

LITERATURBERICHT

Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*

Daß der Heilige Geist in der (westlichen) Christenheit, in ihren Theologien und in ihrer Lebensspraxis, der große Unbekannte sei, ist inzwischen vielfältig bewußter geworden. Nicht zuletzt das Zweite Vatikanische Konzil hat zu einer förmlichen Wiederentdeckung von Wirken und Wesen des Heiligen Geistes beigetragen und damit auch das Geheimnis des trinitarischen Gottes als alles bestimmende Wirklichkeit neu zur Geltung gebracht. Immer noch steht die westliche Christenheit freilich mit Gründen im Verdacht, christomonistisch zu sein und das Wirken des Geistes als bloße Funktion des Handelns Christi zu verstehen. Unter allen neueren Theologen der Orthodoxie hat keiner so entschieden wie Vladimir Lossky (1903–1958) deshalb das Filioque als den westlichen Sündenfall betrachtet und dagegen die Eigenständigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes zur Geltung gebracht. Während sich das Erlösungswirken des Sohnes auf die menschliche Natur beziehe, sei es eben einzig der Heilige Geist, der die menschliche Person als Person verwandle und die Unmittelbarkeit zwischen den Personen geistlich vermitte. Was auf den ersten Blick bloß wie ein theologisches Glasperlenspiel aussehen mag, die Arbeit der Unterscheidung (nicht Trennung!) zwischen der Sendung des Sohnes und des Geistes überhaupt, ist für Lossky freilich die zentrale Frage schlechterdings für das Selbstverständnis christlichen Glaubens und für eine evangeliumsgemäße Lebensspraxis: Ist es doch einzig der Heilige Geist, der – zwar in wesenhafter Verbundenheit mit Jesus Christus, aber doch eigenständig und ursprünglich vom Vater allein her – die Gottgemeinschaft, ja die Vergöttlichung des Menschen wirke. Während westliche Theologie – zumal in einer „existentialistisch orientierten Inkarnationschristologie“ (117) – die Vollständigkeit der Erlösung an Christus allein zu binden geneigt ist und das Wirken des Heiligen Geistes nur funktional noch berücksichtigt, ist das theologische Denken Losskys wie hingerissen von der Wandlungskraft des Heiligen Geistes, der den Menschen in Verklärung und Vergöttlichung so zur innigsten Gottgemeinschaft befähigt, daß er sich als Mensch gerade bleibend von Gott unterscheiden kann und in solcher Unterschiedenheit Mensch werdend geradezu göttlich wird (ein solches Verständnis von geistermöglicher Vergöttlichung ist die christlich entscheidende Antwort auf den neuzeitlichen Gotteskomplex!). Nicht die Nachfolge Christi sei, pointiert formuliert, deshalb die Zielgestalt christlichen Lebens, sondern „das Durchdrungen- und Gestaltetwerden durch den Geist, die Pneumatisierung“ (96, A 25).

* J. Freitag, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*. Vladimir Losskys, Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg: Echter 1996. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Band 15).

Freitags beeindruckende Habilitationsschrift erinnert kurz und informativ an Weg und Werk Losskys, vor allem an seine Pneumatologie und Trinitätslehre. Aber der reizvollen Versuchung, daraus eine eigene Monographie entstehen zu lassen, widersteht Freitag, indem er Losskys Grundthesen im zentralen zweiten Teil der Arbeit zur fragenden Sonde macht, um die üblichen Traktate westlicher Dogmatik auf ihr Verständnis (und Vergessen) des Wirkens des Heiligen Geistes hin zu befragen. Das gesamte Panorama primär deutschsprachiger katholischer und evangelischer Theologie im Umfeld des letzten Konzils und seitdem wird – am Leitfaden der dogmatischen Traktate – pneumatologisch gewürdigt. Der Reichtum und die Vielfalt dieser Einzeldarstellungen, in denen für fast alle theologisch zentralen Fragen wichtige Anregungen herausgearbeitet werden, kann hier nicht referiert werden. Im Ergebnis freilich wird deutlich, wo pneumatologische Defizite in der westlichen Theologie (und Glaubenspraxis) lagen und liegen, wie stark aber auch seit dem Zweiten Vatikanum ein pneumatologisches Erwachen in den theologischen Werkstätten zu beobachten ist sowohl hinsichtlich einer konsequent trinitarischen Gotteslehre wie eines kommunialen Kirchenverständnisses und einer entsprechenden Gnadentheologie, um nur diese zu nennen. Freilich, so Freitags Fazit: Losskys höchst begründetes Anliegen könne auch unter Beibehaltung des Filioque im Rahmen einer erneuerten Trinitätstheologie gewürdigt werden (wie vor allem Pannenberg zeigt), die vor allem zwei Ansätze vertiefen müsse: Den Ausgang von der Frage nach dem Neuen in der Geschichte und dessen Grund (bis hin zur Vollendung von Mensch und Schöpfung) und „in der Frage nach dem tragenden Grund, der Eigenständigkeit und dem Selbstvollzug der menschlichen Person im Verhältnis zu Gott“ (420).

Der Reichtum dieser Arbeit ist so leicht nicht auszuschöpfen. Nur die folgenden besonders wichtigen inhaltlichen Akzente und Perspektiven seien hervorgehoben:

1. Ohne erbauliche Vereinnahmung oder Anbiederung wird hervorragend deutlich, wie sehr Theologie und Spiritualität einander bedingen und erschließen und sich gerade nicht behindern oder gar exkludieren. Lossky, der zutiefst vom Hesychasmus des Gregor Palamas bestimmt war, hatte das Wirken des Heiligen Geistes nicht zuletzt in der negativen, in der apophatischen Theologie gesehen, deren Haltung und Ziel einzig die Vereinigung mit Gott ist – und entsprechend sind Theologie und Mystik, unvermischt und ungetrennt, innigst verbunden. (Gerade angesichts der heute fast schon inflationären Rede von „negativer Theologie“ und „Mystik“ ist hier Genauereres zu lernen! Schade ist es deshalb doch, daß Freitag Losskys große, erst posthum veröffentlichte Arbeit „Negative Theologie und Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart“, aus guten Gründen der Arbeitsökonomie, nicht ausführlicher berücksichtigt.)

2. Indem Freitag das Werk Losskys einerseits in das Ensemble gegenwärtiger orthodoxer Theologien einbettet und andererseits zur schöpferischen Infragestellung westlicher Theologie macht, leistet er beispielhaft ökumenisch relevante Übersetzungsarbeit. Für die einen wird der Reichtum orthodoxer Theologie und Spiritualität erinnert, für die anderen kann die Besonderheit christozentrischer Soteriologie zur Anregung werden.

3. Wie bei jedem systematisch-theologischem Buch von Rang schreit es förmlich

nach Vermittlung in die praktische Theologie hinein und also nach Verdeutlichung mit humanwissenschaftlichen Einsichten und Ergebnissen. Beides stünde im Dienste einer – wesentlich auch! – selbst-kritischen Relecture der bisherigen Christentumsgeschichte westlicher Prägung sowie der aktuellen Kirchen- und Gemeinde- realität. Wenn denn in der Tat eine konsequent trinitarisch und eschatologisch bestimmte Geschichtstheologie dringlich ist, dann müßte wohl (auch dogmatisch) noch genauer reflektiert werden auf das schier paradoxale Geheimnis des Geistes- wirkens inmitten von soviel menschlichem Ungeist, auch in der kirchlichen Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart. Müßte nicht ausdrücklicher also auch vom Problem der Häresie, des Ketzertums gesprochen werden – von jenen oft gar tragischen Prozessen, in denen sich allererst herausstellen muß, wo der Geist erinnert, wo er vergessen wird und wie er sich in seiner Freiheit durchsetzt gegen alle menschliche Angst und sündhafte Verhärtung?

Gotthard Fuchs, Wiesbaden

BUCHBESPRECHUNGEN

Kirche und Spiritualität

Kehl, Medard: Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose. Freiburg: Herder 1995. 173 S., DM 22,80.

Gegen die grassierende „Kirchenapokalyp- tik“ (13–18), aber ihre Anfragen ernstnehmend, entwickelt der Frankfurter Theologe eine wissende und besonnene „Zeitdiagnose“. Das für jedermann verständlich geschrie- bene Buch beruht auf einer jahrzehnte-langen Beschäftigung mit der Thematik. Ein zweibältiger „hermeneutischer Schlüssel“ öffnet die Tür zur „Diagnose“ (19–58). Ein- mal: Die Kirche steht in einer Umbruchssi- tuation von wahrhaft „epochalem“ Ausmaß. Zum anderen: Aber dies ist ein Spiegelbild des gesellschaftlichen Umbruchs unserer Zeit. Und so kann Kehl in sachlicher Ruhe ei- ne breite Zeitdiagnose entwickeln, ohne in Halleluja- oder Verdammungsrufe auszubre- chen: Individualisierung und Institutionskritik; Erlebnisgesellschaft und Zusammenbre- chen des konfessionellen Milieus; Religio- sität außerhalb der Kirche und kirchliche De- fizite. Das ergibt eine Basis zur Diagnose der

„innerkirchlichen Konflikte“ (59–98). Sie stützt sich auf eine „Communio-Theologie“, wie sie schon in den ersten Arbeiten Kehls sichtbar wurde: Es geht um die „Kommuni- kation“ nach außen (zur modernen Kultur) wie nach innen; und hier tauchen Themen auf wie: Kirchenvolk und Amtskirche; Partikular- und Universal-Kirche, Bischofsernen- nungen. In diesem Teil zeigt Kehl sich ver- siert im (auch kritischen) Umgang mit sozio- logischen Argumenten und vatikanischen Dokumenten, wobei auf letzteren ein deutli- cher Akzent liegt. Noch lebensnäher wird es in „Perspektiven und Prognosen“ (99–163). Sie sind erarbeitet aus dem (theologischen und kulturosoziologischen) Studium wie aus der praktischen Erfahrung des Autors. Über die Modelle der Kirche als Identifikationsfi- gur und als Zufluchtsort hinaus wird das Mo- dell der „Kirche als Hoffnungszeichen“ ent- wickelt. Von hierher gibt Kehl Hinweise zur persönlichen Haltung: Meditation, Frei- mut, Geduld, Blick auf das Ziel, das Reich Gottes und auf die Universalkirche. Kehl scheut sich auch nicht, zum Schluß „Umrisse“ der sich