesondere die Trinitätslehre, bleibt dem menschlichen Begreifen unzugänglich. Was die Menschen — auf Grund dieser trefflichen patristischen Unterscheidung zwischen dem Dogma der Theologia und dem Mysterium der Oikonomia⁵ — über Gott wissen, rührt vom Letzteren, vom Mysterium des Heilsplanes her. Mit anderen Worten: die menschliche Gotteserkenntnis beschränkt sich auf das Wirken, auf die Energien Gottes. Gottes Wesen (*οὐσία, φύσις*) unterliegt demgegenüber nicht dem menschlichen Verstand, und wir begnügen uns diesbezüglich mit apophatischen Kategorien (unendlich, unbegrenzt, unbegreifbar, ohne Gestalt usw.). Die Energien Gottes, schreibt Basileios der Große, »sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν*) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«⁶.

Durch diese altkirchliche Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes (und entsprechend dem Dogma der Theologie) und den dem Menschen zugänglichen Energien Gottes (und entsprechend dem Mysterium der Oikonomia), welche (Unterscheidung) im Westen unter dem nicht stichhaltigen Begriff »Palamismus« bekannt ist, wird die Einfachheit Gottes nicht geleugnet. Denn es handelt sich nicht um Trennung (*χωρισμός*), sondern um eine Unterscheidung (*διάκρισις*) zwischen Wesen und Energie Gottes. Nicht nur wird die Energie von dem Wesen nicht getrennt, sie muß vielmehr dem Wesen (der Natur) zugeschrieben werden. Die Energie kommt also dem gemeinsamen Wesen (*ὁμοούσιον*) und der gegenseitigen Durchdringung (*περιχώρησις*) der Trinität und nicht den drei Personen zu, weil, wenn man die Energie den Personen zuschreiben würde, man dann konsequenterweise zwischen der Energie der drei Personen zu unterscheiden hätte. So wäre ein verschiedenes und unter Umständen entgegengesetztes Wirken einer jeden Person möglich. Dies würde dann in der Tat Zerstörung der Einfachheit und Einheit Gottes bedeuten. Das Zuschreiben der Energie dem Wesen und nicht den Personen Gottes entspricht den Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils; auch dort werden die Energie und der Wille Christi einer jeden seiner beiden Naturen zugeschrieben. Weil die Energie der Natur Gottes zukommt, erweist sie sich von ihr als untrennbar und ist wie sie unerschaffen (*ἄκτιστος*), ewig (*ἄϊδιος*), göttlich (*θεία*). Sie ist ein »natürliches Wirken der göttlichen Natur« (*φυσικὴ τῆς θείας φύσεως ἐνέργεια*) bzw. »ein gemeinsames natürliches Wirken der drei Hypostasen« (*κοινὴ ἐνέργεια φυσικὴ τῶν τριῶν ὑποστάσεων*)⁷.

⁵ Vgl. Johannes von Damaskos, De fide orth. 1,2: Kotter II (PTS, 12) S. 8. Gregor der Theologe, Or. 38,8: BEII 60,67. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2,3: BEII 52,188. Maximos der Bekenner, Disputatio cum Pyrrho: PG 91,348 C. Theodoros Studites, Antirrheticus 2,4: PG 99,353 D. Refutatio: PG 99,453 D.

⁶ Basileios der Große, Ep. 234,1: BEII 55,234. Vgl. näher hierzu G. Martzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessaloniki 1984.

⁷ Vgl. die Entscheidungen der Synoden über den Hesychasmus: J. Karmiris, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Bd. 1, Athen 21960, S. 354 ff, bes. S. 391 und 402.

Das Wirken Gottes ist Gott selbst in seiner Selbstoffenbarung. Wie bereits angeführt, ist das Wirken Gottes der Bereich menschlicher *Gotteserkenntnis*. Ein erkenntnistmäßiges Eindringen des Menschen von sich aus ins Göttliche ist sicherlich undenkbar, nicht nur, weil der Mensch als Geschöpf vom Schöpfer ganz verschieden ist, sondern auch und vor allem, weil Gott über allem menschlichen Begreifen und Erkennen ist. Die Selbstoffenbarung und Selbsterschließung Gottes in seinen Energien bietet sich dagegen als der einzige Weg einer wahrhaften menschlichen Gotteserkenntnis an. Die Gotteserkenntnis des Menschen setzt dieses Wirken Gottes voraus und knüpft daran an. Der Mensch gelangt dadurch zum Bekenntnis nicht nur der Transzendenz und Unfaßbarkeit des Wesens Gottes; selbst das Suchen nach Gott oder die Erkenntnis der Einheit des Wesens Gottes stützen sich auf das Wirken Gottes und werden von daher angeregt. »Es ist auf jeden Fall nötig«, betont Gregor von Nyssa, »daß wir zu der Suche nach der göttlichen Natur durch die Energien geführt werden ... Wenn wir nun die Energie des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes als *eine* begreifen, die sich in nichts unterscheidet oder voneinander abweicht, so ist es erforderlich, auf Grund der Identität der Energie die Einheit der Natur (sc. der drei Personen) mitzubedenken«⁸.

Das Wirken Gottes als Selbstoffenbarung ermöglicht ferner die *Gemeinschaft des Menschen mit Gott*. Durch das Wirken Gottes hat der Mensch Anteil an Gottes Gnade; es entsteht dadurch eine echte Gemeinschaft des Menschen mit seinem Schöpfer. Aber auf diesen Punkt werde ich später ausführlicher eingehen. Hier genügt es hervorzuheben, daß das Wirken Gottes die solide Basis sowohl für eine wahrhafte Gotteserkenntnis als auch für eine echte Gemeinschaft mit Gott darstellt.

Die Behandlung des trinitarischen Aspektes des Wirkens des Heiligen Geistes in diesem Zusammenhang weist von vornherein nicht nur jede christomonistische, sondern auch und vor allem jede pneumatomonistische Tendenz in der Theologie zurück. Solche Strömungen hat es oft an der Peripherie des kirchlichen Lebens gegeben (vgl. Montanismus und Messalianismus), und sie sind auch heute anzutreffen (vgl. evangelikale und bes. freikirchliche Gruppierungen).

Der trinitarische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes und besonders die Tatsache, daß das Wirken der Natur Gottes zugeschrieben, jedoch von ihr unterschieden wird, bewahrt uns auch vor dem Filioquismus im innertrinitarischen Bereich. Denn die Existenzweise (*τρόπος υπάρξεως*) einer jeden der drei Personen (der Vater ist ungezeugt — *ἀγέννητος*, der Sohn ist gezeugt — *γεννητός* und der Heilige Geist *geht aus* — *ἐκπορευτός*) bezieht sich einerseits auf das Wesen Gottes, gehört aber andererseits nicht wie das Wesen und die ihm entsprechende Energie den drei Personen gemeinsam. Sie ist vielmehr das, was einer jeden Person zukommt und ihr eigenes bleibt. Das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater als seine ureigenste, gleichewige, hypostatische Existenzweise läßt sich nicht dahingehend erweitern, daß er auch vom Sohne ausgeht (filioque), weil dann das, was nur einer Hypostase zukommt, zu etwas Gemeinsamem erklärt würde. Will

⁸ [Basileios der Große] Ep. 189,6: BEIT 55,213. Dieser Brief ist Teil des Werkes »Πρὸς Εὐστάθιον περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος« von Gregor von Nyssa; der Traktat wurde von F. Mueller veröffentlicht in der kritischen Edition der Werke von Gregor (Opera Dogmatica Minora, Pars I, Leiden 1958, S. 3–16).

man aber dem biblisch-patristischen Grundsatz treu bleiben, daß es in Gott das *κοινόν* (gemeinsam, gemeinschaftlich) und das *ἀκοινώνητον* (nicht-gemeinsam, nicht-übertragbar, eigen) gibt, so ist der Ausgang des Heiligen Geistes entweder vom Vater allein oder von dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist. Würde nun der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehen, so wären diese beiden Personen der Existenzgrund des Heiligen Geistes und hätten somit etwas gemeinsam, was der dritten Person mangeln würde. Und wäre andererseits der Ausgang von allen drei Personen, so würde man den Heiligen Geist zur Ursache der eigenen Existenz erklären. Aber nur der Vater als Ursache und Quelle der Gottheit ist und kann der Existenzgrund des Sohnes (er wird von ihm gezeugt) und des Heiligen Geistes (er geht vom Vater aus) sein. Beides, Zeugung und Ausgang, geschehen vor der Zeit. Charakteristisch dafür ist die einzige biblische Stelle, die den Ausgang lehrt: Joh 15,26. Das zeitlose Präsens (*ἐκπορεύεται*) dieser Stelle verdeutlicht den Unterschied zwischen dem allgemeingültigen *Ausgang vom Vater* und der *Sendung* in der Zukunft (*πέμψω*, Futur), in *der Zeit durch den Sohn*. Die Person des Vaters ist Ursache und Quelle in der Gottheit. »Der Geist hat seine Existenz genauso wie der Sohn allein vom Vater. Was die Geschöpfe anbelangt, ist die Quelle und Ursache ihrer Existenz nicht die Heilige Trinität als Personen, denn dann gäbe es drei Quellen und Ursachen, sondern *die eine wirkende Energie* und Ursache und Quelle der Heiligen Trinität«⁹.

Diese göttliche Energie ist nichts anderes als der göttliche Wille, die göttliche Macht, Gnade, Liebe, Erleuchtung, Vorsehung, das göttliche Licht, die göttlichen Charismen und Gaben schlechthin, durch die Gott sich dem Menschen offenbart und mit ihm eint. Sie ist also Gott in seinem Wirken im Mysterium der Oikonomia. Sie ist das, was gewöhnlich und verkürzt Wirken des Heiligen Geistes genannt wird. Aber dieses Wirken ist das Wirken der Heiligen Trinität. Und wie das Nicht-trennen der Person des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohn »ein Beweis für die rechte Gesinnung« und den rechten Glauben ist¹⁰, so ist es auch eine Frage der Rechtgläubigkeit, das Wirken des Heiligen Geistes trinitarisch aufzufassen.

2. Der ekklesiologische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes

Der oben kurz umschriebene trinitarische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes ist für die Kirche wesentlich und konstitutiv¹¹. Nur auf dieser Grundlage läßt sich verstehen, warum der Apostel Paulus von der Kirche als Mysterium spricht (Eph 1,9; 3,9) und Maximos der Bekenner die Auffassung, daß die Kirche die Fülle des Lebens der Heiligen

⁹ Joh. Romanidis, *Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, Bd. 1, Thessaloniki 1984, S. 126–127.

¹⁰ Basileios der Große, Ep. 125,3: BEΠ 55,152.

¹¹ Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche ist auch in der Vergangenheit Gegenstand der theologischen Gespräche zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland gewesen. Einige zusammenfassende Ausführungen darüber s. Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD, *Ökum. Rundschau* 30 (1981) 433 ff. und auf Englisch: Participation in the Mystery of the Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 263 ff.

Trinität widerspiegelt, mit den Worten begründet: Die Kirche als Stiftung Gottes »besitzt dasselbe Wirken (*ἐνέργεια*) wie er (sc. Gott), freilich in Nachahmung und Nachbildung«¹² Sie vermittelt das Wirken der Gotteserkenntnis und der Gemeinschaft mit Gott.

In der Tat, die Verheißung des Herrn, daß nach seinem Fortgang der Paraklet kommen wird (Joh 16,7 par), gewährleistet nicht nur die Identität, sondern auch die Kontinuität des göttlichen Wirkens. Dieses Wirken des Parakleten ist nicht ziellos. Es vollzieht sich — kraft der Verheißung, aber auch der erfolgten Sendung am Pfingsttag — konkret unter den Jüngern Christi und allen, die ihm bzw. ihnen folgen. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche ist somit eine unmittelbare Fortsetzung und Verwirklichung aller Vollmacht (*ἐξουσία*) Jesu Christi, die ihm »im Himmel und auf der Erde« vom Vater gegeben wurde (Mt 28,18). Es ist eine Verwirklichung seines dreifachen Amtes als Lehrer, Erzpriester und König. Und wo dieses Amt sich vollzieht, dort entsteht die Gemeinschaft mit Gott, d. h. der Leib Christi, die Kirche. Der eigentlich Handelnde in der Kirche ist darum der vom Vater gesandte Jesus Christus im Heiligen Geiste.

Das Amt der Apostel partizipiert an dem Amt Jesu Christi, des ersten »Apostels« (Hebr 3,1; vgl. Gal 4,4) nicht im Sinne einer juridischen Vertretung und Bevollmächtigung, sondern vielmehr *kraft der pneumatischen Befähigung und Parusie des Herrn* bei Ihnen »alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 20,28). Das Apostelamt und seine verbindliche Weitergabe in der Kirche durch Gebet und Handauflegung (Apg 14,23; 20,28; vgl. auch 1 Tim 3,1 ff; 4,14; 5,17; 2 Tim 1,6; Tit 1,5) ist ein unersetzliches Merkmal der Kirche. Die Bestellung der Nachfolger der Apostel durch den Heiligen Geist, »als Hirten für die Kirche Gottes zu sorgen« (Apg 20,28), macht deutlich, daß das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche eng mit dem Amt verbunden ist. Die besondere Gabe des ordinierten Amtes, insbesondere des Bischofsamtes¹³, ist das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche, welches die Kontinuität der Gegenwart Christi und die Verbundenheit mit dem Apostelamt und der apostolischen Lehre (*ἀποστολικὴ διαδοχὴ καὶ διδασχὴ*) garantiert. Die treue Bewahrung der apostolischen Lehre stellt die innere Apostolizität der Kirche dar, während das Bischofsamt die äußere, jedoch nicht aufgebbare Apostolizität bildet.

Diese pneumatische Gabe der Apostolizität ist die ekklesial wesentliche und unverzichtbare Übertragung des Sendungsbewußtseins und der Verantwortung der Apostel auf die Amtsträger, die jedoch diese mit ihren Ortskirchen teilen. Die Gabe des ordinierten Amtes macht sicherlich die Legitimität und Notwendigkeit anderer Charismen in der Kirche nicht streitig, und genauso wenig schließt sie diese aus (vgl. 1 Kor 12,28 ff). Die Tatsache also, daß die anderen Charismen im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte stark abgenommen haben bzw. teilweise gänzlich verschwunden sind — während die Dreistufung des ordinierten Amtes (Bischof, Presbyter, Diakon) sich durchgesetzt hat — darf nicht dahingehend verstanden werden, daß dem Wirken des Heiligen Geistes durch das Priestertum Schranken gesetzt werden. Wie die Durchsetzung des Amtes des Bischofs, des Presbyters und des Diakons das Werk des Heiligen Geistes darstellt, ist es ebenso der Heilige

¹² *Maximos der Bekenner*, *Mystagogia* 1: PG 91,664 D.

¹³ Vgl. Th. Nikolaou, Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 175–192.

Geist, der den ganzen Leib Christi *stets, unmittelbar und auf vielfältige Weise* aufbaut, belebt und beschenkt. Dieses Wirken und die Gaben des Heiligen Geistes werden, wie gesagt, durch die Priester nicht eingeschränkt. Vielmehr *bedient sich der Heilige Geist ihrer* und führt sie, wohin er will. Der Heilige Geist, betont Nikolaos Kabasilas, »vervollkommenet die Mysteria *durch* die Hand und die Zunge der Priester«¹⁴. Dies wird auch in den liturgischen Texten deutlich zum Ausdruck gebracht¹⁵. Das Wirken des Heiligen Geistes ist ein Mysterium (vgl. Joh 3,8); es ist das Mysterium der Oikonomia, der kirchlichen Gotteserkenntnis und Gemeinschaft mit Gott.

Das Wirken des Heiligen Geistes entfaltet sich also, wie eben ausgeführt wurde, auf vielfältige Weise und ist umfassender als im Titel dieses Referats angedeutet wird. Dies ergibt sich auch aus der Vielfalt der Begriffe, die das Wirken des Heiligen Geistes in der eingangs zitierten Stelle (Joh 16,5–15) beschreiben: *ἐλέγχειν τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως, ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση, λαλεῖν, ἀναγγέλλειν, δοξάζειν*. Besonders häufig wird hierbei der Ausdruck *ἀναγγέλλειν* verwendet, der sich m. E. nicht mit dem Begriff »Predigt« übersetzen läßt. *Ἀναγγέλλειν* ist in einem weiten Sinne zu verstehen, und zwar im Sinne wohl des *καταγγέλλειν* von 1 Kor 11,26. Wie jenes bedeutet auch dies »feierlich proklamieren, mit Gewißheit verkünden und bekennen«. Das Wirken des Heiligen Geistes offenbart den Menschen, daß der eine aus der Trinität, der Sohn und Logos Gottes, für uns und unsere Rettung am Kreuze gestorben ist und daß dieser Tod die unermessliche Menschenliebe Gottes zeigt und das Heil der Menschen bedeutet. Dieses Wirken ist *Martyria im umfassenden Sinne* des Wortes.

Man könnte nämlich in der Tat zu der Stelle Joh 16,5–15 die vom Inhalt her äquivalenten Stellen Joh 15,26–27 und insbesondere Apg 1,8 anführen; letztere lautet: »Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein (*ἔσεσθέ μου μάρτυρες*)« (vgl. auch Lk 24,48; Apg 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15; 26,16 und 1 Petr 5,1). Der Heilige Geist ist das, was die Jünger Christi befähigt und zu Zeugen macht. Der Begriff *Zeuge* (*μάρτυς*) ist fast gleichbedeutend mit Apostel. Origenes bemerkt mit Recht zu dieser Stelle, »daß jeder, der Zeugnis über die Wahrheit, sei es *mit Worten* oder *mit Werken*, ablegt oder ihr (sc. der Wahrheit), *auf welche Weise auch immer*, beisteht, aus guten Gründen einen Martyr darstellt«. Und er fährt fort: Man habe zwar hauptsächlich die Märtyrer Zeugen (*μάρτυρες*) genannt, weil sie durch das Vergießen ihres Blutes das Mysterium der Gottesehrfurcht (*μυστήριον θεοσεβείας*) bezeugt haben, der Heiland nenne aber *jeden Zeugen, der über ihn Zeugnis ablege*. Hierzu gehören alle, einschließlich der Märtyrer und aller

¹⁴ Nikolaos Kabasilas, Explication de la divine liturgie 28,2: Sources Chrétiennes, No 4 bis, Paris 21967, S. 178 »Τοῦτο διὰ τῆς χειρὸς καὶ τῆς γλώσσης τῶν ἱερέων τὰ μυστήρια τελειοῦργεῖ«.

¹⁵ Bezeichnend für das unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes sind die liturgischen Wendungen, in denen z. B. die dritte Person, Singular, Medium verwendet wird: Für die Taufe »Es wird getauft der Knecht Gottes ...« (*βαπτίζεται*), für die Salbung »Es wird gesalbt der Knecht Gottes ...« (*χρίεται*), für die Eheschließung »es wird gekrönt der Knecht Gottes ...« (*στεφεται*) usw. Ebenfalls ist es bekannt, daß Christus selbst in der Göttlichen Liturgie »der Darbringende und Dargebrachte« ist (*ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος*) oder z. B. im Sakrament der Buße Gott »durch mich den Sünder (sc. den Priester)« der Vergebende ist.

Heiligen, »deren Werke ‚vor den Menschen‘ leuchten (Mt 5,12); diese haben eine richtige Lebensführung aufzuweisen, indem sie im Kreuze Christi mutig auftreten und über das wahre Licht Zeugnis ablegen«¹⁶.

Demnach ist die *martyria* zwar zunächst das Zeugnis der Apostel, die mit dem Herrn gelebt haben (Apg 1,21–22), aber darüber hinaus auch *aller ihrer Nachfolger*. Zu diesen gehören nicht nur die ordinierten Amtsträger, sondern alle, die nach dem Willen Christi leben und somit Zeugnis über ihn ablegen: Die Scharen der einfachen Gläubigen und Gerechten, der Märtyrer, der Heiligen, der Asketen, der Lehrer, der Missionare etc. Alle diese sind die Zeugen Jesu Christi, unter denen sich das vielfältige Wirken des Heiligen Geistes vollzogen hat und vollzieht. Aber alle diese sind keine »Freischaffenden«, keine freien Individuen, sondern Personen, die in der Nachfolge Christi und der Apostel leben und somit zu der Kirche gehören. Sie gehören dazu, *indem sie in Gemeinschaft mit den Nachfolgern der Apostel leben und mit ihnen den Leib Christi bilden*.

Wir können daher die Gewißheit zum Ausdruck bringen, daß die Predigt des Evangeliums und die Feier der Sakramente durch diejenigen, die in dieser Gemeinschaft leben, vom Wirken des Heiligen Geistes getragen und geprägt sind. Freilich wirkt der Heilige Geist auch außerhalb der Kirche, aber wir können nicht mit derselben Gewißheit sagen, wie und wo. Wenden wir uns den beiden im Thema enthaltenen Wirkungsbereichen des Heiligen Geistes näher zu.

a) Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums. Die Predigt des Evangeliums berührt das Amt des Lehrers, deckt sich aber nicht voll damit. Denn die Predigt ist nur *eine*, wenn auch zentrale Form der Lehre. Ähnlich lehrreich können sich auch erweisen: Das Katechumenat, der Religionsunterricht, das christliche Gedicht, der christliche Hymnus, die theologische Abhandlung, der theologische Vortrag, das Vorbild eines jeden Christen und besonders der Mönche, die auf konsequente Weise die Nachfolge Christi zu verwirklichen suchen, das Gebet im Sinne des sogenannten Wortgottesdienstes usw. All dies kann Ausdruck des Wirkens und Gabe des Heiligen Geistes sein, welche die Predigt in ihrer Lehrfunktion ergänzt und ebenfalls Gotteserkenntnis vermittelt.

Während aber diese Gaben auch bei dem Volk Gottes in seiner Gesamtheit (»dem Königlichen Priestertum«, 1 Petr 2,9) anzutreffen sind, ist die Predigt des Evangeliums genau genommen den Aposteln und ihren Nachfolgern mit der besonderen Gabe des Priestertums vorbehalten. Dies ergibt sich nicht nur aus den Worten des Herrn, welche die *Martyria* an die Apostel binden, sondern auch aus dem für die orthodoxe Kirche gültigen Kanon 64 des Konzils auf dem Trullo: »Dem Laien ist es nicht gestattet, öffentlich das Wort zu ergreifen oder zu lehren und dadurch für sich ein Lehramt (*διδασκαλικὸν ἀξίωμα*) zu beanspruchen; sondern er hat der vom Herrn überlieferten Ordnung Folge zu leisten und das Ohr denjenigen gegenüber offen zu halten, die die Gnade der Lehre empfangen haben; er hat von ihnen die göttlichen Worte zu lernen. Denn in der einen Kirche hat Gott, gemäß dem Wort des Apostels, verschiedene Glieder geschaffen (vgl. 1 Kor

¹⁶ *Origenes*, Comm. in Joh. 2,34: *BEIT* II,321. Die völlige Hingabe der Apostel liegt wohl der altkirchlichen Überlieferung zugrunde, nach der sie alle das Martyrium für den Herrn gelitten haben: *Eusebios von Kaisareia*, *Demonstratio Evangelica* 3,6: *BEIT* 27,128.

12,12; Eph 4,4); indem Gregor der Theologe dieses Wort auslegt, legt er ihre Ordnung dar und sagt: Laßt uns, Brüder, diese Ordnung in Ehren halten, sie aufrechterhalten. Der eine möge Gehör sein, der andere Zunge, der andere Hand, der andere etwas anderes. Der eine möge lehren, der andere lernen ... , laßt uns nicht alle Zunge sein ... , nicht alle Apostel, nicht alle Propheten' (1 Kor 12,29); laßt uns nicht alle auslegen; und kurz darauf: Warum machst Du Dich zum Hirten, obwohl Du Schaf bist? Warum wirst du zum Haupt, obwohl Du Fuß bist? Warum machst Du Dich zum Feldherrn, obwohl Du zu den Soldaten gehörst? ... «¹⁷.

Trotz der kanonischen Gültigkeit dieses Sachverhalts, wird die Predigt in der Kirche von alters her auch von Laien gehalten.^{17a} Dies ist nicht nur eine *κατ' οἰκονομίαν* Handlung und auch nicht Ausdruck einer oberflächlichen, »demokratischen« Bewegung in der Kirche, sondern wohl ein Indiz für die kirchlich-theologische Wahrheit, daß das Wort anagogischen Charakter trägt und zum Mysterium führt¹⁸. Diese Praxis, daß Laien selbst bei der Eucharistiefeier predigen, läßt sich auch dadurch bejahen und rechtfertigen, daß sie unter der Verantwortung des Ortsbischofs und des Zelebranten erfolgt. Auf jeden Fall ist sie heutzutage auch von besonderer ökumenischer Aktualität und Bedeutung, weil sie sich zwischen zwei Extremen bewegt: dem vor kurzem ausgesprochenen Verbot der Predigt durch Laien (die sog. Pastoralassistenten) in der Römisch-Katholischen Kirche und dem freikirchlichen Liberalismus bzw. der Ablehnung des besonderen Priestertums in einigen protestantischen Flügeln.

b) Das Wirken des Heiligen Geistes in der Feier der Sakramente. Im Gegensatz zu der Predigt ist die Feier und Spendung der Sakramente ausschließlich den Bischöfen und den von ihnen ermächtigten Priestern vorbehalten¹⁹. Die Anteilnahme der Laien an den Sakramenten ist »eingeschränkt«, ja etwas »passiv«. Trotzdem darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch sie »geistige Opfer durch Jesus Christus« darbringen (1 Petr. 2,5) und darum ihre Anwesenheit und Teilnahme an den sakramentalen Handlungen Voraussetzung für den Bau des »geistigen Hauses« (1 Petr 2,5) und die Verwirklichung von Kirche ist. Obwohl das mystisch-liturgische Handeln allein dem Priester zukommt, ist er auf die Anwesenheit und Teilnahme der »lebendigen Steine« (1 Petr 2,5), der Gläubigen, angewiesen. Denn der eigentlich Handelnde ist und bleibt Jesus Christus, der auf das Gebet und die Epiklese der versammelten Gläubigen hört und den Heiligen Geist herabsteigen und wirken läßt. Dieses Wirken des Heiligen Geistes ist kirchenstiftend. Dieses ist es, welches die versammelten Gläubigen, einschließlich des Priesters, mit dem Sohn und dem

¹⁷ Dieser Kanon wurde auch in der Entscheidung der Synode von 1341 bejaht und für gültig angeführt: *J. Karámiris*, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Bd. 1, Athen ²1960, S. 356. Das Zitat von *Gregor dem Theologen* im Kanon stammt aus Or. 32,11–13: *BEIT* 60,16–17. Von nicht geringerem Interesse ist auch Kanon 19 des Trullanums, der das Predigen durch die Kleriker für jeden Sonntag vorschreibt.

^{17a} Vgl. *Constitutiones apostolorum* 8,32: *BEIT* 2,164. *Johannes Chrysostomos*, in Gen. 54,1: *PG* 54,472.

¹⁸ Vgl. meinen Beitrag bei unserem VII. Theologischen Gespräch: *Evangelium — Eucharistie — Ökumene*, in: *Eucharistie und Evangelium*, hg. vom *Kirchlichen Außenamt der EKD*, (Beiheft zur Ökum. Rundschau,) Frankfurt/M. (in Druck).

¹⁹ *Ignatios von Antiochien*, Ep. ad Smyrn. 8,1–3: *BEIT* 2,281.

Vater vereinigt und daraus den mystischen Leib des Herrn macht. Der eine Heilige Geist schenkt den Gliedern die wahre Gotteserkenntnis und die verschiedenen Charismen und konstituiert den einen Leib Christi.

Diese innige und wesentliche Verbindung von Heiligem Geist und Kirche hat der große Patriarch Athenagoras schon beim I. unserer Theologischen Gespräche mit der Bemerkung unterstrichen: »Er wisse nicht, ob es Kirchen gebe, die den Heiligen Geist nicht besitzen«²⁰. Tatsächlich, wo der Heilige Geist nicht wirkt, dort gibt es auch keine Kirche. Und umgekehrt: Wo der Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste wirkt, dort gelangt man zu einer wahren Gotteserkenntnis und echten Gemeinschaft mit Gott. Und diese Gotteserkenntnis und Gemeinschaft mit Gott bedeuten Annahme durch Gott und Heilserfahrung. Dies wird im nächsten und letzten Abschnitt behandelt, zu dem ich nun übergehe.

3. Der soteriologisch-eschatologische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes

Das Wirken des Heiligen Geistes im Verkünden des Evangeliums regt zum Glauben an (Röm 10,17; vgl. auch Gal 3,2) und führt zum Heil des Menschen. Das Heil selbst aber, das nicht bloß eine kognitive, intellektuelle Erkenntnis ist, verlangt nach einer tieferen unaussprechlichen Erkenntnis. Zu dieser Erkenntnis wird der Mensch durch den Heiligen Geist im Verkünden des Evangeliums und insbesondere in den Sakramenten geführt. In der Feier der Sakramente, die das Evangelium in einer intensiveren und existentiellen Weise verkünden, gipfelt und vervollkommt sich diese Erkenntnis und verwirklicht sich die innige, gnadenhafte Vereinigung des Menschen mit dem menschenfreundlichen Gott. Dort nimmt Gott Wohnung im Menschen, und der Mensch wird, seiner Berufung gemäß, »ein Leib und ein Pneuma« (Eph 4,4); er wird neu geboren und geformt und lebt in Christus. Diese Vereinigung beginnt nicht erst in der zukünftigen Welt, sondern schon jetzt. Sie fängt im liturgischen Leben der Kirche an, geht aber ihrer Vollendung im Eschaton entgegen.

Wenn hier vom liturgischen Leben die Rede ist, so sind nicht eine bzw. einige liturgische Handlungen gemeint, sondern das gesamte Leben des Christen in der Gemeinschaft der Kirche, wobei selbst sein privates Leben und Gebet aufs engste mit dem Leben der Gemeinschaft zusammenhängen. Im liturgischen Leben der Kirche wird der Mensch besonders durch die *Taufe* neugeboren und erneuert, durch die *Salbung* zum neuen Leben befähigt und zur Vollkommenheit angespornt und durch die *Heilige Eucharistie* mit dem Herrn selbst vereinigt.

Den Urgrund der *Vergöttlichung* bildet die Menschwerdung Christi. Durch die hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus ist der Grundstein der Vereinigung des Menschen mit Gott gelegt worden. Die Annahme der menschlichen Natur durch Christus bedeutet, wie es Johannes Chrysostomos treffend formuliert, daß der Logos Gottes »den Leib der Kirche angenommen hat« (*ἐκκλησίας σῶμα*

²⁰ Dialog des Glaubens und der Liebe (Beiheft zur Ökum. Rundschau, 11), Stuttgart 1970, S. 52.

ἀνέλαβε)²¹. Vladimir Lossky²² hebt in diesem Zusammenhang die Tatsache hervor, daß Christus durch die Annahme der menschlichen Natur die Einheit der Natur wiederhergestellt hat. Diese Einheit der Natur ist der eine Leib Christi; sie ist die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilswirklichkeit, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch mit Hilfe des Parakleten diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine personhafte Existenz, in sein natürliches und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein; er erfährt die Liebe Gottes, auf Grund derer er »Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden«²³. Ohne die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus, ist unsere Einverleibung durch die Sakramente in den Leib Christi, die Erfahrung der göttlichen Energien und die Gemeinschaft mit Gott nicht denkbar. Weil Gott Mensch wurde, die menschliche Natur rettete und einigte, kann der Mensch dieser Einheit und des Wirkens des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben teilhaftig werden. Er kann Gott werden nicht »der Natur nach« (φύσει) sondern »durch Satzung« (θέσει) und »der Gnade nach« (κατὰ χάριν). In diesem christologischen, heilsmäßigen Zusammenhang betrachtet, läßt sich vielleicht leichter verstehen, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi — vom sakramentalen Leben her — ihre gottmenschliche Natur veranschaulicht und eine Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalkedon selbst darstellt²⁴.

Das christologische Dogma der hypostatischen Union erweist sich demnach nicht nur als *die Basis*, worauf das sakramentale Leben der Kirche beruht, sondern auch als *das Ziel*, welches dasselbe Leben verfolgt. In der Feier der Sakramente, die nach orthodoxem Verständnis auch Verkündigung des Evangeliums bedeutet und davon keineswegs zu trennen ist, erfahren die Gläubigen die Heilstaten Gottes. Sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes verklärt und mit Gott verbunden, indem sie in den Sakramenten »durch all das gehen, durch das der Heiland gegangen ist; all das erleiden und all das erfahren, was er erlitten und erfahren hat«²⁵. In den Heiligen Sakramenten vollzieht die Kirche das Leben in Christus und überwindet durch das Wirken des Heiligen Geistes die Welt (Joh 16,23) und das vergängliche, irdische Leben. »Denn wie in einem Hause die Lampe nicht länger die Blicke auf sich lenkt, wenn die Sonnenstrahlen hineindringen, deren Glanz sieghaft alles überstrahlt, so verhält es sich auch mit diesem Erdenleben. Wenn durch die Sakramente der Glanz des künftigen Lebens hereintritt und in den Seelen Wohnung nimmt, dann überwältigt es das Leben im Fleische und verdunkelt die Schönheit und den Glanz dieser Welt. Und das ist das Leben im Pneuma«²⁶.

²¹ Johannes Chrysostomos, *Antequam iret in exilium* 2: PG 52,429.

²² Vl. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, übers. v. M. Prager, Graz—Wien—Köln 1962, S. 223.

²³ Athanasios der Große, *De incarnatione Verbi*, 54: BEIT 30,119: »Αὐτὸς γὰρ ἐνὶ ἡμῶν ἠμείψθη θεοποιηθῶμεν«.

²⁴ Vgl. J. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche*, in: P. Bratsiotis (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 1. Teil, Stuttgart 1959, S. 87 ff.

²⁵ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* 1: PG 150,521 A.

²⁶ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* 1: PG 150,504 C. Nikolaos Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, übers. v. G. Hoch, Wien—München 1966, S. 24. Wenn im Text vom Leben in Christus bzw. vom Leben im Pneuma die Rede ist, so deutet dies auf den engen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie und

Die Sakramente bedeuten Nachvollzug des Lebens Christi und bewirken das Leben im Geiste, das Heil und die Vergöttlichung des Menschen. Gerade aus diesem Grund umfaßt das sakramentale Leben nicht nur bestimmte sakramentale Handlungen (zwei, drei oder sieben Sakramente)²⁷, gleichwohl einige dieser wichtiger als andere sind und entsprechende Zählungen als gerechtfertigt erscheinen lassen. Das liturgische Leben ist Realisierung, Aktualisierung und Nachvollzug in der Kirche des einen einzigen und großen Mysteriums, Jesu Christi, oder, wie Paulus näher ausführt, seiner Fleischwerdung, seiner Verkündigung, seines Todes, seiner Auferstehung und seiner Aufnahme in die Herrlichkeit (1 Tim 3,16). »Die einzelnen Mysterien (sc. Sakramente)«, schreibt Evangelos Theodorou, werden verstanden, »im Lichte des einen Mysteriums, welches Christus und das Heil in Christus und im Heiligen Geiste ist«²⁸. Und an einer anderen Stelle²⁹ führt er aus: »Jede liturgische Handlung wirkt — nach den bekannten abendländischen Ausdrücken sowohl ‚ex opere operato‘, d. h. aus der liturgischen Handlung an sich als Heilungsvermittlung, als auch ‚ex opere operantis‘ (Ecclesiae), d. h. aus der kultischen Handlung als einer Handlung (der Mitglieder) der Kirche ... Aus orthodoxer Perspektive werden diese lateinischen Ausdrücke vollauf unzutreffend, wenn der Ausdruck ‚ex opere operato‘ auf bloß sieben ‚Mysteria‘ (Sakramente) beschränkt wird, indem den übrigen liturgischen Handlungen nur eine Wirksamkeit ‚ex opere operantis‘ (Ecclesiae) zuerkannt wird. In der byzantinischen Tradition weisen sämtliche liturgischen Handlungen eine epikletische, deprekative und doxologische Struktur auf, so daß nicht einsichtig ist, weshalb die einen von ihnen ‚ex opere operato‘, die anderen aber ‚ex opere operantis‘ wirken sollten«.

Gerade das *epikletische Element*, welches in den liturgischen Handlungen einen unerläßlichen Bestandteil bildet³⁰, veranschaulicht die theologische Wahrheit, daß man im

auf die ekklesiologische Bedeutung des Werkes Christi und des Heiligen Geistes hin. »Die Rolle der beiden göttlichen Personen, die in die Welt gesandt wurden, ist nicht die gleiche, obwohl der Sohn und der Heilige Geist das gleiche Werk auf Erden vollbringen: sie schaffen die Kirche, in der sich unsere Vereinigung mit Gott vollzieht. Wie wir schon sagten, ist die Kirche sowohl der Leib Christi als auch die Fülle des Heiligen Geistes ‚der das All allüberall erfüllt‘ (Eph 1,23). Die Einheit des Leibes bezieht sich auf die Natur, die in Christus als ‚einziger Mensch‘ erscheint; die Fülle des Heiligen Geistes hingegen bezieht sich auf die Personen, auf die Vielfalt der menschlichen Hypostasen, von denen jede einzelne ein Ganzes und nicht nur einen Teil darstellt. In dieser Sicht ist der Mensch dank seiner Natur ein Teil, ein Glied am Leibe Christi und gleichzeitig als Person ein Wesen, das das All in sich enthält. Der Heilige Geist, der wie eine königliche Salbung auf der Menschheit des Sohnes, dem Haupt der Kirche, ruht, teilt sich auch jedem Glied seines Leibes mit und schafft so gleichsam viele Gesalbte des Herrn, jeder ein ‚anderer Christus‘: Personen, die im Gefolge der göttlichen Person den Weg der Vergöttlichung beschritten haben. Weil die Kirche also das Werk Christi und des Heiligen Geistes ist, hat die Ekklesiologie ein doppeltes Fundament: sie ist zugleich in der Christologie und in der Pneumatologie verwurzelt.« (Vl. Lossky, a. a. O., S. 221).

²⁷ Über die Zahl der Sakramente vgl. Th. Nikolaou, Die Sakramentsmystik bei Nikolaos Kabasilas, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 20, 16. 5. 1979, S. 7–8. E. Theodorou, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Theologia* 57 (1986) 370–377.

²⁸ E. Theodorou, a. a. O., S. 376.

²⁹ E. Theodorou, *Theologie und Liturgie*, Athen 1984, S. 9. Siehe auch E. Theodorou, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Theologia* 57 (1986) 371, Anm. 4.

³⁰ Vgl. die Belege, die J. Fountoulis, *Λειτουργικὰ θέματα Α'*, Thessaloniki 1977, S. 69–85, gesammelt hat. Hier wird auf eine Zusammenstellung solcher Texte verzichtet, denn es gibt wohl kaum ein Gebet bzw. einen Gottesdienst der Kirche, in dem Gott oder speziell der Heilige Geist nicht herabgerufen wird.

Hinblick auf das Wirken des Heiligen Geistes schwerlich zwischen den verschiedenen liturgischen Handlungen unterscheiden kann. Der Heilige Geist wird überall herabgerufen, um zu wirken. Und die versammelte Gemeinde glaubt fest daran, daß der Heilige Geist auch tatsächlich herabkommt und ein ständiges, allumfassendes Pfingsten bewirkt: »Alles gewährt der Heilige Geist / läßt Prophezeiungen hervorquellen, / macht Priester vollkommen; / lehrte Ungebildeten Weisheit, / hob Fischer zu Theologen empor, / formt den ganzen kirchlichen Leib«³¹. Was von den Gläubigen erwartet wird, ist, daß sie sich vorbereitet haben und für den Empfang des Wirkens würdig sind. Dies bedeutet, daß der Mensch als Glied des Leibes Christi zwar die heiligende und vergöttlichende Gnade des Geistes empfängt, er muß aber hierzu das Eigene beitragen. Er hat sich anzustrengen, um einerseits das Empfangene zu bewahren und nicht zu verschleudern und andererseits sich stets zu prüfen, seinen Willen und seine Gesinnung in Übereinstimmung mit dem Willen des Herrn zu bringen und sie entsprechend zu üben. Denn das Wirken des Heiligen Geistes in den liturgischen Handlungen wird entsprechend der Gesinnung und der Lebensführung entweder zum Heil oder auch zum Gericht. Aber auch das Gericht ist eine »Zurechtweisung« und ein Erziehungsmittel, »damit wir nicht mit der Welt verdammt« und des ewigen Heils verlustig werden (1 Kor 11,27–32).

Die wahre Kenntnis der göttlichen Schriften

Nach den Beschlüssen des 2. Ökumenischen Konzils ist die Kenntnis der Heiligen Schrift eine Pflicht aller Christen (vgl. Ps 118,16). Um so mehr sind Studium und Interpretation der Bibel Pflichten des Priestertums, denn zu seinem Wesen gehört »die wahre Kenntnis der göttlichen Schriften« (Kanon 2). Für die Väter des 2. Ökumenischen Konzils gehört die Schrift zum Leben des Priestertums. Schon Jesus beauftragte in den Worten: »Darin geht nun zu allen Völkern der Welt und macht die Menschen zu meinetwegen, Taufet sie ... und lehrt sie ...« (Mt 28,19–20) die Wichtigkeit, die Schrift zu erklären und zu lehren. Der heilige Paulus unterrichtet die Netzer (Akt 18,26) und die Privaten der Verkündigung (Röm 11,14). Derselbe göttliche Apostel ruft seinen Jünger Timotheus zur Verkündigung des Wortes Gottes an (2 Tim 4,2–4) und zählt die Tugenden des Verkündigers auf (2 Tim 2,24–25). Der heilige Apostel Petrus weist uns auf die eigenmächtige Schriftdeutung aus Mangel an wahrer Kenntnis aufmerksam (2 Petr 1,20–21; 3,16–17). Im 2. Petrusbrief finden wir auch die Bedeutung des Klerus mit der Apostolischen Tradition bei der Schriftauslegung.

Ernsthafte und vertiefte Erlösung der Schrift und die Fähigkeiten des Klerus, sie auszulegen und zu lehren, wurden vor der Weihe überprüft (Kanon 2 des 2. Ökum. Konzils). Hinsichtlich des Priesters bestimmen die Väter des 2. Ökumenischen Konzils, daß er die Schrift vorlesen und unterrichten solle, »denn dazu hat er die heilige Weihe erhalten« (Kanon 10). Die Verpflichtung der Hierarchie, die Schrift zu lehren und zu erklären, wird auch im 19. Kanon des trullanischen Konzils unterstrichen. Überall treffen wir auf die Forderung, die wahre Erkenntnis der Schrift, dies bleibt bis heute eine Aufgabe

³¹ Hymnus aus den Stichira der Vesper zum Pfingstsonntag.

