

gustin, Luther, Pascal und Kierkegaard in der Anerkennung des Offenbarungsfaktums gewonnen haben, legt davon Zeugnis ab. Statt die Transzendenzbezogenheit des Menschen, wie Marx sich ausdrücken würde, zur ewigen Na-

turnotwendigkeit zu hypostasieren, sollte eine Anthropologie, die zugleich Theologie sein möchte, die bestimmte Erfahrung explizieren, die der vom fleischgewordenen Gott angesprochene Mensch mit sich selbst macht.

Theologische Zeitfragen

Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?

Zu einigen Versuchen einer zeitgerechten Pneumatologie

Der Heilige Geist ist „immer mehr oder weniger ein Stiefkind der Theologie gewesen und die Dynamik des Geistes ein Schreckgespenst für die Theologen“ – so schrieb der Schweizer evangelische Theologe *Emil Brunner* Anfang der fünfziger Jahre.¹ Sein theologischer Kontrahent *Karl Barth* war sich mit Brunner einig, wenn er in einer seiner letzten publizierten Äußerungen meinte, alle Kirchen und Konfessionen würden es dringend nötig haben, „den Heiligen Geist viel ernster zu nehmen, als es in der Regel geschieht“. „Alles, was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn im Verständnis des ersten und zweiten Artikels zu glauben, zu denken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das *vinculum pacis inter patrem et filium*, aufzuzeigen und zu beleuchten.“²

In mancherlei Hinsicht sind diese Anregungen auf fruchtbaren Boden gefallen. Es scheint sogar, daß sich der Heilige Geist als theologisches Thema gegenwärtig besonderer Beliebtheit erfreut. Ohne Zweifel beruht das nicht nur auf der Kreativität einzelner Theologen, sondern vor allem auch auf *kirchlichen Ereignissen und Entwicklungen*. In der katholischen Kirche ist durch das Zweite Vatikanische Konzil der Zusammenhang von Kirche und Heiligem Geist auf unerwartete Weise und in gegenüber der traditionellen Schultheologie ganz neuer Akzentuierung in den Blick gerückt. Nichts erinnert so eindringlich an die Wiederentdeckung der Dynamik, der schöpferischen, zu neuen Aufbrüchen befreienden Kraft des Geistes Gottes wie die damals von *Johannes XXIII.* geäußerte Hoffnung auf ein „neues Pfingsten“ für die Kirche. Gleichzeitig begann sich auch für die im *Ökumenischen Rat* versammelten Kirchen durch die verstärkte Mitarbeit der Orthodoxie mit ihrer stark pneumatologisch orientierten Frömmigkeit und Theologie die Aufgabe einer neuen Besinnung auf den Heiligen Geist zu stellen. Ob und in welchem Maß die Pfingsthoffnungen erfüllt wurden und eine Integration

orthodoxer Pneumatologie in das geistliche Bewußtsein der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gelungen ist, mag dahingestellt bleiben – jedenfalls hat all das zur theologischen Arbeit an der Pneumatologie motiviert. Nicht unerwähnt darf in diesem Kontext wohl auch die Tatsache bleiben, daß im Zuge der *Liturgiereform* in das Eucharistische Hochgebet die *Epiklese*, die Anrufung des Heiligen Geistes – auf die die orthodoxen Kirchen so großen Wert legen –, aufgenommen wurde. Wenn man Dauer- und Tiefenwirkung eines normativen liturgischen Textes bedenkt, dann darf die Bedeutung dieser Reform nicht unterschätzt werden. Die Kirche dokumentiert dadurch an der zentralen Stelle aller ihrer Vollzüge ihre Offenheit für und ihre Angewiesenheit auf den Heiligen Geist.

Schließlich stellt auch der erstaunliche Zuspruch, den „*pfingstlerisch*“ bzw. „*charismatisch*“ *inspirierte Gruppen* außerhalb der traditionellen, vor allem in den Vereinigten Staaten beheimateten Pfingstkirchen in protestantischen Kirchen und Denominationen sowie seit einigen Jahren auch in der katholischen Kirche gefunden haben, in doppeltem Sinn eine Anfrage an die Theologie dar: kam der Geist als Vermittler unmittelbarer religiöser Erfahrung und lebendiges Prinzip religiöser Gemeinschaft bisher in der Theologie zu kurz, und wie ist das, was sich in diesen charismatischen Aufbrüchen tut, theologisch zu beurteilen?

Theologisch wird die *Verständnissituation* in bezug auf den Heiligen Geist durchaus unterschiedlich beurteilt. *Walter Kasper* mutmaßt keineswegs als einziger im Anschluß an *Karl Barth*, „eine Theologie des Heiligen Geistes könnte ... des Rätsels Lösung und der Ausgangspunkt der Theologie sein“³. Wesentlich weniger optimistisch stellt *Wolfhart Pannenberg* fest, das Bekenntnis zum Heiligen Geist gehöre zwar heute nicht zu den besonders umstrittenen Aussagen der christlichen Überlieferung, der Grund

dafür sei „allerdings weniger darin zu suchen, daß der christliche Glaube sich in diesem Punkt etwa allgemeiner Zustimmung erfreut, als vielmehr darin, daß die Rede vom Heiligen Geist für die Gegenwart in besonderem Maße unverständlich geworden ist und man sie daher auf sich beruhen läßt“⁴. Dieser Befund wird im Sinn einer Herausforderung, als Stimulans für die Entwicklung einer vertieften Theologie des Heiligen Geistes verstanden.

Der charismatische Aufbruch als theologische Aufgabe

Wenn die biblische Verkündigung vom Gottesgeist „auf einer von Gott her qualifizierten Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit“ beruht⁵, so hat die von Pannenberg namhaft gemachte Verlegenheit in bezug auf das Reden vom Heiligen Geist gewiß damit zu tun, daß der Zugang zu entsprechenden Erfahrungen verschüttet scheint. Es ist der Ausgangspunkt des Engagements der charismatischen Bewegungen, daß man sich diese Erfahrungen nur zutrauen muß, um sie auch machen zu können – weil der Geist Gottes auch heute präsent sei. Aber die Kirche habe heute nur „begrenzte Erwartungen an die Sichtbarwerdung des Geistes“. „Wenn aber die Erwartung begrenzt ist, dann wird auch die Erfahrung des Geistes im Leben der Kirche begrenzt sein.“⁶

Ausgehend von einer echten Bekehrungserfahrung als Initiationserlebnis versuchen die charismatischen Gruppen deshalb, an die Geisterfahrung urchristlicher Gemeinden anzuknüpfen. Das reicht von der Spontaneität gemeinsamen Gebetslebens bis zu Formen des Zungenredens. Wenn auch Experten dieses Erfahrungsleben nicht unbedingt mit „emotionalem Überschwang“ verbunden wissen wollen und das „Hineintreten der Gnadengaben christlicher Initiation in die bewußte Erfahrung“ auch als schrittweisen Prozeß ohne „Hochgefühle und Gipfelerlebnisse“ für möglich halten⁷, so wird man doch von einer aufgrund des Anspruchs unmittelbarer Inspiration *enthusiastisch geprägten Frömmigkeit* sprechen können. Und an manche Gruppen dürfte die Frage zu stellen sein, ob man die Inspiriertheit gegenwärtigen Gemeindelebens nicht wesentlich differenzierter betrachten muß – zumal wenn man bedenkt, wieviel theologischen Aufwand es gebraucht hat, um zu einer tragfähigen Sicht der Schriftinspiration zu kommen.

Karl Rahner ist der Frage nachgegangen, wie sich das *enthusiastisch-charismatische Erlebnis* zur *gnadenhaften Transzendenzerfahrung* verhält. Seine Hauptthese lautet: „Mit diesen Phänomenen ... wird der Mensch in einer eigentümlichen Weise mit sich, seiner Transzendentalität und darin mit seiner Freiheit, also mit seiner Verwiesenheit auf Gott, so konfrontiert, über die Alltagserfahrung seiner Transzendentalität hinaus, daß er dadurch grundsätzlich in seinem Bewußtsein und in seiner Freiheit auch mit der gnadenhaften Erhabenheit und Verwiesenheit seiner Transzendentalität auf die Unmittelbarkeit Gottes hin als

in Freiheit des Glaubens angenommener oder anzunehmender konfrontiert ist und somit an sich im Ganzen des Enthusiasmusphänomens ein eigentlich gnadenhaftes Erlebnis gegeben ist.“⁸ Gegen einen „bis zu einem gewissen Grad naiv und selbstbewußt auftretenden Enthusiasmus“ hält Rahner freilich fest, daß man nicht einfach religionspsychologische „Seltsamkeiten“ als „Manifestation des göttlichen Geistes“ deuten kann. Er rechnet sogar damit, daß enthusiastische Erfahrungen auch eine Weise der Verstellung der eigentlichen Gnadenerfahrung sein können, konzidiert aber andererseits, daß sie „mindestens unter bestimmten Voraussetzungen als das gelten können, was sie zu sein beanspruchen, nämlich Wirkung des Geistes Gottes selbst zu sein“⁹.

Wenn man die Überzeugung teile, „daß der vollrationalisierte Mensch unseres westlichen Alltags in den höheren Bildungsschichten nicht notwendig Urtyp und Leitbild des Menschen überhaupt sein müsse“, könne man ruhig davon ausgehen, daß in enthusiastischen Erfahrungen – die so etwas wie „vulgäre Mystik“ seien – eigentliche Gnaden- und Geisterfahrung gemacht werde, die in der Deutlichkeit und Unausweichlichkeit des Erlebens über das religiös alltägliche Maß hinausgeht. Die Richtigkeit der Inhalte solcher Erlebnisse stelle nicht das einzige Kriterium für ihre Gnadenhaftigkeit dar, sie sei aber entscheidend für die „kommunikative Relevanz“ des Enthusiasmus. Dabei komme es darauf an, daß die Erlebnisinhalte auf ihre Konformität mit der Botschaft des Evangeliums, mit der Schrift und dem Glaubensbewußtsein der Kirche geprüft werden.¹⁰

Enthusiastische Phänomene – die man durchaus bereits in manchen Formen von Gebetsleben finden kann – und darüber hinaus die Beschwörung des Erfahrungsbezugs des Glaubens¹¹, wie sie von den charismatischen Gruppen aller Konfessionen mit Nachdruck erhoben wird, weisen die Theologie auf ein gewiß zu lange vernachlässigtes Thema hin: die *Erfahrung*. Daß christliche Glaubenserfahrung dabei etwas mit dem Heiligen Geist zu tun hat, dürfte außer Zweifel sein. Nur scheint die nähere Bestimmung schwerzufallen, weil man sich schon mit der Definition eines stringenten Begriffs von Erfahrung schwer tut. Nur eine vage Form von „gesundem Menschenverstand“ oder Emotionalität kann damit ja wohl nicht gemeint sein. In manchen Bereichen der Theologie, vor allem in der Religionspädagogik, wird zwar seit langem mit „Erfahrung“ als Ausgangs- und Bezugspunkt von Theologie und Verkündigung operiert (vgl. HK, September 1975, 438), doch häufig ohne genügende Reflexion auf die damit zusammenhängenden theologischen und vor allem philosophischen, aber auch psychologischen Probleme. Diesen Problemen wird man sich in erhöhtem Maße stellen müssen, wenn man vom Heiligen Geist als Erfahrungsrealität sprechen will, ohne in Einseitigkeiten zu verfallen, die auf einen Partikularismus im Wirklichkeits- und Menschenverständnis hinauslaufen.¹²

Ein weiterer Anstoß, der von charismatischen Gruppen für Kirche und Theologie ausgeht, ist ihr Insistieren auf

Gemeinschaft, womit ein schon spätestens seit der Erneuerung der Gemeindeftheologie und den im Zuge des Konzils erfolgenden Wandlungen der Ekklesiologie existierendes Anliegen erneut aufgenommen wird. Daß es eine wesentliche Aufgabe des Glaubens und der Kirche ist, gerade in einer Zeit des Individualismus Gemeinschaft, personale Begegnung und Solidarität im Handeln zu realisieren, wird von niemandem bestritten. Eher wird vielleicht zu fragen sein, wie in einer Gemeinschaft, die den Heiligen Geist als ihr gemeinschaftstiftendes Prinzip versteht, vermieden werden kann, daß an die Stelle der Vereinzelung – in der der Mensch seine Bestimmung zu „Freiheit in Kommunikation mit anderen“ nicht verwirklichen kann – neue Formen der Unfreiheit in der Gruppe treten. Es bedarf deshalb auch der Erinnerung daran, daß der Heilige Geist nicht nur den einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft der sich auf ihn Berufenden transzendiert. Das gilt nicht nur für besonders von Inspirationserlebnissen geprägte kleinere Gruppen, sondern auch für die Kirche als ganze. Grundlegend für die Inanspruchnahme des Geistes als „kritisches Prinzip“ ist aber die positive Verhältnisbestimmung von Kirche und Heiligem Geist.

Kirche als Sakrament des Geistes

Gerade dieses Thema steht zur Zeit auf der theologischen Tagesordnung. Jürgen Moltmann hat mit seinem Buch „Kirche in der Kraft des Geistes“ eine ausgeführte pneumatologische Ekklesiologie vorgelegt (vgl. HK, April 1976, 220f.). Neuerdings haben Walter Kasper und Gerhard Sauter in einem gemeinsamen Band größere Aufsätze publiziert, in denen sie Grundzüge einer von der Theologie des Geistes geprägten Ekklesiologie entwerfen.¹³ Obwohl die Konfessionsproblematik im Hintergrund bleibt und keine kontroverstheologischen Debatten ausgefochten werden, ist es doch nicht uncharakteristisch, daß der Beitrag des katholischen Theologen – ausgehend von der „Geistvergessenheit in Theologie und Kirche“ und der Erörterung von „Elementen einer Theologie des Geistes“ – auf die Beschreibung der Kirche als „Sakrament des Geistes“ zuläuft, während der protestantische Theologe den Akzent auf die Verborgenheit des Geistes legt und den Geist als die „Krisis der Kirche“ betrachtet.

Sauter beginnt seine in neun Thesen streng organisierte, aber trotzdem sich bisweilen auf etwas verschlungenen Pfaden bewegende Argumentation mit der lapidaren Aussage: „Kirche ist allein dort, wo Gottes Geist wirkt“, um sofort zu ergänzen, daß dieser Satz nicht umgekehrt werden dürfe in dem Sinn, daß Gottes Geist allein dort wirke, wo Kirche ist (60). Die hier scheinbar naheliegende Trennung in sichtbare und unsichtbare Kirche weist er aber als nicht mehr angemessen ab und betont, daß Luthers Reden vom Verborgensein der Kirche nicht bloß eine Abwandlung von „unsichtbar“ meine, sondern die Bezeichnung sei „für die Wirklichkeit der unergründlichen Freiheit Gottes“ (67), der gegenüber es nicht darauf ankommt, daß

man sie *sieht*, sondern daß man ihrer *gewiß wird*. „Diese Gewißheit ist die Kardinalfrage des Glaubens und die Existenzfrage der Kirche“ (67f.). Der Ort, wo die Verheißungen Gottes sich als gültig und tragfähig erweisen, sei die Kirche, wobei die Nähe Gottes von seiner Verborgenheit nicht getrennt werden dürfe, insofern Gott in seiner Freiheit „die Grenzen zu uns überschreitet“, ohne die Freiheit preiszugeben, auch „unverhofft“ zu begegnen.

Die *Glaubensgewißheit* grenzt Sauter ab von der „Selbstgewißheit der Geistbegabten“ (74), in der der Geist als dynamisches Prinzip gegen gewordene Gestalt und Institution ins Feld geführt wird. Dadurch würde die soziologische Alternative von Institution und religiöser Bewegung konstitutiv für die Pneumatologie. Statt dessen bringt Sauter – gut reformatorisch – Geist und Kirche in der „Wortgebundenheit des Geistes“ zusammen: der Geist Gottes wirkt in Predigt und Sakrament. Gegen eine Betonung der „innerlich erfahrbaren Heilsevidenz“ hält Sauter fest, „daß Gott nicht in uns wohnt, sondern zu uns kommen will“ (84), worin die Heilsnotwendigkeit des „von außen“ ergehenden Zuspruchs der Verkündigung begründet ist. Der Geist gibt aber der Kirche zu erkennen – „Geistgebundenheit des Wortes“ –, daß sie von der Gegenwart Gottes ausgehen muß, „statt zu meinen, Gott erst in die Gegenwart hineinbringen zu müssen“ (96).

Inhalt der Verkündigung ist die Verheißung, dem schon gegenwärtigen Gott begegnen zu können. Wenn sprachlich mit Verheißung auch nicht im Sinn des Feststellens und Festhaltens operiert werden kann, so sei doch eine Verständigung darüber möglich und nötig, was jeweilige „Wahrnehmungen“ „im Horizont der verheißenen Gegenwart Gottes“ bedeuten (100). Die „Ethik der Theologie des Geistes“ beschreibe die Einheit der Kirche deshalb als „kommunikative Aufgabe“ (ebd.). Wirkung des Geistes sei es, wenn im Rahmen dieser Aufgabe „Fremderfahrungen“ zugelassen werden, wenn auf die Zeichen der Zeit gehört wird, ohne daß die Fähigkeit abhanden kommt, einen Dialog in Unterscheidung der Geister zum Abschluß zu bringen, „indem elementare Widersprüche und Gegensätze zum Glauben argumentativ ausgeschlossen werden“ (104) – dies alles unter dem „Vorbehalt des Geistes“, der besagt, daß Wahrheit nicht grundsätzlich entzogen ist, sondern daß „Gottes Wahrheit menschliche Unwahrheit auf dem Weg zu ihr erhält“ (106).

Die Spannung zwischen der Vollmacht, die der Geist der Kirche verleiht, und der „Krisis“, in die er sie als der je Größere stellt, wird auch von Walter Kasper deutlich hervorgehoben. Die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Geistes einerseits und in die Vollmacht der Entscheidung, wie sie seit der Zeit der Apostel bewußt war (vgl. Apg 15, 28: „Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen ...“), andererseits führt in praxi zur Aufgabe einer rechten „Verhältnisbestimmung des communal-kollegialen und des dezisionär-iurisdiktionellen Elements in der Kirche“, die Kasper als „die große Frage für die künftige Gestalt der Kirche“ bezeichnet (52). Von ihrem Ursprung her ist die Kirche

beides: Stiftung Jesu Christi und deren Verwirklichung im Heiligen Geist; Bindung an den konkreten Ursprung und geistliche Freiheit zu deren schöpferisch-geschichtlicher Vergegenwärtigung gehören zusammen (40). Als „im Geist“ unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen (vgl. Jes 11,12) ist die Kirche „die vorläufige Verwirklichung des Sinnziels der Geschichte: Einheit und Frieden unter den Menschen und Völkern durch ihre Einheit mit Gott“ (41). Sie ist – mit der gerade vom Zweiten Vatikanischen Konzil häufig gebrauchten Definition – „Sakrament“ des Geistes.

Gegenüber der traditionellen, noch für die Enzyklika „*Mystici corporis*“ Papst Pius' XII. maßgeblichen Auffassung, nach der der Heilige Geist die Seele des Leibes der Kirche ist, bringt – so Kasper – die Definition der Kirche als Sakrament des Geistes eine wesentlich *offenere Sicht der Kirche* und liefert wichtige Orientierungen für die Erneuerung der Kirche. Weil die Kirche „nur“ Sakrament ist, ist sie wesentlich über sich selbst hinausgewiesen – auf die ganze Wirklichkeit, die vom Geist Gottes getragen ist und die von der Herrschaft Gottes, für die die Kirche Zeichen ist, umfaßt werden soll. Eine pneumatologisch konzipierte Ekklesiologie muß deshalb die „Esoterik bloßer innerkirchlicher Strukturreform“ ebenso wie die „Esoterik privater Mystik“ überwinden und die dem Christentum allein gemäße *universale Dimension* zurückgewinnen. „Leben aus dem Geist“ und „geistliche Durchdringung der Welt“ gehören unauflöslich zusammen. „Nur wer ein geistlicher Mensch ist, kann auch ein weltoffener Christ sein; wer aber ein geistlicher Mensch ist, muß auch ein weltoffener Christ sein“ (47). Solche Offenheit wird nicht beschränkt dadurch, daß mit „Sakrament des Geistes“ Bindung des Geistes an eine konkrete und sichtbare Institution ausgesagt ist: die Konkretheit macht auf der einen Seite das Ärgernis der Heilsgeschichte aus, auf der anderen Seite besagt der „Zeichencharakter“, daß das Wirken des Geistes nicht auf die Gestalt begrenzt ist, an die er sich geschichtlich gebunden hat.

Überdies bedeutet „Sakrament des Geistes“ auch „*Improvisation des Geistes*“. Als Gemeinschaft derer, die sich vom Geist Gottes umtreiben lassen (vgl. Röm 8,14), ist die Kirche notwendig von ihrem Wesen her verpflichtet, sich ohne Ängstlichkeit „auf das Unabsehbare, das Neue, nicht Planbare und nicht Machbare einzulassen“ (50). Daß Antagonismen auftreten, wenn man sich dem Wagnis und Experiment des Geistes stellt und die verschiedenen Gaben des Geistes wirken läßt, hält Kasper für durchaus legitim, „denn sonst wäre der Geist für uns eindeutig; es wäre unser Geist, aber nicht der Heilige Geist“ (51). Die Unverfügbarkeit des Geistes selber und die Verfügbarkeit der Kirche für seinen jeweiligen Anruf sind der Ausgangspunkt kirchlicher Spiritualität, woraus Kasper sehr konkrete Konsequenzen ableitet (etwa als Warnung vor „borrierter konservativer oder progressiver Rechthaberei“ oder als Aufforderung zu Gesprächs- und Kooperationsbereitschaft der verschiedenen Charismen).

Pneumatologische Christologie

Die zentrale Bedeutung der „Wiederentdeckung des Heiligen Geistes“ gilt nach Kasper nicht nur für die Erneuerung der Kirche, sondern für die Theologie insgesamt, ja auch für die Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Ideologien und Utopien. Er selbst hat die Schlüsselrolle der Pneumatologie für ein anderes zentrales Glaubensgeheimnis, das *Verständnis Jesu als Sohn Gottes*, herauszuarbeiten versucht. Eine der Schlüsselaussagen seines Buches „Jesus der Christus“¹⁴ (vgl. HK, August 1975, 412ff.) lautet: „Näherhin läßt sich die Vermittlung von Gott und Mensch in Jesus Christus theologisch nur als ein Geschehen ‚im Heiligen Geist‘ verstehen. Das führt uns zu einer pneumatologisch orientierten Christologie“ (296).

Die Vermittlung von Gott und Mensch lasse sich letztlich nur trinitätstheologisch begreifen. Dabei verschränken sich für Kasper „Christologie von oben“ und „Christologie von unten“ in einer Weise, die die Konstruktion einer Alternative zwischen beiden als Denkmöglichkeit erscheinen läßt. Der historische Jesus von Nazareth verstand sich in seiner ganzen menschlichen Existenz „von oben“ (293), von dem her, den er seinen Vater nennt. Die biblische und nachbiblische Verkündigung Jesu als Sohn Gottes ist die Auslegung seines singulären Verhältnisses zum Vater, die in der selbstverständlichen Vertraulichkeit der Anrede „abba“ zum Ausdruck kommt. Dabei ist Jesus „in seinem Gehorsam radikalste Unterschiedenheit von seinem Vater und entschiedenste Verwirklichung des ersten Gebots“; weil dieser Gehorsam jedoch „gleichzeitig Antwort auf Gottes liebende Zuwendung zu ihm ist“, zeigt sich in ihm auch Jesu „radikale Einheit mit dem Vater“. „Da er nichts neben, außer und vor diesem Gehorsam ist, ist er auch ganz diese Selbstmitteilung Gottes“ (294).

Da die *Selbstoffenbarung Gottes als Liebe* in Jesus mit eschatologischer Endgültigkeit geschehen ist, gehört sie ins ewige Wesen Gottes hinein. Insofern Jesus aber nicht nur vergegenwärtigt, was in Gott immer schon war, sondern auch dessen unableitbar neue, geschichtliche Verwirklichung bringt, ist er auch die „Offenbarung der Freiheit Gottes in seiner Liebe“. „Auch diese Freiheit gehört ins ewige Wesen Gottes hinein. Das bedeutet, daß sich Vater und Sohn in ihrer gegenseitigen Liebe nicht erschöpfen. Dieser Überschuß und Überschwang der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn... ist der Geist... Im Geist drängt Gottes innerstes Wesen, seine Freiheit in der Liebe nach außen... Der Geist ist also gleichsam die transzendentaltheologische Ermöglichung einer freien Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte“ (297). Als „persongewordene Freiheit der Liebe in Gott“ ist der Geist als die „Vermittlung zwischen Vater und Sohn“ zugleich „die Vermittlung Gottes in die Geschichte“ (298).

Im *Heilsverständnis* spiegelt sich diese trinitarische „Struktur“ des Christusgeschehens, die gewissermaßen ihre „Pointe“ im Heiligen Geist hat. „Heil ist durch Jesus Christus vermittelte Teilhabe am Leben Gottes im Heiligen Geist“ (301). Weil aber der Geist Gottes überall am

Werk ist, weil er die lebendige und lebenspendende Gegenwart Gottes in Welt und Geschichte ist (304), ist die Offenbarung in Christus Heilszusage für die ganze Schöpfung. Pneumatologische Christologie führt deshalb zu der ontologischen Aussage, daß alles Seiende seine Identität nicht durch ein „beziehungsloses, sprödes In-sich-Sein“ findet, sondern daß vielmehr konkrete Identität nur möglich ist „durch Beziehung und Selbstüberschreitung auf anderes hin“ (228). „Die *Liebe* erweist sich als der *Sinn des Seins*“ (102).

Von anderen theologischen Voraussetzungen her und aus einer anderen kirchlichen Tradition kommend, hat auch Jürgen Moltmann eine Christologie entwickelt, für die der Geist Gottes konstitutiv ist. Sein Buch „*Der gekreuzigte Gott*“¹⁵ (vgl. HK, März 1975, 148f.) ist zwar vom Ansatz her keine ausgeführte Christologie, sondern eine Auslegung des Kreuzesgeschehens auf dem Hintergrund heutiger Probleme von Mensch und Gesellschaft, de facto hat es aber doch seine Mitte in der Entfaltung des bereits im Titel ausgesprochenen christologischen Bekenntnisses, der Identitätsformel vom „gekreuzigten Gott“. Anders als für Kasper, der die pneumatologische und trinitarische Begründung und Vermittlung der Christologie von der Inkarnation her bzw. aus der im Abba-Verhältnis Jesu grundgelegten personalen Einheit von Gott und Mensch in Jesus entwickelt, ist für Moltmann das Kreuz der Punkt, an dem trinitarisches Reden unausweichlich wird. „Wenn man das Kreuz als Gottesgeschehen, d. h. als Geschehen zwischen Jesus und seinem Gott und Vater versteht, so wird man genötigt, trinitarisch vom Sohn und vom Vater und vom Geist zu sprechen. Die Trinitätslehre ist dann keine unerschwingliche und unpraktische Gottesspekulation mehr, sondern nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi“ (232).

Wenn man, so lautet Moltmanns weitere Begründung, den „einfachen Gottesbegriff“ für die Auslegung des Kreuzesgeschehens verwendet, so kommt man in unauflösbare Paradoxien: man müßte sagen, Gott sei am Kreuz gestorben und doch nicht gestorben, er sei tot und doch nicht tot. Versteht man dagegen das Kreuz nicht statisch als „Wechselbeziehung zwischen zwei qualitativ verschiedenen Naturen . . ., der leidensunfähigen göttlichen und der leidensfähigen menschlichen Natur“, sondern als „Beziehungsgeschehen zwischen Personen“, dann kann man es nur trinitarisch verstehen. „Der Sohn erleidet an seiner Liebe die Verlassenheit vom Vater in seinem Sterben: Der Vater erleidet an seiner Liebe den Schmerz des Todes des Sohnes. Was aus dem Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn hervorgeht, muß dann als der Geist der Hingabe des Vaters und des Sohnes verstanden werden, als der Geist, der den verlassenen Menschen Liebe schafft, als der Geist, der das Tote lebendig macht“ (232). Das historische Geschehen zwischen dem verlassenden Vater und dem verlassenen Sohn ist somit eschatologisch das „Geschehen zwischen dem liebenden Vater und dem geliebten Sohn im präsenten Geist der lebensschaffenden Liebe“ (ebd.).

Der Geist alles Lebens

Wie er das Kreuz trinitarisch versteht, so versteht Moltmann umgekehrt auch die Trinität als Kreuzesgeschehen, und zwar im Sinn einer „eschatologisch offenen Geschichte“ (242). „Der Geist, die Liebe, ist zukunfts offen für die ganze verlassene Menschheit, d. h. positiv für die neue Schöpfung“ (ebd.). Die Geschichte des Menschen ist eingelassen in diese Geschichte Gottes. „*Wir nehmen teil am trinitarischen Geschichtsprozeß Gottes*“ (ebd.). Vor allem an dieser Stelle wurde gegen Moltmanns Position der Verdacht geäußert, sein Versuch einer dialektischen Verhältnisbestimmung von Geschichte Gottes und Geschichte der Menschheit sei zumindest nahe daran, in Identität umzuschlagen (vgl. HK, März 1975, 149).

Dieser Verdacht dürfte auch angesichts der pneumatologischen Skizze der dänischen Theologin *Anna Marie Aagaard* naheliegen¹⁶. Sie definiert – darin durchaus mit einer breiten Strömung gegenwärtiger und traditioneller Theologie einig – die Suche nach einer angemessenen Pneumatologie als „Suche nach einer theologischen Interpretation unserer Welt und unserer Geschichte“ (97). Die Gegenwart des Heiligen Geistes wird gefunden in der gegenwärtigen „Geschichte der heilenden und befreienden Liebe“ (99). Einerseits wird der Geist an die Geschichte Jesu Christi, seine Botschaft vom Reiche Gottes, sein Kreuz und seine Auferweckung gebunden, andererseits scheint sich daraus – vielleicht in Kontinuität zu Joachim von Fiore – eine Geschichtsdeutung zu ergeben, für die das, was man „Zeichen des Reiches Gottes“ nennen kann – nämlich „Freiheit für die Unterdrückten, Befreiung für die Gefangenen, Heilung für die Kranken und Vergebung für die Schuldbeladenen“ (105) –, unmittelbar zur geistvermittelten Gegenwart Gottes wird.

Wenn man den Heiligen Geist nicht „zu einer irrelevanten unbekanntem Größe des metaphysischen Jenseits degradieren“ wolle, müsse man bezeugen, „daß dasselbe Reich der Liebe, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude, das in Gottes Christus offenbar geworden ist, in den menschlichen Taten der Liebe und der Gerechtigkeit zur gegenwärtigen Geschichte auf Erden wird“ (103). Die „Jetzt-Gegenwart des Gottes, der in Kreuz und Auferstehung seine eigene Geschichte in der Welt an die spezifische Geschichte des Reiches seines Christus gebunden hat, ist Gott, der Heilige Geist“ (108). Das Reich Gottes aber habe „keinen sich immer gleichbleibenden Inhalt“, sondern entstehe „in der Welt durch Worte und Taten, die das Böse und die Zerstörung überwinden“ (105). So achtbar die ethischen Intentionen dieses theologischen Versuchs sind und so sehr die Christen und ihre Kirchen zu einer entsprechenden Praxis aufgerufen sind, die Mischung aus Befreiungshermeneutik und Geschichtsphilosophie dürfte kaum der Horizont sein, in dem es gelingt, durch einen „pneumatologischen Ansatz der Gotteslehre“ wieder „zu jener relativen Einheit von Mitmenschlichkeit, Welterfahrung und Gotteserfahrung“ hinzuführen, „die es erst

möglich macht, im 20. Jahrhundert den Glauben in der Wirklichkeit des Lebens zu leben“¹⁷.

Wohl die beachtenswertesten Anregungen in dieser Richtung in jüngster Zeit hat Wolfhart Pannenberg in einigen kleineren Arbeiten gegeben.¹⁸ In Wiederaufnahme des im Alten Testament grundgelegten Verständnisses des Geistes Gottes als Ursprung des Lebens, und zwar allen Lebens, stellt Pannenberg das Reden vom Heiligen Geist in den Horizont, der ihm allein gemäß ist, den *Horizont des Ganzen* – von Mensch und Natur, Geschichte und Heilsgeschichte.¹⁹ Damit wendet er sich gegen ein in der theologischen Tradition zumindest der neueren Zeit vorherrschendes verengtes Geistverständnis, das einerseits – im Rahmen idealistischen Denkens – Teilhabe am Geist zunächst überhaupt auf den Menschen beschränkt und das zum anderen die Wirksamkeit des Geistes Gottes dahingehend einschränkt, daß er nur noch als Vermittler und Garant anderweitig nicht überprüfbarer „übernatürlicher“ Erkenntnisse im Bewußtsein ist, oder daß er – in soteriologischer Funktion – die Christen und ihre Gemeinschaften in der Heilsmittelbarkeit zu ihrem Ursprung im Christusgeschehen hält. Nach Pannenburgs Auffassung muß man hinter diese Entwicklungslinien der Geschichte der Pneumatologie zurückgehen. „Nur ein neues Verständnis des Geistes im Zusammenhang mit den biblischen Aussagen über seine Rolle bei der Schöpfung und im Hinblick auf den möglichen Beitrag einer Lehre vom Geist zu einer Theologie der Natur kann die subjektivistische Verengung der traditionellen christlichen Frömmigkeit und des christlichen Denkens in ihren Auffassungen vom Geiste überwinden.“²⁰

Das Phänomen, das alles Leben verbindet – das organische Leben überhaupt mit dem des Menschen wie das des Menschen mit dem „geistlichen“ Leben des Christen –, ist die *Selbsttranszendenz*: „alles Lebendige lebt durch Teilhabe an einer es übersteigenden Wirklichkeit, die sich durch ihre Offenheit nach vorn einer abschließenden Fixierung entzieht“²¹. Pannenberg geht also in seiner Bestimmung des Geistes nicht vom menschlichen Bewußtsein aus, sondern erweist umgekehrt das reflektierte Bewußtsein des Menschen als eine „spezifische Gestalt und eine neue Stufe der Teilhabe an der Macht des Geistes“, gewissermaßen als eine Radikalisierung der Selbsttranszendenz, die Prinzip des organischen Lebens ist. Die Realität dieses Prinzips kommt für Pannenberg in zwei Momenten zum Ausdruck: einmal darin, daß jeder Organismus für seinen Lebensvollzug von bestimmten *Bedingungen außerhalb seiner selbst* abhängig ist, zum anderen darin, daß organisches Leben auf seine *Zukunft* bezogen ist. Jeder Organismus existiert „in einer Bewegung über sich selbst hinaus“, er ist verwiesen auf die Umwelt als Raum seiner Selbstverwirklichung und verwandelt gleichzeitig die Umwelt in ein Mittel für diese Selbstverwirklichung. In dieser Verwandlung „bezieht sich das Lebewesen zugleich auf seine eigene Zukunft“, es ist durch seine Antriebe „auf seine individuelle Zukunft und auch auf die seiner Art“ bezogen, was besonders eindrucksvoll in den Blick kommt, wenn man

die „zunehmende Komplexität und letztlich Konvergenz im Lebensprozeß der Evolution“ bedenkt.²² In diesem ganzen Prozeß stellt die Selbsttranszendenz gleichzeitig eine Aktivität des Lebewesens und die Wirkung einer Kraft dar, „die das Lebewesen unablässig über seine Schranken erhebt und ihm eben dadurch sein Leben gewährt“.²³

Der Mensch zeichnet sich allen anderen Lebewesen gegenüber dadurch aus, daß er in der Lage ist, die Dinge seiner Umwelt unabhängig von seinen instinkthaften Wünschen in ihrer Eigenart wahrzunehmen und darüber hinaus seine Umwelt planvoll zu verändern. Beides hat seinen Grund in der *Fähigkeit des Menschen*, „seinen Standort jenseits seiner selbst“ zu nehmen und „gleichsam aus dieser Distanz sich selbst in den Blick zu fassen“. Aber auch für den Menschen gilt, daß er seinen Grund nicht in sich selbst hat. Gerade in entschiedenster schöpferischer Tätigkeit fühlt er sich „von einer ihn über sich selbst hinaushebenden geistigen Macht ergriffen“. „Der schöpferische Entwurf eines Künstlers, die plötzliche Entdeckung einer Wahrheit, die Erfahrung der Befreiung zu einem Augenblick sinnvollen Existierens, die Kraft eines moralischen Engagements – all das kommt über uns durch eine Art von Inspiration.“²⁴

In Schuld und Versagen, Krankheit und Tod wird aber deutlich, daß der Mensch der „Macht des Geistes“ nicht uneingeschränkt verbunden ist. Angesichts des Todes, der alles zu einer offenen Frage macht, vermittelt nun die christliche Botschaft die Zusage eines nicht mehr dem Tod unterworfenen neuen Lebens, die *Zuversicht einer neuen Gegenwart des Geistes* in der Zukunft Gottes. „Der Geist dieses neuen Lebens aber, der die Gemeinschaft des Glaubens erfüllt, ist kein anderer Geist als der, der alles Lebendige beseelt und belebt.“²⁵ Diese Hoffnung gründet sich auf die *Botschaft vom Auferstandenen*. „Im Unterschied zum jetzigen, irdischen Leben ist das Leben des Auferstandenen ganz vom Geist als dem schöpferischen Ursprung des Lebens durchdrungen“; weil in Jesus das Leben der Totenaufstehung schon erschienen ist, ist „der Geist Gottes durch ihn den Menschen gegenwärtig“, und darum empfängt der, der die Botschaft vom Auferstandenen annimmt, mit dieser Botschaft den Heiligen Geist. Dadurch wird der Glaubende „in seinem Denken und Handeln frei von der sonst allgemeinen Todverfallenheit alles menschlichen Daseins“.²⁶ Während den Geschöpfen der Geist Gottes nur „in der ekstatischen Erfahrung... zukünftiger Daseinserfüllung“ gegenwärtig ist, „ist der Geist Gottes der christlichen Gemeinde gegenwärtig durch Vermittlung... der Geschichte Jesu, die so vom Geiste des kommenden Gottes erfüllt ist, daß ihre Verkündigung Anteil verleiht an der einmal in ihr Ereignis gewordenen Gegenwart Gottes“. „Die Zukunft des kommenden Gottes ist Gegenwart durch den Geist der Liebe, der als Vollendung des göttlichen Wesens durch das Wirken und die Geschichte Jesu den Menschen zugänglich ist und bleibt.“²⁷

Mehr Fragen als Antworten?

Es dürfte nicht leicht sein, in neuerer theologischer Literatur einen pneumatologischen Entwurf zu finden, der dem von Pannenberg – bisher leider nur in Skizzen – ausgeführten an denkerischer Weite gleichkommt. Es erhöht noch den Rang dieses Versuchs, daß immer wieder seine Unabgeschlossenheit und die Notwendigkeit der kritischen Überprüfung (insbesondere derjenigen Aussagen, die die Naturwissenschaft tangieren) betont wird. Vor allem aber kommt klar zum Ausdruck, daß die dem Reden vom Heiligen Geist allein gemäße Gewißheit nicht theoretischer Natur, sondern „Vertrauensgewißheit“ ist.

Diese Wahrheit droht in manchen theologischen Versuchen verdunkelt zu werden, die den Anschein erwecken, als stelle in ihnen – sei es nun in Christologie oder Geschichtstheologie – der Heilige Geist gewissermaßen den Schlußstein im Denkgebäude dar, durch den das System geschlossen wird, durch den alles „aufgeht“. Das gilt vor allem dann, wenn zuwenig bedacht wird, daß über ein Thema wie den Geist Gottes nicht gesprochen werden kann wie über das, was – im Sinn positivistischer Weltdeutungen –, „der Fall ist“, sondern daß die Sprache sich dabei notwendig der Metapher, des Redens in „Bild und Gleichnis“ bedienen muß. Nicht umsonst ist die überkommene Lehre von der Trinität und vom Heiligen Geist gerade deshalb in Verruf geraten, weil sie im Verdacht stand, sich ein „Bescheidwissen“ über das „Innenleben“ Gottes anzumaßen, statt in ein Geheimnis „einzuweisen“, das zwar als die Wirklichkeit bestimmend erfahren werden kann und als solches ausgelegt werden muß, das aber unverfügbar bleibt.

Wenn deshalb der Eindruck entstehen mag, daß die hier vorgestellten Ansätze mehr Fragen aufwerfen, als sie fertige Antworten geben, wäre das unter diesem Gesichtspunkt eher ein Vorteil. Vielleicht lassen sich die verschiedenen Versuche sogar danach klassifizieren, inwieweit sie jeweils das fragende Nachdenken nicht abschließen, sondern eröffnen.

Hans Georg Koch

¹ zit. nach V. Vajta, Der Heilige Geist und die Strukturen der Kirche, in: Wiederentdeckung des Heiligen Geistes (Ökumenische Perspektiven, Nr. 6), Frankfurt 1974, 77–96, hier 77. ² Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, München – Hamburg 1968, 311. ³ W. Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: W. Kasper – G. Sauter, Kirche – Ort des Geistes, Freiburg – Basel – Wien 1976, 11–55, hier 42. ⁴ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, München – Hamburg 1972, 136. ⁵ I. Hermann, Art. Heiliger Geist (biblisch), in: H. Fries (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962, Bd. I, 642. ⁶ K. McDonnell, Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, 27–51, hier 45. ⁷ K. McDonnell, a. a. O. 48. ⁸ K. Rahner, Das enthusiastisch-charismatische Erlebnis in Konfrontation mit der gnadenhaften Transzendenz-erfahrung, in: C. Heitmann – H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, München – Hamburg 1974, 64–80, hier 72. ⁹ K. Rahner, a. a. O. 75. ¹⁰ K. Rahner, a. a. O. 78. ¹¹ vgl. H. Mühlen, Einübung in die christliche Grunderfahrung I/II, Mainz 1975/76. ¹² vgl. die wichtigen Ausführungen in: W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, passim; ferner: G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3–28. ¹³ vgl. Anm. 3; die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Werk. ¹⁴ Mainz 1975; die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Werk; vgl. O. A. Dilschneider, Die Notwendigkeit neuer Antworten auf neue Fragen. Auf dem Weg zum dritten Glaubensartikel: Ich glaube an den Heiligen Geist, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, 151–161; er erklärt, „daß die anstehenden christologischen Probleme vergangener und gegenwärtiger Zeiten nur noch vom dritten Artikel her, unter Vorschaltung der Pneumatologie zu bewältigen sind“ (157). ¹⁵ München 1972; die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Werk. In vielem berühren sich mit Moltmanns Thesen die Bemühungen von H. Mühlen um ein trinitarisches Gottesbild, für das ebenfalls das Kreuzesgeschehen konstitutiv ist, vgl. etwa H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969. ¹⁶ A. M. Aagaard, Der Heilige Geist in der Welt, in: Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, 97–119; die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Werk. ¹⁷ H. Mühlen, Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, 253–272, hier 253; zum möglichen Zusammenhang der neuen Pneumatologie mit der philosophischen „Entdeckung“ von Kommunikation und Mitmenschlichkeit vgl. B. Waldenfels, Der geistesgeschichtliche Hintergrund: Vom Ich zum Wir, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, 162–175. ¹⁸ W. Pannenberg, Der Geist des Lebens, in: ders., Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 31–56; ders., Das Glaubensbekenntnis, 136–150; ders., Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes, in: W. Pannenberg – C. E. Braaten – A. Dulles, Kirche ohne Konfessionen?, München 1971, 16–36; dieser Aufsatz findet sich unter dem Titel „Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist“ auch in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, 176–191. ¹⁹ vgl. dazu auch W. Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes, 28ff. ²⁰ W. Pannenberg, Der Geist des Lebens, 39. ²¹ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 143. ²² W. Pannenberg, Der Geist des Lebens, 49. ²³ a. a. O. 51. ²⁴ a. a. O. 54. ²⁵ a. a. O. 56. ²⁶ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 145f. ²⁷ a. a. O. 149f.

Dokumentation

Zur Situation nach der Novellierung des § 218 StGB

Erklärungen und Empfehlungen der deutschen Bischöfe und der EKD

Bereits Ende Mai, nach der parlamentarischen Verabschiedung des veränderten § 218 StGB hatte sich die Deutsche Bischofskonferenz mit drei Erklärungen an die Öffentlichkeit gewandt. Aus Raumgründen konnten wir die Texte damals nicht abdrucken. Da erst jetzt nach Inkrafttreten des Paragraphen die Auseinandersetzung über Auslegung und Anwendung begonnen

hat, dürften die Erklärungen an Aktualität nichts verloren haben. Die erste Erklärung versteht sich als „pastorales Wort“ an die Gläubigen, in der zweiten wenden sich die Bischöfe an die Ärzte und an die medizinischen Fachkräfte in den Krankenhäusern, in der dritten geben sie Empfehlungen für Seelsorger und Religionslehrer.