

Markus Höfner | Benedikt Friedrich (Hrsg.)

Gottes Gegenwart – God's Presences



Gottes Gegenwart – God's Presences

Markus Höfner | Benedikt Friedrich (Hrsg.)

Gottes Gegenwart – God's Presences

Festschrift für Günter Thomas
zum 60. Geburtstag



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverabbildung: David Chinyama, Finding myself II (Strauss), (Ausschnitt); Abdruck mit
freundlicher Genehmigung des Künstlers
Satz: Dr. Timo Sorg, Freiburg
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06610-0
www.eva-leipzig.de



Inhalt

Vorwort..... 1

Gotteslehre – Christologie – Pneumatologie – Anthropologie

Michael Welker
Geist und Schöpfung 7

Rebekka A. Klein
**Im Geist gegenwärtig.
Das Ende des Körpers als Anfang der Theologie?**..... 21

Benedikt Friedrich
**Gottes Gegenwart als Gegen-Warte.
Präsenz und Repräsentation in der
Abendmahlstheologie Karl Barths**..... 35

Thomas Xutong QU (瞿旭彤)
**Kritischer müsste Kants Kritik sein.
Eine nachkantische Interpretation von Barths Beziehung
zu Kant unter besonderer Berücksichtigung
der Religionskritik Barths** 53

J. Christine Janowski
**Karl Barth trifft Friedrich Nietzsche.
Zu Barths Umgang mit Nietzsches Christentumskritik**..... 69

Doris Hiller
**Wo ist Gott?
Vorarbeiten zu einer theologischen Hermeneutik
des Raums**..... 107

Markus Höfner
**Gottes Gegenwart und die ›Zeit der Gemeinde‹.
Eine Problemskizze im Gespräch mit Karl Barth**..... 119

VIII Inhalt

Stephen James Hamilton

**»Wiedergeburt« als individuelle Gegenwartserfahrung.
Eine kurze Darstellung und Analyse einer
umstrittenen Theo-Logik..... 143**

Mikkel Gabriel Christoffersen

**The Gaze of God.
A Shame-Theoretical Approach to Christology 155**

Gregor Etzelmüller

**Verkörperte Gegenwart Gottes.
Die Leiber der Glaubenden als Tempel des Heiligen Geistes..... 167**

Ethik – Politik – Wirtschaft

William Schweiker

God's Presences and Enhancing Life..... 189

Traugott Jähnichen

**»Christliches Abendland«.
Antimoderner Abgrenzungsbegriff oder Chiffre für
ein universales Ideal der Humanität?..... 207**

Stephen Lakkis

**The Challenges of Poverty Acceptance and
the Evangelical Ethos.
A Scottish Example and a View From Taiwan..... 221**

Heike Springhart

**Exkludierende Solidarität.
Populismus als Herausforderung für die Theologische Ethik..... 237**

Willem B. Drees

How Might God Be Present in an Age of Technology?..... 249

Piet Naudé

**Market Society?
A Critical Reflection on its Nature
and Socio-ethical Implications 257**

Geschichtliche Kontexte – Soziokulturelle Resonanzen

<i>Alexander-Kenneth Nagel</i> Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Utopien und Mythologien der Migration	271
<i>Volker Küster</i> Gott und Geschichte in den Theologien der Befreiung	283
<i>Matthias Klose-Henrichs</i> Jørgen Lauridsen Friis. Lutherische Verkündigung angesichts des aufkommenden Absolutismus in Dänemark	301
<i>Rinse Reeling Brouwer</i> Die Präsenz der Wahrheit in der Theologie K.H. Miskottes	311
<i>Nick Couldry</i> The End of Self-Presence and the Mechanization of Appearance. What Big Data means for Freedom	323

Kirche – Diakonie – Bildung

<i>Annette Kurschus</i> »Fake News«. Theologische Überlegungen zu einem riskanten Phänomen	335
<i>Johannes Eurich</i> Gemeinschaft ohne ausschließende Differenzierungen. Theologische Deutungen von Behinderung im Angesicht Gottes	341
<i>Klaus-Dieter Nikischin</i> Gottes Gegenwart im Bibliodrama	353

Dieter Bullard-Werner
Mission und Gegenwart Gottes..... 365

Stephan Schaede
Von des Geistes Gegenwart in der evangelischen Kirche..... 371

Mirjam und Ruben Zimmermann
**Wo steckt (der biblische) Gott im Religionsunterricht?
Eine Relecture empirischer Studien und ein Appell
für die Medialität der Gottesrede**..... 385

Achim Esslinger
**Der Herr ist dein Schatten über deiner rechten Hand.
Gottes Ferne und Gegenwart in der Trauerpredigt für
ein verstorbenes Kind**..... 405

Medien – Ästhetik – Kunst

Menahem Blondheim
**Ethereal Interfaces.
Cloud, Fire and the Problem of Human Communication
with a Deity**..... 411

Noam Altman und Amit Pinchevski
Archiving the Name of God 421

Greg Cootsona
Mediating God's Presences 433

Mark S. Burrows
**Longing for Presence.
Kenotic Spirituality and the Immediate Theatre
of the Church**..... 443

Hans Martin Dober
**Gottes Gegenwart im Humor.
Ein Versuch auf den Spuren von Herman Cohens Ästhetik
und Religionsphilosophie**..... 457

Maria Bernard

Unusual Meetings.

**Von der Symbiose Kunst und Kirche und weiteren
vermeintlichen Ungewöhnlichkeiten473**

Marlies Blauth

Umwidmung oder: Die Beredsamkeit der Dinge.

Der Künstler Günter Thomas477

Die Autorinnen und Autoren481

Vorwort

Der christliche Glaube verbindet die Wahrnehmung des lebendigen Gottes mit der Hoffnung auf seine Gegenwart in unterschiedlicher Gestalt. Der Titel ›Gottes Gegenwart‹ benennt somit ein zentrales Themenfeld, dessen Erschließung ein konstruktives Gespräch theologischer, kulturwissenschaftlicher, medien- und sozialtheoretischer Perspektiven erfordert und ermöglicht. Ein solches Gespräch selbst zu führen und in vielfältiger Weise anzuregen ist eine besondere Auszeichnung der theologischen Arbeit von Günter Thomas, der am 7. Juli 2020 seinen 60. Geburtstag feiert. Zu diesem Anlass ist ihm der vorliegende Band gewidmet, dessen Beiträge darauf zielen, Gottes Gegenwart theologisch und interdisziplinär zu erschließen.

Ein zentrales Motiv der theologischen Arbeit von Günter Thomas ist die Überzeugung, dass Gottes Gegenwart als Gegenwart des *lebendigen* Gottes zu denken ist. Weil Gott in differenzierter und dynamischer Weise gegenwärtig wird und sich darin als schöpferischer, rettender und neuschöpferischer Gott erweist, ist theologisches Nachdenken für Günter Thomas auf Gottes *Gegenwarten* verwiesen. Günter Thomas verfolgt diese Spur mit Leidenschaft für eine inhaltliche Theologie, der das Gespräch mit der Polyphonie der kanonischen Überlieferung ebenso wichtig ist wie der analytische Blick auf kulturelle Kontexte je aktueller theologischer Reflexion und die Auseinandersetzung mit nicht-theologischen Perspektiven, allen voran der Soziologie und Medientheorie. Insbesondere diese methodische Verbindung hat ihn immer wieder dazu veranlasst, auf die kritische und orientierende Aufgabe der Theologie für ihren institutionellen Ort – die Kirche – hinzuweisen und sein Denken selbst in diesen Dienst zu stellen. Für den gelehrten Schreiner Günter Thomas ist solche inhaltliche Theologie eine Baustelle, auf der die konstruktive Arbeit nie zu Ende geht – eine konstruktive Arbeit, der Günter Thomas selbst auch als bildender Künstler Ausdruck gibt.

Wer sich in der Gegenwart des lebendigen Gottes sieht, ist nach christlichem Verständnis mit dem trinitarischen Wesen Gottes konfrontiert. Dies gilt es für ein differenziertes theologisches Verständnis der *Gegenwarten* Gottes zu bedenken. Das impliziert nicht nur die kritische Unterscheidung zwischen der Gegenwart Gottes und ihrer menschlichen Wahrnehmung im Sinne eines theologischen Realismus und den differenzierten Blick auf die Transformationsdynamik, die in solchen Wahrnehmungen wirksam werden kann. Als lebendige ist Gottes Gegenwart auch von einer unterschiedslosen Präsenz in jeder Raum-Zeit-Stelle abzugrenzen. Es erscheint daher sinnvoll, Konzeptionen *relativer* Nähe und Ferne Gottes zu den

2 Vorwort

Zeiten und Räumen der geschaffenen Welt zu entwickeln. Dies gilt im Blick auf die Person und Geschichte Jesu Christi ebenso wie hinsichtlich des Wirkens des Geistes Gottes im natürlichen, kulturellen und auch technologisch unterstützten Leben. Gottes lebendiger Gegenwart nachzudenken betrifft daher auch theologische Fragen der Relationierung von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, von Schöpfung und Neuschöpfung, und schließt nicht zuletzt die kritische Auseinandersetzung mit dem wirkmächtigen Axiom der Unveränderlichkeit Gottes ein.

Biblische Deutungen und Erfahrungen der lebendigen Gegenwarten Gottes verbinden diese mit oft überraschenden, Vertrauen und Zuversicht stärkenden Impulsen, aber auch mit disruptiven, Erschrecken auslösenden Erfahrungen. Beide können zu einer intensivierten Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit führen. Gottes Gegenwarten nachzudenken schließt daher den Blick auf ihre formative Dynamik in unterschiedlichen Feldern ethischen Handelns, politischer Existenz und wirtschaftlicher Zusammenhänge mit ein. Gottes Gegenwart kann in diesen Feldern auch als Widerspruch zum menschlichen *status quo* erscheinen und in ihrer unverfügbaren Andersheit eine Gegen-Welt ins Spiel bringen, die Bestehendes heilsam irritiert. Aktuelle Wahrnehmungen der Gegenwarten Gottes verdanken sich dabei im hohen Maß dem Zeugnis von Wahrnehmungen göttlicher Gegenwart in anderen Zeiten und Weltgegenden. Das Bemühen um eine Erschließung der Gegenwarten Gottes ist daher auf historische, kulturhermeneutische und interkulturelle Fragestellungen verwiesen.

Theologische Wahrnehmungen der lebendigen Gegenwart Gottes werden in zentralen Handlungsfeldern von Kirche, Diakonie und Schule kommuniziert und müssen ihrerseits an solcher Praxis geschult werden, in der Gottes Gegenwart in polyphoner Weise und in verbalen und non-verbalen Medien zur Sprache kommt. Die komplexen Strukturen heutiger Mediengesellschaften provozieren dabei die Frage nach Repräsentanz und Imagination der Gegenwarten Gottes in alten und neuen Medien. Und sie motivieren den analytischen Blick auf Bedingungen und Folgen von Medialisierung und Mediatisierung für Zugänge zur lebendigen Gegenwart Gottes in theologischer Reflexion und im Leben der Kirche und individueller Christenmenschen.

In diesem thematisch fokussierten Horizont treten die Beiträge dieser Festschrift zum 60. Geburtstag in ein Gespräch mit Günter Thomas und seinem theologischen und soziologischen Werk ein.¹ Langjährige Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter von Günter Thomas profilieren dabei ihre je eigenen Zugänge vor dem Hintergrund unterschiedlicher disziplinärer Prägungen und kultureller Kontexte. Als Herausgeber danken wir den Autorinnen und Autoren dieser Beiträge, dass sie sich auf das Themenfeld der Gegenwarten Gottes eingelassen und so einen vielgestaltigen und zugleich inhaltlich fokussierten Band ermöglicht haben.

¹ Ein für diese Festschrift angefragter und eingeplanter Beitrag zu Ehren des Jubilars wird auf Wunsch des Autors an anderer Stelle veröffentlicht. Gerne weisen wir auf diese Publikation hin: Bernd Janowski, »Der Psalter und das Ethos der Anerkennung«, *Biblische Zeitschrift* 64 (2020).

Der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Kirche in Westfalen sowie der Evangelischen Kirche in Württemberg danken wir herzlich für namhafte Kostenunterstützungen für den Druck dieses Bandes. Mit einem weiteren Zuschuss ehrt die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum Günter Thomas für seine Verdienste. Auch dafür danken wir sehr.

Für die Vorbereitung der Drucklegung dieses Bandes haben Annika Dahm, Linus Maurer, Patrick Nahnsen und Rebekka Scheler hinter den Kulissen viel Detailarbeit geleistet. Mit viel Geduld und großer Akribie hat sich Dr. Timo Sorg für den Satz verantwortlich gezeigt. Dr. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt hat die Entstehung dieses Bandes mit Offenheit, Interesse und steter Hilfsbereitschaft begleitet, Christina Wollesky hat in in allen technischen Fragen der Drucklegung mit kompetentem Rat unterstützt. Ihnen allen danken wir herzlich.

Vor allem danken wir Günter Thomas für vielfältige Anregungen, für Zuspruch, Austausch und konstruktive Auseinandersetzung, die uns in unserem theologischen Denken und unserer theologischen Existenz geprägt haben und prägen. Zu seinem 60. Geburtstag wünschen wir Günter Thomas alles Beste und Gottes Segen – und freuen uns auf viele weitere Begegnungen auf dem intellektuellen Abenteuer der theologischen Erkenntnissuche, die den Gegenwarten Gottes nachspürt.

Zürich und Bochum im April 2020

Markus Höfner und Benedikt Friedrich

**Gotteslehre – Christologie –
Pneumatologie – Anthropologie**

Michael Welker

Geist und Schöpfung

Günter Thomas hat die deutsche und die internationale Theologie und Soziologie mit seinem breiten Erkenntnis- und Kompetenzspektrum außerordentlich bereichert. Seine soziologischen und theoriegeschichtlichen Forschungen zu »Impliziter Religion«¹, seine international und interdisziplinär vernetzten Forschungen zum Verhältnis von Religion und zeitgenössischen Medien², zahlreiche Veröffentlichungen und herausgegebene Bände zum Phänomen der Krankheit und zur gesellschaftlichen Krankheitsdeutung³, vor allem aber seine inhaltlich-theologischen Arbeiten zum Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung, Schöpfungslehre und Eschatologie⁴ und sein Bemühen um eine umfassende Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses und des Gesprächs zwischen theologischer Wissenschaft und Kirche, besonders im Rahmen seiner klugen und kreativen Organisationen der Internationalen Karl-Barth-Tagungen auf dem Leuenberg⁵, verleihen seinem Wirken ein einzigartiges Profil.

Mein Beitrag in dieser Festschrift schließt an die beiden letzten Themen (Schöpfung und Neuschöpfung sowie Barth-Forschung) an und verbindet dies mit uns gemeinsamen Suchbewegungen in Richtung einer verbesserten Verbindung von Pneumatologie und Schöpfungslehre.

Wenn Karl Barth vom Geist Gottes, vom *Heiligen* Geist, spricht, hat er immer den dreieinigen Gott vor Augen. Viele, ja hunderte Male betont Barth in seiner großen *Kirchlichen Dogmatik*: Der Heilige Geist ist immer auch der Geist Jesu

¹ Günter Thomas, *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation* (Würzburg: Ergon, 2001).

² Günter Thomas, *Medien-Ritual-Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998); ders. (Hg.), *Religiöse Funktion des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2000).

³ U.a. Isolde Karle und Günter Thomas (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009); Günter Thomas et al. (Hg.), *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

⁴ Günter Thomas, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das »Leben in der zukünftigen Welt«* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009).

⁵ Siehe dazu auch Günter Thomas et al. (Hg.), *Dogmatics after Barth: Facing Challenges in Church, Society and the Academy* (Leipzig: CreateSpace Independent Publishing, 2012).

Christi, der Geist des göttlichen Wortes, und er ist dabei immer auch der Geist des schöpferischen, des liebevoll väterlichen Gottes (I/1, 155f., 311ff. und I/1-IV/4 passim). Als solcher ist er von jedem anderen Geist klar zu unterscheiden. Nach Barths Überzeugung bewähren sich die biblischen Überlieferungen in dieser Unterscheidung der Geister, und sie schulen uns auch darin.

Orientierung an der Trinitätslehre und an den biblischen Überlieferungen – damit aber scheint nach dem Vorurteil vieler unserer Zeitgenossen eine sinnvolle schöpfungstheologische Perspektive von vornherein ausgeschlossen. Die Trinität wird mit theologischen Konstruktionen, die nur wenigen Menschen noch verständlich und zugänglich sind, verbunden, und die biblischen Überlieferungen werden mit Weltbildern längst vergangener Zeiten und Kulturen assoziiert. Rücken uns solche Vorgaben nicht weit, weit weg von dem, was ein heutiges Denken »Schöpfung« nennt, ein Denken, das von Natur und Kosmos, von Empirie und Wissenschaft fasziniert ist?

Vor über 20 Jahren hat der Princeton Systematiker Bruce McCormack in seiner Dissertation die Dialektische Theologie des frühen Karl Barth treffend »kritisch realistische Theologie« genannt.⁶ Ein paar Jahre zuvor hatte ich meine eigene Pneumatologie als »realistische Theologie« bezeichnet,⁷ und im langjährigen Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften, das ganz besonders in Berkeley, in Princeton am CTI, in Cambridge/UK und seit zehn Jahren auch in Heidelberg wissenschaftlich organisiert wurde und wird, haben John Polkinghorne und ich mit Kolleginnen und Kollegen den »kritischen Realismus« als interdisziplinäre Grundorientierung empfohlen und erprobt.⁸ Kritischer *Realismus* – das heißt einerseits, dass Erkenntnisse nicht gesucht und Wahrheitsansprüche nicht erhoben werden losgelöst von empirisch, historisch und rational gestützter Erfahrung. *Kritischer Realismus* – das heißt andererseits, dass alle Monopolansprüche, die Empirismen, Historismen und Rationalismen erheben, beständig kritisch zu überprüfen sind.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Karl Barth auch nach der Dialektischen Theologie in seiner *Kirchlichen Dogmatik*, in seiner Pneumatologie und in seiner Schöpfungslehre einen kritischen Realismus vertritt. Dieser kritische Realismus zeichnet seine Theologie nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer trinitätstheologischen und biblisch-theologischen Orientierung aus. Und diesen kritischen Realismus vertritt auch Günter Thomas in seinem interdisziplinär geschulten

⁶ Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936* (New York: Oxford University Press, 1995).

⁷ Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015), 49ff.

⁸ John Polkinghorne and Michael Welker, *Faith in the Living God: A Dialogue* (Eugene: Cascade, 2019), 133–148; John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (London/Minneapolis: SPCK/Fortress Press, 1998), passim; John Polkinghorne, *Science and Religion in Quest of Truth* (New Haven: Yale University Press, 2011), 2–15; Michael Welker, *The Theology and Science Dialogue: What Can Theology Contribute? The Yale Taylor Lectures 2009* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012), 67–79.

theologischen Nachdenken über Schöpfung und Neuschöpfung, über den Heiligen Geist und Karl Barths Werk.⁹

Im ersten Teil werde ich im Anschluss an Barth Wege und Irrwege einer Schöpfungslehre skizzieren. Im zweiten Teil werde ich – vor allem biblisch-theologisch gestützt – über Gottes Macht und die Eigenmacht der Schöpfung sprechen. Im dritten Teil wird uns die Unterscheidung von Gottes Geist und menschlichem Geist beschäftigen. Im vierten Teil werden wir über die Dynamik der »Ausgiebung des Geistes« nachdenken und – wie ich hoffe – eine klarere Vorstellung von »Geist und Schöpfung« gewonnen haben.

I. Wege und Irrwege einer Schöpfungslehre

Wenn der sogenannte gesunde Menschenverstand heute von Schöpfung redet, dann denkt er zunächst an Natur und Kosmos. Das bedeutet, dass Erkenntnisse über diese sogenannte Schöpfung am ehesten in der Physik, der Biologie und der Chemie abrufbar sind. Man kann seufzen über den naturalistischen Szientismus unserer Tage, der sich geradezu ideologisch auszubreiten scheint und der auf den neuesten wissenschaftlichen Modewellen das, was als Mensch zu betrachten ist, auf Genom und Gehirn fixiert. Dass uns aber – jedenfalls im Westen – bis in die Siebzigerjahre des 20. Jahrhunderts hinein ein kaum weniger ideologischer Mentalismus beherrscht hat, der den Menschen vor allem als Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu verstehen suchte, das wird gern ausgeblendet. Dieser Mentalismus war nicht nur in Philosophie und Theologie fest verankert, er beherrschte weite Teile der Kultur. Dann schlug das Pendel in die naturalistische Richtung zurück.

Karl Barth will in seiner Schöpfungslehre beide Einseitigkeiten vermeiden, sowohl den Naturalismus als auch den Mentalismus. So distanziert er sich schon in den Prolegomena zur Dogmatik vom »naturflüchtigen Geist der Aufklärung« (I/1, 138). Er fragt an dieser Stelle aber auch: »Ob sich Gott nicht unbeschadet seiner Freiheit schon in der Schöpfung [...] näher an den Geist als an die Natur gebunden hat? Ob nicht auch [...] der Mensch zuerst und vor allem im Hinblick auf die ihm von Gott eingehauchte unsichtbare Lebendigkeit zu betrachten ist?« (ebd.) Er mahnt wiederholt, dass sich Gottes Wort »nicht nur an die Geistigkeit, sondern auch an die Leiblichkeit der Kreatur bindet«, aber er hebt sofort hervor, dass Gottes Wort »keineswegs neutral über beiden [Geistigkeit und Leiblichkeit der Kreatur] oder in beiden oder gar primär und vorzüglich Natur ist.« (ebd.)

Diese Einsicht gilt es festzuhalten. Sie entspricht auch dem Klassiker unter den biblischen Schöpfungstexten, dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Genesis 1. Nur dem ersten Anschein nach konzentriert sich dieser Schöpfungsbe-

⁹ Zuletzt Günter Thomas, *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 274–278, aber auch 43–49, 175–183.

richt vor allem auf kosmische und biologische Entwicklungsprozesse. Tatsächlich aber setzt er nicht nur mit der Erwähnung des Geistes Gottes ein, mit Karl Barths Worten gesagt, »jene[m] merkwürdige[n], etwas rat- und tatlose[n] Geist Elohims über den Chaoswassern« (III/4, 368). Er beginnt vor allem mit einem göttlichen Sprechen und der Erschaffung von Licht. Dabei handelt es sich um ein besonderes Licht, das noch nicht das erst am vierten Schöpfungstag geschaffene kosmisch-natürliche Licht der Gestirne unter dem Himmel ist. Selbstverständlich ist auch das göttliche Sprechen ein komplexes kreatives Kommunikationsgeschehen, das viele Fragen aufwirft.

Danach betont der priesterschriftliche Schöpfungsbericht, dass die Gestirne nicht nur kosmische Entitäten sind, sondern er hebt ihre Zeit und Kultur bestimmende Macht hervor. Er geht auf die Konfliktregulierung zwischen Menschen und Tieren ein, die durch den den Menschen gegebenen Herrschaftsauftrag geordnet wird.¹⁰ Schließlich mündet er in der Rede von der »Krone der Schöpfung« und dem »Fest der Erlösung«¹¹ im Sabbat, der der geistlichen und kultischen Begegnung von Gott und den Menschen gewidmet ist.

Dies aber bedeutet: Nur der *Zusammenhang von kosmischen, biologischen, kulturellen und religiösen Prozessen* verdient es, »Schöpfung« genannt zu werden. Wer sich nur auf Natur und Kosmos konzentriert, hat nach den hohen biblischen Standards noch nicht die Schöpfung in den Blick genommen. Selbst ganz abstrakt und säkular und von fern betrachtet, ist eine Minimalbedingung jeder Rede von Schöpfung: Natur *und* Kultur müssen in ihren Verbindungen und Wechselzusammenhängen wahrgenommen werden, wenn wir uns dem Realismus der Schöpfungslehre annähern wollen.

Doch nicht nur eine heute modische Flucht aus allem Geistigen heraus in die Natur, auch eine Flucht in den Geist kann, wie Karl Barth scharf gesehen hat, zum schöpfungstheologischen Problem werden. Immer wieder setzt er sich in seiner Dogmatik mit antiken, mittelalterlichen und modernen Denkern auseinander, die die alles bestimmende Bedeutung einer geistigen Welt betonen. Er kritisiert alle Positionen, die – bald näher, bald ferner an empirischen und historischen Sachverhalten orientiert oder bald rationaler, bald phantasievoller – eine Transformation der irdischen Welt in eine rein geistige Welt als religiöses Ideal propagieren. Nicht der Geist allein und schon gar nicht irgendwelche Vorstellungen des Geistes und des Geistigen können die Antwort auf schöpfungstheologische Fragestellungen bieten.

In der Auseinandersetzung mit den genannten weltanschaulichen und theologischen Versuchungen bewähren sich die großen Orientierungspotentiale, die

¹⁰ Siehe dazu Michael Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1995), bes. Kap. 1 und 5.

¹¹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (München: Chr. Kaiser, 1985), 20ff u. 279–298 – im Anschluss an Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung, Dritter Teil: Erstes Buch* (Berlin: Schocken, 1930 und Heidelberg: Lambert-Schneider, 1954), 65.

die Trinitätstheologie bietet. Gegenüber allen mehr oder weniger klaren oder verquasteten Geistvorstellungen und Geistgedanken ist es die differenzierte Einheit von Geist und Wort, die den göttlichen und auch den menschlichen Geist auszeichnet. Genauer handelt es sich um eine Verbindung von Geist und Wort, die durch den Eintritt des Wortes in die irdisch-geschichtliche Wirklichkeit geprägt ist. In Jesus Christus, dem Wort Gottes, offenbart sich Gott als Mensch in irdisch-geschichtlichen Lebensverhältnissen. Auf diesem Jesus Christus ruht Gottes Geist, und dieser Jesus Christus gießt nach seiner Auferstehung seinen Geist, den Heiligen Geist, auf die Seinen aus.

Auch wenn diese christologischen und pneumatologischen Vorgänge vielen zunächst dunkel und unverständlich erscheinen und noch klarer erläutert werden müssen: Schon jetzt wird diese Verbindung des schöpferischen Geistes mit Jesus Christus, dem Wort Gottes, Anlass geben, allen über den irdisch-geschichtlichen Lebensverhältnissen schwebenden Geistern zumindest mit Skepsis zu begegnen. Sind solche Geister gar völlig von dieser natürlich-geschichtlichen Welt getrennt, werden sie unrealistisch und höchst problematisch. Bei allem gebotenen Takt gegenüber Andersdenkenden: Die religiösen Liebhaber der reinen Transzendenz, der negativen Theologie, des Numinosen haben schöpfungstheologisch und pneumatologisch nichts zu bieten.

Selbst eindrucklichste Spekulationen über einen »Aufschwung zur Urgotttheit« in den himmlischen Sphären, etwa in dem Buch »Von der himmlischen Hierarchie« des Dionysius Areopagita (III/3, 445, 447), werden von Barth kühl abgelehnt. Er kritisiert alle Versuche, die Welt des »Spiritualen oder Intellektuellen« zu Lasten der irdischen, empirisch und geschichtlich wahrnehmbaren Welt in das Zentrum aller Aufmerksamkeit zu stellen. So sieht er die Feststellung bei Thomas von Aquin höchst kritisch, »dass die geistig-übernatürlichen Wesen die an die Materie Gebundenen an Anzahl gewaltig übertreffen, [... dass sie dazu dienen], das ganze Schwergewicht auf den himmlischen Kosmos zu verlegen, an dem die Welt des Sichtbaren und in ihr der Mensch nur einen fast bedeutungslosen Annex darstellen« (III/3, 464). Aber auch große moderne Philosophen – wie Descartes und Fichte –, die das reine Denken oder das reine Ich ins Zentrum ihres Nachdenkens stellen, kritisiert Barth, weil sie nach seiner Überzeugung nicht nur theologisch nichtssagend, sondern auch anthropologisch unter Niveau bleiben (vgl. III/1, 401–415; III/2, 113–128).

In diesen und zahllosen anderen Spekulationen werden, so Barth mit Recht, Irrwege des Geistes eingeschlagen; es werden bestenfalls scharfsinnige spekulative Ideen, meistens aber nur Wunschvorstellungen, Phantasien kreiert, die schöpfungstheologisch unfruchtbar, wissenschaftlich haltlos und seelsorgerlich unverantwortlich sind. Wie aber haben wir dann das schöpferische göttliche Wirken zu verstehen, das zugleich ein Wirken des göttlichen Geistes und des göttlichen Wortes ist? Wie haben wir das Wirken des Geistes als Wirken des göttlichen Wortes zu verstehen, das in die irdische und vergängliche Wirklichkeit eingegangen ist und das jedes theologisch verantwortliche Denken und auch eine

kritisch-realistische Schöpfungstheologie daran hindern sollte, sich auf eine losgelöste himmlische Welt oder abstraktere Formen von Transzendenz oder Innerlichkeit zu konzentrieren?

II. Gottes Macht und die Eigenmacht der Schöpfung

Eine erste, äußerst wichtige Erkenntnis, die immer wieder durch metaphysische Denkfiguren verdeckt und überspielt wird, vermitteln uns die biblischen Überlieferungen – und zwar vom priesterschriftlichen Schöpfungsbericht angefangen bis hin zur Passionsgeschichte. Diese Erkenntnis lautet: Der schöpferische Gott gibt der Schöpfung ungeheure Eigenmacht und Eigenverantwortung! Wenn von Gott metaphysisch und religiös als der »Ursache von allem« und als der »alles bestimmenden Wirklichkeit« die Rede ist, dann wird Gottes schöpferische Macht, seine sogenannte Allmacht, nachlässig und ungenau ins Auge gefasst (vgl. Barths wiederholt vorgebrachte Kritik an der »Umdeutung« des Schöpfers »in einen Weltgrund, in eine höchste und erste Ursache, in ein Seinsprinzip«, III/1, 13).¹² Gottes Allmacht ist dagegen seine Macht, auch aus Leid und Not Neues und Gutes zu schaffen. Gott ist eben nicht der Produzent von allem und jedem, vom Hosenkopf bis zu den Konzentrationslagern. Die Schöpfung wird als von Gott ausgehende absolute Verursachung und Produktion einfach falsch und irreführend gesehen und dargestellt.

Vielmehr verleiht Gott nach dem biblischen Schöpfungsbericht Gen 1 dem Himmel gewaltige Kräfte der kosmischen Scheidung und Ordnung, den Gestirnen gewaltige Kräfte der Rhythmisierung und Steuerung natürlicher und kultureller Prozesse (Feiertage, Jahreszeiten). Der Erde und den Wassern werden Kräfte der Hervorbringung einer unendlichen Fülle von Leben verliehen. Es war ein gigantischer Fehler mit vielen Folgeschäden, Schöpfung und Evolution einander entgegenzusetzen. Schließlich erhalten die Menschen den Herrschaftsauftrag, den sie im Sinne Gottes als »sein Bild« ausüben sollen und vor dem sie so oft und in so vieler Hinsicht versagen.¹³

Der gesamte biblische Kanon zeigt uns das erwählte Volk Israel unter der erdrückenden Herrschaft fremder Mächte – Ägypten, Assyrien, Babylon, die Perser, die Griechen, die Römer –, ohne dass es den Glauben an Gottes große schöpferische Macht aufgibt. Das Geschehen der Kreuzigung Jesu Christi beleuchtet eindringlich das Zusammenspiel der Weltmacht Rom, der in Israel herrschenden Religion, der Berufung auf zweierlei Recht – auf das römische Recht und

¹² Siehe dazu meine Kritik an der folgenreichen reduktionistischen Schöpfungskonzeption von Eilert Herms in seiner umfangreichen *Systematische Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) in: Michael Welker, »Jetzt rede ich: Eilert Herms' Theorie der Religiosität«, *Evangelische Theologie* 77 (2017): 306–312.

¹³ Vgl. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Kap. 5; ders., *The Theology and Science Dialogue*, 23–30.

das mosaische Gesetz – unter Mitwirkung der öffentlichen Moral und Meinung und selbst des Versagens der Jünger. Alle diese Mächte wenden sich gegen den schuldlosen Jesus Christus und damit gegen Gottes Willen zur Offenbarung. Politische Weltmacht, Religion, Recht, öffentliche Moral und Meinung und selbst die Loyalität der Jünger – sie alle geraten unter die Macht der Sünde und wenden sich gegen Gottes Gegenwart. Welch eine Eigenmächtigkeit und Eigenmacht der Welt!¹⁴

Auch unterhalb dieser Dramatik des Bösen wird die Schöpfung biblisch durchgängig realistisch gezeichnet – als endlich, vergänglich und eben auch in vielen Zügen räuberisch. Denn natürliches, endliches irdisches Leben muss auf Kosten von anderem Leben leben. Ausdrücklich wird im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht die Verwendung der Pflanzen als Nahrung angesprochen, und der Konflikt in der Nahrungskette zwischen den Menschen und den Landtieren wird mit dem Herrschaftsauftrag in Eroberer- und Sklavenhaltersprache zugunsten der Menschen reguliert. Dennoch wird diese notorisch konfliktträchtige Schöpfung nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht von Gott »gut«, TOB, lebensförderlich, genannt. Sie wird jedoch deutlich von einem paradiesischen Leben in Herrlichkeit unterschieden.

Schon an diesem Punkt muss sich eine konsequent durchdachte Theodizee-Frage (d.h. die Frage, wie ein Gott, der allmächtig und zugleich die Liebe ist, das Leid in der Schöpfung zulassen kann) zu Wort melden. Die Theodizee-Frage darf nicht erst angesichts von Erdbeben, Tsunamis und an Krebs erkrankten Kindern gestellt werden. Nüchtern ist zu sehen: Gott schafft eine von der göttlichen Welt radikal unterschiedene Welt. In diese von Endlichkeit, Vergänglichkeit, Leid und Not, aber auch von Hilflosigkeit, Gleichgültigkeit, Bosheit, Gewalttat und Lüge gezeichnete Welt geht der schöpferische Gott durch seinen Geist und durch sein Wort ein. Gott geht ein in die von Gott radikal unterschiedene Welt, und er tut es ins Leben rufend, erhaltend, rettend und erhebend. Um diese schöpferische Kraft Gottes zu verstehen, müssen wir ein vertieftes Verständnis des Geistes und des Heiligen Geistes suchen. Damit können wir dann auch der jetzt möglicherweise entstandenen Meinung entgegenreten, Schöpfung, Geist und Wort seien nur Chiffren und fromme Floskeln, den schlechten Spekulationen über einen rein himmlischen Geist und eine ewig jenseitige Welt vergleichbar.

¹⁴ Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2019), Teil 3.

III. Zur Unterscheidung von Gottes Geist und menschlichem Geist

Die theologische Pneumatologie, die Lehre von Gottes Geist, war über Jahrhunderte hinweg gelähmt von der höchst eindrücklichen Lehre der Einheit von Vernunft und Geist, die Aristoteles entwickelt hat. Dabei wurde die herausragende, ja gottähnliche Stellung des Menschen in Natur und Kosmos mit dem Ehrentitel »*animal rationale*« bzw. »*zoon logon echon*« bedacht, d.h. die Rationalität des Menschen wurde ins Zentrum gestellt. So dominierte ein Geistbegriff die Kultur, der auf die denkende, erkennende, realistische und rationale Welterschließung ausgerichtet war. Diese Orientierung blieb nicht auf die Philosophie beschränkt, sondern galt auch für die Religion, die Wissenschaften und das Bewusstsein aller nachdenklichen Menschen.

Das Denken, so die großartige Metaphysik des Aristoteles im Buch XII, bezieht sich auf sich, indem es sich auf Gegenstände bzw. auf seine Umwelt bezieht. Und indem es sich auf Gegenstände und seine Umwelt bezieht, bezieht es sich, zumindest unbewusst, zugleich auf sich selbst. In der Begegnung mit seiner Welt gewinnt es Erkenntnisse und Erfahrungen nicht nur über Gegenstände und ihre Zusammenhänge, sondern auch über sich selbst, seine eigenen Fähigkeiten und seine Entwicklungsmöglichkeiten. Es steigert diese Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten in der Selbsterkenntnis und gewinnt damit verbesserte und vertiefte Fertigkeiten der Gegenstands- und Welterkenntnis. In dieser wechselseitigen Steigerung von Selbsterkenntnis und Welterkenntnis erweist sich der Geist; steigt er, bildlich gesprochen, auf. Die Einheit von vollkommener Selbsterkenntnis und Wirklichkeitserkenntnis ist Gott oder das Göttliche.¹⁵

Diese Theorie des kognitiven, intellektuellen Geistes, dem natürlich auch Kräfte des Fühlens und des Willens zugeschrieben wurden, hat die abendländische Kulturgeschichte stark geprägt. Sie hat sie beflügelt und in der Bildung und Wissenschaft stetig vorangetrieben. Sie ist theoretisch und praktisch ausgeweitet worden auf soziale und gesellschaftliche Zusammenhänge – besonders leuchtende Beispiele dafür sind die Philosophie Hegels und die Organisation der von ihr reflektierten modernen bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Geist wurde zu einer begeisternden Triebkraft der individuell und sozial selbstbezüglichen Freiheit.

Diese imponierende Geistgestalt und Geisttheorie brachte aber ein gewaltiges theologisches Problem mit sich. Sie ist nämlich strukturell kaum mit der biblischen Lehre vom Heiligen Geist vereinbar. Sie vertritt den intellektuell, kulturschöpferisch und philosophisch ungeheuer erfolgreichen Realismus der intellektuellen Selbstbezüglichkeit. Sie vertritt ein auf Strecken moralisch und politisch sehr erfolgreiches Konzept der freiheitlichen Selbstbestimmung und Autonomie. Dies ließ sie ohne Alternative erscheinen. Eine Politik und eine Reli-

¹⁵ Vgl. Welker, *Gottes Geist*, 261–269.

gion, die dieses Freiheitskonzept problematisiert und infrage stellt, erscheint bis heute fragwürdig, defensiv, herrschsüchtig und unterdrückerisch.

Wie auch einige andere wirklich große Theologen hat Karl Barth diesen Geist und die mit ihm verbundene Freiheit beharrlich infrage gestellt. Wieder und wieder betont er die wahrhaft befreiende Macht des dreieinigen Gottes und seines Geistes. Doch viele seiner Ausführungen zu dieser überlegenen Freiheit bleiben eigentümlich unüberzeugend. Immer wieder spricht Barth in einer Weise von einem befreienden Geist Gottes, der zumindest für heutige Ohren bevormundend, gängelnd, ja autoritär und geradezu unterdrückerisch anmutet. So ist die Rede zum Beispiel von einem »Regieren des Geistes« in einem »Zwiesgespräch, in welchem der eigene Geist des Christen immer nachgeben und den Kürzeren ziehen muss« (III/3, 289). In einer merkwürdig unbiblischen Sprache redet Barth wiederholt von einem »Gebieten und Verbieten des Geistes Gottes« (III/3, 294 u. ö.). Es wird immer wieder schwierig, solche Vorstellungen, von Figuren der Herrschaft und des Gehorsams dominiert, mit der Liebe, der Freude, dem Frieden und der »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« zu verbinden, die der göttliche Geist doch schenken soll.

Der Grund für diese Grenzen im Denken Barths lässt sich klar identifizieren. Karl Barth ist leider nicht weit genug aus dem Schatten der aristotelischen Denktraditionen herausgetreten. In seiner Anthropologie und auch in seiner Pneumatologie dominiert immer noch das bipolare Denken, das in den biblischen Überlieferungen zwar auch verwendet, aber durch anspruchsvollere Denkformen überboten und relativiert wird. Barths eigene Anthropologie wird, wie Myriaden anderer theologischer und außertheologischer anthropologischer Denkbemühungen, vom Dual »Seele und Leib« beherrscht (explizit §46, IV/2, 391–523, strukturell passim). Dieser Dual kann generell in vielen Varianten auftreten (Leib–Seele, Körper–Geist, Natur–Geist, Gehirn–Geist, Denken–Gedachtes, Materielles–Immaterielles, Subjektivität–Objektivität, physicalist–mentalist approach). Dieser Dual stützt sich – durchaus realistisch – auf den Dualismus von sichtbarer und unsichtbarer sowie denkender und gedachter Existenz.¹⁶

Nur scheinbar wird dieses dualisierende Denken vom großen Paulus gestützt durch dessen Dualismus von Fleisch und Geist. Der Dualismus des Paulus steigert einerseits die Differenz von sichtbar und unsichtbar noch durch die Differenz von endlich und ewig. Er ist sozusagen noch härter – was sich in der scharfen Polemik des Paulus gegen die Herrschaftsansprüche des Fleisches mit seinen letztlich vergeblichen Selbsterhaltungsinteressen spiegelt. Der scharfe Dualismus von endlichem Fleisch und ewigem Geist bei Paulus darf aber andererseits nicht darüber

¹⁶ Eine Auseinandersetzung mit diesem Denken und eine umfassende pneumatologische Alternative entwickeln meine Gifford Lectures 2019/20: Michael Welker, *Zu Gottes Bild: Eine Anthropologie des Geistes* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021).

hinwegtäuschen, dass er eine wunderbare polyphone Anthropologie entwickelt, die beständig den Dualismus bricht.¹⁷

Nach Paulus ist der menschliche Leib zwar einerseits fleischlich, aber andererseits von Seele und Geist geprägt. Schon die Blicke, das Mienenspiel, die Bewegungen, das polyphone Zusammenspiel der leiblichen Glieder geben davon Zeugnis. Das menschliche Herz, Organ des Denkens, Fühlens und Wollens, ist von Fleisch, nicht von Stein. Die Seele ist zwar nicht unsterblich, wie ein fehlgeleitetes römisch-katholisches Denken und viel Volksglaube meinen. Sie ist aber eine eindruckliche psychosomatische Einheit, die für die konzentrierte Tiefe der menschlichen Person, aber auch für den »ganzen Menschen« stehen kann (»ein Dorf mit 700 Seelen«). Im allgemeinen Sprachgebrauch werden Seele, Herz und Geist meistens vermischt. Der menschliche Geist als ein ganz gewaltiges Erinnerungs- und Imaginationsvermögen ist nach den Erkenntnissen des reisenden und Briefe schreibenden Weltbürgers Paulus aber extrem weit und dynamisch. Der Geist ist gefüllt von anwesender und abwesender, sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit. Der menschliche Geist ist ein Ozean von Erinnerungen und Imaginationen, gedanklich und emotional aufgewühlt und geordnet, aber nur partiell von der ordnenden Vernunft gesteuert. Der Geist ist überaus beeindruckend, und der starke Eindruck, den wir von ihm haben, steigert sich ins geradezu Gigantische, wenn wir wahrnehmen, dass wir unseren eigenen Geist in vielfältiger Weise mit dem Geist anderer Menschen verbinden und über riesige raumzeitliche Distanzen hinweg miteinander abstimmen und wechselseitig verstärken können.

Der menschliche Geist ist bei all seiner gewaltigen Macht aber auch hochgradig gefährdet und gefährdet sich selbst, wenn er unter die Herrschaft falscher Geister gerät, sowohl tyrannischer als auch chaotischer Geister. Deshalb sind nach tiefer Einsicht des Paulus nicht nur der menschliche Geist, sondern auch der »Geist der Welt« darauf angewiesen, vom göttlichen Geist berührt, ergriffen, gelenkt, belehrt, erleuchtet, errettet und erhoben zu werden. Dieser göttliche Geist kommt nicht und wirkt nicht ohne das Wort Gottes und die schöpferischen Kräfte Gottes. Nur deshalb ist er klar von allen anderen mehr oder weniger mächtigen, mehr oder weniger gefährlichen Geistern zu unterscheiden.

Karl Barth hat viel von diesen Dynamiken des göttlichen und menschlichen Geistes erkannt und aufgenommen. Er hat aber dann doch den menschlichen Geist sehr stark auf die Ordnung des Verhältnisses von Leib und Seele konzentriert. Er hat die biblisch – vor allem von Paulus – angebotenen Orientierungspotentiale in der Lehre vom Menschen nicht ausgeschöpft. Barth schöpft aber auch die pneumatologischen Erkenntnispotentiale, die mit der Rede von der »Aus-

¹⁷ In einem mehrjährigen internationalen und interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften ist uns diese großartige Orientierungsgrundlage deutlich geworden. Siehe die Beiträge in: Michael Welker, Hg., *The Depth of the Human Person: A Multi-Disciplinary Approach* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2014); Welker, *The Theology and Science Dialogue*, 37–50.

gießung des Geistes« angeboten sind, nicht aus und kann damit die befreienden Kräfte des göttlichen Geistes nicht hinreichend erfassen.¹⁸

IV. Gottes schöpferischer Geist und die Ausgießung des Geistes

Die Rede von der Ausgießung des Geistes sprengt bipolare Denkfiguren. Sie nötigt uns, ein multipolares und multimodales Geschehen ins Auge zu fassen.¹⁹ Das erzeugt intellektuelle und theologische Nervosität. Denn das normale menschliche Denken fühlt sich jenseits von monistischen, dualen, bestenfalls triadischen Denkfiguren überfordert. Es flüchtet dann entweder in diffuse Begeisterung über die »Pluralität« von Bezügen oder in diffuse Besorgnis angesichts von Unübersichtlichkeit und Relativismus. Auch eine solide monotheistische Theologie verbindet ihren einen und einzigen Gott nicht gern wesentlich mit einer Pluralität von Beziehungen. Schon um der Ruhe und Klarheit willen hält man sich lieber an mechanistisch-monokausale Aktionen, eben: die Schöpfung als *eine* große Ursache, *ein* Grundimpuls, *eine* Wirkung. Gern wird heute zwar von Relation und Relationalität geredet oder sogar geschwärmt – aber bitte doch übersichtlich, bipolar: ich und du, Gott und Mensch, Rede und Gegenrede.

Hier werden wir pneumatologisch, schöpfungstheologisch und auch anthropologisch gründlich und folgenreich umdenken müssen. Die Ausgießung des Geistes und das Wirken des Geistes im Allgemeinen ist kein wesentlich bipolares, sondern ein wesentlich multimodales und multipolares Geschehen. Wie auch das göttliche Sprechen im ersten Schöpfungswirken konstituiert es ein ganzes Beziehungsgeflecht.

Die klassischen alt- und neutestamentlichen Verheißungen der Geistausgießung bzw. Zeugnisse davon (Joel 3, Apostelgeschichte 2) bieten eine bis heute höchst brisante Botschaft: Der Geist Gottes wird ausgegossen auf Männer *und* Frauen – und das in patriarchalen Gesellschaften. Er wird ausgegossen auf alte *und* junge Menschen – und das in gerontokratischen Gesellschaften. Er wird ausgegossen auf Knechte *und* Mägde – und das in Sklavenhaltergesellschaften. Welch eine Botschaft der Befreiung und der Erhöhung! Allen Menschen soll die Offenbarung Gottes und die Offenbarung der Absichten Gottes mit seiner Schöpfung zuteilwerden! Gottes Wille zur Gerechtigkeit, zur Barmherzigkeit und zur Nächstenliebe, zur Freiheit und zum Frieden unter den Menschen soll allen

¹⁸ Ab KD III/2 lassen sich zunehmend stärkere Betonungen der Polyphonie des Geistwirkens beobachten, vor allem in ekklesiologischen Zusammenhängen. Vgl. die Rede von »Einberufung« (III/2, 363, 366), auch von der »Sammlung«; die faktische Hervorhebung der Polyphonie des Wirkens (III/3, 219); die zahlreichen Aussagen zu den Gaben des Geistes und die Rede von seiner »Fülle«, durchgängig in den letzten Bänden der KD.

¹⁹ Dazu Welker, *Zu Gottes Bild*, bes. Teil 2.

Menschen erkennbar werden und ihre eigene Lebenspraxis prägen. Ausdrücklich betont die Geschichte von der Geistausgießung zu Pfingsten, dass Menschen aus vielen Ländern der Erde zu Zeugen dieses großen Ereignisses werden, dass sie in jeweils ihrer eigenen Sprache die Verkündigung von »Gottes großen Taten« vernehmen. Die Geistausgießung und der Geist Jesu Christi wirken in vielen Taten *diakonischer* Nächstenliebe, praktizierter Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Beseitigung von Notlagen bis hin zur Krankenheilung, Überwindung von Fremdheitserfahrung bis hin zu befreiender Bildung. Die Geistausgießung und der Geist Jesu Christi wirken aber auch *prophetisch* in Gerechtigkeit und Wahrheit suchenden Gemeinschaften innerhalb und außerhalb der Kirchen, in der Aufdeckung von Ungerechtigkeit und Unwahrhaftigkeit und in der menschenfreundlichen Warnung vor den verheerenden Folgen von sich ausbreitendem Hass, Lüge und Gewaltanwendung, aber auch von Trägheit und Gleichgültigkeit gegenüber Not und Gefahr.

Der Geist Jesu Christi und die Geistausgießung wollen schließlich auch die Menschen in der Nachfolge Jesu Christi zum *priesterlichen* Dienst befähigen. Dieser priesterliche Dienst sollte auf keinen Fall mit Versuchen, anderen Menschen den eigenen Glauben aufzuzwingen, verwechselt werden. Er sollte vielmehr das klare Zeugnis – in Wort und Tat – von der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten einschließen und auch weitergeben, im geistigen, geistlichen und auch lebenspraktischen Vorbild, aber auch in der Kraft der Fürbitte.

Diese Weite und diese Lebendigkeit des Geistwirkens darf nun nicht durch eine enge Anthropologie blockiert werden, die mit der Figur der »Geisteingießung in das Herz« (Röm 5,5) uns wieder reduktionistische Vorstellungen vom Menschen und seiner Innerlichkeit aufdrängt. Nicht nur der menschliche Geist ist ungeheuer weit und im Übrigen ja auch dazu bestimmt, geradezu ein »Tempel der Einwohnung Gottes« (1Kor 3,16) zu werden. Auch das menschliche Herz ist nicht ein kümmerliches »Seelenfünkeln«, sondern voll von fühlenden, erkennenden und willenskräftigen Energien und insofern einer polyphonen Belebung durch den göttlichen Geist fähig und bedürftig.²⁰

Ob es um die Konstellation der vieldimensionalen menschlichen Identität (Fleisch-Leib-Herz-Seele-Gewissen-Vernunft-Geist) geht oder um die Konstitution des Leibes Christi mit seinen verschiedenen Gaben und Gliedern, ob Wahrheit und Gerechtigkeit suchende Gemeinschaften innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen in den Blick kommen oder weltweite schöpfungstheologische Zusammenhänge, in allen Fällen ist es geboten und fruchtbar, sich über Ausprägungen der Geistausgießung und der Konstitution komplexer emotionaler,

²⁰ Vgl. Bernd Janowski, *Das hörende Herz, Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), bes. Kap. 2; Michael Welker, »Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie«, *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2009* (Heidelberg: Winter, 2010), 98–108; ders., »Flesh–Body–Heart–Soul–Spirit: Paul’s Anthropology As an Interdisciplinary Bridge-Theory«, in *The Depth of the Human Person*, Hg. ders., 45–57.

gedanklicher, sozialer, kultureller, religiöser, selbst natürlicher und kosmischer Zusammenhänge Gedanken zu machen.

Viele Pfingsttheologien haben die Ausgießung des Geistes mit Gedanken an die Geisttaufe in Verbindung gebracht und diese in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit und Frömmigkeit gestellt. Frank Macchia hat die sogenannte Geisttaufe das »Kronjuwel« pentecostaler Theologie und Frömmigkeit genannt.²¹ Vielen »aufgeklärten« Menschen in den etwas müde gewordenen Kirchen des Westens ist die Ausgießung des Geistes bislang eine höchst fragwürdige Erscheinung, zumal sie häufig mit außergewöhnlichen und viele Menschen befremdenden Erregungsphänomenen assoziiert wird. Wir sollten in Zukunft dieser Gestalt und Kraft des Geistes auch theologisch und wissenschaftlich große Aufmerksamkeit schenken. Wir sollten sie in allem Respekt vor ihrer spirituellen Dynamik auch gedanklich tiefer zu erfassen und zu durchdringen versuchen. Im behutsamen Exodus aus unserer bipolaren Denkwelt werden wir ganz neue Aufschlüsse über Gott den Schöpfer, den erhöhten Christus, das Wirken des dreieinigen Gottes und nicht zuletzt über unsere Schöpfungswirklichkeit gewinnen.

V. Schluss

Wir sind Impulsen Karl Barths gefolgt, vom Geist Gottes konsequent in trinitätstheologischer Konstellation zu sprechen. Gottes Geist ist von allen anderen Geistern klar unterschieden durch seine unauflösliche Verbindung mit Gott dem Schöpfer und dem göttlichen Wort, das sich in Jesus Christus geoffenbart hat und das in die irdisch-geschöpfliche Wirklichkeit eingegangen ist und ein Teil dieser Wirklichkeit wurde. Von dieser Grundlage aus ist auch die von Gott gewollte Schöpfungswirklichkeit kritisch-realistisch ins Auge zu fassen. Weder die Reduktion auf natürliche und kosmische Ereigniskomplexe noch die Flucht in rein geistige Sphären können einer seriösen Schöpfungstheologie genügen.

Stärker als Karl Barth haben wir dann im Bemühen um eine kritisch realistische biblisch-theologische Orientierung die der Schöpfung von Gott verliehene Eigenmacht mit all ihren Folgeproblemen hervorgehoben. Wir haben auch, ganz besonders im Anschluss an Paulus und in behutsamer Abgrenzung von aristotelischen Traditionen, die Polyphonie der menschlichen Existenz und die große Macht des menschlichen Geistes herausgearbeitet. Die gefährliche Ambivalenz der Macht des menschlichen Geistes hat uns zu schärferen Blicken auf die befreienden Dynamiken des göttlichen Geistes veranlasst. Wir sahen: Die unauflösliche Verbindung dieses Geistes mit dem göttlichen Wort und mit seinem Eingang in

²¹ Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 20ff; ders., »The Kingdom and the Power. Spirit Baptism in Pentecostal and Ecumenical Perspective«, in *The Work of the Spirit*, Hg. Michael Welker (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2006), 109–125.

die irdische Wirklichkeit darf nicht dazu veranlassen, zu primitive bipolare Vorstellungen der Kommunikation Gottes mit den Menschen zum theologischen Maß aller Dinge zu erklären. Gewiss wendet sich Gott uns Menschen in seiner Barmherzigkeit auch in allerschlichtesten Formen zu. Aber sein schöpferisches Wirken und das Wirken seines Geistes begegnen uns in einem großen Reichtum, den wir respektieren und wertschätzen, dankbar annehmen und verherrlichen sollten. Die Zeugnisse und Verheißungen von der Ausgießung des Geistes bringen diesen Reichtum zur Sprache.

Dies trägt dann auch Früchte für unsere Hoffnung über unsere irdische Existenz hinaus. Die Schöpfung ist eben nicht nur Natur und Kultur, so eindrucklich diese Dimensionen der Wirklichkeit bereits sind. Sie ist angelegt auf eine eschatologische Herrlichkeit hin, der wir noch entgegengehen. Schon in den Prolegomena zu seiner Kirchlichen Dogmatik hat Karl Barth formuliert, dass wir Menschen in der Kraft des Geistes Gottes »im Leibe des Todes der Auferstehung entgegengehen« (I/2, 263). Die ganze Schöpfung ist auf die Neue Schöpfung hin angelegt. Die Menschen sind von Gott berufen zu einem geistlichen Leib (*soma pneumatikon*); sie sind, wiederum mit Barths Worten, »dazu bestimmt, nicht nur leibliche Seele und auch nicht nur seelischer Leib, sondern ein geistlicher Leib zu werden« (III/2, 437).²²

Diese ausstrahlungsstarke Bestimmung kann und darf sich am Leben Jesu Christi und an seiner Selbstvergegenwärtigung als Auferstandener in Friedensgruß, Brotbrechen, Erschließen der Schrift, Taufbefehl und Sendung orientieren. Die Teilhabe am Leben des Auferstandenen ist eben nicht nur ein Ereignis einer absolut jenseitigen Welt. Sie gewinnt schon hier und jetzt Gestalt und prägt unsere Existenz in Glaube und Liebe und Hoffnung. Die Bestimmung zur Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit und die Vorwegnahme dieser Teilhabe in der irdischen Existenz der Nachfolge in erfahrener und gestifteter Liebe, Vergebung, in der Suche nach Gerechtigkeit und Wahrheit, in der dankbaren Erfahrung und Stiftung von Freiheit und Frieden – all dies ist Teil der göttlichen Schöpfung. All dies verdankt sich schon hier und jetzt dem segensreichen Wirken des unbedingt guten, des schöpferisch-göttlichen Geistes.

²² Siehe dazu auch Thomas, *Neue Schöpfung*, 448ff.

Rebekka A. Klein

Im Geist gegenwärtig

Das Ende des Körpers als Anfang der Theologie?

Phänomenologie ist eine Denkweise, die sich nicht nur auf Erfahrung stützt, sondern aus Erfahrung wächst und ihr zum Ausdruck verhilft. Stachel dieses Bemühens ist eine zugleich erstaunliche und erschreckende Fremdheit inmitten aller Vertrautheit. Diese Fremdheit erreicht eine besondere Stärke durch die Verdopplung und Vervielfältigung der Fremdheit meiner selbst in der Fremdheit der Anderen.¹

1. Radikale Theologie – Die Fremdheit von Gottes Gegenwart

Im Wirken von Gottes Geist vollzieht sich ein Neuwerden aller unserer Erfahrungen, und zwar in der Weise, dass sie nicht nur Erfahrungen in der Immanenz der menschlichen Existenz, also Erfahrungen mit uns selbst und anderen/m, sondern Erfahrungen der Gegenwart Gottes und damit Erfahrungen im Kontakt mit Gottes Wirken und Wirksamwerden in seiner Schöpfung sind. Erfahrungen der Gegenwart Gottes unterscheiden sich von Erfahrungsformen, welche sich allein im Horizont einer Immanenz menschlicher Existenz vollziehen, signifikant durch ihre Modalität, also durch ihre Erfahrungsstruktur, welche phänomenologisch ausgelegt werden kann. Die Differenz der Erfahrungsweisen besteht hier darin, dass die Erfahrungsweise, welche Gottes Gegenwart und damit seinem schöpferischen Wirksamwerden korreliert, eine bestimmte Grundstruktur der Erfahrung prägnant intensiviert wahrnimmt. Auf diese Weise wird in ihr eine Einschließung in die reine Immanenz der menschlichen Existenz, welche sich stets repressiv, d.h. durch Ausschließungen vollziehen muss, produktiv vermieden bzw. dieser entgegengewirkt. Die Rede von der Immanenz menschlicher Existenz meint dabei

¹ Bernhard Waldenfels, *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2015), 9.

keine Einschließung dieser Existenz in ihre Diesseitigkeit (ihre Endlichkeit, Fragmentarizität oder Unvollkommenheit) im Gegensatz zu ihrer Überschreitung in eine rein metaphysisch fassbare Jenseitigkeit (Transzendenz, Ewigkeit, Vollkommenheit).² Sie bedeutet vielmehr eine »Gleichheit der menschlichen Existenz mit sich selbst«,³ welche durch Dynamiken der Öffnung und des Heraustretens, der Dezentrierung und der Überschreitung unterbrochen werden oder aber durch die Immunisierung gegenüber diesen Dynamiken verstetigt werden kann.⁴

Gottes Gegenwarten gehen aus von einem schöpferischen und darin vielfältigen und nicht zu vereindeutigenden Wirksamwerden Gottes, welches von der Art ist, dass es sein vertrauererweckendes Gottsein für uns gerade durch seine unverfügbare Fremdheit und Entzogenheit hindurch zur Geltung bringt. Gott zeigt sich demnach in den offenen und nicht abschließbaren Horizonten unserer Erfahrung und geht doch in einem radikalen Sinn nicht in ihnen auf. Und genau dies macht sein Wirken für uns in besonderer Weise vertrauenswürdig, da er die nach menschlichen Maßstäben Sicherheit und Gewissheit verheißenden Garantien überschreitet und uns daher in unserem Leben immer wieder ganz neue Horizonte eröffnen kann – gerade dort, wo menschliche Möglichkeiten und Sichtweisen scheitern. Seine Gegenwarten sind daher zum einen Gegenwarten *für uns*, welche die Struktur der Subjektivität und Jemeinigkeit von Erfahrung in sich tragen, und sie sind zum anderen Widerfahrnisse und Einbrüche eines Fremden, nämlich des für uns *Abwesenden* und *Entzogenen*, welches sich nicht bruchlos in das Eigene unserer Erfahrungshorizonte einfügen lässt. Gottes Gegenwarten erfordern demnach eine Erfahrungsweise, die sich auf das Fremde einlässt und es zulässt. Sie korrelieren einer Erfahrung, die sich selbst fremd wird, die befremdet, und die nicht mehr souverän durch ein Subjekt geformt und verarbeitet werden kann.⁵ Im Horizont einer Phänomenologie des Fremden sind Gottes Gegenwarten daher als Erfahrungen auf der Schwelle zwischen Nähe und Ferne Gottes, im Übergang zwischen dem für uns Vertrauten und dem uns radikal Unvertrauten und damit als Überschreitungen jeder Identifizierung und Vermittlung zwischen uns selbst und anderen/m zu deuten. Was uns in ihnen begegnet, ist von einer Struktur der Fremdheit durchzogen, die im Horizont der

² Vgl. Günter Thomas et al., Hg., *Endliches Leben: Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); Günter Thomas und Markus Höfner, Hg., *Ewiges Leben: Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

³ Jean-Luc Nancy, *Anbetung: Dekonstruktion des Christentums 2*, trans. Esther von der Osten (Zürich: Diaphanes, 2012), 32.

⁴ Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, trans. Esther von der Osten (Zürich: Diaphanes, 2008), 16; Friederike Rass, *Die Suche nach Wahrheit im Horizont fragmentarischer Existenzialität: Eine Studie über den Sinn der Frage nach »Gott« in der Gegenwart in Auseinandersetzung mit Gianni Vattimo, John D. Caputo und Jean-Luc Nancy* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 201.

⁵ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), 64.

Sagbarkeiten unserer Erfahrung von etwas zeugt, was in diesem Horizont lediglich indirekt bezeugt werden kann, weil es dem Eigenen unserer Erfahrung nicht vollständig kommensurabel ist.⁶

Das Eigene und das Fremde sind in diesem Sinne nicht durch ein Drittes vermittelbar wie etwa das Selbe und das Andere. Sie verhalten sich nicht zueinander wie Verschiedene derselben Art.⁷ Diese in der Verschiedenheit von Selbst und anderem nicht aufgehende Fremdheit der Gegenwarten Gottes ist es, welche das Fremde in allen unseren Erfahrungen verstärkt und verdoppelt, es intensiver, deutlicher und prägnanter erfahrbar werden lässt. Gottes Gegenwarten korrelieren in diesem Sinne gesteigerten Fremdheitserfahrungen, die unsere Vertrautheiten mit uns selbst und anderen/m durchkreuzen, sie verstörend aufbrechen oder heilsam unterbrechen. Gottes Gegenwarten zu erfahren, enthebt uns somit der Vertrautheit und Selbstverständlichkeit des Eigenen der Erfahrung, der Immanenz der menschlichen Existenz, in einer besonderen Weise, und zwar in einer Weise, die durchaus befreiend sein kann, die es aber keineswegs immer sein muss. Wie Gottes Gegenwarten in das Leben von Menschen hineinspielen, muss nicht friedlich oder auch nur orientierend sein, wie die Erzählungen von ›Gottesflüchtigen‹ – von Propheten, die eilends weglaufen, von Befreiern, die nicht befreien wollen, von Heilanden, die nicht gekreuzigt werden wollen – in den biblischen Überlieferungen belegen. Was Gottes Gegenwarten im Leben von Menschen bewirken, ist nicht festgelegt, sondern in ihnen offen und noch unentschieden.

Gott aus den Wahrnehmungen und Erfahrungen seiner Gegenwart zu denken, kann daher nicht heißen, ihn der Erfahrungsweise des Menschen vollständig kommensurabel zu machen. Ebenso darf es aber auch nicht heißen, menschliche Erfahrungen göttlich zu normieren, indem sie einem ihnen fremden Maßstab unterworfen werden, oder sie christlich-religiös zu normalisieren, indem ihre kontingente Dynamik im Umgang mit Gottes Fremdheiten stillgestellt wird. Erfahrungen der Gegenwart Gottes sind vielmehr vor einer religiösen Überhöhung ihrer selbst, aber auch vor einer fundamentalistischen Verklärung des Fremden als des ganz Anderen zu bewahren.⁸ Was Gott an sich ist und wie er an sich ist, lässt sich in der Kontingenz der Erfahrungen seiner Gegenwart weder fassen noch auffassen. Dies ist zuerst einmal darin zu erhellen, dass Gott nicht als Gegenstand von Erfahrung zu denken ist, nicht einmal im Sinne des gesteigerten

⁶ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010), 19: »Wie der Glaube ist auch der Unglaube kein besonderer Bestand von Phänomenen, die sich durch Abgrenzung von anderen Phänomenen im Leben bestimmen ließen. Er ist vielmehr eine Sichtweise des menschlichen Lebens insgesamt, die dieses in all seinen Dimensionen und mit all seinen Phänomenen in seinem Verhältnis zu Gott versteht und beurteilt und damit prinzipiell mehr in den Blick rückt, als dieses von sich aus in seinen Horizonten sehen und von sich sagen kann.«

⁷ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006), 20f.

⁸ Vgl. a.a.O., 33.

Sinns der Gegenständlichkeit, nämlich der herausfordernden Eigenständigkeit, mit der uns Dinge und Sachen entgegentreten und uns auf diese Weise neue Erfahrungshorizonte eröffnen, wie es beispielsweise in der Kunst der Fall ist.⁹ Gottes Gegenwarten wirken anders und bewirken anderes als die Gegenständlichkeiten der Erfahrung. Sie sind der Stachel, der unsere Erfahrungen mit uns selbst und anderen/m radikal alterierend unterbricht. Gerade deshalb können die Erfahrungen von Gottes Gegenwart durchaus in Abbrüche und Abgründe münden und entsprechend als Gefährdungen und Verunsicherungen oder sogar als Scheitern menschlicher Erwartungen zutage treten.¹⁰ Sie provozieren aber auch einen Modus der Erfahrung, der die Sinnhorizonte des Eigenen der Erfahrung für ihr Anderes öffnet und offenhält und darin potenziell kreativ und überraschend ist. Die Begegnung mit Gottes Fremdheiten führt in diesem Sinne nicht wieder zum Eigenen hin, sondern beendet dessen Gleichheit mit sich selbst nachhaltig und andauernd.¹¹ Sie bringt uns in eine Auseinandersetzung mit uns selbst und anderen/m, in der das Fremde nicht länger gebändigt, beherrscht und beseitigt oder aber verherrlicht, verklärt und überhöht werden kann.¹²

Wenn diese von der Fremdheit als prägnanter Grundstruktur ausgehende Beschreibung der Erfahrungsweise von Gottes Gegenwarten zutreffend ist, so sind der christliche Glaube und mit ihm die Theologie nicht als Normierungen von Erfahrungen, sondern als deren Öffnungen zu beschreiben. Öffnungen ereignen sich in Schwellensituationen, in denen sich auf der Grenze des Eigenen der Erfahrung Neues, Abweichendes oder sogar unmöglich Geglaubtes kundtut. Dieses Fremde kann nur in der Anknüpfung an den Selbstbezug der Erfahrung und durch seine Transformation in einen Selbstentzug wirken.¹³ Seine Wirkung entfaltet sich, indem es zugleich am Vertrauten und inmitten des Eigenen auftritt und gerade deshalb, weil es intim und nicht entfernt ist, unabwendbar nahegeht.

Eine Theologie, die sich nicht nur auf verschiedene Erfahrungen mit Gottes Gegenwart stützt und diese konstruktiv weiterdenkt und interpretiert, sondern die diesen Erfahrungen zuallererst in ihrer phänomenalen Qualität zum Ausdruck verhilft und ihnen nachdenkt, hat daher nicht nur von den vielfältigen Gegenwarten Gottes, sondern immer auch von seinen vielfältigen Fremdheiten zu sprechen. Wenn sie im Blick auf Gottes Gegenwarten von Bereicherungen und Verbesserungen unseres Lebens redet, hat sie ebenso von den Verstörungen und Unterbrechungen zu sprechen, die mit der Erfahrung dieser Gegenwarten einher-

⁹ Vgl. Günter Figal, *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018); ders., *Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); u.a.m.

¹⁰ Vgl. dazu bereits meine Überlegungen in: Rebekka A. Klein, »Gottes Verheißung – Abgrund des Glaubens: Ein Versuch über Theologie als Subversion Gottes«, in *Gott denken: Das Letzte – der Erste (FS I.U. Dalferth)*, Hg. Michael Moxter et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 179–192.

¹¹ Vgl. Waldenfels, *Grundmotive*, 64.

¹² Vgl. Waldenfels, *Stachel*, 60–65.

¹³ Vgl. Waldenfels, *Grundmotive*, 30.

gehen, und zwar nicht in dem Sinne, dass diese wie ein ›Nebengeschäft‹ Gottes Gegenwart begleiten, sondern in dem Sinne, dass sie Teil der schöpferischen Lebendigkeit Gottes und seiner wirksamen Gegenwart für den Menschen sind.¹⁴

Die folgenden Überlegungen unternehmen es nun in diesem Sinne, nach der Fremdheit von Gottes Gegenwart in der Erfahrung und Bezeugung des Geschehens seiner Menschwerdung in Jesus Christus zu fragen. Dieses Geschehen wird im Christentum als Begründung religiöser Praktiken der sinnlich-sinnhaften Vergegenwärtigung Gottes, aber auch der Denkform einer Selbstoffenbarung Gottes in Anspruch genommen. In ihnen wird das Phänomen der Menschwerdung Gottes in seinen befremdenden Erfahrungsqualitäten jedoch weitgehend bewältigt und normalisiert. Eine solche Richtung kann eine radikale Theologie, die sich nicht auf den Weg der Normalisierung von Erfahrung begeben will, nicht einschlagen. Ihr muss es um das zu tun sein, was hier voraus liegt. Und voraus liegt das, was die Deutungen und Praktiken, die symbolischen Akte eines Distanzgewinns zum Geschehenen, zuallererst ermöglicht hat und worauf sie normalisierend und bändigend zu antworten suchen, nämlich die Fleischwerdung Gottes in einem realen Körper. Der reale Körper Christi – und nicht das sinnlich-sinnhafte Zeichen und erst recht nicht die symbolische Repräsentation oder das Interpretationskonstrukt – ist es, welcher hier die Erfahrung stimuliert und ihr zu glauben und zu denken gegeben hat. An diesem Körper, an seiner Gegenwart entzündete und entzündet sich die Strittigkeit der rechten Nachfolge Jesu Christi, die Wahrheit des christlichen Glaubens und die Möglichkeit einer ökumenischen (Abendmahls-)Gemeinschaft aller Christen, Kirchen und Konfessionen bis heute. Wie ist seine Existenz, wie ist sein Erscheinen, wie ist seine Wirksamkeit angemessen zu thematisieren?

2. Hoc est enim corpus meum. – Zur Dekonstruktion des ecce homo

Hoc est enim corpus meum. Mit der Zitation dieses lateinischen Satzes eröffnet Jean-Luc Nancy sein Buch *Corpus*.¹⁵ Und mit diesem Latinismus an der Hand begibt er sich im Folgenden auf die Suche nach einer neuen Denkweise – einer Denkweise, die nicht nur nach dem sinnhaft Bezeichenbaren, sondern nach dem befremdend Realen (des Christentums) fragt. Nancy geht es um ein ›Schreiben des Körpers selbst, welches die Beschreibung, die Deutung und Interpretation des Körpers, seine materiale Zeichenförmigkeit hinter sich lässt. Er stellt daher in seinem Buch paradigmatisch den Körper der Körperlichkeit entgegen und sucht

¹⁴ Vgl. dazu Klein, *Gottes Verheißung*.

¹⁵ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trans. Nils Hodyas und Timo Obergölker (Zürich: Diaphanes, 2014), 9.

das Reale des Körpers aus der Umklammerung hermeneutischer Operationen zu befreien.

Hoc est enim corpus meum. Mit genau diesem Satz und dem religiösen Ritual, welches er einleitet, hat sich das Christentum nach Nancy am weitesten von einem Kontakt mit ebendiesem Realen des Körpers entfernt. Denn in der christlichen Praxis sei der Körper das zur Gegenwart gemachte ›Dies‹ des Abwesenden schlechthin, nämlich Gottes. Dass Gott einen Körper hat, dass er ein Körper ist, verleihe ihm Gewissheit, ja Wirklichkeit. Doch für Nancy ist diese Gewissheit trügerisch. Sie ist Ausdruck des Begehrens, den Leib Gottes zu sehen und zu besitzen, ihn zu ergreifen und zu essen – und auf diese Weise dieser Körper *zu sein*. Für das Christentum und die christliche Kultur diagnostiziert Nancy daher eine Besessenheit, die ihre »ureigenste Besonderheit«¹⁶ ausmache. Das Christentum sei versessen darauf, zu bezeugen und zu überzeugen, dass ›da‹ etwas ist und dass es nicht beliebig gegenwärtig ist, sondern vielmehr konkret und greifbar als *sein* Leib, *sein* Körper. Auf diese Weise mache es jedoch den befremdend fremden Körper (des anderen) zu einem Eigenen, zu einem Kommensurablen und Einverleibten. Von der Präsenz und der Sichtbarkeit dieses Körpers nähre es sich bis heute.

Zugleich macht Nancy in der Besessenheit, in der Passion, den Körper zu zeigen und für das Unaussprechliche, das Unbegreifbare, nämlich für Gott, sinnliche Gewissheit zu erzeugen, eine ungeheure Angst aus: die Angst, dass da nichts ist. Diese treibe das Zeigen, Vergegenwärtigen und Einverleiben der Gegenwart Gottes in seinem Leib an und steigere das Begehren bis hin zur Selbstermächtigung. Doch was sicher sei, dessen müsste man sich gar nicht versichern. Der Versuch zu verobjektivieren, zu verdinglichen münde daher in eine »verunsicherte, zerborstene Gewissheit«,¹⁷ die an der Fremdheit des Leibes Christi immer wieder scheitere. Nancy schreibt: »Sobald sie berührt wird, wird die sinnliche Gewissheit zu Chaos, wendet sich in einen Sturm, geraten alle Sinne durcheinander.«¹⁸ Um diesem Chaos der Sinne weiter nachzuspüren, erinnert er zunächst an die minimale Differenz der hermeneutischen Operation *hoc est*. Der Verweis auf den Körper sei »stets zu viel oder nicht genug, um *das* zu sein«,¹⁹ worum es zu tun ist, denn in Wahrheit sei es der befremdend fremde Körper eines Anderen, den die Menschen im religiösen Ritual zu vergegenwärtigen und zu konsumieren suchen.

Nancy wirbt nun dafür, dass es gerade dieser Körper in seiner befremdenden, in seiner radikalen Fremdheit sei,²⁰ der für die Möglichkeit der Freiheit, für die Möglichkeit einsteht, dass Einzigartiges und Unverrechenbares (weiter) geschieht

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A.a.O., 11.

¹⁸ A.a.O., 10.

¹⁹ Ebd. (Hervorhebung im Original).

²⁰ Vgl. dazu auch Jean-Luc Nancy, *Ausdehnung der Seele: Texte zu Körper, Kunst und Tanz*, trans. Mirjam Fischer (Zürich: Diaphanes 2015): »Im Körperwerden entfremdet er [der Geist] sich« (66); »Um eigen zu sein, muss der Körper fremd sein und sich so angeeignet finden« (16).

und geschehen kann. Nach diesem Körper zu fragen, d.h. nach dem *corpus*, der in der hermeneutischen Operation des *hoc est* zum Verschwinden gebracht wird, bedeute daher die Körperlichkeit (als Konstruiertes, Bezeichnetes, Gedeutetes) hinter sich zu lassen und mit ihr alle Formen der Aneignung, der Nachahmung, der Bezeichnung und der symbolischen Kodierung des Körpers. Es gehe dann darum, sich im Schreiben – anders als in Deutungen und Interpretationen – an den »Körper selbst«²¹ und nicht an seine Interpretamente heranzuwagen. Nancy fragt daher produktiv, wie die Schrift (das Unkörperliche, der Sinn, das semiotisch-symbolische Universum) an den Körper *rühren* kann. Dieses Wort von der Rührung ist von ihm mit Bedacht gewählt.²² Ist das Berühren doch für ihn kein Begreifen oder Ergreifen: Berühren geschieht vielmehr so, dass das Fremde im Kontakt *fremd bleibt*. Die Berührung ist im ›Zwischen‹. Entsprechend darf das Schreiben des Körpers dem Körper keinen Sinn verleihen oder einen Sinn vom Körper hervorbringen. Stattdessen muss es an ihn rühren. Dafür muss es aber unterbrochen sein und sich beständig unterbrechen lassen.

Im Horizont des Schreibens kann der Körper demnach nur das *Uneinschreibbare* bleiben, daher muss er gerade durch das *Entschreiben* von Texten und d.h. durch ihre Dekonstruktion berührt werden. Der Körper muss in einer neuen Denkweise durch Außer-Text-Setzung auf der Grenze des Textes ›getroffen‹ werden. Eine neue Denkweise könne auf diese Weise an die »harte Fremdheit, die nicht-denkende und nicht-denkbare Exteriorität«²³ des Körpers rühren. Der Körper sei dann äußerer Rand, Bruch und Einschnitt des Fremden in das Kontinuum des Sinns. »Körper haben weder im Diskurs noch in der Materie statt.«²⁴ Vielmehr seien sie ›Stätten‹ der Existenz, keine gefüllten Räume, sondern vielfach gefaltete Öffnungen, welche eine einzigartige Intensität unserer Existenz ermöglichen.²⁵ Ein Körper zu sein, bedeute, nicht Substanz, sondern Subjekt zu sein. Es bedeute, exponiert zu sein.

Ein solcher befremdend fremder Körper, ein *corpus*, ist nach Nancy nun aber nicht mehr als das Medium der Fleischwerdung Gottes einzuführen. Denn der reale Körper führe nicht in die Immanenz, aber auch nicht in die Transsubstantiation als Vermischung, sondern in die radikale Distanz hinein – in eine Distanz, welche Subjekten allerdings in ihrer Begegnung einzigartige Möglichkeiten lässt und damit Freiheit vom System ermöglicht. Der Körper ist für Nancy damit das unendliche, stets nachgezeichnete Maß dieser Distanz: Zwei Körper können nicht gleichzeitig den gleichen Ort besetzen. Daher besteht zwischen ihnen kein Kontakt ohne Abstand. Die Existenz des Körpers sei daher ein ›Außer-sich-Sein‹

²¹ Nancy, *Corpus*, 14.

²² Vgl. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*, trans. Christoph Ditttrich (Zürich: Diaphanes, 2008), 35, wo Nancy das Berühren zum Nicht-Berührbaren hin vertieft, indem er im Berühren eine »intimitätslose Nähe« und einen »unmöglichen Kontakt« freilegt.

²³ Nancy, *Corpus*, 21.

²⁴ A.a.O., 20.

²⁵ Vgl. a.a.O., 19f.

der ›Gegenwart-in-der-Welt‹ und gerade darin eröffne er die Möglichkeit einer Erfahrung des Einzigartigen: »Der Körper ist der Verweis des ›Draußen‹, das er ist, zurück auf das ›Drinnen‹, das er nicht ist.«²⁶ In den Körper, in dieses radikale Draußen müsse sich daher das Denken *entschreiben*, um das Fremde, Entzogene des Körpers zu adressieren, ohne seine Fremdheit zu zerstören: »Der Körper ist weder Substanz noch Phänomen noch Fleisch noch Bedeutung. Sondern das Entschrieben-Sein.«²⁷ Durch den Körper, durch die Fremdheit des Körpers werde gleichsam das Kontinuum des Sinns durchschnitten, es auseinandergehalten und geöffnet für ein Draußen.

Nancys Gedanken sind hier geleitet von dem Verlangen, eine existenzielle Erfahrung der Freiheit²⁸ auch in einer Welt der Immanenz²⁹ möglich sein zu lassen. Die Erfahrung der Freiheit erfordere eine Denkweise, die nicht bei sich selbst, nicht in der Immanenz eines Sinnuniversums verharret. Da das Christentum diese Welt der Immanenz aus sich hervorgebracht habe, sei auch im Herzen seiner hermeneutischen Operation nach dem Moment, nach dem Augenblick zu suchen, in dem eine zugleich befremdende und befreiende Erfahrung in seine hermeneutischen Operationen sowohl ein- als auch ausgeschlossen wurde.³⁰ Nancy findet diesen Moment in der Einschreibung des Geistes in den Körper und sucht daher genau diese Operation und Praxis zu dekonstruieren. Der Körper selbst – und er steht hier für ein Reales, für ein ›Außer-sich-Sein‹ von Sinn, Präsenz und Gegenwart – hat für ihn die eigentliche Struktur der Freiheit: Er ist das Unendliche des Endlichen selbst, da er nicht geschlossen, sondern offen ist. In ihm vollzieht sich Sinn an seiner Grenze, im infiniten Abstand eines Zueinanderkommens.

3. Christi Körper – jenseits der Fleischwerdung

Nancys Kritik setzt nun am Dogma der Menschwerdung Gottes in der Form einer Religionskritik an. In Wahrheit sei der Körper Gottes, der Körper der Menschwerdung, der Körper des Menschen selbst gewesen. Im Körper Gottes trete der Körper des Menschen als geheiligtes Mysterium des Sinns entgegen.³¹ Denn der Körper der Fleischwerdung werde in der christlichen Tradition stets aus einer Entgegensetzung zum Wort, zum Logos, geboren, als Geschehen in einem Zwischenraum. Die Fleischwerdung sei daher ausgehend von dieser Entgegensetzung wie

²⁶ Vgl. a.a.O., 60.

²⁷ Vgl. a.a.O., 22.

²⁸ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Die Erfahrung der Freiheit*, trans. Thomas Laugstien (Zürich: Diaphanes, 2015).

²⁹ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, trans. Anette Hoffmann (Zürich: Diaphanes, 2002).

³⁰ Vgl. Nancy, *Dekonstruktion*.

³¹ Vgl. Nancy, *Corpus*, 65.

eine Entkörperlichung strukturiert.³² Sie mache den Körper zum bezeichnenden Körper, zum absoluten Zeichen³³ und enthebe ihn damit seiner Exteriorität. Mit der Fleischwerdung, die als Fleischwerdung des Wortes, des Sinns gedacht wird, werde der Körper zum Körper des Sinns. Er brauche dann Seele oder Geist als echten Körper des Sinns. Nancy urteilt daher in einer die gesamte abendländische Tradition zusammenfassenden Geste: »Der bezeichnende Körper – der gesamte Corpus der philosophischen, theologischen, psychoanalytischen und semiologischen Körper – *verkörpert* nur eines: den absoluten Widerspruch, nicht *Körper* sein zu können ohne das Sein *eines Geistes*, der ihn entkörperert.«³⁴ Der Körper der Fleischwerdung sei in diesem Sinne ein metaphysischer Körper; er sei einem schwarzen Loch gleich, welches sich selbst verschlingt. Er sei die vollkommene Abwesenheit von Exteriorität.³⁵

Seinen wahren, seinen verklärten Körper präsentiere das Christentum insbesondere in seiner Theologie des Heiligen Geistes: Der Geist gehe vom Vater auf den Sohn als Hauch; die Mutter (und mit ihr der reale Körper) stelle hingegen nur ihren intakten Bauch zur Verfügung. Der Geist sei darum »die Ablösung, die Subliminierung, die Subtilisierung jeder Form der Körper.«³⁶ Gott als Geist, der sich aushaucht, exponiere in seiner ureigensten Form seinen Körper im *ecce homo*. Spuren dieser Verklärung und Vergeistigung des Körpers findet Nancy entsprechend auch in den Erzählungen von der Passion Christi. Der Körper des Geistes erweise sich hier als ein Körper, der in seine eigene Wunde übergegangen ist. In und durch die Wunde, die ausblutet, verliere jedoch der Körper seinen Sinn, aber auch der Sinn habe damit jeglichen Körper verloren. In diesem Bild gesprochen sei der Körper des Geistes gleichsam eine Wunde, die sich nie wieder schließe.

Die Rede von einer Fleischwerdung des Geistes deutet Nancy daher als das Modell einer alten Welt metaphysischer Überhöhungen christlicher Theologie: In ihr werde Geist zu Fleisch, indem er sich selbst mit seiner sinnlichen Gegenwart artikuliere. Dies habe zur Folge, dass Fleischwerdung eigentlich die Form der Entkörperung annehme und damit den Sinn des realen Körpers Christi und mit ihm die Möglichkeit der Erfahrung der Fremdheit von Gottes Gegenwart gerade verspiele. Eine neue Denkform wäre es hingegen, nach einem Körper des Sinns zu fragen, der nicht die Bedeutung des Körpers vorgibt und ihn nicht auf sein Zeichen reduziert. Eine solche Denkform dürfe sich nicht im Modus von Sinnkonstruktionen vollziehen, sondern sie dürfe nur an den Körper rühren, ohne ihn jedoch zu berühren. Der paradoxe Vollzug eines ›Rührens ohne Berührung‹ bzw. eines ›Verstehens ohne Begreifen‹ oder eines Denkens, dem es nicht mehr um den Sinn des Gedachten, sondern vielmehr um seine eigenen Öffnungen auf der Schwelle zum Fremden geht, steht auch im Zentrum einer weiteren Schrift

³² Vgl. a.a.O., 61.

³³ Vgl. a.a.O., 60.

³⁴ A.a.O., 62 (Hervorhebung im Original).

³⁵ Vgl. a.a.O., 65.

³⁶ A.a.O., 67.

Jean-Luc Nancys.³⁷ In ihr nähert er sich einer Erfahrung des Körpers Christi an, welcher diesen nicht mit dem Körper der Fleischwerdung des Geistes identisch sein lässt.

4. *Noli me tangere.* – Befremdendes im Kontakt mit Jesu Körper³⁸

In seiner Lektüre der christlichen Erzählszene des *Noli me tangere*,³⁹ die an die neutestamentlichen Auferstehungserzählungen anschließt, hebt Nancy die paradoxe Figur einer »entleerten« Präsenz Gottes heraus, die uns im auferstandenen Körper Jesu entgegentritt. So deutet er etwa die Erzählung von der Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen am leeren Grab in Johannes 20,11–18 so, dass Jesus in dieser Szene das Begehren Marias nach einer sinnlichen Vergegenwärtigung seiner Identität durch den Verweis auf die Himmelfahrt durchkreuzt, indem er zu Maria spricht: »Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater«. Maria dürfe Jesus in der Erzählung vom leeren Grab nicht festhalten, nicht greifen und nicht umarmen und finde gerade so in befreiender Weise zu einem neuen Verhältnis zu ihm und zu sich selbst.

Nach Nancy wird der Körper des Auferstandenen in dieser Szene durch die Geste des Nicht-Berührt-Werdens, durch die Verweigerung seiner Berührung und durch den Entzug des Begehrten unendlich alteriert und wird zu einem fortwährend sich entziehenden Objekt.⁴⁰ Der Körper Jesu sei in den Auferstehungsbegegnungen somit niemals unmittelbar präsent, sondern erhalte seinen Sinn gerade im Fortgehen, im Entschwinden: So lasse sich Jesus nicht berühren oder er bleibe unerkannt, etwa wenn er von Maria Magdalena für einen Gärtner oder von den Emmausjüngern für einen unbekanntem Weggefährten gehalten werde (Lk 24,13–35). Die Erzählungen präntendieren demnach fortgesetzt die Nicht-Identifizierbarkeit Jesu. Das Geschehen der Auferstehung deutet Nancy daher konsequent als »fortgesetzte kenosis«⁴¹: Der Körper Jesu bleibe weiterhin irdisch, seine Auferstehung sei jedoch nicht Apotheose, sondern werde in Bildern einer Entleerung und eines Entzugs von sinnlicher Gewissheit für die Erfahrung erzählt. Der

³⁷ Vgl. Nancy, *Noli me tangere*.

³⁸ Die Überlegungen in diesem Abschnitt sind ebenfalls in diesen Publikationen der Verfasserin nachzulesen: Rebekka A. Klein, »Ausschluss oder Einbeziehung des Anderen? Der Antagonismus kollektiver Identitäten als Herausforderung für das christliche Ethos der Versöhnung«, *Cursor-Zeitschrift für explorative Theologie* 2 (2018), <https://cursor.pubpub.org/pub/klein-ausschluss-2018>; dies., »Das soziale Band der Religion: Von der Funktionalität religiösen Sozialkapitals zur Performanz einer Lebensform sui generis«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 61 (2020; im Erscheinen).

³⁹ Vgl. Nancy, *Noli me tangere*.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 63.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 36.

auferstandene Körper Jesu sei zugleich der tote Körper und stehe daher inmitten des Lebens für ein Moment der Unverfügbarkeit und der Distanz zur sinnlich erfahrenen Präsenz einer Person. Nancy deutet somit die Nicht-Berührung, das nicht erfüllte Begehren nach einem Begreifen und Identifizieren des Auferstandenen als eine Gestalt der Nähe, die permanent vom ›Abwesen‹ des Anderen, vom offenen Horizont seiner Alterationen (Entschwinden, Abwenden, Sich-Entziehen, Nicht-Antworten) bedroht ist und daher immer nur gefährdete (anstatt besitzende und Besitz ergreifende) Nähe sein kann.

Die paradoxe Figur einer ›entleerten‹ Präsenz, die Nancy in den Erzählungen vom Auferstandenen entdeckt, hat ihre Pointe jedoch darin, dass sie keine Entkörperung, sondern eine Verkörperung der Leere und damit des ›Abwesens‹ Gottes ist. Der Leib des auferstandenen Jesus sei zwar in gewisser Weise noch ›da‹ und ›erscheine‹, er sei aber zugleich bereits im Entschwinden und Fortgehen und ›präsentiere‹ nur noch wenig mehr als eine Geste seiner eigenen Abwesenheit. In der Erzählung vom leeren Grab sei Jesu Leib somit ›Ent-Markierung‹ der in ihn gesetzten Erwartungen auf eine triumphale Rückkehr des Messias ins Leben. Die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten werde zwar durch die Narben und Wunden auf seinem Körper noch angezeigt, lasse sich jedoch nicht mehr sinnlich-leibhaftig erfassen und bezeugen. Am Ort der leibhaftigen Erscheinung des Auferstandenen, der jedoch nicht berührt und damit nicht sinnlich vergewissert werden könne, sucht Nancy demnach eine Phänomenalität der unendlichen Distanz von Sinnlichkeit und Sinn auf und steigert diese zum Bild ›wahrer‹ Befreiung, die nicht in der Ankunft, sondern ausgerechnet im ›Abwesen eines Erlösers und in seiner soteriologischen Impotenz zu finden sei.

Dem Christentum eigne somit ein dekonstruktiver Zug zur (Selbst-)Demontage, welcher gerade in der befremdenden Erfahrung eines realen Körpers zutage trete – eines Körpers, der das Geschehen der Menschwerdung der Sinnggebung konsequent entziehe. Diese Erfahrung habe gerade durch eine paradoxe Verkörperung der Leere und des unendlichen Entzugs von Präsenz im Auferstehungsleib Jesu eine eigentümliche Phänomenalität gewonnen. Die Verkörperung Gottes sei damit ›nicht undekonstruierbar‹,⁴² d.h. sie zeige sich für Dekonstruktionen ihrer selbst offen und bestehe somit in der unendlich fortsetzbaren Bewegung der Alteration, welche das Christentum zu einem »noch nie [dagewesenen] Abenteuer der Eroberung [...] ohne Vergangenheit und vielleicht auch ohne Zukunft«⁴³ mache. In einem jüngeren Text verdeutlicht Nancy dies am Kreuz als dem zentralen Symbol des Christentums.⁴⁴ Im Kreuz habe sich das Christentum – anders als andere (monotheistische) Glaubensformen – schon sehr früh selbst ein Symbol gegeben,

⁴² Vgl. a.a.O., 20.

⁴³ A.a.O., 14.

⁴⁴ Vgl. Jean-Luc Nancy, »Ist das Kreuz destrudierbar?«, in *Der Zweite – Christus denken. Symposium anlässlich des 50. Geburtstages von Prof. Dr. Philipp Stoellger*, Hg. Jens Wolff (im Erscheinen).

welches »konsubstantiell mit seiner Theologie und seiner Spiritualität«⁴⁵ sei. Das Kreuz repräsentiere jene chiasmatische Figur, welche die »Dekonstruktibilität«⁴⁶ der hermeneutischen Operation im Herzen des Christentums zur Geltung bringe: Es verbinde in der Form einer im letzten unverbunden bleibenden Kreuzung Gott und Mensch. Dekonstruktibilität sei somit »exakt die Aufrechterhaltung des Konstruierten in seiner Struktur«.⁴⁷ Nach Ansicht Nancys öffne sich die durch die hermeneutische Operation des Christentums gestiftete Verbindung von Gott und Mensch selbst für ihre dekonstruktive Unterbrechung und setze sich in ihr fort. Dies sei jedoch allein darin möglich, dass das Kreuz als Kreuzung, d.h. als Stiftung eines Bandes in minimaler und zugleich unendlicher Distanz zur Bindung, das heißt an einem Kreuzungspunkt vollzogen werde, der gleichsam »dimensionslos« und »bis ins Unendliche entzogen«,⁴⁸ also unverfügbar sei. Das Band des Kreuzes und die Verbindung der menschlichen Existenz mit Gott vollziehe sich demnach so, dass nichts fest angebunden und nichts substanzuell zusammengefügt werde, sondern in einer ins Unendliche alterierenden und damit niemals endenden Bewegung Bindungen im Horizont der menschlichen Existenz gelöst werden, um diese Existenz für ihr Anderes zu öffnen.

5. Im Körper abwesend – das Ende der Theologie?

In dem im Anschluss an Nancys Dekonstruktion des christlichen Geist-Körpers, des Körpers der Fleischwerdung nachgezeichneten Sinn wäre es traurig, wenn die Theologie – wie der Titel dieses Beitrags fragt – gerade dort anheben würde, wo das Reale des Körpers und mit ihm die Fremdheit von Gottes Gegenwart zu Ende geht und allein auf den geistigen Sinn des Geschehens von Gottes Offenbarung abgehoben werden würde. Denn dann wäre die Theologie eine Rede von Gott, die einzig auf das Kontinuum des Sinns vertraut, sich in ihm einschließt, sich nicht offenhält für ihr Anderes, und die keine äußeren Ränder dieses Kontinuums kennt. Wäre dies der Sinn der Formel »im Geist gegenwärtig« – also ein Abschied vom Körper und ein Setzen auf Körperlichkeit, und damit auf Geist, Deutung und Sinn, auf einen strikten semiotischen Universalismus – so wäre die Theologie nicht jenes aufregende Geschäft, in dem – frei nach Nancy – alle Sinne und Gewissheiten durcheinander geraten. Ist sie hingegen eine Theologie des befremdend realen Körpers (und nicht der Körperlichkeit), so darf der in diesem Körper Gegenwärtige, nämlich Gott, ein Gott sein, der anrührt, eröffnet und Einzigartiges ermöglicht, anstatt sich begreiflich, greifbar und verständlich zu machen. Eine radikale Theologie, welche dieser Erfahrung Raum gibt, könnte

⁴⁵ A.a.O., 9.

⁴⁶ A.a.O., 18.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A.a.O., 8.

demnach eine Theologie des Körpers sein und sie dürfte Theologie sein, deren Geist nicht in die Mitte des Verstehens führt, sondern an dessen Ränder und über das Verstehen hinaus. Sie dürfte – um es in Anlehnung an Dietrich Mersch zu sagen – eine post-hermeneutische Bewegung des Denkens sein.⁴⁹

⁴⁹ Vgl. Dieter Mersch, *Posthermeneutik* (Berlin: Akademie-Verlag, 2010).