

»Gegenwart des Geistes, Aspekte der Pneumatologie«

Ein Tagungsbericht von Leo Scheffczyk, München

Die jeweils im Ablauf von zwei Jahren tagende deutsche »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen« fand sich diesmal in der Zeit vom 2. 1.–5. 1. 1979 in München zu einem Symposium zusammen, das unter der Leitung von W. Kasper, Tübingen, stand und in der bisherigen Geschichte dieser Institution das am zahlreichsten besuchte Treffen war. Über 140 Mitglieder und Gäste (auch aus dem Ausland, unter ihnen der Bischof von Oppeln, Prof. Dr. Alfons Nossol) bildeten in den Räumen der Katholischen Akademie in Bayern ein interessiertes und kritisches Auditorium, in dem auch Experten anderer Disziplinen (Philosophie, Exegese, Patristik, ostkirchliche Theologie) vertreten waren, so daß die regen Diskussionen nicht nur auf den Aspekt der systematischen Theologie begrenzt blieben. Zeitweise waren auch Regionalbischof Ernst Tewes und Kardinal Ratzinger anwesend.

Das Gesamtthema, das mit der Pneumatologie eine theologische Frage von hoher Aktualität aufgriff, wurde in einem vorbereitenden Referat von H. Mühlen, Paderborn im Hinblick auf die Gegenwartssituation umrissen, in welcher der Referent mit seinen Bemühungen um eine Theologie und Spiritualität des Heiligen Geistes eine repräsentative Stellung einnimmt. Mühlen ging es in seinen Überlegungen zu »Philosophischen und theologischen Erfordernissen für Reflexion und Beurteilung des gegenwärtigen Aufbruchs der Geisterfahrung« um den Nachweis, daß Geisterfahrung die universale Klammer aller, zumal der kirchlichen Wirklichkeit bilde, die gleichsam transzendental die Bedingung der Möglichkeit kirchlichen Lebens setze. Entsprechend bedürfe es zur Diagnostizierung dieses Grundphänomens einer Erkenntnishaltung, die sich nicht in gegenständlicher Zuwendung erschöpfe, sondern die als »reflektierende Erfahrung der Erfahrung« eine gewisse der Geistwirklichkeit kongeniale Empirik erfordere. Ihr würden die in den heutigen Geistbewegungen zutage tretenden Tatsachen, die zunächst mehr phänomenologisch erstellt und danach unter philosophisch-theologischem Aspekt beurteilt wurden, am ehesten verständlich werden. Die Auswertung dieser Befunde, die sich besonders um die »Taufenerneuerung«, um »Umkehr« und »Charismen« zentrierten, erfolgte in Richtung auf die zeitnahen Erfordernisse einer Entprivatisierung des persönlichen Glaubens (besonders auch im Gottesdienst), einer Enttabuisierung der Glaubensemotion, einer größeren »Sozialisation« und Kommunikabilität des Christlichen und einer Auflockerung der monokratischen Strukturmodelle in der Kirche. Die theologisch-heilsgeschichtliche Begründung der Geistbewegung setzte beim historischen Jesus selbst an, dessen urtümliche und normative Geisterfahrung in der Kirche weitergeht. Daraufhin konnte in einer Bestimmung des Kirchenbegriffes, welche sowohl das neuartige Anliegen wie auch schon den Problemgehalt der gegenwärtigen Pneumatologie erkennen ließ, gesagt werden, daß die Kirche der geschichtliche Fortgang der Geisterfahrung Jesu sei. Allerdings wurde im Hinblick auf gewisse Fehleinstellungen auch vor dem »Enthusiasmus des Selbstgenusses« gewarnt und unter den Kriterien echter Geisterfahrung in der Kirche die entschiedenere Hinwendung zum Kreuze Jesu Christi genannt, so daß die christologische Rückverbindung gewahrt blieb.

Einem seit langem verfolgten Grundanliegen der Arbeitsgemeinschaft folgend, nämlich der Erhaltung des Kontaktes zwischen dogmatischer Lehre und philosophischem Zeitbewußtsein, beleuchtete W. Kern, Innsbruck, die Wirklichkeit des Geistes unter philosophischem Aspekt in dem Referat »Philosophische Pneumatologie. Zur Aktualität Hegels«. Von der Einheit zwischen Logik und Ontologie bei Hegel und seiner Identifizierung des Logos des Geistes mit dem Logos der Dinge ausgehend (damit aber auch schon von der universalen Gegenwart des Geistes in der Schöpfung herkommend), vermochte der Referent das Hegelsche System aus der Dialektik des Geistes als die Geschichte Gottes darzustellen, die im »spekulativen Karfreitag« ihre Peripetie erfuhr. An ihr läßt sich auch der Gedanke erfassen, daß die aus der Freiheit Gottes erfolgende Vermittlung zur Schöpfung hin (die freilich bei Hegel mit dem »Sohn« nahezu identifiziert erscheint) eine wirkliche Geschehensfolge meint, die einerseits keinen Mangel in Gott voraussetzt, weil sie aus seiner Überfülle resultiert, die andererseits aber gerade den »Tod Gottes« als Gottes höchste Möglichkeit deutet, in der das »Deus semper maior« geradezu durch das »Deus semper minor« eine letzte Überhöhung findet. So verstand das Referat die Brauchbarkeit Hegelscher Gedanken für die Konzeption eines nicht-statischen theologischen Gottesbegriffes wie für die Dynamisierung des Christseins zu erweisen, das nach Hegel »Geist für den Geist« ist und das dem Geist in der Gemeinde seine wesentliche Stätte bietet. Freilich wurden auch die Grenzen dieser philosophischen Theologie sichtbar gemacht, so u.a. in der Frage nach der Ewigkeit Gottes und nach dem Unveränderlichkeitsaxiom. In der Dis-

kussion, die etwas von der Schwierigkeit der Hegeldeutung und der Herstellung eines Konsenses unter den verschiedenen Richtungen erkennen ließ, kam notwendigerweise auch das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zur Sprache, das heute einer Neubestimmung bedürftig wäre, gerade auch im Hinblick auf die Faszination der spekulativen Entwürfe einer philosophischen Theologie. Auf den positiven Charakter der Theologie wie auch der Pneumatologie zurückverweisend, entwickelte der evangelische Kirchenhistoriker und Exeget G. Kretschmar, München, »Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie« unter dem Haupttitel »Der Heilige Geist in der Geschichte«, die er besonders an Gestalt und Werk Basilius d. Gr. anschloß, in dem sich die Linien der frühen Pneumatologie in gewisser Weise vereinten und dies in einer Situation, die (ähnlich der unsrigen) von einer Krise des Glaubens und der Kirche bestimmt war. Bei der Rückfrage nach den Ursprüngen der Pneumatologie wurde berechtigterweise weniger Wert auf die Erwähnung der bekannten frühen Lehrversuche und ihrer Unsicherheiten gelegt als vielmehr auf die Hervorhebung der tiefer liegenden Topoi und Wachstumskräfte der Entwicklung. Dazu gehörten die Geisterfahrungen (zuma in der Prophetie, die allerdings bald in ihrer Ambivalenz erkannt wurde), die Apokalyptik mit ihrem Haften an der im Himmel schon gegenwärtigen Vollendung, in der auch Christus und der Geist als überirdische Wirklichkeiten verstanden werden konnten (so daß die Apokalyptik geradezu Anstoß und Anlaß zu einer geläuterten metaphysischen Interpretation wurde, die an der Begriffssprache der Neuplatoniker, zumal Plotins Anhalt suchte) und die Verbindung der sich entwickelnden Glaubensüberzeugung mit der Liturgie, konkret mit der Taufe und der Doxologie. So entwickelte Basilius die Lehre über die Person des Geistes, die er trotz aller Friedensliebe mit unbeirrbarer Festigkeit vertrat, nicht nur aus dem theologischen Axiom heraus, daß es zwischen Gott und dem Geschöpf kein Mittleres geben könne, sondern auch aus dem Interesse an dem rechten Ort des Geistes in der Doxologie. Signifikant war dafür die im Gegensatz zur origenistischen Tradition stehende Bevorzugung des »syn« in der Doxologie, das den Vater und den Sohn zusammenschließt. Dem Interesse an der gottesdienstlichen Lozierung des pneumatologischen Glaubensartikels entsprach auch die starke Verwurzelung der Geisterfahrung in der Kirche als dem »Sozialverband der Heiligen«. So zog der große Kappadozier letztlich auch nicht die Erfahrungen der Pneumatiker als Quelle für das Innwerden der Geistwirklichkeit heran, sondern die Erfahrungen der Kirche als ganzer. Solche Hinweise wie besonders auch die Herausstellung des unauflösllichen Bandes zwischen Taufe, Glaube und Doxologie zur Begründung der Geistlehre gaben bereits auch der Blick auf den aktuellen Bezug dieser patristischen Tradition frei, der in der Diskussion nach bestimmten Richtungen hin weiterentfaltet wurde: so in Richtung auf die Frage nach der Legitimität des Hellenisierungsprozesses (die trotz der Gefahr von Mißdeutungen bejaht wurde) oder nach der Berechtigung der Einschränkung der Geisterfahrungen auf den Raum der Kirche.

Die sich hier andeutenden systematischen Fragen nahm A. Nossol an einer wichtigen Wurzel auf, nämlich an der Zuordnung von Christus und dem Geist, die auch in der Tradition latent angelegt war, aber selten vollauf thematisiert wurde. In seinem Referat »Der Geist als Gegenwart Jesu Christi« wies der Bischof von Oppeln und Dogmatikprofessor an der Universität Lublin zunächst gewisse Zugänge zu einer pneumatologischen Christologie auf, die in der Tradition vorhanden waren, aber durch die adoptianische Mißdeutung des Persongeheimnisses Christi verschüttet worden sind. Die schließliche Durchsetzung der Logos-Christologie verhinderte die Durchführung eines eigentlich pneumatologischen Ansatzes, der erst in der Neuzeit wieder versucht wurde (u. a. bei Calvin), aber hier keinen überzeugenden Ausdruck erreichte, wie sich etwa an A. Ritschls »Geistchristologie« ersehen läßt. Die im zweiten Teil des Referats dargebotenen Wesenselemente einer pneuma-

tologischen Christologie wurden vor allem aus den biblisch-paulinischen Quellen erhoben, in denen der »Geist Gottes« immer deutlicher als der »Geist Christi« verstanden wird (vgl. Röm. 8, 9), ohne daß es zu einer förmlichen Identifizierung kommt, wohl aber zu einer Korrelation, nach welcher sich Christus im Geist den Menschen zuwendet, der Geist aber zur Erkenntnis Christi führt. Sie wird im 4. Evangelium zu einer gewissen Parallelität zwischen der Sendung Christi und der Sendung des Geistes entwickelt, an welcher aber auch die »christologische Differenz« sichtbar bleibt. So war das im Zielpunkt des Referates stehende systematische Anliegen vorbereitet, die integrale Christologie zwar nicht pneumatozentrisch zu entwickeln (was der unaufgebbaren Christozentrik widersprechen würde), sie aber wohl in eine pneumatologische Dimension zu erheben und sie pneumatologisch zu strukturieren, d.h. sie so zu gestalten, daß sie sich nicht in der Beziehung des Logos zur Menschheit Jesu und im Geschehen der Inkarnation erschöpft, sondern sich in die eschatologische Offenbarung des Geistes Christi ausweitet. Sie bietet methodologisch auch die Möglichkeit, den gegenwärtig (etwas willkürlich) aufgerissenen Graben zwischen einer »Christologie von unten« und einer »Christologie von oben« zu schließen; denn wenn der irdische Christus als der vollendete Geistträger verstanden wird, von dessen Geisterfülltheit die Auferstehung das entscheidende Zeugnis gibt, ist der Gegensatz zwischen »unten« und »oben« von allem Anfang an überbrückt. Daß die pneumatologische Dimension auch die Anwesenheit Christi in der Kirche strukturiert, wurde konkret an der pneumatologischen Bestimmung des Wortes, des Sakramentes und der Gemeinschaft in der Kirche aufgewiesen.

Damit leitete das Ende dieses in der Diskussion weiter entfalteten Referates (z.B. in Richtung auf die Bestimmung der »christologischen Differenz« oder des Verhältnisses zur östlichen Sophiologie) schon zur noch konkreteren Frage nach dem Verhältnis zwischen Pneumatologie und Ekklesiologie über, die M. Kehl, Frankfurt a. M., unter der ungewöhnlichen, aber das besondere Anliegen kennzeichnenden Formulierung »Kirche – Sakrament des Geistes« entwickelte. Die in einer subtilen, aber exakten Begrifflichkeit gearbeiteten Gedanken nahmen ihren Ausgang von einem personalen Verständnis des Heils als Offenbarung der innertrinitarischen Wirklichkeit des Heiles in der Weise der Communion in der Kirche, auf welche die Anwendung des Sakramentsbegriffes möglich erscheint, u.a. auch im Hinblick auf das Moment der Identifizierung in der Weise der je größeren Differenzierung. In dem daraufhin entwickelten Programm einer »Ekklesiologie im Kontext der Pneumatologie« wurde der Kirche (innerhalb eines weitgespannten geschichtstheologischen Gedankenbogens) die Aufgabe der »Universalisierung« und »Sozialisierung« des Heils zugewiesen, die zu erfüllen sei, wenn sich die Kirche als »konkrete Freiheit des Glaubens verwirklicht«, worin sie auch den Anspruch eines »Sakramentes des Geistes« einhole; denn der Heilige Geist wirkt in ihr als die befreiende und konkretisierende Kraft des Geistes Jesu Christi, die sowohl »identifizierend« (d. h. in die Geschichte des Glaubens einfügend wirkt) als auch »verallgemeinernd« (zur umfassenden Glaubensgemeinschaft ausweitend) tätig wird. Bei aller Beachtung der befreienden Geistwirklichkeit der Kirche blieb die Notwendigkeit des Institutionellen und Strukturalen zum Zwecke der Wahrung der Identität und der Bewahrung vor den Tendenzen der Subjektivität nicht unerwähnt. In der anschließenden Diskussion wurde u.a. die Frage erörtert, ob dieses vom Geist des Idealismus beeindruckte Programm auf die konkrete Kirche anwendbar und wie es in einer von Menschen gebildeten Kirche durchzusetzen sei.

Unter einem letzten gnadentheologischen Aspekt entwickelte K. Lehmann, Freiburg, die Bedeutung der Pneumatologie heute in seinem Referat »Heiliger Geist. Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre«. Da das Anliegen der Pneumatologie bisher fast ausschließlich in der Gnadenlehre aufgenom-

men wurde, war eine solche Fragestellung im Rahmen des Gesamtkonzeptes der Tagung angebracht, zumal dabei auch Licht auf die der klassischen Gnadentheologie entgegengesetzten neueren Entwicklungen fallen konnte. Der Referent nahm auf diese Neuansätze schon einleitend Bedacht, indem er zunächst die Unzulänglichkeit des klassischen Gnadentraktates aufdeckte und von einem gewissen Unbehagen ihm gegenüber sprach. Es ist in der Beschränkung des Interesses auf die geschaffene Gnade, auf Gnade als Zuständlichkeit und auf einen gewissen Heilsindividualismus begründet. Dabei treten die Momente des welthaft Dynamischen, des Sozialen und Geschichtlichen zurück, was zuletzt seinen Grund in der mangelnden Thematisierung des Geistbesitzes als der eigentlichen personalen Gnadenwirklichkeit hat. Diesem Befund wurden die modernen Versuche einer Neuausrichtung der Gnadenauffassung auf das konkrete Menschsein, auf die Geschichte und Sozialisation der Menschheit gegenübergestellt, die in den extremen Befreiungstheologien ihre schärfste Ausprägung erfahren. In ihnen rückt nicht nur die Gefahr einer Vermischung zwischen Menschegeist und göttlichem Pneuma in die Nähe, sondern auch die der anthropologischen Reduktion von Gnade und Sünde. Dabei war auch die Beobachtung treffend, daß in dieser Anthropologisierung die sonst immer von der modernen Theologie beachtete Fundamentierung auf den biblischen Gründen vernachlässigt und allenfalls in einer rein historischen Betrachtungsweise eingeschlossen bleibt. Die anstelle der biblischen Topoi tretenden Erklärungen, wonach Gnade oder Gottes Ehre »in der Aufrichtung der Verworfenen« gelegen oder die neutestamentliche Basileia als »Zustand der Menschheit ohne Ausbeuter und Ausgebeutete« zu verstehen sei, stellen keine Äquivalente für den tiefergründenden und universaleren Gnadenbegriff des Neuen Testaments dar. An ihnen wird sichtbar, daß der Begriff der Gnade unklar geworden ist und zwischen sittlicher Hilfe, Geschenkcharakter des Lebens und göttlicher Selbstmitteilung schwankt, wobei vorwiegend die medizinelle Gnade getroffen wird. So mündeten eigentlich viele der anspruchsvoll vorgetragenen Neuansätze zur Universalisierung der Gnadenwirklichkeit im Rahmen einer Theologie der Befreiung wieder in die überwunden geglaubte Vorherrschaft der geschaffenen Gnade zurück, die auch das pneumatologische Moment wieder zurücktreten läßt. Dem wurde als Korrektiv, ohne die Welthaftigkeit und Weltgestalt der Rechtfertigung zu mindern, wieder die integrale biblisch-paulinische Gnadenauffassung entgegengehalten, aber auch der Blick von neuem auf den konträren Gegensatz der Gnade gelenkt, über die sich eine vordergründige Befreiungstheologie selten Rechenschaft gibt: nämlich auf Sünde, Gesetz, Vergänglichkeit und Tod. Darum nahm der Referent keinen Anstand, auch das Verständnis der Gnade als »Teilhabe an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4) gleichsam zur Neuentdeckung wieder zu empfehlen.

So wurden hier nicht zuletzt Ansätze zu einer Synthese des heute in ein breites Spektrum auseinandergelassenen pneumatologischen Denkens geboten, welches manchmal den Eindruck des Diffusen und des Auseinanderfallens in heterogenste Bestandteile hervorrufen kann. Freilich ist von einer Arbeitstagung nicht zu verlangen, daß sie diese Ansätze in eine überzeugende theologische Ausdrucksgestalt überführt. Daß sie aber Impulse zu einer solchen als Desiderat empfundenen Vereinheitlichung bot, kann nicht bezweifelt werden.