

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
Heft: 3

Artikel: Der trinitarische Rhythmus der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert : ein Vorschlag zur Strukturierung der Theologiegeschichte und seine Konsequenzen
Autor: Leiner, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878047>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der trinitarische Rhythmus der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert

Ein Vorschlag zur Strukturierung der Theologiegeschichte und seine Konsequenzen¹

I. Vorbemerkungen

Wenn ein Jahrhundert zu Ende geht, so lädt es zu einem Rückblick ein, der zugleich auch ein Überblick über die grossen Linien und über die Hauptepochen sein soll. In diesem Sinne soll ein summarischer Überblick über die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts vorgestellt werden. Ein solcher Überblick hat zum gegenwärtigen Zeitpunkt notwendigerweise den Charakter eines blossen Diskussionsvorschlages.

«Es ist wahr, dass das, was an einer Sache ist, der ihr selbst einwohnende Gehalt, sich erst im Abstand von der aus flüchtigen Umständen entstandenen Aktualität scheidet. Die Überschaubarkeit, die relative Abgeschlossenheit eines geschichtlichen Vorganges, seine Ferne von den die Gegenwart erfüllenden Sachmeinungen – das sind in gewissem Sinne wirklich positive Bedingungen des geschichtlichen Verstehens»².

Diese positive Bedingung des Verstehens fehlt uns heute. Dennoch sind wir aus dem unmittelbaren Dunkel des Augenblicks herausgetreten, das vergangene Jahrhundert liegt als abgeschlossenes hinter uns. So willkürlich die Einteilung der Geschichte in Jahrhunderte auch sein mag; in der Gesellschaft, in den Medien und auch in den Wissenschaften entspinnen sich Diskussionen, die danach fragen, wie die Einzelerscheinungen und wie die Tendenzen des Jahrhunderts zu beschreiben und zu bewerten sind. In dieser Situation gilt es, Vorschläge zu machen, wie die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts geschrieben werden könnte.

Als Gesichtspunkt für eine Darstellung der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wird aus Gründen, die noch deutlich werden, die Trinitätslehre gewählt.

II. Die Hauptthese und ihr Anspruch

Die *Hauptthese des Aufsatzes* ist, dass die systematisch-theologische Arbeit sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts auf Gott den Vater, in der Mitte auf

¹ Überarbeitete Fassung meines öffentlichen Habilitationsvortrages, gehalten am 16.7.1998 an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

² H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. GW I, 1990, 303.

Jesus Christus, den Sohn, und schliesslich gegen Ende des Jahrhunderts auf den Heiligen Geist konzentriert hat. Die Abfolge: zuerst der Vater, dann der Sohn und schliesslich der Geist wird als der trinitarische Rhythmus der Theologie im 20. Jahrhundert bezeichnet. Dabei ist klar: Die Konzentration der theologischen Arbeit auf Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den Geist sind nicht drei klar abgegrenzte Arbeitsprojekte. Es ist vielmehr wie bei dem Rhythmus mehrerer Wellen, die nacheinander auf einen Strand auflaufen und sich gegenseitig überlagern: Man wird feststellen können, dass die anfängliche Orientierung an Gott dem Vater sich bei manchen Theologen bis heute durchhält; dasselbe gilt für die Orientierung an Christus, dem Sohn. Umgekehrt gibt es bereits eine gewisse Betonung des Sohnes und des Geistes in der vorrangig an Gott dem Vater orientierten Zeit zu Anfang des Jahrhunderts.

Der Anspruch der These von der trinitarischen Grundbewegung der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, ist in mehrerer Hinsicht beschränkt:

- (a) Wie man bei einem Rundflug über eine Landschaft neue, grössere Zusammenhänge sieht und Einzelheiten verschwimmen, so wird der Aufsatz grössere Zusammenhänge, aber keine Einzelanalysen liefern. Bei diesem Rundflug können wir davon ausgehen, dass es in einer sehr allgemeinen Weise doch zumindest bemerkenswert ist, dass am Anfang des Jahrhunderts Adolf von Harnack in seinem einflussreichen Buch *Das Wesen des Christentums* betont hat, dass «nicht der Sohn, sondern allein der Vater [...] in das Evangelium»³ hineingehört. In der Mitte des Jahrhunderts fand dann eine Konzentration auf Jesus Christus statt, die von Paul Althaus als Christomonismus kritisiert wurde. Gegen Ende des Jahrhunderts ist nun zu beobachten, dass in den Arbeiten von Moltmann und Welker eine entschiedene Wendung zur Pneumatologie stattgefunden hat⁴.
- (b) Die These von der trinitarischen Grundbewegung der Theologiegeschichte betrifft zunächst eine Entwicklung der Gotteslehre. Über diesen zentralen Gehalt geht sie nur insofern hinaus, als der Gotteslehre eine gewisse Leitfunktion für die Dogmatik zukommt. Aus diesem Grunde sind auch die anderen Themen der Dogmatik mehr oder weniger stark von dem Rhythmus der Gotteslehre mitbetroffen. Um nur die Entwicklung der theologischen Anthropologie als ein Beispiel zu nennen: Zu Anfang des Jahrhunderts traktierte eine Schuldogmatik wie die von Julius Kaftan den Menschen nach der Gotteslehre, aber noch vor der Christologie und der

³ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von W. Trillhaas, 1985, 90.

⁴ Vgl. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1989. Ders., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, 1991. M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, 1992.

Pneumatologie. In dem «Lehrstück: Vom Menschen und seiner Sünde»⁵ wird der Mensch behandelt im Gegenüber zu Gott dem Vater, der ihn geschaffen hat und demgegenüber er zum Sünder geworden ist. Kaftans Einteilung entspricht dem traditionellen heilsgeschichtlichen Aufbau der Dogmatik. Verwunderlich ist aber dann, dass Karl Barth in bewusster Abkehr von der Tradition die Lehre vom Menschen wesentlich von der Christologie, von Christus dem wahren Menschen, aus entfaltet⁶. Die «Begründung der Anthropologie auf die Christologie»⁷ bedeutet, dass statt der Texte von Genesis 1-3, das Neue Testament zum wesentlichen Referenztext für die theologische Anthropologie wird. «Die Neuerung, zu der wir uns hier entschliessen und bekennen müssen, besteht schlicht darin, dass wir [...] bei der Entfaltung der Lehre vom Menschen Punkt für Punkt zunächst auf das Wesen des Menschen blicken müssen, wie es uns in der Person des Menschen Jesus entgegentritt»⁸. Jürgen Moltmann hat schliesslich in seinem Buch *Der Geist des Lebens* alle Themen der Anthropologie von der schöpfungsmässigen Gabe des Lebens, über die Rechtfertigung des Sünders bis hin zur Heiligung, zur Ekklesiologie und zur Eschatologie unter die Perspektive des Geistes gestellt⁹.

- (c) Über die Konzentrierung der These von der trinitarischen Grundbewegung auf die Dogmatik kann auch insofern hinausgegangen werden, als gewisse Einflüsse der Dogmatik auch auf die anderen theologischen Disziplinen vorliegen. Der trinitarischen Rhythmus lässt sich noch deutlich in der Ethik, in der Missionswissenschaft und in der Deutung der Reformationgeschichte wahrnehmen, schwächer wirkt er sich immerhin noch aus auf die Praktische Theologie und das Neue Testament. In den anderen Bereichen der Theologie ist er wohl nicht mehr nachzuweisen. Um nur ein Beispiel zu geben: Die Exegeten zu Anfang des Jahrhunderts, insbesondere Wrede und Bousset, stellten den Glauben Jesu an Gott den Vater als wegweisend dar und kritisierten den von Paulus betonten Glauben an Christus. Rudolf Bultmann vollzog den Wechsel mit seiner These, dass Jesu Glaube in die Vorgeschichte des Christentums gehöre und dass der Glaube an Christus, an das «Dass» seines Gekommenseins, entscheidend sei. Schliesslich wird in neueren Arbeiten die schöpferische Leistung der Evangelisten und die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses betont. Es handelt sich dabei um Elemente des Schriftzeugnisses, die sich am ehesten pneumatologisch würdigen lassen.

⁵ Vgl. J. Kaftan, Dogmatik, 1909, 293ff.

⁶ Vgl. K. Barth, KD III/2 § 43.

⁷ K. Barth, KD III/2, 50.

⁸ K. Barth, KD III/2, 54.

⁹ Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens* (a.a.O., Anm. 4) bes. 95-281.

(d) Die These vom trinitarischen Rhythmus der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts ist schliesslich im wesentlichen beschränkt auf die protestantische Theologie des deutschsprachigen Raumes. Die theologischen Bewegungen des angloamerikanischen, des frankophonen oder des skandinavischen Bereichs bleiben dabei ebenso unberücksichtigt wie die Theologien der sogenannten dritten Welt oder etwa die orthodoxe und die römisch-katholische Dogmatik¹⁰. Die Beschränkung auf die deutschsprachige Theologie ist eine Folge des Umstandes, dass die sprachlichen und konfessionellen Grenzen in der Dogmatik immer noch so hoch sind, dass es offensichtlich eine gemeinsame Grundbewegung nur in Ansätzen gibt. Solche Ansätze lassen sich beispielsweise in den Versammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen feststellen. Auch hier verlief die theologische Entwicklung vom Christozentrismus der 1. Versammlung in Amsterdam (1948)¹¹ zu einer immer stärkeren Betonung der Pneumatologie, die sich etwa im Thema der 7. Versammlung von Canberra *Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation* äussert.

Nach diesen Vorbemerkungen, ist nun überzugehen zur Darstellung der trinitarischen Grundbewegung.

III. Darstellung der trinitarischen Grundbewegung

a. Einleitung: Zur Vorgeschichte und zur Bewertung des Phänomens der trinitarischen Grundbewegung

Die These von der trinitarischen Grundbewegung der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert besagt, exakt gesprochen, dass das Wesen und die Eigenschaften Gottes jeweils entweder vorrangig von der Erfahrung von Gott-

¹⁰ Allenfalls könnte man in der römisch-katholischen Dogmatik einen ähnlichen Rhythmus beobachten, wenn man etwa die transzendentaltheologische Orientierung am Anfang des Jahrhunderts mit Gott dem Vater, die grossen christologischen Entwürfe von E. Schillebeeckx (Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, 1975) und W. Kasper (Jesus der Christus, 1992) als christologische Zentrierung und schliesslich Werke wie Y. Congar, (Je crois en l'Esprit Saint, 3 Bde., 1979/80) als pneumatologische Wende bezeichnen will. Bereits 1963 veröffentlichte H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR, 1963. In der Theologie Mühlens zeigt sich auch der Zusammenhang von charismatischer Bewegung und pneumatologischer Orientierung in der Theologie.

¹¹ Als Dokument des Christozentrismus vgl. die «Message» der 1. Hauptversammlung: «We bless God our Father, and our Lord Jesus Christ who gathers together in one the children of God that are scattered abroad. He has brought us here together at Amsterdam. We are one in acknowledging Him as our God and Savior. We are divided [...]. But Christ has made us His own, and He is not divided. In seeking Him we find one another [...]». M. Kinnamon & B. Cope (Hg.), The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices, 1997, 21.

Vater, von der Erfahrung von Gott dem Sohn oder von der Erfahrung des Heiligen Geist aus entwickelt wurden.

Eine Konzentration auf Gott den transzendenten Vater und Schöpfer der Welt kennt die Theologie schon seit langer Zeit. Vor allem die Theologie der Aufklärungszeit hat die Annahme eines transzendenten Gottes festgehalten und die traditionellen theologischen Aussagen von der Gottheit des Sohnes oder des Geistes in den Hintergrund treten lassen. Wenn die philosophische Theologie dieser Zeit ihre wesentlichen Themen entwickelt, die Gottesbeweise, die Vorsehung, die Existenz einer sittlichen Weltordnung und die Unsterblichkeit der Seele, dann wird unsere Beziehung zu Gott als eine Beziehung zum transzendenten Gott-Vater gedacht. Die Deisten bestreiten zudem ausdrücklich, dass dieser Gott in das Weltgeschehen eingreifen könne oder sonst in irgendeiner Weise in ihm präsent sei. Radikalere Denker gingen so weit, die Gottheit Jesu Christi zu bestreiten. So beschreibt Voltaire in seinem «Dictionnaire philosophique» von 1767 im Artikel «Divinité de Jésus» mit deutlichem Wohlwollen die Auffassung der Sozzinianer, der Juden, der Muslime und der antiken Philosophen, dass die Vorstellung eines Gottmenschen eine «monstruöse Idee» sei. Es sei «unmöglich, dass das unendliche, unermessliche ewige Wesen in einen vergänglichen Leib eingegangen sei»¹². Gott wird in der Aufklärungszeit immer mehr aus der Welt herausgedrängt. Als Postulat der praktischen Vernunft oder als Erste Ursache der Welt mag man noch von Gott sprechen können; irgendeinen Platz *in* der entzauberten Welt kann man ihm je länger desto weniger zuerkennen. Konsequenterweise muss der rein transzendente Gott deshalb auch so gedacht werden, dass er mit den Mitteln der an weltlichen Wirklichkeiten ausgerichteten Sprache nicht bezeichnet werden kann.

Am Beginn des 19. Jahrhunderts legte Hegel und die von ihm ausgehende Theologie gegenüber dieser Art, die Welt gottlos und Gott weltlos zu denken, scharfen Protest ein. Nach Hegel muss Gott bekanntlich als der wahrhaft unendliche Gott aufgefasst werden: Während das schlechthin Unendliche das Endliche ausser sich hat und so vom Gegensatz zum Endlichen gezeichnet bleibt, ist das wahrhaft Unendliche nicht mehr vom Endlichen ausgeschlossen, sondern es durchdringt es. Wenn Gott als der gedacht werden soll, über den hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, dann muss man ihn geradezu als einen Gott denken, der sich in der Welt selbst offenbart. Weil das Christentum diese Notwendigkeit in der Trinitätslehre zum Ausdruck gebracht hat, ist das Christentum nach Hegel die «vollendete Religion»¹³. Es gab im 19. Jahrhundert darum eine gewisse Wendung zu einer stärkeren Berücksichtigung der Christologie, die sich darin zeigt, dass auch Denker, die

¹² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Hg. J. Benda Bd. 1, Paris 1936, 238.

¹³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*. Teil III., hg. v. W. Jaeschke, 1995, 1.

Hegel kritisch gegenüberstanden, wie zum Beispiel Sören Kierkegaard, Denkmodelle entwickelten, die zeigen, wie das «schlechthinnige Paradox»¹⁴ der Gegenwart Gottes in der Welt gedacht werden kann.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wandelte sich die Lage: «In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts geriet die durch Hegel angeregte Erneuerung der Trinitätstheologie [...] in Vergessenheit wegen der Herrschaft des Neukantianismus [...] und infolge der mit Albrecht Ritschls [...] Theologie verbundenen Ablehnung der angeblichen Überfremdung der altkirchlichen Dogmenbildung durch hellenistische Metaphysik»¹⁵. Die Theologie Ritschls hatte eine ambivalente Wirkung: Während auf der einen Seite seine Ablehnung der natürlichen Theologie die Bedeutung der Christologie noch steigerte, bis hin zu der berühmten Formel von Johannes Gottschick: «Ohne Jesus wäre ich Atheist»¹⁶, ermutigte seine Kritik der altkirchlichen Christologie dazu unter Absehung von aller Christologie den Menschen Jesus und seine Religion in den Mittelpunkt der Betrachtungen zu stellen.

Damit sind die wichtigsten Elemente der Vorgeschichte genannt. Im folgenden soll nun so vorgegangen werden, dass zunächst (1.) ein typischer Vertreter der Konzentration der Theologie dargestellt wird. Dann (2.) sollen Extrem-Phänomene genannt werden, die die «Gewalt» des trinitarischen Rhythmus belegen. Schliesslich (3.) werden wir ein besonderes Augenmerk auf die Übergänge zwischen einer Konzentration der Theologie zur nächsten legen.

b. Die Orientierung an Gott dem Vater

1. Adolf von Harnack als typischer Vertreter der Konzentration auf Gott den Vater

Nach Adolf v. Harnack zeigt sich das Wesen des Christentums allein in der Verkündigung Jesu und nicht im Glauben der Gemeinde an den Christus. Harnack schreibt in deutlicher Parallele zu Aufklärungstheologie: «In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus»¹⁷. Wenn die spätere Gemeinde Jesus als Herrn bezeichnet hat, so setzt sich «in diesem Bekenntnis [...] zunächst die Anerkennung fort, dass er der massgebende Lehrer ist, dass sein Wort die Richtschnur des Lebens der Jünger bleiben soll»¹⁸. Kreuz und Auferstehung haben nach Harnack die Bedeutung, dass sie «den an der Person gewonnenen Eindruck befestigten und dem Glauben den siche-

¹⁴ S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 1985, 34ff. u.ö. Vgl. dazu die überaus klare Analyse von P.-A. Stucki, *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique?* 1992, 17-43.

¹⁵ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 1996, 283.

¹⁶ J. Gottschick, «Ohne Jesus wäre ich Atheist», *Die christliche Welt* 2 (1888) 461-463.

¹⁷ A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (a.a.O. Anm. 2), 50.

¹⁸ A.a.O. 95.

ren Halt boten»¹⁹. Gegen die Betonung der Christologie schreibt Harnack schliesslich:

«Es ist eine verzweifelte Annahme zu behaupten, im Sinne Jesu sei seine ganze Predigt nur etwas vorläufiges gewesen, alles in ihr müsse nach seinem Tode und seiner Auferstehung anders verstanden werden, ja einiges gleichsam als ungültig beseitigt werden. Nein – diese Verkündigung ist einfacher, als die Kirchen es wahr haben wollten, einfacher, aber darum auch universaler und ernster. Man kann ihr nicht einfach mit der Ausflucht entinnen: Ich vermag mich in die <Christologie> nicht zu finden; darum ist diese Predigt nicht für mich. Jesus hat den Menschen die grossen Fragen nahe gebracht, Gottes Gnade und Barmherzigkeit verheissen und ihre Entscheidung verlangt: Gott oder der Mammon, ewiges oder irdisches Leben, Seele oder Leib, Demut oder Selbstgerechtigkeit, Liebe oder Selbstsucht, Wahrheit oder Lüge. In dem Ringen dieser Fragen ist alles beschlossen; der einzelne soll die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit und der Kindschaft hören und sich entscheiden, ob er auf die Seite Gottes und der Ewigkeit tritt oder auf die Seite der Welt und der Zeit. Es ist keine Paradoxie und wiederum auch nicht <Rationalismus>, sondern der einfache Ausdruck des Tatbestandes, wie er in den Evangelien vorliegt: Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium»²⁰.

2. Extremphänomene der Konzentration auf Gott den Vater

In jenen Jahrzehnten, in denen Adolf von Harnack seine auf Gott den Vater zentrierte Theologie vorgetragen hat, haben andere Theologen Theorien entwickelt, die die Zentrierung auf Gott den Vater in Extreme getrieben haben, die im Rückblick nicht mehr verständlich sind. Extrem ist in jenen Jahren zum Beispiel Karl Holls Lutherdeutung. Holl interpretiert Luthers Glaube von seiner Auslegung des 1. Gebots aus als eine auf Gott den Vater gerichtete Gewissensfrömmigkeit. Holl behauptet von da aus, dass «Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinne Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden hätte. [...] Es gibt wirklich Lagen, wo er sich ganz unmittelbar und allein Gott [sc. dem Vater; man beachte die Ausdrucksweise, als ob Jesus für Luther nicht Gott wäre; M.L.] gegenüber fühlte. Auf dieser Stufe tritt erst das Allerinnerste einer Frömmigkeit zutage, hier wird auch erst voll ersichtlich, wie er aus der Furcht vor Gott zur Einheit mit Gott gelangte»²¹.

Karl Holl vertritt damit die eigenartige These, das Eigentliche in der Frömmigkeit Luthers wäre an Christus vorbei geschehen. In der Anfechtung hielt Luther sich nach Holl nicht an Christus, sondern an das erste Gebot²². Ebenso ist nach Holl bei Luther nicht Christus, sondern das Gewissen der Ort, an dem «das Göttliche am bestimmtesten offenbart»²³. Holl sieht bei Lu-

¹⁹ A.a.O. 96.

²⁰ A.a.O. 90.

²¹ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. I. Luther, 1932, 73.

²² Vgl. a.a.O. 73.

²³ A.a.O. 35.

ther nicht nur eine «Unterordnung des Sohnes unter den Vater»²⁴, sondern er spricht sogar von einem «Vergessen Christi», das Luther sich nie als Sünde zugerechnet habe. Inzwischen sind Holls Thesen längst von der Forschung widerlegt. Bernhard Lohse resümiert, dass «die These vom <Vergessen Christi> [...] von der Lutherforschung seither mit Recht aufgegeben» wurde, «und zwar quer durch alle theologischen Schulrichtungen»²⁵. Luther vertrat nicht nur eine an Christus orientierte Kreuzestheologie sondern auch eine durchaus ausbalancierte Trinitätslehre. Holls These von der im Kern nur auf Gott den Vater gerichteten Frömmigkeit Luthers erscheint so als eine extreme Konsequenz der Orientierung an Gott dem Vater, wie sie für den Anfang des Jahrhunderts typisch war.

Neben dieser extremen Position standen andere, die sich überzogen kritisch gegen das wandten, was in Konkurrenz gegen die Vorstellung des transzendenten Gottvaters treten konnte. Die ansonsten gegensätzlichsten Theologen wirkten dabei in derselben Richtung: Erich Schaeders theozentrische Theologie kritisiert mit den anthropologischen Orientierung zugleich auch die Betonung der Soteriologie. Statt dessen wollte er in seinen *Streiflichtern zum Entwurf einer theozentrischen Theologie* unter Rückgriff auf Calvin die Majestät und die souveräne Freiheit Gottes wieder zur Geltung bringen. Die Christologie kam auch von anderer Seite ins Wanken: Durch Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* wurde Jesus immer mehr in eine schwer verständliche apokalyptische Vorstellungswelt versetzt. Dass der Gottmensch sich nach Schweitzer in seiner Naherwartung täuschte, machte den Glauben an ihn ebenso schwieriger wie die Tatsache, dass die These, Jesus habe nie existiert, in jener Zeit wieder vertreten wurde. Der viel gelesene Arthur Drews, der diese These aufgestellt hat²⁶, destruierte die Christologie von beiden Seiten: die historische Existenz Jesu leugnete er ebenso wie die Beschränkung der Gott-Mensch-Einheit auf eine individuelle Person: «Dem christlichen <Vatergotte> gegenüber bleiben die Menschen immer nur unmündige <Kinder>, für welche die Heteronomie der allein geeignete sittliche Standpunkt ist. Die Entscheidung aus Christi Geist heraus ist eine unselbständige Unterwerfung unter den Geist einer fremden Persönlichkeit»²⁷. «Nur wenn Gott selbst mein Wesen ist [...] ist eine Sittlichkeit als autonome mög-

²⁴ A.a.O. 72.

²⁵ Bernhard Lohse, Martin Luther. Leben und Werk, 1981, 235.

²⁶ Vgl. A. Drews, Die Christusmythe, 41910 (EA1909) 226, legte als Ergebnis seiner Forschungen vor, «dass ein historischer Jesus, wie die Evangelien ihn schildern und wie er in den Köpfen der liberalen Theologen von heute lebt, überhaupt nicht existiert, also auch noch nicht einmal die gänzlich bedeutungslose kleine Messiasgemeinde zu Jerusalem begründet hat, sondern dass der Christusglaube ganz unabhängig von irgendwelchen uns bekannten historischen Persönlichkeiten entstanden ist».

²⁷ A. Drews, Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion, 1906, 129.

lich»²⁸. Dies führt Drews zu der Konsequenz, dass Erlösung als Selbsterlösung gedacht werden müsse²⁹. «Für uns scheidet Christus mit der Annahme der unmittelbaren Erlösung oder der Selbsterlösung aus der religiösen Vorstellungssphäre aus, ja, wir halten es geradezu für die unumgängliche Bedingung, unter welcher allein nicht bloss eine philosophische Untersuchung des Wesens der Religion, sondern auch in praktischer Beziehung ein Fortschritt des religiösen Bewusstseins und eine Vertiefung unserer verflachten und veralteten religiösen Vorstellungen möglich ist, an deren ursprünglichen Sinn im Grunde niemand mehr glaubt»³⁰.

Die Bedeutung des Heiligen Geistes wurde, trotz gegenläufiger Tendenzen, etwa bei Drews³¹, durch die religionsgeschichtliche Forschung in Frage gestellt. Nach Gunkel und Weinell ist der Geist ein zwar interessantes, aber durch und durch archaisches, mit dem Dämonenglauben in Verbindung stehendes Phänomen, dessen Wirkungen wir heute normalerweise nicht mehr nacherleben können³².

3. Der Übergang zur christologischen Orientierung am Beispiel Karl Barths

Nach diesen extremen Beispielen der Orientierung an Gott-Vater, kam es dazu, dass die Erkenntnis wieder zur Geltung gebracht wurde: Wenn man Gott so sehr als rein transzendent ansieht, dann lassen sich über ihn keine inhaltlichen Aussagen machen. In der zweiten Auflage des Römerbriefs ist dieses Stadium erreicht. Barth wendet sich, nicht ohne Einfluss von Neukantianismus und Platonismus³³, gegen jede Erfahrbarkeit Gottes des Vaters: «Die <Tiefen des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes> ist (im Gegensatz zur 1. Aufl. dieses Buches muss es hier gesagt sein) durchaus seine Unerforschlichkeit»³⁴. «Die Herausforderung der Distanz zwischen Gott und Welt gewinnt in Barths Dialektischer Theologie eine solche Eigendynamik, dass die übergeordnete Einheit faktisch ganz aus dem Blick gerät»³⁵. Doch dies gilt nur für Gott den Vater. Bereits in der 2. Auflage des Römerbriefs findet der Umschlag von der Unerkennbarkeit Gottes des Vaters

²⁸ A.a.O. 131.

²⁹ A.a.O. 237 ff., vgl. 239: «Es gibt keine vermittelte, sondern nur eine unmittelbare Erlösung, es gibt folglich auch keinen Erlösungsmittler».

³⁰ A.a.O. 239f.

³¹ A.a.O. 84ff.

³² Vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. ²1889. H. Weinell, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899.

³³ Vgl. dazu J.F. Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, 1995.

³⁴ K. Barth, Der Römerbrief (1922), ¹⁵1989, 444.

³⁵ J.F. Lohmann, Karl Barth (Anm. 33), 282.

zur Christozentrik statt: «Die höchste Entfernung zwischen Gott und Mensch ist ihre wahre Einheit. Indem Zeit und Ewigkeit, Menschengerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit, Diesseits und Jenseits in Jesus in unzweideutiger Weise auseinandergerissen werden, sind sie in ihm auch in Gott zusammengefasst, in ebenso unzweideutiger Weise vereinigt»³⁶. «Dass der Deus absconditus als solcher in Jesus Christus deus revelatus ist, das ist der Inhalt des Römerbriefs»³⁷.

In seinem Aufsatz «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» heisst es dann: «Wir sind [...] Menschen und können als solche nicht von Gott reden»³⁸. Warum können wir nach Barth nicht von Gott reden? Wir können nicht von Gott reden, weil «von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heissen auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden. Von Gott reden würde heissen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, das Wort, *dass Gott Mensch wird*»³⁹. Anfang und Mitte der 20er Jahre betont Barth noch nicht so sehr, dass diese Bedingung von Gott her wirklich erfüllt ist, sondern er betont, dass Gott auch in seiner Menschwerdung transzendent und unverfügbar bleibt⁴⁰. Dennoch vollzieht Barth bereits in dieser Zeit den Wechsel zu einer christozentrischen Dogmatik. Als er dann in der *Christlichen* und noch mehr in der *Kirchlichen Dogmatik* nun auch beginnt über die «Prolegomena zur Christologie»⁴¹ inhaltlich konkret hinauszugehen, dann geschieht dies der Absicht nach im Rahmen eines trinitarischen Gesamtkonzeptes. Dogmatik ist nach Barth nur deshalb möglich, weil Gott sich offenbart hat. Er hat sich nach dem Zeugnis der Schrift in trinitarischer Weise offenbart. Deshalb gehört die Trinitätslehre in die Prolegomena der Theologie⁴².

c. Die Orientierung an der Christologie

1. Karl Barths Christozentrismus in der Kirchlichen Dogmatik

Quer zu dieser trinitarischen Konzeption steht bei Barth aber seine christozentrische Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes. Christus ist das geoffenbarte Wort, von ihm geht das geschriebene Wort, die Bibel, aus. Sie ist ihrerseits wieder die Quelle für das gepredigte Wort. Die im Leitsatz zum § 27 der *Kirchlichen Dogmatik* stehende prinzipielle Aussage: «Gott

³⁶ K. Barth, Der Römerbrief (Anm. 34), 96.

³⁷ A.a.O. 444.

³⁸ K. Barth, «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie». In: K. Barth, Gesamtausgabe, Bd. 19, 1990, 144-175, 151 u.ö.

³⁹ A.a.O. 160.

⁴⁰ Vgl. a.a.O. 166-175.

⁴¹ A.a.O. 175.

⁴² Vgl. den entsprechenden Leitsatz zu § 8 in KD I/1 311.

wird nur durch Gott erkannt»⁴³ führt zunächst nicht zu einer besonderen Betonung der Pneumatologie.

Die weitere Entwicklung der Theologie Barths, die vor allem von den Grundentscheidungen der Erwählungslehre ausgeht, zeigt, dass die christologische Konzentration sich gegenüber der trinitarischen Konzeption durchgesetzt hat. In der konkreten Entfaltung seiner Kirchlichen Dogmatik bevorzugt Barth statt trinitarischer Reflexionen die mehr oder weniger einlinige Ableitung von Christus über die Bibel zur Predigt. Seine Theologie entfaltet sich nicht im Feld des Hin- und Hergehens zwischen den drei Personen der Trinität, sondern ist meistens einfacher und direkter Hinweis auf Christus. Dieser Hinweis ist manchmal so direkt, dass Barth dem Eindruck eines deduktiven Vorgehens oder gar einer «theologischen Gleichschaltung»⁴⁴ der Welt mittels Christologie erwecken konnte. Barth beschreibt sein eigenes Theologietreiben als ein Herumführen des Betrachters um den Berg Jesus Christus, wobei Barth nichts anderes macht, als beständig auf diesen Berg hinzuweisen. Dabei bleibt es nicht aus, dass er die christologische Konzentration ins Extrem treibt.

2. Extremphänomene der Konzentration auf Jesus Christus: Probleme mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung

Wenn wie in der von Barth und Bultmann geprägten theologischen Epoche die Selbstoffenbarung Gottes so eindeutig als die Christusoffenbarung identifiziert wird, stellt sich das Problem, wie die im Alten Testament bezeugte Gottesoffenbarung zu verstehen sei. Wenn man nicht wie Paul Tillich von einer vorbereitenden Offenbarung⁴⁵ oder wie Emil Brunner von einer Offenbarung des Namens Gottes⁴⁶ im Alten Testament ausgehen will, dann ist man nahezu genötigt, im Alten Testament so etwas wie eine Christusoffenbarung zu finden. Karl Barths Satz, dass «Jesus Christus als der Erwartete auch im Alten Testament offenbar ist»⁴⁷, wurde von dem Alttestamentler Wilhelm Vischer dahingehend verstanden, dass nun auch konkret an vielen Stellen im Alten Testament Bezüge zu Christus aufgezeigt werden müssen. Dass er da-

⁴³ K. Barth, KD II/1, 200.

⁴⁴ Vgl. dazu F. Wagner, «Theologische Gleichschaltung – Zur Christologie bei Karl Barth». In Ders.: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, 1989, 93-125. Vgl. bereits H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit. Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, ²1988, 501-511. – Der Vorwurf, Barth habe die Freiheit des Menschen in einer anderen Weise, als es die Reformatoren getan haben, «ausgeschaltet» ist allerdings unberechtigt. Vgl. KD II/2, 194: «Es ist also ganz schlicht, aber ganz umfassend die Autonomie des Geschöpfs, die im Akte der ewigen göttlichen Erwählung ursprüngliches Ereignis ist und legitime Wirklichkeit wird».

⁴⁵ P. Tillich, Systematische Theologie. Bd. 1, 1957, 164-172.

⁴⁶ Vgl. E. Brunner, Dogmatik, Bd. 1, ³1960, 121-135.

⁴⁷ K. Barth, KD I/2 79.

bei allegorische und typologische Betrachtungen, etwa der Farbe Rot im AT, betrieben hat, ist von Gerhard von Rad und auch von Barth selbst kritisiert worden⁴⁸.

Barth prägte mit seiner Christozentrik eine ganze theologische Epoche. Bezeichnend ist etwa der Titel der Dogmatik von Heinrich Vogel *Gott in Christo*⁴⁹. Wie weit die Wirkung der Christozentrik ging, zeigt, dass unter anderem ein lutherischer Theologe seinen *Abriss der Dogmatik* unter folgendes Motto von Paul Claudel stellte: «Je n'ai plus rien à chercher au ciel [...] ce Dieu est assez pour moi qui tient entre quatre clous»⁵⁰. Dieses Zitat gibt als solches auch eine der Richtungen an, in denen die Theologie von der christozentrischen Orientierung aus weiter fortgeschritten ist.

3. Der Übergang zur pneumatologischen Orientierung:

Drei Wege der Überwindung der Christozentrik in Richtung Pneumatologie traten im Weiterdenken der barthschen Konzeption auf den Plan: (a) Der Weg von der Christologie über die Anthropologie zur Pneumatologie, (b) der Weg über die Frage nach der Vermittlung des Heils und (c) der Weg über das Nachdenken über die Voraussetzungen des Theologietreibens.

(a) Der *erste Weg* der Überwindung begann wiederum mit einer Radikalisierung: Barth selbst hatte über die Menschlichkeit Christi auch das Thema der Anthropologie neu aufgerufen. Daran konnten andere anknüpfen, die an sich der barthschen Theologie fernstanden. Dorothee Sölle sagt von sich ausdrücklich, dass sie «die <christologische Reduktion>, die für die Theologie unseres Jahrhunderts charakteristisch ist»⁵¹, mitvollzieht. Dies führt zu einer Kritik an Gott dem Vater: «Christ bin ich nicht wegen des Vaters, sondern um Christi willen»⁵². Dies führt aber über ein linkshegelianisches inklusives Christusverständnis zu einer neuen Bedeutung des Menschen: «Christus hat keine anderen Hände als unsere, er ist auf uns angewiesen. Wenn keine Christen mehr da sind, ist Christus tot»⁵³. Damit wird die Christologie auf das Niveau der Anthropologie gestellt: «Die Chiffre <Christus> ist die Weise, in der Jesus lebendig bleibt bis ans Ende der Welt [...]. Denn nicht nur Christus vertritt Gott in der Welt, auch seine Freunde und Brüder vertreten Gott»⁵⁴. Wenn der Mensch nun aber Gott

⁴⁸ Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei O. Bächli, Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, 1987.

⁴⁹ H. Vogel, *Gott in Christo*. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik. 1954.

⁵⁰ H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 1973, Motto.

⁵¹ D. Sölle, Nachwort 1982 zu: Dies., *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes, 1965, 178

⁵² A.a.O. 178.

⁵³ A.a.O. 180.

⁵⁴ A.a.O. 155.

vertreten soll, dann ist dies eine Forderung, die er von sich aus nicht erfüllen kann. Deshalb wendet sich Sölle 1975 in ihrem Buch *Die Hinreise*⁵⁵ den tragenden Erfahrungen zu, wie sie vor allem in der Mystik zum Ausdruck kommen. Diese Erfahrungen bezeichnet sie als Erfahrungen der Liebe zu Gott und als Erfahrungen des Grossen Geistes⁵⁶. Sölles Theologie nach dem Tode Gottes löst sich nicht in Anthropologie auf, sondern bleibt in die trinitarische Logik der Theologie einbezogen.

- (b) Der *zweite Weg* der erneuten Zuwendung zur Pneumatologie lässt sich bereits in den letzten Bänden der *Kirchlichen Dogmatik* verfolgen. Einige der Kritiker Barths haben ihm vorgeworfen, dass er von seiner Christologie aus nicht dazu komme, die Vermittlung des Heils zu denken. Alles ist bereits in Ewigkeit in Gott geschehen. Christus hat für uns, an unserer Stelle geglaubt, er ist für uns stellvertretend gehorsam gewesen⁵⁷. Im vierten Teil der *Kirchlichen Dogmatik* hat Barth selbst in mehreren Versuchen entschieden die Vermittlung des Heils durch den Geist ins Spiel gebracht. Barth geht es darum, «nach dem Übergang von ihm [sc. Christus; M.L.] zu uns anderen Menschen zu fragen»⁵⁸. Deshalb fragt Barth jetzt: «Wie handelt der heilige Geist? Wie begegnet er uns? Wie berührt und bewegt er uns?»⁵⁹ Eine der Antworten, die Barth gibt, ist, dass er die Taufe mit dem Heiligen Geist als Vermittlung der Geschichte Christi mit unserer Geschichte und als Beginn eines neuen Lebens ansieht⁶⁰.

Bei Barth führt aber auch noch ein *dritter Weg* zur Pneumatologie:

- (c) Im Nachdenken über die Voraussetzungen seines eigenen Theologietreibens betont der späte Barth, dass nicht bloss Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, sondern auch der Heilige Geist nötig ist, um von Gott zu sprechen. In deutlicher Parallele zu den zitierten Ausführungen aus «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» formuliert er in seiner 1962 erschienenen *Einführung in die evangelische Theologie*:

Wie kommt die Theologie dazu Theologie, menschliche Logik des göttlichen Logos zu sein? Antwort: Sie kommt gar nicht dazu. Es kann ihr aber widerfahren, dass dieser Geist zu ihr und über sie kommt, und dass sie sich dann seiner nicht erwehrt, sich seiner

⁵⁵ Dies., *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, 1975.

⁵⁶ Vgl. Th. Christiansen & J. Thiele (Hg.), *Dorothee Sölle im Gespräch*, 1988, 53.

⁵⁷ Diese Notwendigkeit hat gegenüber Karl Barth immer wieder Peter Brunner betont (Hinweis von Herrn Prof. Friedrich Beißer). Vgl. Peter Brunner, *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, 1962, 220-224.

⁵⁸ K. Barth KD IV/2 402.

⁵⁹ A.a.O. 402f.

⁶⁰ Vgl. K. Barth KD IV/4 .1: «Eines Menschen Wendung zur Treue gegen Gott und so zu dessen Anrufung ist des treuen Gottes eigenes Werk, das, in der Geschichte Jesu Christi vollkommen geschehen, vermöge deren erweckender, belebender und erleuchtender Macht als seine Taufe mit dem Heiligen Geist zum Neubeginn gerade seines Lebens wird».

aber auch nicht bemächtigt, sondern nur eben freut, ihm nur eben Folge leistet. Ungeistliche Theologie wäre, ob sie auf Kanzeln oder Kathedern oder auf gedrucktem Papier oder in «Gesprächen» unter alten und jungen Theologen ihr Wesen treibt, eins der grässlichsten unter allen grässlichen Phänomenen dieses Erdentals. [...] Es ist klar, dass auch evangelische Theologie als bescheidene, freie, kritische, fröhliche Wissenschaft vom Gott des Evangeliums nur im Machtbereich des Geistes, nur als pneumatische Theologie möglich und wirklich werden kann»⁶¹.

Mit dieser Forderung einer pneumatischen Grundlegung der Theologie steht Barth nicht allein. Dasselbe wurde auch von Theologen wie Helmut Thielicke⁶², Christopher Frey⁶³ oder Klauspeter Blaser⁶⁴ gefordert. Im letzten Text, den Barth redigiert hat, seinem Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl von Heinz Bolli formuliert er geradezu als ein Vermächtnis die Aufgabe einer Theologie des Geistes, die sogar dazu fähig sein kann, die von Barth zeitlebens bekämpfte Theologie Schleiermachers positiv zu rezipieren. Barth schreibt: «Was ich jetzt und hier [...] zur sachlichen Klärung meines Verhältnisses zu Schleiermacher gelegentlich in Erwägung gezogen und unter guten Freunden wohl auch da und dort schon angedeutet habe, wäre die Möglichkeit einer Theologie des 3. Artikels, beherrschend und entscheidend also des Heiligen Geistes.[...] Alles und alle in optimam partem deutend möchte ich mit der Möglichkeit rechnen, dass eine Theologie des Heiligen Geistes das Schleiermacher schwerlich bewusste, aber ihn faktisch beherrschende legitime Anliegen schon seiner theologischen Aktion gewesen sein möchte»⁶⁵. Barth deutet die Umriss und die integrative Kraft einer Theologie des Heiligen Geistes an. Er verbindet dies aber mit der Warnung: «Aber dass mir nun nicht alsbald irgendein begabter junger Mann – in der Meinung, er sei der Berufene – mit einer flott geschriebenen Broschüre <Zur Theologie des Heiligen Geistes> oder dergl. über den Weg und auf den Markt laufe!»⁶⁶ In der Tat kamen

⁶¹ K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, 23. Aufl. Gütersloh 1980, 48.

⁶² Vgl. H. Thielicke, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. 1, 1968, 167: «Negativ äussert sich dieser Rückbezug auf das vorgegebene Heilsgeschehen darin, dass wir <nicht aus eigener Vernunft noch Kraft> Jesus Christus zu unserem Herrn machen, uns also den Glauben zulegen können, sondern dass dies das Werk des Heiligen Geistes ist». Vgl. auch Ders., Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. 3, 1978, insbes. 16ff.

⁶³ Vgl. Chr. Freys Kritik an Y. Congar und H. de Lubac in: *Mysterium der Kirche. Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, 1969, 145: «Der Heilige Geist hat in der frühen Ekklesiologie Congars keinen rechten Raum; das gilt auch für de Lubac; beider ekklesiologische Rückbesinnung ist wesentlich christologisch. Der Platz, der eigentlich dem lebendigen Wirken des Heiligen Geistes gehört, wird von dem sich ausbreitenden Leben Christi eingenommen».

⁶⁴ K. Blaser, Vorstoß zur Pneumatologie, 1977.

⁶⁵ K. Barth, «Nachwort». In: H. Bolli (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, 1968. 290-312. 311.

⁶⁶ A.a.O. 312.

solche Männer, allerdings waren es eher alte als junge Männer. Nach Hendrikus Berkofs *Theologie des Heiligen Geistes*⁶⁷ hat seit Ende der 80er Jahre Jürgen Moltmann das, was in Barths «Testament» stand, theologisch ausgeführt.

d. Die pneumatologischen Orientierung in der Theologie

1. Jürgen Moltmann als typischer Vertreter der pneumatologischen Orientierung in der Theologie

Barth hatte in dem zitierten «Nachwort» gefragt: «Wäre nicht die alles beherrschende Christologie (conceptus de Spiritu Sancto!) von» der Pneumatologie her «zu erleuchten?» Moltmann entwickelt dementsprechend in seinem Buch *Der Weg Jesu Christi* (1989) eine Geist-christologie: «Die Christusgeschichte Jesu beginnt nicht mit Jesus selbst, sondern mit der Ruach/ dem Heiligen Geist. Es ist die Ankunft des Geistes, des schöpferischen Atems Gottes, in der Jesus als «der Gesalbte» hervortritt»⁶⁸. Bereits in früheren Veröffentlichungen arbeitete Moltmann Barths Hinweis aus, dass die Schöpfung und die Kirche vom Geist aus zu interpretieren seien⁶⁹. 1991 legte Moltmann dann sein Hauptwerk zur Pneumatologie unter dem Titel *Der Geist des Lebens* vor⁷⁰; ein Jahr später folgte von Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*⁷¹.

2. Extremphänomene

haben sich erstaunlich schnell gezeigt. Um nur zwei zu nennen: Berkofs *Theologie des Heiligen Geistes* hat sogar nach Moltmanns Urteil modalistische Tendenzen⁷² und Moltmanns Geistchristologie endet mit einer Verwerfung des Filioques⁷³.

⁶⁷ H. Berkof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 1968 (= autorisierte Übersetzung von: *The Doctrine of the Holy Spirit*, Richmond 1968).

⁶⁸ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, 1989, 92.

⁶⁹ Vgl. K. Barth, «Nachwort» a.a.O. (Anm. 63), 311 und J. Moltmann: *Geist* a.a.O. (Anm. 4) und *Kirche* a.a.O. (Anm. 3), bes. 316ff.

⁷⁰ J. Moltmann, *Der Geist* a.a.O. (Anm. 4).

⁷¹ M. Welker, *Gottes Geist* a.a.O. (Anm. 4).

⁷² Vgl. J. Moltmann *Der Geist* a.a.O. (Anm. 4) 26.

⁷³ A.a.O. 321.

IV. Schlussfolgerungen

Nach diesem Überblick über die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts bleibt noch, in aller Kürze drei Schlussfolgerungen zu ziehen. Die erste ist für den Dogmatiker erfreulich:

1. Wenn die Hypothese vom trinitarischen Rhythmus Theologiegeschichte zutrifft, dann kann man mit Recht behaupten, dass die Dogmatik einer eigenen trinitarischen Sachlogik gefolgt ist. Damit wäre gezeigt, dass die Dogmatik nicht direkt abhängig ist von äusseren Gegebenheiten. Die Dogmatik war vielmehr trotz allen Irritationen grundsätzlich in diesem Jahrhundert auf einen Gegenstandsbezug orientiert; den dreieinigen Gott; die Theologie hat im 20. Jahrhundert offensichtlich nicht allein die Aufgabe verfolgt, die Anpassung an das sich rasch wandelnde gesellschaftliche, kulturelle oder philosophische Umfeld zu vollziehen. Dies wird man gegenüber Niklas Luhmann, aber auch gegenüber Emanuel Hirsch und auch gegenüber dem Vorgehen in der Theologiegeschichte von Jan Rohls zur Geltung bringen können⁷⁴.
2. Eine Theologie kann den trinitarischen Rhythmus weiter verfolgen und über pneumatologische Extrempositionen zu einer Orientierung an Gott dem «Vater» (oder: «der Mutter») weiterschreiten. Sie kann aber auch, das ihr zugrundeliegende Bewegungsgesetz selbst zu ihrem Thema machen. Sie steht dann vor der Aufgabe, eine alle drei Personen gleichermaßen berücksichtigende Trinitätslehre als hermeneutische Grundregel, als «summary grammar»⁷⁵ des Glaubens, anzuerkennen und fruchtbar zu machen.

⁷⁴ Vgl. N. Luhmann, «Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution». In: Ders., *Funktion der Religion*, 1977, 72-182, E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 1964, und J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, 2 Bde., 1997. Luhmann hebt einseitig die Forderung nach Kompatibilisierung der Theologie mit gesellschaftlicher Komplexität, Hirsch hebt die Verbindung mit der allgemeinen Geistesgeschichte und Rohls mit der politischen Entwicklung hervor. Im Bezug auf Rohls lässt sich zugestehen: Zweifellos ist es nicht ausgeschlossen, dass die These einer trinitarischen Sachlogik in der Entwicklung der Theologie des 20. Jahrhunderts im Zuge einer Interpretation zweiter Ordnung wieder als ein Zeugnis für die Abhängigkeit der Dogmatik von der Staatsform gelesen werden könnte: Die Orientierung an Gott dem Vater fiel in die Zeit der Monarchie, die Orientierung an Christus nahm die schärfsten Formen im Gegenüber zum Führerstaat Adolf Hitlers an, bis hin etwa dazu, dass Dietrich Bonhoeffer den Satz Hermann Görings «Adolf Hitler ist mein Gewissen» aufnehmen und ihn als prägnanteste säkulare Parallele zu seinem Satz, dass Christus unser Gewissen ist, bezeichnen konnte. Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*. München 1992, 278. Die Zuwendung zum Geist würde dann einer um Achtung der Pluralität bemühten Demokratie entsprechen.

⁷⁵ N. Lash, «Considering the Trinity», *Modern Theology* 2 (1986) 183-196.183.

«Die Trinitätslehre ist als Ausarbeitung der Grammatik der miteinander kombinierten Bildfelder von Vater, Sohn und Geist die konzentrierte symbolische Zusammenfassung der Strukturen christlicher Perspektiven auf Gott, Welt, menschliche Existenz und Geschichte im Horizont dieser Grundbilder des christlichen Glaubens»⁷⁶.

3. Eine Trinitätslehre, die Anweisungen dafür gibt, wie bei jedem theologischen Thema Gott der transzendente Grund, Jesus Christus und der Heilige Geist in den Blick kommen müssen und die nominalistische Engführungen vermeidet, die mit dem Ausdruck *summary grammar* gegeben sind, wird sinnvollerweise weder von der immanenten Trinität im Bereich Gottes des Vaters, noch von der Offenbarungstrinität im Bereich Jesu Christi ausgehen können. Sie müsste sich entschieden auf den Standpunkt des Menschen stellen, der im Bereich des Geistes zur Gotteserkenntnis gelangt. Die Anerkennung der Trinitätslehre als hermeneutisches Grundprinzip verlangt eine Sicht der theologischen Erkenntnissituation, in der der Heilige Geist als Ermöglichungsgrund des Glaubens, Jesus Christus als Bestimmungsgrund aller Aussagen und Gott, der «Vater» (oder: die «Mutter»), als die alles gründende transzendente Ausrichtung aller theologischen Erkenntnis zu thematisieren ist. Eine solche Fassung der Trinitätslehre wird zweifellos phänomenologischen Charakter haben: Ohne das Gegebensein des Heiligen Geistes in glaubenden Menschen ist der Theologie ihr Gegenstand als solcher überhaupt nicht erkennbar, ohne die Selbstbestimmung Gottes in Jesus Christus, kann sie über ihn keine konkreten Aussagen machen und ohne den Bezug auf den transzenten Grund der Theologie bleibt sie eine immanente historische oder religionswissenschaftliche Beschreibung von Glaubensauffassungen. Ohne eine unlebendige totalisierende Metatheorie zu sein, ist die Trinitätslehre die einzige Beschreibung der theologischen Erkenntnissituation, die ein Minimum an Schutz gegen Zerfall und eine Vermeidung problematischer Ex-trempositionen ermöglicht.

Martin Leiner, Neuchâtel

⁷⁶ I. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, 1994, 214.