

Ann-Christin Schmidt

Der Heilige Geist – ein Vergleich der
Pneumatologien Jürgen Moltmanns und
Wolfhart Pannenberg

Masterarbeit

Vertiefungsmodul
Vertiefungsmodul Masterarbeit
TM 101

Evangelische Hochschule TABOR, Marburg

M.A. evangelische Theologie

Prof. Dr. Matthias Clausen

Sommersemester 2019

Abgabefrist: 30.08.2019

Abstract

Wer oder Was ist der Heilige Geist? Diese Frage beschäftigt Theologen seit Beginn der Kirchengeschichte. In der säkularen Welt spielt die Thematik der Pneumatologie selten eine Rolle, wohl machen Menschen aber die Erfahrung einer vitalisierenden Kraft. Auch reicht das Spektrum der Beschäftigung mit dem Geist in Gemeinden von einer Vergessenheit bis hin zu ekstatischer Hingabe. Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg möchten in ihren Pneumatologien zu einem ganzheitlicheren Verständnis verhelfen, in dem sie das Wirken des Geistes nicht nur auf seine soteriologische, sondern auch auf trinitarischer, kosmologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Ebene untersuchen. Moltmann verfolgt dabei das Anliegen, einem monotheistischen Gottesverständnis und der Theodizee den lebensschaffenden Geist, eingebunden in eine soziale Trinitätslehre, gegenüberzustellen. Dies soll positiven Einfluss auf das politisch-ökologische Handeln und das ökumenische Gespräch nehmen. Der Geist wirkt im Zusammenspiel mit Vater und Sohn bei der Schaffung der Welt, welche auf Vollendung hofft, die der Geist in der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und die Herstellung der vollkommenen Einheit erwirkt. Er führt verschiedene Charismen auf, die alle für die Einheit der Gemeinde und Beziehung zu Gott genutzt werden sollen.

Pannenberg ist apologetisch motiviert: er möchte den Geist und damit die wechselseitigen Wirkungen der Trinität in Analogie zum physikalischen Energiefeld darstellen und auf das Wirken Gottes in der Gesamtgeschichte, die ihn am Ende als wahren Gott erweisen wird, aufmerksam machen, um so im wissenschaftlichen Diskurs sprachfähig zu sein. Glaube, Hoffnung und Liebe stellen die wichtigsten Geistwirkungen am Menschen dar. Der Geist ist der Vollender aller Dinge.

Im Vergleich zeigt sich, dass zwar unterschiedliche Schwerpunkte aufgrund der verschiedenen Zielsetzungen vorliegen, sich die generellen Auffassungen der beiden Theologen aber überschneiden. Beide gehen von einem kontinuierlichen Wirken seit Schöpfungsbeginn aus und sehen den Geist als Lebensquelle sowie als Mittel und Person an, die am Ende der Zeit Gottes Verherrlichung erwirkt. Dabei wird dann auch die Einheit der Trinität vervollkommenet und Gottes Schechina bei den Menschen sein, so Moltmann. Für Pannenberg ist demgegenüber die immanente Trinität bereits real vervollkommenet, wenn auch für den Menschen noch nicht offenbar. Gottes ruah und Christi Geist sind für sie identisch; er führt ihn in die Gemeinschaft mit Gott, verwandelt die Gläubigen und wird die Auferstehung zum ewigen Leben hervorbringen, wie es Jesu Auferweckung schon vorwegnimmt. Beide rufen zu ökologischer Verantwortung und ökumenischer Einheit auf und möchten die innertrinitarische, nicht-hierarchische Liebe als Vorbild für kirchliches und gemeinschaftliches Leben darstellen.

Inhaltsverzeichnis

1.1	Relevanz der Thematik.....	3
1.2	Abgrenzung	5
1.3	Kurzgliederung	6
1.4	Wichtigste Quellen und Forschungsstand	6
2.	Theologische Grundlagen.....	7
2.1	Alttestamentlich תּוֹרָה.....	7
2.2	Neutestamentlich πνεῦμα.....	9
2.3	Dogmatische Grundlagen	10
3.	Moltmanns Pneumatologie.....	12
3.1	Vorstellung Jürgen Moltmann	12
3.2	Wesen und Wirken des Geistes	14
3.2.1	Charismatische Wirkungen	20
3.2.2	Zungenrede	22
3.2.3	Krankenheilung.....	22
3.2.4	Das Charisma des behinderten Lebens	23
3.2.5	Mystische Erfahrungen	23
3.3	Trinitarische Einordnung	24
3.4	Geist und Schöpfung	28
3.5	Geist und Ekklesiologie.....	31
3.6	Geist und Eschatologie	34
4.	Pannenberg's Pneumatologie	37
4.1	Vorstellung Wolfhart Pannenberg	37
4.2	Wesen und Wirken des Geistes	38
4.2.1	Der Glaube	43
4.2.2	Die Hoffnung	44
4.2.3	Die Liebe.....	45
4.2.4	Gebet.....	47
4.2.5	Geist und Engel.....	47
4.3	Trinitarische Einordnung	48
4.4	Geist und Schöpfung	50
4.5	Geist und Ekklesiologie.....	52
4.6	Geist und Eschatologie	56

5.	Vergleich	59
6.	Anregungen für die Praxis.....	68
7.	Fazit und kritische Würdigung	72
7.1	Kritische Würdigung	78
7.2	Weiterführende Fragen	85
	Literaturverzeichnis.....	86

1. Einleitung

1.1 Relevanz der Thematik

Der Heilige Geist – er begegnet uns in der gottesdienstlichen Formel „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ oder auch im dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses. Das Symbol der Taube stellt ihn auf Gemälden und Kirchenfenstern dar. Innerhalb der Christenheit zeigen sich theologische Positionen in einem Spektrum zwischen einer „Geistvergessenheit“ moderner Theologie [und einem] enormen Resonanzgewinn[...] der Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert.“¹

In der Gesellschaft spielt die Beschäftigung mit dieser Thematik meist kaum eine Rolle. Einerseits scheint die Frage nach Gottes Existenz durch den Prozess der Säkularisierung in den Hintergrund zu rücken, andererseits „wächst die Sehnsucht nach einer neuen religiösen Erfahrung.“² Berührungspunkte mit dem Begriff „Heiliger Geist“ hat der Mensch eventuell im Religionsunterricht oder bei kirchlichen Veranstaltungen, zum Beispiel einer Taufe, bei der auch „auf den Namen des Heiligen Geistes“ getauft wird.

Doch auch in Kirchen und Gemeinden kann die thematische Beschäftigung zuweilen recht rar ausfallen und der Heilige Geist hinter Gott als Vater und Sohn übersehen werden, sodass er im Laufe der westkirchlichen Entwicklung zu einem dubiosen Fremden oder einer dogmatischen „Leerformel“ degradiert wurde.³ Andererseits findet sich eine starke Betonung, vorrangig in charismatisch-pfingstlerischen Freikirchen. Heinrich Christian Rust sieht in diesem Gegensatz die wichtige Frage für das Leben als Christ aufleuchten, „ob der Geist Gottes denn nun eine göttliche Person sei [...], das handelnde Subjekt, oder ob es sich um eine dynamische Kraft, eine Energie handelt, die ich empfangen muss, um Christus nachzufolgen und ein Zeuge für ihn sein zu können.“⁴ Das eine Extrem kann sich in einer Überbetonung des Geistwirkens oder in einer Konzentration auf bestimmte Charismen äußern; die konträre Reaktion zeigt sich in Zurückhaltung oder sogar Ablehnung des Einflusses des Geistes aus Angst, er könne die ‚gute Gemeindeordnung‘ durcheinanderbringen, und zu einer überhöhten Emotionalität und Individualität oder die Bindung an bestimmte Charismen verleiten. Diese Befürchtungen zeugen von einem mangelnden

¹ Lee, Vollender, 8.

² Müller, Heiliger Geist, 159.

³ Neuer, ‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘, 9.

⁴ Rust, Geist Gottes, 76.

theologischen Verständnis der Trinität und fehlender Reflexion, welche sich in einer einseitigen Spiritualität niederschlägt.⁵

Gleichsam beobachtet Rust, wie Moltmann und Pannenberg vor ihm, vor allem in evangelikalen Gemeinden die Annahme, nur innerhalb der Gemeinde würde der Geist wirken, nicht aber in der sündigen Welt, was zu einer Abschottung führt und jegliches Verständnis und Kommunikation verhindert und damit die Mission und Evangelisation erschwert oder sogar unmöglich macht.⁶ Gerade heute gilt es, durch verständliche Darstellung der eigenen Glaubensaussagen und Offenheit zum Dialog mit anderen Kulturen und Religionen in Kontakt zu kommen, um relevant zu bleiben in einer Welt, die multioptional, -kulturell und -religiös und von einer Suche nach (spirituellen) Erfahrungen geprägt ist.

Dies weist darauf hin, dass eine Auseinandersetzung mit der Person des Geistes notwendig ist, um zwischen den genannten Extremen eine eigene Position zu finden. Insbesondere für das Leben als Christ stellt sich die Frage der Relevanz, beispielsweise, ob er heute noch wirkt oder welche Lehren biblisch fundiert sind. Wie kann der Geist verstanden werden? Mit diesen Fragen beschäftigen sich Theologen seit Beginn der Kirchengeschichte. Sei es der Umgang mit den Gaben des Geistes, mit denen sich schon Paulus auseinandersetzen musste. Sei es die Frage, ob Jesus Christus als Sohn bei der Sendung beteiligt ist, oder ob der Geist nur vom Vater ausgeht. Seien es die Erfahrungen der Mystiker oder Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Seien es die Bemühungen im 20. Jahrhundert um eine erneute Öffnung für das Wirken des Geistes, die sich in der wachsenden Pfingstbewegung zeigten, oder die Abgrenzung von charismatischen Ekstasen. Immer wieder befassen sich Menschen mit dem Wesen und Wirken des Geistes. Doch wie lässt sich diese dritte Person der Dreieinigkeit beschreiben? Wie beschreibt die Bibel ihn? Welche Eigenschaften weist er auf? Wie ist seine Position innerhalb der Trinität zu sehen?

Die Lehren vom Heiligen Geist stehen zum Teil diametral gegeneinander, teils ergänzen sie sich oder gehen auf neuere wissenschaftliche Erkenntnisse ein. Immer sind sie auch als Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Zeitgeschehen und den gesellschaftlichen Prägungen zu sehen.

Auch in der Moderne verfassten Theologen pneumatologische Ansätze, angeregt und eingefordert durch die „pfingstlerisch-charismatische Strömung und [...] die

⁵ Vgl. a.a.O., 61 ff.

⁶ Vgl. Rust, Geist Gottes, 33ff.

Begegnung mit den orthodoxen Kirchen“⁷, in denen dem Heiligen Geist immer eine größere Bedeutung zugesprochen wurde als in den westlichen Kirchen. Zwei dieser Ansätze stammen von Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg, welche als zwei der bekanntesten Theologen des 20. Jahrhunderts gelten.⁸ In dieser Masterarbeit sollen ihre Entwürfe dargestellt und verglichen werden. Beide sind „generally regarded as ‚eschatologically oriented‘“⁹ und können auf ähnliche zeitgeschichtliche Entwicklungen eingehen, unter anderem durch ihre parallelen Lehrtätigkeiten in der Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, wobei Pannenberg „lutherisch, [Moltmann] reformiert“¹⁰ geprägt war. Möglicherweise können auch Anregungen für die Praxis des christlichen Lebens und der Gemeindegestaltung abgeleitet werden. Ihre Ansätze können helfen, die Reduktion des Heiligen Geistes als soteriologisches Hilfsmittel aufzuweiten, um ein umfassenderes Bild seines Wesens und der Trinität insgesamt zu gewinnen, welches der Kommunikationsunfähigkeit in wissenschaftlichen oder auch ökumenischen Kontexten Abhilfe verschaffen kann.

1.2 Abgrenzung

Da diese Arbeit die Ansichten von Moltmann und Pannenberg über den Heiligen Geist fokussiert, werden zum einen andere Ausschnitte ihrer Systematiken weniger bis gar nicht berücksichtigt, zum anderen können andere Theologen nicht betrachtet werden. Auch wird der kirchengeschichtliche Wandel nicht als einzelner Abschnitt dargestellt werden können, wohl aber als wichtiger Aspekt bei der Darstellung der Entwürfe aufgenommen werden, da vor allem Pannenberg durch sein methodisches Vorgehen immer wieder auf die Geschichte verweist. Die Auseinandersetzung mit den Wirkungen des Geistes in der Pfingstbewegung wäre sicher eine spannende Thematik, kann aber an in dieser Arbeit nicht dargestellt werden, da die Beschäftigung mit den Charismen größtenteils theoretisch verlaufen wird. So können auch die beiden Theologen zum Beispiel bei der Frage nach der Glossolie nicht auf eigene Erfahrungen zurückgreifen.¹¹ Die Frage der Geisterunterscheidung oder Lehren über den Satan und Dämonen als widergöttliche Geister werden ebenfalls keine Rolle

⁷ Neuer, ‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘, 10.

⁸ Vgl. Pöhlmann, Moltmann, 123.

⁹ Olson, Trinity and Eschatology, 1.

¹⁰ Moltmann, Hoffen und Denken, 275.

¹¹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 199.

spielen, da sie auch den bei beiden Theologen fehlt. Dies könnte in einer anderen Arbeit differenziert untersucht werden.

1.3 Kurzgliederung

Ziel dieser Arbeit ist es, die Grundzüge der Pneumatologien Pannenberg und Moltmanns darzustellen und anschließend ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu untersuchen und hieraus Ideen für den Umgang mit dem Heiligen Geist im gemeindlichen Alltag und im persönlichen Glauben zu entwickeln.

Zunächst wird der biblische Befund zu „Geist“ und „Heiliger Geist“ herausgearbeitet. Anschließend werden jeweils die Ansätze von Moltmann und Pannenberg aufgeführt, beginnend mit den zum Teil älteren Veröffentlichungen Moltmanns. Dabei soll nach einer Vorstellung des Theologen die Wesensbeschreibung, die Wirkungsweise sowie die Rolle des Heiligen Geistes innerhalb der Trinität und in den Lehren von Kirche und Endzeit der beiden Theologen beschrieben werden. Einzelne Unterkapitel werden dabei aufgrund der unterschiedlichen Schwerpunkte und besonderer Aspekte, beispielsweise der Geistesgaben, nur für einen der Theologen eingefügt, auch wenn die Grobgliederung parallel gehalten wird um einen möglichst guten Überblick im Vergleich zu schaffen.

Hernach gilt es, gemeinsame und unterschiedliche Aspekte aufzuzeigen und aus ihnen Anregungen für die Praxis zu ermitteln. Den Abschluss der Arbeit bildet ein Fazit mit kritischer Würdigung und möglichen Anschlussfragen.

1.4 Wichtigste Quellen und Forschungsstand

Moltmanns Ansatz lässt sich gut aus seinen Werken *Kirche in der Kraft des Geistes* und *Der Geist des Lebens* herausarbeiten. Für die Auseinandersetzung mit der trinitarischen Einordnung wurde *Trinität und Reich Gottes* zu Rate gezogen.

Pannenberg schreibt in seiner *Systematischen Theologie* über den Geist Gottes. Elementar sind hier der Abschnitt „Die Welt der Geschöpfe“ in Band II und das 12. Kapitel und 14. Kapitel in Band III, aber auch seine Lehrmeinung zur Trinität in Band I. Seine Pneumatologie wurde bereits von Chien-Ju Lee in *Der Heilige Geist als Vollender* betrachtet. Weitere Auseinandersetzungen mit Pannenberg thematisieren andere Schwerpunkte seiner Theologie, beispielsweise sein Wissenschaftsverständnis. Für Pannbergers Pneumatologie findet sich insgesamt wesentlich weniger Literatur als für Moltmann.

2. Theologische Grundlagen

Der Begriff des Geistes ist schillernd und umfasst ein weites Bedeutungsspektrum. Bedingt durch den Einfluss des Hellenismus auf die christliche Religion und den Humanismus erscheint ‚Geist‘ oft als Gegensatz zu Fleisch oder äquivalent zum Begriff ‚Seele‘.¹² Daneben gibt es die alltagssprachliche Verwendung im Deutschen als Synonym zu ‚Gespenst‘; dergleichen wird damit eine bestimmte Atmosphäre oder ein „Charakteristikum einer bestimmten Sprache, historischen Epoche, Nation oder Religion“¹³ beschrieben. Gerade in Religionen wird damit eine „übersinnliche Macht [beziehungsweise das] Zentrum [...] aller Normen“¹⁴ benannt.

Daneben bezeichnet man gemeinhin Menschen als ‚geistreich‘, wenn sie komplexe Zusammenhänge erfassen oder kreativ neue Ideen entwickeln. Der Geist wird eng mit dem menschlichen Verstand verknüpft, auch wenn ihm eine maßgeblich größere „Vitalität“¹⁵ zugeschrieben wird. Insgesamt steht in der Philosophie ‚Geist‘ für Abstraktion gegenüber der konkreten Materie, biblisch meint es im Gegensatz dazu stets eindeutige Phänomene.¹⁶ Durch diesen großen Bedeutungshorizont kommt es zu Unklarheiten und Verständnisschwierigkeiten; diese beeinflussen einerseits den theologischen Diskurs, andererseits das Verständnis des Begriffs ‚Heiliger Geist‘, auch unter Christen. Sowohl Moltmann als auch Pannenberg wählen daher die Bibel als Ausgangspunkt für ihre Pneumatologie, um Klarheit zu ermöglichen.

2.1 Alttestamentlich רִיחַ

Im Alten Testament taucht der Begriff רִיחַ 378mal auf. Grundsätzlich bedeutet dieses Wort ‚Wind‘, ‚Nichtigkeit‘, ‚Atem‘ oder ‚Hauch‘. Der Mensch hat keinen besonderen Vorzug, da auch die Tiere eine רִיחַ in sich tragen. Zugleich kennt das Alte Testament die strikte Dreiteilung von Seele, Körper und Geist nicht, sondern vermittelt ein ganzheitliches Verständnis der Geschöpfe. Dabei bleibt der Geist immer Eigentum Gottes, der mit dem Tode vom Geschöpf genommen wird (vgl. Ps 104,29). Als Personifikation kann das Wort von einem Geist der Eifersucht (Num 5,14), Unzucht (Hos 4,12) oder Unreinheit (Sach 13,2) sprechen.¹⁷ רִיחַ steht für „Lebenskraft; Sitz der

¹² Vgl. Morenz, Geist Religionsgeschichtlich (RGG), Sp. 1268.

¹³ Noller, Was ist Geist?, www.geisteswissenschaft2018.philosophie.uni-muenchen.de

¹⁴ Prenter, Heiliger Geist dogmatisch (RGG), Sp.1283.

¹⁵ Noller, Was ist Geist?, www.geisteswissenschaft2018.philosophie.uni-muenchen.de

¹⁶ Vgl. Haaker, Exegese, 140.

¹⁷ Zodhiates, רִיחַ, 1771.

Erkenntnis und Gemüt“¹⁸, wobei die Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Geist (רוּחַ) erst im Laufe der Geschichte Israels durch die zunehmende Hellenisierung vollzogen wurde.¹⁹ Einerseits treten ekstatische Geistbegabungen auf, andererseits entsteht eine institutionell-kultische Geistsukzession.²⁰ Spezifisch wird er als Gottes oder Jahwes Geist etwa 100 Mal aufgeführt, „als kriegerische und prophetische Inspiration, aber auch als Eingebung der Sänger und Weisen“²¹, so beispielsweise bei den Königen Saul (1Sam 11,6) und David, den Richtern und in der Rechtsprechung wie auch bei den Propheten.²² Zwar scheinen die Phänomene der Geistbegabung, welche überwiegend bei Herrschaftsaufgaben auftreten, sich von der Ekstase hinzu prophetischen Eindrücken bei den Schriftpropheten zu wandeln, gemeinsam ist aber, dass der Geist „[a]prubt[...] ‚auf‘ oder ‚über‘ den Menschen“²³ kommt und ihn als Sprachmittel benutzt.

„Das AT kennt auch den bösen G.. Als Jahwes G. von Saul weicht, wird er von einem bösen G. gequält. Obwohl nicht Gottes G., ist auch dieser von Jahwe gesandt [und bekommt] später in der Gestalt Satans eine eigene Personifikation“²⁴. Er erscheint eschatologisch als Erschaffer einer neuen Schöpfung (Jes 44,3f.) und eines neuen Herzens im Menschen (vgl. Hes 36,26f.; Jer 31,31-34). Nach Joel 3,1-5 schenkt Gott eine allgemeine Erfüllung mit dem Geist, der neue Kraft, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bringt. Ungeachtet ihres Milieus, Geschlechts oder Alters bekommen die Menschen den Geist, um „ein komplexes Geschehen wechselseitiger Erleuchtung, Erneuerung und Befreiung in Gang“²⁵ zu setzen. Dies ist mit dem messianischen Kommen und den Aussagen über den Gottesknecht verknüpft (vgl. Jes 11,1-5).²⁶ Michael Welker schreibt dazu: „Der messianische Geistträger wahrt und pflegt den schwierigen Zusammenhang von Recht und Erbarmen.“²⁷

Der Begriff erscheint in enger Verbindung zur ‚Weisheit‘, so beispielsweise in Ex 28,3, Spr 1,23 oder Wsh 1,6f.: Gott gibt dem Menschen Weisheit zur Übermittlung

¹⁸ Wenzelmann, Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament, 53.

¹⁹ Vgl. Kamlah, Geist (TBLNT), 482.

²⁰ Dunn, Geist (Das Große Bibellexikon), 426.

²¹ Gerlemann, Geist und Geistesgaben im AT (RGG), Sp.1271.

²² Vgl. Kamlah, Geist (TBLNT), 479ff.

²³ Haaker, Exegese, 142f.

²⁴ Gerlemann, Geist und Geistesgaben im AT (RGG), Sp. 1271.

²⁵ Wenzelmann, Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament, 67.

²⁶ Vgl. Gerlemann, Geist und Geistesgaben im AT (RGG), Sp. 1270f.

²⁷ Welker, Gottes Geist, 84.

seines Willens, sie ist aber nicht identisch mit dem Geist.²⁸ Als ‚Heiliger Geist‘ wird er, außer in Ps 51,13 und Jes 63,10, erst nachexilisch in den Qumrantexten erwähnt.²⁹

2.2 Neutestamentlich πνεῦμα

Im profanen Griechisch wird πνεῦμα als enthusiastisch-inspiratorische, zwar „kosmisch-universale göttliche (aber innerweltliche) Kraftsubstanz“³⁰ verwendet. Im Neuen Testament erscheint der Geist Gottes in starker Anlehnung an das Verständnis von קִיָּא als geschenkte und offenbarte Macht, die aber unverfügbar bleibt. πνεῦμα, „von *pneo* [...] blasen, hauchen“³¹, weist insgesamt 379, das Adjektiv πνευματικός 26 Belegstellen auf.³² Davon lassen sich etwa 275 Stellen, teils verknüpft mit ἅγιον oder τοῦ θεοῦ und ähnlichen Attributen, eindeutig auf Gott beziehen. An anderen Stellen sind Wind, der menschliche Geist oder die Seele oder auch dämonische Geister gemeint.³³ Dergleichen tritt die Verbindung mit χριστοῦ (vgl. Röm 8,9; 1Petr 1,11) auf; in Röm 8,9ff setzt Paulus den ‚Geist Gottes‘ mit dem ‚Geist Christi‘ gleich. Die Geistphänomene werden in Joh 3,8 sogar mit der Wahrnehmung des Windes illustriert und die begriffliche Doppeldeutigkeit betont.³⁴ „Animistische und dynamistische Anschauungen“³⁵ stehen bezüglich des göttlichen Geistes ergänzend nebeneinander. Der Geistempfang gilt als Erfüllung der jüdischen endzeitlichen Hoffnung, welcher an äußerlichen Erscheinungen erkennbar wird, beispielsweise an Heilungen (1Kor 12,9), Sprachengebete und Prophetie (Vgl. 1Kor 12;14 u.a.), und zur Bezeugung des Evangeliums ermutigt.

Jesu Messianität wurde mit Geisterfahrungen verbunden, unter anderem den prophetischen Worten oder seinem machtausübenden, aber nicht gewaltsam unterdrückenden Dienst.³⁶ Paulus betont, dass der Empfang des Geistes und die von ihm geschenkten Gaben vor allem zur Erbauung und Einheit der Gemeinde dienen sollen, daher betont er „das allgemeine Priestertum [und strebt] die ständige Prüfung der Geister“³⁷ an (vgl. 1Kor 12; Phil 1,27; 2,1). „Als ‚das Gesetz *des Geistes des Lebens*‘ befreit das π. von der Versklavung an die Tora, die durch die sarkische

²⁸ Vgl. Wenzelmann, *Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament*, 69.

²⁹ Vgl. Rost, *Geist (Bibl.-hist. Begriffslexikon)*, Sp. 535.

³⁰ Kremer, *πνεῦμα (EWNT)*, Sp. 281.

³¹ Zodiates, *πνεῦμα*, 2045.

³² Vgl. Kamlah, *Geist*, 482.

³³ Vgl. Kremer, *πνεῦμα (EWNT)*, Sp. 281f.

³⁴ Vgl. Haaker, *Exegese*, 141.

³⁵ Käsemann, *Geist und Geistesgaben (RGG)*, Sp. 1272.

³⁶ Vgl. Haaker, *Exegese*, 148.

³⁷ A.a.O., Sp. 1276.

Existenz des Menschen faktisch zu Sünde und Tod und nicht ihrer inneren Bestimmung gemäß zum Leben führt.“³⁸ Der Geist ist damit Zeichen des neuen Bundes, der durch Christi Tod und Auferstehung ermöglicht wurde, daher ist es auch Christi Geist, der nun in den Gläubigen leben kann (vgl. Gal 2,20; Röm 8,9), denen er ihre Gotteskindschaft gewiss macht (vgl. Röm 8,14;16). So erhält der Geist an vielen Stellen eine vermittelnde Funktion, gleichsam versteht Paulus den Geist als handelndes Subjekt personal.³⁹

In den lukanischen Schriften tritt der Geist besonders als vom Vater verheißene Gabe an die Jünger an Pfingsten in Erscheinung. Er wird dem zuteil, der die Predigt annimmt und sich taufen lässt und wird vor allem durch prophetische Inspirationen erkennbar. Hauptziel des Geistempfangs ist die Zurüstung zum Zeugnis des Evangeliums. Für Johannes ist der Geist vor allem Lebensspender und Vermittler der Wahrheit (Joh 14,17;16,13). Daneben beschreibt ihn Jesus in Joh 14,16f. als παράκλητος, den er den Jüngern nach seiner Auferstehung mit dem Vater zuteilwerden lassen möchte (vgl. Joh 14,26; 15,26).⁴⁰ Auch die eschatologische Ebene wird bei Johannes mit dem Geschenk des „Leben[s] der Gotteskindschaft [...] (Joh 3,5; 6,63)“⁴¹ angerissen. Es gilt zu beachten, dass sich im Neuen Testament keine dogmatisch entfaltete Trinitätslehre findet, auch wenn verschiedene Formeln, beispielsweise in Mt 28,19 und 2Kor 13,13, die Lehre der Dreieinigkeit begründen können.⁴² Das Adjektiv πνευματικός für „geistlich“⁴³ steht im Kontrast zu allem natürlichem, auch vergänglich-fleischlichem, für das, was auf Gott bezogen und ihm gehörend ist; gleiches gilt für das Adverb πνευματικῶς.

2.3 Dogmatische Grundlagen

Der Begriff ‚Geist‘ ist nicht allein auf den menschlichen Bereich beschränkt, auch wenn das deutsche Wort „vom indogermanischen Hintergrund her ursprünglich ein ‚lebhaftes Bewegtsein‘, [oder] ‚Außersichsein“⁴⁴ meint. Sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie in Europa war das Wort immer schon nicht nur „anthropologisch-kosmologisch[...], sondern auch [...] metaphysisch-religiös[...]“⁴⁵

³⁸ Kremer, πνεῦμα (EWNT), Sp. 286.

³⁹ Vgl. Fee, Gottes Geist, 36ff.

⁴⁰ Vgl. Kremer, πνεῦμα (EWNT), Sp. 284ff.

⁴¹ Neuer, ‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘, 12.

⁴² Vgl. Käsemann, Geist und Geistesgaben (RGG), Sp. 1272.

⁴³ Zohiatis, πνεῦμα, 2046.

⁴⁴ Neuer, ‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘, 7.

⁴⁵ A.a.O., 8.

besetzt, wie die Verwendung der hebräischen oder griechischen Vokabel zeigen. Insbesondere die Übersetzungen mit ‚Atem‘ und ‚Lebensodem‘⁴⁶ zeugen von der energetisierenden, schöpferischen Kraft, ‚vom Geist als Lebensprinzip‘⁴⁷, statt bloß von einer vernunftmäßigen Erkenntnisfähigkeit. Wilfried Härle beschreibt eine ‚Besonderheit des Geistes, [nämlich] daß er seiner selbst bewußt und so bei sich selbst sein kann. Dabei stellt das Sein-bei-anderem [durch die Durchdringung eines anderen Geistes] keinen Gegensatz zum Sein-bei-sich-selbst dar, sondern beides kann durchaus eine Einheit bilden.⁴⁸ Lateinisch wird der Begriff ‚spiritus‘ für den Heiligen Geist verwendet, welcher von anderen Wörtern wie ‚mens‘ oder ‚anima‘, die für den menschlichen Geist stehen⁴⁹, abgegrenzt werden muss, auch wenn der Mensch durch die platonischen Einflüsse stark als Geistwesen gesehen wird. Dies kommt heute unter anderem in dem breiten spirituellen Angebot zum Ausdruck. Der Ausdruck ‚Pneumatologie‘ war seit 1620 in der Philosophie beheimatet und wurde erstmals 1894 als theologischer Terminus verwendet, auch wenn schon bei den frühchristlichen Apologeten und Kirchenvätern, angefangen bei Origenes im 2. Jahrhundert, Abhandlungen über den Geist vorzufinden sind.⁵⁰ Auch wenn die Bibel keine dogmatische Lehre über die trinitarischen Personen kennt, können doch Bezüge zwischen Vater, Sohn und Geist ausgemacht werden. Der Geist wird vom Vater auf Jesu Bitte hin geschickt. Ergo geschieht ‚die personale Zuwendung Gottes zum Menschen [...] in einer Geschichte, deren Mittelpunkt der Sohn Jesus Christus ist, der biblischen Offenbarungsgeschichte‘⁵¹, denn nur im Sohn offenbart sich der Vater. Ob dabei der Geist nur vom Sohn oder von Vater und Sohn ausgegangen ist, war seit der alten Kirche eine viel diskutierte Streitfrage, da die Westkirche 589 das ‚filioque‘⁵² zum Glaubensbekenntnis hinzufügte, was ein Grund des Schismas 1054 zwischen Ost- und Westkirche war. In jedem Fall ist der Geist als gesandte Gabe zugleich Kraft wie auch selbstständig handelndes Gegenüber.⁵³ Durch das Wort als Wirkungsinstrument des Geistes treten Gott und Mensch in Kontakt, er fungiert dabei als Fürsprecher, Tröster und Ermahner. Der Geist bedient sich dabei auch der natürlichen und profanen

⁴⁶ Härle, Dogmatik, 361.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ähnlich wie altgriechisch *νοῦς* und *ψυχή* für den Menschen, siehe auch Abschnitt 4.2 auf Seite 38.

⁵⁰ Vgl. Böhnke, Geist im Handeln der Menschen, 26.

⁵¹ Prenter, Heiliger Geist dogmatisch (RGG), Sp. 1283.

⁵² Das ‚filioque‘ ist ein Nachtrag zum Nicänischen Bekenntnis und besagt, der Heilige Geist gehe aus Vater und Sohn hervor. Dies lehnt die orthodoxe Kirche ab.

⁵³ Vgl. Neuer, ‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘, 13.

Welt, wobei die Freiheit des Menschen hinsichtlich seiner Gottesbeziehung durch die gewaltlose Einwirkung des Geistes gewahrt bleibt. Ekstase im Sinne einer Besessenheit wird damit ausgeschlossen.⁵⁴ „Die Macht des göttlichen G.es über den Menschen und die freie Selbsthingabe des Menschen an Gott im Glauben und in der Liebe sind beide nur wirklich im G.[...] Damit lebt er aber zugleich auch in der personalen Beziehung zu seinen Mitmenschen, als Bruder unter Brüdern. Und das bestimmt die ganze Auffassung des ethischen Lebens.“⁵⁵ In dieser Gemeinschaft der Christen als Leib ergänzen sich die verschiedenen Gaben, die der Geist schenkt. Dabei ist Liebe die Grundvoraussetzung. Anders als die Charismen ist dies ein Aspekt der „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22), nach dem alle erwartungsvoll streben sollen.⁵⁶ Biblische Symbolbilder für den Geist sind unter anderem lebendiges Wasser (Joh 4,10), Feuerzungen (Apg 2,3) oder die Taube (Mk 1,10). Auch verwendet Paulus das Bild der Versiegelung (vgl. Eph 1,13; 4,30) und des „Unterpand[es]“ (Eph 1,14; vgl. 2Kor 1,21f.). Dergleichen wird der Geist eng mit der Salbung durch Gott verbunden, so bei den Königen, aber auch in messianischer Perspektive nach Jes 61,1, welche Jesus in Lk 4,18 zitiert und damit für sich in Anspruch nimmt.

3. Moltmanns Pneumatologie

3.1 Vorstellung Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann wurde am 8. April 1926 in Hamburg in einer kirchenfernen Familie des bürgerlichen Milieus geboren. Nach seinem ev. Theologiestudium in britischer Kriegsgefangenschaft und ab 1948 in Göttingen nahm er 1952 eine Pfarrstelle in Bremen an. Nach Professuren in Wuppertal und Bonn trat er von 1967 bis zu seiner Emeritierung 1994 die Professur für Systematische Theologie an der Universität in Tübingen an. Er trat als Erwachsener in die reformierte evangelische Kirche ein und heiratete 1952 die feministische Theologin Elisabeth Moltmann-Wendel, die 2016 verstarb. Als Hauptwerke gelten *Theologie der Hoffnung* (1964), *Der gekreuzigte Gott* (1972), *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975) und *Der Geist des Lebens* (1991).⁵⁷ Biblische Fundierung und eschatologischer Ausblick charakterisieren seine Theologie.⁵⁸ Ebenso wird sein theologischer Ansatz als politisch orientiert

⁵⁴ Vgl. Prenter, Heiliger Geist dogmatisch (RGG), Sp. 1284f.

⁵⁵ A.a.O., Sp. 1285.

⁵⁶ Müller, Heiliger Geist, 166.

⁵⁷ Vgl. N.N., Jürgen Moltmann, www.wikipedia.de

⁵⁸ Vgl. Bauckham, Theology of Jürgen Moltmann, 8.

eingeorordnet, geprägt durch seinen christlich-marxistischen Dialog durch die Paulus-Gesellschaft und auch, weil er sich „gegen Wiederaufrüstung und Atombewaffnung“⁵⁹ stark machte. Pöhlmann bezeichnet seine Theologie als „konservative[...] Revolution“⁶⁰ „[, in der] ‚Hoffnung‘, ‚Kreuz‘ und ‚Gemeinde“⁶⁰ als Schwerpunkte neu sprachfähig gemacht werden. Seine theologischen Ansichten wurden unter anderem von Karl Barth und Ernst Bloch, in eschatologischer Hinsicht von Arnold van Ruler beeinflusst. Sein Hauptziel war es, Hoffnung angesichts Gottes kommende Befreiung gegenüber einer angstbesetzten Zukunft zu betonen. „Die Hoffnungstheologie Moltmanns ist nicht das Ergebnis akademischer Grübelei, sondern [...] lebensgeschichtlich bedingt“⁶¹. Der Verfall Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg, seine Gefangenschaft im britischen Lager von 1945-48, die Reformen des Wiederaufbaus und der Demokratie, die realistischen 1950er Jahre sowie die Unzufriedenheit der jüngeren Generation mit der Bewahrung der gegenwärtigen Lage prägten ihn maßgeblich. So war die Theodizeethematik für ihn persönlich und in der politischen und binnenchristlichen Auseinandersetzung zum Ausgangspunkt geworden. Während der Kriegsgefangenschaft begann er die Bibel zu lesen. Die Klagepsalmen verleiten seinem Leid Ausdruck. Er fasste Vertrauen in Jesus. So schreibt er in der Rückschau: „Die Gottverlassenheit Christi hat mir gezeigt, *wo* Gott ist, *wo* er in meinem Leben bei mir war und sein wird.“⁶²

Aufgrund dieser Entwicklungen kam in der Bevölkerung eine große Sehnsucht nach Sicherheit, Ordnung und Ruhe auf, die laut Moltmann in der christlichen Hoffnung auf eine befreite, bessere Zukunft gefunden werden können durch den „Gott der Hoffnung“⁶³, der jetzt und zukünftig in der Welt wirkt. „Er ist der Gott der ‚Zukunft, die verwandelnd und umstürzend in die versteinerten und unmenschlichen Verhältnisse der Gegenwart einbricht.“⁶⁴ Gegen eine träumerisch-jenseitsorientierte Weltflucht und eine bloße Erlösungsbetonung stellt er heraus, dass Gott sein Reich der Gerechtigkeit bereits in den ökonomischen und politischen Befreiungsbewegungen verwirklicht. Sein Anliegen ist es, statt eines starren Monotheismus eine soziale

⁵⁹ Pöhlmann, Gottes Denker, 123.

⁶⁰ A.a.O., 124.

⁶¹ A.a.O., 125.

⁶² Moltmann, Quelle, 15.

⁶³ Pöhlmann, Gottes Denker, 128.

⁶⁴ Ebd.

Trinitätslehre aufzuzeigen, die statt Herrschaft Gemeinschaft in den Vordergrund rückt.⁶⁵

3.2 Wesen und Wirken des Geistes

Jürgen Moltmanns Pneumatologie entwickelte sich schrittweise; jedes seiner Bücher weist neue Konkretionen auf. Von Beginn an zielt er darauf ab, Mut und Hoffnung zu wecken, dem allmächtigen Gott angesichts der Leiderfahrungen Vertrauen entgegenzubringen. In *Theologie der Hoffnung* von 1964 kann noch keine fundierte Lehre über den Heiligen Geist, welchen er zumeist nur ‚Geist‘ nennt, nachgewiesen werden. Er greift vielmehr Ernst Blochs *Das Prinzip Hoffnung* von 1959 auf und versucht die Relevanz der Eschatologie in der Gegenwart zu betonen gegenüber einer geringschätzenden Vereinseitigung auf das Ende der Zeiten.⁶⁶ Einzig wird dargestellt, dass er „aus dem Auferstehungsgeschehen entspringt“⁶⁷, aber keine eigenständige Person ist, sondern als Kraft anstrebt, die Welt durch die „Liebe schöpferisch zu gestalten, damit menschliches Zusammenleben [...] gerechter, humaner, friedlicher und in gegenseitiger Zuerkennung von Menschenwürde und Freiheit“⁶⁸ werden kann. Entscheidend für die weitere Entwicklung ist dabei „die Betonung der Weltimmanenz des Geistes“⁶⁹, welcher die eschatologischen Verheißungen sowie das Heil in den Gläubigen kontinuierlich, aber in ihrer Vervollkommnung noch ausstehend, verwirklicht. Gottes Offenbarung in Jesus nach seiner Auferstehung sei dabei nur als vorweggenommene Verheißung, nicht aber Verwirklichung der Erlösung zu verstehen. Der Geist wird hier stark paulinisch als vielgestalteter Impuls zur Hoffnung im Leid und zum Aufstand gegen Ungerechtigkeit und Inhumanität verstanden.⁷⁰

Ähnlich lässt sich der Geist in seiner Schrift *Der gekreuzigte Gott* als Triebkraft oder Auferstehungskraft bezeichnen, der die „universale Überwindung des Leids und des Todes“⁷¹ erwirkt, damit wird er jedoch weiterhin nicht personal definiert.

Auch in *Kirche in der Kraft des Geistes* von 1975 wird die christologische Fokussierung deutlich: Jesu Lehre und Leben trugen die Eschatologie schon in sich, sie war der Sinn seines ganzen Lebens. Nach Paulus zielte sein Tod und seine Auferstehung auf die Rechtfertigung, den Gehorsam, die Stiftung der neuen

⁶⁵ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 16.

⁶⁶ Vgl. Pöhlmann, *Gottes Denker*, 126f.

⁶⁷ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 311.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Begemann, *Pneumatologie Jürgen Moltmanns*, 8.

⁷⁰ Vgl. Henning, *Ev. Lehre*, 207ff und Bauckham, *Theology of Jürgen Moltmann*, 151f.

⁷¹ A.a.O., 214.

Gemeinschaft und die „*Offenbarung des Geistes in den charismatischen Kräften* der neuen Schöpfung [...] (1.Kor. 12,7ff)“⁷² in universaler Dimension ab. Dabei ist der Heilige Geist das energetische Mittel der Mission, das die von ihm gestiftete Kirche als partikulares Ziel Christi mit dem Endziel verbindet, sie ist daher „als geschichtliche Christusgemeinschaft eschatologisches Geistgeschöpf.“⁷³ Mission ist dabei gleichzusetzen mit der Befreiung des Menschen, sowohl von Sünde als auch von Ungerechtigkeit. Damit erhält die Kirche einen politischen Auftrag zur Befreiung aus „Not, Gewalt und Verzweiflung“⁷⁴, wobei dies auch die konstruktive Auseinandersetzung und Aussöhnung mit Israel, anderen Religionen und der Gesellschaft einbezieht.⁷⁵ Theodizee und Gottes Heilsverheißung bilden die Kernthemen seiner Frühschriften.⁷⁶

Der Geist des Lebens von 1991 kann als sein Hauptwerk zur Pneumatologie aufgefasst werden. Moltmann erläutert zunächst, dass der Begriff des Heiligen Geistes wenig gebräuchlich und unverständlich ist; Erfahrungen mit dem „Geist des Lebens“ [der] dieses Leben in die Gegenwart des lebendigen Gottes“⁷⁷ stellt, scheinen dagegen viele Menschen zu machen. Seiner Ansicht nach stellen andere moderne Ansätze bloß „Fortschreibungen der traditionellen Lehren dar“⁷⁸, auch führt eine Zurückhaltung gegenüber charismatischen Gemeinden zu einer Verkürzung der Gaben des Geistes auf eine durch die Amtsträger vermittelte Offenbarungsverkündigung und Glaubensweckung im Menschen. Dagegen möchte er herausarbeiten, dass der Geist einen Neustart des Lebens in Form einer neuen Beziehung zu Christus schenkt, um so zu einer Sprachfähigkeit über die sinnlichen Erfahrungen der Geistwirklichkeit zu verhelfen.⁷⁹ Dies soll zur Überwindung der konfessionellen Spaltungen führen, unter anderem ausgelöst durch die Streitfrage des ‚filioques‘ oder der dialektischen Alternativen zwischen menschlicher Erkenntnisfähigkeit Gottes und rein göttlicher Offenbarung, und ökumenische Offenheit ermöglichen.⁸⁰ Sein Anliegen ist es, einer verkürzten und verengten traditionellen Pneumatologie mit einem ganzheitlichen Ansatz entgegenzuwirken, um Entzweiung innerhalb des Menschen, zwischen

⁷² Moltmann, *Kirche in der Kraft*, 47.

⁷³ A.a.O., 49.

⁷⁴ A.a.O., 24.

⁷⁵ Vgl. Begemann, *Pneumatologie* Jürgen Moltmann, 12.

⁷⁶ Vgl. Henning, *Ev. Lehre*, 204.

⁷⁷ Moltmann, *Geist des Lebens*, 9.

⁷⁸ A.a.O., 13.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 15.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 16ff.

Mensch und Mitmensch sowie der Schöpfung zu heilen, dabei geht er von den subjektiven Erfahrungen des Einzelnen und der Gemeinschaft aus.⁸¹

Die charismatischen Erlebnisse, von denen er manche entfaltet, zeugen von der lebendigmachenden Kraft. Allgemein wird der Geist als fließende Energie, als „*Dynamis* oder *energeia*“⁸² oder Leuchtquelle erlebt. Diese Kraft ist der Gegenpol zum gegenwärtigen Leid: Gott steht der Welt nicht gleichgültig gegenüber, sondern leidet selbst im Tod seines Sohnes. In Anlehnung an alttestamentarische Messias Hoffnungen zeigt sich der Geist „als Emphathieorgan des Vaters, um am Tod seines Sohnes mitzuleiden“⁸³, wobei dieser das Leid durch seine Einwohnung, genannt ‚Schechina‘, aufnimmt und endgültiges Heil durch seinen Dienst und sein Neuschaffen erwirkt.⁸⁴ Moltmann postuliert, dass die Verwendung des hebräischen Wortes für den Heiligen Geist sich weniger auf die *ruah* als auf die *Schechina*, die „Herabkunft und Einwohnung Gottes in Raum und Zeit an einem bestimmten Platz und zu einer bestimmten Zeit“⁸⁵, so im Allerheiligsten in Stiftshütte und Tempel, bezöge. Sie ist „keine Eigenschaft [...], sondern die Gegenwart Gottes [..., nicht] Allgegenwart, sondern eine spezielle, gewollte und verheißene Anwesenheit Gottes in der Welt.“⁸⁶

Der Heilige Geist ist für ihn „das Größte und Wunderbarste“⁸⁷, das der Schöpfung widerfährt, da sie in ihm nicht irgendeinem Geist, sondern Gott selbst begegnet.

Moltmann spezifiziert je drei Metaphern für den Geist aus den Kategorien der Personalität, Formgebung, Dynamik und Mystik. Als personale Metaphern nennt er Herr, Mutter und Richter. Der Geist wird als ‚Herr‘ in 2Kor 3,17 charakterisiert, welcher das Leben in die Freiheit von Sünde und damit aus der Todverfallenheit führt. Dieser Begriff knüpft an die Befreiungserfahrung Israels beim Auszug aus Ägypten durch den persönlichen Gott JHWH an.⁸⁸ In Joh 3,3-6 tritt der Geist als Mutter auf, der menschliches Leben gebiert, versorgt und als Begleiter präsent ist.⁸⁹ Die Erfahrung der Wiedergeburt zeigt sich in Freude, Frieden und ganzheitlicher Lebensbejahung.⁹⁰ Diese beiden Pole der Freiheit und der Lebendigkeit können nur durch die

⁸¹ Vgl. Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 111.

⁸² A.a.O., 208.

⁸³ Henning, Ev. Lehre, 244.

⁸⁴ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 62ff.; 66f; 87.

⁸⁵ A.a.O., 60.

⁸⁶ A.a.O., 61.

⁸⁷ Moltmann, Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, www.jochenteuffel.files.wordpress.com, 1.

⁸⁸ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 283f.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 284.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 167ff.

Gerechtigkeit Bestand haben. „In der Gerechtigkeit ringt menschliches Leben um die Freiheit alles Lebendigen und widersteht der Unterdrückung.“⁹¹ Daher tritt der Geist drittens als Richter auf, der die Wahrheit bezeugt und zu ihr hinführt, was auch im Begriff des Parakleten als Anwalt dargeboten wird. (vgl. Joh 16,8; 3,17) Der Geist als Richter weist einerseits als „*schlechte[s] Gewissen*“⁹² des Einzelnen auf persönliche und systemische Ungerechtigkeit hin, andererseits ist er der tröstende Beistand der Leidenden, insbesondere in Gemeinschaft. Er stellt dadurch Gottes Gerechtigkeit dar und schenkt die Erfahrung der wahren Versöhnung und Befreiung von der Sünde⁹³, auf persönlicher und universaler Ebene, welche Befreiung von „ökonomischem Unrecht, von politischer Unterdrückung, von kultureller Entfremdung und von persönlicher Entmutigung“⁹⁴ einschließt. Für Moltmann ist es von großer Wichtigkeit, diese Beschreibungen als Erfahrungsausdrücke, nicht aber als Bezeichnungen für die „interpersonalen Beziehungen“⁹⁵ aufzufassen.

Die zweite Dreierfolge befasst sich mit formativen Ausdrücken, beginnend mit der Beschreibung als Energie. „Die Erfahrung des göttlichen Geistes als Lebenskraft und Energie geht auf die hebräische Ruahvorstellung zurück. Diese Geisterfahrung löst den betroffenen Menschen nicht von dieser Erde und seinem eigenen irdischen Leib ab, [...] sondern] erfüllt ihn ganz und gar in Leib und Seele mit einer neuen Vitalität.“⁹⁶ Hernach folgt die Vorstellung des Geistes als Raum. Jesu Auferstehungskraft macht auch die Menschen lebendig, er ist die Lebensquelle (vgl. Joh 4). Zur Entfaltung dieses Lebens ist ein entsprechender Raum nötig, welchen Gott als Schöpfer bereitstellt. Moltmann plädiert dafür, die Räume der anderen Geschöpfe wertzuschätzen und sie nicht der Zerstörung preiszugeben oder um sie zu kämpfen, da dies letztlich Zerstörung des eigenen Raumes impliziert. Daher sind Freiheit und Achtung zwischen den Geschöpfen und zum Mitmenschen unentbehrlich; aus den Begegnungen und Begrenzungen mit ihnen und durch sie entsteht die eigene Kontur und Persönlichkeit. Für ihn ist die dritte Formbeschreibung die Gestalt: Den in den Räumen entfaltenen Energien können unterschiedlichste Ausgestaltungen entspringen. Hierzu zählt auch die Nachfolgerfahrung, in welcher Christen ins Bild Christi verändert werden, das der

⁹¹ A.a.O., 285.

⁹² A.a.O., 156.

⁹³ Vgl. a.a.O., 142ff., vgl. auch Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 193ff.

⁹⁴ A.a.O., 141.

⁹⁵ A.a.O., 287.

⁹⁶ Ebd.

Geist in ihnen bewirkt.⁹⁷ Diese Befreiung „konkretisiert sich [...] einerseits als Glaube, Liebe und Hoffnung und andererseits als gelungene sozial-politische Befreiung im Sinne der *Befreiungstheologie*“⁹⁸.

Die dritte Abfolge führt den Aspekt der Bewegung ein. Sturmwind, Feuer und Liebe drücken „die Ergriffenheit von etwas Übermächtigem und den Anfang einer neuen eigenen Bewegung aus“⁹⁹, wie beispielhaft an Pfingsten zu sehen ist. Gott als lebendigmachender Wind ist schon im Ruahbegriff impliziert und wird beispielsweise in Ps 104,4 oder Hes 43,2 belegt. Desgleichen erscheint die Feuererfahrung schon im Exodus. „Gottes Wesen selbst wird als ‚verzehrendes Feuer‘ beschrieben (Dtn 4,24), denn er ist ein leidenschaftlicher Gott.“¹⁰⁰ Sein heiliger Zorn, der reinigt und neuschafft, wird so demonstriert, wobei an Pfingsten die Geistesgegenwart durch Feuerzungen auf den Köpfen der Apostel manifestiert war.

Ferner können diese Bilder auch für die „ewige [...] Liebe, die Leben schafft und es von innen her erregt und so lebendig macht“¹⁰¹, stehen.

Viertens behandelt Moltmann Licht, Wasser und Fruchtbarkeit als drei biblische Metaphern aus der Erfahrungswelt der Mystik. Als Licht schenkt Gott Erkenntnis über sein Wesen, er erhellt die Ratio des Menschen, aber sie bleibt noch Stückwerk.

Die Wassermetapher schafft den Übergang zur Erfahrung der Taufe, wobei hier nicht nur sprudelndes Wasser, sondern auch Fruchtwasser als Symbol neuen Lebens von Moltmann vorgebracht wird.¹⁰² Er schätzt es wert, dass „[i]n den mystischen Metaphern [...] die Distanz zwischen einem transzendenten Subjekt und seinem immanenten Wirken aufgehoben [wird]. Die Unterscheidung zwischen Ursachen und Wirkungen verschwinden [...Es] stehen das Göttliche und das Menschliche in einem organischen Zusammenhang. Es kommt zur perichoretischen Durchdringung.“¹⁰³

Die Wiedergeburt ist nach Moltmann in Tit 3,5-7 als „Tauerfahrung des Glaubens und die Glaubenserfahrung der Taufe“¹⁰⁴ beschrieben. Der Glaube wird in der Gemeinschaft erlebt, auch wenn der Glaube an die Auferstehung als solche durch den Heiligen Geist geschieht, der den Menschen aufgrund von Gottes Barmherzigkeit

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 289ff.

⁹⁸ Neuer, *Erwägungen zur Pneumatologie*, 115.

⁹⁹ Moltmann, *der Geist des Lebens*, 292.

¹⁰⁰ A.a.O., 293.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 294ff.

¹⁰³ A.a.O., 298.

¹⁰⁴ A.a.O., 159f.

erneuert. Der Geist ist das von Christus gegebene „Mittel der Wiedergeburt“¹⁰⁵. Durch ihn wird einerseits die Rechtfertigung, andererseits die Hoffnung auf die Anteilhabe an Gottes Reich und die Vergewisserung des gegenwärtigen, auferstandenen Christus geschenkt. Moltmann bemängelt, dass Karl Barth nur die Hinführung „zur Erkenntnis und Anerkennung“¹⁰⁶ des Stellvertretertodes als Geistwirken ansieht, denn so werden biblische Aussagen über die eschatologische Neuwerdung übersehen und die Bedeutung des Geistes vermindert. Allerdings ist die Wiedergeburt auch kein rein eschatologisch erwartetes Geschehen, wie es Otto Weber beschreibt.¹⁰⁷ Moltmann behauptet stattdessen, dass beides zusammengedacht werden kann:

„Die Glaubenden werden vom Geist der Auferweckung ergriffen und durch ihn zur begründeten Hoffnung auf das ewige Leben wiedergeboren. Es geht ein zusammenhängender Prozeß von der Wiedergeburt Christi aus dem Tod durch den Geist über die Wiedergeburt des sterblichen Menschen durch den Geist zur universalen Wiedergeburt des Kosmos durch den Geist. [...] Nennen wird [es] *Rechtfertigung*, dann beschreiben wir es als Wirkung Christi. Nennen wir es *Wiedergeburt*, dann beschreiben wir die Wirkung des Geistes.“¹⁰⁸

Merkmale der Wiedergeburt sind unter anderem Freude, Friede mit Gott (vgl. Röm 5,1;5), Anfechtungserfahrungen und Hoffnung. An dieser Stelle greift Moltmann nochmals das Bild der Mutter für den Geist auf, der Medium der Gott-Vater-Erfahrung ist.¹⁰⁹ Ergo kommt es nicht zu einer Distanz zwischen dem Geist als Geber und den Begabten und den Gaben, sondern durch die ausgegossene Liebe lebt Gott selbst mit seiner Kraft „in uns“ und wir selbst sind „in Gott“.[...] In der charismatischen Geisterfahrung wird die wechselseitige Perichoresis von Gott und uns selbst erfahren.“¹¹⁰ Perichorese meint vollkommene „wechselseitige Durchdringung“¹¹¹, die zur Einheit ohne Aufgabe der personalen Unterschiede führt, beispielsweise den Kontrast zwischen „Gott und Mensch [oder] Himmel und Erde“¹¹². Diese Erfahrung bleibt nicht auf der persönlichen Ebene, sondern je größer die Ergriffenheit durch den Geist ist, desto mehr wird ein Mensch „das Wirken des Geistes in der Schöpfung und in allem Leben wahrnehmen und auch ehren.“¹¹³ Moltmann geht so weit, die Energie als „erotisierende Energie“¹¹⁴ zu bezeichnen, im Sinne der vereinigenden Anziehung

¹⁰⁵ A.a.O., 160.

¹⁰⁶ A.a.O., 164.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 164ff.

¹⁰⁸ A.a.O., 166f.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 167ff.

¹¹⁰ A.a.O., 208.

¹¹¹ Moltmann, *Kommen Gottes*, 306.

¹¹² Ebd., vgl. auch Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 30f.

¹¹³ Rust, *Geist Gottes*, 36.

¹¹⁴ Moltmann, *Geist des Lebens*, 209.

und Unterscheidung zwischen Gott und Mensch. Dadurch erfährt der Mensch auch eine Umwandlung seiner Ausstrahlung, er beginnt so wie Mose (Ex 18) von Gott her zu leuchten. Ein Ziel dieser Neugestaltung ist es die Heiligkeit des Lebens und die daraus resultierenden ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ neu wahrzunehmen, wodurch Mt 22, 37-40 kosmologisch gedeutet werden kann.¹¹⁵

3.2.1 Charismatische Wirkungen

Die Erfahrungen des Geistes gehen oftmals mit seiner „Epiklese“¹¹⁶, der Bitte um sein Kommen und seinen Gaben einher. Dieses Gebet schließt die Erwartung der göttlichen Präsenz und seines anbrechenden Reiches ein und lässt den Beter daran teilhaben. Dabei ist der Geist selbst das vermittelnde Sprachrohr, insbesondere im Seufzen und Schweigen der Gläubigen. Der Geist ist nicht nur der angerufene Dialogpartner, sondern auch „Raum, in dem wir leben“¹¹⁷ und Lebensquelle, die neues Leben erweckt und die durch seine „Ausgießung[...]“ alles Fleisch vergöttlicht.“¹¹⁸ Die Gnade teilt sich nicht nur in „Gnaden,gaben“, sondern [durch] neuen Lebensenergien“¹¹⁹ aus Gottes Fülle mit. Entscheidendes Ziel ist die Erneuerung, zunächst des Gottesvolkes, wodurch „eine neue Gleichheit der Generationen“¹²⁰, Geschlechter und Nationen ohne soziale Unterschiede entsteht. Darüber hinaus wird die kosmologische Gemeinschaft mit neuem Leben und neuer Symbiose gefüllt. Moltmann postuliert: „Es gibt nicht nur eine Heilsökonomie, sondern auch eine Heilsökologie des Geistes Gottes. [...] Es gibt kein ewiges Leben ohne das Reich Gottes und kein Reich Gottes ohne die neue Erde.“¹²¹

Dieser Erneuerung geht die Rechtfertigung voraus, die – entgegen eines paulinisch-reformatorischen „metaphysisch-universalen Sündenbegriffs“¹²² – persönliche und soziale Schuldbefreiung bedeutet. Gott gibt „konkret den Rechtlosen ihr Recht und führt die Ungerechten zur Umkehr.“¹²³

Moltmann hebt hervor, dass charismatische Begabung nicht zum Selbstzweck, sondern zum Dienst am anderen geschenkt wird. Dabei stellt sich die Frage, wie die Vielfalt der Gaben zur erwünschten Einheit (vgl. Joh 17,21; Eph 4, 3-6) beitragen

¹¹⁵ Vgl. Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 115.

¹¹⁶ Moltmann, Der Heilige Geist, 1.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ A.a.O., 2.

¹¹⁹ Moltmann, Kommen Gottes, 366.

¹²⁰ Moltmann, Der Heilige Geist, 7.

¹²¹ A.a.O., 8.

¹²² Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 115.

¹²³ Moltmann, Geist des Lebens, 141.

kann. Charisma und Amt sind keine elitären Begriffe, sondern für jeden Christen relevant, da das Leben im Geist alle Bereiche einfasst. Jegliche gemeindliche Aufgabe und geistgespendete Begabung dienen ihrem Aufbau. Moltmann vollzieht eine Dreiteilung in kerygmatische, diakonische und kybernetische Charismen.

Erstere erscheinen als „weibliche[...] und männliche[...] Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Mahner, aber auch als Phänomene wie Inspiration, Ekstase, Zungenrede und andere Ausdrucksformen des Glaubens.“¹²⁴ Diakonische Beispiele bilden „Krankenheilung, Dämonenaustreibung, Heilung der Erinnerung“¹²⁵; zum Gemeindeaufbau gehören die Gaben „der Vorsteher, der Hirten und Bischöfe, [...] des Friedenstiftens und der Gemeinschaftsbildung.“¹²⁶

Hernach entfaltet der Autor einzelne Gaben, wobei er stets betont, dass nicht Uniformität, sondern Einigkeit in gegenseitiger Annahme des Andersartigen Gottes Willen und Werk entspricht.¹²⁷ Gerade bei der Entdeckung und Entfaltung von Gaben ist eine Kultur der Ermutigung und der Offenheit vonnöten. Moltmann plädiert stark für ein größeres Zutrauen unter den Christen, statt sich von den Gaben aufgrund von Selbstzweifeln bezüglich der eigenen Kompetenz oder Skepsis gegenüber dem Wirken des Geistes zu distanzieren. Auch im Glauben an die Möglichkeiten Gottes wird nicht alles realisiert werden, aber Niederlagen im persönlichen und gemeindlichen Leben (zum Beispiel im Entwickeln von Gaben) können besser verarbeitet werden, wenn diese Erwartungshaltung und gegenseitige Akzeptanz bestehen. Schon dieses liebevolle Miteinander und der Dienst aneinander über alle menschlichen Grenzen und Verschiedenheiten hinweg sind geistgegebenes Geschenk. Er öffnet den Blick für den anderen und die Motivation für das Reich Gottes als gemeinsames Ziel. Moltmann postuliert: „Unsere charismatischen Möglichkeiten werden durch Vertrauen erweckt: durch Gottvertrauen, durch Selbstvertrauen und durch Zutrauen der Nächsten.“¹²⁸

Selbstakzeptanz ist für ihn die Voraussetzung für eine gesunde, wahrhaftige Liebe Gott und Menschen gegenüber. Selbstliebe ist dabei nicht gleichzusetzen mit Narzissmus oder Egoismus, denn diese entspringen vielmehr der Angst, nicht genug zu bekommen, oder dem Selbsthass. Selbstakzeptanz hingegen erwächst aus der Erfahrung der

¹²⁴ A.a.O., 197.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Vgl. a.a.O., 197f.

¹²⁸ A.a.O., 201.

Gottesliebe. Gottes Geist vertreibt die Angst vor dem Leben und dem Tod durch den Glauben und Beistand im Leben und die Hoffnung auf die Auferstehung.¹²⁹

Zusammenfassend formuliert Moltmann: „Die Kraft der Einheit ist die Liebe. Die Kraft der Vielfalt ist die Freiheit. Die Gemeinschaft des Geistes ist der Freiraum für die Erweckung und das Wachsen der vielfältigen Geistesgaben.“¹³⁰

Er entfaltet die Gabe der Glossolie, der Heilung und des behinderten Lebens in gesonderten Paragraphen.

3.2.2 Zungenrede

Moltmann nimmt einen Mangel an spontanen Impulsen gegenüber der Wortverkündigung in evangelischen Kirchen wahr, wenngleich er zugibt, keine persönlichen Erfahrungen mit dieser Gabe zu haben. Für ihn ist das Reden in Zungen der persönliche Ausdruck der erlebten Gottesnähe. Prophetische Worte als Ermahnung oder Ermutigung zum richtigen Zeitpunkt nehmen eine Sonderstellung ein. Gegenüber der charismatischen Bewegung kritisiert er den Mangel an charismatischem Leben im Alltag, insbesondere in politischen und ökonomischen Belangen.¹³¹

3.2.3 Krankenheilung

Gegenüber anderen Heilungen sind die jesuanischen Heilungen eingebunden in die Reich-Gottes-Verkündigung und natürliche Anzeichen seiner Messianität. Dabei zeigt sich, dass Heilung erstens an den Glauben, zweitens an den Willen des Kranken und drittens an die Interaktion zwischen Jesus und den Menschen gebunden ist. Gerade die Zuwendung kann heilende Wirkung haben. Jesu Heilkraft liegt nicht in seiner Allmacht, sondern gründet auf der Leidenschaft für die Menschen, seinem Mitleid und Erbarmen. Er stellt die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Kranken wieder her, er bringt am Kreuz Gott in die Gottverlassenheit und den Tod, um ihn zu überwinden und so die Kraftquelle zur ganzheitlichen Heilung zu werden. Nach Mt 10,8 erhalten die Jünger den Auftrag, die beginnende Neuschöpfung unter anderem durch Zeichen der Heilung und Totenaufweckung zu bezeugen.¹³²

¹²⁹ Vgl. a.a.O., 201ff.

¹³⁰ A.a.O., 208.

¹³¹ Vgl. a.a.O., 199f.

¹³² Vgl. a.a.O., 203ff.

3.2.4 Das Charisma des behinderten Lebens

Moltmann führt als Ergänzung zur klassischen Charismenlehre Leid als besondere Gabe ein. Paulus selbst dient als Beweis, welcher Leid als Gabe und als Teil seines Apostelamtes deutet (vgl. 2Kor 12,9; 13,4). Niemand in der Kirche erscheint Moltmann schwach, sondern alle sind unverzichtbar, weil alle „dem Gekreuzigten gleichgestaltet [werden], weil der Gekreuzigte nicht nur das wahre Menschsein, sondern auch das ganze Elend der Menschen angenommen hat, um es zu heilen.“¹³³ Alle bezeugen Gottes Kraft der Auferstehung und Passion, daher müssen Menschen mit Behinderung und Schwachheit vor der Entmündigung durch den Leitsatz „Jede Behinderung ist auch eine Begabung“¹³⁴ bewahrt werden.

3.2.5 Mystische Erfahrungen

In einer ganzheitlichen Pneumatologie sollen auch die mystischen Erfahrungen behandelt werden. Fortlaufende Stufen reichen von der Aktion der Mediation bis hin zur Theosis, welche nur mit einem reinen Herzen erfahren werden kann. Allgemein stellt Mediation eine Wahrnehmungsübung dar. Schon hellenistische Philosophen und die Kirchenväter erkannten die Betrachtung und das Ruhen als Türöffner für das Erkennen, welches den Erkennenden positiv verwandelt und zur Gemeinschaft beiträgt, weil der andere in seinem So-Sein wertgeschätzt wird, statt bewertet zu werden. Moltmann plädiert dafür, dies einzuüben zur Erreichung einer Balance zwischen Aktivität und Kontemplation, um seelisch, sozial und ökonomisch gesund zu bleiben.¹³⁵ Aus der Meditation folgt die Kontemplation, welche das reflektierte Bewußtwerden des eigenen Selbst in dieser Meditation darstellt. Für den Christen bedeutet dies eine innerliche Teilnahme durch Fokussierung des Kreuzes und die Erfahrung Christi im Gläubigen (vgl. Gal 2,20). Aus der Erkenntnis Christi entsteht die „Gottesgeburt in der Seele“ [..., die] Erneuerung, Befreiung und Vollendung der Seele des Glaubenden in Gott“¹³⁶. Wenn die Ebenbildlichkeit wiederhergestellt wird, lernt der Mensch Gott sehen als vorweggenommene, eschatologische Theosis. Bis diese eintritt, bewahrt die verhüllte Erkenntnis den Menschen vor seinem Tode, da gilt: wer Gott sieht, sterben muss.¹³⁷ Moltmann erläutert also nicht bloß die Loslösung von Begierden als spezielle Erfahrung der Mystik, sondern wirbt für eine „Überwindung

¹³³ Vgl. a.a.O., 206.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 212ff.

¹³⁶ A.a.O., 218.

¹³⁷ Vgl. a.a.O., 216ff.

aktionistischer Formen zugunsten [dieses] Dreischritt[es]“¹³⁸. So hält Rust in Anlehnung an Moltmann Mystik „nicht nur [für] eine schweigende Spiritualität [...], sondern vielmehr [für] eine bewegende Vitalität.“¹³⁹

3.3 Trinitarische Einordnung

Die Frage nach der Wesensbeschreibung Gottes beantwortet Moltmann mit der Dreieinigkeit: Der Vater ist der überweltliche, der Sohn der innerweltliche, mitmenschliche und der Geist der zukunftsöffnende Part Gottes. Gegenüber der traditionellen Lehre, die den Monotheismus betont, stellt Moltmann die Dreiheit und die Passion Gottes am Kreuz als Zeichen seiner Sozialität heraus. Diese demokratischen Beziehungen in der Trinität sollen auch Auswirkungen auf das kirchlich-gemeinschaftliche Zusammenleben haben: nicht als autoritärer Klerus sondern als solidarisch-synodale Institution soll die Kirche organisiert sein.¹⁴⁰

In *Der gekreuzigte Gott* identifiziert Moltmann den Geist noch mit „the love which unite the Son and the Father on the cross and thereby flows out from the event of the cross to include all reality in the divine love.“¹⁴¹ Konkreter erklärt er in *Trinität und Reich Gottes* die wechselseitige Verherrlichung, die einerseits durch die Geistausgießung „vom Vater durch den Sohn [nach außen hin verläuft, andererseits] vom Geist durch den Sohn [den] Vater“¹⁴² auf dem umgekehrten Weg verherrlicht, da der Geist nun den aktiven Part einnimmt als Neuschöpfer und Begründer des Lobes nach innen hin. In dieses Beziehungsdreieck der Liebe wird der Mensch hineingenommen. Er erfährt so den Prozess „der zeugenden, erwidern und seligen Liebe [...]. Gott liebt die Welt mit eben der Liebe, die er in sich selbst ist.“¹⁴³ Gesellschaftliche Solidarität entspricht dabei der Einheit in der Perichorese, äquivalent zur Liebe in der Gemeinde. Gott und Welt als reinen Kontrast darzustellen, übersähe Jesu Menschwerdung. Immanente und ökonomische Trinität entstehen nicht erst im Unterschied zur Welt, sondern sind schon an sich wechselseitig bedingende Teile der Dreieinigkeit. „Am Kreuz *schafft* Gott Heil nach außen für seine ganze Schöpfung und *erleidet* zugleich das Unheil der ganzen Welt nach innen an sich selbst. Den *opera*

¹³⁸ Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 116.

¹³⁹ Rust, Geist Gottes, 96.

¹⁴⁰ Vgl. Pöhlmann, Gottes Denker, 134ff.

¹⁴¹ Bauckham, Theology of Jürgen Moltmann, 154, vgl. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 245.

¹⁴² Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 142.

¹⁴³ A.a.O., 174.

trinitatis ad extra entsprechen von der Schöpfung der Welt an *passiones trinitatis ad intra*.¹⁴⁴

Im Bereich der Immanenz wird der Geist als vom Vater ausgehend beschrieben, ohne dabei ein zweiter Sohn neben Jesus zu sein. Moltmann widerspricht der Lehre des ‚filioques‘, da der Geist nicht aus dem Sohn hervorgehen kann, sonst wäre der Sohn der zweite Vater, und es gäbe verschiedene ‚Quellen der Gottheit‘ des Geistes¹⁴⁵. Dabei unterscheidet er zwischen der göttlichen Existenz (Hypotasis), die allein vom Vater – aus seiner väterlichen Beziehung zu Jesus - kommt (vgl. Joh 15,26), und der ‚relationale[n] Gestalt (eidos, prosopon). [...] [S]eine Gestalt bzw. sein Gesicht [wird] vom Vater *und vom Sohn* geprägt¹⁴⁶, wie Joh 14,26 bezeugt. Die Gestalt meint ‚sein Angesicht, wie es in seiner Hinwendung zum Vater und zum Sohn und in der Hinwendung des Vaters und des Sohnes zu ihm manifest wird.¹⁴⁷ Vater, Sohn und Geist sind demnach unterschiedliche, eigenständige Personen, die durch ihre wechselseitige Relation definiert, beziehungsweise erst existent sind. Hinzu kommt ein Wandel der Beziehungen, beispielhaft in der Auferstehung des Sohnes durch den Vater, und damit ihrer jeweiligen Eigenschaften, welche die ‚ewige Lebendigkeit des dreieinigen Gottes‘¹⁴⁸ darstellen.

Ausführlich geht er in *Der Geist des Lebens* auf die Schwierigkeit einer eindeutigen und umfassenden Erklärung des Verhältnisses der drei göttlichen Personen ein sowie ihrer je eigenen Persönlichkeit, da schon der Personbegriff kritisch zu sehen ist. Dennoch können von dem Wirken des Geistes Rückschlüsse auf seine Eigenschaften gemacht und die innertrinitarischen Beziehungen in Metaphern dargestellt werden. Als Analogie bietet sich zum einen die Beziehung zwischen Mutter und ungeborenem Kind an, denn so ‚nehmen wir die Personalität des göttlichen Geistes im Fließen zwischen seiner Gegenwart und seinem Gegenüber, seinen Energien und seinem Wesen, wahr.¹⁴⁹ Diese erfahrene Wirkung zeigt sich unter anderem in der folgenden Gebetsform: Zunächst erfolgt die Bitte um das Kommen des Geistes, ‚Epiklese‘¹⁵⁰ genannt, hernach ‚wird dann nach alter christlicher Ordnung durch den Sohn der Vater angerufen‘¹⁵¹, anschließend erfolgt die Bitte um die Gaben des Geistes. Die Epiklese

¹⁴⁴ A.a.O., 177.

¹⁴⁵ A.a.O., 185.

¹⁴⁶ A.a.O., 202.

¹⁴⁷ A.a.O., 203.

¹⁴⁸ A.a.O., 190.

¹⁴⁹ Moltmann, *Geist des Lebens*, 301.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ A.a.O., 302.

wird näher beschrieben als das Nahen der „liebende[n], sich mitteilende[n], sich auffächernde[n] und ausgießende[n] Gegenwart des ewigen göttlichen Lebens des dreieinigen Gottes.“¹⁵² Weiter schreibt Moltmann, die Personalität des Geistes sei konstituiert durch seine trinitarischen Beziehungen, wobei er diese als eine Bewegung darstellt, um Spekulationen oder Dogmatisierung vorzubeugen.¹⁵³ Ausgehend von der kritischen Darstellung verschiedener Konzepte erläutert er sein eigenes Verständnis. In der westlichen Theologie herrscht ein heilsökonomisches, monarchisch ausgerichtetes Trinitätsbild. Er zitiert aus Karl Barths Dogmatik: „Alle Aktivität geht vom Vater aus, der Sohn ist immer der Mittler und der Heilige Geist der Vermittler. Der Vater ist der Offenbarer, der Sohn die Offenbarung und der Geist das Offenbarsein Gottes.“¹⁵⁴ Ähnlich beschreibt es der katholische Theologe Rahner, der den Geist als Mittel der Selbstoffenbarung Gottes sieht. Der Geist tritt nicht selbst als Person in Erscheinung, sondern als Energie. Es wird ergo nur die ökonomische, nicht aber die immanente Trinität beschrieben, wodurch auch der Geist, laut Moltmann zu Unrecht, an die dritte Position der Hierarchie durch das ‚filioque‘ gesetzt wird. Demgegenüber war er schon bei der Schöpfung wirkmächtig. Gegenüber einer zeitlich orientierten Rangordnung betont er daher, dass Gott nicht nur in der Sendung von Sohn und Geist, sondern auch als Vater weltoffen ist. Man solle eher von einer „Sendungstrinität“¹⁵⁵ sprechen, die durch andere Beschreibungen ergänzt wird. Moltmann trennt also zwischen dem Vater als alleinige Quelle und ihm und dem Sohn als Sender des Geistes.¹⁵⁶ Dabei soll die Sendung des Sohnes nicht als „Dominierung des Vaters [...] oder im Sinn einer Subordinationsauffassung gedeutet [werden], sondern als ein Ausdruck der Einheit.“¹⁵⁷

Ähnliche Kritik bringt er gegenüber dem (heils-)geschichtlichen Konzept an. Eine rein ökonomische Abfolge zu sehen, mit dem Ziel des kommenden ewigen Sabbats, wie sie beispielsweise Joachim von Fiore oder Gotthold Ephraim Lessing vertraten, hält er für unangebracht, da zwar die einzelnen göttlichen Personen in einem jeweils neuen Äon handeln, aber ohne, dass die anderen beiden Personen aufgelöst würden.¹⁵⁸

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Vgl. a.a.O., 303.

¹⁵⁴ Vgl. a.a.O., 304, zitiert nach Barth, KD I/1, 311ff.

¹⁵⁵ A.a.O., 309.

¹⁵⁶ Vgl. auch Begemann, Pneumatologie Jürgen Moltmann, 17f. und Rust, Geist Gottes, 69.

¹⁵⁷ Rust, Geist Gottes, 63.

¹⁵⁸ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 305.

Zwar kann er die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zum Ziel der Bewahrung der Souveränität Gottes nachvollziehen, setzt diesem Modell aber entgegen, dass beides in der Doxologie zusammenfällt. “He says that the affirmation of the immanent Trinity belongs to worship and praise of God for who he is in himself that makes salvation history possible. But nothing may be said about God in himself which is not grounded in the experience of salvation.”¹⁵⁹

Auch hält er ein platonisches Konzept für unangemessen, bei dem Gott und Welt getrennt werden. “The cross is the center of the immanent Trinity as well as of the economic Trinity”¹⁶⁰, denn hier wird Gottes Liebe, die Liebe des Sohnes zum Vater und zu den Menschen und der Schöpfung, am deutlichsten übermittelt.

Somit hält er den eucharistischen Ansatz für wesentlich einleuchtender. Aus der Erfahrung der Gnade und Zuwendung Gottes entspringt dankbares Lob, welches vom Geist gewirkt wird und das Lob zum Sohn und zum Vater weiterleitet und sie dadurch verherrlicht. Diese Trinitätslehre ist gewissermaßen das Ziel oder die Umkehrung der monarchischen Ansicht.¹⁶¹ Moltmann präzisiert, dass sich „in der eucharistischen Verherrlichungstrinität eine Differenzerfahrung [findet], nach der unsere menschlichen und geschichtlichen Begriffe Gott nicht erfassen können und uns darum ins grundlose Staunen über Gott, ins apophatische Schweigen und in die eschatologische Hoffnung auf die Gottesschau führen.“¹⁶² Dieses Konzept bringt ihn weiter zu einer trinitarischen Doxologie, bei der die wachsende Liebe zu Gott zum Beispiel als das Aufsteigen auf einer Leiter verbildlicht werden kann. „Die trinitarische Doxologie unterbricht die Liturgie, die im Namen des dreieinigen Gottes beginnt und mit dem Segen in seinem Namen endet, weil sie die Sonne auf die ewige Gegenwart richtet, in der man die Vergangenheit nicht mehr erinnert und auf keine andere Zukunft mehr wartet.“¹⁶³ Alles zielt auf die Schechina Gottes in seinem Kosmos hin.¹⁶⁴ In diesem Moment wird Gottes Präsenz so stark wahrgenommen, dass die Zeit stehen bleibt oder anders weiterfließt als eine ekstatische Erfahrung, die zirkulär immer näher zu Gott führt. „Geist-Vater-Sohn befinden sich nicht mehr in der linearen monarchischen Bewegung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen und auch nicht mehr in der eucharistischen Bewegung der Selbstmitteilung des Menschen an

¹⁵⁹ Olson, Trinity, 216.

¹⁶⁰ A.a.O., 217.

¹⁶¹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 312.

¹⁶² A.a.O., 314.

¹⁶³ A.a.O., 317.

¹⁶⁴ Vgl. Begemann, Pneumatologie Jürgen Moltmann, 15.

Gott, sondern in der in sich kreisenden und in sich ruhenden Bewegung der Perichoresis.“¹⁶⁵ Keine der drei Personen sollte isoliert, „sondern nur in ihrer Sozialität verstanden werden, denn Personsein ist gleichbedeutend mit In-Beziehung-Sein.“¹⁶⁶ Der Mensch erkennt Gott, er weiß sich mit ihm verbunden und nicht von ihm abgeschieden, er vergisst sich selbst gegenüber Gott.¹⁶⁷ Angesichts dieser Sozialität werden „[d]ie monarchischen, hierarchischen und patriarchischen Legitimationen im Gottesbegriff [...] obsolet.“¹⁶⁸ Hieraus ergibt sich, dass die Trinität, „kein[...] in sich geschlossene[r] Kreis im Himmel [ist], sondern ein[...] für die Menschen offene[r] eschatologische[r] Prozess auf der Erde, der vom Kreuz Christi ausgeht.“¹⁶⁹ Ergo deutet er die immanente Trinität eschatologisch, da sie erst durch die Vollendung der ökonomischen Trinität perfekt wird.¹⁷⁰

3.4 Geist und Schöpfung

Seine Ansichten zur Kosmologie legt Moltmann vor allem in *Gott in der Schöpfung* dar. Gegenüber den deistischen oder pantheistischen Modellen möchte er eine holistische Alternative bieten. Er bemängelt, dass sich durch die soteriologische Engführung eine Ausschließung des Geistwirkens im alltäglichen Leben und eine reine Jenseitsorientierung ergibt. Für ihn legt der biblische Befund nahe, dass jegliches Gotteswirken immer auch Geistwirken sei und damit ist die Schöpfung nicht bloß Werk des Vaters als Schöpfer, der aber durch den Geist „in der Schöpfung präsent“¹⁷¹ ist. Diese Immanenz Gottes muss in einer heutigen „ökologischen Schöpfungslehre“¹⁷² beachtet werden. Die Welt erhält die Möglichkeit ihrer Existenz und Entwicklung nur durch den Geist und die intertrinitarische Gemeinschaft. Gegenüber einer christologischen Reduzierung hält er fest: wenn die leibliche Auferstehung geglaubt werden solle, dann könne „der erlösende *Geist Christi* kein anderer Geist sein als die schöpferische *ruah Jahwe*“¹⁷³. Mit Franz Rosenzweig spricht er von der „Selbstunterscheidung Gottes [...], zwischen dem hingebenden und dem

¹⁶⁵ Moltmann, *Geist des Lebens*, 318, vgl. auch Rust, *Geist Gottes*, 70ff.

¹⁶⁶ Rust, *Gottes Geist*, 68.

¹⁶⁷ Vgl. Moltmann, *Geist des Lebens*, 319f.

¹⁶⁸ Haller, *Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft*, <http://uir.unisa.ac.za>, 24.

¹⁶⁹ Dabney, *Kenosis des Geistes*, 64.

¹⁷⁰ Vgl. Olson, *Trinity*, 218.

¹⁷¹ Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 23.

¹⁷² A.a.O., 28.

¹⁷³ Moltmann, *Geist des Lebens*, 22, vgl. auch Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 80ff.

hingegenen Gott“¹⁷⁴, um so die Kenosis Gottes zu begründen. Der Geist leidet mit, er hält die sehnsuchtsvolle Erwartung auf die erlösende Neuschöpfung wach.¹⁷⁵

Gesamtbiblisch stehen ‚schaffen‘ und ‚erlösen‘ für diese Neuschöpfung, ergo eine Kontinuität des schöpferischen Wirken Gottes und damit seines Geistes, wie es die „ökologische[...] Theologie“¹⁷⁶ aufzeigt und wie es angenommen werden darf und muss. „Auch die *Schöpfungsgemeinschaft*, in der alle Geschöpfe miteinander, füreinander und ineinander existieren, ist *Gemeinschaft des Heiligen Geistes*. [Damit muss eine] Entdeckung der kosmischen Weite des Geistes Gottes [...] zu Respekt der Würde aller Geschöpfe, in denen Gott durch seinen Geist anwesend ist“ führen.¹⁷⁷ Da Gott die Welt durchdringt, statt ihr als Herrscher gegenüber zu stehen, soll auch der Mensch nicht herrschen, „sondern sich in die Schöpfungsgemeinschaft [...] integrieren.“¹⁷⁸

So bringt er erneut das Konzept der Perichorese als Erläuterung für das immanente Geisteswirken und daraus ableitend die wechselseitig abhängige Gemeinschaft alles Geschaffenen ein¹⁷⁹ und adaptiert die jüdische Zimzum-Lehre.¹⁸⁰ Nach Isaak Lurias entsteht durch „die Selbstkontraktion Gottes [...] ein mystischer Hohlraum, durch den die Existenz des Weltalls überhaupt erst möglich gemacht wird.“¹⁸¹ Diese Vorstellung der Selbstbewegung Gottes, die einen Urraum schafft und damit die Existenz des Universums ermöglicht, verknüpft er mit der Eschatologie. Er schreibt: „Gott geht in sich, um [sc. eschatologisch] aus sich herauszugehen“¹⁸², er „macht [...] sich selbst zum Wohnraum seiner Geschöpfe“.¹⁸³ Die Schechina ist damit die Kenosis des Geistes, der durch die „Selbsthingabe“¹⁸⁴ „die irdische, räumliche und zeitliche Präsenz Gottes“¹⁸⁵ ist und so durch sein Mitleiden eine Transformation erwirkt.¹⁸⁶ Das Ziel dieses Handelns an der Schöpfung ist der ewige Sabbat, wobei dieser die kontinuierliche Immanenz offenbart und den Mensch zum wahren Lob und Dasein

¹⁷⁴ A.a.O., 61f., vgl. auch Moltmann, Kommen Gottes, 361f.

¹⁷⁵ Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 82.

¹⁷⁶ Moltmann, Geist des Lebens, 22.

¹⁷⁷ A.a.O., 23.

¹⁷⁸ Begemann, Pneumatologie Jürgen Moltmanns, 20.

¹⁷⁹ Vgl. Moltmann, Ethik der Hoffnung, 157.

¹⁸⁰ Vgl. Moltmann, Kommen Gottes, 325ff.

¹⁸¹ N.N., Tzimzum, www.wikipedia.org.

¹⁸² Moltmann, Gott in der Schöpfung, 100, vgl. auch a.a.O., 166.

¹⁸³ Moltmann, Kommen Gottes, 328f.

¹⁸⁴ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 113, vgl. auch Moltmann, Kommen Gottes, 332ff.

¹⁸⁵ Kang, Geist und Schöpfung, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 15.

¹⁸⁶ Vgl. a.a.O., 16.

führt.¹⁸⁷ Die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen ist sehr partiell und vermag die Welt nicht als Gottes Werk zu erkennen, sie kann nur die Aneignung der direkten geschichtlichen Erkenntnis im Geist ergänzen.¹⁸⁸ Natürliche Erkenntnis ist „die notwendige Folge“¹⁸⁹ des „Wiedererkennen[s] Gottes“¹⁹⁰, der sich offenbart. Gott in allem zu suchen und zu erwarten seien zwei Seiten einer „christliche[n] Kosmosspiritualität.“¹⁹¹ Wenn der Geist den Menschen durchdringt, wird dieser fähig, über sich selbst zu verfügen und dadurch zum Ebenbild Gottes.¹⁹² Dann kann er Gott für sein Dasein als Teil der Schöpfung danken, sich selbst freiwillig darbieten und sich in die Schöpfungsgemeinschaft einfügen.¹⁹³ Der Himmel symbolisiert die „*gottoffene Seite der Schöpfung* [und damit die] *schöpferischen Möglichkeiten Gottes*“¹⁹⁴. So bezeichnet Moltmann „Engel [als] *Potenzen Gottes*“¹⁹⁵, die zwar endlich begrenzt, jedoch im Gegensatz zum Menschen unsterblich erschaffen sind und damit analog zum Himmel gedacht werden können wie die Menschen zur Welt.

Es sei zu unterscheiden zwischen dem kosmischen Geist, welcher die Präsenz Gottes, der die Menschen existieren lässt, bezeichnet und dem Heiligen Geist. Der kosmische Geist sei „das Prinzip der Kreativität, der Einheit, der Individuation und der Transzendenz“¹⁹⁶ und öffnet die Geschöpfe, welche „Manifestationen des göttlichen Geistes“¹⁹⁷ sind, für Gott. Der Heilige Geist ist Christi Gegenwart, der den Schöpfungsgeist verändert und so auf den ganzen Menschen zugreift, um ihn durch seine erlösende und heiligende Kraft dem Ebenbild Christi „gleichzugestalten“ (Phil 3,21)¹⁹⁸ und ihn zum Gemeinschaftswesen umzuformen, ohne dabei seine Individualität aufzulösen.¹⁹⁹ Gleichsam ist er „die immanente Weltpräsenz Gottes“²⁰⁰. Er erscheint damit statisch und dynamisch gleichermaßen.

Die negative Konsequenz eines anthropozentrisch-hierarchischen Denkens sei die Krise in der Ökologie, da der Mensch in einem zerstörten Verhältnis zur Natur lebe.

¹⁸⁷ Vgl. a.a.O., 17f.; vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 280ff., siehe auch Abschnitt 3.6 auf Seite 36.

¹⁸⁸ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 69ff.

¹⁸⁹ Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 157.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ A.a.O., 158.

¹⁹² Vgl. Kang, *Geist und Schöpfung*, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 24; 27.

¹⁹³ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 83.

¹⁹⁴ A.a.O., 172.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Kang, *Geist und Schöpfung*, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 36.

¹⁹⁷ Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 112.

¹⁹⁸ A.a.O., 267.

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., 270.

²⁰⁰ A.a.O., 113.

Dies geschehe aufgrund einer falsch gelebten maßlos ausbeutenden ‚Herrschaft über die Welt‘²⁰¹ und der verengten Perspektive auf den Geist als ‚Kraft [...], die die Menschen von der umgebenden Natur [und von seinem Körper] abhebt.‘²⁰² Diese Problematik könne nur durch die Fokussierung auf Gott in der Schöpfung überwunden werden, wobei für Moltmann der Heilige Geist an dieser Stelle den präsentischen Gott darstellt.²⁰³

Seine Ansichten, insbesondere seine Betonung der Immanenz könnten zum Teil pantheistisch gedeutet werden.²⁰⁴ Zwar nennt er selbst den Unterscheid zwischen dem vereinheitlichenden Pantheismus und dem Panentheismus, der ‚Zukunftstranszendenz, Evolution und Intentionalität‘²⁰⁵ beinhaltet, aber seine Ansicht, dass Gott als die Liebe die Welt als Liebesobjekt benötige, könnte in die pantheistische Richtung interpretiert werden. Liebe sei der Ausdruck seiner Freiheit – nicht Allmacht –, ‚d.h. die Selbstmitteilung des Guten‘.²⁰⁶ Als beziehungsorientierter, kosmischer Gottesgeist bleibt er in der Schöpfung präsent²⁰⁷, bleibt aber selbst in der Herrlichkeit von dieser unterschieden: ‚Auch im Reich der Herrlichkeit bleibt die Welt Gottes Schöpfung und wird nicht zu Gott selbst‘²⁰⁸.

3.5 Geist und Ekklesiologie

Für Moltmann stellt die Kirche eines der Ziele Christi dar, welches durch den Heiligen Geist verwirklicht wird. Die Kirche ist vollkommen auf Jesus ausgerichtet, von ihm abhängig und bezeugt ihn und sein zukünftiges Reich. Auch in Glauben und Befreiung sowie der Erinnerung im Abendmahl oder im Bekenntnis liegen Vorwegnahmen dieses endzeitlichen Zieles, welches auch das Ziel des Heiligen Geistes ist. Dahinter steht das ultimative Ziel der Heiligung und Verehrung von Vater und Sohn. Im Johannesevangelium drückt Jesus dies mit der Bezeichnung Paraklet aus, der als Vollendung des jesuanischen Wirkens auf der Erde gesehen werden kann.

Die Kirche Jesu Christi steht in der Spannung zwischen ihrer hoffnungsvollen Erwartung und der Erfahrung der Realität; sie ist die Form, in welcher Menschen Christi Geschichte miterleben und seine endgültige Zielerfüllung – die Vollendung des

²⁰¹ Vgl. Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 154ff.

²⁰² Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 266.

²⁰³ Vgl. Moltmann, *Geist des Lebens*, 239f.

²⁰⁴ Vgl. Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe*, 29;34, vgl. Kang, *Geist und Schöpfung*, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 33f.

²⁰⁵ Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 115.

²⁰⁶ A.a.O., 88., vgl. auch a.a.O., 95.

²⁰⁷ Vgl. Haller, *Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft*, <http://uir.unisa.ac.za>, 35ff.

²⁰⁸ Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 192.

Reiches Gottes – erhoffen. Für Moltmann gilt es daher, lutherische, das heißt auf die Rechtfertigung fokussierte, und orthodoxe Auffassungen mit ihrer pneumatologischen Weite zusammenzudenken. Beide neigen zur Einseitigkeit und verkürzen das Werk Christi und des Geistes zur reinen Rechtfertigung oder extremen Ekstase mit Verlust des Kreuzesgeschehens. Nur so kann die Kirche als Einheit die Geschichte Christi einladend und in dem ihr möglichen Maß umfassend verwirklichen.

Gerade in den innergemeindlichen und konfessionsübergreifenden Begegnungen wird der Geist erfahrbar, denn er ist zutiefst gemeinschaftsfähig. Spricht die Bibel von der ‚Gemeinschaft des Heiligen Geistes‘, meint sie zum einen die Gemeinschaft mit sich selbst, das heißt innerhalb der trinitarischen Beziehungen, zum anderen die von ihm ausgehende Verbindung zwischen Gott und Mensch.²⁰⁹ „Sie ist keine nur äußere Verbindung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wesen, sondern kommt aus der inneren Gemeinschaftlichkeit des beziehungsreichen dreieinigen Gottes und öffnet sie für Menschen so, wie sie diese Menschen und alle anderen Geschöpfe in sie aufnimmt, damit sie das ewige Leben finden.“²¹⁰ Moltmann betont vehement, dass Gott durch seine Gemeinschaft der drei Personen trinitarisch ist, aber dies keine Wesensunität darstellt, was auch am Ziel des Geistes deutlich wird: Vergemeinschaftung statt Uniformität, da niemand aus sich selbst lebt und niemand völlig isoliert leben kann, also Einheit in der Vielfalt angestrebt wird, welche aus Liebe und Freiheit zu gleichen Teilen erwächst.²¹¹

Einzelnes Erleben und christliche Praktiken als Gemeinschaft versucht Moltmann mit der Geschichte Gottes zusammenzudenken. Beide haben denselben Stellenwert; daneben tritt die Erfahrung Gottes in der Natur als Schöpfer, deswegen tragen Sinne und Körper ebenfalls zur Gotteserfahrung bei.²¹²

Dadurch versucht er die Abstraktion der einzelnen Begriffe durch ihre Einbindung in die Gesamtgeschichte zu vermeiden; vielmehr stellt er sie als konkrete Wirkungen in diesen größeren Zusammenhang. Dieses Erkennen und Einordnen ist ein Wirken des Geistes. „Die Bewegung der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt schließt die Bewegung ihres Erkennens in sich ein.“²¹³ Nach den Aspekten zur Trinität²¹⁴ führt er aus, dass die Kirche Teilhaberin an den Interaktionen Gottes ist, beispielsweise in den

²⁰⁹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 231.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Vgl. a.a.O., 232f.

²¹² Vgl. a.a.O., 233 und Bauckham, Theology of Jürgen Moltmann, 122ff.

²¹³ Moltmann, Kirche in der Kraft, 86.

²¹⁴ Vgl. Abschnitt 3.3 auf Seite 24ff.

Wirkungen des Geistes in Amt und Sakrament oder der Mission Jesu. Auf der Grundlage der trinitarischen Einheit begründet er Jesu Gebot (Joh 13,34;15,12) „einer Liebe, in welcher einer den anderen höher achtet als sich selbst.“²¹⁵ So wird die Kirche Teil der Geschichte Gottes und kann dementsprechend ihre Alleinstellungsansprüche zurücknehmen; stattdessen entdeckt sie auch andere Teilhaber außerhalb ihrer Grenzen. Sie partizipiert an Verkündigung, Verherrlichung, Leiden, Freude und Vereinigung Gottes, wenn dies auch nur in gebrochener Weise. Da, wo Menschen sich als Teilhaber an dieser Geschichte Gottes erkennen und sich über sein Wirken freuen und gehorsam sind, bezeugt sie der Umwelt diese Geschichte.²¹⁶ Sie soll den „ganzen Kosmos [...] repräsentieren und das ‚Seufzen der Natur‘ (Röm 8,19ff.) ebenso vor Gott bringen, sowie die Hoffnung auf das Kommen Gottes allen Kreaturen bezeugen.“²¹⁷ Sie lebt in der Gegenwart des Geistes, der Erinnerung und Hoffnung spendet und dadurch hilft, die gegenwärtige Situation als Teil der göttlichen Geschichte zu sehen, sodass der Mensch nicht aus eigener, sondern aus der Kraft und des Willens des Geistes heraus Glauben an Jesus erhält. Diese „lebendige Erinnerung Christi orientiert ihre Hoffnung auf das Reich, und die lebendige Hoffnung auf das Reich führt zu der unausschöpflichen Erinnerung an Christus zurück.“²¹⁸ Für ihn ist jeder Christ geistbegabt, um in gottgeschenkter Freiheit zur Einheit beitragen zu können.²¹⁹ In Anlehnung an die orthodoxe Tradition versteht Moltmann die Kirche als „das Mysterium oder ‚Sakrament‘“²²⁰, wobei sie nicht bloß auf Christus, sondern auch auf den Geist als Vollender der Selbstmitteilung Gottes zurückgeht. Durch die Weitergabe des Evangeliums, welche die Verherrlichung des Namens Gottes und die Versöhnung beinhaltet²²¹, und in den Sakramenten verbreitet er Hoffnung, um Menschen zur Freiheit vom Leid zu verhelfen. Rust sieht bei Moltmann eine „enge Verwobenheit von Wort und Geist Gottes [sc: bereits im] Alten Testament“²²², sodass Verkündigung Geistpräsenz bedeutet. Moltmann erläutert die beiden evangelischen Sakramente Taufe und Herrenmahl, deren proleptischen Charakter er betont.²²³ Der Heilige Geist wirkt also als Offenbarer der Geschichte und der Zukunftsverheißung,

²¹⁵ Rust, Gottes Geist, 211.

²¹⁶ Vgl. Moltmann, Kirche in der Kraft, 81.

²¹⁷ Moltmann, Ethik der Hoffnung, 159.

²¹⁸ A.a.O., 222.

²¹⁹ Vgl. Munzert, Charisma, 213.

²²⁰ Moltmann, Ethik der Hoffnung, 235.

²²¹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 235.

²²² Rust, Gottes Geist, 94.

²²³ Vgl. a.a.O., 252-284.

wobei er verschiedene Wege wie beispielsweise Predigt, Versammlungen, Segen, Geistesgaben oder Dienstämter benutzt, die die „messianische Gemeinschaft“²²⁴ in der Kirche und darüber hinaus in der Welt stärken. Demnach ist er nicht nur lebendigmachende, sondern auch befreiende Kraft, wodurch die Kirche zum Aufstand gegen jegliche Unmenschlichkeit und zum Einsatz für die Anerkennung des Mitmenschen in seiner Andersartigkeit aufgerufen wird, sowohl auf politischer, ökonomischer, interkultureller und binnen- und innerchristlicher Ebene.²²⁵ Daher ist sie auch dort vorfindlich „wo Phänomene sichtbar werden, die als göttliche Antwort auf die menschliche Frage nach der Theodizee verstanden werden können; also dort, wo Befreiung der Schöpfung, Vereinigung der Menschen untereinander, Vereinigung der Gesellschaft mit der Natur und der Schöpfung mit Gott stattfindet, wo die Sehnsucht der leidenden Schöpfung hörbar und die Freude der umkehrenden und Befreiten über Gott wahrnehmbar wird.“²²⁶ Der Geist vermittelt die Geschichte Christi, darin ist „die Kirche ein Weg und ein Übergang zum Reich Gottes“²²⁷. Sie ist ergo rein funktional bestimmt als Werkzeug des Geistes, der selbst Werkzeug Christi ist.²²⁸ Damit kann Moltmann neben sozialen Kreisen in der Kirche auch verschiedenen Generationen, Geschlechtern, „Initiativgruppen“ (d.h. Friedens- und Umweltgruppen u.ä.²²⁹) und Selbsthilfegruppen als geistgewirkte Gemeinschaften anführen.

3.6 Geist und Eschatologie

Themen in der pneumatologischen Eschatologie Jürgen Moltmanns sind die Verherrlichung Gottes, das Gericht und das belebende Gottesreich.²³⁰

In seinen Ausführungen über das Martyrium in der Mystik schreibt Moltmann, dass auch Leid in Alltagssituationen als Vorläufer der endzeitlichen Leiden angesehen werden kann, als eine Mitleidenschaft mit Christus, denn „Mit-Christus-Leben tröstet zum Weiterleben und zur Auferstehung der Liebe [, e]s stärkt die Widerstandskraft der Schwachen und Kleinen, wenn sie von den Starken ermutigt werden [, es] schenkt schöpferische Kräfte“²³¹. Mystiker sind demnach nicht weltfeindlich, sondern sehnen sich nach der pneumatologischen Neuschöpfung, damit die Schöpfung wieder nach

²²⁴ A.a.O., 223.

²²⁵ Vgl. a.a.O., 218f.

²²⁶ Henning, Ev. Lehre, 219.

²²⁷ Moltmann, Kirche in der Kraft, 51.

²²⁸ Vgl. Henning, Ev. Lehre, 220f.

²²⁹ Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 116.

²³⁰ Vgl. auch Haller, Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft, <http://uir.unisa.ac.za>, 47.

²³¹ Moltmann, Geist des Lebens, 224.

Gottes Willen gestaltet wird, angefangen beim Menschen, der in Gottes Licht selbst zu leuchten beginnt.²³² Die Erfahrung des Heils kann zwar schon in der Gegenwart gemacht werden, wird aber vollkommen und im universalen Umfang erst am Ende der Zeit erfolgen. Da das Leben, insbesondere die Auferweckung Jesu, diese Zukunft schon vorwegnimmt, ist das Auferstehungsgeschehen zentral für Moltmann.²³³ So sieht er die Wirklichkeit als schon begonnenen und dadurch sich verändernden Neuschöpfungsprozess und interpretiert die Welt damit als „gott- und zukunfts offene Geschichte“²³⁴. Mit Jesu Geistbegabung begann das Reich Gottes und damit die Neuschöpfung als Gegenbewegung zu Sünde und Tod. „Auf diese Weise will Moltmann die Problematik der Moralisierung oder Spiritualisierung der gegenwärtigen Herrschaft Gottes überwinden.“²³⁵ Ebenso ist die Schöpfung zeitlich auf die Zukunft hin ausgerichtet, „in der sie zur ewigen Schöpfung werden soll.“²³⁶ Gottes Verheißungen drängen auf ihre Erfüllung, wodurch eine Spannung zwischen vorfindlicher Realität und „der verheißenen Wirklichkeit“²³⁷ diesen Prozess in Gang setzt und dynamisch hält. Eschatologie hat dadurch eine persönliche, geschichtliche und kosmologische Dimension.²³⁸

Moltmann orientiert sich stark an den biblischen Messiaserwartungen. Das Volk Israel hatte geschichtliche Gotteserfahrungen gemacht, welche angezweifelt und aus Hoffnungslosigkeit zum Teil verworfen wurden unter den Ereignissen im babylonischen Exil. In dieser Zeit wird die „Erwartung des „Tages des Herrn““²³⁹ aus der durch Geschichten vermittelten Hoffnung geboren, beispielhaft die Nachkommensverheißung der Erzväter. Auch die Aufrichtung der göttlichen Gerechtigkeit findet in der Richterfunktion des Geistes ihre Erwähnung. Das Gericht verurteilt jegliche Bosheit und alle Sünder, sogar „die Teufel und die gefallenen Engel [werden] [...] durch Verwandlung zu ihrem wahren, geschaffenen Wesen gerettet“²⁴⁰ aufgrund der göttlichen Treue. Das Gericht ist „kein Schrecken [...], sondern] eine Quelle unendlich tröstender Freude“²⁴¹. Bezogen auf den Geist kann ergo eine Hoffnung auf die Rückkehr mit dem Kommen des Messias, auf welchem der Geist

²³² Vgl. a.a.O., 225ff.

²³³ Vgl. Moltmann, Kirche in der Kraft, 47.

²³⁴ Moltmann, Theologie der Hoffnung, 81.

²³⁵ Kang, Geist und Schöpfung, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 89.

²³⁶ Moltmann, Kommen Gottes, 291, vgl. a.a.O., 323.

²³⁷ Begemann, Pneumatologie Jürgen Moltmanns, 7.

²³⁸ Vgl. Moltmann, Kommen Gottes, 291f.

²³⁹ Moltmann, Geist des Lebens, 65.

²⁴⁰ Moltmann, Das Kommen Gottes, 284.

²⁴¹ Ebd.

ruht, festgestellt werden. In Jesaja werden Geisteinwohnung und erbarmende Rechtsprechung durch den Gottesknecht eng verknüpft (vgl. Jes 42,1; 66), so wird Frieden hergestellt, ausgedrückt mit dem „endzeitliche[n], endgültige[n] und ewige[n] *Sabbat* [...und der] *Wiedergeburt alles Lebendigen*“²⁴². Auch die Schöpfung wird neu und gerecht gemacht.

Daneben existiert die Erwartung, dass die bislang an das Heiligtum gebundene oder bestimmten Personen verliehene Gegenwart des Geistes ausgeweitet wird auf ganz Israel. Moltmann schreibt, dass „*Ruah Jahwe* [...] damit zum Ausdruck für die Gegenwart und für die *schechina* Jahwes auch außerhalb des Kultes auf dem Zion“²⁴³ wurde. Statt des Tempels wird das Volk selbst zur Wohnung Gottes, dort wo seinem Willen Gehorsam geleistet wird, weil er die Verhärtungen der Herzen auflöst. Programmatisch zeige sich dies in Joel 3, 1-5. Die Parusie des Geistes deutet er dementsprechend als den Beginn des Wiederkommens Christi. Eph 1,14 und 2Kor 1,22 benennen den Geist als ‚Angeld der Herrlichkeit‘: ‚Was also im Heiligen Geist hier beginnt, wird im Reich der Herrlichkeit dort vollendet.“²⁴⁴ Den *Sabbat* versteht Moltmann als die Verheißung der Ruhe durch die *Schechina*: ‚Im *Sabbat* hat Schöpfung von Anfang an die Realverheißung ihrer Vollendung ins sich.“²⁴⁵ Das letzte Ziel ist damit die vollkommene Herrschaft Gottes. Diese wird durch die Verherrlichung des Geistes durch den Sohn und dessen Rückgabe der Herrschaft an den Vater geschehen.²⁴⁶ Dies bedeutet aber keinesfalls „Selbsterübrigung [oder] Selbstauflösung des Sohnes“, somit bleibt die trinitarische Unterscheidung bestehen. Dementsprechend ist die immanente Trinität der Eschatologie zuzuordnen, da diese erst durch die Vollendung der ökonomischen Trinität ihre vollkommene und ewige Einheit erreicht.²⁴⁷

²⁴² Moltmann, *Geist des Lebens*, 67.

²⁴³ A.a.O., 68.

²⁴⁴ Moltmann, *Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, www.jochenteuffel.files.wordpress.com, 1.

²⁴⁵ Moltmann, *Kommen Gottes*, 293, vgl. a.a.O., 325.

²⁴⁶ Vgl. Moltmann, *Kirche in der Kraft*, 43ff.

²⁴⁷ Vgl. Moltmann, *Geist des Lebens*, 70.

4. Pannenberg's Pneumatologie

4.1 Vorstellung Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenberg wurde am 02. Oktober 1928 in Stettin geboren und verstarb am 04. September 2014 in München. 1944 ging er zum Militär, wo er 1945 kurzzeitig in britischer Gefangenschaft war. Obwohl er in einer kirchenfernen Familie aufwuchs, studierte er ab 1947 Theologie und Philosophie unter anderem in Basel bei Karl Barth und, wie Moltmann, in Heidelberg bei Gerhard von Rad.²⁴⁸ Seine Entscheidung zu diesem Studium erwuchs einerseits aus „einem religiösen Uerlebnis [...] beim Sonnenuntergang“²⁴⁹ und aus dem kritischen Diskurs mit Nietzsches Darstellung des Christentums. 1954 heiratete er Hilke Schütte. 1955 wurde er in Heidelberg ordiniert. Ab 1958 war er Professor für Systematische Theologie in Wuppertal, Mainz und München, wo er 1994 emeritiert wurde.²⁵⁰ Als Mitbegründer des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene wurde er zu einem „der profiliertesten Vertreter des lutherisch-katholischen theologischen Dialogs“²⁵¹. Ebenso engagierte er sich im Ökumenischen Rat der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD). Sein theologisches Denken hatte internationale Reichweite, vor allem seine 1961 veröffentlichte Schrift *Offenbarung als Geschichte*. Weitere bedeutende Werke sind *Grundzüge der Christologie* (1964), *Ethik und Ekklesiologie. Ges. Aufsätze* (1977), mehrere Schriften zum Diskurs zwischen Wissenschaft und Theologie, sowie seine *Systematische Theologie* in drei Bänden (1988; 1991; 1993).²⁵² Seine Theologie ist schwer einzuordnen, da er „einerseits der biblisch-kirchlichen Tradition, andererseits der Aufklärung und ihrer Freiheitsidee verpflichtet ist“²⁵³, sodass er „für eine intersubjektiv nachprüfbar und wissenschaftlich nachkontrollierbare Theologie“²⁵⁴ wirbt, die nicht konfessionsgebunden ist, sondern in der Moderne sprachfähig wird. Weil Gott sich in der Geschichte offenbart, kann er mit dem Verstand erkannt werden, da der Mensch grundsätzlich als welt- und gottoffen geschaffen ist. Die Geschichte Gottes wird aber erst von ihrem Ende her vollkommen offenbart, auch wenn sie sich in Jesus schon proleptisch ereignet hat.²⁵⁵

²⁴⁸ Vgl. Pöhlmann, Gottes Denker, 146f.

²⁴⁹ A.a.O., 145.

²⁵⁰ Vgl. Wenz, Kirche und Reich Gottes, 20f.

²⁵¹ N.N., Wolfhart Pannenberg, www.wikipedia.de

²⁵² Vgl. ebd.

²⁵³ Pöhlmann, Gottes Denker, 146.

²⁵⁴ A.a.O., 147.

²⁵⁵ Vgl. a.a.O., 149ff.

Gott als „Ursprung der Freiheit“²⁵⁶, als einziger Herr, ist die Grundlage der menschlichen Gleichberechtigung und Demokratie. Ebenso führt er durch die Rechtfertigung aus dem Glauben hinaus aus der Sünde in die Freiheit. Der Mensch hat einen Zukunftssinn, er ist zunächst weltoffen und strebt immer weiter, weil er sich als bedürftiges Wesen erfährt, dies kann schließlich als Gottoffenheit angenommen werden.²⁵⁷

4.2 Wesen und Wirken des Geistes

Wolfhart Pannenberg geht in seiner Theologie grundsätzlich von der Offenbarung Gottes in der Geschichte aus. Gottes Selbstoffenbarung ist zwar völlig von der Welt zu unterscheiden, greift aber in die Weltgeschichte ein, da alle seine Taten ihn für die Menschen erkennbar machen. Er weitet damit das bisherige Offenbarungsverständnis der in Jesus zentrierten Offenbarung, welches insbesondere von Barth und Bultmann vertreten wurde, aus auf die Gesamthistorie, auch wenn in Jesus die Zukunft schon vorweggenommen wurde. Erst in der Gesamtschau der Geschichte wird Gott vollkommen offenbar; auch ist seine Offenbarung nicht elitär und bloß mystisch erfahrbar, sondern durch die menschliche Vernunft universal erkennbar. Dieser Vorzug der Vernunft erscheint im Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes spannend; es stellt sich die Frage nach seinem Wirken bei der Erkenntnis der Offenbarung und ob es dem Menschen ohne seine Mitwirkung möglich ist, zum Glauben zu kommen, entgegen der christlichen Tradition.²⁵⁸ In *Offenbarung als Geschichte* wendet sich Pannenberg gegen einen „Supranaturalismus der Heilsgeschichte“²⁵⁹, der den Heiligen Geist als notwendig für die Erkenntnis und ebenso für das Schriftverständnis mache, da ihr so die objektive Anschauung verwehrt würde. Der Heilige Geist scheint damit tatsächlich überflüssig oder sogar hinderlich für den Erkenntnisvorgang zu sein. Im Blick auf das Schriftverständnis wirke er rein als Hilfe gegenüber satanischer Verzerrung der Wahrheit. Für Pannenberg ist er einzig für die persönliche Aneignung der objektiven und vernünftig erkannten Wahrheit zuständig.²⁶⁰ In späteren Schriften geht er auf das Missverständnis ein, der Heilige Geist trage gar nicht zum Glauben bei. Er weitet sein Denken dahingehend, dass der Heilige Geist die Befreiung der Vernunft erwirkt, die dadurch erst die Offenbarung zu

²⁵⁶ A.a.O., 155.

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., 157.

²⁵⁸ Vgl. Lee, Vollender, 28ff.

²⁵⁹ A.a.O., 30.

²⁶⁰ Vgl. a.a.O., 30ff.

erkennen vermag. Erst durch die Erkenntnis der Offenbarung kommt Glaube zustande, das Wissen wird als für den Menschen relevantes Faktum verinnerlicht. Dabei erhält die Vernunft keine Autonomie, denn die Offenbarung bleibt als „wirklich überführende Macht“²⁶¹ bestehen.

In einem Aufsatz in *Kirche ohne Konfessionen* von 1971 unternimmt Pannenberg Untersuchungen zu dem sehr unkonkreten Wort ‚Geist‘ um Unterschiede und Gemeinsamkeiten zum „göttlichen Geist“²⁶² festzustellen. So möchte er im wissenschaftlich-philosophischen Gespräch anschlussfähig sein und alttestamentliche Aussagen mit dem modernen Verständnis²⁶³ in Bezug setzen. Mit Paul Tillich stimmt er überein, der menschliche Geist strebe nach Selbsttranszendenz; mit George Herbert Mead sagt er, „daß der Mensch weder die eigenen Identität noch Erfahrungszusammenhänge ohne die Hilfe der Gesellschaft konstituieren kann.“²⁶⁴ Seine wahre Identität vermag der Mensch allerdings nur durch die Teilnahme an der universalen Sinneinheit zu begreifen. Nun verknüpft er diesen Gedanken, den er mit der ‚Wahrheit‘ gleichsetzt, mit dem alttestamentlichen Geistverständnis, wo der Geist als Offenbarer der Wahrheit und als inspirierende, in die Ekstase führende Kraft dargestellt wird. So kommt er zu der Aussage, dass die Moderne den menschlichen Geist als Organismusfunktion annimmt, wohingegen die Bibel den Geist als göttlichen Geist, der Lebendigkeit schenkt, ansieht, demnach von dem Begriff der Seele zu differenzieren ist.²⁶⁵ Er bedauert, dass die moderne biologische Forschung „das Leben als eine selbstschöpferische Wirklichkeit“²⁶⁶ anerkennt, aber keinerlei transzendente Annahmen erforscht, wo doch selbst die heutige Anthropologie eine Selbsttranszendenz des Menschen wahrnimmt. Diese weitet Pannenberg auf alle Geschöpfe aus, auch wenn nur der menschliche Geist an Gottes Geist auf Grundlage des „ekstatische[n] Element[s] der Verstandestätigkeit“²⁶⁷ Anteil nehmen kann. Pannenberg unternimmt seine Darstellung des Geistes als „das belebende Prinzip, dem alle Geschöpfe Leben, Bewegung und Tätigkeit verdanken“²⁶⁸, anhand der biblischen Bilder, wobei er sich der kritischen Frage stellt, ob diese Vorstellung nicht rein bildhaft und durch die moderne Biologie überholt sei. Dagegen führt er Gen 1,2 an: Schon bei

²⁶¹ Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 100.

²⁶² Pannenberg, *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung*, 17.

²⁶³ Dargestellt an den Begriffen ‚spirit‘ und ‚mind‘.

²⁶⁴ Henning, *Ev. Lehre*, 150.

²⁶⁵ Pannenberg, *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung*, 19f.

²⁶⁶ A.a.O., 21.

²⁶⁷ A.a.O., 22.

²⁶⁸ Pannenberg, *ST II*, 96.

der Schöpfung wird Gottes Geist gleichermaßen als Wind und Atem gedacht, einerseits als Sturm, der das Chaos ordnet, andererseits als Atem mit schöpferischen Worten.²⁶⁹ Der Gottesgeist spendet dem Menschen seinen Geist und bestimmt damit die Länge der Lebenszeit, daneben erwirkt er kraftvolle Wundertaten wie prophetische oder künstlerisch inspirierende Erscheinungen. Auch das neutestamentliche Zeugnis spricht in Kontinuität dazu vom Geist als lebendig machende Kraft (vgl. 1Kor 15,45). Demnach darf er nicht rein auf seine heilswirkende Kraft reduziert werden, wie es heute oft geschieht. Auch die durch den Platonismus entstandene Verknüpfung zwischen Vernunft (Nus) und Geist schätzt er als falsch ein. Hingegen ist der „Zusammenhang von Wille und Geist Gottes [...] im Sinne der biblischen Vorstellungen am ehesten als Konkretisierung der Dynamik des Gottesgeistes zu denken, wie auch das Wort als Artikulation des Geistes (*ruah*) aufzufassen ist (Ps 33,6).[...] Er ist das Kraftfeld der machtvollen Gegenwart Gottes (Ps 139, 7).“²⁷⁰ Die alttestamentliche Verheißung betont die Geistausgießung am Ende der Zeit, welche bereits in der Gemeinde proleptisch erfahrbar ist, eschatologisch aber seinen Zielpunkt findet in der völligen Hingabe an den auferstandenen Jesus, der immer mit dem Geist verbunden verstanden werden muss.²⁷¹

Weitergehend beschreibt Pannenberg den Geist als alles durchdringende Materie mit Hilfe des physikalischen Begriffes des Kraftfeldes, auch wenn die direkte Übertragung der Physik auf die Theologie nicht möglich ist. Biblisch lässt sich die Trinität „als dynamisches Feld [begründen], wobei die Person des Heiligen Geistes als eine der personalen Konkretisierungen der Wesenheit des einen Gottes als Geist, und zwar als Gegenüber zu Vater und Sohn, aufzufassen ist [, statt alleine das Feld darzustellen]“²⁷². Raum und Zeit dienen dabei als Unterschied zwischen dem theologischen und physikalischen Feldbegriff. Erscheint der Geist als Sturm oder Wind, ist ein gewisser Raum und eine bestimmte Zeit von Nöten, um ihn wahrnehmen zu können.

Er modifiziert Teilhard de Chardins Ansatz, indem er dessen Evolutionstheorie mit dem Begriff des Energiefelds verbindet: „Wie der göttliche Geist menschliches Leben hervorbringt und seinem Ziel, dem ewigen Leben, entgegenführt, so bringt auch das Energiefeld Naturphänomene hervor und führt sie dem Punkt Omega entgegen.“²⁷³

²⁶⁹ Vgl. a.a.O., 98f.

²⁷⁰ Pannenberg, ST I, 413f.

²⁷¹ Vgl. Lee, Vollender, 44ff.

²⁷² Pannenberg, ST II, 104.

²⁷³ Henning, Ev. Lehre, 155.

„Der göttliche Geist als Energiefeld verstanden, bedeutet [...] sowohl den treibenden *Ursprung* aller evolutionären Prozesse als auch den *Zielpunkt* der Entwicklung.“²⁷⁴

Für Pannenberg ist fortführend der Faraday'sche Ansatz des Energiefeldes eine weit bessere Beschreibung des Geistes „als die klassische Vorstellung von Gott als unkörperlicher, höchster Vernunft“²⁷⁵. Das Feld interpretiert für ihn die johanneische Beschreibung aus Joh 4,24, welche Gott nicht als Vernunft (nous), sondern als die „unsichtbar alles durchdringende Luft“²⁷⁶, als pneuma, betrachtet. So wird vermieden, dass Gott fälschlicherweise rein transzendent angesehen, sondern vielmehr zugleich auch immanent und mit den Geschöpfen in Beziehung stehend aufgefasst wird.²⁷⁷

Dergleichen ist auch die Wohnung der göttlichen Transzendenz bei den Menschen, insbesondere in der Inkarnation, angewiesen auf bestimmte örtliche und zeitliche Grenzen, selbst wenn diese nicht genau lokalisiert werden können und dürfen. „In der Unermeßlichkeit Gottes selber werden die Unterschiede gesetzt und eingeräumt, die zum Dasein geschöpflicher Endlichkeit gehören.“²⁷⁸ Dabei unterliegt Gottes Realität einer anderen Zeitlichkeit als die menschliche Zeit, welche durch die Gleichzeitigkeit der Ewigkeit weder „Erinnerung noch Erwartung“²⁷⁹ hat.²⁸⁰ Auf die Zukunft ist dabei ein besonderes Augenmerk zu richten, denn nur in ihr bestehen Möglichkeiten zu Öffnung des Geschaffenen gegenüber einer Vervollkommnung und dem Ursprung dieses Neuartigen. Jesu Person und Wirken sind durchdrungen von dieser Zukunft, dem kommenden Gottesreich; auch die Gläubigen erhalten ihren Anteil an diesem Erbe, welches sich in der Totenauferstehung beweisen wird. Alles bisherige Wirken des Geistes ist Vorbereitung auf die eschatologische Vollendung. Es ist fortwährend auf die Zukunft gerichtetes Wirken.²⁸¹

Alle Auswirkungen haben „ekstatischen Charakter“²⁸², dies ist aber nicht mit einem Zustand der Trance oder des Rausches zu verwechseln. Vielmehr bedeutet diese Ekstase ein Überschreiten der Grenzen des eigenen Selbst, welches sich schon in zwischenmenschlichen Begegnungen, in der Kunst oder plötzlichen Einfällen zeigt und schließlich dazu führt, mehr bei sich selbst zu sein durch die vertrauensbasierte

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Lee, Vollender, 101.

²⁷⁶ Vgl. Pannenberg, ST II, 102.

²⁷⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 401ff; 413ff.

²⁷⁸ Pannenberg, ST II, 107.

²⁷⁹ A.a.O., 113.

²⁸⁰ Vgl. a.a.O., 117.

²⁸¹ Vgl. a.a.O., 119f.

²⁸² Pannenberg, ST III, 155.

Öffnung gegenüber der Umwelt, trotz der erlebten Verletzungen. „[D]ie Funktionen der Selbsterhaltung und Selbstintegration des Lebens [sind daher] abhängig vom fortgesetzten Vollzug der Selbsttranszendenz“²⁸³. Dies gilt im Besonderen für den Christen. Gott beweist seine Gegenwart dem Menschen, in dessen Erkenntnis der eigenen Partikularität und Vergänglichkeit, und schafft dadurch die Verbindung mit den anderen Gläubigen. Er führt ihn „zu einer Gemeinschaft, deren gemeinsamer Ort das *extra nos* des Glaubens an den einen Herrn ist. Die ekstatische Integration dieser Gemeinschaft durch den Geist im gemeinsamen Lobpreis Gottes kann die Ahnung einer anfänglichen Aufhebung der Entfremdung zwischen den Individuen und also auch des Antagonismus von Individuum und Gesellschaft vermitteln.“²⁸⁴ Die Identitätsfindung und Lebenserfüllung ermöglicht ausschließlich der Geist: Partizipiert der Mensch am Heiligen Geist, empfängt er selbst seinen Geist und lebt. Wenn Gott den Geist nimmt, bedeutet dies den Tod. Die Menschen sind auf den Geist und dessen Befreiungskraft angewiesen, um aus ihrer sündigen Verfehlung zu kommen. Er schafft die Versöhnung, damit die „Befreiung zu ihrer eigentlichen Identität“²⁸⁵ gelangt. Ähnlich wie Paul Tillich nimmt er eine „Neuorientierung“²⁸⁶ oder „Verwandlung des gegenwärtig gelebten Daseins“²⁸⁷ als das Glaubenszentrum an, nicht wie Barth eine Neuschöpfung, wodurch dieser die Identität der Gläubigen zu bewahren versucht. So bringt Pannenberg die zukünftige „Umwandlung [mit der] Kompensation [der] Leiden und Versagungen der gegenwärtigen Welt“²⁸⁸ als Aspekt der jesuanischen Verkündigung zusammen.

Jede Verkündigung sieht er als geisterfüllt an, er wohnt dieser sogar inne. Somit zeigt sich, dass Pannenberg dem Heiligen Geist einen Raum gibt, welcher in der Verkündigung internalisiert ist.²⁸⁹ Werden menschlicher und göttlicher Geist theologisch getrennt, besteht die Gefahr, Gott nur noch transzendent zu denken, dadurch werden seine Wirkungen in der Welt außer Acht gelassen. An dieser Stelle wendet er sich deutlich gegen Karl Barths Auffassung. Der Geist wirkt im Besonderen im Bewusstsein des Menschen, erst durch ihn kann der Mensch diese besondere Form

²⁸³ Lee, Vollender, 69.

²⁸⁴ Pannenberg, ST III, 156.

²⁸⁵ A.a.O., 497.

²⁸⁶ Henning, Ev. Lehre, 190.

²⁸⁷ Pannenberg, ST III, 686.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. Lee, Vollender, 40ff.

der Selbsttranszendenz erfahren, sie ist keine menschliche Fähigkeit. Dadurch wird Gottes Transzendenz bewahrt, aber nicht einseitig begrenzt.²⁹⁰

Heilswirkungen sind für ihn Glaube, Liebe, Hoffnung, Rechtfertigung und Gotteskindschaft, welche alle in den Gedanken der göttlichen Herrschaft hineingenommen werden.²⁹¹

4.2.1 Der Glaube

In der hebräischen Denkweise sind ‚Glaube‘ und ‚Wahrheit‘ sprachlich und inhaltlich korrelierend: Beides bezeichnet Verlässliches und auf dem Beständigen aufbauendes Vertrauen, wobei allein Gott ewige Beständigkeit zukommt. Hellenistisch wird Wahrheit auf die zukünftige Verifikation hin gedacht; Glaube und Wissen unterscheiden sich damit durch ihren Zeitbezug, wobei mit der Hoffnung auf die Zukunft auch immer die Ungewissheit im jetzigen Moment verbunden ist.²⁹² Wie im Alten Testament, so beruht auch der Jesus-Glaube auf der „anfängliche[n] Kenntnis von der Wahrheit (als von der als beständig unterstellten Wirklichkeit)“²⁹³.

Bei Paulus ist die Historizität der Auferstehung Gegenstand des Glaubens; Johannes kennt sowohl zum Glauben führende Erkenntnis als auch letztendliche Einsicht, gleichzeitig bringt der Glaube auch neues Wissen, vor allem hinsichtlich der „eschatologische[n] Gotteserkenntnis, die mit der Wiederkunft Christi und der Vollendung des Reiches Gottes verbunden sein wird.“²⁹⁴

Pannenberg verweist auf die lutherische *fiducia*, welche sowohl Kenntnisnahme des göttlichen Eingreifens als auch vertrauensvolle Anerkennung der Verheißung enthält.²⁹⁵ Glaube ist dementsprechend nicht nur kognitive Annahme theologischer Lehre und Geschichte Jesu, sondern geht darüber hinaus als persönliches Vertrauen und Ausleben der erfahrenen Sündenvergebung. Im Kontrast zur unbestrittenen Echtheit der Fakten bei Luther führt die moderne historisch-kritische Forschung zu einem Verlust der Autorität und Plausibilität der Bibel, wodurch auch die Kirche ihren Autoritätsanspruch einbüßt. Glaube und Vernunft stehen nun in einem Konflikt gegenüber.²⁹⁶ Die evangelische Theologie versuchte diese Spannung durch die

²⁹⁰ Vgl. Pannenberg, *Das Wirken des Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes*, 20f.

²⁹¹ Vgl. Henning, *Ev. Lehre*, 189; Rechtfertigung und Gotteskindschaft werden in dieser Arbeit v.a. den Abschnitten zur Ekklesiologie aufgenommen.

²⁹² Pannenberg, *ST III*, 157.

²⁹³ A.a.O., 158.

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Vgl. a.a.O., 159.

²⁹⁶ Vgl. a.a.O., 161ff.

Hochschätzung des persönlichen Heilsglaubens aufzuheben, was laut Pannenberg aber zu einer Reduktion führt. Demgegenüber muss stark gemacht werden, „daß der christliche Glaube seine Grundlage und Voraussetzung in der geschichtlichen Offenbarung Gottes hat. [Das Verstehen der offenbarten Tatsachen und] die Zustimmung (*assensus*) dazu, daß Gott uns in diesen Gegebenheiten offenbar ist, [sind] unentbehrliche Voraussetzung des christlichen Glaubensvertrauens (*fiducia*).“²⁹⁷

Glaube existiert nicht autonom „im menschlichen Glaubensakt“²⁹⁸, sondern wird durch Gottes offenbarte Realität in der israelitischen Geschichte bis zur eschatologischen Vollendung genährt. Zwar ist historisches Wissen begrenzt und vorläufig, doch diese mit Luther kontrafaktisch angenommene Rechtfertigung schützt vor Dogmatisierung und fördert die Hoffnung auf die endgültige Offenbarung Gottes am Ende der Zeit. Gerade diese Vorläufigkeit führt in die Anbetung, denn Glaube ist ein Überschreiten meiner Grenzen im Vertrauen in die Verlässlichkeit der Person und des Inhalts des Geglaubten.²⁹⁹ Die Taufe sieht Pannenberg als tatsächliche „Neukonstitution der Person durch das Wirken des Geistes in der Form des sakramentalen Zeichens“³⁰⁰, welche sich im weiteren Lebensverlauf bewähren muss. Der Glaube und seine Inhalte erfordern immer wieder eine kritische Hinterfragung. Dies geschieht zuweilen durch Gott selbst, da die menschliche Erkenntnis über sich selbst immer bruchstückhaft ist.³⁰¹

4.2.2 Die Hoffnung

Darin liegt auch die Hoffnung begründet, da sie die Neukonstitution im Bewusstsein ihrer Vorläufigkeit thematisiert. „Der Glaube hängt an der Verheißung und wird erst dadurch zum Heilsglauben, daß der Glaubende die Verheißung als ihn selber betreffend bejaht.“³⁰² Hoffnung wohnt den Menschen immer inne, sie ist der Motor, der ihn zur immer neuen Selbstverwirklichung antreibt. Die christliche Hoffnung ist darin besonders, dass sie eschatologisch ausgerichtet ist und sowohl individuell als auch weltumfassend das Heil erwartet.³⁰³ Christus ist Grundlage dieser Hoffnung, welcher durch den Geist die Partizipation an der Herrlichkeit schenkt. Das Vertrauen

²⁹⁷ A.a.O., 171.

²⁹⁸ Lee, Vollender, 202.

²⁹⁹ Vgl. Pannenberg, ST III, 244ff.

³⁰⁰ Lee, Vollender, 203, vgl. Pannenberg, ST III, 305f.

³⁰¹ Vgl. Pannenberg, ST III, 183ff.

³⁰² Lee, Vollender, 203, vgl. Pannenberg, ST III, 197.

³⁰³ Vgl. a.a.O., 204.

in Gott versetzt den Menschen aus seinem sündigen Leben in ein Leben in Beziehung zu Christus, welches damit die Grenze des Todes und des Individualismus überschreitet. Christliche Hoffnung beschränkt sich damit nicht auf den einzelnen, sondern durch die Hoffnung im Glauben wird der Mensch aus seinem Egoismus herausgehoben. Für Pannenberg steht fest, dass „[d]er einzelne seine Identität in der Ganzheit seines Daseins nicht erreichen [kann] ohne die anderen, und die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen ist erst dann realisiert, wenn alle Individuen ihre unverkürzte Identität gewonnen haben.“³⁰⁴ Der einzelne kann erst im Überschreiten der Todesgrenze auf die Vervollkommnung seines Selbst hoffen. Daher ist die Hoffnung der Christen „wesentlich eschatologische Hoffnung, die über dieses irdische Leben und den gegenwärtigen Weltzustand hinausgeht“³⁰⁵, wobei diese dem innerweltlichen Leben persönliche und gesellschaftliche Orientierung, Ermutigung und Sinnhaftigkeit verleiht. Bleibt es bei rein diesseitigen Hoffnungen, konkurrieren diese so stark, sodass keine Einheit unter Christen gefunden werden kann. Dies vermag erst durch die jenseitige Hoffnung geschehen.³⁰⁶

4.2.3 Die Liebe

Pannenberg bringt den Gedanken Gott als Geist in Verbindung mit der Idee, dass Gott Liebe sei. Für ihn gilt, dass „die konstitutive Bezogenheit der trinitarischen Personen auf die Macht der Liebe, die mit dem göttlichen Wesen identisch ist, durch ihre wechselseitige Hingabe aneinander vermittelt ist.“³⁰⁷

Im Geist werden Hoffnung und Liebe aufeinander bezogen, einerseits mit Gott als Liebesquelle, andererseits mit den zwischenmenschlichen Bindungen. Liebe ist der Höhepunkt der geistgewirkten Ekstase, da nun der Gläubige Gottes Wesen erfährt und mit ihm verbunden bleibt, sie ist schöpferisch tätig.³⁰⁸ Diese göttliche Gabe (vgl. Röm 5,5) bewegt den Menschen, es Gottes Willen gleichzutun und den Nächsten zu lieben, so Jesus in Mt 5,44f. So sind neutestamentlich Aussagen über die katabatische Liebe, die agape, vorherrschend.³⁰⁹ Durch die Anteilnahme an der göttlichen Liebe wird eine Unterscheidung zwischen Gottes- und Nächstenliebe schwer möglich; dies sollte sogar

³⁰⁴ Pannenberg, ST III, 204.

³⁰⁵ Vgl. a.a.O., 205.

³⁰⁶ Vgl. a.a.O., 196ff. und Pannenberg, Das Wirken des Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes, 33f.

³⁰⁷ Lee, Vollender, 178, vgl. Pannenberg, ST I, 461.

³⁰⁸ Vgl. Pannenberg, Das Wirken des Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes, 28.

³⁰⁹ Vgl. Pannenberg, ST III, 206ff.

vermieden werden um Moralismus vorzubeugen. Glaube und Hoffnung sind die Motivationsfaktoren für die Liebe, fehlen sie, kommt es zu der heute oft beobachteten Privatisierung der Liebe und Weltflucht.³¹⁰ Dabei wohnt schon der Trinität selbst diese Korrelation inne, welche durch den Geist auch Liebe und Auslebung der Freiheit im Glaubenden erweckt und so an der innertrinitarischen Liebe teilhat, die im Heilshandeln nach außen drängt.³¹¹

Pannenberg kann durch diese Wechselseitigkeit auch der eros-Liebe als „aufsteigende“ Tendenz des erotischen Suchens nach dem Guten und Vollkommenen³¹² positive Würdigung zuteilwerden lassen, auch wenn diese immer eine gebrochene Verzerrung der Gottesliebe darstellt.

Die Geistwirkungen werden als Gnade Gottes bezeichnet, im Sinne einer „Erhebung der Menschen in ihrer geschöpflichen Seinsverfassung zur Gemeinschaft mit dem gnädigen Gott und zur Beteiligung an seiner gnadenvollen Zuwendung zur Welt.“³¹³

Dabei gehen diese Gnadengaben nicht in das Wesen des Menschen über, sondern behalten ihren ekstatischen Charakter, auch wenn diese empfangene Gabe dauerhaft und eschatologisch ausgerichtet ist. Durch dieses Leben in Christus wird die Erfüllung der menschlichen Bestimmung erst ermöglicht, der Glaubende wird in die Historie Jesu als Caritaserweis hineingezogen. Christus selbst ist diese Gnadengabe, die der Geist in den Glaubenden hineinbringt.³¹⁴

Er postuliert unter Berücksichtigung augustinischer Theologie: „Die Formel der Glaubensgerechtigkeit hält daran fest, daß das christliche Leben im ganzen [sic!] ein Leben im Glauben ist, der den Menschen über sich hinaushebt zur Gemeinschaft mit Jesus Christus, darin auch zu Hoffnung und Liebe, aber immer so, daß auch die Teilhabe am Leben der göttlichen Liebe getragen bleibt von der Ekstase des Glaubens und nur dadurch gegen die Verkehrung in menschliche Selbstbezogenheit geschützt ist.“³¹⁵

³¹⁰ Vgl. Pannenberg, *Das Wirken des Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes*, 29ff.

³¹¹ Vgl. Pannenberg, *ST III*, 216ff., vgl. Lee, *Vollender*, 204.

³¹² A.a.O., 220.

³¹³ A.a.O., 222.

³¹⁴ Vgl. a.a.O., 226ff.; 242.

³¹⁵ A.a.O., 265.

4.2.4 Gebet

„Als konzentriertesten Modus der geistgewirkt-ekstatischen Heilswirkungen [...] versteht Pannenberg das christliche Gebet“³¹⁶, da es gehorsame Gottesliebe darstellt als „den Glaubenden verliehene Gabe.“³¹⁷ In Unterscheidung zu anderen Religionen ist das christliche Gebet nicht reiner Kultusvollzug in einer Gemeinschaft, sondern ein für den einzelnen unmittelbarer Zugang zu Gott nach jesuanischem Vorbild, auch wenn das gemeinsame Gebet ebenso Raum findet.

Dies wird durch „die eschatologische Geistesgabe der Sohnschaft“³¹⁸ ermöglicht, die das Gebet zur essenziellen Antwort auf die Erfahrung der *agape* macht. Gebet ist nicht nur auf das gesprochene Wort beschränkt, sondern umfasst eine ständige Aktion der Hinwendung zu Gott, schließt so auch die Nächstenliebe mit ein.³¹⁹ Bitte, Dank und hymnischer Lobpreis sind Formen dieser Hinwendung, wie sie auch im kultischen Gebet aufzufinden sind, wobei der Dank, unter anderem durch die Feier des Abendmahls, hervorgehoben wird, auf dessen Grundlage Bitte und Fürbitte gebracht werden dürfen. Die Fürbitte zeigt dabei die Nächstenliebe und verdeutlicht so den Zusammenhang beider Liebesmomente.³²⁰

Dabei sind die Inhalte der Bitten für Pannenberg immer in Übereinstimmung mit der Gottesherrschaft zu sehen, so trägt das Gebet insgesamt zur Erhebung des Menschen aus sich selbst zu Gott bei und zeigt seine Abhängigkeit von Gott und seinem Heil auf.³²¹

4.2.5 Geist und Engel

Pannenberg widmet einen Absatz der Angelologie. Der Begriff Engel beschreibt „kosmische Mächte“³²², wobei durch die Benennung als „Geister“ (*pneumata*)³²³ ihre Beziehung zum Geist erkennbar wird. Engel sind einerseits von Gott unterschieden, andererseits erscheinen sie als Boten in der Gestalt Gottes, was eine eindeutige Zuordnung schwierig macht. Neutestamentlich gehören sie unter den

³¹⁶ Lee, Vollender, 206.

³¹⁷ Pannenberg, ST III, 229.

³¹⁸ A.a.O., 230.

³¹⁹ Vgl. a.a.O., 231ff.

³²⁰ Vgl. Lee, Vollender, 206, vgl. Pannenberg, ST III, 230f.

³²¹ Vgl. a.a.O., 207, vgl. Pannenberg, ST III, 237.

³²² Pannenberg, ST III, 125.

³²³ A.a.O., 126.

Herrschaftsbereich Christi, auch wenn sie autonom handeln und sogar als Bedrohung erfahrbar sind.³²⁴

4.3 Trinitarische Einordnung

Pannenberg's Systematische Theologie ist maßgeblich bestimmt von dem Verhältnis zwischen immanenter und transzendenter Trinität; so stellt er diese vor den Kapiteln über die Darstellung des Wesens und die Einheit Gottes dar.

In seinen trinitarischen Entfaltungen unterscheidet Pannenberg zwischen Person und Subjekt um dem Missverständnis der abendländischen Theologie zu begegnen, bei welchem entweder pantheistischer oder akosmischer Theismus vertreten wird. Weder steht Gott der Welt rein gegenüber, noch benötigt er sie, um sich selbst zu entfalten.

So stellt er sich unter anderem gegen Karl Barth. Barth sieht Gottes Subjektivität konstitutiv für den Menschen als Subjekt. Nach Pannenberg versteht Barth „die Einheit des trinitarischen Gottes als die Einheit eines denkenden und wollenden Ich[, wodurch] die drei Seinsweisen als Momente der Selbstentfaltung dieses Ich zu verstehen“³²⁵ sind, wobei der Vater die anderen beiden Seinsweisen übersteigt. Diese Problematik kann nur gelöst werden, wenn das Personsein nicht Grundlage, sondern Ergebnis der Seinsweisen ist. Daher stellt keine der Seinsweisen das göttliche Subjekt dar. Hingegen plädiert er für ein offenes „Modell der Intersubjektivität“³²⁶, da sich schon aus anthropologischen Erkenntnissen die Notwendigkeit der Beziehungen zur Ausbildung des eigenen Selbst herleiten lässt. Somit entsteht durch die Selbstunterscheidung das Selbstsein von Vater, Sohn und Geist. Gott ist demnach die eine beständige Gottheit als Wesen und gleichzeitig verbunden in hingebener Wechselseitigkeit durch die sich unterscheidenden Personen. Gottes Einheit ist nicht konstitutiv, sondern resultiert aus den Beziehungen, die sich gegenseitig verherrlichen.³²⁷ Nichtsdestotrotz erwägt Pannenberg, dass dem Heiligen Geist eine „überlegene‘ Rolle [zukomme], nämlich die Angewiesenheit von Vater und Sohn auf [sein] Wirken“³²⁸, beispielsweise in der Auferstehung und dem damit vorauslaufenden Anbrechen des Gottesreiches. Erst durch die Bezeugung und Vermittlung durch den Geist wird das Reich Gottes gegenwärtige Wirklichkeit, erst durch ihn erhalten Vater und Sohn ihr ewiges Gottsein. Pannenberg geht auf Augustins Vorstellung des Geistes

³²⁴ Vgl. a.a.O., 126f.

³²⁵ Lee, Vollender, 137.

³²⁶ A.a.O., 140.

³²⁷ Vgl. a.a.O., 138ff.

³²⁸ A.a.O., 142, vgl. Pannenberg, ST I, 342f.

als Liebe zwischen Vater und Sohn ein, der Geist ist „Bedingung und das Medium der Gemeinschaft“³²⁹. Allerdings widerspricht er dessen Lehre, der Geist würde von Vater und Sohn ausgehen, da Joh 15,26 nur vom Vater spricht. Somit stimmt er auch der orthodoxen Tradition zu, die sich für eine Wertschätzung der eigenständigen Personalität des Geistes stark macht; insbesondere wird dies am Parakleten im Johannesevangelium ostentativ. Das augustinische Missverständnis komme daher, „daß die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist ausschließlich als Ursprungsbeziehungen verstanden wurden.“³³⁰ Die Begrifflichkeiten von Zeugung und Hauchung mit dem Vater als Ausgangspunkt stellen für ihn „nicht ewige [vorzeitlich erfolgte] Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist [dar], sondern Ereignisse im Offenbarungsgeschehen selbst.“³³¹ Dies rührt daher, dass die geistgewirkte Vollendung nicht nur am Menschen und der Welt geschieht, sondern der Geist die Einheit innerhalb der Trinität und zur Welt durch die rückschließende Verherrlichung des Vaters, aus dem er hervorgeht, erschafft. Gerade im „ekstatische[n] Sein beim andern“³³² ist das Ich und damit das Gottsein des Geistes begründet. Erst von diesem Offenbarungsgeschehen aus können überhaupt Aussagen zum trinitarischen Verhältnis getroffen werden, die immanente Trinität muss sich also von der ökonomischen her erläutern lassen.³³³ Mit diesen Begründungen weist er die Einführung des ‚filioques‘ zurück.³³⁴ Von Karl Rahner ausgehend erläutert er die beiden Trinitätsformen und ihren gegenseitigen Bezug. Laut Rahner können aus der Menschwerdung Jesu Rückschlüsse auf die Dreiheit gezogen werden. Sie ist also mit der Logos-Offenbarung in der Heilsgeschichte verwoben. Pannenberg kritisiert an Rahners Verständnis, dass Gottes ewiges Sein nicht losgelöst von seiner Heilsökonomie gedacht wird. Stattdessen ist die Identität der Gottheit mit der Geschichte verbunden, sie entscheidet über die Gottheit des Sohnes wie auch des Vaters, daher spielt nicht bloß die Zeit Jesu auf der Erde, sondern insbesondere das endzeitliche Kommen eine Rolle. Erst im Rückblick wird Gott dann als wahrer, von der Welt unabhängiger Gott erkannt werden, „alle theologischen Aussagen auf der Ebene der Ökonomie [...] [werden] daher als unabgeschlossene ‚hypothetische‘

³²⁹ Pannenberg, ST I, 344.

³³⁰ A.a.O., 346.

³³¹ Lee, Vollender, 148.

³³² A.a.O., 145, vgl. auch Pannenberg, *Der Geist und sein Anderes*, in: Henrich/Horstmann (Hgg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Stuttgart 1984, 155f.

³³³ Vgl. Pannenberg, ST I, 325f., vgl. auch Henning, *Ev. Lehre*, 177.

³³⁴ Vgl. Lee, Vollender, 161.

Sätze³³⁵ gesehen. In dieser endzeitlichen Offenbarung liegt auch die finale Begründung für Pannenberg's Geschichtestheologie.³³⁶

Der Sohn empfängt den Geist vom Vater, welcher auch der Ursprung des Geistes ist. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, dass der Geist den Gläubigen vom auferstandenen Jesus gesandt wird, und so mitwirkt bei der geistgewirkten „Einbeziehung der Glaubenden in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater“, wodurch der Geist auch die Liebe in die Herzen der Menschen überbringt (vgl. Röm 5,5). Jede der Personen hat eine komplexe Struktur, die gerade in der Darstellung der Relationen zu den anderen heraussticht. Die Folge ihres Zusammenwirkens zur Einheit ist die Verherrlichung und Monarchie des Vaters. Pannenberg rezipiert Moltmann's Unterscheidung zwischen Konstitution und Relation.³³⁷ So sind zwar alle drei Personen in der Herrschaft des Vaters vereint, aber der Vaternamen kann dadurch nicht als Gesamtgottheit für alle gelten.³³⁸ Die drei Personen sind „Manifestationen und Gestalten“³³⁹ eines ewigen göttlichen Wesens, sie stehen einander als Aktzentren in ihren Beziehungen gegenüber. Dass immanente und ökonomische Trinität verwoben sind, lässt sich nicht nur bis zu Jesu Auferweckung nachweisen, sondern wird sich auch in der eschatologischen „Rückgabe des Reiches an den Vater“³⁴⁰ zeigen, welche durch die Vereinigung des Sohnes mit dem Vater und der Menschen durch den Geist erfolgt. Geist und Sohn konkurrieren ergo nicht, sondern im Geistwirken lebt der Erhöhte.³⁴¹

4.4 Geist und Schöpfung

Gott wird als handelnder Ursprung der Schöpfung verstanden, welcher aber von dieser keinesfalls abhängig ist. Lee fasst zusammen, dass nach Pannenberg „[d]ie Kontingenz der Welt [...] in der allmächtigen Freiheit des göttlichen Schaffens“³⁴² gründet, worin sein gütiges Handeln nach außen sichtbar wird, wobei dies strikt von seinem inneren Handeln abzugrenzen sei.

Die Schöpfung entstand aufgrund der Liebe des Vaters, welche somit nicht nur den Menschen, sondern jeglicher Kreatur gilt. Die Selbstständigkeit der Geschöpfe hat im

³³⁵ Murrmann-Kahl, *Mysterium trinitatis*, 164.

³³⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 355ff.

³³⁷ Vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 200.

³³⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 353ff; 362f..

³³⁹ A.a.O., 415.

³⁴⁰ Pannenberg, ST I, 358.

³⁴¹ Vgl. Pannenberg, ST III, 672f.

³⁴² Lee, Vollender, 183, vgl. Pannenberg, ST I, 482; ST II, 34ff.

Sohn ihren Ursprung. Da sowohl die Handlungen des Sohnes als auch des Geistes zeitlich und räumlich einzuordnen sind, stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander. Biblisch lässt sich dieses Verhältnis im Hinblick auf die Kosmologie nicht klar darstellen, auch wenn ihrer beider Anteil am Schöpfungswerk begründet angenommen werden kann. „Während dem Geist die schöpferische Dynamik im Geschehen der Schöpfung zugeordnet ist, bildet der Logos den Ursprung der unterscheidenden Form oder Gestalt des Geschöpfes in der Ganzheit seines Daseins, aber auch im Ensemble der Unterscheidung und Verhältnisse der Geschöpfe untereinander in der Ordnung der Natur.“³⁴³

Alles wird durch den Logos geordnet, wobei diese Strukturierung geistgewirkt ist, gleiches gilt für die Inkarnation. Der Sohn ist der Ursprung der menschlichen Selbstständigkeit, auch zeigt sich an Menschwerdung und Tod am Kreuz die rechtmäßige, gehorsame Selbstunterscheidung.³⁴⁴

„Die Inkarnation ist nur der theologisch höchste Fall der Schöpfung, die vollkommene Realisierung des Logos in der Besonderheit einer einzelnen geschöpflichen Gestalt, die nicht nur faktisch von anderen unterschieden ist, sondern das andere neben sich gelten lässt und vor allem Gott sich und der ganzen Schöpfung gegenüber gelten lässt und von daher auch die Begrenzung der eigenen Endlichkeit durch andere Geschöpfe annimmt.“³⁴⁵

Der Geist vervollkommnet die Geschöpfe dadurch, dass er ihnen die Unterscheidung von Gott aufzeigt und die darin liegende Bestimmung, diesen Unterschied anzunehmen. Ihm kommt ergo „die Funktion der Realisierung der Logosstruktur zu“³⁴⁶.

So arbeitet er darauf hin, die trennende Tendenz der Verselbstständigung und Rebellion sowie die Auseinandersetzungen zwischen Menschen und mit allem Geschaffenen zu besiegen³⁴⁷, um eingebunden in Zeit und Raum auf die Zukunft hinzuarbeiten. Die Zukunft ist für Pannenberg das positive „Feld des Möglichen“[, daher auch der] ‚Grund der Offenheit der Schöpfung‘ auf eine höhere Vollendung“.³⁴⁸ Die Geisdynamik stellt dabei einerseits Einzelwirken, andererseits die dauerhafte Ordnung her.³⁴⁹ Erhaltung ist nicht Starrheit, sondern Treue Gottes, ausgehend von der innertrinitarischen Treue.

³⁴³ Pannenberg, ST II, 133.

³⁴⁴ Vgl. Lee, Vollender, 184f.; vgl. Pannenberg, ST II, 36; 45; 83; 137; 161; 357.

³⁴⁵ A.a.O., 137f., vgl. auch Pannenberg, ST II, 47.

³⁴⁶ Henning, Ev. Lehre, 183.

³⁴⁷ Vgl. Lee, Vollender, 186, vgl. Pannenberg, ST II, 39.

³⁴⁸ Pannenberg, ST II, 119.

³⁴⁹ Vgl. Lee, Vollender, 191.

So deutet Pannenberg Leid- und Toderfahrungen als Hinweise auf die neue Schöpfung hin, auf die sich die christliche Hoffnung stützt. Demnach sollten sie nicht abgewiesen, sondern in ihnen die göttliche Fürsorge erlebt werden. Dabei entspricht, mit Karl Barth, die derzeitige Regierung noch nicht dem Reich Gottes, welches noch verborgen auf seine Vervollkommnung wartet. Teil dieser Vervollkommnung ist die Vollendung der geschöpflichen Bestimmung im Lobe Gottes.³⁵⁰ „Schöpfung [ist damit die] Konstituierung der endlichen Wirklichkeit der Geschöpfe mitsamt der Zeit als ihrer Daseinsform [...], *Erhaltung* hingegen setzt das Dasein der Geschöpfe und damit auch den Akt ihrer Schöpfung voraus“³⁵¹, selbiges gilt für die Regierung der Welt.

4.5 Geist und Ekklesiologie

Kirche ist für ihn „Geschöpf des Geistes und des Sohnes“³⁵², nicht (vorrangig) religiöse Institution. Daher stimmt für Pannenberg die oft vertretene Auffassung, der Geist sei primär oder ausschließlich in der Gemeinde oder im individuellen Leben des Christen wirksam, nicht. Seine Wirksamkeit ist nicht auf diese Kreise begrenzt, da für ihn kein „grundsätzliche[r] Unterschied zwischen der christlichen Gemeinde und allen anderen menschlichen Gemeinschaftsformen“³⁵³ besteht. Stattdessen geht sein Ansatz vom Geist als Schöpfer der ganzen Welt und aller gemeinschaftlicher Formen aus, unter denen die Kirche eine besondere Art ist.³⁵⁴ Wer durch das Kreuz mit Jesus verbunden ist, ist automatisch mit Gott in derselben Relation verbunden, nämlich dem Erbe der Kindschaft. Diese Liebesbeziehung drängt dahin, an andere weitergegeben zu werden, wodurch nicht nur die Liebes-, sondern auch die Gehorsamsdimension auf den Gläubigen als neue Existenz übertragen wird.³⁵⁵ Wer Rechtfertigung empfängt, der empfängt gleichsam auch die Gemeinschaft mit Jesus in der persönlichen Beziehung und der Einbindung in den universalen Missionsauftrag durch das Bekenntnis zu ihm.³⁵⁶

Der Empfang des Geistes ist auch der Gemeinschaft der Glaubenden dienlich, durch ihre persönliche Bindung zu Christus entstehen auch Beziehungen untereinander, „jeder einzelne [wird] über die eigene Partikularität hinausgehoben, um ‚in Christus‘

³⁵⁰ Vgl. Pannenberg, ST II, 69ff.

³⁵¹ A.a.O., 75.

³⁵² Pannenberg, ST III, 31.

³⁵³ Lee, Vollender, 62.

³⁵⁴ Vgl. Pannenberg, Das Wirken des Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes, 17.

³⁵⁵ Vgl. Pannenberg, ST III, 238.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., 260.

mit allen anderen Glaubenden die Gemeinschaft der Kirche zu bilden.“³⁵⁷ Dies zeigt sich exemplarisch an Pfingsten: einerseits erleben die Einzelnen ekstatisch die erfüllte Joel-Prophetie, andererseits geschieht eine Vorwegnahme der resultierenden Missionsgeschichte hin zum vereinigten Gottesvolk durch das spontane Moment dieses Geisterlebens. Pannenberg unterscheidet zwischen der lukanischen Sicht, die Kirche sei von Christus begründet und der paulinischen Beschreibung der Gemeinde als in einem dynamisch-leiblichen Verhältnis zu ihrem Haupt stehend. Er fordert die Entwicklung einer einheitlichen Konzeption, bei der er die johanneischen Aussagen des von Jesus gesandten Geistes „zur Erkenntnis Jesu als der Wahrheit Gottes“³⁵⁸, welche die Gläubigen über sich selbst erhebt, für hilfreich erachtet. So gehören „[c]hristologische und pneumatologische Konstitution der Kirche“³⁵⁹ eng zusammen. Erst durch den Heiligen Geist ereignet sich die Präsenz Gottes in ihr, „vermittelt durch das Wort der Christusverkündigung des Evangeliums.“³⁶⁰ Gerade „die Gegenwart der eschatologischen Zukunft im Leben der Kirche [wird durch den Geist erwirkt]. Die antizipatorische Teilhabe an der endgültigen Bestimmung des Menschen durch den Geist ist für ihn das Kennzeichen des Lebens des Glaubenden und der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche.“³⁶¹

Der Geist wird gegeben, um eine Gemeinschaft der „paritätischen Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität“³⁶² zu erschaffen.

Für die Kirche wie für den Einzelnen gilt, „daß sie extra nos existieren“³⁶³, wodurch ihre Einheit geschaffen wird. Der Geist wirkt dabei fortwährend in der Natur und im Speziellen am Menschen, wobei er den Glauben und die wachsende Erkenntnis Jesu als Messias schafft und so auf die eschatologische Perspektive der vereinigten Christenheit ewiger Verbundenheit mit dem Vater hoffen lässt. Die Auswirkungen des Geistes, die Gaben und die Frucht können dabei sehr verschieden sein. Paulus mahnt, die Verschiedenheit nicht als Konflikt, sondern als Bereicherung anzusehen, Pluralität soll in gegenseitiger Annahme und Liebe wertgeschätzt werden.³⁶⁴ Die prozesshaft entstandene Einseitigkeit in der westlichen Kirche, vor allem hinsichtlich ihrer Ämterstrukturen oder der überbetonten Verkündigung des Wortes der

³⁵⁷ A.a.O., 25.

³⁵⁸ A.a.O., 28.

³⁵⁹ A.a.O., 29.

³⁶⁰ Lee, Vollender, 213, vgl. Pannenberg, ST III, 50; 115.

³⁶¹ A.a.O., 115.

³⁶² Wenz, Wolfhart Panneberts Systematische Theologie, 189f.

³⁶³ Lee, Vollender, 217.

³⁶⁴ Vgl. Pannenberg, ST III, 25ff.

reformatoren Seite, bedauert Pannenberg. Er mahnt zur Vielfalt, auch wenn die Geistgemeinschaft keinesfalls als Analogie sonstiger Sozialformen gedacht werden sollte, außer wenn das Gruppenbewusstsein ihren Mittelpunkt in Jesus Christus findet. Christi Verherrlichung kann auf vielgestaltete Weisen erfolgen, hierin beweist sich der weite Wirkungsraum des Geistes. Für die Ekklesiologie ergibt sich, dass sie als Teil des Reiches Gottes dazu beiträgt, die unter Jesus verbundene Gemeinschaft der Glaubenden zu erneuerten Menschen zu machen und das eschatologisch vollendete Gottesvolk zu bilden.³⁶⁵ Pannenberg schreibt: „Die Funktion der pneumatologischen Begründung der Kirche ist es, die eschatologische Vollendung der Schöpfung, auf die schon die irdische Sendung Jesu zielte, als die Herrlichkeit Jesu Christi erkennbar werden zu lassen, kraft derer er der neue Adam und so auch das Haupt der Kirche als seines Leibes ist.“³⁶⁶ Die Selbstunterscheidung ist Maßstab der Wahrhaftigkeit der Kirche, erst in dieser demütigen Form wird sie zum Raum der Gegenwart des Geistes, der jetzt schon das eschatologische Heil in den Menschen realisiert. So wird die Kirche zum Vehikel des Geistes, der ja seinerseits selbst Instrument zur Erzielung der Gottesherrschaft ist.³⁶⁷

Seit Pfingsten war die Verkündigung eine Hauptaufgabe der Gemeinschaft der Jünger; die Geistausgießung, die Erwählung der Apostel und die Urgemeinde stehen daneben als symbolhafte Teilaspekte des künftigen Gottesreiches mit dem wiederhergestellten Israel. Dabei zeigt gerade die geringe Zahl der jüdischen Nachfolger die Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes, wohingegen die Überschreitung der Grenzen Israels hin zu den Nichtjuden und deren Integration in die Gemeinde ihren eschatologischen Auftrag offenbart, wobei Kirche und Gottesreich zu keiner Zeit identisch waren.³⁶⁸ Reich Gottes beschreibt Pannenberg als „eine Zukunft, in der Gottes Rechtswille uneingeschränkt und ungebrochen realisiert wird [...], [in der] die Gottheit Gottes uneingeschränkt[...]“³⁶⁹ angenommen wird und allen Völkern Frieden geschenkt wird. Dabei geht Jesu Botschaft von dem kollektiven Gehorsam und der Hingabe Israels hin zu einer Forderung an das Leben des Einzelnen, sich für Gott zu öffnen. Kirche wird damit verstanden als zeichenhafte Darstellung der erhofften, kommenden Gemeinschaft mit dem wiederkehrenden Christus als Herrscher. Symbolhaft wird daran im Gottesdienst, in der Heilsverkündigung und im

³⁶⁵ A.a.O., 30ff.

³⁶⁶ A.a.O., 33.

³⁶⁷ Vgl. Henning, *Ev. Lehre*, 191ff.

³⁶⁸ Vgl. a.a.O., 40ff.; 50, vgl. Lee, *Vollender*, 211.

³⁶⁹ Pannenberg, *ST III*, 43.

Gemeindeleben, vor allem im Abendmahl, erinnert. Die eschatologische Zukunft ist schon im Vollzug des Abendmahls gegenwärtig, weil Christus gegenwärtig ist.

Das Sakrament der Taufe ist für Pannenberg als Konstitutionsakt die Bestätigung der Sündenvergebung gegenüber dem Glaubenden, der aufgrund dieses Glaubens Gottes Gerechtigkeit empfängt.³⁷⁰ Pannenberg mahnt beide Großkirchen, sich ihrer einseitigen Gefahren des jeweiligen Rechtfertigungsverständnisses bewusst zu sein. Römisch-katholisch wurde die Bedeutung der Taufe seiner Ansicht nach geringgeschätzt, reformatorisch wurde die Gerechtsprechung vor den Glauben gestellt. Er stellt heraus, dass die Rechtfertigung als Teilelement der Gotteskindschaft gehandhabt werden sollte, da sie „den eigentlichen Inhalt des neuen Verhältnisses zu Gott als Ergebnis der Wiedergeburt“³⁷¹ darstellt, worin auch die Gemeinschaft mit Jesus eingebunden ist.

„Sakramentale Gemeinschaft bedeutet [...], daß sich die Teilnehmer am sakramentalen Handeln den universalen Absichten des einen Gottes öffnen, der der Vater aller Menschen ist; denn seine Gegenwart verkündete Jesus, mit dem wir im Sakrament Gemeinschaft suchen.“³⁷² Pannenberg macht eine Privatisierung der Liebe dafür verantwortlich, dass die Macht des Geistes gegenüber den Menschen weniger kraftvoll als erhofft ausfällt und viele Menschen sich auch so zufrieden fühlen und selbstgenügsam leben. Er fordert daher eine Rückbesinnung auf den Begriff des Glaubens als Vertrauen in Jesus mit gleichzeitiger tätiger Liebe und seelsorgerlichem Bemühen um theologische Einigkeit.³⁷³

Dass ihre derzeitige Gestalt noch nicht das Reich Gottes darstellt, da das Gottesvolk gerade unter den Juden noch nicht versammelt ist, muss die Kirche sich immer wieder bewusst machen, da sie sich sonst endgültigen Charakter anmaßt, aber ihre Menschlichkeit und Schuld die Hoffnung unglaubwürdig machen. Das Reich Gottes steht der Kirche somit als „Korrektiv [...gegenüber], [d]enn das Reich Gottes ist mit Sicherheit universal.“³⁷⁴ Sie schließt beispielsweise die Generationen der Vergangenheit und der Zukunft sowie die Vielfalt der Ausdrucksformen des Glaubens mit ein.³⁷⁵ Pannenberg verbindet diese Ausrichtung auf das Reich mit „der *politischen*

³⁷⁰ Vgl. Pannenberg, ST III, 261, vgl. Lee, Vollender, 220.

³⁷¹ A.a.O., 264.

³⁷² Pannenberg, Die Kirche und das eschatologische Gottesreich, 120f.

³⁷³ Vgl. Pannenberg, Das Wirken des Geistes in der Schöpfung, 29ff.

³⁷⁴ Pannenberg, Die Kirche und das eschatologische Gottesreich, 122.

³⁷⁵ Vgl. a.a.O., 127f.

*Ordnung der Gesellschaft*³⁷⁶, welche die Kirche vor „einer Selbstverabsolutierung“³⁷⁷ gerade in der wachsenden Säkularisierung bewahren soll. Daher wird im Bild von der wartenden Braut Christi die vorläufige und gebrochene Gestalt der Kirche gut aufgefasst, so Pannenberg.³⁷⁸

Geschichtlich sind für die Kirche die Momente der Mission und des Gerichts bedeutsam. Sie wird darauf hin geprüft, ob sie durch die Mission die Menschen in den Gehorsam hineinnimmt. Bezüglich ihrer Verantwortung vor dem göttlichen Gericht, „inwieweit sie sich dem Sohnesgehorsam bewußt oder unbewußt entzieh[t]“³⁷⁹. Als Konsequenzen des Gerichtes sieht Pannenberg bereits die Kirchenspaltungen und politische Folgen.

Um der Hoffnung und dem christlichen Ziel wieder zur universalen Relevanz zu verhelfen, braucht es die Gesamtheit der Christen. Pannenberg hinterfragt, ob die verschiedenen Kirchen bereit wären, ihre „etablierten Hierarchien und Machtstrukturen“³⁸⁰ dementsprechend zurückzustellen und hebt das Priestertum aller Gläubigen hervor, die durch den Geist zur Mündigkeit im Glauben befähigt werden, interkonfessionell zu vermitteln. Diese zukünftige, vereinigte Kirche beruht jedoch nicht auf einer einheitlichen Dogmatik, sondern auf der Vereinigungskraft des Geistes, auch widersetzt sie sich der Kritikfeindlichkeit der Amtsträger.³⁸¹

4.6 Geist und Eschatologie

Pannenberg entwirft eine eschatologisch ausgerichtete Kosmologie. Für ihn wird die Schöpfung von ihrer Zukunft unter Gottes Herrschaft her bestimmt. Gott schuf den Kosmos aus Liebe und Freiheit, dabei bildet er selbst die Zukunft, in welcher Freiheit vom Ego des Menschen in der Liebe Gottes als Grundlage ermöglicht wird.³⁸² Der Heilige Geist und das Reich Gottes bilden eine Einheit, denn er ist die „Macht der Zukunft, dessen Verhältnis zu den Geschöpfen gleichzeitig immanent und transzendent ist, [er] wirkt in allen Geschöpfen und in der Geschichte und führt die Geschichte zum Reich Gottes“³⁸³, indem er es vergegenwärtigt. Jesu Kommen bestätigt diese Zukunft durch sein Handeln gemäß Gottes Königtum und nimmt sie

³⁷⁶ Wenz, Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie, 201.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Vgl. Pannenberg, ST III, 44ff.

³⁷⁹ Henning, Ev. Lehre, 194, vgl. Pannenberg, ST III, 534; 548; 551; 557; 563.

³⁸⁰ A.a.O., 34.

³⁸¹ Vgl. ebd.

³⁸² Vgl. Lee, Vollender, 127ff.

³⁸³ Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 148.

vorweg durch seine Auferstehung. Ebenso ist das Leben der christlichen Gemeinde Annahme dieser Herrschaft. Jedoch wird die Wahrheit sich erst am Ende offenbaren.³⁸⁴ Pannenberg stellt fest, dass dogmatische Inhalte ihre Selbstverständlichkeit beraubt sind, wobei die Eschatologie besonders angefochten war und zum Beispiel bei Hegel in einer völligen Diesseitsorientierung oder bei Feuerbach in einer eingebildeten Vertröstung endete. Karl Barth schaffte es als Erster, Gottesherrschaft und Gericht zwischen Gott und seiner Realität und den Menschen systematisch darzustellen. Er nahm die kritischen Zustände seiner Zeit im Kontext der neutestamentlichen Endzeitkatastrophen wahr.³⁸⁵ Fortsetzend führt er Moltmann an, welcher Jesu Auferstehung verheißungsorientiert auslegt und damit in den Kontext der biblischen Verheißungen stellt. Er hat

„das Heilsgeschehen in Jesus Christus selbst als Verheißung gedeutet und damit in die biblische Verheißungsgeschichte eingeordnet. Dabei bleibt Moltmann insofern der Wort-Gottes-Theologie Barths und Bultmanns nahe, als er jegliche Legitimation des Verheißungswortes an der Wirklichkeit menschlicher Erfahrung ablehnte und die Verheißung wesentlich als Widerspruch zur vorhandenen Weltwirklichkeit auffaßte.“³⁸⁶

Gottes Wirklichkeit ist biblisch stets verbunden mit der Realisierung seiner Herrschaft in der Zukunft, so beweist sich am Ende sein Wesen als Gott und Weltschöpfer. Die Welt kann daher nur von ihrer zukünftigen Vollendung her betrachtet werden. Gott verbürgt sich für die Verheißungen. Dies zeigt sich daran, dass ihr Inhalt für den Empfänger, den Menschen, positiv ist und damit ihrer Bestimmung entsprechend.³⁸⁷ Mit Rahner sieht Pannenberg die Zukunft sowohl verborgen als auch in einem Bezug zum geschichtlichen Sein des Menschen an, da so die Verheißung einer ganzheitlichen Vollendung Auswirkungen auf das gegenwärtige Leben haben muss und menschliche Selbstwahrnehmung im physischen und psychischen Bereich bestimmt. Eschatologie ist also Anthropologie in ihrer Vervollkommnung. Diese zukunftsgerichtete Bewegung erscheint in Jesus auf umgekehrten Weg, „denn die in Jesus Christus eingetretene Vollendung ist in seiner Gemeinde im Gedenken an ihren Herrn, also besonders im Vollzug von Anamnese und Epiklese im Zusammenhang ihres gottesdienstlichen Lebens, schon gegenwärtig.“³⁸⁸

Die ganze Schöpfung sehnt sich nach einer Komplementierung ihres Seins, aber einzig eine Zukunft, in der unser Leben vollendet und nicht dem Tode übergeben wird „kann

³⁸⁴ Vgl. Pannenberg, ST III, 573.

³⁸⁵ Vgl. a.a.O., 574f.

³⁸⁶ Vgl. a.a.O., 580.

³⁸⁷ Vgl. a.a.O., 583f.

³⁸⁸ A.a.O., 587f.

jene Ganzheit realisieren, die die Identität unseres Daseins in voller Entsprechung zum Schöpferwillen Gottes in Erscheinung bringt in ungebrochener Teilnahme am ewigen Leben Gottes“³⁸⁹. Bedingung hierfür ist, dass Gottes Existenz nicht nur fürwahr gehalten, sondern ihm als Schöpfer gedankt und Ehre gegeben wird, wozu der trennende Ungehorsam beziehungsweise der übersteigerte Egoismus des Menschen, der zur Selbstvergottung führt, überwunden werden muss. Diese Überwindung vermag der Geist Gottes zu erwirken. Aus dem trinitarischen Ansatz heraus wird die Teilhabe des Geistes am Versöhnungshandeln begründet. Exemplarisch ist dies für ihn an der johanneischen Freiheit, die der Geist wirkt, erkennbar, welche für ihn die Hinführung zur wahrhaftigen Persönlichkeit bedeutet, das heißt die aus der Ekstase entstehenden Anerkennung der Unterscheidung von Gott und der daraus resultierenden Gemeinschaft mit ihm.³⁹⁰

Der Geist erfüllt eine Doppelfunktion in Schöpfung und Erlösung, welche gleichzeitig individuelles und gemeinschaftliches Sein bestimmen³⁹¹: Er wirkt paradoxerweise sowohl rettend als auch richtend. Pannenberg kann diese Funktionsweisen verknüpfen, da sie beide Aspekte der Verherrlichung des Vaters als Grundmotivation sind.³⁹²

So wird zum einen das Heil erst durch das Wirken des Geistes, nicht schon durch die Sendung Jesu, in den Herzen bezeugt und dadurch verwirklicht. Pannenberg merkt an, dass die Art der Wirkung des Geistes bei der Vollendung biblisch nicht deutlich beschrieben wird. Trotzdem beharrt er auf seine kontinuierliche Mitwirkung, da er „sehr viel mehr als nur [...] eine göttliche Erkenntnishilfe zum Verständnis“³⁹³ ist, denn erst durch vollendendes Handeln erschließt sich die Gewissheit dem Einzelnen über seine Teilhabe am Heil.³⁹⁴

„Der Geist ist [...] der schöpferische Ursprung des Auferstehungslebens - sowohl bei der Auferstehung Jesu als auch in bezug [sic!] auf die übrigen Menschen.“³⁹⁵ Daher können die Gläubigen durch die Dynamik des Geistes diese Vervollkommnung, „die Verwandlung ihres sterblichen Lebens in das neue Leben aus der Auferweckung der Toten (Röm 8,11)“³⁹⁶, welche auch die Schöpfung betrifft, antizipatorisch erhoffen und in der Taufe gemeinschaftlich erfahren. Dergleichen wird auch die Theodizeefrage

³⁸⁹ A.a.O., 647.

³⁹⁰ Vgl. Lee, Vollender, 200ff.

³⁹¹ Vgl. a.a.O., 225.

³⁹² Vgl. a.a.O., 228.

³⁹³ A.a.O., 208.

³⁹⁴ Vgl. Pannenberg, ST III, 13ff.; 668ff., vgl. Lee, Vollender, 208f.; 229.

³⁹⁵ A.a.O., 669.

³⁹⁶ A.a.O., 594.

vom Ende her gedeutet. Gott wird sich als Sieger über Leid und Tod beweisen, aber auch seine Unergründlichkeit wird nach jüdischer Auffassung offenbart. So nimmt Pannenberg zum zweiten mit Leibniz seine Funktion als Richter an, der über den Menschen, der physisch und moralisch dafür verantwortlich ist, urteilt. Gott riskiert das Übel, weil der dem Menschen in der ihm gegebenen Lebenszeit freie Entscheidungen schenkt. Am Ende wird die Freiheit erst zur vollen Entfaltung kommen, denn durch die Auferstehung „geht es [...] um [die] unbegrenzte und von allen Schranken befreite Teilnahme an Gottes ewigem Leben.“³⁹⁷ Diese Gewissheit der Auferstehung ist Geschenk des Geistes.³⁹⁸

Dieses eschatologische Werk hat jetzt schon den Effekt, dass Schuld und Tod schon besiegt sind, selbst wenn die Erfüllung dieser innerlich geglaubten Zusage sich erst eschatologisch falsifiziert. Hier lassen sich wieder alle Personen der Trinität in ihrer Außenwirkung wahrnehmen, da der Vater diese Zukunft schon bei der Welterschöpfung begründet hat, die Vollendung klassischer Weise dem Geist als Neuschöpfer zugeordnet wird, auch wenn der Vater, der dann endgültig geschaut werden kann, ebenso für diese Phase der Heilsökonomie infrage käme. Kernbegriff der immanenten Verherrlichung ist ergo die Lehre von der Endzeit, denn dann wird alles zu Gottes Ehre sein, „die ökonomische Trinität [wird] in die immanente Trinität aufgehoben.“³⁹⁹

5. Vergleich

Im Folgenden werden die grundlegenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Theologen dargelegt. Moltmann und Pannenberg nehmen gleichermaßen die Entwicklung im 20. Jahrhundert von einer Geistvergessenheit hin zu einer Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Westen wahr. Während Moltmann dezidiert die ostkirchliche Tradition aufnimmt und zum Vorbild für eine neue, ökumenische Betrachtungsweise nimmt, gilt Pannbergs Interesse nicht hauptsächlich diesem Kontrast der Konfessionen, sondern er möchte eine Pneumatologie entwerfen, die in der „abendländischen Geistesgeschichte, einerseits das Geistesverständnis innerhalb der Theologiegeschichte selbst, andererseits die Herausforderung der Neuzeit, in der sich eine fundamentale Veränderung des Weltbildes vollzieht“⁴⁰⁰, berücksichtigt.

³⁹⁷ A.a.O., 691.

³⁹⁸ Vgl. a.a.O., 679ff.

³⁹⁹ Pannenberg, Trinität und Reich Gottes, 178.

⁴⁰⁰ Lee, Vollender, 12.

Dergleichen sehen beide die Schwierigkeit der klaren Bestimmung des Begriffs ‚Geist‘, der durch die Verknüpfung mit der Vernunft missverstanden werden kann. Daher gehen beide von dem biblischen Verständnis als Atem und Luft aus. Vor allem Pannenberg ist es ein Anliegen, Gott durch diese ganzheitliche und biblisch fundierte Lehre vom Heiligen Geist erneut relevant und denkbar zu machen, da dieser durch die Entwicklung verschiedener Weltbilder größtenteils überflüssig und vergessen wurde.⁴⁰¹ Er konkretisiert sein Geistverständnis durch die Abgrenzung von philosophischen und soziologischen Begriffen. Moltmann hingegen spielt mit der Unschärfe, indem er den Geist als „Geist des Lebens“⁴⁰² in einen allgemeinen Erfahrungshorizont stellt. Später konkretisiert er durch die differenzierten Erfahrungsbeschreibungen und biblischen Bezüge den Geist und grenzt ihn dadurch vom menschlichen oder gemeinschaftlichen Geist ab. Die Ganzheitlichkeit des Menschen im Bezug zu Gott betonen beide, woraus eine holistische und damit schöpfungstheologische Einordnung ihrer Pneumatologie resultiert. Dies zeigt sich an Formulierungen wie der Geist als „Ursprung und das Prinzip des Lebens“⁴⁰³ bei Pannenberg und „der schöpferische und lebendigmachende Gottesgeist“⁴⁰⁴ bei Moltmann. Dieser fordert aufgrund dieses Ansatzes eine stärkere Verbindung zur Schöpfung, die sich in Bewahrung und Respekt äußert. Pannenberg verhilft dieser Ansatz bei seiner Auseinandersetzung mit anderen (natur-)wissenschaftlichen Disziplinen. Dadurch leisten beide Theologen entscheidende Beiträge zur Förderung der Ökumene.

Auch ihre Auffassung der Rolle des Geistes entspricht sich in großen Teilen.

Beide sprechen sich für die Möglichkeit aus, Gott in der Schöpfung zu erkennen. Nach Pannenberg bedarf es der geistgewirkten Befreiung des Verstandes um zu Glauben zu kommen⁴⁰⁵; Moltmann sieht die natürliche Theologie als ergänzende Folge zur Offenbarung an.⁴⁰⁶ So erhält der Geist als Offenbarer gerade in ihren späteren Schriften eine notwendige Funktion. An dieser Stelle zeigt sich die charismatische Wirkung des Glaubens. Pannenberg beschreibt diesen wesentlich ausdifferenzierter als Vertrauen, das auf Grundlage der vom Geist offenbarten Wahrheit wächst. Das

⁴⁰¹ Vgl. Lee, Vollender, 11f.

⁴⁰² Moltmann, Geist des Lebens, 9.

⁴⁰³ Lee, Vollender, 14.

⁴⁰⁴ Moltmann, Quelle des Lebens, 27.

⁴⁰⁵ Siehe Abschnitt 4.2 auf Seite 38f.

⁴⁰⁶ Siehe Abschnitt 3.4 auf Seite 28.

Moment der Wahrheits- und damit Sündenerkenntnis fasst Moltmann in der Funktion des Richters zusammen.

Weitere Zentralbegriffe stellen Hoffnung und Liebe dar. Hoffnung bedeutet für beide die Erwartung, dass Gott seine Verheißungen auf Grundlage des Opfers Jesu erfüllt, dass ein Leben über den Tod hinaus besteht und dies in der Beziehung zu ihm möglich ist. Eng damit verbinden beide die Liebe, die mit Gott und den Mitmenschen verbindet, Moltmann betont auch die Verbindung mit der Gesamtschöpfung. Sie führt in die Gemeinschaft und ermöglicht ein Neuwerden bis hin zur Neuschöpfung, so Moltmann.⁴⁰⁷ Pannenberg nennt dies „Neukonstitution“⁴⁰⁸. Für beide impliziert dies die Rechtfertigung als Befreiung von der Sünde. Moltmann hebt an dieser Stelle hervor, dass hier auch die soziale Schuld gemeint sei. So kann der Egoismus überwunden und wahre Selbstakzeptanz als geliebtes Geschöpf Gottes und Teil der geschaffenen Welt erlangt werden. Die eros-Liebe stellt für sie die treibende Kraft dar, die den Menschen schlussendlich zu Gott bringt.⁴⁰⁹

Das Gebet stellt für beide eine besondere Gabe des Geistes dar, da es einerseits eine Antwort des Menschen auf die empfangene Liebe darstellt und andererseits auch die Bitte um (weitere) Ausgießung des Geistes und der Liebe impliziert. Sie sehen darin, im Unterschied zu anderen Religionen, den persönlichen Beziehungszugang.

Beide gehen von der wechselseitigen Durchdringung der trinitarischen Personen aus; diese tragen gerade durch ihre Selbstunterscheidung zur Einheit und Verherrlichung bei. Ziel ist es, die Liebe statt der bisherigen Herrschaft als „Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt“⁴¹⁰ zu begründen und so den Geschöpfen ihre Selbstständigkeit zuzugestehen. Pannenberg unternimmt dies in der Person Jesu und seiner Angewiesenheit auf Gott, Moltmann „im Integrationsversuch der Leidensgeschichte in Gott, die die Verselbstständigung des Geschöpfes immer schon impliziert.“⁴¹¹ Moltmann fasst daher eine „soziale Trinitätslehre“⁴¹², bei Pannenberg kann von einem „Modell der Intersubjektivität“⁴¹³ geredet werden. Sie leiten die Personalität des Geistes aus der „Funktion der Verherrlichung, die er dem Heiligen Geist zuschreibt“⁴¹⁴, her. Demgegenüber wird das ‚filioque‘ von beiden

⁴⁰⁷ Siehe Abschnitt 3.2 auf Seite 18.

⁴⁰⁸ Lee, Vollender, 203.

⁴⁰⁹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 209 und Pannenberg, ST III, 220.

⁴¹⁰ Murrmann-Kahl, Mysterium trinitatis, 163.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² A.a.O., 211.

⁴¹³ Lee, Vollender, 140.

⁴¹⁴ Begemann, Pneumatologie Jürgen Moltmann, 15.

abgelehnt, da so der Sohn zum ‚zweiten Vater‘ wird und der Geist auf eine Vermittlerfunktion reduziert wird, wie es bei Barth und Rahner kritisiert wird. Stattdessen stehen beide für eine gegenseitige Doxologie ein und bejahen damit die orthodoxe Tradition. Pannenberg bezieht sich sogar auf Moltmanns Ausführungen zur Perichorese, geht aber über sie hinaus.⁴¹⁵

So nimmt Moltmann an, dass bei der Kreuzigung nicht nur die Gottheit Jesu, sondern auch die Gottheit des Vaters infrage gestellt wird⁴¹⁶, ergo werden die wechselseitigen Beziehungen bei dem zentralen Heilsgeschehen ausgedrückt. Immanente und ökonomische Trinität sind aber nicht bloß auf Kreuz und Auferstehung begrenzt, vielmehr ist die Geschichte der Kirche seitdem bis zur Verherrlichung Gottes des Sohnes in der eschatologischen Rückgabe der Herrschaft betroffen, denn hier wird Gott mit sich selbst vereinigt.⁴¹⁷ Pannenberg erkennt hier die Gefahr einer Gleichsetzung beider Trinitätsformen, sie müssen trotz ihrer engen Verbundenheit unterschieden bleiben. Für den Menschen wird diese Erkenntnis erst stückweise geschichtlich offenbart und am Ende rückblickend bewiesen, dennoch ist Gott schon von Ewigkeit her „der wahre Gott“⁴¹⁸. In der Auferstehung wird dies schon proleptisch sichtbar, da entweder „[a]ls *Offenbarung* des Wesens jedenfalls nur der Gesamtumfang seiner Erscheinungen oder aber eine solche Einzelercheinung gelten [kann], die für jenen Gesamtumfang konstitutiv ist.“⁴¹⁹ Pannenberg setzt Moltmann entgegen, dass schon die Monarchie des Vaters „durch die trinitarischen Relationen vermittelt“⁴²⁰ wird und nicht einem „ursprungslosen Ursprung der Gottheit“⁴²¹ entspringt.

In Pannengers *Systematischer Theologie* II findet sich eine Auseinandersetzung mit Moltmanns *Gott in der Schöpfung*. Pannenberg kritisiert die vorgestellte „Einheit von Wesen und Willen im Begriff des göttlichen *Dekrets*“⁴²² unter Zuhilfenahme von Barths Erwählungslehre, denn schnell geht die Freiheit des Menschen dabei verloren. Positiv würdigt er, dass Moltmann „die Weltschöpfung als Ausdruck der Liebe Gottes“⁴²³ versteht, welche trinitarisch zu deuten sein. Andererseits könnte gerade

⁴¹⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 358ff.

⁴¹⁶ Vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 184-204; 222-236.

⁴¹⁷ Vgl. a.a.O., 243-255; Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 137-143, vgl. Pannenberg, ST I, 358.

⁴¹⁸ Pannenberg, ST I, 359.

⁴¹⁹ A.a.O., 388.

⁴²⁰ A.a.O., 353.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Pannenberg, ST II, 35, zitiert nach Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 94.

⁴²³ Ebd.

durch Pannenberg's nicht klar vollzogene Differenzierung zwischen göttlichem und menschlichem Geist die Transzendenz verloren gehen⁴²⁴, auch wenn er einen Pantheismus unter Berücksichtigung der menschlichen Autonomie vertreten möchte.⁴²⁵ Auch in Moltmann's Ansatz könnte das Verständnis der Transzendenz durch die Überbetonung der immanenten Trinität abhanden kommen, beziehungsweise rein eschatologisch angenommen werden.⁴²⁶ Demgegenüber nennt Pannenberg die ontologische Priorität der Zukunft als mögliche Hilfe zum Verständnis: Die Zukunft des Reiches Gottes wirkt zurück auf Gegenwart und Vergangenheit. In seinen Ausführungen, welche älter sind als Moltmann's, stellt er heraus, dass die Göttlichkeit Gottes am Ende der Zeit bewiesen und sichtbar wird durch das Kommen seines Reiches. Solange bleibt diese Realität nur in der Geschichte seiner Taten erkennbar. Er behauptet, dass nur beide Wahrheiten gleichzeitig stimmen können: dass Gottes Gottheit auf dem Spiel steht und dass Gott schon real in der Historie wirkt, als Vorwegnahmen seiner Offenbarung. Er geht also ebenfalls von einer Wechselwirkung aus, aber macht sie ontologisch nachvollziehbar: "the concept of the future's determination of every present without destruction of the real contingency and historically of the present."⁴²⁷ Er sieht also eine reale Reziprozität zwischen Geschichte und kommendem Reich Gottes. Bei der Handlung einer der Personen sind alle drei beteiligt, wobei jede Wirkung von den jeweils anderen beiden Personen vermittelt wird. Gemeinsam bilden ihre Handlungen das Reich Gottes und damit den Beweis der Gottheit.

In diesem Zusammenhang nennt Pannenberg Moltmann einen Vorreiter in der eschatologischen Pneumatologie, da er auf die Eigenständigkeit des Geistes verweist, welche eindrücklich in der Doxologie des Vaters und wiederum des Sohnes als innertrinitarisches Geschehen erkennbar wird.⁴²⁸ Allerdings sieht Pannenberg in Moltmann's Ansatz die Gefahr, die Immanenz könnte in der Ökonomie aufgehen. So würde Gottes ewiges, beständiges Sein infrage gestellt. Demgegenüber ist Gott doch von Ewigkeit her derselbe, der sich nur immer weiter in der Geschichte offenbart. Moltmann unterscheidet sich darin von Pannenberg, dass er eine „betont offene Geschichtstheologie“⁴²⁹ aufzeigt, in der das Heil als ein kontinuierlich, innerweltlich

⁴²⁴ Vgl. Lee, Vollender, 241.

⁴²⁵ Vgl. Murrmann-Kahl, *Mysterium trinitatis*, 170.

⁴²⁶ Vgl. auch Kang, *Geist und Schöpfung*, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 9.

⁴²⁷ Olson, *Trinity*, 222.

⁴²⁸ Vgl. Pannenberg, *ST I*, 358, vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 178.

⁴²⁹ Henning, *Ev. Lehre*, 205.

erfahrbarer Fortschritt mit der Vollendung am Ende der Zeit gedeutet wird. Er nimmt die immanente Trinität nur eschatologisch an. Dies ähnelt zwar Pannenberg's Verständnis der fortschreitenden Offenbarung Gottes in der gesamten Menschheitsgeschichte, allerdings sieht er die immanente Trinität nur für den Menschen verborgen.⁴³⁰

Ein Unterschied wird in ihrer Auffassung der Schöpfungslehre sichtbar. Pannenberg wendet sich in seinen Erläuterungen zum theologischen Feldbegriff gegen Moltmann. Ähnlich sehen sie beide den Schöpfungsraum Gottes, Pannenberg lehnt jedoch Moltmann's These in *Gott in der Schöpfung* ab, laut der es einen Schöpfungsraum gäbe, welcher der Schöpfung vorausgehe. „Der leere Raum soll dadurch entstanden sein, daß Gott seine Gegenwart auf die eigene Wesenheit zurückgenommen habe“⁴³¹, so nach der jüdischen *Zimzum*-Lehre. Diese übernimmt Moltmann und deutet sie kreuzestheologisch⁴³²: „Gott geht in das ‚Urraum‘ als Nichts durch die Hingabe des Sohnes an den Tod am Kreuz ein und durchdringt selbst den Raum mit seiner Gegenwart. Auf diese Weise überwindet Gott das vernichtende Nichts in sich und durch sich selbst.“⁴³³ In diesem Kontext deutet Moltmann den Begriff Himmel als „Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes“⁴³⁴, auf welchen die Erde offen bezogen ist. Pannenberg verneint dies, da Gott doch allgegenwärtig und in Beziehung stehend ist, gerade in der geschöpflichen Welt, was auch mit der Relativitätstheorie die Vorstellung unterschiedlicher abgetrennter Räume widerlegt ist.⁴³⁵ So vermeidet er die Gefahr des Pantheismus, der Moltmann durch seine teils nicht klar vollzogene Abgrenzung zu erliegen scheint, obwohl er immer wieder die Verehrung des Schöpfers und nicht der Schöpfung betont.⁴³⁶ Jedoch ist für beide die Liebe des Vaters die treibende Kraft bei der Schöpfung.

Der bei Pannenberg zentrale Feldbegriff ist allerdings auf seine Angemessenheit zu hinterfragen, so erwirkt der physikalische Terminus einen Verlust der Personalität des Geistes. Diesen bringt er durch die Darstellung des Geistes als dem Vater und dem Sohn gegenüberstehendes Aktzentrum ergänzend ein, dennoch erscheint die Beschreibung deutlich eingengter als Moltmann's weites Spektrum, der auch

⁴³⁰ Vgl. a.a.O., 222ff.

⁴³¹ A.a.O., 109.

⁴³² Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 99ff.

⁴³³ Kang, *Geist und Schöpfung*, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 15.

⁴³⁴ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 168.

⁴³⁵ Vgl. Pannenberg, *ST II*, 109f.

⁴³⁶ Vgl. Rust, *Gottes Geist*, 117.

personale Metaphern anführt.⁴³⁷ Seine Aufnahme des Schechina-Gedankens als empathische Gegenwart Gottes, der durch seine Selbstunterscheidung durch die Inkarnation und Tod des Sohnes empfindsam wird, zeigt die Persönlichkeit des Geistes wesentlich nachvollziehbarer. Der Geist zeigt „sich selbstmitteilend, beziehungsreich, beziehungsfähig und das ewige göttliche Leben als Quelle alles geschöpflichen Lebens repräsentierend.“⁴³⁸ Gerade diese sich erbarmenden Züge Gottes hätte Pannenberg übernehmen können, um sie der Erfahrung von Leid und Tod gegenüberzustellen, ergänzend zur Hoffnung auf die neue Schöpfung durch den Geist, von welcher beide Theologen überzeugt sind. Für Pannenberg ist der Geist der Vermittler des Glaubens, der uns in die Gegenwart Gottes durch Christus hineinnimmt, aber erst dadurch die Erkenntnis in den gläubigen Menschen anregt, sich selbst „von Gott als ‚Geschöpfe‘ und von Jesus Christus als ‚Knechte‘ des Herrn [zu] unterscheiden.“⁴³⁹

Pannenburgs holistisches Verständnis im Hinblick auf die Wirkungen im einzelnen Christen erscheint weniger detailliert als Moltmanns Ausführungen. Er scheint die Veränderung im Menschen auszulassen, die zum Beispiel in Kol 1,27 als „mystische Beziehung“⁴⁴⁰ dargestellt wird, welche nicht erst eschatologisch, sondern nach Gal 2,20 schon jetzt (bruchstückhaft) besteht, wie Moltmann hervorhebt. Diese Einheit ist nicht pantheistisch zu deuten, sondern von Moltmann und Pannenberg deutlich als wachsende, perichoretische „Selbstunterscheidung und [...] Ekstase“⁴⁴¹ präsentiert worden.

Moltmann erklärt meines Erachtens jedoch klarer, dass Gott dem Menschen einen Raum öffnet, um an der innertrinitarischen Liebe teilzunehmen und sich für die Umwelt und Mitmenschen zu öffnen, auch wenn diese Öffnung und Teilhabe erst eschatologisch vervollkommenet wird und dann die gesamte Schöpfung betrifft.⁴⁴² Bei ihm nimmt daher der Aspekt der Mystik einen großen Raum ein⁴⁴³, Pannenberg führt ihn gar nicht an.

Eine ausführliche Charismenlehre fehlt bei Pannenberg. Einzig die Leitungsgabe wird im Zuge seiner ekklesiologischen Ausführungen aufgenommen mit der Betonung der Einheit in der Vielfältigkeit (vgl. 1Kor 12,12ff.) der Geistesgaben und dem damit

⁴³⁷ Vgl. Abschnitt 3.2 auf Seite 14.

⁴³⁸ Lee, Vollender, 249, vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 302.

⁴³⁹ Lee, Vollender, 118.

⁴⁴⁰ Lee, Vollender, 256.

⁴⁴¹ A.a.O., 257.

⁴⁴² Vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gotte, 191.

⁴⁴³ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 211-224.

verbundenen Sendungsauftrag. Er bezieht sich dabei auf Moltmanns Beitrag *in Kirche in der Kraft des Geistes*.⁴⁴⁴ Moltmann hingegen arbeitet sich behände am biblischen Befund ab (vgl. 1Kor 12, 4-11; Röm 12,6-8; 1Petr 4,10f.).⁴⁴⁵ Die Charismen treten inner- und außerhalb liturgischer Strukturen auf; der Geist wird allen gegeben, aber er verteilt verschiedene Charismen, wobei keine scharfe Trennung zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben zu ziehen sei, da sie alle „in den Dienst am Gottesreich gestellt“⁴⁴⁶ werden und nicht zum Selbstzweck für den Einzelnen, sondern für die Erbauung der Gemeinschaft fungieren, wie Moltmann treffend darstellt.⁴⁴⁷ Dieses charismatische Moment zieht sich durch die Bibel, so werden Propheten mit dem Geist erfüllt und die Verheißung der ‚Ausgießung auf alle‘ (Joel 3,1) gegeben wird. Auch Jesu Leben und Wunderwirken sowie die urchristliche Gemeinschaft war von der Kraft des Geistes abhängig und durchdrungen.⁴⁴⁸

Folglich thematisiert Pannenberg die Gabe der Krankenheilung im Gegensatz zu Moltmann nicht, obwohl dies ein Auftrag an die Jünger und ein wichtiger Aspekt der jesuanischen Verkündigung ist. Laut Moltmann liegt die Kraft der Heilung bei Jesus in seiner eigenen Passion, er nimmt das Leid, die Krankheit und Schwachheit auf sich.⁴⁴⁹ Pannenberg und Moltmann sehen die Kirche als von Christus und Geist geschaffen an, aber der Geist ist nicht bloß in der Institution Kirche wirkmächtig, sondern alle Formen von gemeinschaftlichem Leben können geistgewirkt sein, sofern sie auf Christus fokussiert sind. Die eigene Erfahrung der Vergebung drängt den Christen zur Gottes- und Nächstenliebe. So erhält die Kirche Teilhabe an Gottes Geschichte mit der Welt. Der Geist wirkt durch Wort und Sakrament, er stärkt und ist in der Evangeliumsverkündigung laut Moltmann selbst anwesend.⁴⁵⁰ Beide sehen die Kirche nicht als das Reich Gottes an, wohl aber als dessen Vorwegnahme, symbolhaft unter anderem im Gottesdienst, in der Diakonie und vor allem in Abendmahl und Taufe schon erlebbar, so Pannenberg.⁴⁵¹ Auch halten beide die Kirche für ein Instrument des Geistes, welcher selbst Mittel zur Vollendung der eschatologischen Gottesherrschaft ist.

⁴⁴⁴ Vgl. Pannenberg, ST III, 406f.; 421ff.

⁴⁴⁵ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 186ff.

⁴⁴⁶ Lee, Vollender, 251.

⁴⁴⁷ S. Abschnitt 3.2.1 auf Seite 20.

⁴⁴⁸ Vgl. Lee, Vollender, 251.

⁴⁴⁹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 202ff., vgl. Moltmann, Die Quelle des Lebens, 68ff.

⁴⁵⁰ Siehe Abschnitt 3.5 auf Seite 33.

⁴⁵¹ Siehe Abschnitt 4.5 auf Seite 54f.

Sie rufen die verschiedenen Konfessionen zur Ökumene auf, denn der Geist stiftet Einheit unter allen Christen. Moltmann stellt hier die zu stark betonten Glaubensinhalte von orthodoxer und lutherischer Tradition, Pannenberg die der römisch-katholischen und evangelischen Konfession heraus. Gegenüber diesen Einseitigkeiten soll die christologische, das heißt durch die Rechtfertigung zustande kommende, Gemeinschaft mit dem Wirken des Geistes zusammengedacht werden. Pannenberg fordert an dieser Stelle auch eine Aufgabe der bisherigen Hierarchien um politisch relevant zu werden. Das Priestertum aller Gläubigen wird die zukünftige Gestalt der vereinigten Kirche prägen.⁴⁵²

Ihre Ausführungen zu Eschatologie entsprechen sich größtenteils. Pannenberg beruft sich mehrmals auf Moltmann. Für sie stellt der Geist den Vollender dar, durch welchen die Rückgabe der Gottesherrschaft und Herrlichkeit des Sohnes an den Vater erwirkt wird. In der Auferstehung Jesu ist der Tod und Sieg über die Sünde schon errungen, daher kann die Erfahrung des Heils schon vorläufig gemacht werden. Dessen vollständige Entfaltung und die Aufrichtung seines Reiches sind noch verborgene, eschatologisch ausstehende Komponenten des Geistwirkens. Beide sehen das Gericht als notwendig für die letztendliche Verherrlichung an; der Geist stellt die Gerechtigkeit wieder her. Alle Schöpfung sehnt sich nach dieser Zukunft, sie ist daraufhin geschaffen und alles Leid kann so von Moltmann als Vorläufer der eschatologischen Pein gedeutet werden. Dieser hebt vor allem die ewige Sabbatruhe und endgültige Einwohnung Gottes bei den Menschen hervor. Für beide ist Offenbarung der Zukunft inhärent, das heißt, Gottes Wahrheit und Göttlichkeit werden erst am Zeilenende vollkommen offenbart. Allerdings unterscheiden sie sich darin, dass Pannenberg durch seine apologetische Motivation von einer chronologisch quantitativ-neuen Schöpfung ausgeht⁴⁵³, Moltmanns „Neuschöpfung“⁴⁵⁴ hingegen eine völlig neue Qualität impliziert.⁴⁵⁵

Moltmann erscheint schon durch seine Wortwahl insgesamt als der stärker praktisch orientierte Ansatz. Pannenberg hingegen argumentiert auf einer wissenschaftlich anmutenden Ebene, insbesondere seine Bezüge zur Physik und Philosophie machen ihn anschlussfähig für das akademische Gespräch.

⁴⁵² Vgl. Henning, *Ev. Lehre*, 34.

⁴⁵³ Vgl. Pannenberg, *ST III*, 685f.

⁴⁵⁴ Kang, *Geist und Schöpfung*, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 11.

⁴⁵⁵ Vgl. Congdon, *The Mission of Demythologizing*, 790.

6. Anregungen für die Praxis

Ein besseres Verständnis der Trinität und insbesondere der Rolle des Heiligen Geistes ist sicher nicht heilsentscheidend. Trotzdem erscheint es sinnvoll, wenn Christen sich damit auseinandersetzen. Einerseits, um eine einseitige Schiefelage zu vermeiden, andererseits, um Gott konkreter um sein Wirken durch den Geist bitten zu können.

Wird die fundamentale Bedeutung des Geisthandelns bezüglich des menschlichen Handelns erfasst, kann „sich die Pneumatologie von einem dogmatische Neben- zum anthropologischen und theologischen Hauptthema“⁴⁵⁶ entwickeln.

Die Auseinandersetzung mit der Pneumatologie kann dazu verhelfen, dialogfähig zu werden, zum einen innerhalb der Christenheit im ökumenischen Gespräch. Hier scheint vor allem die Schöpfungsorientierung Moltmanns für den Austausch mit der orthodoxen Kirche einen wichtigen Beitrag leisten. Durch seine Impulse zeigen sich bereits Fortschritte, wie die „trinitarische Neufassung der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1961“⁴⁵⁷ beweist. Zwar ist die Frage nach dem ‚filioque‘ erneut in der Diskussion, beispielhaft 2009 bei einer ökumenischen Tagung, doch sollte die diese nicht bloß auf trinitarischer Ebene stattfinden, sondern die Offenbarung des Geistes als solche in den Blick nehmen⁴⁵⁸. Zum anderen verhilft es dazu, im Diskurs mit anderen Kulturen und Religionen Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlicher herauszustellen, beispielsweise sich klar von Geistervorstellungen animistischer Religionen abgrenzen zu können oder die Trinitätslehre gegen den Vorwurf, keine monotheistische Religion zu sein, vernünftig begründet verteidigen zu können.⁴⁵⁹

Gerade Pannenberg's Anliegen einer ‚Theologie der Vernunft‘ kann hilfreich im interreligiösen oder interdisziplinären Gespräch sein, auch wenn er nicht immer voraussetzungsfrei arbeitet.⁴⁶⁰ H.C. Rust bekräftigt dies mit der These, das „angedeutete Unvermögen, pneumatologische Vorgänge überhaupt in Sprache und mit menschlicher Logik zu kennzeichnen, ha[be] immer wieder dazu geführt, dass die beklagte Geistvergessenheit in Gemeinden und Theologie sich neu artikuliert[e].“⁴⁶¹

⁴⁵⁶ Böhnke, Geist im Handeln der Menschen, 25.

⁴⁵⁷ A.a.O., 49.

⁴⁵⁸ Vgl. a.a.O., 50f.

⁴⁵⁹ Vgl. Rust, Geist Gottes, 37f.

⁴⁶⁰ Vgl. seine Voraussetzung der Personalität des Geistes, vgl. Abschnitt 4.3 auf Seite 49ff. und Abschnitt 7.1 auf Seite 81.

⁴⁶¹ Rust, Geist Gottes, 237f.

Pannenberg's Anliegen fordert auf, selbst mündig zu werden und zu denken, statt sich mit Unerklärlichem zu schnell zufrieden zu geben, sondern die Spannung des Nichtwissens aushalten, welche durch die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Sachverhalten, speziell der Pneumatologie und der Trinitätslehre, erzeugt wird.⁴⁶²

Für Werner Neuer ist Moltmanns Ansatz ungeeignet zur „geistgewirkten Erbauung“⁴⁶³ (vgl. Eph 4,13f.), jedoch können einige Gedanken aufgenommen werden. Gerade die Einladung zur „Lebensbejahung“⁴⁶⁴, zu einer Kultur des „Ausprobierens“⁴⁶⁵ und die Wertschätzung der Schöpfung als zu bewahrendes Gut sind gerade in dieser Zeit beachtenswerte Kontraste zur herrschenden Depressivität, Zukunftsangst, Gewalt, Leistungsdenken, Umweltzerstörung und Hoffnungslosigkeit. Sicherlich sollten einige Aspekte kritisch angemerkt werden, vor allem im Dialog mit der eigenen Gemeinde, dennoch lohnt es sich, Gedankenanstöße aufzunehmen und biblisch zu prüfen.

Die Lebenskraft des Geistes und die Erfahrungen mit dieser können für postmoderne Menschen wesentlich glaubwürdiger als bloße Glaubenssätze erscheinen. Heute rechnen viele Menschen „mit der Erfahrung spiritueller Wirklichkeit, die sich für [ihr] gegenwärtiges Denken nur schwerlich erschließen lässt. In diesem Zusammenhang werden meines Erachtens auch die Geistesgaben eine wichtige Rolle bei der Martyria der Gemeinde Jesu Christi spielen“⁴⁶⁶, so Rust.

Insbesondere seine Geistesgabe des Lebens mit einer Behinderung⁴⁶⁷ regt an, Schwäche und Leid, seien es körperliche oder seelische Beeinträchtigungen, aber auch Verlust- oder Versagenserfahrungen, nicht aus der christlichen Gemeinschaft auszuklammern, sondern gerade diese Menschen als von Gott geliebt anzuerkennen. Es sollte über Gottesdienst- und Predigtformen nachgedacht werden, die inklusiven Charakter tragen. Wie kann eine blinde Person beim Lobpreis mitsingen? Wie wird auf geistig behinderte Menschen eingegangen? Kann das Gemeindehaus barrierefrei gebaut werden oder welche Möglichkeiten der Hilfeleistung kann die Gemeinde stellen? In diesem Zusammenhang sollte auch die Spannung zwischen Krankheit und Glaubenskraft kritisch hinterfragt werden. Leider gibt es Gemeinden, in denen eine nichteingetroffene Heilung als Sünde oder Mangel an Gebet und Glauben verurteilt

⁴⁶² Vgl. A.a.O., 90.

⁴⁶³ Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 119.

⁴⁶⁴ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 167ff.

⁴⁶⁵ Vgl. a.a.O., 200.

⁴⁶⁶ Rust, Geist Gottes, 253.

⁴⁶⁷ Vgl. Abschnitt 3.2.4 auf Seite 23.

wird. Wie kann ein besserer, seelsorgerlicher Umgang im Sinne von Mt 25, Jak 5 oder auch unter dem Aspekt der Verherrlichung (Vgl. Joh 9,3;11,4) gelebt werden?

Eine Beschäftigung mit den beiden Pneumatologien vermag es, der Befürchtung in viele Gemeinden, der Geist könnte gute Ordnung verwirren, konstruktiv zu begegnen⁴⁶⁸ und gleichsam „Spontanität und Stabilität“⁴⁶⁹ in der Begegnung mit dem Geist zu ermöglichen, der nicht auf bestimmte Formen des Gebetes oder der Liturgie angewiesen ist, sondern seine Entfaltung an der Offenheit der Menschen orientiert.⁴⁷⁰

Hauptamtliche Pastoren und Pastorinnen sowie die Gemeindeleitungen sollten die Gemeinde nicht entmündigen, sondern selbst prüfen lassen, ob Verkündigung mit Bibel und Wirken übereinstimmt, denn sie ist ebenso wie der Verkündiger mit dem Geist ausgestattet.⁴⁷¹ So sollten die Gemeinden sich einer kritischen Reflexion unterziehen. Einerseits zur Frage, ob Veränderungen durch den Heiligen Geist der Gemeindeglieder und der Gemeindeordnung gewollt wird⁴⁷², andererseits ob nicht eine Überbetonung bestimmter Gaben zur Abwertung anderer führt, Menschen über andere erhebt, oder eine Unordnung vorherrscht, die weltfremd, unverständlich und letztlich ungeistlich ist (vgl. 1Kor 14,33)? Das Zustandekommen „eine[r] patriarchalisch-hierarchische[n] Kirchenordnung“⁴⁷³ ist sicherlich „multikausal; e[s] ist allerdings ganz gewiss auch [ein] hierarchische[s] Verständnis der Trinität und eine[...] mangelhafte[...] Entwicklung der Pneumatologie“⁴⁷⁴ dafür verantwortlich. Moltmann plädiert dagegen für eine Gemeinschaft ohne Privilegien, da Frauen dem Geist ebenso nahe seien wie Männer, da „er die sozialen Unterschiede nicht [respektiert], sondern [sie] [auf]hebt“⁴⁷⁵. Dies zeigt sich seit dem Urchristentum an der geschlechterunabhängigen Taufe.

Moltmanns Ausführungen zu den Charismen können Gemeindemitglieder ermutigen, mehr auszuprobieren und vom Geist zu erwarten, denn gerade im Kontext von Landeskirchlichen Gemeinschaften nimmt die Autorin immer noch eine gewisse Zurückhaltung gegenüber den Gaben, mindestens gegenüber den ‚übernatürlichen‘, wahr. Mit Moltmanns Betonung zur Einheit der Christen kann gesagt werden, dass

⁴⁶⁸ Vgl. Rust, Geist Gottes, 73.

⁴⁶⁹ A.a.O., 75.

⁴⁷⁰ Vgl. a.a.O., 74.

⁴⁷¹ Vgl. a.a.O., 221f.

⁴⁷² Vgl. Rust, Geist Gottes, 84.

⁴⁷³ A.a.O., 230.

⁴⁷⁴ Ebd.

⁴⁷⁵ Moltmann, Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, www.jochenteuffel.files.wordpress.com, 8.

„[d]er Stellenwert einer Gabe [...] gemessen werden an der Wirkung der Auferbauung für die Gemeinde“⁴⁷⁶ und nicht als Unterscheidungswert zwischen den Gabenträgern, denn der Zweck des Gabeneinsatzes ist vorrangig die Ehre Gottes, bedarf also einer dienenden Grundhaltung.

An dieser Stelle sei auch die wahrgenommene Distanz gegenüber charismatisch-pfingstlichen Gemeinden, die Moltmanns Ansätze für hilfreich halten und vor allem seine Bestrebungen, dem Geist mehr Gestaltungsraum zu gewähren, zustimmen.⁴⁷⁷

Beide Theologen sehen die Einheit der Gemeinde, durch den Geist bewirkt, als Zeichen ihres Anteils am kommenden Gottesreich. Rust fasst zusammen: „Die soziale Einheit der Gemeinde ist konstituiert in der gemeinsamen Erfahrung der Neuschöpfung im Geist und durch das gemeinsame Bekenntnis (Orthodoxie); sie wird zu einer missionalen Kraft in der gelebten Liebe (Orthopraxie).“⁴⁷⁸ Meines Erachtens gilt es, einen Mittelweg zwischen Dogmatismus und Ekstase⁴⁷⁹ zu finden, der dem Geist Wirkungsraum eröffnet, aber für Außenstehende dennoch verständlich und einladend wirkt um den missionarischen Auftrag nicht zu verwirken. Befassen sich Christen und Gemeinden mehr mit den eschatologischen Aussagen, kann das ein Bewusstsein der *Missio Dei* schaffen, welches zu einem gleichzeitigen diakonischen ‚Sein-in-der-Welt‘ und einer Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches führt.⁴⁸⁰

So basieren die biblischen Verheißungen auf Erfahrungen im Glauben, welche einer pneumatologischen Interpretation mit „prophetische[m] Charakter“⁴⁸¹ bedürfen. Das Nachdenken über die letzten Dinge weitet sich durch neuzeitliche Katastrophen aus und führt zur Sehnsucht nach der erhofften Vollendung durch den Geist.⁴⁸²

Moltmann ermutigt zum Maranatha-Gebet mit gleichzeitiger Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes, da sich der Beter erwartungsvoll öffnet und den Geist reden lässt. „Auch wenn Menschen nur noch nach Erlösung seufzen können und im Seufzen dann verstummen, seufzt der Geist Gottes schon in ihnen und tritt für sie ein (Röm 8,26).“⁴⁸³ Moltmann und Pannenberg regen durch ihren eschatologischen Fokus dazu an, Gottes Verherrlichung entgegenzublicken, ohne dabei jedoch den Auftrag in dieser Welt

⁴⁷⁶ Rust, *Geist Gottes*, 296.

⁴⁷⁷ Vgl. Kärkkäinen, *Spirit of life*, 147ff.

⁴⁷⁸ Rust, *Geist Gottes*, 215.

⁴⁷⁹ Vgl. auch a.a.O., 89.

⁴⁸⁰ Vgl. a.a.O., 324.

⁴⁸¹ A.a.O., 326.

⁴⁸² Vgl. a.a.O., 329, vgl. Abschnitt 3.6 auf Seite 35 und Abschnitt 4.6 auf Seite 57.

⁴⁸³ Moltmann, *Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*,

www.jochenteuffel.files.wordpress.com, 1.

(insbesondere die politisch-gesellschaftliche und ökonomische Verantwortung) außer Acht zu lassen. Moltmann postuliert, es sei „Zeit, daß wir die Heiligkeit der Erde Gottes wieder achten,“⁴⁸⁴ die vom Geist erfüllt ist, und demnach die Umwelt bewahren.

An dieser Stelle ist auch sein Verständnis des Sabbats heilsam: die Ruhe, die bestenfalls schon am Samstagabend einkehrt, kann einen Vorläufer der eschatologischen Ruhe darstellen und zur Entschleunigung und Regeneration beitragen. Auch darf die Dimension des Feierns wiederentdeckt werden. Ebenso plädiert er dafür, den Ruhetag auch ökologisch als Ruhe für die Natur wahrzunehmen. Dabei sei immer die Perspektive des kommenden ewigen Sabbats im Blick zu behalten.⁴⁸⁵ Der Geist vollendet das Reich Gottes, indem er an den Christen und durch sie an der Welt handelt. Christen sollen nicht weltflüchtig werden, sondern durch schweigenden oder lauten Widerspruch andere Perspektive zeigen.⁴⁸⁶ Dies kann beginnen beim Umgang untereinander und auf überkonfessioneller Ebene und bis zum friedlichen Engagement gegen Unterdrückung und modernen Sklavenhandel gehen.

7. Fazit und kritische Würdigung

Insgesamt zeigt der Vergleich, dass Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann in ihren Überzeugungen übereinstimmen, dass der Geist die Lebensgrundlage ist. Er schafft und erhält die Schöpfung, er spendet Vitalität und vervollkommnet die Schöpfung, insbesondere die gläubigen Menschen fortlaufend, um sie zur Ehre Gottes zuzubereiten und vor allem am Ende der Zeit sich als der Vollender schlechthin zu erweisen.

Jürgen Moltmanns Anliegen ist es, statt einer verengten, soteriologisch orientierten Pneumatologie eine ganzheitliche Lehre aufzuzeigen, welche „trinitätstheologisch, schöpfungstheologisch und sozial entwickelt“⁴⁸⁷ ist. Dieser holistische Ansatz ist sowohl trinitarisch als auch anthropologisch relevant; er geht davon aus, dass Gottes- und Alltagserfahrung zusammengehören und den Menschen verändern. Jegliche Erfahrung ist Erfahrung des göttlichen Geistes, welcher Schöpfungskraft und Lebensquelle ist. Dies fasst er unter dem Begriff der ‚immanenten Trinität‘ zusammen, die wechselseitige Liebesbeziehung der trinitarischen Personen, in welche der Mensch

⁴⁸⁴ A.a.O., 8.

⁴⁸⁵ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 298.

⁴⁸⁶ Vgl. Rust, Geist Gottes, 342.

⁴⁸⁷ Haller, Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft, <http://uir.unisa.ac.za>, 20.

mittels des Geistes hineingenommen wird. Diese Trinität erfährt eschatologisch ihre Vollendung durch den Geist in dessen heilsökonomischer Verherrlichung des Vaters durch den Sohn. So nimmt die Ganzheitlichkeit den Menschen als Leib und Seele, als Person und Teil der Gesellschaft und insgesamt der Schöpfungsgemeinschaft wahr, welche vom Geist gestiftet und bewahrt wird.⁴⁸⁸

Die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung sieht er mit dem Begriff der Schechina als Ausdruck des Geistes verdeutlicht, so wird ein sich erbarmender Gott ermöglicht und die Hoffnung auf die Vervollkommnung dieser heilsspendenden, herrlichen Gegenwart im Geist aufgebaut.⁴⁸⁹ Der Geist lässt sich mit unterschiedlichsten personalen, formhaften, dynamischen und mystischen Metaphern verbildlichen.⁴⁹⁰ Als Charismen nennt er Verkündigungs-, Seelsorge- und Diakoniegaben, insbesondere Zungenrede, Heilungen und die Gabe eines Lebens mit Leid und Behinderung.⁴⁹¹

Betrachtet man Moltmanns Ausführungen, zeigt sich eine Entwicklung der Pneumatologie als Randthema hin zu einem zentralen Aspekt seiner Theologie. Gerade in den Frühschriften tritt der Geist vornehmlich in Verbindung zur Theodizee und zur Herrschaft Gottes auf. Christian Henning fasst es folgendermaßen zusammen: „In Moltmanns Vorstellung stellt die neuschöpferische Kraft des Geistes das adäquateste Instrument für den allmächtigen Gott dar, das Leid der Welt mittels Neuschöpfung zu beseitigen und auf diese Weise das Problem der Theodizee aus der Welt zu räumen.“⁴⁹² Bei der Lektüre ist es wichtig, diesen Prozess von einer „apersonalen Bestimmung des Geistes“⁴⁹³ hin zu einer Person der Trinität zu beachten, wobei hier kritische Rückfragen zu stellen sind.⁴⁹⁴ Diese fortschreitende Differenzierung kann beispielhaft für die Entdeckung des Geistes im eigenen Leben oder in der Gemeinde stehen und dazu ermutigen. Auch hat er nicht den Anspruch einer allumfassenden Informationsweitergabe, sondern positioniert sich bewusst innerhalb des Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und gibt diesem Anregungen für einen ganzheitlichen Ansatz zur Überwindung des „ökonomischen politischen, kulturellen und persönlichen Elends“⁴⁹⁵. Nicht nur sachliche Darstellung, sondern

⁴⁸⁸ Vgl. auch Kang, Geist und Schöpfung, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 113ff.; Moltmann, Geist des Lebens, 44ff.

⁴⁸⁹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 56ff.

⁴⁹⁰ Vgl. a.a.O., 282ff.

⁴⁹¹ Siehe Abschnitt 3.2.1-3.2.5 auf Seite 21ff.

⁴⁹² Henning, Ev. Lehre, 265.

⁴⁹³ Bergmann, Pneumatologie Jürgen Moltmann, 14.

⁴⁹⁴ Vgl. Abschnitt 3.3 auf Seite 24.

⁴⁹⁵ Vgl. Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 110ff.

auch Einladung zur Lebensbejahung sind sein Anliegen, womit er sich in den 1980er Jahren gegen die ökologische Krise seiner Zeit stellt. Auch wenn Moltmanns Theologie erfahrungsbasiert ist, klammert er weder das biblische Fundament noch die kirchlichen Traditionen aus, auch weil gerade eschatologische Inhalte nie allein durch Erfahrung ergründet werden können.⁴⁹⁶

Wolfhart Pannenberg versteht unter dem Begriff ‚Heiliger Geist‘ einerseits das unendlich, wahre Wesen Gottes, andererseits die dritte trinitarische Person, wobei zu unterscheiden ist zwischen dem Geist als Lebensquelle und dem Geist als gegenwärtigen Geist Christi.⁴⁹⁷

Pannenburgs Ziel ist es, Gott als gesamthistorisch wirkend aufzuzeigen und plädiert für eine Verifikation und Vollendung der bisher über ihn erkannten Wahrheiten über ihn am Ende der Zeit. Für die Gotteserkenntnis ist die Vernunft grundlegend, auch wenn er vom Geist Gottes beeinflusst werden mag. Menschlicher und göttlicher Geist sind strikt zu trennen, der menschliche Geist ist Teil des biologischen Organismus, der Geist Gottes hingegen derjenige, der das lebendig machende Prinzip schlechthin ist. Hierbei versucht Pannenberg philosophisch-wissenschaftliche Auffassungen mit den biblischen Aussagen ins Gespräch zu bringen. Dadurch erhofft er, eine ‚Theologie der Vernunft‘ zu kreieren. Dies geschieht insbesondere durch seinen Vergleich des Geistes und auch der Trinität mit dem physikalischen Kraftfeld: Die Dynamik der trinitarischen Perichorese und die daraus entstehende Kraft der Liebe wirken so in Raum und Zeit, wie ein Energiefeld in der Naturwissenschaft auf seine Umgebung einwirkt.⁴⁹⁸ Durch ihn als Lebenskraft wird Gottes Wesen in seiner gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz gezeigt, denn die Unendlichkeit Gottes steht im Geist der Vergänglichkeit der Kreatur gegenüber. Die Geschöpfe sind einerseits durch ihre Zeitlichkeit Gott gegenüber gestellt, andererseits werden sie auch in seine Gegenwart einbezogen, da sie auf seine Zukunft hin fokussiert werden. In Gottes Ewigkeit ist jegliche Zeit eingefasst, daher kann er auch als allgegenwärtig und allmächtig bezeichnet werden, was ihn wiederum als das Unendliche auszeichnet. Gott wirkt durch die dynamische Geisteskraft aus seiner Transzendenz heraus in unsere Welt hinein.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Vgl. a.a.O., 117 und Bergmann, Pneumatologie Jürgen Moltmann, 14.

⁴⁹⁷ Vgl. Lee, Vollender, 172, vgl. Pannenberg, ST I, 429ff.

⁴⁹⁸ Siehe Abschnitt 4.2 auf Seite 40.

⁴⁹⁹ Vgl. auch Lee, Vollender 174ff.

Pannenberg macht sich für den Gedanken der eschatologischen Vollendung und die Aufrichtung der Gottesherrschaft stark. Sei es, dass der Geist den Gläubigen mit seiner und der christlichen Gemeinschaft verbindet oder ihn zu seiner wahren Identität in der Beziehung zu Gott befreit, indem er ihn über sich selbst hinaus erhebt.

Als konkrete Geistwirkungen nennt Pannenberg Glaube als Annahme der göttlichen Wahrheit und Neukonstitution, Hoffnung auf die eschatologische Vollendung des Gottesreiches, Liebe zu Gott und der Schöpfung, sowie das Gebet als menschliche Antwort auf die Gottesliebe.⁵⁰⁰

Die Trinität wird seiner Ansicht nach am besten mit dem „Modell der Intersubjektivität“⁵⁰¹ verdeutlicht, welches die wechselseitigen Beziehungen der trinitarischen Personen und die daraus resultierende Einheit beschreibt.

Ihm geht es um die Bewahrung der biblisch belegten „Gleichheit der Gottheit der drei Personen“⁵⁰². Daher begründet er die Monarchie des Vaters nicht mit einer ontologischen Subordination des Sohnes, sondern mit dessen freiwilliger Hingabe in der Geschichte und der väterlichen Verherrlichung des Geistes durch die Rückgabe der Herrschaft durch den Sohn.

Der Geist wird als Lebensursprung aufgefasst; sein kontinuierliches Wirken an der Schöpfung ist Ausdruck seiner Güte. Ebenso ist die Erkenntnis der Unterschiedenheit von Gott, welche Pannenberg als wahre menschliche Bestimmung annimmt, die in Jesus offenbart wurde, sein Verdienst. Das gemeinschaftsorientierte Wirken des Geistes geschieht, laut Pannenberg, nicht elitär in kirchlichen Institutionen, sondern kann in jeglichen Gemeinschaftsformen auftreten. Der Empfang der Rechtfertigung und Gotteskindschaft führt den Menschen automatisch in die Gemeinschaft mit den Geschwistern und zum Missionsauftrag. In der Gemeinschaft wirkt der Geist Einheit, Liebe und die Gegenwart Gottes in der Vermittlung des Evangeliums. Vielfalt der Glaubensausdrücke gilt es als bereichernd anzuerkennen in der gemeinsamen Anbetung Christi. Kirche sieht Pannenberg als Teil des Reiches Gottes an, welche zu dessen Vollendung beiträgt und in welcher die zukünftige Rettung schon erfahrbar ist. Taufe und Abendmahl sind konstituierende Elemente der gemeinschaftlichen Gotteskindschaft. Pannenberg mahnt die Konfessionen zur geistgewirkten Einigkeit und gesamtweltlich zur Solidarität. Eschatologisch ist der Geist der Vollender: er erwirkt die endgültige Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, der die

⁵⁰⁰ Siehe Abschnitt 4.2.1-4.2.4 auf Seite 43ff.

⁵⁰¹ Pannenberg, ST III, 140.

⁵⁰² Lee, Vollender, 163, vgl. Pannenberg, ST I, 298ff.; 352ff.

Auferstehung schon proleptisch offenbart. Leiderfahrungen werden als Hoffnungszeichen auf die neue Schöpfung interpretiert. Der Geist rettet und richtet, indem er diese Erkenntnis dem Menschen begreiflich macht und jetzt schon an den Sieg über Sünde und Tod glauben lässt. Durch den Heiligen Geist werde „die ökonomische Trinität in die immanente Trinität aufgehoben.“⁵⁰³

Im Vergleich der beiden Pneumatologien zeigt sich ihr gemeinsames Anliegen, den heiligen Geist im wissenschaftlichen und innerkonfessionellen Diskurs in Erinnerung zu bringen und sein Wirken in Schöpfung, Gemeinde und im einzelnen Menschen zu pointieren.

Moltmann verwendet dabei eine Sprache, die dem Gemeindekontext angemessener und anschaulicher erscheint, beispielsweise demonstriert er einzelne Geistwirkungen anhand von verschiedenartigen Beschreibungen und nimmt auch Bezug auf die Charismen, legt hierbei aber die Betonung auf ihren Einsatz zur Erhaltung und Herstellung der Einheit. Auch greift er unter anderem die Gabe des Lebens mit einer Behinderung sowie die Mystik auf, die sein holistisches Verständnis komplimentieren und Lebenserfahrungen religiöser und nichtreligiöser Menschen aufgreifen. Pannenberg hingegen versucht mit der physikalischen Analogie und den geistes- und kirchengeschichtlichen Erläuterungen den Geist als energetische Macht zu erklären. Beiden ist wichtig, dass der Geist schon bei der Schöpfung aktiv handelte und die Liebe Gottes als lebensschaffender Geist zu den Geschöpfen bringt. Ich schließe mich Murrmann-Kahl an, dass beide Theologen eine „pantheistische Globalformel [für ihre] intellektuellen Systeme“⁵⁰⁴ zugrunde legen. Ebenso betonen beide den Geist als die aktive Person der Trinität am Ende der Zeit, der maßgeblich zur Verherrlichung Gottes als dem endgültigen Ziel beiträgt.

Bei ihrer Einordnung des Geistes in die Trinität gehen beide von der Perichorese aus, die sich auf den Menschen ausweitet. Das ‚filioque‘ lehnen beide ab, da so eine ungerechtfertigte Denunziation des Geistes vollzogen würde und letztlich für die Brüche zwischen den Konfessionen und jener Geistvergessenheit in den westlichen Kirchen führt. Der Geist geht ebenso wie der Sohn vom Vater aus. Nach Pannenberg müssen die ursprünglichen Beziehungen der trinitarischen Personen durch ihre wechselseitigen Handlungen in der Geschichte ergänzt werden um so zu einer umfassenden Begründung ihrer Konstitution als Gottheit zu gelangen. So sind Vater

⁵⁰³ Pannenberg, Trinität und Reich Gottes, 178.

⁵⁰⁴ Murrmann-Kahl, Mysterium trinitatis, 165.

und Sohn vom Wirken des Geistes abhängig, wie sich vorweggreifend in der Auferstehung zeigt, aber die Verifizierung der Gottheit, des Sohnes und auch des Vaters, die am Kreuz umstritten war, wird sich erst eschatologisch vollziehen.⁵⁰⁵

Kritisch merkt Murrmann-Kahl an, dass sowohl Moltmann als auch Pannenberg die Selbstunterscheidung Jesu vom Vatergott nur aufgrund einer unbegründeten Gleichsetzung des Gottes Israel mit der Trinität postulieren.⁵⁰⁶

Letztlich wird die Trinität im Eschaton vereint und die ewige Sabbatruhe mit der Schechina Gottes als Reich Gottes tritt ein, so Moltmann. Pannenberg geht an dieser Stelle davon aus, dass bereits ökonomische und immanente Trinität vervollkommen sind, aber dies erst am Ende für den Menschen sichtbar werden wird. So bewahrt er die Transzendenz Gottes davor, durch eine Überbetonung der Immanenz, wie sie bei Moltmann anklingt, ausgeklammert zu werden.

In der Ekklesiologie lassen sich viele Überschneidungen feststellen. Der Bereich des Geistwirkens ist mehr als die Institution Kirche, sondern überall dort, wo Menschen auf Christus fokussiert Liebe leben. Taufe und Abendmahl werden als vorwegnehmende Erfahrungen der göttlichen Herrschaft angesehen, auch die Kirche ist noch nicht das Reich Gottes, sondern soll auf dieses vorbereiten. Dazu ist insbesondere die ökumenische Einheit und eine Auflösung eingefahrener Ämterhierarchien notwendig, zu der beide aufrufen.

Für die gemeindliche Praxis lässt sich vor allem dieses Plädoyer zur Ökumene unterstreichen. Die Auseinandersetzung mit ihren Pneumatologien vermag zu einem weiteren Verständnis des Geistes und damit des dreieinigen Gottes und seinen Wirkungen und so zum Abbau von gemeindlichen Grenzen, Ängsten und Scheu gegenüber den Charismen führen. So kann eine soteriologische Engführung einem holistischen Denken weichen, bei welchem auch Schöpfung, Gemeinde und Endzeit mit dem Wirken des Geistes verknüpft werden.

Die Betonung auf der eschatologischen Doxologie könnte gerade Landeskirchlichen Gemeinschaften zu einem ganzheitlicheren Gottesbild und einer Wiederentdeckung des universalen Lobpreises oder auch einer Achtung der Schöpfung verhelfen. Wo werden diese Elemente der biblischen Botschaft im gemeindlichen Alltag wahrnehmbar?

⁵⁰⁵ Siehe Abschnitt 4.3 auf Seite 49.

⁵⁰⁶ Vgl. Murrmann-Kahl, *Mysterium trinitatis*, 172.

Sicherlich darf dem charismatisch-ekstatischen Wirken mehr Raum zugestanden werden, ohne dabei den trinitarischen, insbesondere christologisch-kreuzestheologischen Bezug zu verlieren. Die Konfrontation mit Pannenberg's wissenschaftlicher Sprache oder Moltmann's mannigfaltigen Beschreibungen der Geisterfahrungen können der eigenen Sprachfähigkeit in verschiedenen Kontexten zuträglich sein und anschlussfähig für die spirituelle Erfahrungssehnsucht heutiger Menschen machen. Auch kann der Geist als Vollender und Fürsprecher in Leidenszeiten, im Umgang mit Schwäche oder der Theodizeefrage allgemein weiterbringende Impulse liefern, die zum Nachdenken über die Einbindung leidender Menschen in die Gemeinschaft führen und den Betroffenen Trost und Hoffnung auf die kommende Gerechtigkeit und Heilung spenden können.

Insgesamt machen beide Theologen Mut, sich stärker mit der Thematik auseinanderzusetzen und um Erfahrungen mit dem Geist zu bitten.

7.1 Kritische Würdigung

Jürgen Moltmann's Anliegen einer ganzheitlichen, trinitarischen Pneumatologie ist positiv zu würdigen und zu unterstützen. Allerdings mangelt es an einer hinreichenden Begriffsbestimmung von ‚Leben‘, wodurch keine „saubere Unterscheidung von schöpferischem, erlösendem und vollendendem Geistwirken“⁵⁰⁷ vollzogen wird. Lobenswert erscheint es mir, dass er zu einer Überwindung modalistischer oder bitrinitarischer Ansätze einlädt⁵⁰⁸ und dadurch eine neue Perspektive für das ökumenische Gespräch, aber auch für das gesamte Trinitätsverständnis eröffnet. Sein wiederholtes Plädoyer für eine trinitarische Pneumatologie soll es ermöglichen, nicht mehr hierarchische, sondern eine gemeinschaftlich orientierte Vorstellung der Dreieinigkeit entgegen konfessioneller Erstarrung zu denken. Er vertritt „eine konsequent egalitäre Vorstellung von der immanenten Dreieinigkeit, die jede innertrinitarische Über- und Unterordnung der drei göttlichen Personen ausschließt.“⁵⁰⁹ Kritisch merkt Werner Neuer an, dass Moltmann zwar eine Ökonomie in der „Bewegung...vom Vater durch den Sohn im Geist“⁵¹⁰ einräumt, aber nicht anerkennt, dass ökonomische und immanente Trinität sich entsprechen, wie es die traditionelle Lehre vertritt, sondern demgegenüber sogar die Zeugung des Sohnes

⁵⁰⁷ Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 117.

⁵⁰⁸ Siehe Abschnitt 3.3 auf Seite 24f.

⁵⁰⁹ Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 113.

⁵¹⁰ Ebd.

durch Vater und den Geist als mütterliche Seite behauptet, welche nicht biblisch zu belegen ist (vgl. Joh 1,1-14). Aus dieser Egalität entwickelt er die Forderung nach einer Gleichrangigkeit unter Menschen, Institutionen und unter allen Kreaturen.⁵¹¹ Zwar erscheint dies als gutes Anliegen hinsichtlich der Aufgabe von machtbestimmten Hierarchien und dem Kampf gegen die Umweltzerstörung, doch lässt sich diese egalitäre Lehre weder biblisch begründen (vgl. 1Kor 15,26-28; Joh 14,28 u.a.) noch versteht sie die Tradition richtig. Diese vertritt keinen ontologischen Subordinatismus, sondern eine freiwillige Unterordnung Jesu. Auch ist offen, ob jene humanitären Werte allgemein gültig, oder bloß für ein bestimmtes christlich-sozialisiertes Milieu relevant sind. Fürderhin nehmen seine Ausführungen leider pantheistische Züge an und lassen eine Passivität des Menschen anklingen.⁵¹² Exemplarisch steht dafür der Satz „Gott in allen Dingen – alle Dinge in Gott.“⁵¹³ Diese kommen zum einen durch den in der Auseinandersetzung mit Philosophie und Naturwissenschaft verwendeten „ganzheitlichen Erfahrungsbegriff“⁵¹⁴ auf, durch den jegliche Erfahrung als Gotteserfahrung gedeutet werden kann. Hier gilt es einzuwenden, dass die Welt den Geist „nicht empfangen kann“ (Joh 14,17), demnach eine Gleichmachung zwischen Gottes Handeln und weltlichen Geschehnissen biblisch nicht begründet werden kann. Zum anderen entsteht dies durch seine Integration der Emanationslehre, welche kritisch zu sehen ist: Der Geist wirkt zwar weltimmanent, aber bleibt dennoch transzendent; dieser Aspekt fehlt bei Moltmann. Daneben verschwimmen die Grenzen zwischen der menschlichen „Erlösungsbedürftigkeit [und der] vom Geist berührte[n] Wirklichkeit“⁵¹⁵.

Ich schließe mich Hallers Fazit an, dass Moltmann wertzuschätzende Impuls einbringt, aber die Grenzen zwischen Geistbewegung und menschlicher Dynamik zu stark verschwimmen.⁵¹⁶ Eine Stärke liegt in seiner Zielsetzung, dem Pantheismus entgegenzutreten. Durch die Zimzum-Lehre und die Schechina-Idee bleibt der Unterschied zwischen Gott und Welt gewahrt. Auch kann die Naturwissenschaft so als Teilaspekt der Kosmologie verortet werden und ein Dialog wird ermöglicht. Allerdings betont Moltmann die Immanenz so vehement, dass eine Verschmelzung

⁵¹¹ Vgl. ebd.

⁵¹² Vgl. Begemann, Pneumatologie Jürgen Moltmann, 23.

⁵¹³ Moltmann, Geist des Lebens 227.

⁵¹⁴ Neuer, Erwägungen zur Pneumatologie, 112.

⁵¹⁵ Rust, Geist Gottes, 118.

⁵¹⁶ Vgl. Haller, Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft, <http://uir.unisa.ac.za>, 43, vgl. auch Munteanu, Der tröstende Geist der Liebe, 28.

von Gott und Welt doch anklingt. Er bezeichnet die Geschöpfe sogar als Geistmanifestationen, stellt aber keine differenzierten Erscheinungsformen des Geistes als Schechina vor, sodass die Tendenz zum Pantheismus aufkommt.

Ich stimme Kang zu, dass Fragen unbeantwortet bleiben, beispielsweise ob die menschliche Freiheit durch das Geistwirken nicht aufgehoben werde, ob sich der Geist den Naturgesetzen unterstelle und wie sich die Selbstrücknahme der Zimzum-Lehre und die Liebe der Schechina zueinander verhalten.⁵¹⁷ Ähnlich fragt Murmann-Kahl an, ob sein Freiheitsbegriff, der mit der Gottesknechtschaft kombiniert wird, mit dem „neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein kompatibel“⁵¹⁸ sei oder nicht von vornherein „auf ihre Integration ‚in Gott‘ restringiert“⁵¹⁹ werde.

Insgesamt erscheint mir sein Ansatz durch alle Schriften hindurch zu stark von seinen beiden Leitgedanken bestimmt, die ihn zu widersprüchlichen Aussagen bringen. Einerseits will er sich mit der Theodizeefrage auseinandersetzen, andererseits die Allmacht Gottes bewahren. Dabei versucht er eine Verknüpfung beider Aspekte im Sinne einer Überwindung des Leides durch die Verherrlichung des Sohnes und damit des Vaters. Verherrlichung bedeutet für ihn die Vereinigung Gottes und auch die Vereinigung Gottes mit der Welt, wodurch alles Leid in ihm aufgehoben wird. Diesem Sohn soll die Gemeinschaft der Gläubigen gehorsam sein, um Anteil an dieser Vereinigung zu bekommen; schon seine Auferstehung deutet Moltmann als „*creatio nova*“⁵²⁰, welche die Christen und die Welt noch erleben werden.⁵²¹ Gerade diese ‚Neuschöpfung‘ ist kritisch zu hinterfragen, da sie möglicherweise die Treue Gottes zu seiner Schöpfung und die Versöhnungstat Jesu nivelliert.⁵²² Henning fragt kritisch, ob sein Verständnis des Geistes als „Unbesiegbare (!) Macht des Kreuzes“ nicht geradezu seinem Ansatz [entgegenstehe], nach dem [er] gerade das Kreuz, d.h. das Leid der Welt, durch seine neuschöpferische Macht aufheben soll“⁵²³. Außerdem supponiert er die Personalität des Geistes in den Erläuterungen innertrinitarischen Verhältnisse. Zwar bringt Moltmann ein, dass der Geist die Menschen sowohl in die (christliche) Gemeinschaft integriert als auch individualisiert und daher als personstiftendes Element selbst personal zu begreifen sei, aber er versucht dies mit

⁵¹⁷ Vgl. Kang, Geist und Schöpfung, <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de>, 56; 58ff.

⁵¹⁸ Murrmann-Kahl, Mysterium trinitatis, 222.

⁵¹⁹ Ebd.

⁵²⁰ Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 139.

⁵²¹ Vgl. auch Henning, Ev. Lehre, 238ff.

⁵²² Vgl. a.a.O., 258.

⁵²³ A.a.O., 231.

dem Gedanken des Geistes als Energie zu begründen. Der Geist bleibt damit „*vinculum caritatis*“⁵²⁴. Selbst seine Forderung, die Personen gleichrangig zu betrachten, bleibt einer Erklärung der Personalität schuldig, stattdessen wird sie einfach vorausgesetzt. Auch sein Personbegriff bleibt unklar, zumal er für jede göttliche Person einen spezifischen Begriff fordert, sich dann aber wieder an menschlichen Definitionen orientiert. Selbst seine Metaphern des Geistes⁵²⁵ sind nicht rein biblisch belegt, sondern an Krisenerfahrungen orientiert, wodurch eine semantische Unschärfe erzeugt wird.⁵²⁶ Trotzdem ist seine Erweiterung der Pneumatologie und Theologie insgesamt gegenüber einer intellektuellen Engführung begrüßenswert, da so das Spektrum der neutestamentlichen Erfahrungen wesentlich umfassender dargestellt werden kann.

Auch Wolfhart Pannenberg geht von zwei Leitideen aus: In seinen Frühschriften war sein Anliegen vorrangig eine ‚Theologie der Vernunft‘ zu entwerfen, die dem wissenschaftlichen Diskurs gewachsen sei, in seiner Systematischen Theologie dominiert der Gedanke der Herrschaft des Vaters, die er durch den instrumentalisierten Geist erreicht. Die Personalität des Geistes wird mit der Selbstunterscheidung von Vater und Sohn erklärt und gerade in späteren Schriften schlicht vorausgesetzt. Pannenberg schreibt: „Der Geist existiert nur so als Geist hypostatisch, daß er im Sohn den Vater und den Sohn als den vom Vater Gesandten verherrlicht.“⁵²⁷ Er erscheint mir an dieser und weiteren Stellen teilweise zu stark geprägt von seiner Geschichtstheologie: Die Personalität des Geistes wird erst durch sie begründbar, weil erst so die Angewiesenheit des Vaters und des Sohnes und ihre Unterschiedenheit offenbart wird.⁵²⁸

Den Einheitsgedanken und damit die Geist-Person nur durch die gebrochenen, gegenseitigen Abhängigkeiten der trinitarischen Personen zu erklären, erscheint mir nicht tragfähig genug. Zwar konkretisiert er seine Auffassung des Geistes als unpersonales *vinculum caritatis* von dem Band der Gemeinschaft zu dem Geist als Stifter der Vater-Sohn-Gemeinschaft in seiner Systematischen Theologie⁵²⁹, doch fragt Henning zu Recht an, ob eine bloße „Subjektivierung der *vinculum*-Funktion“⁵³⁰ schon den Persongedanken rechtfertige.

⁵²⁴ Vgl. a.a.O., 222.

⁵²⁵ Vgl. Abschnitt 3.2 auf Seite 16f.

⁵²⁶ Vgl. auch Henning, Ev. Lehre, 224; 231; 250 und Bauckham, *Theology of Jürgen Moltmann*, 167.

⁵²⁷ Pannenberg, ST I, 462.

⁵²⁸ Vgl. Lee, Vollender, 156, vgl. auch Henning, Ev. Lehre, 177f.

⁵²⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 343f.; 462.

⁵³⁰ Henning, Ev. Lehre, 177.

In seiner *Systematischen Theologie* stellt er nur die geschenkte Erkenntnis im Glauben⁵³¹ und die Auferstehung als proleptisches Geschehen vor, andere Auswirkungen des Geistes, die ihn möglicherweise schon jetzt, und nicht erst durch die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn als Person ausweisen, wären hilfreich. Überhaupt fehlt ihm eine Darstellung der Charismen und er beachtet die missionarische Dimension insgesamt kaum. Dass der Geist nicht nur in der Kirche präsent ist, sondern sie auch Mittel zur Vollendung des Gottesreiches ist, scheint er, laut Lee, zu übersehen.⁵³² Kirche ist auch ein entscheidender Teil in der Historie des Geistes, wie sich an Pfingsten zeigt. Kirche ist sichtbares Zeichen des Ostergeschehens und demonstriert die mögliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Michael Welker schreibt treffend: „Durch die Ausgießung des Geistes [sc. an Pfingsten] wirkt Gott das weltumspannende vielsprachige, polyindividuelle Zeugnis von sich.“⁵³³ Die Frage stellt sich, ob Pannenberg die Charismen versehentlich außer Acht lässt, da es meiner Meinung nach gegen seine Theologie der Offenbarung in der Geschichte sprechen würde, wenn er davon ausginge, das Wirken des Geistes habe aufgehört. Hier erscheint Moltmann wesentlich näher an Fragen der Gemeindepraxis.

Lee stellt fest, dass Pannenberg auch die Frage nach dem missionarischen Wirken im Hinblick auf andere Religionen unbeantwortet lässt. Auch die Frage, ob „alle Aspekte der Wirksamkeit des Geistes nicht ‚missionarisch‘ [seien] und [...] das Ziel, den Menschen zu Gott und seiner Erkenntnis und damit in die Gemeinschaft mit Gott zu führen“⁵³⁴, verfolge? Nach Pannenberg entspricht die aktuelle Führung der Welt durch den Geist noch nicht der vollen göttlichen Herrschaft, welche ihre vollständige Entfaltung noch erwarte. Ein wesentlicher Aspekt sei dabei die Vollendung der geschöpflichen Bestimmung im Lobe Gottes. Hierbei ist kritisch zu fragen, ob dies schon der Zweck der Schöpfung ist und Gott sie somit zu seiner Ehre benötige oder vielmehr diese Entscheidung seine Größe und Liebe demonstriere.⁵³⁵

Auch Pannenburgs Ansatz der Selbsttranszendenz, die zur Gottoffenheit führt, welche er aus dem ekstatischen Streben und der Identitätskonstitution auf der Grundlage gesellschaftlicher Erfahrungen herleitet, enthält laut Henning zwei Problematiken, die ich teile: Einerseits ist die präsupponierte Sinneinheit nicht universal, sondern vom einzelnen erdacht, daher kann nicht zwingend von dieser Einheit auf Gott

⁵³¹ Vgl. Pannenberg, ST I, 349f. und ST III, 29.

⁵³² Vgl. Lee, Vollender, 249.

⁵³³ Welker, Gottes Geist, 220.

⁵³⁴ Lee, Vollender, 251.

⁵³⁵ Vgl. Abschnitt 4.4 auf Seite 50.

zurückgeschlossen werden. Zweitens ist fragwürdig, ob sein Wahrheits- und Sinnbegriff dem entspreche, „was mit dem Begriff göttlicher Geist zum Ausdruck gebracht werden soll.“⁵³⁶

Pannenberg betont die natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinsichtlich der Offenbarung, insbesondere der in Christus erfolgten, um seine Ansicht der „realen Geschichtshaftigkeit des Heilsgeschehens“⁵³⁷ konsequent zu bewahren. Dadurch erhält der Geist bei der Erkenntnis nur die Funktion, die universalen Einwände des Satans abzuwehren. Sicher ist sein Anliegen zu würdigen, sich gegen eine Privatisierung des Glaubens und für eine vernünftige Theologie stark zu machen, allerdings scheint mir Pannenberg dadurch zu optimistisch hinsichtlich der natürlichen Erkenntnis zu sein. Bibelstellen wie Joh 16,13 oder Eph 1,17 betonen die geistgeschenkte Erkenntnis, die Bedingung von Weisheit und Offenbarung ist.⁵³⁸

So stimme ich Lees Ansicht zu, dass zwar der von Pannenberg betonte Vernunftgebrauch nötig ist, es „aber [...] auch des als Gnade durch den Heiligen Geist gewirkten Glaubens [bedarf], um die Offenbarung Gottes Wahrzunehmen. Der Glaube ist das Hauptwerk des Heiligen Geistes.“⁵³⁹ So bleibt Pannenberg eine klare Antwort schuldig, warum vernünftige Menschen trotzdem ungläubig bleiben können. Dabei könnte er die Vernunft als Schöpfung des Geistes hervorheben, da er sie eng mit seinem „ekstatischen Geistbegriff“⁵⁴⁰ verbindet. Hier halte ich Wilfried Härles Meinung für angemessener, dass die Vernunft durch den Geist „erhellt, betätigt und insofern auch bestätigt“⁵⁴¹ wird, auch wenn zwischen natürlicher und erlörter Vernunft ein Unterschied festgestellt werden muss.

Leider lassen beiden Autoren Ausführungen zur Unterscheidung der Geister vermissen, es gibt keinerlei klare Prinzipien, „anhand deren [...] Geistwirkungen kategorisier[t]“⁵⁴² werden können. Ohne die Prüfung einer ‚Geisterfahrung‘ an der Schrift kann kein Urteil zu ihrer Herkunft gefällt werden, dadurch verflacht die Theologie und gibt Wahrheit und Stabilität auf.⁵⁴³ Bei Moltmann führt dies zu einer Vergeistlichung alles positiven und negativen Geschehens in der Welt, wodurch der

⁵³⁶ Henning, *Ev. Lehre*, 151.

⁵³⁷ Lee, *Vollender*, 232.

⁵³⁸ Vgl. a.a.O., 234f.; vgl. Härle, *Dogmatik*, 367f.

⁵³⁹ A.a.O., 235.

⁵⁴⁰ A.a.O., 236.

⁵⁴¹ Härle, *Dogmatik*, 368.

⁵⁴² Begemann, *Pneumatologie* Jürgen Moltmann, 22.

⁵⁴³ Vgl. Neuer, *Erwägungen zur Pneumatologie*, 117, vgl. auch Haller, *Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft*, <http://uir.unisa.ac.za>, 50.

Mensch passiv wird und diesem Geschehen, auch den schadhafte Ereignissen, preisgegeben ist. Vor allem in den Frühschriften wird der Geist nur in Bezügen zu den von Moltmann wahrgenommenen und interpretierten Krisen erläutert.⁵⁴⁴ Begemann begründet dies mit den von ihr bei Moltmann entdeckten Grundannahmen der Überwinderkraft des Geistes und „der Allversöhnung. Dadurch, dass der Mensch nicht mehr vor die Entscheidung für oder gegen Gott gestellt wird, wird er zu einem passiven Subjekt, das aus sich selbst heraus gar nicht mehr handelt, sondern lediglich der universalen Bewegung des Geistes folgt.“⁵⁴⁵ Auch Pannenberg fehlt eine Unterscheidung zwischen menschlichem, göttlichem oder dämonischem Geist. Sein holistisch-schöpfungsorientierter Ansatz ist grundsätzlich zu würdigen, da er so einer ‚Geistvergessenheit‘ vorgebeugt und das biblische Zeugnis meines Erachtens her umfassender aufgenommen wird als bei Ansätzen, die dem Geist bloß vermittelnde Funktionen zugestehen. Allerdings kommt so die Problematik der Unterscheidung zwischen anthropologischem und göttlichem Geist auf. Entweder geht die Transzendenz verloren oder es kommt zum Verlust des ekstatischen Moments im menschlichen Geist, wenn diese Unterscheidung fehlt. Durch Pannenbergs Annahme der engen Verbindung von menschlichem und göttlichem Geist kann es umgekehrt zu einer unklaren Unterscheidung kommen, die den menschlichen Geist bloß daran identifiziert, dass er sich gegen Gottes Willen stellt.⁵⁴⁶ Pannenberg formuliert: „Das Element der Transzendenz, das den Geist allgemein kennzeichnet, legt nach alledem nahe, daß eine grundsätzliche Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist weder notwendig noch sinnvoll ist. Der ekstatisch-selbsttranszendente Charakter jeglicher Erfahrung belegt die Transzendenz Gottes gegenüber allen geschaffenen Wesen hinreichend.“⁵⁴⁷ Eine Differenzierung ist nur dann notwendig zur Bewahrung der Transzendenz, wenn die Ekstase als etwas dem Menschen in seiner natürlichen Veranlagung Innewohnendes missverstanden wird.⁵⁴⁸

Hieran anknüpfend erscheint Pannenbergs Vergleich des Geistes mit dem physikalischen Energiefeld insgesamt nachvollziehbar und er ermöglicht so das wissenschaftliche Gespräch. Allerdings ist bei seinen Frühschriften zu beachten, dass ein pantheistisches Verständnis aufkommen könnte, Gott demnach als bloße Naturgewalt missverstanden würde. Zwar bewahrt er den Kontrast zwischen

⁵⁴⁴ Vgl. Henning, *Ev. Lehre*, 215.

⁵⁴⁵ Begemann, *Pneumatologie* Jürgen Moltmann, 22.

⁵⁴⁶ Vgl. auch Lee, *Vollender*, 239f.

⁵⁴⁷ Pannenberg, *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung*, 25.

⁵⁴⁸ Vgl. a.a.O., 26.

physikalischen und theologischen Begrifflichkeiten, doch waren seine späteren Konkretionen hierzu meines Erachtens notwendig.⁵⁴⁹ Allerdings versuchte er später, Phänomene, beispielsweise Engelerfahrurgen, mithilfe des Energiefeldes zu erklären, wodurch jedoch die Art der Beziehung zwischen Gott und Engeln zu diskutieren ist⁵⁵⁰, auch bestimmt er nun nicht mehr die Trinität, sondern das Wesen des Geistes als Feld, wodurch die Personalität erneut unsicher und der Geist zur „Manifestation[...]“⁵⁵¹ degradiert werden könnte. Dennoch ist positiv zu würdigen, dass er sein Anliegen einer ‚Theologie der Vernunft‘ so konsequent stützt und auch die Vorstellung einer parallelen dynamischen und personhaften Seite werden so nachvollziehbarer und bilden das biblische Zeugnis umfassender ab. So kann der Geist „als Verdichtung des Energiefeldes zu einer personhaften Gestalt verstanden werden“⁵⁵².

Hier erweist sich unter anderem Michael Welkers Werk *Gottes Geist – Theologie des Heiligen Geistes*⁵⁵³ als gute Ergänzung mit einem Überblick über die Identifizierung böser Mächte. Biblisch gilt ein klarer Kontrast zwischen menschlichem und göttlichem Geist, selbst beim Gläubigen, der vom Heiligen Geist geleitet wird (vgl. Röm 8,14-16; 1Kor 2,11). Auch erkennt der Mensch durch seine Partizipation gerade den Unterschied zwischen sich und Gott.⁵⁵⁴ Lee fragt sogar noch weiter, ob durch die Undifferenziertheit sogar „der Mensch im ontologischen Sinne im Heiligen Geist sündigt“⁵⁵⁵, Gott also an der Sünde beteiligt sei. Durch diese nichtvollzogene Kontrastierung kommt es schließlich zum Panentheismus, bei welchem die Transzendenz aus dem Blick verloren werden kann aufgrund des Missverständnisses, der Mensch käme durch seinen eigenen Geist in den ekstatischen Zustand der Vervollkommnung.⁵⁵⁶ An dieser Stelle ist Moltmann zuzustimmen, der zwar die Unterscheidung zwischen Welt und Gott gutheißt, aber anmerkt, der Panentheismus könne „die Weltimmanenz Gottes [nicht] mit seiner Welttranszendenz“⁵⁵⁷ verknüpfen.

7.2 Weiterführende Fragen

Für ein umfassenderes Verständnis des Heiligen Geistes wäre eine Betrachtung und ein Vergleich weiterer Theologen, insbesondere des 20. Jahrhunderts, beispielsweise

⁵⁴⁹ Vgl. Abschnitt 4.2 auf Seite 40f.

⁵⁵⁰ Vgl. Abschnitt 4.2.5 auf Seite 47.

⁵⁵¹ Pannenberg, ST I, 415.

⁵⁵² Henning, Ev. Lehre, 185.

⁵⁵³ Vgl. Welker, Gottes Geist, 87ff.

⁵⁵⁴ Vgl. Lee, Vollender, 243f.

⁵⁵⁵ A.a.O., 240.

⁵⁵⁶ Vgl. auch a.a.O., 244.

⁵⁵⁷ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 115.

Karl Barth oder Emil Brunner, die ähnliche Erfahrungen teilen und auf den gleichen (kirchen-)geschichtlichen Prozess zurückgreifen können, hilfreich. An dieser Stelle ist Michael Welkers Pneumatologie *Gottes Geist - Theologie des Heiligen Geistes* erwähnenswert, der „Barths und Moltmanns Ansatz gleichermaßen verpflichtet[...]“⁵⁵⁸, ebenso *Geist Gottes – Quelle des Lebens, Grundlagen einer missionalen Pneumatologie* von Rust sowie die Beiträge von Wilfried Härle in seiner Dogmatik. Eine vergleichende Darstellung mit den katholischen Entwicklungen der Neuzeit könnte das ökumenische Gespräch erleichtern, hier seien unter anderem die Enzyklika *Dominum et vivificantem* von 1986 und Heribert Mühlens Abhandlungen zu nennen. Auch könnten die Beiträge von Hans-Urs von Baltasar oder Karl Rahner, zu welchen sowohl Pannenberg als auch Moltmann Stellung beziehen, ertragreich sein. Wünschenswert wäre es, auch die Entwicklungen in einer Gemeinde, die dem Heiligen Geist mehr Raum gewährt, empirisch zu dokumentieren, um die Brücken und Grenzen zwischen theologischem Ansatz und gemeindlichem Leben in seinen verschiedenen Bereichen wie Leitung, Seelsorge oder Predigt, herauszuarbeiten. Eine weitere zu untersuchende Frage könnte sein, ob postmoderne Menschen eher auf die Rede vom Heiligen Geist aufmerksam werden als in den Vergangenheit, da sein Wesen und Wirken ihrem Sehnen nach Erfahrung und spirituellem Entertainment stärker entgegenkommen könnte, und ob dies für bestimmte Milieus gilt oder ob der Geist aufgrund seiner Konstitution in der Regel die trinitarische Person ist, die zuletzt Relevanz im Leben erhält.

Literaturverzeichnis

- Bauckham, Richard: *The Theology of Jürgen Moltmann*, New York 1995, 151-170.
- Begemann, Dagmar: *Die Entfaltung der Grundzüge der Pneumatologie bei Jürgen Moltmann*, in: https://leiterschaft.de/dateien/DagmarBegemann_Die-Entfaltung-der-Grundzuege-der-Pneumatologie-bei-Juergen-Moltmann.pdf [03.09.2018].
- Berten, Ignace: *Geschichte, Offenbarung, Glaube: eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenberg*s, München ¹1979.
- Böhnke, Michael: *Gottes Geist im Handeln der Menschen, Praktische Pneumatologie*, Freiburg 2017.
- Clavier, Henri: *Geist*, in: Reicke, Bo/ Rost, Leonhardt: *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1962, Sp. 536-537.

⁵⁵⁸ Böhnke, *Geist im Handeln der Menschen*, 44.

- Congar, Yves: Der Heilige Geist, Freiburg 1982.
- Congdon, David W.: The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Dialectical Theology, Minneapolis 2015, 790.
- Dabney, D. Lyle: Die Kenosis des Geistes, Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Dunn, James/Hahn, Eberhard: Geist, heiliger, in: Burkhardt, Helmut u. a. (Hg.): Das große Bibellexikon, Band 1, Witten ²2009, 426-429.
- Fabry, Heinz-Josef: ruah, in ThWAT 7 (1993), Sp. 385-425.
- Fee, Gordon: Gottes Geist und die Gemeinde, Leben in der radikalen Mitte, Böblingen 2013.
- Gerlemann, Gillis: Geist und Geistesgaben im AT, in: RGG³ 2 (1986), Sp.1270-1271.
- Großmann, Siegfried (Hg.): Handbuch Heiliger Geist, Wuppertal 1999.
- Haaker, Klaus: Biblische Theologie als engagierte Exegese: theologische Grundfragen und thematische Studien, Wuppertal 1993, 139-152.
- Haller, Immanuel: Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft bei Jürgen Moltmann und in der Pfingstlichen Theologie der Gegenwart, Pretoria 2016, in: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/22679/dissertation_haller_i.pdf?sequence=1&isAllowed=y [08.01.2019].
- Henning, Christian: Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person: Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2000.
- Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin ³2007, 357-383.
- Hölzle, Peter/Strauß, Michael: Geist gegen Zeitgeist: Gespräch mit dem Theologen Wolfhart Pannenberg, in: EvKomm 28 (1995), 265-269.
- Kamlah, Ehrhard: Geist, in: Coenen Lothar: TBLNT 1(1967), 479-489.
- Kang, Tae-Young: Geist und Schöpfung, Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre, Heidelberg 2003, in: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/4095/1/dissertationvonkang.pdf> [09.01.2019].
- Kärkkäinen, Veli-Matti: The Spirit of Life, Moltmann's Pneumatology, in: Chung, Sung Wook (Hg.): Jürgen Moltmann and Evangelical Theology, Oregon 2012, 131-155.
- Käsemann, Ernst: Geist und Geistesgaben im NT, in: RGG³ 2 (1986), Sp.1272-1279.
- Kremer, Jacob: πνεῦμα, in: Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hg.): EWNT² Band 3 (1992), 279-291.

- Lee, Chien-Ju: Der Heilige Geist als Vollender: die Pneumatologie Wolfhart Pannenberg, Frankfurt a.M. u.a. 2009.
- Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes, christliche Eschatologie, Gütersloh ²2005, 285-367.
- Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens: eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991.
- Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott, München ⁴1981.
- Moltmann, Jürgen: Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, in: <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2015/05/moltmann-der-heilige-geist-und-die-theologie-des-lebens-dpfb11.pdf> [06.08.2018].
- Moltmann, Jürgen: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010, 152-160.
- Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh, 1985.
- Moltmann, Jürgen: Hoffen und Denken, Beiträge zur Zukunft der Theologie, Neukirchen-Vluyn 2016, 275-277.
- Moltmann, Jürgen: In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991.
- Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- Moltmann, Jürgen: The fellowship of the Holy Spirit – Trinitarian Pneumatology, in *SjTh* 37 (1984), 287-300, in: <https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-theology/article/fellowship-of-the-holy-spirit-trinitarian-pneumatology/F57FC381BD2E17F591E113DF587B60EF> [18.07.2018].
- Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh ¹³1997.
- Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre, München ³1994.
- Morenz, Siegfried: Geist Religionsgeschichtlich, in: *RG3* 2 (1986), Sp. 1268-1270.
- Müller, Christoph: Heiliger Geist – Sturm, Flaute und oft ein bisschen Wind, in: Diener, Michael u.a. (Hg.): *Grundbegriffe des Glaubens*, Wetzlar 2011.
- Munteanu, Daniel: Der tröstende Geist der Liebe, Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Staniloaes, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Munzert, Peter: *Charisma, Amt und Kirche*, Berlin 2016, 209-214.

- Murrmann-Kahl, Michael: „Mysterium trinitatis“?, Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin 1997, 163-225 .
- N.N.: Jürgen Moltmann, in: https://de.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Moltmann [30.09.2018].
- N.N.: Tzintzum, in: <https://de.wikipedia.org/wiki/Tzintzum> [04.03.2019].
- N.N.: Wolfhart Pannenberg, in: https://de.wikipedia.org/wiki/Wolfhart_Pannenberg [03.11.2018].
- Neuer, Werner: „Der Geist des Lebens“: Erwägungen zur Pneumatologie Jürgen Moltmanns, in: EuroJTh 5 (1996), 105-119.
- Neuer, Werner: ‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘ im Horizont des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs, in: Düsing, Edith u.a. (Hg.): Geist und Heiliger Geist: philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, Würzburg 2009, 7-21.
- Noller, Jörg: Was ist Geist? Metaphilosophische Überlegungen zu einem vieldeutigen Begriff, in: https://www.geisteswissenschaft2018.philosophie.uni-muenchen.de/downloads/abstract_noller1.pdf [17.09.2018].
- Olson, Roger: Trinity and eschatology: the historical being of God in Jurgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg, SjtTh 36 (1983), 213-227, in: <https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-theology/article/trinity-and-eschatology-the-historical-being-of-god-in-jurgen-moltmann-and-wolfhart-pannenberg/D8B81018FBBE60E42F096AE6923A7221> [18.07.2018].
- Pannenberg, Wolfhart: Das Glaubensbekenntnis: ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Gütersloh ⁶1995.
- Pannenberg, Wolfhart: Das Wirken des Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes, in: Braaten, Carl Edward u.a.: Kirche ohne Konfessionen, München 1971, 16-36.
- Pannenberg, Wolfhart: Die Kirche und das eschatologische Gottesreich, in Braaten, Carl Edward u.a.: Kirche ohne Konfessionen, München 1971, 119-135.
- Pannenberg, Wolfhart: Die Vollendung der Heilsökonomie durch den Geist, in: Düsing, Edith u.a. (Hg.): Geist und Heiliger Geist: philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, Würzburg 2009, 105-121.
- Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Offenbarung als Gesichte, Göttingen ²1963.

- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Band 1, Göttingen, 1988, 335-364; 404-417.
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 1991.
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Band 3, Göttingen 1993.
- Pöhlmann, Hans Georg: Gottes Denker: prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart; 12 Porträts, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Prenter, Regin: Heiliger Geist, dogmatisch, in: RGG³ 2 (1986), Sp. 1283-1286.
- Rost, Leonhardt: Geist, in: Reicke, Bo/ Rost, Leonhardt: Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962, Sp. 534-535.
- Rust, Heinrich Christian: Geist Gottes – Quelle des Lebens, Grundlagen einer missionalen Pneumatologie, Schwarzenfeld 2013.
- Welker, Michael: Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn ²1993.
- Wenz, Gunther: Kirche und Reich Gottes: Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenburgs, Göttingen 2017.
- Wenz, Gunther: Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie, ein einführender Bericht, Göttingen 2003.
- Zodhiates, Spiros: ἁγίῳ, in: SCM R. Brockhaus (Hg.): Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz, Witten ³2012, 1771.
- Zodhiates, Spiros: πνεῦμα, in: SCM R. Brockhaus (Hg.): Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz, Witten ³2012, 2045-2046.

Persönliche Erklärung:

Ich erkläre hiermit, dass ich die Masterarbeit selbstständig erarbeitet habe. Bei der vorliegenden Arbeit habe ich nur die im Literaturverzeichnis aufgeführten Bücher und Hilfsmittel verwendet. Die Arbeit hat einen Umfang von 203.801 Zeichen incl. Leerzeichen. Ich bin damit einverstanden, dass die vorliegende Masterarbeit durch die Bibliotheken der Ev. Hochschule TABOR und der Internationalen Hochschule Liebenzell öffentlich zugänglich gemacht wird

Frankfurt, den 05.03.2019
