

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 60 (2004)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Gottes Geist in geistloser Zeit  
**Autor:** Schüle, Andreas  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877864>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 16.10.2024

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

# Gottes Geist in geistloser Zeit\*

## 1. Einleitung

Nicht jedes Thema der Dogmatik zieht zu jeder Zeit dasselbe Interesse von Theologinnen und Theologen in Kirche und Akademie auf sich. Theologie ist ihrem eigenen Anspruch nach zwar ein in sich geschlossenes, kohärentes Netzwerk von Sätzen, eine <Grammatik><sup>1</sup>, in der zur Darstellung und Entfaltung kommt, was christlicher Glaube wesentlich ist. Gleichwohl liegt es in ihrer Natur als Geschäft von Menschenhand, dass zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen kulturellen und politischen Kontexten diese Netzwerke immer wieder neu und anders aufgebaut, die Zugänge zur Grammatik des Glaubens mit wechselnden Schwerpunkten erschlossen werden. Blickt man auf das vergangene Jahrhundert zurück, das – befremdlich genug – nun schon irgendwie unter die Rubrik <Theologiegeschichte> fällt, so spiegelt sich in der dogmatischen Arbeit, wie die Menschen, die sie betrieben haben, Gottes Gegenwart im Licht und Dunkel ihrer jeweiligen Zeit auf unterschiedlichen Wegen gesucht, vermisst und auf ihre Weise gefunden haben.

Zumindest im Blick auf das Christentum der westlichen Welt wird das 20. Jahrhundert in zukünftigen Lehrbüchern voraussichtlich vor allem unter der Überschrift der <christologischen Konzentrationen> firmieren. *Vor allem* unter dieser Überschrift, aber nicht ausschliesslich. Als Karl Barth, der fraglos als wirkungsgeschichtlich bedeutendster Vertreter dieser Theologie der christologischen Konzentration zu gelten hat, in den späteren Teilen seiner <Kirchlichen Dogmatik> verstärkt darauf hinzuweisen begann, dass nun die Zeit gekommen sei, in der sich die Theologie auch der Ethik, der Eschatologie und der Lehre vom Heiligen Geist zuwenden müsse, tat er das in der Annahme, dass die Hinwendung zu diesen Themen auch jetzt erst wirklich geschehen könne, wo das Wesentliche über Christus als das Eine Wort Gottes gesagt war. Barths Kritiker – wie auch seine Nachfolger – gingen jedoch einen wichtigen Schritt weiter. Um die Wende zu den siebziger Jahren rückten W. Pannenberg und J. Moltmann die Eschatologie ins Zentrum des Interesses. Vor allem Moltmanns <Theologie der Hoffnung> markiert einen Neuansatz, indem sie es unternimmt, das *Ganze* der Theologie *von einem Punkt* aus neu

\* Meinem Lehrer und Mentor Klaus Beyer in dankbarer Erinnerung an zahlreiche semitistische Seminare, in denen <nebenbei> immer auch Fragen zur Theologie und Kultur der Gegenwart verhandelt wurden. Einige der Früchte dieser <Exkurse> seien ihm daher zum Jubiläum zugeeignet.

<sup>1</sup> Dazu G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1985 (dt. *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, Gütersloh 1994).

in den Blick zu nehmen.<sup>2</sup> Was christlicher Glaube als gelebter und belebender Glaube wesentlich ist, entfaltet Moltmann in eschatologischer Perspektive als die Hoffnung des Glaubens.

Ein ähnlich konzentrierter Neuaufbruch, wenngleich nicht mit derselben Breitenwirkung wie die Theologie der Hoffnung, lässt sich noch einmal in den achtziger und um die Wende zu den neunziger Jahren beobachten. Wiederum erscheinen im Zeitraum weniger Jahre auffallend viele Bücher<sup>3</sup> zu einem Themenfeld, in dem Zugangs- und Erschließungskapazitäten zum Ganzen der Theologie vermutet wurden: die Lehre vom Geist Gottes. Die Besinnung auf die Pneumatologie fällt damit in eine Zeit zunehmenden Bewusstseins zum einen für die Herausforderungen kulturellen und religiösen Pluralismus' spät- bzw. postmoderner Gesellschaften, zum anderen für das wachsende Bedürfnis nach spiritueller Erfahrung in einer weitgehend funktionalisierten, markt- und medienförmigen Lebenswelt. Die Lehre vom Geist Gottes wird als der Ort verstanden, von dem aus sich die christliche Dogmatik mit diesen Herausforderungen und Erwartungen auseinandersetzt.

Eine Folge und ein Verdienst dieser Neuorientierung ist weiterhin, dass sich westliche Theologinnen und Theologen wie kaum zuvor im 20. Jh. konstruktiv mit den Traditionen des östlichen Christentums auseinanderzusetzen begannen und sich diese als Ressource ihres eigenen Denkens erschlossen. Das Buch *«Being as Communion»* des Erzdiakons John Zizioulas<sup>4</sup> war und ist einer der eindrücklichsten und vielfach aufgenommenen Vermittlungsversuche orthodoxen Denkens an das westliche Christentum. Das *«Aha-Erlebnis»*, das sich in dieser Begegnung vielfach einstellte, beruhte vor allem auf einer Differenzwahrnehmung: Was sich westliche Theologien durch die Beschäftigung mit der Pneumatologie zu erschliessen hofften – einen lebendigen Zugang zur Glaubenspraxis sowie ein verfeinertes theologisches Wirklichkeitsverständnis – hatte hier bereits eine beeindruckende Tradition. Dietrich Ritschl hat immer wieder darauf hingewiesen, dass sich bereits seit der Alten Kirche eine *«östliche»* Form der Theologie entwickelte, die sehr viel stärker

<sup>2</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1985 (12. Aufl.), 12.

<sup>3</sup> In Auswahl: R. Bohren, *Vom Heiligen Geist*, München 1981; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1979; C. Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Gütersloh 2000 [=Habil. 1997]; T. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der «Geisttaufe» bei Karl Barth*; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991; an von Moltmann betreuten Dissertationen zum Thema wurden publiziert: D.L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1997 [=Diss. 1989] und H.H. Lin, *Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie*, Frankfurt/M. 1998 [=Diss. 1990]; M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1993.

<sup>4</sup> J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood (NY) <sup>2</sup>1993.

beim dritten Artikel des Credo ansetzt und die Erfahrung des Geistes als Schlüssel zum Glauben an den dreieinigen Gott insgesamt versteht. Und das mit Folgen. Ritschl verweist vor allem auf die gegenüber dem Westen unterschiedliche Paulus-Lektüre der orthodoxen Kirchen. Demnach hat der Westen Paulus verstärkt von seiner Rechtfertigungstheologie her gelesen, von seinen Aussagen über die Gerechtigkeit dessen, der aus dem Glauben an Christus lebt. Für die östlichen Kirchen war weniger ›Rechtfertigung‹ als ›Heiligung‹ das Tor zur paulinischen Soteriologie. So wenig das eine das andere ausschliesst, so wenig ist der Akzentunterschied zu verkennen. Das Heilsgeschehen ist nach orthodox-pneumatologischer Lesart wesentlich die Anteilgabe an und die Hineinnahme in das Leben des dreieinigen Gottes, das sich dem Glauben durch die Wirksamkeit des Geistes erschliesst: Gott heiligt die Welt, um sie mit sich zu versöhnen; anders würde der Westen betonen, dass Gott die Welt mit sich versöhnt, um sie zu heiligen. Diese Unterschiede macht Ritschl an den Bemühungen des Westens um eine ›separate Pneumatologie‹<sup>5</sup> fest, die sich von der östlichen Lehre von den ›Energien Gottes‹ abspaltet:

Zwei wichtige Lehren aus der östlichen Orthodoxie haben in der Tradition des Westens nur ungenügende Entsprechungen gefunden: die Lehre von den ›Energien‹ und die breite Rahmenvorstellung von der Adoption ›durch den Sohn im Geist‹. Die Energienlehre besagt, dass zwar in Gott die ›Energien‹ (energeiai) nicht vom ›Wesen‹ (ousiai) unterschieden seien, dass es aber für die Gläubigen unmöglich ist, Gott in seiner eigenen ousia, die alles Sein, alle Namen und Konzepte übersteigt, zu erreichen. Jedes Sein hat sein Dasein nur in den energeiai Gottes, und die Gläubigen können nur durch Partizipation in Gottes Energien überhaupt in Gemeinschaft mit Gott treten. Diese Lehre wurde verknüpft mit der Ausgestaltung der (biblischen) Konzeption von der ›Adoption‹ der Gläubigen, die – nicht wie im Westen, wo es zur autonomen Begriffsbildung über ›Rechtfertigung‹ und ›Heiligung‹ kam – streng trinitarisch verstanden wird.<sup>6</sup>

Die Wahrnehmung solcher Differenzen hat sich auf die pneumatologische (und trinitätstheologische) Diskussion der letzten Jahre fruchtbar ausgewirkt, insofern deutlich wurde, dass der Glaube an den Heiligen Geist eine spirituelle Tiefe und eine reiche Wahrnehmung der wirksamen, heiligenden und verwandelnden Gegenwart Gottes eröffnet, die *allein* durch die christologischen Konzentrationen, die das Bild der westlichen Theologie über weite Strecken prägen, noch nicht eingeholt wird.

Was also heisst: ›Ich glaube an den Heiligen Geist‹, wenn dieses Bekenntnis von Frauen und Männern, Christinnen und Christen des anbrechenden 21. Jh.s im Kontext einer westlichen Industrie-, Medien- und Konsumgesellschaft gesprochen wird? Dem soll im Folgenden anhand von drei Zugängen nachgegangen werden:

<sup>5</sup> D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 197.

<sup>6</sup> A.a.O. 198.

Der erste Zugang wird primär deskriptiver und diagnostischer Art sein. Warum fällt es uns offensichtlich schwer, den christlichen Glauben in der vollen Bestimmtheit des Credo als Glaube an Vater, Sohn *und Geist* zu erfassen, und warum setzen demgegenüber viele Dogmatiken und dogmatische Entwürfe unserer Zeit in ihren trinitarischen Grundlegungen primär beim Verhältnis des Vaters zum Sohn an? – der Vater sendet den Sohn, der Sohn verherrlicht den Vater; der Vater überträgt dem Sohn die Herrschaft, der Sohn erweist sich dem Vater als gehorsam, ordnet sich ihm unter, indem er es ihm allein zumisst, Gott zu sein, und selbst Mensch wird.<sup>7</sup> Wenn dieses Verhältnis erst einmal in allen seinen Facetten bestimmt sei, dann – so die implizite Annahme – werden Theologie und Glaubenspraxis auch der Rede vom Geist wieder Sinn und Bedeutung abgewinnen können. Dass dies nicht nur zu einer verkürzten Wahrnehmung des Glaubens an den dreieinigen Gott führt<sup>8</sup>, sondern in der Gefahr steht, in diesen Glauben hierarchische und imperiale Muster einzutragen, wurde von theologischen wie spirituellen Aufbrüchen der letzten Jahre sensibel wahrgenommen<sup>9</sup>, die sich gerade um ein neues Verständnis der reichen Gegenwart des Geistes Gottes bemühen.

Im zweiten Teil soll diese Diagnose in kulturanalytischer Perspektive aufgenommen werden. Dabei wird es darum gehen zu zeigen, dass die Schwierigkeiten mit der Rede vom «Geist Gottes» und erst recht mit der Wahrnehmung der Gegenwart des Geistes elementar mit reduzierten und verarmten Vorstellungen von Individualität, Persönlichkeit und Gemeinschaft zu tun haben, die im Kontext moderner Gesellschaften weithin bestimmend sind. Wir erleben auf der einen Seite die Stilisierung von Schlagworten wie Selbstfindung, Selbstverwirklichung, dem unendlichen Wert des einzelnen und unverwechselbaren Lebens und auf der anderen die Tendenz zu einer konsumistischen Massen- und Populärkultur, die gegenüber den Bedürfnissen, Empfindungen und Sensibilitäten einzelner zunehmend abstumpft. Vor dem Hintergrund dieser Analyse will ich im dritten Teil schliesslich versuchen, konstruktiv zu erschliessen, was es bedeutet, dass nach der Joelweissagung Gott *seinen Geist ausgiesst über alles Fleisch*.

<sup>7</sup> Ausführlich ist die Denkfigur der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater von W. Pannenberg ausgearbeitet worden (vgl. ders., Systematische Theologie, Bd.1, Göttingen 1988, 283-305).

<sup>8</sup> Bei Pannenberg, a.a.O. 291 ist die innertrinitarische Funktion des Geistes entsprechend ganz auf die Konstitution der Gemeinschaft von Sohn und Vater konzentriert (i.S. der Vorstellung vom Geist als *vinculum trinitatis*).

<sup>9</sup> Dazu J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München <sup>2</sup>1986, 144-168. Insbesondere unterzieht Moltmann den Begriff der «monarchia» des Vaters einer grundsätzlichen Kritik: «Das beweist, daß nicht nur der Begriff der *monas*, sondern auch der Begriff der *monarchia* das Grundproblem der christlichen Gotteslehre darstellt. Werden diese Begriffe nicht differenziert und verändert, dann ist christliche Gotteslehre im Grunde nicht möglich» (a.a.O. 154; Herv. belassen).

## 2. Der Glaube an Gottes Geist – frommes, aber leeres Bekenntnis?

Was eigentlich bekennt der Glaube mit dem dritten Artikel des Credo?

Der sprachlichen Gestalt nach handelt es sich um eine Aufzählung auf den ersten Blick ganz unterschiedlicher Dinge: Geist, Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Sündenvergebung, Totenaufstehung und ewiges Leben. Der trinitarischen Struktur des Credo nach ist allerdings klar, dass der Geist hierbei nicht ein Thema *neben* anderen ist, sondern der zentrale Gegenstand, der durch die Rede von Kirche, Sündenvergebung und Auferstehung die ihm eigene Näherbestimmung erhält. Im Unterschied zu den ersten beiden Artikeln sind diese Näherbestimmungen allerdings nicht die einer *Person*. Diese legen Gott Eigenschaften bei, die ohne weiteres mit modernen Vorstellungen von einer Person zu erfassen sind. Das ist in einem ganz elementaren Sinn durch die Bezeichnung als Vater und Sohn gegeben. Weiterhin *handelt* Gott, indem er Himmel und Erde schafft, und er hat in Gestalt des Sohnes eine eigene *Geschichte*, die von der Empfängnis durch den Geist bis hin zur Himmelfahrt alle Ebenen des geschaffenen Raumes einbegreift. Darin ist Gott sicher etwas anderes, ‹Grösseres› als ein menschliches ‹Subjekt›, und dennoch erlauben die ersten beiden Artikel eine Vorstellung von Gott als *personales Gegenüber*, als ein ‹Ich›, das gleichzeitig als ‹Du› adressiert werden kann.

Martin Buber und Emanuel Lévinas haben im vergangenen Jahrhundert diese Ich-Du-Korrelation in einer christlicherseits vielfach rezipierten Philosophie ausgearbeitet, die Gott in den personalen Formen des ‹Du›, des Gegenübers, des ‹Anderen› zu denken und zu verstehen erlaubt. Buber fasst dies an zentraler Stelle wie folgt zusammen:

Der Du-Sinn des Menschen, dem aus den Beziehungen zu allem einzelnen Du die Enttäuschung des Es werdens widerfährt, strebt über sie alle hinaus und doch nicht hinweg seinem ewigen Du zu. Nicht wie man etwas sucht: es gibt in Wahrheit kein Gott-Suchen, weil es nichts gibt, wo man ihn nicht finden könnte. ... Es ist ein Finden ohne Suchen; ein Entdecken dessen, was das Ursprünglichste und der Ursprung ist.<sup>10</sup>

Das ist nicht nur rhetorisch aufgeladene, aber am Ende doch schale anthropomorphe Rede von Gott. Buber unterscheidet sehr bewusst: Gott ist nicht ein Du, wie es jeder Mensch für jeden anderen sein kann. Und doch will er die Eigenschaften, die er Gott beilegt – Ewigkeit und Ursprünglichkeit – so verstehen können, dass auch sie den Charakter eines Du-Gegenübers annehmen. In einer seiner dichtesten, und schönsten, Formulierungen wird der

<sup>10</sup> M. Buber, Ich und Du, in: ders., Das dialogische Prinzip, Gerlingen <sup>6</sup>1992, 81. Zentral ist für Buber freilich die Instabilität des Du, das als solches gerade nicht zum Gegenüber werden kann, sondern laufend vom ‹Du› zum unpersönlichen ‹Es› objektiviert wird. Bei Lévinas kommt dieser Gedanke im Bild der ‹Spur› zum Ausdruck, die das Erkennbare, Bleibende, zeitlich-geschichtlich Versetzte des Du bildet, vgl. E. Lévinas, Die Zeit und der Andere, Hamburg <sup>2</sup>1989, 79f.

Himmel, der Zenit selbst zu einem solchen Du: «Solange der Himmel des Du über mir ausgespannt ist, kauern die Winde der Ursächlichkeit an meinen Fersen, und der Wirbel des Verhängnisses gerinnt.»<sup>11</sup> Intimität und Vertrautheit in der Beziehung zu Gott leben wesentlich von dieser Begegnungsfähigkeit, in der er sich uns als personales Gegenüber zugänglich macht, «sich finden lässt» und uns darin zugleich als sein Gegenüber in Anspruch nimmt.

Aber ist diese Form der Personalisierung innerhalb einer Ich-Du-Korrelation gleichermassen aufschlussreich für die Gegenwart Gottes *als Geist*? Sind wir nicht an diesem Punkt gefordert, auch noch anders von Gott als Person zu denken als in Gestalt dieses einen, gewiss dominanten, aber in seiner Prägnanz eben auch zur Vereinfachung neigenden Modells? Jürgen Moltmann und Michael Welker haben in ihren Arbeiten auf unterschiedlichen Wegen darauf hingewiesen, dass die biblischen Zeugnisse vom Geist Gottes allenfalls am Rande, in ihrer Gesamtheit aber gerade nicht auf einen solchen Ich-Du-Personalismus zulaufen.<sup>12</sup> Der Geist Gottes schwebt, «zittert» über dem anfänglichen Chaoswasser (Gen 1,2), er «breitet sich aus» über dem Knochenfeld des dahingeraffteten Volkes Israel und belebt es erneut (Ez 37), er wird «ins Herz der Menschen gegeben» (Ez 36,26f.), er «überkommt» Einzelne und versetzt sie in Ekstase (Ri 13,25; 14,6), er wird ausgegossen über alles Fleisch (Joel 3,1; Jes 44,3) und schliesslich Joh 3,8: «Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weisst nicht woher er kommt und wohin er geht. So ist jeder, der aus dem Geist geboren ist.»

Ist diese Fülle der Aussagen, Bilder und Metaphern aber überhaupt begreiflich? Oder lässt es uns bestenfalls in einer Art berauschem Staunen zurück, wenn die biblischen Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments davon berichten, dass sich dort, wo der Geist Gottes wirkt, wo er Menschen überkommt und für sich einnimmt, die Erfahrung von Befreiung und Erbarmen, schöpferischer Selbsthingabe und bereicherter Selbstwahrnehmung ausbreitet? Dass es die christliche Kirche nicht nur in Gestalt einer galiläischen Sekte, sondern als eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Menschen unterschiedlicher Rassen und kultureller Prägungen gibt und dass dies nicht bloss ein ausgeklügelter, monumentaler Apparat von Macht und Vermassung ist, sondern eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, – das alles verdankt sich der Gegenwart des Geistes Gottes. Das jedenfalls wollen die biblischen Traditionen, die Joelvision, die messianischen Weissagungen beider Testamente und der Pfingstbericht sagen.

Aber sind diese Texte für die kirchliche Wirklichkeit heute mehr als ein emphatisches Plädoyer mit dem Rücken zur Wand? Ist dies nicht vielmehr die enthusiastische Übermalung eines uneingestanden Defizits, das den

<sup>11</sup> Buber, *Ich und Du*, 13.

<sup>12</sup> Zur pneumatologischen Kritik an Ich-Du-Personalisierungen vgl. Welker, *Gottes Geist*, 49-52 (Anm. 3).

Kirchen nicht nur aus der Umgebung säkularer Gesellschaften kalt zurückgespiegelt wird, sondern sich auch im Leben ihrer Gemeinden nur allzu oft darstellt? Ist das Pochen auf die Gegenwart des Geistes Gottes nicht, wie man im Englischen so schön sagen kann, *wishful thinking*?

Was die Rede vom Geist Gottes zu einem neuralgischen, ja zu einem wunden Punkt von Theologie und Glaubenspraxis macht, liegt darin begründet, dass sie sich hierbei mit einem *Defizit* konfrontieren muss. Sie wird veranlasst, sich die Gegenwart Gottes in einer Weise vor Augen zu führen, die für sie doch keine einholbare, weil am Ende unrealistische <Wirklichkeit> darstellt. Dieses Defizit lässt sich im Kontrast zur Argumentation des Paulus im Galaterbrief deutlich machen: Paulus erinnert die galatischen Christinnen und Christen daran, dass sie *Pneumatikoi*, Geistträger sind.<sup>13</sup> Er tut dies angesichts einer angespannten Situation. Innerhalb dieser Gemeinden waren Zweifel darüber aufgekommen, ob man an dem von Paulus verkündigten gesetzesfreien Evangelium tatsächlich festhalten oder ob man nicht vielmehr zur mosaischen Tora zurückkehren solle. Wir wissen nicht genau, wie sich die Galater damals entschieden haben; viele Exegeten nehmen an, dass Paulus diese Gemeinden tatsächlich wieder verlor und sie erst später erneut dem Christentum zugeführt wurden. Deutlich ist jedoch, dass Paulus mit dem Stichwort der *Pneumatikoi* den entscheidenden Hinweis zu geben meinte, der die Galater an das erinnern sollte, was zutiefst ihre christliche Identität bezeichnete und die zentralen Erkenntnisse und die prägenden Erfahrungen zusammenfasste, die ihnen das Evangelium als hilfreiche und vertrauenswürdige Wahrheit erschloss – eine Wahrheit, hinter die man unmöglich würde zurückfallen können (Gal 3,2-5):

Das allein will ich von euch erfahren:

Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben? Seid ihr so unverständig? Im Geist habt ihr angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleisch vollenden? Habt ihr denn so vieles vergeblich erfahren? Wenn es denn vergeblich war!

Der euch nun den Geist darreicht und tut solche Taten unter euch, tut er's durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?

Adressieren wir den Galaterbrief an uns selbst, dann stellt er die Frage: Auf welchen Erfolg könnte Paulus heute mit seinem Erfahrungsargument der Gegenwart des Geistes hoffen? Wäre die Ermahnung daran, dass die <heilige christliche Kirche> eine Gemeinschaft der mit dem Geist Gottes Begabten ist, ein überzeugendes, weil evidentes, aufrüttelndes und begeisterndes Argument denjenigen gegenüber, die gerade innerhalb der Kirchen und Gemeinden verkümmerte Spiritualität, blutleere Theologie und institutionelle Lähmung erleben und beklagen? Eher dürfte die Resonanz so ausfallen, wie Bi-

<sup>13</sup> Zum Folgenden: H.D. Betz, Geist, Freiheit, Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien, in: ders., Paulinische Studien, Tübingen 1994, 52-54.



schof Kasper treffend zusammenfasst: «Es geht uns zwar nicht ganz so wie den Apollos-Jüngern in Ephesus. Als Paulus sie fragte: <Habt ihr, als ihr gläubig wurdet, auch den Heiligen Geist empfangen?> antworteten sie ihm: <Wir haben noch nicht einmal gehört, dass es einen Heiligen Geist gibt> (Apg 19,2). Die meisten heutigen Christen sagen: <Wir haben zwar vom Heiligen Geist gehört, verspürt haben wir freilich noch herzlich wenig von ihm.>»<sup>14</sup>

Jedoch ist dies nicht die ganze Geschichte. Gegenwärtig erleben wir sowohl innerhalb wie ausserhalb der Volkskirchen den Aufbruch spiritueller, charismatischer und enthusiastischer Erneuerungsbewegungen, die genau das für sich in Anspruch nehmen, woran Paulus erinnern will: die lebendige Erfahrungsnähe, die schöpferisch-belebende Kraft des Geistes. Michael Welker beginnt sein Buch <Gottes Geist> mit folgender Überlegung: «Daß Menschen in unseren Tagen Gottes Geist erfahren haben und erfahren, ist gar keine Frage. Oder sollten sich z.B. 300 Millionen Menschen – auf diese Größe etwa wird die charismatische Bewegung gegenwärtig geschätzt – irren?»<sup>15</sup> Sie können sich irren, gar keine Frage. Und doch ist es gerade das Beeindruckende, dass Menschen – Frauen mehr als Männer – als festen Grund ihres lebendigen Glaubens ein Erleben und Erfahren bezeichnen, das dem rational aufgeklärten, massenmedial informierten, nach den Gesetzen von Angebot und Nachfrage normierten Menschenverstand moderner Gesellschaften fremd geworden zu sein scheint, das er allenfalls noch als fernes Rauschen vernimmt, das er aber nicht als das kraftvolle Wehen des Gottesgeistes wahrzunehmen in der Lage ist.

Karl Barth spricht in seiner <Dogmatik im Grundriß>, die er als Auslegung des Glaubensbekenntnisses anlegt, davon, dass mit dem dritten Artikel, wie er sagt, «der Glaube beim Menschen ankommt»:

Die Aussagen des dritten Artikels zielen auf den Menschen. Redet der erste Artikel von Gott, der zweite vom Gottmenschen, so jetzt der dritte vom Menschen. Man darf hier freilich nicht trennen, sondern muß die drei Artikel in ihrer Einheit verstehen. Es geht um den Menschen, welcher an der Tat Gottes beteiligt, und zwar aktiv beteiligt ist. *Der Mensch gehört ins Credo*. Das ist das unerhörte Geheimnis, an das wir jetzt herantreten. Es gibt einen Glauben an den Menschen, sofern dieser Mensch frei und aktiv am Werk Gottes beteiligt ist. Daß dies Ereignis wird, das ist das Werk des Heiligen Geistes, das Werk Gottes auf Erden, das seine Entsprechung hat in jenem verborgenen Werk Gottes, im Ausgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohne.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> W. Kasper, <Der Geist macht lebendig>. Theologische Meditation über den Heiligen Geist (AntGl 26), Freiburg <sup>2</sup>1996, 1.

<sup>15</sup> Welker, Gottes Geist, 21 (Anm. 3).

<sup>16</sup> K. Barth, Dogmatik im Grundriß, Zürich <sup>7</sup>1987, 160. Dazu auch D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, 197: «Legitime regulative Sätze über den Heiligen Geist müssen von der Einsicht ausgehen, daß über Gott überhaupt keine Sätze <außerhalb> des Heiligen Geistes möglich sind, d.h., daß der materiale Inhalt einer Lehre vom Geist Gottes zugleich sein kognitiver Zugang ist.»

«Der Mensch gehört ins Credo», das ist der bemerkenswerte und zentrale Satz dieser Aussage Barths. Der Glaube an Gott schliesst die Glaubenden selbst mit ein. «Ich glaube an den Heiligen Geist» ist das Bekenntnis der Gegenwart Gottes, zu der der Glaube selbst hinzugehört.<sup>17</sup> Er findet sich in dieser Gegenwart vor und beschreibt sie als die Wirklichkeit, deren Teil er ist, als die Welt, in der er wirklich lebt. Damit ist zweierlei nicht gemeint:

1. *Eine Zurücknahme der Geistgegenwart in reine Innerlichkeit.*

Die Anteilhabe an der Gegenwart des Geistes ist nicht auf intime Selbstreferenz beschränkt. Es geht nicht um reine *Innerlichkeit und Verinnerlichung*, die uns herauslöst aus unseren sozialen und kulturellen Einbettungen. Der Geist Gottes erreicht uns als Frauen und Männer, Väter und Mütter, als in einer bestimmten Weise sozialisierte Wesen, als Menschen mit Begabungen und Schwächen, die sich daran erweisen, wie wir mit anderen Menschen umgehen. Wo immer die biblischen Traditionen vom Wirken des Geistes sprechen, kommen dabei dichte, erfahrungsgesättigte Verhältnisse in den Blick und nicht das erratische Individuum.

2. *Eine Preisgabe des Geistes an <objektive Realitäten>.*

Die Anteilhabe an der Gegenwart des Geistes ist, umgekehrt, aber auch nicht die an einer bereits <fertigen>, objektiv schon gegebenen Wirklichkeit, die wir uns nur noch gefallen lassen bräuchten. Wir sind, wie Barth betont, mit dem was und wer wir sind «aktiv» in die *Gestalt und Gestaltung* dieser Wirklichkeit hineingenommen. Wenn man die biblischen Traditionen diesbezüglich aufmerksam liest, dann fällt auf, dass vom Geist nie gesagt wird, er brächte *etwas* mit sich. Es fehlt die Metaphorik von Geschenk, Gabe und Opfer. Auch hier ist es wieder nicht das personalisierte, autonome Gegenüber, das sich dadurch bemerkbar macht, dass es uns *etwas* zueignet oder entzieht. Die Semantik und die Bilder sind andere: wo der Geist <weht>, <bläst>, wo er <über jemandem ist>, aber auch wo er <weicht> und etwas <meidet>, dort entdecken Geschöpfe *ihre* Gaben, ihre Charismen und machen sie einander zum Geschenk und zum Opfer. Der Geist hat nichts für sich, nimmt nichts für sich und behält nichts für sich. *Es gibt den Geist nicht ohne das Leben derer, über die er ausgegossen wird.* Das ist die besondere Form seiner personalen Präsenz und Wirksamkeit.

Weder die Vorstellung der reinen Innerlichkeit noch die der objektivierten Realität erfassen das Geistgeschehen, ja sie reduzieren und entstellen es faktisch. Die Probleme und Verständnisschwierigkeiten, die wir mit der Erfahrung der Gegenwart und Nähe des Gottesgeistes haben, dürften nun ele-

<sup>17</sup> Zur subjektiven Aneignung der im Glauben erfassten Wirklichkeit als Geistgeschehen äussert sich Barth ausführlicher in KD IV/1, §58/4 (Studienausgabe Bd. 27, 164f.).

mentar damit zusammenhängen, dass es allerdings genau diese beiden Formen sind, mit denen der moderne Menschenverstand das zu erfassen sucht, was für ihn <die Wirklichkeit> ist.

Fassen wir unsere <Diagnose> so weit zusammen und fragen, warum es so ist, dass (um noch einmal Walter Kasper zu zitieren) «die meisten Christen heute sagen: <Wir haben zwar vom Heiligen Geist gehört, verspürt haben wir freilich noch herzlich wenig von ihm>», dann könnte dies damit zu tun haben, dass den Formen, mit denen wir die Welt und uns darin beschreiben, die Sensibilitäten für die Gegenwart des Gottesgeistes verlorengegangen sind. Es könnte sein, dass die dominierenden Formen dessen, was wir unser Wirklichkeitsverständnis nennen, den <Sinn und Geschmack> (Schleiermacher) für eben die Wirklichkeit verloren haben, in der Gottes Geist wirksam sein und Gestalt annehmen will. Es könnte sein, dass sich in den Vollzügen unseres individuellen und gemeinschaftlichen Lebens eine elementare Armut breitgemacht hat, die der vielfältigen, vielgestaltigen und in differenzierter Weise personalisierten Gegenwart Gottes zunehmend ahnungslos gegenübersteht. Der amerikanische Philosoph A.N. Whitehead hat einmal formuliert: «Die moderne Welt hat Gott verloren und sucht ihn».<sup>18</sup> Vielleicht ist es so, dass unser gegenwärtiges Fragen nach dem Heiligen Geist sowie das säkulare Bedürfnis nach spirituellem Erleben nichts anderes sind als die Suche nach dem verlorenen Gott.

### *3. Die <Neue Unübersichtlichkeit> zwischen fragmentierter Individualität und funktionalisierter Öffentlichkeit.*

Zur Bezeichnung der gegenwärtigen Verfasstheit moderner Gesellschaften hat der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas das Stichwort der <Neuen Unübersichtlichkeit> ausgegeben.<sup>19</sup> Was aber ist so unübersichtlich bzw. was ist gegenüber anderen Zeiten mutmasslich unübersichtlicher geworden?

Moderne Gesellschaften haben verloren, was man als eine Struktur <des Ganzen im Ganzen>, als symbolische Mitte bezeichnen könnte, die die Vielfalt ihrer Lebens- und Erfahrungsbereiche zu integrieren in der Lage wäre.<sup>20</sup> Moderne Gesellschaften sind wesentlich nach funktionalen Kriterien diffe-

<sup>18</sup> A.N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt M. 1990, 58.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt M. 1985, 141-163.

<sup>20</sup> A. Schüle, *Auf der Suche nach dem Ganzen im Ganzen. Systemtheoretische Überlegungen zu Selbstbeschreibung und Normbegründung in modernen Gesellschaften*, in: M.-S. Lotter (Hg.), *Normbegründung und Normentwicklung in Gesellschaft und Recht (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 11)*, Baden-Baden 1999, 23-45.

renzierte soziale Gebilde.<sup>21</sup> Wirtschaft, Wissenschaft und Politik, um drei der wichtigsten Funktionssysteme unserer Gesellschaft zu nennen, aber auch Kunst, Erziehung und Religion greifen nach eigenen Gesetzmässigkeiten auf die Lebenswelt zu und formen sie nach ihren eigenen Kriterien. Das tun sie jedoch unabhängig und teilweise in Konkurrenz zueinander.<sup>22</sup> Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Vorstellung von Wahrheit etwa stehen innerhalb unserer Gesellschaften in keinem geregelten, allgemein akzeptierten Verhältnis zueinander, und beides hat wiederum primär nichts damit zu tun, was als ökonomisch effektiv oder unergiebig angesehen wird. Es handelt sich um weitgehend autonomisierte Sphären, die jedoch jeweils einen unverzichtbaren Beitrag zum sozialen Leben leisten. Mehr und weniger bewusst und mehr und weniger geschmeidig bewegen wir uns in der Diversität dieser funktionalisierten Lebensbereiche und ihrer ganz unterschiedlichen Vorstellungen von Moral und Werten.

Das hat weitreichende Konsequenzen: Jedes Individuum muss sich gleichermaßen und mit jeweils anderen Einstiegsvoraussetzungen am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben beteiligen und kann nicht darauf verzichten, weil es gesellschaftlich sonst gar nicht mehr vorkommen würde. Dem Individuum wird zugemutet, wie Niklas Luhmann einmal prägnant formuliert hat, «sich in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist.»<sup>23</sup> Stellen wir uns zur Illustration eine Nachrichtensendung vor, die uns in kürzester Zeit von Politik und Wirtschaft über Kultur bis hin zu Sport und Unterhaltung mit dem ganzen Spektrum gesellschaftlicher Themen in stark unterschiedlichen emotionalen Besetzungen konfrontiert. Stellen wir uns weiter vor, wir müssten aus alle dem ein einheitliches Weltbild formen, müssten all dies – die Kriegsbilder aus Irak, den Streit um die letzte Steuerreform, die letzte Bilanz von Daimler-Chrysler, strandende Wale vor den Färöerinseln und die Oskarverleihung – zur Einheit unserer Erfahrung synthetisieren, dann ist damit in etwa umschrieben, wie ein Leben in «pluralen, nicht integrierten Kontexten» beschaffen sein muss – und wie es nicht mehr beschaffen sein kann. Pluralisierung und Funktionalisierung in modernen Gesellschaften machen vor dem Einzelnen nicht halt. Im Gegenteil, sie drängen den Einzelnen, der mit Fragen nach Sinn und Selbstverständnis an sie herantritt, aus den öffentlichen, sozialen

<sup>21</sup> Dazu grundlegend N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt <sup>4</sup>1991, 30-91.

<sup>22</sup> Auf die Probleme nicht geregelter Systembeziehungen hat Luhmann erhellend am Beispiel der unbewältigten ökologischen Krise im Umfeld moderner Gesellschaften hingewiesen, vgl. ders., *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen/Wiesbaden <sup>3</sup>1990.

<sup>23</sup> N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik III*, Frankfurt M. 1989, 215.

Lebensbereichen ins Ghetto des Privaten, in die intime Sphäre von Subjektivität und Innerlichkeit ab.

Im Ergebnis zeigt diese Entwicklung ein gespaltenes, nennen wir es ruhig *schizoides* Bild. Moderne Gesellschaften erschliessen Welten voller Möglichkeiten. Jeder ihrer Lebensbereiche ist prinzipiell für jeden freigegeben. Sollte das nicht zur Ausprägung und Entfaltung reicher, kompletter, höchstmöglich integrierter Individualität führen? So jedenfalls hat es das Kultur- und Bildungsideal noch bis ins 20. Jahrhundert gesehen, und wenn man manche Äußerung von Kultusministern und -ministerinnen vergleicht, dann lebt das Bild des Humboldtschen Individuums noch heute fort. Aber dieses Bild trägt. Plurale Gesellschaften sind nicht die reich gedeckte Tafel, von der man sich nach Bedarf, Belieben und Begabung bedienen mag. Sie sind zugleich normativ hochgradig diversifizierte und heterogene Umgebungen, und eben deswegen erscheinen sie zunehmend weniger als *Lebenswelt*, in der sich Individualität «innisten» kann, in der es sich mit Hilfe selbstverständlich gültiger Norm- und Wertsysteme auskennt – so wenig kohärent diese, bei genauer Betrachtung, sind.<sup>24</sup> In Luhmanns Theoriesprache klingt dies wie folgt:

Die Einzelperson kann nicht mehr einem und nur einem gesellschaftlichen Teilsystem angehören ... . Da die Gesellschaft aber nichts anderes ist als die Gesamtheit ihrer internen System-Umwelt-Verhältnisse und nicht in sich selbst als Ganzes nochmals vorkommen kann, bietet sie dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als gesellschaftliches Wesen existieren kann.<sup>25</sup>

Daraus folgt zum einen, daß das Individuum sich in stärkerem Maß eigenen Gefühlen ausgesetzt findet, wenn [seine] Ansprüche nicht routinisiert werden können. ... Zum anderen werden Individuen veranlaßt, über sich selbst und ihre Probleme zu reden.<sup>26</sup>

Ebenso wenig wie moderne Gesellschaften ein in sich integriertes Ganzes darstellen, über eine symbolische Mitte verfügen, bieten sie dies den Einzel-

<sup>24</sup> Zuletzt hat Habermas eine ausgearbeitete Theorie der Lebenswelt vorgelegt (vgl. ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1987, 173-293). Dabei geht Habermas davon aus, dass wir uns in der Kommunikation des «täglichen Lebens» auf Vorverständnisse und Geltungsansprüche berufen, die sich aus ganz unterschiedlichen Quellen speisen können – Religion, Tradition, Gewohnheit, Schulbildung, Common Sense etc. Zur bewussten Auseinandersetzung kommt es erst dann, wenn diese lebensweltlichen Voraussetzungen in Konfliktfällen fraglich werden, wenn sie also mit anderen Orientierungssystemen kollidieren und dabei den Charakter selbstverständlicher Gültigkeit verlieren. Auf der Ebene der Lebenswelt selbst, so Habermas' These, können solche Konflikte nicht bearbeitet werden – es sei denn auf der Basis des Rechtes des Stärkeren. Im Gegensatz zu Luhmann geht Habermas aber davon aus, dass moderne Gesellschaften in der Lage sind, jenseits von Tradition und Religion auf der Basis kommunikativer Vernunft die Lebenswelt zunehmend zu rationalisieren und mit Normbegründungen auszustatten, die nicht mehr nur fraglos und selbstverständlich gültig sind, sondern das Niveau *kritischer Reflexion* erreichen.

<sup>25</sup> Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 158 (Anm. 23).

<sup>26</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*, 365 (Anm. 21).

nen an, die sich in ihrer Umgebung und unter ihren Bedingungen einrichten. *Individualität* wird damit der Privat- und Intimsphäre überlassen. Die meisten Gesellschaftsanalysen unserer Tage, die diese Drift zum entfremdeten, gesellschaftlich entbundenen Individualismus analysieren, belegen – ausgesprochen und unausgesprochen –, dass moderne Kulturen gerade in ihrer *Vielfalt von Möglichkeiten* zugleich Kulturen *tiefer Einsamkeit* sind. Sie werfen den Einzelnen beständig auf sich selbst zurück, überlassen es ihm und verlangen es ihm zugleich ab, sich anzupassen und dabei, irgendwie, «Sinn» zu finden. Man kann wirtschaftlich dynamisch, ästhetisch sensibilisiert, wissenschaftlich gebildet, politisch aktiv und von abgründiger spiritueller Tiefe sein. Und dennoch gewährleistet keine dieser Potenzen und auch nicht ihr Ensemble, dass es darüber zur Ausprägung sozial eingebetteter Individualität kommt – und dass nicht all dies in einer vielleicht hyperaktiven, vor Kreativität sprühenden, aber eben doch: in einer elementaren Form von Einsamkeit mündet.

Nun ist diese Drift hin zu isolierter Individualität und funktionalisierter Öffentlichkeit nicht ohne Gegenbewegungen. Gegenwärtig verzeichnen Gesellschaftsstatistiken eine auffällige Aufwertung der Sozialform Familie. Junge Erwachsene heiraten heute früher als noch vor zwanzig Jahren, gleiches gilt für die Gründung von Familien. Die Orientierung an Kleingruppen wie Freundeskreis, Vereinen und Interessensgemeinschaften fangen zum Teil auf, was auf grossgesellschaftlicher Ebene verlorengegangen ist. Daneben fehlt es aber auch nicht an kulturellen «Therapieprogrammen», die darauf zielen, der Gesellschaft die verlorene Mitte wiederzugeben, einen – um es nochmals so zu formulieren – «Sinn und Geschmack für das Ganze im Ganzen» zu erzeugen. Drei solcher Therapieprogramme fallen vor allem auf:

### 1. *Säkulare und religiöse Moral.*

Man könnte trotz (oder wegen) des eben skizzierten Bildes auf die normative Ausstrahlung von *Moral* setzen – aus den Ressourcen des Christentums oder anderer Religionen, aus dem breiten Spektrum säkularer Weltanschauungen – oder darauf vertrauen, dass die Überzeugungen des gesunden Menschenverstandes die Orientierungsdefizite spätmodernen Pluralismus<sup>27</sup> schliesslich aussitzen werden. Und es fehlt nicht an Initiativen, genau auf diese klassischen Trumpfkarten zu setzen. Hans Küngs «Projekt Weltethos»<sup>27</sup> ist dafür ebenso ein Beispiel wie das Brandenburger Unterrichtsmodell «Lebensgestaltung, Ethik, Religion» oder die Tatsache, dass Studierende auf Lehramt im Bundesland Baden-Württemberg neuerdings zwei Pflichtenhefte im Fach Ethik erwerben müssen. Unerachtet des möglichen Nutzens solcher Projekte drängt sich der Eindruck auf, hier werde nach der Devise «Moral

<sup>27</sup> Vgl. unter zahlreichen Beiträgen H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990 und zuletzt ders. (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*, München/Zürich 2002.

her, wer noch eine hat!› nach starken, bindungsfähigen Normsystemen gefahndet, die den Bodennebel der ‹Neuen Unübersichtlichkeit› im Vertrauen auf die kulturprägende Kraft von Religion und Moral lichten, Individuum und Gesellschaft wieder einander vermitteln sollen. Aufschlussreich sind diese Initiativen im Blick auf ihre Analyse des Mangels an Moral. Ob die Therapie, den Mangel durch die verstärkte *Infusion* von Moral auszugleichen, zum Erfolg kommt, ist allerdings fraglich. Dass Plädoyers für die Erneuerung von Moral und für die Unentbehrlichkeit einer Grundwertediskussion harmlos genug sind, um sich allgemeinen Wohlwollens gewiss sein und für jede politische Wahlkampagne herhalten zu können, sollte dafür sensibilisieren, dass der Ruf nach Moral ein Kurieren von Symptomen, nicht aber von Ursachen ist. Besser als die Frage, welche Moral wir haben und ob zuwenig oder zuviel davon, ist die, warum Moral allem Anschein nach ihre kulturellen Präge- und Bindekräfte verloren hat.

## 2. Ereignis- und Erlebnisorientierung.

Analysiert man die gegenwärtige Kultursprache, stösst man recht schnell auf die gehäufte Verwendung von Begriffen wie Erlebnis, Ereignis bzw. Event.<sup>28</sup> Was ist gemeint? Es gibt eine ausgeprägte Dynamik, die wir üblicherweise – häufig mit einer pejorativen Note versehen – als ‹Populärkultur› bezeichnen, wobei einzelne Funktions- und Erfahrungsbereiche den Charakter umfassender, ‹ganzheitlicher› Formen lebensweltlichen Erlebens annehmen. Sport und Unterhaltungsmusik sind besonders illustrative Beispiele hierfür. Dabei werden zugleich starke Identifikationsmuster im Rahmen eines Kollektivs erzeugt, weil hier über bestimmte Funktionen – Körperertüchtigung und ästhetischen Genuss – hinaus Identitätsangebote vermittelt werden. Wer im Stadion, beim Internet-Chat oder nur aufgrund des Stickers an der Mütze erlebt, dass ihn dies mit einer breiten Öffentlichkeit solidarisiert, dem wird die Gewissheit suggeriert, dass er nicht mit sich allein auf der Welt sei. Erlebnis- und Ereigniskonstellationen stellen darauf ab, das solitäre Individuum in die Atmosphäre eines lebensweltlichen Raumes zu versetzen, den es mit anderen teilt. Das führt teilweise dazu, dass populären Persönlichkeiten nicht nur Kompetenzen innerhalb ihres jeweiligen Bereiches zugemessen werden, sondern Sportlern, Künstlern oder Talkmastern einigermassen vorbehaltlos auch in Fragen etwa von Politik und Ökonomie eine relevante Meinung oder zumindest ein ‹gesunder Menschenverstand› zugetraut wird.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Nach wie vor einschlägig ist hierzu G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York, 71997.

<sup>29</sup> Darauf hat R. Bubner, *Ästhetisierung der Lebenswelt*, in: W. Haug/R. Wenig, *Das Fest, Poetik und Hermeneutik XIV*, München 1989, 661 in anderem Zusammenhang treffend hingewiesen: «Wo man hierbei [den Lösungen lebensweltlicher Konflikte, A.S.] den

### 3. Medienkonsum.

Von ähnlicher Machart wie die der Ereignis- und Erlebniskultur ist die der Massenmedien. Nur verläuft in diesem Fall die Bewegungsrichtung umgekehrt: Massenmedien kommen zu uns nach Hause. Sie erzeugen in einer uns vertrauten und von daher geschützten Umgebung die Atmosphäre der Teilhabe an sozialem Leben. Daily Soaps und die endlose Kette der <Talkshows am Nachmittag> sprechen gewissermassen in unsere Zimmer und Wohnungen hinein und suggerieren uns auf dem Wege der Fiktion das Gefühl, dass jemand da ist, der mit uns kommuniziert. Fernsehen besteht zu wesentlichen Teilen aus Kommunikation im Modus der *Anrede* («Und passen Sie gut auf sich auf»), eine gezielte, durch feste Zeiten und Personen ritualisierte und erwartbare<sup>30</sup> Anrede, die gerade theologisch nicht unbeachtet und nicht unbeobachtet bleiben sollte. Es geht über weite Strecken um die vergewissernde Anteilhabe am Leben anderer, die dem Einzelnen ein Bewusstsein von Zugehörigkeit vermitteln soll, die es im Kontext nicht-medialer, funktional diversifizierter Öffentlichkeiten sonst eingebüsst hat.

### 4. Die <Ausgiessung des Geistes über alles Fleisch>.

Was hat das skizzierte Bild im Blick auf die kulturell und gesellschaftlich verantwortete theologische Arbeit in Kirche, Schule und Akademie zur Folge? Man kann zunächst festhalten: Sie braucht eine breit gefächerte Sachkompetenz, um die Chancen und Schwierigkeiten funktional diversifizierter Gesellschaften zu reflektieren. Sie braucht Sensibilitäten gleichermassen für den Gewinn an individueller Freiheit wie für die Ausbreitung von Isolationismus und Einsamkeit innerhalb dieser Gesellschaften, und sie braucht schliesslich kritische wie konstruktive Distanz zu re-integrierenden Therapieangeboten wie Moral, Erlebniskultur und Massenmedien. Und doch: mit alledem ist noch nicht erfasst, was die Kirche zu dem macht, wozu sie nach dem 3. Artikel des Credo bestimmt und berufen ist – zur Geistgemeinschaft der Heiligen, in paulinischer Diktion: zu *Pneumatikoi*, zu Trägerinnen und Trägern des Geistes Gottes.

Wir hatten anhand von Barths Auslegung des 3. Artikels gesehen, dass eine Zurücknahme des Geistes in reine Innerlichkeit und seine Preisgabe an objektive Realität die Gegenwart des Geistes allenfalls verzerrt einzufangen

Politikern, Amtsträgern oder Fachleuten Lösungen nicht mehr zutraut, treten plötzlich Schriftsteller, Regisseure, Schauspieler auf, um Rat zu geben. Den Produzenten des Scheins wächst eine neue Verantwortlichkeit zu, die ihre eigenen Kompetenzen weit übersteigt.»

<sup>30</sup> Dazu G. Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt/M. 1998, 211-222.



in der Lage sind. Wir müssen nun allerdings festhalten, dass es genau diese beiden Formen sind, die modernes Wirklichkeitsempfinden entscheidend bestimmen. Wer etwas vom Wehen des Geistes Gottes wahrnehmen, seine Gegenwart erfahren will, der wird vergeblich darauf warten, dass die Zeitgeister der Kultur und Gesellschaft ihm dies zutragen. Und doch bezeugen die biblischen Traditionen, dass Menschen *in ihren jeweiligen Zeiten* und *unter Bedingungen der sie umgebenden und bestimmenden Kulturen* Gottes Geist erwartet und erfahren haben. Die biblischen Traditionen bringen dies durch die Rede von der ‹Ausgiessung des Geistes› zur Sprache. Was ist damit gemeint?

Gottes Geist wird ausgegossen über die Schöpfung. Das ist eine der zentralen Aussagen der biblischen Texte über die Gegenwart des Geistes (Hes 39,29; Jo 3,1f; Apg 2,17.33; 10,45). Der Geist tritt uns nicht gegenüber, redet uns nicht an. Er hat keine *Morphe*, keine Gestalt, die sich mit Kategorien wie Zeit, Raum oder Sinnlichkeit wahrnehmen und beschreiben liesse. Das Bild des Ausgiessens will vermeiden, dass wir ihn mit irgend etwas Kreatürlichem gleichsetzen oder verwechseln. Dieses Bild will noch ein Zweites ausschliessen: dass der Geist etwas für sich selbst behält, dass es etwas gibt, das Gott uns nicht zuwenden wollte. Was ausgegossen wird, hat keine Gestalt, ausser in dem, worüber es ausgegossen ist. *Der Geist ist erst dann ganz bei sich, wenn er ganz beim anderen ist.* Das ist der zentrale und zugleich schwierigste Satz der gesamten Pneumatologie, weil er dem modernen Menschenverstand etwas zu denken abverlangt, was wir selbst, in eigener Person, nicht darstellen und nicht sein können.<sup>31</sup> Jede geschöpfliche Form von Personalität ist wenigstens auf ein Minimum an Selbstbezüglichkeit, an Selbstsein und Selbstsein-Wollen angewiesen – und hat darin seine eigene Dignität und Würde. Die Rede vom Geist nötigt jedoch zu denken, dass es ein Personsein gibt, das eben darauf nicht angewiesen ist.<sup>32</sup> Gottes Freiheit ist nicht nur die herrscherlicher Souveränität, sondern auch die Freiheit zur vorbehaltlosen schöpferischen Hingabe.

Was heisst das aber für diejenigen, *über die* der Geist ausgegossen wird? Zunächst führt dies zur Erfahrung einer Differenz: weil Gottes Geist nichts für sich behalten muss, um ganz bei sich zu sein, dies für uns aber gerade der Fall ist, bleibt immer ein Überschuss der Geistgegenwart gegenüber der Wirklichkeit, über die er ausgegossen wird. Die Geistgegenwart ist nicht nur selbstloser, sondern darin auch reicher und dynamischer, als Geschöpfe es je sind und sein können, deren Wesen immer auch an die Bedingung des Bei-

<sup>31</sup> Einen sachlich analogen Gedanken entwickelt E. Jünger, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1920, 430-438 im Zusammenhang seines Verständnisses von ‹Gott als Liebe›.

<sup>32</sup> Eine der zentralen Beobachtungen in M. Welkers Pneumatologie (vgl. dazu die Denkform des ‹dynamischen Kraftfeldes› in ders., Gottes Geist, 210-213 [Anm. 3]).

sich-Seins gebunden ist.<sup>33</sup> Und eben wegen dieses Überschusses verkörpert der Geist nicht nur ein Doppel allen geschöpflichen Lebens. Er ist nicht einfach ‹das› Prinzip schlechthinniger Diesseitigkeit, ‹die› Welt überhaupt oder eine besonders dynamisierende Form davon wie der Weltgeist in Goethes *Faust*, sondern tatsächlich *die präsente Fülle der Wirklichkeit in der Gegenwart des Schöpfers*. Das aber heisst: Wenn Gottes Geist über die Schöpfung ausgegossen ist, dann ist ihr damit bereits mehr an kreativer Lebensmöglichkeit zuteil, als sie von sich aus zu realisieren in der Lage ist.

Es ist die *Differenz des kreativen Überschusses*, die tiefe, leibhaftig ausgegossene Immanenz des Transzendenten, die sich an den Geistträgerinnen und Geistträgern der alt- und neutestamentlichen Texte erweist. Diese Differenz lässt sich nicht einfach aneignen, ‹anschliessen› an die Welt, wie wir sie kennen, – in der Sprache moderner Bewusstseinstheorie ausgedrückt: sie lässt sich nicht zur Einheit subjektiver Erfahrung synthetisieren. Umgekehrt ist sie aber auch nicht eine objektive Wirklichkeit ‹da draussen›, die wir bestaunen oder beargwöhnen können, die uns aber eben äusserlich bleibt. Dieser kreative Überschuss ist die wirkliche Welt derer, über die der Geist ausgegossen ist. Dies ist die alle biblischen Zeugnisse verbindende Überzeugung, wenn sie davon berichten, dass Menschen in der Kraft des Geistes leben und dabei über sich hinauswachsen:

Der Geist des Herrn YHWH ist auf mir.  
 Darum hat mich der Herr gesalbt, den Armen die gute Nachricht zu bringen.  
 Er hat mich gesandt, die am Herzen Gebrochenen zu verbinden,  
 den Gefangenen die Freiheit zuzurufen, den Gebundenen, dass ihnen geöffnet werde.  
 ...  
 Ich freue mich in YHWH, meine Lebenskraft jubelt in Gott,  
 denn er hat mich bekleidet mit dem Gewand des Rechts,  
 mit dem Umhang der Gerechtigkeit hat er mich umgeben,  
 wie einen Bräutigam hat er mich geschmückt  
 und wie eine Braut, die ihr Geschmeide zeigt.  
 Wie die Erde ihre Sprösslinge hervorbringt und ein Garten seine Samen hervortreibt,  
 so lässt der Herr YHWH hervorspriessen Gerechtigkeit und Lobpreis vor allen Völkern.  
 (Jes 61,1.10f.)

<sup>33</sup> Vgl. E. Jüngel, *Geheimnis*, 244 (Anm. 31): ‹Denn durch die *Selbstverwirklichung* des Menschen wird gerade die aus der Entfernung von sich selbst gesteigerte Nähe des Menschen zu sich selbst, die Gottes Gegenwart einschliesst, *verwirkt*. Die Selbstverwirklichung des Menschen verwirkt die durch den Heiligen Geist Gottes qualifizierte, die heilsame Nähe des Menschen zu sich selbst.› Fraglich ist allerdings, ob die Rede von der ‹verwirkten Gegenwart› Gottes nicht an entscheidender Stelle zu weit geht. ‹Selbstverwirklichung› ist ja nicht etwas, das Menschen tun oder lassen könnten, sondern das entscheidend zu ihrer Konstitution als endliche Geschöpfe gehört. Die zentralere Frage ist, inwiefern von menschlicher ‹Selbsthabe› unter Bedingungen der ‹Teilhabe› an der Gegenwart des Geistes gesprochen werden kann (dazu ausführlicher A. Schüle, *Transformed into the Image of Christ: Identity, Personality, and Resurrection*, in: T. Peters/R.J. Russell/M. Welker [Hg.], *Resurrection*, Grand Rapids 2002, 219-235).

Dieser Text beschreibt den messianischen Geistträger in einer eminent personalisierten Form, indem er diesen Menschen als ein ›Ich‹ sprechen lässt. Gleichwohl wird diese Ich-Rede davon bestimmt, dass darin die Gegenwart Gottes in Gestalt seines Geistes zur Sprache kommt. Beobachtet man die eigenen Bilder, die sich beim Lesen dieses Textes einstellen, so ist es nicht ein herausgehobener, königlicher Mensch, der da sichtbar wird. Was sich zeigt, während dieses ›Ich‹ *von sich spricht*, sind tatsächlich verbundene Herzen, Gefangene, die nach Hause zurückkehren, es sind Recht und Gerechtigkeit, die aufspriessen wie Samen aus der Erde. Geistträger, *Pneumatikoi*, sind Menschen, in deren Umgebung sich die Differenz des kreativen Überschusses anderen schöpferisch vermittelt. Das aber heisst auch: dieser Überschuss wird nicht aufgebraucht, sondern in seiner ganzen Fülle allererst erschlossen, je mehr er beansprucht wird, je mehr zu Trägern des Geistes werden, sich von ihm *treiben* lassen. In einer Kultur, in der sich vor allem Geld und Kapital weniger Einzelner vermehren, je stärker sie in Umlauf gebracht werden, ist die Vorstellung von einer Wirklichkeit, die sich nicht imperialistisch und nicht ausbeuterisch, sondern mit dem Grad ihrer Beanspruchung *schöpferisch* ausbreitet, nicht mehr ohne weiteres erschwinglich. Aber genau diese Vorstellung ist das Erfahrungskorrelat zur *Ausgiessung* des Geistes. Dass Menschen dazu fähig werden, einander schöpferisch zu umgeben, ist nicht Zeichen eines glücklichen Naturells, eines guten Willens oder günstiger Lebensumstände. Diese Begabung, die ihrerseits wieder selbst ein Geben ist, schöpft daraus, dass es eine reiche Wirklichkeit gibt, die *Geist* Gottes genannt wird, weil sie nicht sich, sondern uns belebend und bereichernd *begeistert*, und die *Gottes* Geist genannt wird, weil sie uns Anteil gibt an der Fülle des Lebens, das in Gott selbst ist.

*Andreas Schüle, Heidelberg*