

## Der Begriff des Geistes in der Philosophie Adornos und die christliche Rede vom Heiligen Geist

VON MARKUS KNAPP

Daß „Gott Geist ist“ (Joh 4, 24), ist als theologische Aussage unabdingbar. Gott ist nicht Teil der sichtbaren Welt, und wenn der Mensch mit ihm Verbindung haben will, so muß das „im Geist und in der Wahrheit“ (ebd.) geschehen. Christliche Theologie ist also wesentlich Rede vom Geist: Pneumatologie.

Diese Bestimmung könnte angesichts der Schwierigkeiten einer auch kritischer Vernunft akzeptablen theologischen Weltinterpretation als Ausflucht erscheinen. Wenn Gott Geist ist und folglich „niemand Gott je gesehen hat“ (Joh 1, 18), so könnte sich leicht der Verdacht einstellen, hier werde aus der Not eine Tugend gemacht. Wo man sich im allgemeinen an das Sichtbare, Überprüfbar, Berechenbare hält, wird man um so mißtrauischer darauf bestehen, daß Glaube und Theologie ihre Rede vom Geist gerade vor einer solch „materialistischen“ Weltansicht als verstehbar ausweisen. Dem scheint in gewissem Sinn im christlich-kirchlichen Raum das Bedürfnis zu korrespondieren, das sich Ausdruck verschafft in sogenannten charismatischen Gruppen oder anderen Versuchen, das Christsein neu leben zu lernen; sie alle sind darauf ausgerichtet, es mehr ins persönliche Leben zu integrieren. „Was zählt, ist Erfahrung. Was darunter verstanden wird, ist jedoch überaus vielfältig und widersprüchlich, oft tief und authentisch, manchmal aber auch kurzlebig und synkretistisch vermischt.“<sup>1</sup>

Um die theologische Rede vom Geist oder von der „Erfahrung im Geist“ auf andere Verständnisweisen beziehen zu können bzw. sie davon zu unterscheiden, muß gefragt werden, was der Begriff Geist in verschiedenen Zusammenhängen jeweils bedeutet. Angesichts des Bedürfnisses, sich an das Sichtbare, Erfahrbare, „Konkrete“ zu halten, legt es sich nahe, auch einmal zu prüfen, in welchem Sinn im Kontext eines philosophischen Materialismus vom Geist geredet wird. Steht diese Denktradition dem genannten Bedürfnis nicht besonders nahe und muß daher die Theologie die Auseinandersetzung mit ihr nicht verstärkt führen?

Im folgenden wird versucht, diese Frage am Beispiel der Philosophie Theodor W. Adornos zu verfolgen. Adorno erscheint hierfür in besonderer Weise kompetent, insofern er einmal von sich bekannt hat: „Mir war, trotz aller Gesellschaftskritik und allem Bewußtsein von der Vormacht der Ökonomie, von Haus aus die absolute Relevanz des Geistes selbst-

<sup>1</sup> W. Kasper, Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie, in: ders. (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg/Breisgau 1979, 7-22, 8.

verständlich.“<sup>1a</sup> Es soll daher zunächst gefragt werden, in welchem Sinn der Begriff des Geistes im Kontext des Materialismus Adornoscher Prägung zur Sprache kommt, um dann zu prüfen, wie sich die theologische Rede vom Geist dazu verhält.

## 1. Der Begriff des Geistes in der Philosophie Adornos

### a) Die Nötigung zum Materialismus

War Adorno nach seinen eigenen Worten „von Haus aus die absolute Relevanz des Geistes selbstverständlich“, so sah er sich doch genötigt, im Laufe seines Lebens die Bedeutung des Geistes und seiner Produkte völlig neu denken zu müssen. Ausschlaggebend dafür war die Erfahrung des nationalsozialistischen Völkermordes, durch den die Negativität der Geschichte an ihr Ziel gekommen und offenkundig geworden sei. Der Name Auschwitz wird daher für Adorno zu einem Philosophem: „Auschwitz (hat) das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern.“<sup>2</sup> Auschwitz, der „Rückfall in die Barbarei“<sup>3</sup>, nötigt auch zu der Einsicht, daß am traditionell-philosophischen Begriff des Geistes selbst etwas nicht stimmt und die mit ihm verknüpften Erwartungen einer fortschreitenden Humanisierung trügerisch waren. Nach Auschwitz bedarf es daher einer grundsätzlich neuen Besinnung auf das Wesen des Geistes und die in ihm liegenden Möglichkeiten.

Dies geschieht in Abgrenzung von dem, was Adorno unter Idealismus versteht. Damit ist ein Denken gemeint, das alles, was ist, auf ein erstes Prinzip zurückführt; in diesem wird alles Seiende identisch gesetzt. „Das identifizierende Prinzip, das alles vereinheitlicht und alles, was da ist, sich selbst gleichsetzt, ist aber immer auf der Subjektseite. Eine solche Einheit gibt es anders als vermittelt durch die Subjektivität überhaupt nicht.“<sup>4</sup> Identitätsdenken wird daher von Adorno immer als idealistisch angesehen, unabhängig davon, als was es sein oberstes Prinzip jeweils denkt; entscheidend ist, daß sich in solcher Philosophie das Denken, der Geist, zutraut, alles sich selber kommensurabel zu machen<sup>5</sup>.

<sup>1a</sup> T. W. Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1970(3), 144.

<sup>2</sup> T. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1970 (i. f. ND), 357.

<sup>3</sup> Adorno, Stichworte 85.

<sup>4</sup> T. W. Adorno, Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, Band II, Frankfurt/Main 1974 (i. f. PT II), 82.

<sup>5</sup> Dies gilt nach Adorno z. B. auch für Heideggers Seinsphilosophie, obwohl sich diese doch gerade gegen den offiziellen Idealismus abgrenzt. Aber „die Behauptung, Sein, jeglicher Abstraktion vorgeordnet, sei kein Begriff oder wenigstens ein qualitativ ausgezeichnetes, unterschlägt, daß jede Unmittelbarkeit ... Moment ist, nicht das Ganze der Erkenntnis ... Ist Erkenntnis ein Ineinander der synthetischen Denkfunktion und des zu Synthesierenden, keines von beiden unabhängig vom anderen, so gerät auch kein unmittelbares Eingeden-

Den Gegensatz dazu sieht Adorno in einem materialistischen Denkanatz. Er ist sich dabei bewußt, daß der Materialismus seinerseits in Idealismus im erläuterten Sinn umschlagen kann, wenn er, monistisch, alles aus dem Begriff der Materie ableiten möchte<sup>6</sup>. Demgegenüber ist für den Materialismus im Adornoschen Sinn die Einsicht grundlegend, daß nicht alles auf ein oberstes Prinzip zurückgeführt werden kann. Geist wird vielmehr als Moment des Lebensprozesses durchschaut, er ist nicht das Ganze. „Der Materialismus präsentiert dem Geist die Rechnung, indem er ihn seiner eigenen Naturwüchsigkeit überführt und schließlich den Ursprung des Geistes und noch seiner äußersten Sublimierungen in der Lebensnot sucht.“<sup>7</sup> Der Geist ist zunächst einmal Mittel, das sich im Prozeß der menschlichen Lebenssicherung formt und dieser dient. Das Stoffliche, Materielle steht dem Geist gegenüber, ist nicht er selbst. Dies erkennt er, wenn er in seinem Bestreben, die Natur zu beherrschen, ein erstes Prinzip aus sich entläßt. Daher kann Adorno sagen: „Ich meine, die Art von Integration, deren oberster Ausdruck es ist, alles, was da ist, auf Eines, ein Vereinheitlichendes zurückzuführen, mit dem es eins sein soll, ist die begriffliche Gestalt der Naturbeherrschung.“<sup>8</sup> Dieser Beherrschungswille ist es aber gerade, der in Auschwitz an sein Ziel gekommen ist, indem alles, was sich nicht unterwirft oder als abweichend erscheint, vernichtet wird. Daher macht Auschwitz für Adorno die Abkehr von der Identitätsphilosophie und den Übergang zum Materialismus zwingend.

Das bedeutet zunächst und vor allem eine Hinwendung zum Einzelnen, Partikularen. Ist dieses nicht mehr unter ein einheitsstiftendes Prin-

---

ken, wie Heidegger als einzige Rechtsquelle seinswürdiger Philosophie es stipuliert, es sei denn kraft der Spontaneität des Gedankens, die er gering schätzt ... Dezidiert als die auf halbem Wege stehende Phänomenologie, möchte Heidegger aus der Bewußtseinsimmanenz ausbrechen. Sein Ausbruch aber ist einer in den Spiegel, verblendet gegen das Moment der Synthesis im Substrat. Er ignoriert, daß der Geist, der in der von Heidegger angebotenen eleatischen Seinsphilosophie als identisch mit dem Sein sich bekannte, als Sinnesimplikat enthalten ist bereits in dem, was er als jene reine Selbstheit präsentiert, die er sich gegenüber hätte“ (ND 88 f.).

<sup>6</sup> Adorno kritisiert diese Form des Materialismus in seinen terminologischen Vorlesungen folgendermaßen: „Dieser reine, monistische, metaphysische Materialismus kommt dann dazu, etwa die Bewußtseinsphänomene mit den Gehirnvorgängen gleichzusetzen, während die Erfahrung, die doch die Quelle eines solchen Denkens notwendig sein muß, weil es den Geist, das reflektierende Denken, als eine solche primäre Quelle ausschließt, uns gerade nicht eine solche Identität von physiologischen Vorgängen und von Denkprozessen liefert ... Wenn wir grün sehen, sehen wir ja dabei eben nicht diese Gehirnvorgänge, sondern wir sehen grün, und dadurch, daß diese Differenz in dem konsequenten, in dem metaphysisch monistischen Materialismus gar nicht ausgedrückt werden kann, wird deutlich, daß gerade auch hier aus einem abstrakten, übergeordneten, synthetischen Prinzip heraus argumentiert wird“ (PT II, 85; ähnlich ND 193).

<sup>7</sup> PT II, 173.

<sup>8</sup> PT II, 82. In der Absolutsetzung der Naturbeherrschung zeigt sich theologisch die Struktur der Sünde; es legt sich dann nahe, die theologische Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie Adornos von der Erbsündenlehre her zu führen; vgl. dazu *M. Knapp*, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt“. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983, bes. 224 ff.

zip subsumiert, wird es in seiner Stofflichkeit, Materialität sichtbar, als das, was an ihm gerade nicht Geist ist. Dieses Stoffliche ist ganz ernst zu nehmen, weil sich in ihm die nicht bereits vom Geist „zensierte“ Bedürftigkeit des Seienden anmeldet; sie zeigt sich an im physischen Schmerz und in der Organlust, „ein Stück Natur, das nicht auf Subjektivität sich reduzieren läßt“<sup>9</sup>. Und zugleich verweist das Stoffliche auf seine eigene Hinfälligkeit; dessen Verdrängung möchte der Materialismus wehren: „Der Begriff meint eigentlich soviel wie, daß wir Menschen selber Stoff sind, daß das Stoffliche, Vergängliche, also das in einem prägnanten Sinn Irdische bei uns selber mehr ist als das, was wir uns als Geist selber gutschreiben.“<sup>10</sup> Der Geist darf sich also nicht mehr über die Sphäre des Niederen, Hinfälligen erheben, um über dessen Bedürftigkeit und Not hinwegzutäuschen. Nur ein Denken, das sich vorbehaltlos dem stellt, was sich im Stofflichen anmeldet, ist angesichts dessen, was aller Geist und alle Kultur nicht verhindert haben, für Adorno noch zu verantworten. „Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral.“<sup>11</sup> Was der Geist ist und was sich durch ihn dem Menschen eröffnen kann, läßt sich nur bestimmen von den Fragen des materiellen Daseins aus.

### b) Geist als Modifikation des Leibhaften

Als Konsequenz aus dem materialistischen Ansatz der Philosophie ergibt sich, daß Geist nicht mehr als das Erste verstanden werden kann. Das heißt nun, wie schon zu sehen war, für Adorno nicht, die Wirklichkeit des Geistes zu leugnen oder auf das Materielle zu reduzieren<sup>12</sup>. Es wird aber ernst gemacht mit der Einsicht, daß der Geist sich dem materiellen Lebensprozeß, durch den die Menschheit ihr Überleben sichert, entringt. Das erweist sich daran, daß Geist „rein“, ohne auf ein Stoffliches zu verweisen, an dem er sich und das ihn geformt hat, nicht zu haben ist. „Das nicht seiende Moment am Geist ist so ineinander mit dem Dasein, daß es säuberlich herauszuklauben soviel wäre wie es vergegenständlichen und fälschen.“<sup>13</sup> Sowenig Denken ohne ein Objekt des

<sup>9</sup> T. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Frankfurt/Main 1972, 160.

<sup>10</sup> PT II, 186. Daß es dabei nicht um eine Metaphysik des Todes geht, sondern um das Ernstnehmen des Sinnlosen, Angstmachenden, Ekelerregenden des Todes, wird deutlich, wenn Adorno schreibt: „Theoretisch zu widerrufen wäre die Integration des physischen Todes in die Kultur, doch nicht dem ontologisch reinen Wesen Tod zuliebe, sondern um dessen Willen, was der Gestank der Kadaver ausdrückt und worüber deren Transfiguration zum Leichnam betrügt“ (ND 357).

<sup>11</sup> ND 356.

<sup>12</sup> Mit Recht schränkt daher Alfred Schmidt seine Erörterungen über den „Begriff des Materialismus bei Adorno“ von vornherein ein: „Es kann sich hier mithin nicht darum handeln, Adornos Philosophie auf den Materialismus zu reduzieren; er ist ein Aspekt, freilich ein solcher, ohne dessen Verständnis alle anderen Aspekte nicht wirklich begriffen werden“ (A. Schmidt, Begriff des Materialismus bei Adorno, in: Adorno-Konferenz 1983, hrsg. v. L. von Friedeburg/J. Habermas, Frankfurt/Main 1983, 14–31, 14f.).

<sup>13</sup> ND 200.

Denkens, ein Gedachtes, ist, kann das stoffliche Moment vom Geist als dem Medium des Denkens abgespalten und vergessen werden.

Dies wird durch eine einfache Überlegung bestätigt: Geist ist kein Gegenständliches, sondern Tätigkeit, er „(hat) dem Begriff nach seine *differentia specifica* daran, daß er Subjekt, also nicht das Ganze ist“<sup>14</sup>. Sein Subjektsein vollzieht sich an einem ihm Vorgegebenen, Objektiven. Adorno spricht daher von einem „Vorrang des Objekts“, weil „vom Subjekt Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken (ist)“<sup>15</sup>. Das heißt aber nicht, daß das Subjekt, Denken eliminiert würde im Sinne eines Objektivismus. „Die Einsicht in die Vermitteltheit des Denkens durch die Objektivität negiert nicht das Denken und die objektiven Gesetze, durch die es Denken ist.“<sup>16</sup> Durch die Anerkennung eines „Vorrangs des Objekts“ wird lediglich die Konsequenz daraus gezogen, daß das Subjekt nicht das alles Bestimmende ist. Es spürt vielmehr dem Objekt in seiner Bestimmtheit nach, mißt sich ihm an; gerade so vollzieht es sich wirklich als Denken des Objekts. „Wer es erkennen will, muß mehr, nicht weniger denken als der Bezugspunkt der Synthese des Mannigfaltigen, der im Tiefsten überhaupt kein Denken ist.“<sup>17</sup> Nur das denkende Sich-prägen-Lassen vom Objekt gewährt die geistige Erfahrung der zu erkennenden Sache und subsumiert diese nicht einem vorgegebenen Kategoriensystem.

Insofern Geist nicht ist ohne das Stoffliche, an dem er sich geformt hat, ist für Adorno auch das Problem einer Priorität von Körper oder Geist falsch gestellt, „vordialektisch“. „Sie schleppt die Frage nach einem Ersten weiter.“<sup>18</sup> Demgegenüber meldet sich in der Kategorie der Emp-

<sup>14</sup> ND 197. Als Tätigkeit ist der Geist „ein Werden“. Daher gilt auch: „Ihrem einfachen Begriff nach ist seine Tätigkeit innerzeitlich, geschichtlich“ (ND 199). Aus diesem Grund ist für Adorno auch „der Rekurs auf Arbeit nicht länger, was die Apologeten der Sparte Philosophie als ihre letzte Weisheit wiederholen: eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*“ (ND 197), weil in „der allgemeinen und notwendigen Tätigkeit des Geistes unabdingbar gesellschaftliche Arbeit sich birgt“ (ND 176). Daran zeigt sich die Verbundenheit Adornos mit dem Marxschen Materialismus.

<sup>15</sup> ND 182.

<sup>16</sup> ND 180. Das Festhalten des subjektiven Moments von Erkenntnis ist nach Adorno für eine dialektische Theorie unabdingbar. Dies wendet er gegen die „offiziell materialistische“ Lehre ein; sie habe „die Erkenntnistheorie durch Dekrete übersprungen. Rache ereilt sie erkenntnistheoretisch: in der Abbildlehre. Der Gedanke ist kein Abbild der Sache – dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie Epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus –, sondern geht auf die Sache selbst ... Wird das Subjekt zur sturen Widerspiegelung des Objekts verhalten, die notwendig das Objekt verfehlt, das nur dem subjektiven Überschuß im Gedanken sich aufschließt, so resultiert die friedlose geistige Stille integraler Verwaltung“ (ND 203).

<sup>17</sup> ND 187.

<sup>18</sup> ND 200. Adorno weiß allerdings, daß sich der Geist aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verselbständigt hat. „Geist ist gesellschaftlichen Wesens, eine menschliche Verhaltensweise, die aus gesellschaftlichem Grund von der gesellschaftlichen Unmittelbarkeit sich gesondert und verselbständigt hat“ (Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen, Frankfurt/Main 1975, 249). Das darf jedoch nicht so verstanden werden, als hätte der Geist damit auch das stoffliche Moment an sich selbst eliminiert.

findung, „unterste Stufe der herkömmlichen Hierarchie des Geistes“<sup>19</sup>, das Ineinander von seiendem und nicht seiendem Moment im Geist an. Denn „keine Empfindung ohne somatisches Moment.“<sup>20</sup> Zwar wird jene durch dieses „nicht zur reinen Unmittelbarkeit“<sup>21</sup>; sie ist vermittelt durch das Subjekt. Aber Empfindung beinhaltet „ein nicht in Bewußtsein Aufgehendes . . . Eine jegliche ist in sich auch Körpergefühl.“ Insofern keine Wahrnehmung ohne das Moment der Empfindung erfolgt, erweist sich das Moment des Körperlichen als der „Kern“ subjektiver Erkenntnis; der Geist hat ein „immanent Somatische(s)“<sup>22</sup>.

Wegen des Hineinragens des Körperlichen in den Geist wird dessen Trennung vom Praktisch-Gesellschaftlichen undurchführbar. In Unlust oder Schmerz wird der Zustand der Welt als ein falscher erkennbar. „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ‚Weh spricht: vergeh.‘ Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.“<sup>23</sup> Erst in einer richtig eingerichteten Welt würde das Leiden verschwinden. Erst dann käme auch der Geist wirklich zu sich, zu seiner Erfüllung. Wie ist das zu verstehen? Um einer Antwort auf diese Frage näherzukommen, muß das Verständnis des Geistes bei Adorno noch etwas vertieft werden.

Der Geist, so wurde gesagt, ist vom Stofflichen nicht zu trennen. Denn er „ist im Dasein entsprungen, als Organ, sich am Leben zu erhalten.“<sup>24</sup> Die der Notwendigkeit der Lebenserhaltung entspringenden Bedürfnisse melden sich als „somatischer Impuls“. Daher kann Adorno sagen: „Drang ist, nach Schellings Einsicht, die Vorform von Geist.“<sup>25</sup> In diesem werden Bedürfnisse bewußt und können entsprechend verarbeitet werden. Deshalb gilt: „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloß ist.“<sup>26</sup> Das nicht seiende Moment am Geist ist also Modifikation des Seienden. Der Geist ist nicht bloße Widerspiegelung des Seienden, sondern er gibt diesem eine Gestalt, die nicht ist. Im Geist tritt dem Seienden die Möglichkeit seines Andersseins vor Augen. „Das Daseiende negiert sich als Eingedenken seiner selbst. Solche Negation ist das Element des

<sup>19</sup> Adorno, Zur Metakritik 160.

<sup>20</sup> ND 191.

<sup>21</sup> Adorno, Zur Metakritik 160.

<sup>22</sup> ND 192.

<sup>23</sup> ND 201.

<sup>24</sup> T. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/Main 1973, 328.

<sup>25</sup> ND 200. An anderer Stelle heißt es: „Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken, sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde“ (ND 397).

<sup>26</sup> ND 200. An anderer Stelle heißt es, Vernunft habe „genetisch aus der Triebenergie als deren Differenzierung sich entwickelt“ (ND 227). Alfred Schmidt interpretiert daher mit Recht: „Adornos Materialismus hat eine triebnaturalistische Komponente“ (Schmidt, Begriff 24).

Geistes.“<sup>27</sup> Was sich im „leibhaften Impuls“ anmeldet, wird im Geist in seiner Bedürftigkeit bewußt und damit in seinem bloßen Sosein negiert.

Das Aufscheinenlassen der Möglichkeit, daß es auch anders sein könnte, macht das Wesen des Geistes aus. Er bleibt dabei immer dem somatischen Antrieb in sich verpflichtet. „Solange ... der Geist den Trieb unterdrückt, ist er noch kein Geist.“<sup>28</sup> Als Herrschaftsinstrument entbehrt er gerade des ihm Wesentlichen. Geist im vollen Sinn ist er nur, wenn er, wie immer auch negativ, bessere Möglichkeiten des Seienden umreißt. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Kunst zu; das erklärt das große Gewicht der Ästhetik in Adornos Philosophie.

c) *Das Aufscheinen eines objektiven Geistes in der Kunst*

Aus dem Übergang der Philosophie zum Materialismus folgt keineswegs eine Instrumentalisierung der Kunst für soziale und politische Zwecke. „Der Schluß von philosophischem Materialismus auf ästhetischen Realismus ist falsch.“<sup>29</sup> Statt dessen hat Adorno Kunstwerke als „Monaden“ charakterisiert. Sie sind verflochten mit der sie umgebenden Welt, aus der sie ihr Material beziehen. Die Formung des im Kunstwerk Erscheinenden jedoch ist ein diesem immanenter Prozeß, indem sich Form und Inhalt aneinander abarbeiten, ohne daß dabei etwa auf gesellschaftliche Wirkung reflektiert würde. Die Monade ist „fensterlos“, d. h., das Kunstwerk repräsentiert die Welt in den in ihm sich vollziehenden Prozessen objektiv, nicht subjektiv.

Durch den Zusammenhang, den Kunstwerke bilden, die Vermittlung ihrer Momente miteinander, entsteht ein „Mehr“, das nicht etwa die Summe ihrer Teile meint. „Das Mehr ist nicht einfach der Zusammenhang, sondern ein Anderes, durch ihn Vermitteltes und trotzdem von ihm Gesondertes.“<sup>30</sup> Die Vermittlung, die dem in den Kunstwerken Erscheinenden widerfährt, bleibt ihm nicht äußerlich, sondern es ist eine „Vermittlung in dem strengen Sinn, daß ein jedes dieser Momente im Kunstwerk evident zu seinem eigenen Anderen wird.“<sup>31</sup> Nichts, was im Kunstwerk erscheint, ist noch das, was wir aus der Wirklichkeit zu kennen meinen. „In jedem genuinen Kunstwerk erscheint etwas, was es nicht gibt.“<sup>32</sup> Dieses „Mehr“ entspringt dem Zusammenhang seiner Momente,

<sup>27</sup> Adorno, *Minima* 328. Analog heißt es in den „Noten zur Literatur“, daß der Geist, „indem er das Bestehende bewußt macht, ein mögliches Anderes im Negativ umreißt“ (T. W. Adorno, *Noten zur Literatur* = *Gesammelte Schriften* Band 11, Frankfurt/Main 1974, 404).

<sup>28</sup> T. W. Adorno, *Musikalische Schriften* Band 16, Frankfurt/Main 1978, 391.

<sup>29</sup> T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main 1977(3) (i. f. ÄT), 383.

<sup>30</sup> ÄT 122.

<sup>31</sup> ÄT 134.

<sup>32</sup> ÄT 127. Adorno kann sagen: Kunstwerke „produzieren ihre eigene Transzendenz, sind nicht deren Schauplatz, und dadurch wieder sind sie von Transzendenz geschieden. Deren Ort in den Kunstwerken ist der Zusammenhang ihrer Momente“ (ÄT 122). Daher sind sie der Transzendenz nicht positiv mächtig; das Nichtseiende an ihnen „ist eine Konstellation

ihrer immanenten Vermittlung; es ist aber gerade das Unwirkliche an ihnen, das, wodurch sie zu einem Anderen werden. Dieses „Mehr“ nennt Adorno den Geist der Kunstwerke, „das Nichtfaktische an ihrer Faktizität“<sup>33</sup>.

Der Geist eines Kunstwerks ist diesem nicht von außen injiziert, so daß er losgelöst von ihm zu greifen wäre. Da er dem Zusammenhang seiner Momente entspringt, ist er „nur soweit, wie jene Momente sind“<sup>34</sup>. Ihren Impulsen folgt die Konstruktion eines Werkes. Daher ist der Begriff der „Mimesis“ für Adornos Ästhetik zentral; sie ist die „gleichsam physiologische Vorform des Geistes“<sup>35</sup>. Indem Kunst sich dem mimetischen An-schmiegen an die Sachen überläßt, die Impulse, die sie dabei empfängt, vermittels ihrer Form objektiviert, entsteht jenes Mehr, das ihr Geist ist. Er ist also auch nicht von außen in ihre einzelnen Momente hineinprojiziert, sondern zeigt sich an ihnen selber, wenn sie im Kunstwerk in eine bestimmte Konstellation mit anderem Seienden treten. Kunstwerke lassen sich daher nicht auf bloße Sehnsucht zurückführen. „Wodurch sie ... die Sehnsucht transzendieren, das ist die Bedürftigkeit, die als Figur dem geschichtlich Seienden einbeschrieben ist. Indem sie diese Figur nachzeichnen, sind sie nicht nur mehr, als was bloß ist, sondern haben soviel an objektiver Wahrheit, wie das Bedürftige seine Ergänzung und Änderung herbeizieht.“<sup>36</sup> Durch ihr Mehr, ihren Geist, verweisen Kunstwerke auf ein Anderes. Dieses Andere wäre das Wahre, insofern es im Seienden selbst angelegt ist und dessen Bedürftigkeit folgt. Das Nichtseiende am Kunstwerk – ihr Geist – steht ein für die Möglichkeit des Anderen, ohne schon dessen Wirklichkeit zu sein. Das trennt Kunst von der Realität. „Daß aber die Kunstwerke da sind, deutet darauf, daß das Nichtseiende sein könnte.“<sup>37</sup>

Die Wahrheit, an denen Kunstwerke teilhaben, wird von Adorno als objektiv bezeichnet. Das liegt darin begründet, daß Kunst nicht etwas von außen an die in ihr gestalteten Impulse heranträgt, sondern das an ihnen nachzeichnet, was auf ein Anderssein verweist. „Form objektiviert die einzelnen Impulse nur, wenn sie ihnen dorthin folgt, wohin sie von sich aus wollen.“<sup>38</sup> Kunstwerke bringen also etwas an sich Mögliches zum Ausdruck, etwas, auf das hin das Seiende angelegt ist. Insoweit Kunst das gelingt, ist ihr Wahrheitsgehalt objektiv.

---

von Seiendem.“ Das scheidet nach Adorno „die Kunstwerke von den Symbolen der Religionen, welche Transzendenz der unmittelbaren Gegenwart in der Erscheinung zu haben beanspruchen“ (ÄT 204). Deshalb auch „(erheischt) Metaphysik der Kunst ihre schroffe Scheidung von der Religion, in der sie entsprang“ (ÄT 201).

<sup>33</sup> ÄT 134.      <sup>34</sup> ÄT 135.

<sup>35</sup> ÄT 172. An anderer Stelle heißt es: „Mimesis ist in der Kunst das Vorgeistige, dem Geist Konträre und wiederum das, woran er entflammt“ (ÄT 180). Kunst ist daher „die zum Bewußtsein ihrer selbst getriebene Mimesis“ (ÄT 384).

<sup>36</sup> ÄT 199.      <sup>37</sup> ÄT 200.      <sup>38</sup> ÄT 180.

Dann aber ist auch der Geist der Kunstwerke objektiv. Denn an ihm – wodurch sie mehr sind als das, was bloß ist – scheint ja auch ihr Wahrheitsgehalt auf. Sofern dieser objektiv ist, ist es auch der Geist selbst, durch den Kunst an Wahrheit teilhat. Daher kann Adorno sagen: „Der Geist der Kunstwerke ist, ohne alle Rücksicht auf eine Philosophie des objektiven oder subjektiven Geistes, objektiv, ihr eigener Gehalt, und er entscheidet über sie: Geist der Sache selbst, der durch die Erscheinung erscheint.“<sup>39</sup> Es muß gefragt werden, welche Relevanz solche Objektivität des Geistes, wie sie sich in der Kunst zeigt, für Adorno philosophisch hat.

*d) Das Moment transzendenter Objektivität am Geist*

Kunst wird von Adorno bestimmt „als Schein des Scheinlosen“<sup>40</sup>. Im Aufscheinen objektiver Wahrheit in Kunstwerken zeigt sich etwas an, was über den Bereich des bloß Scheinhaften hinausdrängt. „Kein Kunstwerk ist, das nicht versprache, daß sein Wahrheitsgehalt, soweit er in ihm als daseiend bloß erscheint, sich verwirklicht.“<sup>41</sup> Aber es steht nicht bei der Kunst, über die Möglichkeit ihrer eigenen Aufhebung zu entscheiden. „Die Kunstwerke haben ihre Autorität daran, daß sie zur Reflexion nötigen, woher sie, Figuren des Seienden und unfähig, Nichtseiendes ins Dasein zu zitieren, dessen überwältigendes Bild werden könnten, wäre nicht doch das Nichtseiende an sich selber.“<sup>42</sup> Kunst selbst nötigt also zur Philosophie durch das, was an objektiver Wahrheit an ihr aufgeht. Sie stellt die Frage „nach dem Schein und nach seiner Errettung als des Scheins von Wahrem.“<sup>43</sup>

Mit dieser Fragestellung erfolgt die Hinwendung zu dem, was sich im Denken Adornos als Metaphysik durchhält. Sie kreist um die Frage nach der Objektivität des Geistes. Denn „Metaphysik handelt von einem Objektiven, ohne doch von der subjektiven Reflexion sich dispensieren zu dürfen.“<sup>44</sup> Darin liegt ihre entscheidende Schwierigkeit. Es geht darum, inwieweit das Subjekt über sich hinausdenken kann, ohne dabei das Gedachte sogleich wieder zu entstellen. Als Geist ist es dem Subjekt ja wesentlich, das bloß Daseiende zu negieren und über es hinauszureichen. „Um Geist zu sein, muß er wissen, daß er in dem, woran er reicht, nicht sich erschöpft; nicht in der Endlichkeit, der er gleicht. Darum denkt er, was ihm entrückt wäre.“<sup>45</sup> Die Gefahr dabei ist, daß das vom Geist Erta-stete sogleich wiederum mit Seiendem verwechselt wird, weil der Geist selber auch dem zugehört, über das er hinaus möchte.

Diese dialektische Situation des Geistes bestimmt für Adorno die Möglichkeit von Metaphysik. Sie ist überhaupt nur gegeben, weil der Geist nicht im Seienden aufgeht, sondern diesem gegenüber ein „Moment von Selbständigkeit, Irreduktibilität“ hat. Dieses Moment geht aber

<sup>39</sup> ÄT 135.

<sup>40</sup> ÄT 199.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> ÄT 129.

<sup>43</sup> ÄT 198; vgl. ND 384.

<sup>44</sup> ND 367.

<sup>45</sup> ND 383.

gerade dann verloren, wenn der Geist sich zum Absoluten aufschwingen, alles Seiende sich kommensurabel machen und in seinen Bann schlagen möchte. Denn dadurch begibt er sich in die Abhängigkeit von dem, worüber er herrschen möchte. So wird das Moment von Selbständigkeit an ihm gerade frei, wenn er sich selbst bescheidet, nicht alles in Geist auflösen möchte. „Das Moment von Selbständigkeit, Irreduktibilität am Geist dürfte wohl zum Vorrang des Objekts stimmen.“<sup>46</sup> Der Geist, der das Soseiende negiert und damit über es hinausreicht, erweist gerade darin seine Freiheit von diesem. Ja, indem er am Leitfaden der Bedürftigkeit des Seienden entlang dieses übersteigt, zeigt sich „ein Moment transzendenter Objektivität an ihm“, das jedoch, wie Adorno sofort anfügt, nicht „abzuspalten und zu ontologisieren ist“<sup>47</sup>. Es hat seinen Grund vielmehr darin, daß Geist „ohne die Idee der Wahrheit nicht sein kann“<sup>48</sup>. Wo er negierend das Seiende in sich hineinnimmt und es über die defiziente Gestalt seiner Wirklichkeit hinaushebt, läßt er sich von einer Wahrheit leiten, die im Seienden selbst angelegt, objektiv ist<sup>49</sup>.

Metaphysik geht so über in Materialismus. Die entscheidenden Fragen können nicht mehr angemessen gedacht werden, wenn nicht der „leibhaftige Impuls“ in ihnen aufgehoben ist. „Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen.“<sup>50</sup> Erst von einer „Zukunft ohne Lebensnot“ kann daher erwartet werden, daß sie ein angemessenes Bewußtsein von der metaphysischen Bestimmung der Welt und des Menschen ermöglicht<sup>51</sup>. Bis dahin bleibt in der Schweben, wie das philosophisch zu verstehen ist, was im Moment transzendenter Objektivität am Geist aufscheint. Adorno muß es bei der paradoxen Auskunft belassen, daß es etwas ist, „was nicht ist und doch nicht nur nicht ist“<sup>52</sup>. Dies markiert den Übergang zur Ästhetik in seiner Philosophie. Aber auch der „Schein von Wahrem“ in der Kunst gibt keine verlässliche Auskunft. Denn „über die Möglichkeit, daß am Ende alles doch nur nichts sei, hat sie (= die Kunst, M. K.) keine Gewalt“<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> ND 380. Ähnlich ND 361, wo Adorno weiterfährt: „Trotz des täuschenden Interesses der Selbsterhaltung wäre die Resistenzkraft der Idee von Unsterblichkeit, wie noch Kant sie hegte, kaum zu erklären ohne dies Moment.“

<sup>47</sup> ND 383.

<sup>48</sup> T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/Main 1971(6), 88.

<sup>49</sup> Hier wird deutlich, wie bei Adorno Materialismus und metaphysisches Denken ineinander übergehen: „In der Idee objektiver Wahrheit wird materialistische Dialektik notwendig philosophisch, trotz und vermöge aller Philosophiekritik, die sie übt“ (ND 196).

<sup>50</sup> ND 389. Dies wird sogleich gesellschaftskritisch gewendet, wenn Adorno fortfährt: „Solange diese (= die materiellen Interessen) ihnen verschleiert sind, leben sie unterm Schleier der Maja. Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.“

<sup>51</sup> ND 388.

<sup>52</sup> ND 383. An anderer Stelle heißt es: Es „könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch ein dem Leben Transzendentes verheißt; darüber führt keine Anstrengung des Begriffs hinaus. Es ist und ist nicht“ (ND 366).

<sup>53</sup> AT 200.

Adornos Philosophie bleibt so in der Schwebelage zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Nach Auschwitz muß sie es sich versagen, mit dem Bestehenden ihren Frieden zu machen durch Vertröstung. Sie denkt über das bloß Seiende hinaus durch dessen bestimmte Negation. Einzig an die dabei aufscheinende Möglichkeit, daß es auch anders sein könnte, heftet sich Hoffnung. Aber „der Gestus der Hoffnung ist der, nichts zu halten von dem, woran das Subjekt sich halten will, wovon es sich verspricht, daß es dauere.“ Daher bleibt Rettung, „der innerste Impuls jeglichen Geistes“, verwiesen auf die Hoffnung, die sich verbindet mit „der vorbehaltlosen Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft.“<sup>54</sup> Der Geist darf sich weder an das klammern, was sich ihm als andere Möglichkeit zeigt, noch an sein eigenes Vermögen, das Seiende zu transzendieren. Was wahr ist daran, läßt sich nicht durch ihn selbst retten, auch wenn er es möchte. Ansonsten bliebe er dem Idealismus verhaftet, dessen Charakteristikum ja gerade die Ableitung des Seienden aus dem Geist ist. Wo der Geist sich dies nicht mehr zutraut, muß er auch sich selbst „vorbehaltlos preisgeben“: Was in ihm aufscheint, wird nicht kraft des Geistes selbst auch zur Wirklichkeit eines Anderen<sup>55</sup>.

Aus solcher „vorbehaltlosen Preisgabe“ des Geistes ergibt sich als Konsequenz für Philosophie im Sinne Adornos ein gewandeltes Verhältnis zum Tod. Dessen „Vernichtungspotential“ wird durch nichts mehr gemindert, wenn der Geist nicht aus sich selbst das Andere herbeizuführen und dadurch den Tod aufzuheben vermag. Daher ist für Adorno „das Gemeinsame an allem Materialismus . . ., das am Tod Verdrängte in seiner ganzen Schwere in das Bewußtsein aufzunehmen“<sup>56</sup>. Was im Geist aufscheint, kann dann nur gerettet werden, wenn die Schrecklichkeit des Todes überwunden wäre und dieser nicht mehr alles mit sinnloser Vernichtung bedrohte. Daher heißt es: „Nichts kann unverwandelt gerettet werden, nichts, das nicht das Tor seines Todes durchschritten hätte.“<sup>57</sup> So wird Adorno gerade durch das materialistische *Movens* seiner Philosophie dahin geführt, die Möglichkeit eines Anderen, Besseren in eschatologischer Perspektive zu denken. Sein Materialismus verhindert andererseits, daß dabei das Daseiende einfachhin für nichtig erklärt wird. „Die Kapuzinerpredigt von der Eitelkeit der Immanenz liquidiert insge-

<sup>54</sup> ND 382.

<sup>55</sup> Daher kann Adorno sagen: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen“ (ND 392). „Hoffnung zu denken“ hieße ja, das Erhoffte „festhalten“ zu wollen, womit dann wieder der Geist sich zum Herrn über das Seiende aufschwänge. Von der Kunst heißt es daher: „Ihr Rettendes hat Kunst an dem Akt, mit dem der Geist in ihr sich wegwirft“ (ÄT 180). Ihr Geist wird den einzelnen Werken nicht von außen übergestülpt, sondern er zeigt sich nur, soweit er sich durch die Vermittlung der sinnlichen Momente im Kunstwerk an ihnen entwickelt.

<sup>56</sup> PT II, 180 f. Alfred Schmidt interpretiert diese Stelle so: „dasjenige an ihm (= dem Tod, M. K.), was sich nicht vergeistigen läßt“ (*Schmidt*, Begriff 28).

<sup>57</sup> ND 382.

heim auch die Transzendenz, die einzig von Erfahrungen in der Immanenz gespeist wird.“<sup>58</sup>

Adornos Philosophie steht damit in einem sehr ambivalenten Verhältnis zur Theologie. Sein Materialismus trennt und verbindet ihn zugleich mit ihr. „Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd.“<sup>59</sup> Was sich im Geist verspricht, kann nur wirklich werden im „Fleisch“, das als auferstandenes jedoch der vernichtenden Macht des Todes entzogen wäre. Diese Perspektive ist dem Idealismus fremd, weil der Geist von sich aus nicht vermag, diese Sehnsucht zu erfüllen. Vielmehr weiß Hoffnung auf leibhaftige Auferstehung „durch deren Vergeistigung ums Beste sich gebracht“<sup>60</sup>. Daß damit jedoch auch „die Zumutungen metaphysischer Spekulation unerträglich“ anwachsen – wie Adorno sofort im nächsten Satz anfügt –, trennt seine Philosophie zugleich wieder von der theologischen Glaubenswahrheit.

Statt dessen wendet Philosophie sich vorbehaltlos dem Sterblichen in seiner Bedürftigkeit zu; nur deren Aufhebung in einer anderen, aber leibhaftigen Wirklichkeit wäre keine Vertröstung, die nach Auschwitz für Adorno nicht mehr möglich ist. „Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er so lange nur verheißt, wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert.“<sup>61</sup> Erst eine Versöh-

<sup>58</sup> ND 388.      <sup>59</sup> ND 205.

<sup>60</sup> ND 391. Ebd. spricht Adorno auch vom „verklärten Leib“, an dem sich, „wie in Mignons Lied“, Hoffnung hefte. In Goethes Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ ist Mignon die Tochter eines Mönches und seiner leiblichen Schwester. Sie ist die Frucht reiner Liebe, die außerhalb jeglicher gesellschaftlicher Konvention steht. Daß Mignon sich meist als Knabe kleidet, ist Ausdruck ihrer nicht gefundenen Identität. Unerkannt, geheimnisvoll durch die Welt irrend, wird sie zum Bild für die Suche nach der Versöhnung des Widerspruchs von Sinnlichkeit und Verstand. Die 3. Strophe eines Liedes, in dem Mignon ihre Sehnsucht ausdrückt, lautet: „Und jene himmlischen Gestalten, / Sie fragen nicht nach Mann und Weib, / Und keine Kleider, keine Falten / Umgeben den verklärten Leib“ (Wilhelm Meisters Lehrjahre, Insel-Ausgabe, Frankfurt/Main 1982 [2], 532). „Verklärter Leib“ wäre die nicht mehr unterdrückte und gefährdete („keine Kleider, keine Falten“), mit sich selbst versöhnte („sie fragen nicht nach Mann und Weib“) Natur.

<sup>61</sup> ND 205. Vgl. PT II, 198, wo Adorno für die These von der Aufhebung des Materialismus ausdrücklich Marx in Anspruch nimmt. – Das Festhalten der Perspektive einer Versöhnung von Geist und Natur markiert die Differenz Adornos zu Jürgen Habermas. Dieser hält eine solche Perspektive für theoretisch nicht explizierbar (vgl. *J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt/Main 1982 [2], 512–517; *ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1984, 514). Habermas vermutet, daß die Idee der Versöhnung dem Paradigma der Bewußtseinsphilosophie entstammt, die um ein die Objekte vorstellendes und sich an ihnen abarbeitendes Subjekt zentriert ist. Demgegenüber strebt er einen Paradigmenwechsel zur Kommunikationstheorie an, die sich an der Idee der Verständigung von Kommunikationsteilnehmern über etwas ausrichtet (vgl. *Theorie*, Band 1, 517f.523.531). Die Perspektive der „Versöhnung“

nung von Geist und Natur gewährte das, was in Kunst und Philosophie nur aufscheint. Erst wenn der leibhaftige Impuls, dessen Modifikation alles Geistige ja ist, in seiner Erfüllung zu sich selbst gekommen wäre, fände auch der Geist zu sich selbst. Er wäre nicht mehr an die Not und Bedürftigkeit des Seienden gekettet, um es über sich hinauszuhoben, ohne doch als bloßer Geist dessen bessere Möglichkeit verwirklichen zu können. Erst wenn das Somatische durch seine Erfüllung zur Ruhe käme, würde der Geist der Wahrheit des Seins inne und fände darin seinen Frieden. Erst dann wäre auf die metaphysische Frage nach der Bestimmung des Menschen und der Welt eine angemessene Antwort möglich.

Die Gewagtheit und Brüchigkeit einer solch radikalen Philosophie ist indessen offenkundig. Und Adorno hat sich darüber nicht hinweggetäuscht. Seine Philosophie geht ja davon aus, daß das Seiende nicht im Geist aufgeht. Dieser kann weder dessen Bedrohtheit und Hinfälligkeit in sich aufheben noch das, was sich in ihm verspricht, als Wirklichkeit eines Anderen retten. Deshalb muß sich auch der Geist selbst „vorbehaltlos preisgeben“ um der Hoffnung willen, daß das, woran er reicht und über das er dennoch als Geist keine Macht hat, vielleicht doch Wirklichkeit wird. Solch „vorbehaltlose Preisgabe“ geschieht somit gerade angesichts der Hinfälligkeit des Seienden und des Geistes selbst; sie setzt also voraus, daß diese überwunden werden kann. Dieser Voraussetzung weiß sich jedoch Adornos Philosophie keineswegs sicher. Sie muß daher auch die Alternative ins Auge fassen: „Man könnte zu anthropologischen Spekulationen darüber sich verleiten lassen, ob nicht der entwicklungs geschichtliche Umschlag, welcher der Gattung Mensch das offene Bewußtsein und damit das des Todes verschaffte, einer gleichwohl fortwährenden animalischen Verfassung widerspricht, die es nicht erlaubt, jenes Bewußtsein zu ertragen. Dann wäre für die Möglichkeit des Weiterlebens der Preis einer Beschränkung des Bewußtseins zu entrichten, die es vor dem schützt, was es doch selber ist, Bewußtsein des Todes.“<sup>62</sup> Eine sol-

wird dann, unter Abschwächung des philosophischen Anspruchs, zu der einer unversehrten Intersubjektivität. Es fragt sich jedoch, ob der Preis, den Habermas dabei bezahlt, nicht zu hoch ist. Was Adorno mit der Chiffre „Versöhnung“ anzielt, ist das zwanglose „Aufgehobensein“ des Menschen in einem umfassenden Zusammenhang; erst so wird er auch mit sich selbst versöhnt sein. Das Ausklammern dieser Dimension des menschlichen Selbstverständnisses angesichts des Ganzen der Natur und der Geschichte bleibt nicht folgenlos. Wenn Habermas etwa Fragen der Gerechtigkeit von denen des „guten Lebens“ (als dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Glück) trennen will, taucht die Schwierigkeit auf, die von lebensweltlichen Kontexten isolierten Einsichten einer universalistischen Moral motivational in der Lebenspraxis zu verankern (vgl. *J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 189–195; *ders., Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebenswelt ‚rational‘?*, in: H. Schnädelbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/Main 1984, 218–235, bes. 225 f.). Es fragt sich, ob eine Transformation der Idee der Versöhnung in die der Verständigung nicht auf Grenzen der Kompatibilität der durch universalistische Normen geregelten Sozialbeziehungen und der (unversöhnten) „inneren Natur“ des Menschen stoßen könnte (vgl. dazu auch: *J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/Main 1976, 180–183).

<sup>62</sup> ND 386.

che Beschränkung des Bewußtseins macht aber eine „vorbehaltlose Preisgabe“ des Geistes unmöglich. Angesichts der Bedrohung durch den Tod krampft er sich dann vielmehr in sich selbst zusammen, um sich vor dem Bewußtsein dieser Bedrohung zu schützen. Die Verabsolutierung des Geistes wäre dann ihrerseits nichts anderes als ein – wenn auch vergeblicher – Rettungsversuch. Läge darin ein Wahrheitsmoment angesichts der überwältigenden Macht des Todes, müßte Adornos Philosophie in Verzweiflung umschlagen: „Trostlos die Perspektive, die Borniertheit aller Ideologie ginge, gleichsam biologisch, auf eine Nezesität der Selbsterhaltung zurück.“<sup>63</sup> Weil diese Möglichkeit nicht zwingend auszuschließen ist, bleibt Adornos Philosophie eine überzeugende Antwort auf die Frage schuldig, ob die Forderung nach „vorbehaltloser Preisgabe“ des Geistes und alles dessen, was er retten möchte, nicht ein ungedeckter Wechsel auf die Zukunft ist.

Es soll nun versucht werden, die christliche Rede vom Heiligen Geist zu skizzieren. Es wird dann zu fragen sein, ob davon ausgehend ein neues Licht auf den bei Adorno sichtbar gewordenen Sachverhalt fällt. Schließlich ist zu prüfen, welche Anfragen sich von Adorno aus an eine christliche Pneumatologie ergeben.

## 2. Die christliche Rede vom Heiligen Geist

Das hebräische Wort *rúach*, das man mit Geist übersetzt, ist von seiner Grundbedeutung her nicht dem Bereich des Intellekts und der Erkenntnis zugeordnet. Es meint vielmehr die bewegte Luft, und zwar als den in der Natur begegnenden Wind wie auch als den zum Menschen selbst hinzugehörenden Atem, „beides aber nicht als wesenhaft Vorhandenes, sondern als die im Atem- und Windstoß begegnende Kraft, deren Woher und Wohin rätselhaft bleibt.“<sup>64</sup> *Rúach* ist also etwas Dynamisches, das in der Natur und im Menschen eine belebende Wirkung ausübt, jedoch gerade als solches unverfügbar bleibt. Diese Grundbedeutung ist auch bei der Übersetzung ins Griechische mit dem Wort *πνεῦμα* nicht verlorengegangen, wie Joh 3, 8 zeigt: „Der Geist weht, wo er will, und du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht.“

Für die Bibel ist klar, daß diese geheimnisvolle Kraft mit Gott in Zusammenhang steht. Er ist es, der über sie gebietet. Durch sie steht der Mensch daher auch mit Gott in Verbindung, allerdings so, daß er der von Gott radikal Abhängige ist: „Nimmst du ihnen den Odem, so schwinden sie hin und sinken zurück in den Staub“ (Ps 104, 29). Daneben gibt es eine besondere Verleihung des Geistes Gottes an auserwählte Men-

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> R. Albertz/C. Westermann, Art. *רוּחַ rúah* Geist, in: E. Jenni (Hg.), *THAT*, Band II, 1979 (2), 728.

schen<sup>65</sup>. In der Frühzeit Israels geschieht dies im Hinblick auf charismatisches Führertum und ekstatische Prophetie; es werden jeweils einzelne überwältigt und zu außergewöhnlichen Leistungen befähigt. In der Königszeit wird die *rúach* dann zu einer bleibenden Gabe für den Gesalbten Jahwes. Diese Vorstellung wird in exilischer und nachexilischer Zeit auf den messianischen König der Endzeit übertragen. Zugleich entsteht die Erwartung einer endzeitlichen Geistbegabung des ganzen Volkes.

Richtet man den Blick auf das Neue Testament, so ist als Verstehenshorizont zu berücksichtigen, daß eine starke, vor allem pharisäisch-rabbinisch geprägte Strömung im Judentum das Wirken des Geistes für völlig erloschen hielt; er wird erst in der Endzeit wieder ausgegossen werden<sup>66</sup>. Genau in diese Situation scheint Petrus in seiner Pfingstrede nach der Apostelgeschichte hineinzusprechen, wenn er feststellt, daß „das durch den Propheten Joël Gesagte geschieht: In den letzten Tagen wird es geschehen, spricht Gott: Ich werde von meinem Geist über alles Fleisch ausgießen“ (Apg 2, 16 f.). Die Gemeinde der Christen wird hier als das endzeitliche Gottesvolk dargestellt, dem der für die Endzeit verheißene Gottesgeist verliehen ist. Diese Erfahrung der Geistbegabung steht zeitlich in engem Zusammenhang mit dem Osterereignis, ist möglicherweise sogar unmittelbar mit ihm verbunden<sup>67</sup>. Nachdem der gekreuzigte Jesus erhöht worden war, hat er den Heiligen Geist über seine Gemeinde ausgegossen (vgl. Apg 2, 33).

Die Erfahrung des Geistempfangs war der Anlaß, auch den vorösterlichen Jesus als Geisträger sehen zu lernen<sup>68</sup>. Seine Geistsalbung wurde mit der Erzählung von der Taufe im Jordan verbunden. Dabei ist „nach Auffassung aller vier Evangelien in vorösterlicher Zeit ausschließlich Jesus selbst als Träger des Geistes gewesen“<sup>69</sup>. Dadurch wird zum einen die Sonderstellung Jesu charakterisiert, zum anderen aber auch die Verbindung des vorösterlichen Jesus mit der nachösterlichen Gemeinde ver-

<sup>65</sup> Vgl. zum folgenden: *Albertz/Westermann*, 743–752.

<sup>66</sup> Vgl. *F. Hahn*, Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und Personalität des Heiligen Geistes, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg/München 1974, 131–147, 134.

<sup>67</sup> Nach Joh 20, 22 ist es der Auferstandene selbst, der den Heiligen Geist verleiht. Dies ist allerdings im Rahmen der johanneischen Konzeption zu beurteilen, wonach der Paraklet an Jesu Statt nach dessen Weggang von diesem gesandt wird (vgl. Joh 16, 7). Aber auch die Pfingstgeschichte der Apg ist nicht ohne weiteres als historisch zuverlässiger Bericht über die erste Geisterfahrung anzusehen. Sie ist vielmehr in die lukanische Konzeption eingeordnet als der vom Heiligen Geist initiierte Beginn des Missionswirkens der christlichen Gemeinde.

<sup>68</sup> Nach Hahn wird, „von den eindeutig jüngeren christologischen Aussagen der Gemeinde abgesehen, vom Geist Gottes im Zusammenhang mit dem vorösterlichen Wirken Jesu nicht gesprochen. Da wir sogar noch erkennen können, daß in der ältesten christlichen Überlieferung die Geistwirksamkeit als ein besonderes Charakteristikum der nachösterlichen Zeit im Unterschied zur vorösterlichen empfunden wurde, dürfen wir schließen, daß in Jesu eigener Verkündigung Vorstellungen von einer Geistwirksamkeit tatsächlich keine Rolle gespielt haben“ (*Hahn* 135 f.).

<sup>69</sup> *Hahn* 137.

stehbar: Durch die Sendung des Geistes führt Jesus sein vorüberlich begonnenes Heilswerk fort<sup>69a</sup>.

Die Verbindung der Geistsalbung Jesu mit dem Bericht von seiner Taufe gründet in der urchristlichen Überzeugung, daß der Geist mit der Taufe empfangen wird (vgl. Apg 2, 38; 1 Kor 12, 13). Dieser Zusammenhang ist dann besonders von Paulus weiterreflektiert worden. Danach ist die Taufe ein Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christus, um dann auch an seiner Auferstehung teilzuhaben (vgl. Röm 6, 3–5.8). Denn durch die Vereinigung mit dem Kreuz Christi (vgl. Gal 5, 24; 6, 14) „wurde unser alter Mensch mitgekreuzigt“ (Röm 6, 6), so daß wir „in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6, 4). Wie Christus sind die auf seinen Tod Getauften „für die Sünde tot, sie leben aber für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6, 11). Dieses neue Leben in Christus steht nach Paulus unter dem „Gesetz des Geistes des Lebens“, im Gegensatz zum früheren Leben, das dem „Gesetz der Sünde und des Todes“ unterworfen war (vgl. Röm 8, 2). Wie charakterisiert nun Paulus näherhin die Wirkungen dieses „Geistes des Lebens“?

Paulus unterscheidet die Menschen, die „in Christus“ sind (Röm 8, 1) und daher „nach dem Geist wandeln“ (8, 4), von denen, die „nach dem Fleisch“ wandeln (8, 4) und sind (8, 5). Die „Ausrichtung“ (φρόνημα) beider Seinsweisen ist gegensätzlich: im einen Fall Tod, im anderen Leben und Friede (8, 6). Denn das „Wesen“ des „Fleisches“ ist „Feindschaft gegen Gott“, weil es „dem Gesetz Gottes nicht gehorcht“, bzw. dies gar „nicht kann“ (8, 7); deshalb „können die im Fleisch Seienden Gott nicht gefallen“ (8, 8). Weil sie sich von Gott abgewandt haben, können sie auf ihn auch angesichts des Todes nicht vertrauen; der Tod wird ihnen daher zu einer unüberwindlichen Macht, an der ihr Leben hoffnungslos zerbricht. In den in Christus Seienden hingegen „wohnt Gottes Geist“ (8, 9); ihr Wandeln „im Geist“ (ebd.) gefällt also Gott, weil es sein eigener Geist ist, den sie durch ihr In-Christus-Sein aufgenommen haben. Deshalb kann Paulus in Röm 8, 9 unterschiedslos vom Geist Gottes und vom Geist Christi sprechen. Christus überwindet die „Feindschaft gegen Gott“, indem er diesen Geist vermittelt und dadurch dem Menschen ein intimes Vertrauensverhältnis zu Gott schafft. Denn es ist „der Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (8, 15).

Das Wesen dieses „Geistes der Sohnschaft“ mußte in der christlichen Tradition später weiter geklärt werden. Es ging dabei vor allem um das Verhältnis des Geistes zur Gottheit des Vaters und des Sohnes. Von den

<sup>69a</sup> Im folgenden wird die Pneumatologie in erster Linie von Paulus her konzipiert, weil dabei besonders wichtige Analogien zur Philosophie Adornos aufweisbar sind. Damit wird natürlich nicht geleugnet, daß es im Neuen Testament auch anders akzentuierte Ansätze gibt. Einen Überblick gibt etwa: C. Schütz, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, 153 ff. Speziell zum Johannesevangelium: F. Porsch, Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums, Stuttgart 1978.

im 4. Jahrhundert auftretenden Pneumatomachen wurde gelehrt, der Geist sei ein Geschöpf Gottes, mit dessen Hilfe dieser in der Welt wirke<sup>70</sup>. Demgegenüber hielten vor allem die beiden Konzilien von Konstantinopel 381 und 553 sowie die römische Kirchenversammlung unter Papst Damasus I. 382 daran fest, daß der Heilige Geist an der Gottheit des Vaters und des Sohnes teilhat (vgl. DS 150, 153, 168, 170, 172–174, 176, 421). Nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, daß der Geist dem Menschen wirkliche Gemeinschaft mit Gott verschafft und nicht nur eine äußerlich bleibende Verbindung herstellt, in der der Mensch nicht Anteil am Leben Gottes gewinnt. Nur so läßt sich auch die Aussage des Paulus wirklich verstehen, daß „Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen sandte“ (Gal 4, 6). Es ist also der gleiche Geist, der auch in Jesus anwesend war und sein einzigartiges Gottesverhältnis begründet hat: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden“ (Mk 1, 11 parr). Dieser Geist, der den Vater mit dem Sohn verbindet und so zum Wesen Gottes selbst gehört, wird nach der Erhöhung Jesu von Gott her in die Herzen der Glaubenden gesandt. Mit Recht läßt sich daher sagen: „Die Heilsgeschichte nach dem Fortgang Jesu ist . . . eine heilsgeschichtliche ‚Teilhabe‘ an der Salbung Jesu, so daß wirklich etwas von Jesus selbst in der Heilsgeschichte fort dauert, nämlich seine Geisterfülltheit.“<sup>71</sup> Daß es sich dabei nicht um ein unpersönliches „Medium“ handelt, vermag wiederum Gal 4, 6 zu verdeutlichen, wonach es der Geist selbst ist, der in den Glaubenden „ruft: Abba, Vater!“ Der Geist erscheint hier als wirkmächtiges Subjekt, das die Sendung des Sohnes weiterzuführen vermag. Daher läßt sich auch im Hinblick auf Gal 4, 6 sagen: „Nur ein freies geistiges Subjekt als relationales Personwesen vermag das“<sup>72</sup>. Die Verbindung zwischen Vater und Sohn konstituiert also nochmals ein eigenes Personsein in Gott, das jedoch nicht in eigenmächtiger Willkür handelt, sondern immer aus der Bezogenheit (Relation) auf den Vater und den Sohn heraus.

Es fragt sich nun aber, wie das Verhältnis des Heiligen Geistes als einer eigenen, wirkmächtigen Person, die in die Herzen der Glaubenden gesandt ist, zu deren geschöpflicher Wirklichkeit und Geistigkeit zu denken ist. Hält man sich wiederum an Paulus, so läßt sich zunächst sagen: „Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8, 16). Der Heilige Geist versichert dem Menschen also etwas, was dieser nicht „aus eigenem Geist“ hat: die Annahme durch Gott. Des Menschen eigener Geist wird dabei aber keineswegs vernichtet, ist er doch

<sup>70</sup> Vgl. *W.-D. Hauschild*, Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Hamburg 1967.

<sup>71</sup> *H. Mühlen*, Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes, in: *MySal* III/2, 513–545, 533.

<sup>72</sup> *A. Ganoczy*, Der Heilige Geist als Kraft und Person, in: *H. Bürkle / G. Becker*, *Communicatio fidei* (FS E. Biser), Regensburg 1983, 111–123, 115.

vielmehr der Adressat dieser „Bezeugung“. Sie bewirkt, daß „wir rufen: Abba, Vater!“ (8, 15) als Ausdruck unseres neuen Vertrauensverhältnisses zu Gott. Während es nach Gal 4, 6 der Geist selbst ist, der in den Gläubenden ruft, ist nach Röm 8 der Glaubende auch selbst an diesem Ruf beteiligt; der Geist ist hier die Ermöglichung, der tragende Grund („in dem wir rufen“) *unseres* Rufens. Man wird beide Möglichkeiten als legitime Erfahrungen anerkennen müssen; Röm 8 zeigt jedoch, daß der Empfang des Gottesgeistes nicht etwa zur Ausschaltung des menschlichen Geistes führt.

Dies wird noch verdeutlicht, wenn Paulus weitere Wirkungen des Geistes anführt: „Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie es nötig ist. Doch der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, weiß, was das Anliegen des Geistes ist, daß er, wie es Gott entspricht, für die Heiligen eintritt“ (8, 26 f.). Der Geist trägt das vor Gott, worum wir in unserer Schwachheit nicht zu bitten vermögen. Unsere Schwachheit besteht vielmehr gerade darin, daß wir als Menschen nicht wissen, welche Möglichkeit uns von Gott eröffnet werden kann. „Paulus meint: Uns fehlen die Worte, um das Erhoffte auszudrücken. Zwar verfügt das Urchristentum natürlich über Worte wie ... ‚Erlösung‘, ‚Befreiung‘, ‚künftige Herrlichkeit‘; aber *was* diese Worte eigentlich *bezeichnen*, wissen wir nicht, weil es sich ja eben um ‚Unsichtbares‘, um das an uns noch nicht realisierte Heil der Endzeit handelt, das wir nur im Vorgriff benennen, aber nicht sprachlich zu begreifen vermögen.“<sup>73</sup> Deshalb auch ist das Seufzen des Geistes in uns „unaussprechlich“; es zielt auf jenen „Frieden“ (8, 6), der als „der Friede Gottes alles Denken übersteigt“ (Phil 4, 7). Als „Kinder Gottes“ richtet uns der Geist also auf etwas aus, was zwar unserem tiefsten Sehnen entspricht und uns „Frieden“ gewähren würde, was aber mit unseren eigenen Möglichkeiten schlechterdings unerreichtbar ist; wir wissen es noch nicht einmal adäquat zu benennen.

Paulus sieht aber das Eintreten des Geistes für die in Christus Lebenden noch in einem größeren Zusammenhang: „Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt“ (Röm 8, 22). Deshalb „erwartet das sehnsüchtige Harren der Schöpfung die Offenbarung der Söhne Gottes“ (8, 19). „Der Geistbesitz distanziert also die Christen keineswegs von der Schöpfung, sondern führt sie vielmehr in die Solidarität mit ihr.“<sup>74</sup> Worauf der Geist die Christen ausrichtet, darauf ist die Sehnsucht der ganzen Schöpfung gerichtet. Der „Friede Gottes“ ist nichts Fremdes, das von außen oktroyiert wird, sondern die Wahrheit der ganzen Schöpfung, die höchste Möglichkeit, die in ihr angelegt ist. Des-

<sup>73</sup> U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 2. Teilband: Röm 6–11, Zürich/Köln/Neukirchen-Vluyn 1980, 160.

<sup>74</sup> Wilckens 158.

halb kann von ihr gesagt werden, sie warte auf „die bevorstehende Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8, 18)<sup>75</sup>.

Diese bevorstehende Herrlichkeit (δόξα) ist auch an denen, die den Geist als „Anfangsgabe“ (8, 23) haben, jetzt noch nicht offenbar. Denn „auch wir seufzen in uns in Erwartung der Sohnschaft, der Erlösung unseres Leibes“ (ebd.). Der Realisierung der Sohnschaft in all ihren Auswirkungen steht also noch die Sterblichkeit des Leibes entgegen. Solange diese besteht, ist auch den Christen die bevorstehende Herrlichkeit verborgen. „Eines ist geblieben und bleibt auch für den, der den Geist hat: dieser Leib als versuchlicher und sterblicher, der immer von seiner Vergangenheit her bedroht ist, gegen den Geist und damit gegen die Gabe des von Gott gerechtfertigten und geheiligten Lebens sich zu erheben.“<sup>76</sup> Darin bleiben die Christen mit der übrigen Schöpfung verbunden, denn auch deren Seufzen hat seinen Grund in der „Sklaverei der Vergänglichkeit“ (8, 21)<sup>77</sup>. Dennoch ist mit dem „Angeld des Geistes“ (2 Kor 1, 22) in den Christen bereits die entscheidende Wende da. Denn es ist der Geist des Gottes, „der Jesus von den Toten auferweckt hat“, und er wird daher „auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8, 11).

Die Frage nach dem Verhältnis des Heiligen Geistes zur geschöpflichen Wirklichkeit und ihrer Geistigkeit muß nach Paulus also noch vertieft werden. Der Geist tritt nicht nur als Fürsprecher für die Glaubenden ein (8, 26 f.); er ist auch die Kraft, die das, was der endzeitlichen Herrlichkeit noch im Wege steht, nämlich die „Sklaverei der Vergänglichkeit“, aufzuheben vermag. Das ist an der Auferstehung Jesu von den Toten bereits sichtbar geworden, und daher dürfen alle, die durch ihn den Geist empfangen haben, auf ihre eigene Auferstehung hoffen; der Heilige Geist wird sich auch an ihren „sterblichen Leibern“ als der „lebendigmachende Geist“ (vgl. 1 Kor 15, 45; Joh 6, 63) erweisen. Die endzeitliche Wirklichkeit des Menschen wird daher eine „pneumatische

<sup>75</sup> Wilkens weist darauf hin, daß bei Paulus hier die apokalyptische Vorstellung zugrunde liegt, wonach „bei Anbruch der Endereignisse der Messias bzw. der Menschensohn und mit ihm die auserwählten Gerechten erscheinen werden“ (Wilkens 152).

<sup>76</sup> H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg/Breisgau 1979 (2), 266. Schlier weist ebd. darauf hin, daß Paulus nicht eine „Erlösung vom Leibe“ meint, „damit, wie man unpaulinisch meint, die Seele zu Gott eilen könne“, sondern die Sehnsucht der Christen richtet sich nach Paulus darauf, „daß dieses leibliche und leibhaftige Dasein eingehe und aufgehe, gelöst aus seiner Versuchlichkeit und Sterblichkeit, in die Freiheit der Herrlichkeit, die es dann mit Jesu Christi Glorie teilt.“

<sup>77</sup> Paulus weiß „die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen (ὑπετάγη), nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat (τὸν ὑποτάξαντα)“ (Röm 8, 20); die „Sklaverei der Vergänglichkeit“ ist die Folge davon (vgl. Schlier 260 f.). Umstritten ist, wer in V. 20 mit dem ὑποτάξας gemeint ist: Gott oder Adam. Logisches Subjekt des ὑπετάγη ist zweifellos Gott. Würde man das ὑποτάξας ebenfalls auf Gott beziehen, läge eine merkwürdige Doppelung vor. Deshalb deutet man wohl besser so, daß Adams Sünde der Grund und die Ursache der „Unterwerfung“ der Schöpfung war und insoweit auch Adam der ὑποτάξας (vgl. Schlier 261).

Leiblichkeit“ (vgl. 1 Kor 15, 44) sein, die ganz vom göttlichen Geist geformt und durchdrungen und so nicht mehr der Vergänglichkeit unterworfen sein wird.

Mit Recht wird der Heilige Geist somit als der „spiritus creator“ bezeichnet; durch ihn (vgl. Röm 8, 11) wird die „neue Schöpfung“ Wirklichkeit, indem er ihr am Leben Gottes Anteil gibt. Er ist deshalb „die eschatologische Gabe schlechthin“<sup>78</sup>. Doch in unserer weltlichen Wirklichkeit ist er dies zunächst nur „anfanghaft“ (vgl. Röm 8, 23; 2 Kor 2, 5), so daß er auch „stets ‚der Verheißene‘“ bleibt<sup>79</sup>. Sein Wirken im Menschen ist auf ein neues, versöhntes Leben gerichtet. Damit greift der Heilige Geist die Sehnsucht der ganzen Schöpfung auf, die sich am radikalsten im menschlichen Geist Ausdruck verschafft. Da er selbst aber der Geist des Gottes ist, „der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (Röm 8, 11), richtet sich die Hoffnung der Glaubenden darauf, daß er sich auch dort als wirkmächtig erweisen wird, wo die Macht des menschlichen Geistes nicht hinreicht. Dies kann jedoch nur geschehen, wenn der Mensch dem Geist Gottes in sich Raum gibt, sich von ihm durchformen läßt, damit dessen Schöpferkraft ihn in eine neue, unvergängliche Wirklichkeit hineinverwandeln kann.

Ist dies richtig, dann ist vom christlichen Glauben her eine „Unterscheidung der Geister“ unabdingbar. Damit ist vor allem die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Geist gemeint<sup>80</sup>. Es wurde bereits deutlich, daß der Heilige Geist den menschlichen Geist nicht ausschaltet. Er nimmt sich vielmehr des Seufzens der gesamten Schöpfung an, das sich auch im Geist des Menschen äußert. Wie läßt sich nun das Wirken beider voneinander unterscheiden? H. Mühlen hat nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß die Erfahrung des Heiligen Geistes „immer *vermittelt* (ist) durch die menschliche Selbsterfahrung und sich nie in unvermittelter Unmittelbarkeit (ereignet)“<sup>81</sup>. Kriterium für die „Unterscheidung der Geister“ ist dann die Befreiung des Menschen aus selbstaufgelegten Zwängen oder den scheinbar unaufbrechbaren Teufelskreisen von Schuld und Tod, also das Wachsen je größerer Menschlichkeit qua „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Vertrauen, Sanftmut, Selbstbescheidung“ (Gal 5, 22 f.). Das Wirken des göttlichen Geistes äußert sich also nicht notwendigerweise in außerge-

<sup>78</sup> W. Breuning, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussage, in: MySal V, 779–890, 798.

<sup>79</sup> Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg/Breisgau 1982, 207.

<sup>80</sup> Wenn Paulus in 1 Kor 12, 10 von διακρίσεις πνευμάτων redet, meint er wohl die Gabe der „Auslegung von geistgewirkten (d. h. prophetischen) Äußerungen“ (vgl. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief, Würzburg 1984, 87). – Zur Gesamtproblematik vgl. E. Klinger, Unterscheidung der Geister, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Band 8, 7–12.

<sup>81</sup> H. Mühlen, Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister, in: W. Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg/Breisgau 1979, 24–53, 29.

wöhnlichen Ereignissen, wenngleich dies natürlich keineswegs ausgeschlossen ist. G. Ebeling kann daher mit Recht sagen: „Der Geist Gottes ist als der Geist des deus humanus gerade darin anders als der menschliche Geist, daß er grundmenschlich ist. Der Geist Gottes macht nicht zu Übermenschen, sondern zu wahren Menschen.“<sup>82</sup> Entscheidend ist dabei jedoch die Einsicht, daß er in seiner Menschlichkeit *anders* als der menschliche Geist ist und bleibt. Wiederum ist es H. Mühlen, der besonders auf diesen Aspekt als die „Umkehrstruktur der Geisterfahrung“ aufmerksam gemacht hat. Der Geist Gottes greift das menschliche Streben und Wollen auf, indem er es von Gott her und auf Gott hin relativiert. Das heißt nicht, daß es dadurch vernichtet würde, wohl aber wird die Bedingung seiner Möglichkeit zur Sprache gebracht und der Mensch von daher kritisch hinterfragt. Es ist dies die Erfahrung des paulinischen „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen“ (1 Kor 4,7), also die Erfahrung der Geschöpflichkeit, der Abhängigkeit von Gott. Indem der Geist Gottes dies zur Erfahrung bringt, setzt er dem Menschen immer auch Widerstand entgegen; er wird zum Widerfahrnis, das zur Umkehr nötigt, dazu, „die eigene menschliche Dynamik an Gott zurückzugeben und sie von der Dynamik Gottes durchkreuzen zu lassen“<sup>83</sup>. Wenn Paulus als Kriterium für die Gegenwart des Heiligen Geistes im Menschen angibt: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17), so ist das also nicht in dem Sinne zu verstehen, daß der Geist Gottes sich in die menschliche Freiheit hinein „auflöst“; diese Freiheit ist vielmehr befreite Freiheit: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1); sie kann niemals zur absoluten Freiheit werden, sondern bleibt immer zurückverwiesen auf das Christusereignis als ihre Ermöglichung, durch das der Glaubende befreit worden ist „vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2). Indem der Heilige Geist dies im Menschen immer wieder zur Geltung bringen muß, ist er vom Geist des Menschen bleibend unterschieden. Daher mahnt Paulus die Galater: „Wandelt im Geiste, und ihr werdet das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. Denn das Fleisch begehrt gegen den Geist auf, der Geist aber gegen das Fleisch“ (Gal 5,16f.).

### 3. Adornos Philosophie und die christliche Rede vom Heiligen Geist

Wenn nun nach dem Verhältnis des Geistes, so wie er in der Philosophie Adornos begriffen wird, zur theologischen Rede vom Heiligen Geist gefragt wird, so interessiert zunächst, wie der Sinngehalt christlicher Pneumatologie auch im Kontext eines materialistischen Denkansatzes verstanden werden kann und der theologische „Mehrwert“ der Rede vom

<sup>82</sup> G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Tübingen 1979, 108.

<sup>83</sup> Mühlen, Der gegenwärtige Aufbruch 32f.

Heiligen Geist zu erläutern ist. Darüberhinaus ist zu prüfen, ob Adornos Philosophie Hinweise geben kann, wie sich der Erfahrungsbezug der Pneumatologie angesichts eines modernen Problembewußtseins deutlich machen läßt.

Adorno zufolge kann die Philosophie nach der Katastrophe, die durch Auschwitz gekennzeichnet ist, die Wirklichkeit nicht mehr aus dem Geist als oberstem Prinzip ableiten. Was sich im Geist verspricht, harrt seiner leibhaften Erfüllung. Daß die Versöhnung der Wirklichkeit im Geist nicht gelungen ist, führt zu seiner Entzauberung; sein Vorrang über das materielle Sein wird widerrufen und er selbst als Modifikation von leibhaften Impulsen erkennbar. Dennoch läßt sich der Geist nach Adorno keineswegs auf Materielles reduzieren. Er reicht vielmehr über das Seiende hinaus; indem er sich am Leitfaden von dessen Bedürftigkeit neugierend über es erhebt, wird ein Moment transzendenter Objektivität an ihm sichtbar, das in einer im Seienden selbst angelegten Idee objektiver Wahrheit seinen Grund hat. Die endgültige Bestimmung von Welt und Mensch zeigte sich indessen erst einer „Zukunft ohne Lebensnot“. Diese ist begrifflich nicht zu antizipieren, weil damit wiederum ein Primat des Geistes gegeben wäre<sup>84</sup>.

Dieses philosophische Verständnis des Geistes bietet einen Ansatzpunkt, um eine von Paulus her konzipierte Pneumatologie zu erläutern; diese Möglichkeit gründet in einer analogen Sicht des Menschen und seiner Situation<sup>85</sup>. Ist für Adorno das Seiende negativ bestimmt und strebt es aufgrund seiner Bedürftigkeit über seine vorfindliche Gestalt hinaus, so sieht Paulus, „daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt“ (Röm 8, 22). Ist für Adorno die Aufhebung der bestehenden Negativität nur denkbar als leibhafte Erfüllung dessen, was im Seienden angelegt ist und sich immer wieder verspricht, so weiß Paulus, daß unser Seufzen auf die „Erlösung unseres Leibes“ (Röm 8, 23) zielt, dessen Hinfälligkeit die Herrlichkeit der Gotteskindschaft verborgen bleiben läßt. Und wie schließlich für Adorno das Andere nicht antizipierbar ist, bleibt auch für den Glaubenden das Ziel seiner Hoffnung „unaussprechlich“, „wir erhoffen, was wir nicht sehen“ (Röm 8, 25). Der menschliche Geist, auch der des Christen, kann also nach Paulus das ersehnte, erhoffte Heil

<sup>84</sup> Auch die Bilder der Kunst sind nicht „wörtlich“ zu nehmen; sie verweisen zwar über das Seiende hinaus auf die Möglichkeit eines Anderen, sind jedoch keineswegs dessen „Abbildung“. „So wenig wie Theorie vermag Kunst Utopie zu konkretisieren“ (AT 55).

<sup>85</sup> Im Hinblick auf die „Meditationen zur Metaphysik“, das letzte Kapitel der „Negativen Dialektik“, hat Albrecht Wellmer gemeint, daß sie „ihre paulinische Färbung nicht verbergen“ (A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/Main 1985, 160). Da Adornos Denken in sich einem engen Zusammenhang bildet, kann es nicht verwundern, wenn sich eine gewisse Analogie zu Paulus in vielen Aspekten entdecken läßt, wie auch das Folgende belegen will. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn die Theologie einen Dialog mit Adornos Philosophie vor allem von Paulus ausgehend führt.

nicht adäquat erfassen („wir wissen nicht“) und (im Gebet) zum Ausdruck bringen (Röm 8, 26 b). Diese „Schwachheit“ (V. 26 a) des menschlichen Geistes ist Teil der menschlichen Wirklichkeit insgesamt, die Paulus folgendermaßen charakterisiert: „Was gesät wird, ist verweslich, ... arm-selig, ... schwach“ (1 Kor 15, 42 f.). Der Mensch vermag zwar zu seufzen in Anbetracht dieser „Sklaverei der Vergänglichkeit“ (Röm 8, 21), aber sie läßt sich durch ihn nicht überwinden, vermag er doch das „Andere“ noch nicht einmal adäquat zu benennen; auch sein Geist ist also dieser „Sklaverei“ unterworfen.

Genau diese Erkenntnis führt Adorno zu der Forderung, daß der Geist selbst sich „vorbehaltlos preisgeben“ müsse, weil er über das, was als Möglichkeit in ihm aufscheint und was er retten will, als Geist keine Macht hat. Konsequenterweise kann daher nach Adorno nur gerettet werden, was „das Tor seines Todes durchschritten hätte“; das Ende der „Sklaverei der Vergänglichkeit“ ist auch für ihn *conditio sine qua non* der Errettung.

Hier kommt nun aber auch die entscheidende Differenz zwischen Adornos Philosophie und der christlichen Pneumatologie in den Blick. Adorno muß nämlich stehen bleiben bei dieser Forderung nach „vorbehaltloser Preisgabe“ des Geistes und des zu Rettenden; sie ist die einzig noch mögliche Gestalt der Hoffnung, weil damit vielleicht „der Krampf“ der „prolongierten Selbsterhaltung sich löste“<sup>86</sup>, die als rücksichtsloser Beherrschungswille für die Negativität der bisherigen Geschichte konstitutiv ist. Adorno kann aber nicht ausschließen, daß eine „vorbehaltlose Preisgabe“ gerade durch die „Sklaverei der Vergänglichkeit“ verhindert wird; sie könnte nämlich der eigentliche Grund dafür sein, daß der Mensch sich in sich selbst verschließt, um der Drohung seiner vollständigen Vernichtung durch den Tod nicht ins Auge sehen zu müssen.

Demgegenüber reflektiert die christliche Pneumatologie die im Glauben an die Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth gemachte Erfahrung eines anderen Geistes. Er ist „lebensschaffender Geist“, durch den auch die „sterblichen Leiber“ mit neuem Leben erfüllt werden (vgl. Röm 8, 11). Dieser Geist ist also ein Unterpand dafür, daß die „Sklaverei der Vergänglichkeit“ ein Ende hat und das „Andere“ Wirklichkeit wird. Möglich ist dies jedoch allein insofern, als der Mensch den Geist Gottes „empfängt“ (vgl. Röm 8, 15)<sup>87</sup>; nicht aus sich selbst, sondern aus Gnade hat er das, was die Sehnsucht seines Leibes und Geistes zur Erfüllung bringt. Die Erfahrung des Heiligen Geistes ist die Erfahrung der *Zuwendung* des „Anderen“, Gottes. Das Andere muß nicht erst vom Menschen geschaffen werden, sondern es selbst läßt diesen teilhaben an einem

<sup>86</sup> ND 382.

<sup>87</sup> Der Empfang des Geistes erfolgt nach paulinischem Verständnis in der Taufe (vgl. Schlier 253; Wilckens 136).

neuen Leben. Das Andere bleibt also nicht einfach nur ein utopischer Zustand, sondern Gott als *der* ganz Andere läßt sich als lebendig und wirkmächtig erfahren, indem er durch die „Anfangsgabe“ seines Geistes dem Menschen das Andere, neue, ungeahnte Lebensmöglichkeiten eröffnet. So hat dieser keinen Grund mehr, sich in sich zu verschließen, sondern kann sich wirklich vorbehaltlos preisgeben, ohne befürchten zu müssen, sich dabei selbst zu verlieren; denn er darf sich der schöpferischen und rettenden Kraft Gottes und seines Geistes anvertrauen.

Reicht die im Glauben gemachte Erfahrung der Wirkmächtigkeit des Geistes Gottes somit auch über Adornos Philosophie hinaus, bleibt dennoch zu prüfen, ob diese für die christliche Pneumatologie relevant sein kann, wenn sie ihren Bezug zur Wirklichkeitserfahrung außerhalb des Glaubens deutlich machen möchte. Grundlegend wird dabei die Einsicht Adornos in das „immanent Somatische“ des Geistes, seine Bestimmung als „modifiziert leibhafter Impuls“ sein. Diese Einsicht mahnt die Theologie, die Rede vom Heiligen Geist nicht zu schnell und unkritisch an idealistische Wirklichkeitsdeutungen anzuschließen, etwa wenn gesagt wird: „In Anlehnung an die klassische Philosophie mit ihrer Lehre von der Analogie und der Analogie alles Seienden kann man von einer alles umfassenden und zugleich gestuften Universalität des Geistes in Mensch, Welt und Gott sprechen. Die Anschauung von den Transzendentalien alles Seienden, wonach alles Seiende wahr und gut ist, verweist auf eine letztlich mit der Seinsstruktur identische Geiststruktur.“<sup>88</sup> Wird hier die Unversöhntheit von Geist und Leiblich-Materiellem nicht überspielt zugunsten eines ungebrochenen Vorrangs des Geistes? Wird dabei nicht die Hinfälligkeit und Ohnmacht des menschlichen Geistes bagatellisiert? Theologisch läßt sich dann weiterfragen: Droht hier nicht die Sünde als „Feindschaft gegen Gott“ (Röm 8,7) und seinen Geist (Gal 5,17) zu leicht genommen zu werden und deshalb der angemessene theologische Verständnishorizont für die Unversöhntheit auch des menschlichen Geistes aus dem Blick zu geraten?<sup>89</sup> Demgegenüber kann Adornos Philoso-

<sup>88</sup> Schütz, Einführung 187. Es geht hier nicht um die Frage, ob Schütz die im folgenden angesprochenen Aspekte nicht auch im Blick hat, sondern allein um die Gefahren, die eine Philosophie, wie sie in dem zitierten Text zum Ausdruck kommt, als Ansatzpunkt für die Pneumatologie haben kann, wenn sie unkritisch vorausgesetzt wird.

<sup>89</sup> Analoge Fragen können auch an W. Pannenberg gerichtet werden, wenn er formuliert: „Das Element der Transzendenz, das den Geist allgemein kennzeichnet, legt ... nahe, daß eine grundsätzliche Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist weder notwendig noch sinnvoll ist. Der ekstatische, selbsttranszendente Charakter jeglicher geistigen Erfahrung belegt die Transzendenz Gottes gegenüber allen geschaffenen Wesen hinreichend. Der Geist gehört niemals unmittelbar zur Kreatur hinsichtlich ihrer immanenten Natur, sondern die Kreatur partizipiert am Geist, und ich möchte die Behauptung wagen: sie partizipiert am göttlichen Geist, wenn sie sich selbst transzendiert, das heißt, wenn sie in der ekstatischen Erfahrung über sich hinaus erhoben wird“ (W. Pannenberg, Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: C. Heitmann/H. Mühlen, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, 176–191, 183). Eine ähnliche Auffassung scheint auch Schütz, Einführung 213 zu vertreten.

phie die Theologie an die Unversöhntheit der gesamten Schöpfung erinnern (vgl. Röm 8, 22)<sup>90</sup>. Beachtet sie dies, so sieht sie sich zurückverwiesen auf die Forderung nach der Unterscheidung der Geister. Denn nur von da her läßt sich angemessen über das Verhältnis von Schöpfungswirklichkeit und Wirken des Heiligen Geistes urteilen. Dies kann angesichts der idealistischen These von der Identität von Sein und Geist leicht vergessen werden<sup>91</sup>.

Geht man davon aus, daß das Kriterium für die Unterscheidung der Geister die Befreiung des Menschen zu je größerer Menschlichkeit ist, so ist von der Philosophie Adornos aus an die Pneumatologie die Frage zu richten, inwiefern sich das Wirken des Heiligen Geistes auch auf die Versöhnung des Leiblich-Materiellen erstreckt. Es geht also um das Heilwerden des *ganzen* Menschen. Die Bedürftigkeit, die sich im menschlichen Geist anmeldet, ist ja nicht zu trennen von seiner Leiblichkeit<sup>92</sup>. Die Möglichkeit, auch in dieser Dimension das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, zeigt sich bereits im Neuen Testament. So werden die Dämonenaustreibungen Jesu, die die Ankunft der Gottesherrschaft sichtbar machen, im Matthäusevangelium neu interpretiert; hieß es in der wohl

<sup>90</sup> Damit wird natürlich nicht das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung in Abrede gestellt, das im Alten Testament bezeugt ist (vgl. Gen 2, 7; 6, 3; Ijob 27, 3; 34, 14 f.; Ps 33, 6; 104, 29 f.). Notwendig ist jedoch ein differenziertes Reden, das sich bereits in der Bibel anbahnt. Da die Wirklichkeit nicht in allem als Gott entsprechend erfahren wird, sieht sich schon das Alte Testament zu einer terminologischen Differenzierung genötigt, die E. Schweizer folgendermaßen zusammenfaßt: „Man kann das *Leben von zwei Seiten her ansehen*: als das, was es von seinem Ursprung her ist und nach dem Willen Gottes bleiben sollte – dann spricht das Alte Testament von ‚Geist (Gottes)‘ –, oder als das, wozu es in seinem Vollzug beim Menschen wird – dann spricht das Alte Testament eher von der ‚Lebenskraft‘“ (E. Schweizer, Heiliger Geist, Stuttgart 1978, 30). Im Neuen Testament wird dann überhaupt nicht mehr von einem Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung gesprochen (vgl. Schweizer 94). Diesen Befund gilt es systematisch ernstzunehmen.

<sup>91</sup> Mit Recht stellt W. Kasper daher fest: Die Theologie wird auch die Hegelkritik „bei seinen ‚linken‘ Schülern, Feuerbach und Marx, wie die sonstige Hegelkritik im 20. Jahrhundert und die dadurch heraufgeführte nachidealistische Situation mitdenken müssen. Sie ist vor allem dadurch charakterisiert, daß sie die Endlichkeit und Kontingenz der Wirklichkeit mehr reflektiert als Hegel und daß sie die unvordenkliche Vorfindlichkeit des Geistes in materiellen Bedingungen, seine Faktizität, sein In-der-Welt-Sein sogar zum Ausgangspunkt ihres Denkens macht. Das Ernstnehmen der konstitutiven Endlichkeit des menschlichen Geistes macht jedes in sich geschlossene absolute System unmöglich . . . In diesem Punkt besteht eine Konvergenz zwischen linkshegelianischer und theologischer Hegelkritik“ (Kasper, Aspekte 17). Als besonders geeigneter Ansatzpunkt erweist sich dabei, wie hier zu zeigen versucht wird, die Philosophie Adornos.

<sup>92</sup> Karl Rahner hat dies, von der thomistischen Philosophie her, als einen legitim christlichen Gedanken aufgewiesen. Danach „ist die Leiblichkeit des Menschen notwendig ein Moment der Geistwerdung des Menschen, also nicht das Geist-Fremde, sondern ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst.“ Das hat zur Konsequenz, „daß der Geist (wenigstens dort, wo er endlich ist) christlich nie so gedacht werden kann, daß er sich, um vollendet zu werden, von der Materialität wegbewege, daß seine Vollendung proportional zu seiner Entfernung von der Materie wachse, wie es die ewige platonische Versuchung einer falschen Interpretation des Christentums ist, sondern nur so, daß er sich durch die Vollendung des Materiellen selber sucht und findet“ (K. Rahner, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in: Schriften zur Theologie VI, Zürich/Einsiedeln/Köln 1968 [2], 185–214, 204 f.).

ursprünglichen Fassung, Jesus treibe die Dämonen „durch den Finger Gottes“ aus (Lk 11, 20), so deutet Matthäus: „durch den Geist Gottes“ (Mt 12, 28)<sup>93</sup>. Wenn der Gottesgeist sich als Befreiung etwa von „bösen Geistern“ oder einer Krankheit sichtbar und erfahrbar auswirken kann, zeigt sich darin das *Angewiesensein* der Schöpfung in allen ihren Dimensionen auf den Heiligen Geist. Ihr Unheilsein resultiert aus der Weigerung, sich vom Geist Gottes durchformen zu lassen<sup>94</sup>. Dieser Geist, von dem die Glaubenden ja erwarten, daß er ihre „sterblichen Leiber lebendig machen wird“ (Röm 8, 11), wendet sich auch dem materiellen Sein in seiner Bedürftigkeit zu und bringt es zu seiner Erfüllung. Die Rede vom Heiligen Geist darf daher nicht so sehr in die Innerlichkeit verlegt werden, daß – wie immer anfanghaft – die Möglichkeit seiner auch leiblich erfahrbaren lebensschaffenden und -erneuernden Wirkung aus dem Blick gerät. Dies erscheint gerade heute von besonderer Bedeutung, wo die krankmachenden Folgen einer Gesellschaft, die vom „Geist“ eines gnadenlosen Leistungsdenkens, eines Strebens nach immer größerem wirtschaftlichen Profit sowie einer rücksichtslosen Ausbeutung der Natur beseelt ist, mehr und mehr ins Bewußtsein treten.

Mit Recht wird immer wieder auf die Zweideutigkeit außerordentlicher Geistwirkungen hingewiesen (vgl. bereits Lk 11, 15). Sehr ernst muß auch die Warnung davor genommen werden, „den Geist vorschnell mit irrationalen Elementen und Erscheinungen in Verbindung zu bringen“<sup>95</sup>. Es ist nicht zu vergessen, daß der Geist Gottes sich ebenso – und in erster Linie – im oft sehr schlichten Zeugnis des Glaubens und in wenig spektakulären Taten der Liebe auswirkt. Dennoch darf das Wirken des Heiligen Geistes auch im Bereich des Leiblich-Materiellen nicht ausgeschlossen werden. Es ist nicht leicht zu nehmen, wenn Adorno feststellt, daß „der emphatische Anspruch gelungener Erlösung angesichts der nach-

<sup>93</sup> Vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1981 (15), 186.

<sup>94</sup> Die Schöpfung ist also auf das Wirken des Gottesgeistes angewiesen, kann sich ihm aber auch verschließen; in diesem Sinn ist der biblische Befund zu verstehen (vgl. Anm. 90). Es kann dann aber erforderlich werden, daß auch „von einer gewissen Anonymität der Wirksamkeit des Geistes“ gesprochen wird (Schütz, Einführung 213). Überall da beispielsweise, wo etwas aus vorbehaltloser Liebe geschieht, wird man das als Wirkung des Heiligen Geistes begreifen müssen, unabhängig vom Glauben des Handelnden. Außerhalb des Glaubens bleibt diese Wirkung allerdings ambivalent: Es ist offen, ob sie „Angeld“ des endgültigen Heils oder letztlich vergeblich ist, weil alles ins Nichts versinkt. (Dies ist formuliert im Anschluß an E. Jünger, *Extra Christum nulla salus* – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen, in: *ders.*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 178–193, bes. 190.) In diesem Sinn ist es wohl auch zu deuten, wenn Y. Congar schreibt: „Man muß unterscheiden zwischen dem *Wirken* des Geistes, das natürlich seine Gegenwart erfordert, aber lediglich eine Präsenz als Ursache, und der *Gabe*, der Einwohnung des Geistes als Gnadenmitteilung, welche uns befähigt, mit Gott in Gemeinschaft und familiärer Vertrautheit zu leben“ (W. Kern/Y. Congar, *Geist und Heiliger Geist*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 22, Freiburg/Breisgau 1982, 59–116, 86).

<sup>95</sup> Schütz, Einführung 235.

christlichen Geschichte zu Protest ging“<sup>96</sup>. Damit ist nicht einfach nur die Verantwortung des Christentums für manches Unheil in der Geschichte gemeint, sondern, weitreichender, die scheinbare Folgenlosigkeit des Christusereignisses angesichts des unverminderten Fortdauerns eines unversöhnten Daseins in all seinen Dimensionen – trotz aller positiven Bemühungen. Diesem Einwand, der immer wieder auch viele Christen beunruhigt hat, wird man nur begegnen können durch den Verweis auf befreiende Wirkungen und Erfahrungen, die sich nicht auf die Innerlichkeit des Glaubenden beschränken, sondern für jeden Menschen unübersehbar sind<sup>97</sup>. Und dazu können auch außerordentliche Wirkungen im Bereich des Leiblich-Materiellen gehören<sup>98</sup>. Nur wenn dies nicht ausgeschlossen bleibt, läßt sich von der Angewiesenheit der Schöpfung in *allen* ihren Dimensionen auf das Wirken des Geistes Gottes bzw. von der Versöhnung und Erlösung auch des Leiblich-Materiellen sprechen. Geistwirkungen in der Dimension des Leiblich-Materiellen bezeugen, daß Gott das Heil des *ganzen* Menschen will und schafft.

Solche außerordentlichen Geistwirkungen dürfen allerdings nicht triumphalistisch mißverstanden werden; sie ändern nichts daran, daß das Evangelium wesentlich „das Wort vom Kreuz“ bleibt, das denen „ein empörendes Ärgernis“ ist, die „Zeichen fordern“ (vgl. 1 Kor 1, 18.22.23). Der Heilige Geist dispensiert nicht von der Kreuzesnachfolge, in der der Christ seinem Herrn gleichgestellt wird; nach der Darstellung der Apostelgeschichte ist es vielmehr gerade der Heilige Geist, der den Stephanus ins Martyrium führt (vgl. Apg 7, 55). In einer gottfeindlichen Welt ist das Kreuz als Zeichen des Widerspruchs und Ausgestoßenseins Gottes der bevorzugte Ort seiner Anwesenheit, die nur im Glauben erkannt wird. Weil Gott sich im Gekreuzigten geoffenbart hat, wird die *Forderung* nach sichtbaren Machterweisen unsachgemäß. Außerordentliche Geistwirkungen im Bereich des Leiblich-Materiellen können daher auch kein *Beweis* für die Wahrheit des Glaubens sein. *Für den Glaubenden* sind sie vielmehr Ausdruck des alles umfassenden Heilswillens Gottes, in dem allein sie begründet sind. Sofern sie jedoch ein Mehr an Menschlichkeit (in allen Di-

<sup>96</sup> Adorno, Stichworte 33.

<sup>97</sup> Dies trifft sich mit der Intention von W. Kasper, der schreibt: „Die Begriffe Freiheit und Befreiung bieten sich ... an als Vermittlungskategorie zwischen Christentum und moderner Philosophie. Sie bieten sich vor allem an für eine gegenwärtige Pneumatologie“ (Kasper, Aspekte 16). Vermutlich würde eine stärkere Beachtung dieses Ansatzpunktes auch das Gespräch mit der „Theologie der Befreiung“ theologisch vertiefen; daß diese dafür offen ist, zeigt sich, wenn G. Gutiérrez schreibt: „Eine Spiritualität der Befreiung muß durchdrungen sein vom Erlebnis, *unverdient beschenkt* zu sein. Denn Gemeinschaft mit dem Herrn und mit allen Menschen ist vor allem Geschenk. Daraus ergeben sich Universalität und Radikalität der Befreiung. Als Geschenk ist eine derartige Spiritualität alles andere als eine Einladung zur Passivität“ (Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 193).

<sup>98</sup> Heute scheinen sich Mediziner und Theologen diesem Problemkomplex – wenn auch noch eher zaghaft – neu zuzuwenden; vgl. W. Beinert (Hrsg.), *Hilft Glaube heilen?*, Düsseldorf 1985. Auffallend an den systematisch-theologischen Überlegungen von W. Beinert in diesem Band (64–83) ist allerdings das völlige Fehlen des pneumatologischen Aspektes.

mensionen des Menschseins!) vor Augen führen, können sie aber auch einer Philosophie wie der Adornos, deren letzte Intention eine universale Versöhnung ist, nicht gleichgültig bleiben. Das außerordentliche Wirken des Heiligen Geistes wird dann als Zeugnis für „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters“ (Tit 3, 4), zum Stachel im Fleisch der Philosophie, der sie dazu drängt, offen zu werden für das heilende Wirken Gottes. Denn gerade Adorno weiß ja: „Was ohne Schmach Anspruch hätte auf den Namen Sinn, ist beim Offenen, nicht in sich Verschlossenen“<sup>99</sup>. Wenn der Mensch sich bloß auf das Gegebene beschränkt – ungeachtet der Bedürftigkeit und der Möglichkeiten, die in ihm darüberhinaus noch angelegt sind – verfehlt er sich so gerade selbst. Aber „kein Menschenleben, das offen und frei zu den Objekten sich verhält, reicht aus, zu vollbringen, was im Geist eines jeden Menschen als Potential vorhanden ist; es und der Tod klaffen auseinander.“<sup>100</sup> Mit welchem Grund kann sich eine solche Philosophie dann aber dem Heilwirken Gottes verschließen, der sich dem Menschen in seiner Bedürftigkeit zuwendet und durch seinen Geist auch dessen sterblichen Leib lebendig macht – den Menschen also zu einer unüberbietbaren Menschlichkeit befreit?

Das „Mehr an Menschlichkeit“ muß daher auch das entscheidende Kriterium bei der Beurteilung des Außerordentlichen sein. Unter diesem Gesichtspunkt kann dann das Offensein für das außerordentliche Wirken des Heiligen Geistes auch wieder stärker zu Bewußtsein bringen, daß in einer Welt, die „vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8, 2) beherrscht wird, auch sein scheinbar unscheinbares Wirken ganz und gar außerordentlich ist, weil es den Zusammenhang von Unfrieden und Gewalt, den „Krampf solcher prolongierten Selbsterhaltung“ (Adorno) überwindet und so bereits eine andere, neue Wirklichkeit anfanghaft sichtbar macht.

<sup>99</sup> ND 368.

<sup>100</sup> ND 360. Vgl. zu dieser Perspektive der Philosophie Adornos die Interpretation von L. Zahn, Der Ausgang der Negativen Dialektik. Adornos Variationen zur ‚Metaphysik‘ nach Kant, Hegel und Nietzsche, in: J. Naeher (Hrsg.), Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog, Opladen 1984, 273–290.