

Gottes Geist – der Geist des Lebens

Aussichten und Schwierigkeiten gegenwärtiger Pneumatologie

Dietrich Korsch

JÜRGEN MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. Chr. Kaiser Verlag, München 1991, 335 S.

MICHAEL WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, 333 S.

I.

Wenn man nach den Motiven fragt, die die Lehre vom Heiligen Geist zu einem inzwischen bevorzugten Thema theologischen Nachdenkens und Bücherschreibens gemacht haben, so wird man auf zwei Problemstellungen hinweisen können, die kirchliches und kulturelles Leben unserer Tage zunehmend stärker prägen.

Erstens ist es das Verhältnis von Einheit und Vielheit, das nach neuer begrifflicher Fassung ruft, seitdem das Miteinander der nicht mehr zu vereinheitlichenden religiös-kulturellen Vielfalt im Horizont der einen Welt eingesehen worden ist: ein Christentum aus vielen Christentümern; eine Weltgesellschaft aus vielen Subkulturen. So nötig Organisation ist, so wenig kann sie die Differenzen zurücknehmen. So wünschenswert manchem eine universale Hierarchie sein mag, so aussichtslos ist es, lokale und partikuläre Selbststeuerungen durch sie ersetzen zu wollen. »Der Geist« soll dagegen als das Medium angeboten werden, das zwanglosen Zusammenhang stiftet, ohne zu unterdrücken, das Verschiedenheiten erhält, ohne in die Anomie zu führen.

Zweitens, und mit dem Ersten zusammenhängend, ist es die Authentie individuellen Lebens, christlich geredet: die humane Zentralität des Glaubens, die immer seltener zu gelingen scheint. Die Pluralität der Sinnangebote setzt die Subjekte unter einen überkomplexen Selektionszwang, dessen Druck immer weniger durch leitende Traditionen abgefangen wird. Umgekehrt befördert gerade dieser Zwang zum Wählen eine Individualisierung, die sich entweder nur noch im Vollzug des Wählens als solche weiß oder aber auch noch diesen Vollzug selbst- und wahllos aus der Hand gibt – was in beiden Fällen auf ein abstraktes individuelles Selbstsein hinausläuft. Dagegen wird

»der Geist« gesetzt als derjenige Horizont, der den vorgegebenen Rahmen eigenen Lebens ebenso umgreift wie dessen akuten Vollzug gelingen läßt, der auf verträgliche Weise eine Übereinstimmung von subjektiven Lebensakten und objektiven (intersubjektiven, leibseelischen, kosmischen) Lebensbedingungen stiften soll.

Einheit und Vielheit, Subjektivität und Objektivität miteinander bestehen zu lassen, das macht die logische Pointe der neuen Theologien des Heiligen Geistes aus. Ihrer eigenen Neuheit sind sie unter dem Stichwort der neuzeitkritischen »Postmoderne« ansichtig geworden. Es ist damit ein neues Anspruchsniveau für theologische Einsichten gesetzt, das sich nicht nur auf die begriffliche Formulierung dieser Einsichten bezieht, sondern über die Begriffsform weit hinausgehen und endlich zum wahren Innewerden der göttlich-menschlichen Wirklichkeit beitragen möchte. Eine Überbietung der traditionellen Zuordnungsmöglichkeiten von Gott und Mensch – in der zwanglosen, aber durchgreifenden Einheit des Geistes – ist auf postmodernem Plafond mit therapeutischer Intention beabsichtigt. Sei es als weiterer Schritt einer Serie von dogmatischen Monographien, der freilich das Ganze auf den Punkt bringt, wie bei Jürgen Moltmann; sei es als Anfang einer derartigen Folge, als dogmatische Prolegomena, die die Strukturen des Ganzen ahnen lassen, wie bei Michael Welker.

Überbietungsansprüche sind im Zeitalter der Moderne nahezu unausweichlich, und auch die Postmoderne ist nicht ganz von diesem Zug frei. Sie tragen aber immer auch das Risiko des Scheiterns in sich, und genau das macht sie interessant. Wie läßt sich diese »neue«, von hierarchischen ebenso wie von dialektischen Strategien freie Einheit des Göttlichen und Menschlichen dem Denken und Erleben näherbringen? Das ist die Moltmann und Welker gemeinsame Frage. Indem, das Gegenüber von Gott und Mensch umkreisend, der Mittelpunkt anvisiert wird, an dem sie unmittelbar eins sind? Oder indem die Vorstellung eines Gegenübers von Gott und Mensch zugunsten eines »Machtbereiches des Geistes« überhaupt aufgegeben wird? Diese Differenz bezeichnet, noch grob bestimmt, den Unterschied zwischen Moltmann und Welker.

II.

1. Den drei Bänden »Trinität und Reich Gottes« (1980), »Gott in der Schöpfung« (1985), »Der Weg Jesu Christi« (1989) hat Jürgen Moltmann (= M.) nun das Buch »Der Geist des Lebens« folgen lassen. Manchen mag es überrascht haben, daß an die Stelle der früher angekündigten Eschatologie (vgl.

»Gott in der Schöpfung«, 14) mindestens als Übergang die Pneumatologie eingeschoben wurde; sachlich erstaunlich ist es nicht. Denn wie der Begriff »Leben« hier bestimmt wird, ist er selbst voll eschatologischen Gehaltes.

Mit dem Ausdruck »Geist des Lebens« soll der doppelte Sachverhalt beschrieben sein, daß niemand anders als der Geist es ist, der das Leben belebt – und daß deshalb das Leben niemals geistlos ist, wenn es denn lebt. Das Leben ist im Geist – und der Geist ist im Leben. Der Titel ist nichts anderes als die umgangssprachliche Fassung des systematischen Programms M.s, das er auch auf den knappen, aber nicht unproblematischen Begriff »immanente Transzendenz« bringen kann (44.47 u.ö.). Übersetzt man den paradoxen Ausdruck »immanente Transzendenz« in Bewegungsmetaphern, dann zeigt sich, daß die Transzendenz immanent ist, sofern der Geist Gottes die »Kraft der Schöpfung« darstellt; die Immanenz ihrerseits ist auf Transzendenz angelegt, sofern diese Schöpfungskraft zugleich »Quelle des Lebens« ist (48; vgl. 55). Die Indifferenz absoluter Gegenwart des Göttlichen im Leben überhaupt macht die Pointe von M.s Pneumatologie aus.

Auf dieser Stufe der Explikation des Programms stellen sich zwei Probleme. Einmal fragt sich, woher man eigentlich um diesen Sachverhalt weiß. Hier kann man doch auf das *menschliche* Wissen als Zugang zu jener allgemeinen Einsicht nicht verzichten, daß *alles* Leben von Gottes Geist belebt werde. »Weil Gottes Geist im Menschen ist, ist des Menschen Geist selbsttranszendent auf Gott angelegt« (20). Damit taucht aber die andere Frage auf, unter welchen Bedingungen dieses strukturelle Angelegtsein des Menschengeistes auf Gott sich auch aktuell realisiert, wenn anders man, der (mindestens möglichen, faktisch überall wirksamen) Fehlorientierung menschlichen Lebens eingedenk, nicht eo ipso von der Anlage auf die Verwirklichung schließen darf. M. möchte, um beiden Problemen zu begegnen, die tatsächlich vorliegende Wirklichkeit des Geistes entdecken helfen – so daß sich am Ende im Lebensvollzug selbst jene Indifferenz einstellt, die das Äquivalent der absoluten Gegenwart des Göttlichen in allem Leben ist.

2. Geist und Leben können nur deckungsgleich werden, wenn bestimmte traditionelle Vereinseitigungen abgebaut werden. Daher nimmt M. eine Erweiterung des Erfahrungsbegriffes vor, indem er humane Lebenserfahrung und religiöse Geisterfahrung aufeinander bezieht (Teil I: Erfahrungen des Geistes), um auf dieser Basis am Leitfaden des *ordo salutis* die Aufmerksamkeit auf das Durchdrungensein individuellen menschlichen Lebens vom Geist zu lenken (Teil II: Das Leben im Geist) und schließlich die sozialisierende Funktion und die Personalität des Geistes zu bedenken (Teil III: Gemeinschaft und Person des Geistes).

a. Das Leben für den Geist zu öffnen, das verlangt zu sehen, daß Erfahrung

immer ein Moment des Übersteigens in sich trägt: Selbsttranszendenz statt Selbstreflexivität sei der wahre Grundzug der Erfahrung, meint M. (41.44). Damit steht für ihn infrage, daß ein transzendentallogisch aufgebauter Gottesgedanke überhaupt die Fülle der göttlichen Gegenwart wahrnehmen kann, um die es im Geist geht. Nur wenn man die Selbsttranszendenz als Grundmerkmal festhält, scheint es möglich, sich dem Gedanken »Gott in allen Dingen, alle Dinge in Gott« anzunähern (49).

Diese Annäherung ist genau dann vollziehbar, wenn umgekehrt gezeigt werden kann, daß Gottes Geist immer schon Gottes Gegenwart in der Welt ist. Hier bemüht M. den im AT vorbereiteten jüdischen Gedanken der Schechina, das von Gottes Selbstsein unterschiedene, aber mit ihm verbundene Einwohnen Gottes in der Welt und bei seiner Gemeinde (60–64). Die Vorstellung der Schechina ist zentral für M.s Argumentation. Denn sie prägt nicht nur das Muster der messianischen Erwartungen aus (65–70), sie gibt auch das Schema ab, nach dem Jesus zu verstehen ist (74f).

Die ntl. Geisterfahrung ist im Sinne der Schechina streng mit Jesus von Nazareth verbunden: näherhin in der Weise, daß es der Geist ist, in dessen Kraft und Auftrag Jesus gesandt wird (73), der Jesus ins Leiden führt und mit ihm den Tod erleidet (ohne selbst zu sterben: 77), der schließlich als Macht der Auferstehung an dem toten Jesus wirkt (78f). Durch Jesu Leben, seinen Tod und seine Auferstehung hat sich Gottes Gegenwart auf Erden so intensiviert und radikalisiert, daß fortan zwischen Gott selbst und seiner irdischen Gegenwart nicht und nie mehr geschieden werden kann. Daher kann auch die christliche Hoffnung sich auf nichts anderes richten als auf die Vollendung dieses Anfangs: »Je tiefer die Gegenwart des Geistes . . . , desto gewisser und zuverlässlicher die Hoffnung auf sein universales Kommen« (87). M. möchte die Selbsttranszendenz menschlicher Erfahrung mit Hilfe des biblischen Musters strukturell als (Selbst-)Bewegung des Geistes verstanden wissen.

Gegenüber dieser Aufstellung M.s erheben sich zwei Fragen. Die eine, noch vorläufig-methodische, ist die nach der Schechina-Vorstellung als rotem Faden im AT, als Muster messianischer Erwartung und als Schema der Christologie. Trotz Joh 1, 14 wird man hier den Eindruck einer starken konstruktiven Vereinheitlichung der biblischen Aussagen nicht ganz los, zumal »eine Traditionsgeschichte der alttestamentlichen-jüdischen Schekina-Theologie . . . ein Desiderat der Forschung« bleibt (Bernd Janowski: »Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, in: JBTh 2, 1987, 191).

Die andere Frage rührt an die Christologie. Inwiefern und mit welchen Konsequenzen ist es möglich, den Geist gewissermaßen als übergeordnetes Prinzip der Geschichte Jesu in seinem Leben, Sterben und Auferstehen zu

denken? Die Problematik dieser Vorstellung zeigt sich m.E. am deutlichsten bei der Annahme M.s, der Jesus leitende Geist habe ihn in den Tod geführt, ohne selbst mit zu sterben. Gegen M.s eigene Intention wird damit eine Positivität des Geistes statuiert, die auch durch die Aussage, der Geist nehme »am Sterben des Sohnes teil« (81), nicht ernstlich beeinträchtigt wird. Es entfaltet sich vielmehr damit die Tendenz, die im »Weg Jesu Christi« bereits angelegt war, daß der Geist dasjenige Medium darstellt, das die Dialektik von Tod und (Auferstehungs-)Leben umgreift (vgl. dort 92–97, hier 78). Es zeigt sich an dieser Konstruktion M.s, wie schwer die als erfahrungsnah intendierte Indifferenz von Gott und Mensch von einer bloß positiven Behauptung der Realität des Geistes zu unterscheiden ist, die sich dann aller Erfahrung entzieht. Genau diese Schwierigkeit ist freilich schon immer mit M.s theologischem Denken seit der »Theologie der Hoffnung« verbunden gewesen. Sie geht zurück auf den Versuch, die überdialektische Einheit von Gottes Gegenwart in der Welt zu denken.

b. Am (gegenüber den klassischen Fassungen verknappten und zugespitzten) Themenbestand des *ordo salutis* soll der eine Sachverhalt deutlich gemacht werden: Der *ganze Mensch* in allen seinen Lebensvollzügen ist durch und durch bestimmt von dem *einen Gott* – und das dürfte auch die einzige Weise sein, dem neudeutschen Ausdruck »Ganzheitlichkeit« einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Im Leben als einer vor aller Bezeichnung vorhandenen, uns vorausgesetzten und uns umgebenden Wirklichkeit soll die wirksame Gegenwart von Gottes Geist entdeckt werden. Denn im Unterschied zur »Seele« ist »Leben« ebenso grundlegend wie abschließend für alle leibseelischen Vollzüge, unter denen es M. besonders auf die Aspekte der Intersubjektivität, der Körperlichkeit und der Weltverbundenheit ankommt (106.109), aber auch auf den Sachverhalt, daß menschliches Leben zu seiner Richtigkeit, zu seinem Gelingen erst noch gebracht zu werden verlangt.

Überraschend und ungewohnt für das überlieferte Schema des *ordo salutis* beginnt M. die Reihe mit dem Stichwort »Befreiung zum Leben« (111–135). Damit akzentuiert er die Anfänglichkeit Gottes, derer das Leben bedarf, damit es sich öffnet und zu leben beginnt, und interpretiert die humane Erfahrung des Staunens, daß es so etwas wie Mut zum Leben gibt. »Befreiung« heißt christlich gedeutet: das Zusammenwirken des Geistes Christi, der in uns neue Kräfte weckt, mit dem Geist Gottes, der »durch die geschichtlichen Umstände neue Möglichkeiten um uns her« eröffnet (115). Und genau auf die Übereinstimmung zwischen beiden Weisen des Geistwirkens kommt es an. Befreiung meint also Befähigung zum Leben in der grundsätzlichen Übereinstimmung von innerlicher Subjektivität und äußerlicher Objektivität dank Gottes Geist.

Der Anfänglichkeit Gottes in der Öffnung des menschlichen Lebens entspricht freilich umgekehrt auf seiten der Menschen die Sünde. Der von Gott her ergehende, Subjektivität und Objektivität vermittelnde Lebensimpuls stößt auf seiten der Menschen auf Unterschiede, die aus ungerechtem Verhalten der Menschen zueinander entsprungen sind. Der Geist Gottes drängt auf ihre Aufhebung. Er tut dies freilich so, daß er seine Gerechtigkeit – die den andern repressionsfrei ihn selbst sein läßt – Opfern und Tätern unterschiedlich zuwendet. Er identifiziert sich mit den Opfern (145) und leistet für die Täter Sühne, indem er den Fluch der Tat unterbricht (150f.); damit sorgt er zugleich für den Aufbau ausgleichender Strukturen (154f.). Durch die Rechtfertigung wirkt Gott die Annahme des von ihm eröffneten Lebens – gerade in den verzerrenden Unterschieden, die die Menschen einander antun, und mit Aussicht auf ihre Überwindung. Insofern sind die Lebenserfahrungen von Kampf und Sühne und erstrebter Gerechtigkeit als Geisterfahrungen zu dechiffrieren.

Unter dem Titel »Wiedergeburt« wird dann der (immer wiederkehrende) Anfangsakt des Lebens ins Auge gefaßt: diejenige Erfahrung, die quasi durch ihr Überströmen, ihren Überfluß das stockende Leben erneut in Bewegung versetzt. Das Innewerden dieses Momentes wird auf Gottes Geist zurückgeführt, auf die Tatsache, daß »der Geist Gottes ... uns (...) innerlicher (ist) als wir uns selbst sind« (171).

Unter dem Titel »Heiligung« kommt die andere Seite der grundlegenden Lebensbefreiung zum Zuge: daß die gerechtfertigten und wiedergeborenen Menschen in Übereinstimmung mit der von Gott geheiligten Welt leben. Auch hier schafft der Lebensbegriff die Verbindung: »Ist das heilig, was Gott geschaffen hat und liebt, dann ist das Leben selbst schon heilig und es mit Liebe und Freude leben bedeutet, es zu heiligen« (190).

Jeder Mensch aber lebt zugleich als solcher, in seiner Individualität; er ist nicht nur auf andere verwiesen, hat nicht nur Teil an der Welt – er ist gerade auch für sich zwecklos, ein Spiegel der Tatsache, daß Gottes Geist Geschöpfe zu seinem und ihrem eigenen Wohlgefallen geschaffen hat. Die Selbstzwecklichkeit des geschaffenen Lebens stellt M. in seiner Behandlung der Charismen heraus (mit der er die *ordo-salutis*-Themen im herkömmlichen Sinne erweitert, 196–210). Charismen in diesem Sinne sind Zeichen fragmentarischer Einheit mit Gott im Geist: eine Gemeinschaft wechselseitiger Einwohnung (209).

Es überrascht in der Konsequenz dieser Überlegungen nicht, daß das alte Thema der *unio mystica* ans Ende dieser Reihe tritt, unter dem die Einheit Gottes mit dem Menschen überhaupt und grundsätzlich bedacht wird. Gemeint ist nichts anderes als »das göttliche Geheimnis des einfachen Lebens« (225), »jene Vollendung, die Paulus mit der panentheistischen Formel beschreibt: ›Auf daß Gott sei alles in allem‹ (1Kor 15,28)« (226). Allerdings

möchte M. präzisierend festhalten: »Ohne das Kreuz Christi wäre die Vision der ›Welt in Gott‹ reine Illusion« (ebd.). Um diese Präzisierung freilich selbst aufzuklären, müßte man noch einmal über das oben angedeutete problematische Verhältnis von Gottes Geist und Jesu Kreuz streiten.

M. versucht anhand dieses *ordo salutis* die eine für sein Buch grundlegende Intuition auf Elemente der religiösen Lebenserfahrung zu beziehen: daß der Geist als Gottes Gegenwart in der Welt dem Leben als authentischer Mittelpunkt innewird, der es ganz und gar am Leben hält und zum Leben in Eintracht mit Gott und mit sich, mit Mitmensch und Welt befähigt. Das methodische Vorgehen ist dabei jeweils dies, daß eine elementare Lebens-Erfahrung auf der Linie des biblisch-christlichen Zeugnisses so zugespitzt wird, daß sie in eine Gottes- oder Geist-Erfahrung übergeht. Interessant ist dieser Moment des Übergehens selbst, das Ereignis der Indifferenz, in dem beides zugleich wahr ist: Gott in allen Dingen, alle Dinge in Gott. Diesen Übergang möchte M. so intensiv wie möglich fördern.

c. Wenn in dieser Erfahrung der Geist als wirklich erkannt wird, ist er nicht nur in der Belebung und Intensivierung humaner Existenz am Werke, dann wirkt er auch als diejenige Kraft, die alles Geschaffene versammelt und beieinanderhält. Eben diese Seite wird unter dem Titel der »Gemeinschaft des Geistes« verhandelt (230–280). Die damit gesuchte offene Gemeinschaft ist nur dann gegeben, wenn der Geist insofern »Person« ist, als ihm verschiedene Existenzrelationen zugleich zugehören. Die Gemeinschaft des Geistes ist daher grundsätzlich zu verstehen als trinitarische Gemeinschaft, die Gott mit sich selbst hat, und nicht als Wesenseinheit, wie M. Schleiermachers Gemeinschaftsbegriff charakterisiert (234–236 – eine der wenigen Stellen des Buches, an denen die Abgrenzung argumentativ und nicht nur thetisch durchgeführt wird). Trinitarische Gemeinschaft öffnet sich darum für andere so, daß auch ihr Eigensein nicht in einer Verallgemeinerung untergeht.

Die aus diesem Geist kommende Dynamik des Lebensprozesses läßt M. den »göttlichen Geist« mit dem »kosmischen Geist« identifizieren (239), eine Perspektive, aus der schließlich das humane Bewußtsein als neue Konstellationsform des Lebensgeistes aufgefaßt werden kann (241), durch den »menschliche Kultursysteme mit den natürlichen Ökosystemen der Erde verbunden« sind (242). So wie dieser gemeinschaftlich gefaßte Geist die Natur und das humane Bewußtsein durchwaltet, so sehr wirkt er auch in humanen und religiösen Gemeinschaften auf eine Art, die natürliche Differenzen beieinanderhält und zum Miteinanderleben befähigt (242–280).

d. Intensive Unmittelbarkeit und irreduzible Pluralität sind die beiden in sich selbst noch einmal unterschiedenen Wirkungssphären des Geistes, der als Gottes Geist der Geist des Lebens ist. Im letzten Kap. stellt sich M.

die Frage, wie auf der Basis dieses – doch mit seinem Selbstsein verknüpften – Tätigseins des Geistes dessen Personalität gedacht werden kann (281–324). Dabei setzt er zunächst auf die Kraft der Metapher als einer solchen Sprachwendung, die den Übergang von der Bezeichnung eines Sachverhaltes zum eigentlichen Sein desselben zugleich leistet wie auch (durch die im selben Moment erfolgende Selbstzurücknahme der Begriffsidentität) verweigert. Nun ist es nicht nur die Struktur der Metapher überhaupt, von der M. Gebrauch macht. Er stellt vielmehr vier unterschiedliche, aus der Tradition gewonnene Metapherngruppen zusammen, die er als personale (Herr-Mutter-Richter), formative (Energie-Raum-Gestalt), Bewegungs-(Sturmwind-Feuer-Liebe) und mystische Metaphern (Licht-Wasser-Fruchtbarkeit) begrifflich ordnet. Die Pointe seiner Argumentation liegt darin, daß, so gewiß jede Metapher an sich selbst ihre Funktion vollbringt, die nicht aufeinander rückführbare Differenz von transzendenzabkünftigen Ursprungsvorstellungen und immanenzträchtigen Präsenzintuitionen exakt sachgemäß ist, um die Eigentümlichkeit des Geistes zu beschreiben (301). Das heißt aber nichts anderes als dies: Die Personalität des Geistes wird auf zutreffende Weise in Metaphern zum Ausdruck gebracht – aber auch dies nur in einer irreduziblen Dualität von Metapherngruppen. Was der Geist ist, ist genau das Mittlere, jene unsagbare Indifferenz, die zugleich den Knoten, die Mitte aller Wirklichkeit ausmacht.

Dieser metaphorologisch präzisen Umkreisung des Geistes entspricht aufs genaueste M.s Umgang mit den theoretischen Erfassungsversuchen der Trinität. Kein Ansatz allein kann die Trinität erschöpfen: weder der monarchische noch der heilsgeschichtliche des Westens, der der Identität (und sei es im Sinne einer werdenden Identität) verpflichtet sei, aber auch nicht der eucharistische des Ostens, der in der Differenz verharre (294–315). Was bleibt dann, wenn gleichwohl auf das Aussprechen der Trinität nicht verzichtet werden darf? Antwort: nicht die Theorie, sondern die Doxologie; nicht das Sprechen über oder das Denken an Gott, sondern das Sprechen zu und Reden mit dem Dreieinigen. Im raumzeitlich endlichen Akt des Lobpreises Gottes erfüllt sich im menschlichen Leben die Gegenwart Gottes auf eine Weise, die der Personalität des Geistes allein Geltung verschafft. Und es ist auch genau dieser Lobpreis, der das menschliche Leben ins Licht des Geistes Gottes stellt, aus dem es immer schon lebt. »In der trinitarischen Doxologie beten wir Gott um seiner selbst willen an und verehren ihn, weil er ist, was er ist« (318). Es ist dieser Lebensakt der Doxologie, in dem die absolute Indifferenz Ereignis wird. Die immanente Trinität und das geisterfüllte Leben werden eins und stehen einander gegenüber. Denn der Geist wohnt nicht nur unter uns, sondern tritt uns, mit Vater und Sohn verbunden, auch entgegen. »Aus ewiger Gegenwart wird

ewiges Gegenüber.« Freilich, so meint M.: »Dadurch wird die ewige Gegenwart nicht aufgehoben, sondern vertieft« (320).

3. Der Geist des Lebens hat die logische Struktur immanenter Transzendenz. Er ist das absolute Ereignis der schlechthinnigen Indifferenz von Gott und Mensch. Er ist das allein wirklichkeitsgesättigte Kraftfeld in der Mitte aller Differenzen. Aufgrund dieser Indifferenz allein lebt das Leben auf Erden; denn ohne Gott wäre es nichts. Es ist gut, wenn die lebensweltlichen Differenzen um diese Mitte wissen. Und es macht den Rang von M.s Pneumatologie aus, daß sie beharrlich und mit immer größerer Annäherung dieses Wissen befördert.

Gleichwohl enthält die von M. gewählte Figur nicht leichte Probleme in sich. Einmal das *logische* Problem, daß die gemeinte Indifferenz sich strukturell immer nur über Differenzen aufbauen läßt; daß ihre eigentliche Wirklichkeit gerade in dem alle Strukturen verneinenden und vernichtenden reinen Akt besteht. Nun ist, wie gezeigt, M. alles daran gelegen, jenen Unterschied von differenzierender Struktur und indifferentem Akt aufzuheben, indem er auf die Unmittelbarkeit des Vorliegens des Geistes aufmerksam machen möchte. Das erweist sich in der Stellung der Doxologie als Schlußstein der Ausführungen. Dieser Intention sind auch weite Teile des Denkstils und des Sprachgestus des Buches verpflichtet. Weil es immer nur auf diesen Übergangspunkt ankommt, kann M. in der Behandlung der Theologie- und Philosophie- und Sozialgeschichte überschroffe Alternativen aufbauen (15.17–20.21, um nur die ersten zu nennen); er kann sich eines konstruktiven Patchwork-Verfahrens bedienen, das ganz unterschiedliche Denkansätze nebeneinanderstellt, was bei der Lektüre manchmal irritiert; er kann sprachliche Mittel der betroffenen Expression oder des eindringlichen Appells verwenden. Mit der Verwandlung von Ist- in Soll-Aussagen setzt der Autor den Leser gewissermaßen immer auf den Sprung zum Übergang in die intendierte Indifferenz.

Das ist insoweit verständlich (sollte deshalb vielleicht auch ausgesprochen werden) – aber M. scheint mit dem Begriff des Geistes noch mehr zu wollen. Und da tut sich das spezifisch *theologische* Problem des Leitbegriffs »immanente Transzendenz« auf. Mit dem Terminus »Geist« soll zugleich die Einheit Gottes wie auch die Einheit zwischen Gott und Mensch bezeichnet sein. Wie es der Schluß des Buches zeigt, soll das Gegenüber des Geistes auch noch einmal den in der Doxologie abermals aufbrechenden Gegensatz von Akt und Struktur vermitteln. Dieser Absicht entspricht genau der christologische Gedanke, daß Jesus vom Geist gesandt wird, ohne daß er an seiner gesamten Geschichte, also auch seinem Tod, teilhat. Eben dadurch allerdings verwandelt sich die aktuale Indifferenz des Geistes in absolute Identität. Und die findet ihren Ausdruck in einer methodisch nicht mehr kontrollierten Redeweise von

trinitarischen Vorgängen, die Trinität als realistische Voraussetzung erscheinen lassen. Sie spiegelt sich auch in solchen Aussagen, die ihre empirische Realitätsbasis nicht mehr zu benennen wissen, weil sie zu Ist-Sätzen gewendete Soll-Sätze sind. Wenn sich in der nur aktual sinnvollen Indifferenz aber insgeheim doch eine (wie immer als überdialektisch beanspruchte) Identität versteckt, dann wird diese Pneumatologie ihre postmoderne Aufgabe nur schwer erfüllen können, Pluralität als gehaltvoll verschiedene wahrnehmen zu helfen. Man ist geneigt, die Frage zu verneinen, die Hans-Georg Geyer vor nunmehr 25 Jahren bereits hellsichtig an die »Theologie der Hoffnung« gestellt hatte, ob M.s Theologie »am Ende das Schicksal einer folgerichtigen Verwandlung in utopisierende Identitätsphilosophie erspart bleiben kann« (ThLZ 92, 1967, 576).

Im Unterschied zu M. wird man gut daran tun, die mit »transzendenter Immanenz« gemeinte Indifferenz streng auf den Vollzug zu beschränken und also begrifflich bei den Differenzen zu bleiben, die sich ohnehin immer wieder einstellen. Diese Unterschiede wären dann freilich so aufzustellen, daß sie den Vollzug der Indifferenz erwarten lassen, die selbst und allein das eigentliche Wirken des Geistes ist. Die reformatorische Ausgangsbeschreibung für diesen Sachverhalt, die mit der doppelten und jeweils nicht aufhebbaren Differenz von Wort (als Gesetz und Evangelium) und Geist rechnete, dürfte darum gewußt haben. Insofern ist ihr Potential auch in der Postmoderne keineswegs ausgeschöpft. Diese Differenz zum Ausgang zu machen und festzuhalten, scheint mir ein aussichtsreicher Weg, der Verwechslung von Indifferenz und Identität entgegenzuwirken. Daß damit auch andere Aussichten auf die Christologie und Trinitätslehre gegeben sind, soll nur noch angemerkt werden.

III.

1. Moltmanns Schüler Michael Welker (= W.) möchte in seiner – dem Lehrer gewidmeten, aber von ihm auch deutlich Abstand nehmenden – »Theologie des Heiligen Geistes« jene bei Moltmann naheliegende Verwechslung von Indifferenz und Identität grundsätzlich dadurch vermeiden, daß er die Einheit des Geistes für unthematisierbar erklärt. Mit dieser Absicht meint er sich der philosophischen und theologischen Moderne insgesamt zu widersetzen, die für ihn unter einem totalitären Zwang zur Einheit steht. Aus dieser Konfrontation speist sich das epochale Selbstbewußtsein des Autors, das der kritische Leser freilich kaum nachzuempfinden vermag.

Postmoderne als antimoderne Theologie wird bei W. unter dem Namen einer realistischen, biblischen Theologie vorgestellt. Naheliegenderweise bindet sich die Explikation dieses Theorietyps an das postmoderne Vorzugsthema »Heiliger Geist«: Im Ausgang vom Heiligen Geist soll eine Theologie

frei von Einheitszwängen etabliert werden. Wir haben also in W.s Buch, das am Anfang seiner »größeren Veröffentlichungen zu den wichtigsten Themen christlicher Theologie« steht (11), eine neue Variante des Themas »Prolegomena als Dogmatik« vor Augen – und in dieser doppelten Sicht muß das Buch gelesen und beurteilt werden.

2.a. Mit seinem Realismus-Begriff versucht W. zunächst, sich von den gegenwärtigen Diskussionslagen der (deutschen) systematischen Theologie abzusetzen. Sowohl Wolfhart Pannenberg wie Jürgen Moltmann – die anonym gelassenen Stichworte identifizieren die Autoren hinreichend – sieht er, wenn sie an der »Einheit der Wirklichkeit« oder an »Ganzheitlichkeit« festhalten, in der Zwangsjacke der »alteuropäischen Metaphysik« stecken, die inzwischen »fast jeden Kredit« verloren habe (50). Karl Barth und Eberhard Jüngel wirft er einen Gottes Wirklichkeit reduzierenden »dialogistischen Personalismus« vor (51); und wer sich in dieser Alternative von strengen und ermäßigtem Einheitsdenken nicht wiederfindet, wird gewiß ein Vertreter des »Sozialmoralismus« sein, der nach W.s Urteil verbreitetsten theologischen Denkform, bei der angeblich fraglich bleibt, inwiefern gerade Gott als Grundlage von Gerechtigkeit, Freiheit und Friede zu verstehen sei (52–54). Der Geist sei »in den vorherrschenden theologischen Denkformen der westlichen Welt offensichtlich nur schwer zu erfassen« (49), seit die biblischen Einsichten durch Anpassung an die aristotelische Philosophie verfälscht worden seien (263). Hegel habe die aristotelische Ontologie zwar vertieft, seine Pneumatologie bleibe jedoch gegenüber der Aufgabe, die Gegenwart des Heiligen Geistes zu denken, »einfältig und fruchtlos« (273). Der Polemik des Heidelberger Akademikers gegen das »für ›das Denken‹ als solches begeisterte (...) Akademikertum (...)« (277) fällt schließlich auch der Tübinger akademische Kollege Jüngel zum Opfer, dem der Vorwurf gemacht wird, eine »abstrakt und intellektualistisch gefaßte sogenannte ›Wirklichkeit‹« (275) vorauszusetzen. Es läßt sich nicht überhören: In W.s Realismus-Begriff schwingt ein stark wertender Unterton mit.

Frägt man nun nach der positiven Bestimmung von »Realismus«, dann lautet die entscheidende Auskunft: Vielperspektivität. Das ist, abgesehen von allen polemischen und unplausiblen Selbstdeutungen des Autors, ein interessanter Gedanke. Denn er sagt, daß nach dem Verlust einer hierarchischen Einheitsperspektive (ontologischer oder subjektivitätstheoretischer Art) die Vielfalt von Wahrheitsansprüchen neu zu koordinieren verlangt wird, ohne daß sie selbst (wie auch ihre methodische Binnenstruktur) noch einmal aufeinander reduziert werden könnten. Anregend ist auch die – freilich von W. nicht näher diskutierte – Meinung, gerade und nur diese Vielperspektivität mache den Realismus aus. Den Begriff insgesamt wünschte man sich freilich wesent-

lich intensiver geklärt, bevor er zum Leitbegriff einer neuen dogmatischen Richtung ausgerufen wird; auf den höchst beachtlichen Vorschlag, den Ingolf U. Dalferth diesbezüglich gemacht hat, geht W. bedauerlicherweise gar nicht ein (Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, in: *EvTh* 46, 1986, 402–422, bes. 405f.).

Realismus als Multiperspektivität: dieses Konzept steht auf jeden Fall vor zwei Schwierigkeiten: Einmal, wie ist die Einheit des Gegenstandsfeldes zu gewinnen, auf das sich verschiedene Blickrichtungen beziehen? Anders als im Sinne eines eher naiven Realismus, daß doch irgendwie schon da ist, worüber wir reden? Sodann, wodurch sind die verschiedenen Sichtweisen miteinander verbunden? Ist es am Ende nur die faktische Kommunikationsgemeinschaft, die (zugelassene) Sichtweisen registriert und selektiert?

b. Es scheinen mir diese zwei Fragen zu sein, die W. seinen Begriff von »realistischer Theologie« als »biblische Theologie« entfalten lassen. Realistische Theologie ist biblische Theologie, weil und sofern in der christlichen Gemeinde (Problem 2) die Bibel als Feld maßgeblicher Gottesbegegnung in Geltung steht (Problem 1) (55). Die Bibel stellt also das »realistische« Gegenstandsfeld des W.schen Realismus dar; sie legt die religiöse Positivität vor, derer die Vielperspektivität als maßgebliche Begrenzung bedarf. Sie ist damit zugleich als Autorität in Anspruch genommen, aus der die »primären Zeugen« sprechen (49). Diese – ziemlich traditionellen – Beschränkungen sind mit W.s Realismus-Begriff mitgegeben.

Reichlich untraditionell – jedenfalls im Verhältnis zum historisch-kritischen Standard des 20. Jh.s – ist freilich der Umgang mit den biblischen Texten, der aus der realistischen Grundannahme folgt. Es handelt sich nämlich um einen radikalen innerbiblischen Konstruktivismus, der aufgrund der vorausgehenden Selektion der Bibel historische wie religionsgeschichtliche Differenzen souverän übergeht. Vom multiperspektivischen Ansatz her sind alle Beiträge der Bibel gleichgewichtig. W. scheint sich damit für eine synchrone Bibelauffassung auszusprechen; da er aber deren Leistungen und Probleme nirgendwo erörtert, droht seine postmoderne in eine unkritische Interpretation umzuschlagen. Das zeigt sich daran, daß als der unmittelbare Kontext der Bibel die Gegenwart angenommen wird – und in Folge dieser Annahme wandern bedenkenlos, aber methodisch unanfechtbar, Anachronismen in die konstruktive Verwendung der Bibel ein. Ein methodischer Beleg ist der beinahe inflationär verwendete Begriff der Öffentlichkeit, dessen spätmoderne Funktionen unstandslos für altisraelitische Zusammenhänge gebraucht werden (vgl. exemplarisch 78). Ein historischer Anachronismus (der mehr ist als eine nachlässige Ausdrucksweise) ist die Parallelisierung von »Ahab-Regime« und »Nazi-Diktatur« (96f.).

Es dürfte eine Schwierigkeit aller Programme ausmachen, die Prolegomena als Dogmatik betreiben, daß sie zu Zirkularität neigen. Das ist auch bei W. der Fall – man sieht, wie schwer es ist, aus dem selbstbezüglichen Zusammenhang der Moderne ausbrechen zu wollen. Wenn man nämlich fragt, wie sich dieses Verfahren einer realistischen biblischen Theologie theologisch begründet, dann wird auf den Zirkel von Bibel und Geist verwiesen (256): Der Geist schafft (und begrenzt) die Mannigfaltigkeit, die wiederum ihn ins Licht rückt. Nun ist Zirkularität ja noch nicht *eo ipso* mangelhaft; es kommt auf die hermeneutische Fruchtbarkeit des Zirkels an, auf die Frage, welche Wirklichkeit er erschließt. Diese Frage muß beantwortet werden im Blick auf die biblischen (Re)Konstruktionen im Kontext der Gegenwart.

3. W.s »realistische« Vorstellung vom Heiligen Geist, die er in den vier der Einleitung folgenden Teilen seines Buches am Material der Bibel entlang entwirft, ist, kurz gesagt, diese: Der Heilige Geist ist eine Wirklichkeit, die in (Gottes) Macht machtvoll und erfolgreich wirkt, und zwar näherhin Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis (eine Trias, durch die W. die Dimensionen der atl. Thora zu systematisieren versucht: 110). Er schafft sozialisierende humane Gestaltung, indem Menschen in sein Kraftfeld einbezogen werden. Dabei kommt es W. wesentlich auf das überpersonale Moment des Geistes an, das im letzten, fünften Teil noch einmal insbesondere zum Thema wird (»Die öffentliche Person des Geistes«).

Was sich in den ältesten, »frühen und undeutlichen Erfahrungen der Macht des Geistes« (Teil 1, 58–108) zeigt, ist eben die Entdeckung von »Macht« selbst, die die Personen erschüttert, sobald sie über sie kommt (83), die aber gleichwohl soziale Orientierung und Stabilisierung bringt (63). Aufgrund seines von aller Religionsgeschichte, die historische Relativierung erlaubte, weit entfernten Deutungsverfahrens sieht sich W. gezwungen, die mit diesen »Geist«-Erfahrungen verbundene Gewalttätigkeit konsequent apologetisch zu marginalisieren (z. B. 62.64.67). Auch liegt ihm daran, alle anthropologischen Konnotationen vom Geistbegriff fernzuhalten (105), wobei er mit der Randständigkeit entsprechender Aussagen im Kanon argumentiert (107).

Es ist unübersehbar: jene frühen »undeutlichen« Erfahrungen bedürfen der ethisch-religiösen Reinigung und Kontrolle. Das hat, nach W., die Prophetie geleistet (Teil 2, 109–173). Es tritt hierbei die Person des »Geiststrägers« in ein anderes Licht, sofern es zunehmend weniger auf seine Person und zunehmend mehr auf die von ihm vollbrachten Beförderungen von Recht etc. ankommt; gerade in diesem Gegensatz, so meint W., sei Gottes Macht erfahren worden (130f.). Und gerade aufgrund dieser erfolgreichen Macht in der Gestalt der Machtlosigkeit habe sich Gottes Herrschaftsbereich als ein plural offener gezeigt, wofür ihm Joel 3, 1–5 einsteht (143.150f.).

Wie sein Lehrer Moltmann vertritt auch W. eine »Geist-Christologie«, freilich auf der soeben skizzierten Linie in einem anderen Sinn (Teil 3, 174–213). Im Prozeß der Ingebrauchnahme von Geiststrägern nimmt Jesus die Stelle ein, an der das Paradox von Macht durch Machtlosigkeit ins Extrem getrieben wird. Jesus ist so wenig etwas für sich, daß er für alle einen Bezugspunkt darstellen kann (179). Das kommt in seinen

»Machtat« heraus, in denen Wunder mit Schweigegeboten über seine Person verknüpft werden. Konsequenterweise ist Jesu Tod dann der Inbegriff seiner Machtlosigkeit und zugleich der Anfang der universalen Macht des Geistes. »Der Geist Christi ... gibt sich ... als selbstlos rettende Kraft des Gekreuzigten zu erkennen, die in die unterschiedlichsten Lebenszusammenhänge hineinwirkt, sie umgestaltet und durch sie bzw. aus ihnen heraus Gottes Gegenwart kenntlich werden läßt« (208).

Damit ist der Geist endgültig als überpersönliches Kraftfeld etabliert (Teil 4, 214–258). Nun kann es keine individuellen Geiststräger von Belang mehr geben, nun ist es die Korrelation dieses überpersönlichen Kraftfeldes mit der sozial-religiösen Wirklichkeit der Gemeinde, die der Ort des Geistes ist: »Die vom Geist Gottes ergriffenen, bewegten, erneuerten Menschen können sich in ein von vielen Seiten ergriffenes, bewegtes, erneuertes Kraftfeld eingestellt wissen, dessen Glieder und Träger sie sind, das sie aber nicht allein tragen, gestalten, verantworten und beleben müssen« (214). Das ist nun freilich eine Figur, die tautologieverdächtig ist, wenn es heißt: »Im Kraftfeld der Geistausgießung wird der Geist göltig erfahren« (223). Es sei dieses Kraftfeld, meint W., das die Charismen stifte (224): durch das Gott (im Modus eines Lebens in Gottes Gegenwart) bekanntgemacht werde (224), in dem Gottes gerechter und barmherziger Wille erfüllt werde (231), in dessen Wirkungsbereich das Zeugnis der Bibel damals geschrieben worden sei und heute verstanden werde (256f.).

Es verwundert nach diesem Bild von »dem« Geist in der Bibel nicht, daß schließlich im fünften Teil (259–313) auch die Personalität des Geistes als »öffentliche«, als auf die Gemeinde und durch die Gemeinde wirkende beschrieben wird (wofür sich W. am Schluß des Apostolikums orientiert: 262). Der heilige Geist als »öffentliche Person« ist der »Resonanzbereich Christi« im Medium der Gemeinde (289). Vergebung der Sünden, Auferstehung und ewiges Leben werden in diesem Gefälle gedeutet als Vitalitäts- und Gültigkeitsmerkmale eines menschlichen Lebens, das an dieser Wirklichkeit des Geistes teilnimmt (290–312).

4. Der Heilige Geist: Er ist nach W. ein selbstloses, aber nicht resonanz- und erfolgloses Machtzentrum. Die Bibel, als Glaubensdokument gelesen, das aus diesem Geist stammt, lehrt ihn entdecken. In Jesus ist seine Struktur vollends anschaulich geworden. Jetzt ist die Gemeinde der empirische Erscheinungsort. Der ist aber zwiespältig. Einerseits ist W. auffällig viel an der Ausbreitung der charismatischen Bewegung gelegen (»Sollten sich ... 300 Millionen Menschen ... irren?« 15) und er kann im Zungenreden »das konkrete geistbegabte Individuum [gegen den »abstrakten Individualismus«, ebd.] ins Zentrum der Gemeinde« gestellt sehen (251 – mit der Relativierung 252). Schwieriger freilich wird es mit der Empirie da, wo im Machtbereich des Heiligen Geistes präzise dessen Selbstlosigkeit, die Jesus entspricht und ihm nachfolgt, entdeckt werden soll; der auf die Christenheit bezogene Satz: »Eine machtvolle Gemeinschaft wird hier gebildet«, ist utopisch und gerade nicht realistisch (284).

Meine Frage ist: Wie kommt es zu dieser dem Geist in der Tat zugehörigen Selbstlosigkeit? Die Antwort »durch die Macht des Geistes« kann ja kaum ausreichen. Deshalb ist genauer zu fragen: Wie wendet sich Selbstbezüglichkeit

zur Selbstlosigkeit? Offenbar ist es W.s Absicht, durch sein »realistisches« Konzept diesen Übergang selbst (mit) zu initiieren. Dieses Motiv könnte immerhin die vielen Dichotomisierungen erklären, mit denen auch W. arbeitet. Sie wären dann als Aufforderungen zu lesen, sich der hier gegebenen Deutung des Geistes anzuschließen und darüber der wahren Wirklichkeit des Geistes innewerden. Suggestion und Argument sind dann freilich nur schwer zu unterscheiden.

Es ist hinreichend deutlich geworden: Ich habe große Zweifel an der Tragfähigkeit des Konzeptes – als Pneumatologie und als Prolegomena. Es ist mir *theologisch* fraglich wegen der darin vorgenommenen »realistischen« Positivierung des Christentums, die sich methodisch im Zirkel von Bibel, Gemeinde und Geist darstellt, sachlich in die Frage fassen läßt, inwiefern die (wenn es doch so wäre!) Ausbreitung von Recht und Erbarmen Gottes Geistwirken ist. Woher kann man das nach W. anders authentisch wissen als durch die biblisch-fromme Selbstdeutung von Christen? Der Versuch, den Raum für die ungreifbare Wirklichkeit des Geistes freizuhalten, könnte so im Entzug des Geistes enden.

Es ist mir *kulturell* fraglich, ob W.s Modell den postmodernen Anforderungen entspricht. Individualität kommt in ihm nur als entweder – kulturkritisch verurteilte – »abstrakte« (218.230.250f. u.ö.) oder als theologisch-geistvolle »konkrete« Individualität vor, in der Individuen sozial und religiös eingebunden sind (230f.). Einen Zusammenhang zwischen beiden nimmt er nicht wahr – was zur Folge hat, daß seine Strategie wesentlich auf religiöse Integration der vermeintlich vereinzelt entfremdeten Existenzen hinausläuft. Entsprechend verhält es sich mit dem Pluralismus. Auch hier zeichnet W. in kulturkritischer Absicht eine Alternative zwischen »zerrüttenden und schwächenden« und »kraftvolle(n) und stärkende(n)« Formen (34) – was abermals auf nichts anderes hinausläuft als auf eine vom Theologen besser gewußte Ordnung, die man in irgendeiner Nähe zur Positivität der Bibel und der Kirchen wird sehen müssen. Unabhängig davon, ob man diese Vorstellungen religiös sympathisch findet oder nicht, kann man nicht erwarten, daß sie gesellschaftliche Akzeptanz finden.

Mit diesen Grenzen ist W.s realistische Theologie ihrerseits Ausdruck der postmodernen Situation, in der eben auch die sich über biblische Deutungen verständigende christliche Gemeinde einen Hort für haltlose Individuen anbietet, zu dessen Überzeugungskraft natürlich immer auch eine vorgestellte Universalität gehört. So weit, meine ich, darf und muß man den postmodernen Pluralismus nicht treiben. Ich möchte deshalb vorschlagen, an dem antiquiert modernen Begriff des Individuums festzuhalten und die ganz unoriginelle Unterscheidung zu vertiefen zwischen einer transzendentalen Fassung dieses

Begriffs, die auf die Mitte (des Selbstverständnisses) der Person führt, und der empirisch-vielfältigen Gestaltung ihres Lebens. Genau auf jener Mitte – und nirgends sonst – baut sich die Relation von Selbstbezug und Selbstlosigkeit auf – aber eben nur in Konfrontation mit dem einen Gott ihr gegenüber, der deshalb als trinitarisch selbstloses Selbst, nicht aber als selbstlose Macht o.ä. gedacht werden muß. Auch das duale Schema hat also nicht ausgedient. Erst im Gegenüber zu Gott kommt es zu einer Selbstdifferenzierung der Person, die dadurch in die Lage versetzt wird, Differenzen zu anderen und in der Welt zuzulassen, zu fördern und lebensdienlich zu gestalten. Pluralismusfähig werden Individuen und Gruppen, Kirchen und Gesellschaften erst, wenn sie von der Fähigkeit der Selbstunterscheidung Gebrauch machen können. Dieser Vorgang, im Gegenüber zu Gott Selbstdifferenzierung zu lernen, ist in der reformatorischen Theologie Rechtfertigung genannt worden. Ihre gestaltende Kraft ist keineswegs zu Ende gedacht.