

SCHWERPUNKT

Charismatisch und doch geistvergessen?

Über die Vergessenheit des Heiligen Geistes und Ansätze zu ihrer Überwindung

VON MICHAEL BÖHNKE

Der ‚Geistvergessenheit‘ in Theologie und Kirche steht eine esoterisch-mystisch geprägte ‚Geistversessenheit‘ gegenüber. Der Aufsatz benennt Gründe für die Geistvergessenheit und thematisiert Ansätze zu ihrer Überwindung. Er zeigt, dass die ‚Geistversessenheit‘ ein Epiphänomen der ‚Geistvergessenheit‘ darstellt und ‚Geistvergessenheit‘ nur durch eine erneuerte und überzeugende Theologie des Heiligen Geistes – keineswegs also allein durch eine charismatische Erneuerung – überwunden werden kann; eine Theologie des Heiligen Geistes, die den Bereich reiner Innerlichkeit verlässt und den Heiligen Geist im zwischenmenschlichen und öffentlichen Handeln zu erweisen vermag.

1. Unwissenheit macht sprachlos

Jacqueline de la Motte hat im Vorfeld ihrer 2017 an der Bergischen Universität Wuppertal eingereichten Master-Thesis „Vorstellungen von Grundschulkindern zum Heiligen Geist – Eine empirische Analyse von Kinderzeichnungen und religiösen Vorerfahrungen“ eine Befragung unter Lehrkräften durchgeführt, der zufolge eine große Unsicherheit in

Bezug auf das Thema bei Grundschullehrerinnen und -lehrern besteht. Diese Erkenntnis führt de la Motte zur leitenden Hypothese für ihre Untersuchung: „Wenn sich die befragten Religionslehrer gegen eine explizite Behandlung des Themas Heiliger Geist im Religionsunterricht aussprechen, begründen sie dies mit einer vermuteten mangelnden Abstraktionsfähigkeit der Kinder. Dass diese Haltung dem Vorstellungsvermögen der Kinder nicht gerecht wird, versucht diese Studie zu belegen. Vielmehr ist es die Unwissenheit der Lehrkräfte, die diese Unsicherheit gegenüber dem Thema entstehen lässt“ (de la Motte 2017, 6). Das Ergebnis der empirischen Analyse hat diese These bestätigt. Schülerinnen und Schüler im Grundschulalter haben entgegen der Annahme der Lehrpersonen sehr wohl konkrete Vorstellungen vom Heiligen Geist und können auch die Lebensrelevanz dieser Vorstellungen, z. B. als Kraftquelle, thematisieren. Hingegen wird das Thema wegen des vermeintlich zu hohen

Abstraktionsgrades von Lehrerinnen und Lehrern gemieden.

Im von den Kirchen inhaltlich verantworteten Lehrplan für die Grundschule (NRW) kommt der Heilige Geist, wie de la Motte (2017, 7) ebenfalls zeigen konnte, nicht vor. Dies ist ein nicht zu übersehendes Zeichen der Geistvergessenheit selbst bei dafür verantwortlichen Volltheologen im kirchlichen Dienst, die dieses Defizit erst auf Hinweis der Verfasserin der Studie – mit nicht geringem Erstaunen – zur Kenntnis genommen haben. Gleichwohl gehört die Pneumatologie seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu den Traktaten, die im universitären Lehrbetrieb gelehrt werden sollten.

Spätestens seit Beginn der 1960er Jahre wird offen die bereits über Jahrhunderte andauernde Geistvergessenheit der Theologie beklagt. Zwar ist seitdem viel geschehen, doch kann die Geistvergessenheit bis heute nicht als überwunden gelten. Sie erstreckt sich in der Dogmatik auf die Trinitäts- und Gnadenlehre, sie bestimmt fundamentaltheologisch das Verständnis von Tradition und Offenbarung, sie macht sich bemerkbar im Verständnis der Wahrheitssuche, der Organisationsgestalt der Kirche und des christlichen Handelns. Der Heilige Geist scheint in die Privatheit, er scheint in die Innerlichkeit der spirituellen Erfahrung verbannt worden zu sein. Die öffentliche Verkündigung ist ebenso wie die religiöse Bildung weitgehend sprachlos.

Sprachlos auch gegenüber der ‚Geistversessenheit‘, die den Markt für spirituelle Wohlfühl- und Ratgeberliteratur, für Esoterik und weltabgewandte Mystik boomen lässt. Sprachlos auch gegen-

über jener ‚Geistversessenheit‘, die den Pfingstkirchen im 20. Jahrhundert ungeheuren Zulauf verschaffte und ihre Mitgliederzahlen rasant ansteigen ließ.

Der sich in beiden Bewegungen ausdrückenden Sehnsucht nach Geisterfahrung hecheln maßgebliche Kräfte in der katholischen Kirche mit der Forderung nach einer charismatischen Erneuerung hinterher.

Ich werde im Folgenden (vgl. zum Ganzen Böhnke 2017) zeigen, dass die ‚Geistversessenheit‘ ein Epiphänomen der ‚Geistvergessenheit‘ darstellt und ‚Geistvergessenheit‘ nur durch eine erneuerte und überzeugende Theologie des Heiligen Geistes – keineswegs also allein durch eine charismatische Erneuerung – überwunden werden kann; eine Theologie des Heiligen Geistes, die den Bereich reiner Innerlichkeit verlässt und den Heiligen Geist im zwischenmenschlichen und öffentlichen Handeln zu erweisen vermag. Methodisch werde ich so vorgehen, dass ich verschiedene Dimensionen der Geistvergessenheit und Ansätze zu ihrer Überwindung rekonstruiere. Vieles muss dabei allerdings skizzenhaft bleiben. Abschließend soll dann der Aspekt der Handlungswirklichkeit benannt werden, in welcher der Heilige Geist auch heute erfahren werden kann.

2. Die Kirche besteht auch ohne ihn

Es gibt Gründe dafür, warum das Fehlen des Geistes in der Kirche oft weder stört noch auffällt. Vor allem dürfte dafür die ekklesiologisch bedeutend gewordene Theorie von der bleibenden Gegenwart Jesu Christi in der Kirche verantwortlich gemacht werden können: Kirche wird in diesem, zum ersten Mal bei Johann Adam Möhler begegnenden,

theologischen Modell als Fortsetzung der Inkarnation verstanden.¹ Mit dieser These wird die Sichtbarkeit der Kirche theologisch begründet. Es wird herausgestellt, dass Christus in der Kirche niemals abwesend ist und die sichtbare Kirche deshalb nicht nur – wie ein Staat – als gesellschaftliche Größe verstanden werden könne. Papst Benedikt XVI. (2008) hat die pneumatologischen Konsequenzen dieser Lehre aufgezeigt, indem er „von dem in den institutionellen Strukturen der Kirche gegenwärtigen Christus“ spricht. Dem Heiligen Geist komme die Bedeutung zu, die Einheit der Gläubigen mit der Institution zu wirken.

Geist wird von Papst Benedikt in seiner Katechese in Anlehnung an Augustinus als Seele der christozentrisch an ihrem Grund und Haupt ausgerichteten Kirche verstanden, nicht aber die Kirche ihrerseits als eine vom Geist geformte. Diese in der theologischen Tradition überwiegend vertretene Position steht in einer gewissen Spannung zur theologischen Lehre über den Heiligen Geist, wie sie von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Domínium et vivificantem* im Anschluss an Johannes 16,7.14, zwei Textstellen, in denen Jesus seine Abwesenheit ankündigt, vorgetragen worden ist. Dieser kaum rezipierten lehramtlichen Position zufolge ist die vom Sohn Gottes in der Geschichte vollbrachte Erlösung „in ihrer vollen erlösenden Kraft dem Heiligen Geist übertragen“ (DeV 11)



Prof. Dr. Michael Böhnke lehrt Systematische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal.

worden. Papst Johannes Paul II., der mit seiner Enzyklika der Geistvergessenheit in Theologie und Kirche ein Ende bereiten wollte, thematisiert das in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums angekündigte Fortgehen des Auferstandenen als Grund und Bedingung für die Sendung des Geistes – wenn er nicht fortgegangen wäre, wären wir nicht erlöst und wir könnten auch nicht auf seine Wiederkunft hoffen. Der Amtsvorgänger Benedikts geht davon aus, dass Gottesferne nicht durch institutionell verbürgte Christusnähe substituiert werden könne. Im Kontext der Gottesferne wird der Heilige Geist von ihm zum Erweis der Gegenwart Gottes in Kirche und Welt während der Abwesenheit des Auferstandenen – sein ‚beim-Vater-Sein‘ – in Anspruch genommen.

Diese unterschiedlichen Positionen zeitigen Konsequenzen. Im Modell der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation und der darin behaupteten Kontinuität der Gegenwart Gottes in Jesus Christus und in der Kirche steht immer schon fest, was die Kirche ist und in Zukunft sein wird, weil der Gedanke der Kontinuität der entscheidende Gedanke ist. Eine Kirche, die ihre Form als eine im Geist gegebene immer erst zu suchen und sich auf die Wiederkunft des erhöhten Herrn auszurichten hat, erweist sich hingegen im theologischen Sinn als zukunfts offen.

¹ „So ist denn die sichtbare Kirche (...) der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden“ (Möhler 2011/12, 175).

Für Franziskus ist, und eben das unterscheidet sein Kirchenverständnis von dem seines Vorgängers, die Form der Kirche der Zukunft erst eine im Geist synodal zu suchende.

Die Geistvergessenheit in der Kirche ist – so viel sollte deutlich geworden sein – durch eine selbstgenügsame Christozentrik bedingt. Die Erkenntnis der Geistvergessenheit verdankt sich dem theologischen Metadiskurs über diese Christozentrik. So ist es nur folgerichtig, sich – in der gebotenen Kürze – der Geistvergessenheit in der Theologie zuzuwenden. Sie reicht weit über die Ekklesiologie hinaus und betrifft ebenso die Lehre von der Überlieferung des Glaubens wie auch die Trinitäts- und Gnadenlehre.

3. Geistvergessen in der Überlieferung des Glaubens

Der evangelischen Theologe Otto A. Dilschneider² war der erste, der im Jahr 1961 der Theologie Geistvergessenheit attestiert hat. In Parallelität zu Martin Heidegger, der in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ die These von der Seinsvergessenheit der Metaphysik zum Ausgangspunkt seiner Phänomenologie gemacht hat, machte Dilschneider die These von der Geistvergessenheit zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion auf die göttliche Selbstoffenbarung und deren Überlieferung. Selbst in den im letzten Jahrhundert erschienenen theologischen Pneumatologien – so der Vorhalt von Dilschneider – „ist die Frage nach dem Geist in Vergessenheit geraten“ (259). In ihnen sei auf das Wirken des Geistes reflektiert worden, der Geist

in seiner Eigentümlichkeit, als das in Entsprechung zum Sein „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ (260) sei nicht zur Sprache gekommen. „Über jenes Phänomen Geist aber wird im theologischen Betrieb geschwiegen in der Meinung, daß sich eben darüber nichts mehr aussagen läßt“ (260). Dilschneider widerspricht dieser nicht selten auch heute noch vertretenen These. Er bemüht eine ‚Phänomenologie des Geistes‘, durch die er die dynamische und personale Struktur des Geistes erweisen möchte. Von ihr her bearbeitet Dilschneider die seinen Beitrag leitende Fragestellung nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus. Er identifiziert den *Heiligen Geist als das Kontinuum*, der beide Momente im Zeugnis des Kerygmatisikers in einer „pneumatischen Identität“ (263) zusammenführt: „Es ist das Kontinuum des Geistes, das den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus im Zeugnis des Kerygmatisikers zusammenbindet und so vereinigt, daß sich im Kerygmatisiker der Christus selber bezeugt“ (264). Dilschneider geht es bei der Überwindung der Geistvergessenheit im Verständnis der göttlichen Selbstoffenbarung und deren Überlieferung um die Wiederentdeckung der Eigenart des Heiligen Geistes und deren systematische Entfaltung. Sie hat die Bedeutung der Eigenart des Heiligen Geistes für sein heilsgeschichtliches Wirken herauszustellen. Das von ihm benannte Strukturmoment des Kontinuums „im Zeugnis des Kerygmatisikers“ tritt an die Stelle des „in den institutionellen Strukturen der Kirche gegenwärtigen Christus“. Dass dabei die Christologie nicht gegen die Pneumatologie ausgespielt werden darf, ist dem Zitat von Dilschnei-

2 Die Spaltenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf dessen Aufsatz.

der ebenfalls zu entnehmen. Die Formulierung, dass sich im Zeugnis des Kerymatikers Christus selbst bezeugt, dürfte über die christologische Problematik hinaus von Relevanz sein, geht es der „pneumatischen Identität“ doch um eine Integrität über die Zeit, durch die deutlich wird, wer jemand ist. Identität bildet sich, so die dieses Konzept tragende Einsicht, in der Erfahrung des Kontinuums. Aus der Kohärenz des Lebensentwurfs wird eine Person verstehbar. So auch allererst die Person Jesu, der von den Jüngern als der Auferstandene verkündet wird.

4. Geistvergessen in der Trinitäts- und Gnadenlehre

Wilhelm Breuning hat für die Geistvergessenheit in der katholischen Theologie wenige Jahre später den „Mangel an heilsgeschichtlicher Konkretheit der herkömmlichen Trinitätslehre“ (Breuning 1970, 120)³ verantwortlich gemacht. Ausgehend von der These, dass die Werke Gottes nach außen von der ganzen Trinität gewirkt seien,⁴ gelange man zu der problematischen Konsequenz, dass in der Sendung des Geistes nach Röm 5,5 dieser als Gesandter in den Gläubigen selbst und personal gar nicht als er selbst ankomme: „Für den gerechtfertigten Menschen folgt aus der Sendung des Heiligen Geistes nur die Einwohnung der ungeteilten Trinität, deren Einwohnung, vom Menschen aus gesehen, nicht eine unterschiedene Relation zu einer einzelnen Person hervorrufen könne“ (121).

Breuning rekonstruiert die Entwicklungslinien, die eine Abkehr von dieser Position ermöglicht haben. Er hebt hervor, dass neben Arbeiten von Heribert Schauf und Sebastian Tromp die Enzyklika „Mystici corporis“ 1943 „lehramtlich sanktioniert [habe; M. B.], daß das einer lebendigeren Pneumatologie im Wege stehende Prinzip von der trinitarischen Gemeinsamkeit aller göttlichen Werke nach außen im strengen Sinn dann gelte, wenn die göttliche Ursächlichkeit nach Art der effizienten Kausalität betrachtet werde“ (122). Außerhalb dieser Kategorie war die Theologie damit frei, nach neuen Wegen zu suchen, um die personeigene Mitteilung des Heiligen Geistes zur Darstellung zu bringen.

Doch nicht nur offenbarungs- und trinitätstheologisch muss von Geistvergessenheit gesprochen werden, sondern auch gnadentheologisch. In der westlichen Tradition der Gnadenlehre wurde, so die Diagnose Karl Rahners, mit der „Rede von der ‚gratia creata‘ die Pneumatologie geradezu ersetzt [...]. Die dynamische Gegenwart des Geistes scheint durch die Lehre von der Zuständigkeit der geschaffenen Gnade abgelöst worden zu sein“ (Lehmann 1979, 202).

In seiner Lehre vom übernatürlichen Existential hat Karl Rahner die Konsequenzen aus der Geistvergessenheit in der Gnadenlehre gezogen, indem er die Selbstmitteilung des Heiligen Geistes als transzendente Bedingung der Mög-

lichen Menschen folgt aus der Sendung des Heiligen Geistes nur die Einwohnung der ungeteilten Trinität, deren Einwohnung, vom Menschen aus gesehen, nicht eine unterschiedene Relation zu einer einzelnen Person hervorrufen könne“ (121).

³ Die Seitenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf dessen Aufsatz.

⁴ Das Axiom „Opera trinitatis ad extra sunt indivisa“ wird bei Cyrill von Alexandrien durch die Einheit der göttlichen Substanz begründet (vgl. Miggelbrink 2006, Fn 2). K. Hemmerle hat in seinen Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (1976) das substanzontologische Denken kritisiert. An die Stelle der Substanz tritt bei ihm Einheit in Mehrursprünglichkeit. Sie erlaubt es Hemmerle, Untrennbarkeit als Gemeinsamkeit zu denken und zugleich von unterschiedlichen Ursprüngen des Handelns auszugehen.

lichkeit der Gotteserkenntnis und damit auch der Erkenntnis des Herr-Seins Jesu Christi verstanden hat. Er hat mit der Lehre vom übernatürlichen Existential die „gnädige[n] Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist“ (Nitsche 2003, 103) systematisch der Christologie vorgeordnet und diese als kategorial einmalig höchsten Fall der im universalen Heilswillen Gottes begründeten transzendentalen Selbstmitteilung Gottes verstanden. Was bei Rahner mit zu bedenken ist, dass er das Existential als übernatürlich und damit als freies und gnadenhaftes Angebot des sich den Menschen selbstmitteilen wollenden Gottes versteht. Dieser Gedanke ist erst zu Ende gedacht, wenn man den Heiligen Geist als „Gabe des Empfangens bzw. Empfangenkönnens“ der „Beziehung zwischen Gott und Mensch, in die Gott sich selber hinein gibt“ (Dirscherl 2003, 92; 94) versteht.

5. Geistvergessen in der Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens und der Gestaltung kirchlicher Normen

Eben daran knüpft der Sache nach das Zweite Vatikanische Konzil an, indem es in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 12 die Gläubigen als „*Spiritus Christi habentes*“ bezeichnet hat. Weil die Gläubigen in der Taufe den Geist Gottes empfangen haben, nehmen sie am Wahrheitszeugnis der Kirche teil. Die „geistgeschenke[n] Wahrheitsfähigkeit der ganzen Kirche“ (Nitsche 2003, 137) zeigt sich, wenn das Gottesvolk „von den Bischöfen bis zu den letzten Christgläubigen“ (LG 12) sich übereinstimmend in Fragen des Glaubens und der Sitten äußert. *Lumen gentium* 12 nimmt auf 1 Joh 2,27 Bezug: „Was euch betrifft, so bleibt die Salbung, die ihr

von ihm empfangen habt, in euch und ihr braucht euch von niemandem belehren zu lassen; wie euch vielmehr seine Salbung über alles belehrt, so ist es auch wahr und keine Lüge. Und wie er euch belehrt hat, so bleibt ihr in ihm.“ So weit, so gut.

Bernhard Nitsche (2003, 137) moniert zurecht, dass „die Teilhabe aller am Wahrheitsprozess der Kirche (...) noch ihrer organisatorischen Umsetzung in der Zeugnisstruktur und -kultur der römisch-katholischen Kirche“ harrt. Mit Walter Kasper beklagt er, „dass die Lehre von der Teilhabe aller am Wahrheitszeugnis der Kirche im neuen Kirchenrecht einfach übergangen wurde“. Von Geistvergessenheit in der Erkenntnis der Wahrheit kann man deshalb sprechen, weil die Zusage der Irrtumslosigkeit des *sensus fidelium* institutionell keine Entsprechung kennt.

Das Interesse der Kirchenleitung an der Überwindung der Geistvergessenheit kann man deshalb nur als halbherzig bezeichnen. In ihren rechtlichen Ordnungen jedenfalls verweigert sie sich dem Geist. Der Begriff kommt im gesamten Kirchlichen Gesetzbuch nicht vor. Der Kirchliche Gesetzgeber scheint vielmehr bewusst das Kirchenrecht von der Gegenwart Gottes im Geist ausnehmen zu wollen. Man kann deshalb von einer bisher nicht überwundenen Geistvergessenheit des Kirchenrechts sprechen. Dem Dilemma, welches der evangelische Rechtshistoriker Rudolph Sohm (1841–1917) mit seinem Diktum „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch (...). Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich“ (Sohm 1970, 1) auf den Punkt gebracht hat, entgeht man damit nicht. Die Aufforderung zur cha-

rismatischen Erneuerung der Kirche, die das übersieht, geht an der Realität der Institution Kirche vorbei.

6. Geistvergessen im Verständnis des christlichen Handelns

Schließlich ist von einer bisher kaum überwundenen Geistvergessenheit unter dem Aspekt des ekklesialen Selbstvollzugs im Zusammenhang mit individuellem und gemeinschaftlichem Handeln zu sprechen. Als Symptom dieser Art der Geistvergessenheit kann der Rückzug des Geistes in die Innerlichkeit angesehen werden. Während Spiritualität als Modus inneren Wohlbefindens ebenso wie Wellness und Esoterik im Kurs- und Buchmarkt Hochkonjunktur haben, ist von einem Handeln im Geist auch bei Christen kaum noch die Rede. Johannes Fischer hat von einer „Verbanung des Geistes in die Innerlichkeit“ gesprochen. Der Züricher Sozialethiker Fischer äußert die Vermutung, dass die Tendenz zur Verinnerlichung für die Geistvergessenheit in der Theologie mit verantwortlich sei. Er schreibt: „Die Gefühls-Semantik hat gewissermaßen die Geist-Semantik verdrängt oder überlagert“ (Fischer 2000, 159). Man könnte auch formulieren, dass die Gefühls-Semantik als neuer Ort des Geistes auf die Bühne getreten sei, nachdem dieser handlungstheoretisch in die Verbanung geschickt worden ist und die Emigration ins Innen angetreten hat. Fischer zufolge sind es Engführungen im Handlungsbegriff der Moderne, die es schwierig machen, den Geist im Handeln zu identifizieren. Wenn es nicht möglich sein sollte, diese Engführungen aufzusprengen, dann wäre die für das Verkündigungshandeln auch heute hoch bedeutsame These von Otto Dils-

chneider nicht nachvollziehbar, dass Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus im geistbestimmten *Handeln* des Kerygmaticus entsteht. Diese Engführungen im Handlungsbegriff der Moderne sind daher zunächst zu benennen und zu dekonstruieren. Was also heißt ‚geistbestimmtes Handeln‘?

7. Was heißt ‚geistbestimmtes Handeln‘?

Neuzeitlich habe man Handeln und Verhalten allein kausal aus Vernunftgründen erklären wollen, wodurch – so Fischer – die heutigen Verständnisschwierigkeiten in der Rede vom Geist bedingt seien. Die Handlungswirklichkeit sei nämlich nicht allein im Modell kausaler Zuschreibung von außer ihr liegenden Vernunftgründen zu erklären.

Im Einzelnen blende der moderne *common sense* im Verständnis der Handlungswirklichkeit die emotionale Dimension einer Handlung durch die Unterscheidung von Verstand und Gefühl aus, indem behauptet werde, dass sich eine Handlung allein durch vernünftige Gründe und Motive erklären lasse. Zudem werde in Bezug auf die Handlungswirklichkeit zwischen Innen und Außen unterschieden, wobei die Handlungswirklichkeit durch das erklärt werde, was hinter ihr, also außerhalb des Geschehens, liege. Drittens werde zwischen Handeln und Sich-Ereignen differenziert. Dadurch werde die Einsicht in die Spontaneität einer Handlungssituation versperrt, weil diese allererst vom Ereignischarakter der Handlung her in den Blick kommen könne.

Der Geist im Handeln müsse hingegen als das angesehen werden, was in ei-

ner Handlung als die Handlungswirklichkeit bestimmend gegenwärtig ist. Er könne „durch Identifikation dessen, was in ihr bestimmend gegenwärtig ist“ (Fischer 2000, 156)⁵, verstanden werden.

Das, was in einer Handlung bestimmend gegenwärtig sei, „ist nicht auf das ‚Innere‘ des Handelnden beschränkt, sondern tritt in allen Aspekten der Handlung in Erscheinung, insbesondere also auch in ihrem äußeren äusseren [sic!] Vollzug“ (156) und sei deshalb identifizierbar. Nach Fischer lasse sich beispielsweise an einer Geste der Zärtlichkeit ablesen, dass der Vollzug einer Handlung liebevoll geschehe, die Handlung also den Geist der Liebe in sich trage und durch sie gerichtet sei. Mit einem zweiten Beispiel führt er das Schleudern von Gegenständen als Manifestation von Wut an. „Die Handlungen erscheinen hier unmittelbar durch das bestimmt, was sich in ihnen äußert“ (156). Ebenso könnte man Beispiele für die Manifestation von Freude oder Angst, Trauer oder Hoffnung benennen, welche die mit diesen Begriffen thematisierte szenische Gerichtetheit einer Handlung – freudig, ängstlich, traurig oder hoffnungsvoll – zum Ausdruck bringen.

Neben die das Handlungsverständnis der Moderne monopolisierende Erklärung durch Kausalität tritt also die Erklärung durch Identifikation, die missverstanden wäre, wenn sie wiederum auf Kausalität zurückgeführt würde. Liebe und Wut werden von Fischer nicht kausal als Motive für eine Handlung in Anspruch genommen, sondern „als eine bestimmte, im Handeln selbst in Erscheinung tretende Gerichtetheit“ (157).

Diese Gerichtetheit ist wahrnehm- und kommunizierbar. In der Perspektive, durch die sie identifiziert wird, erscheint der Handelnde nicht primär in der Rolle als Urheber einer Handlung. Er wird gesehen als Medium für etwas, das sich durch ihn ereignet. Redewendungen wie jene, dass ‚jemand außer sich vor Wut sei‘, indizieren das Gemeinte. Handlungswirklichkeiten sind für Fischer also nicht nur kausal, sondern auch durch Gerichtetheit bestimmt, die in Szenen wahrgenommen werden kann. Und diese szenische Gerichtetheit einer Handlung nennt Fischer Geist. Wenn es zum Beispiel von einem politischen Meinungs Austausch heißt, dass er im Geist der Freundschaft stattgefunden habe, oder von Sportwettkämpfen, dass sie im Geist der Fairness ausgetragen worden seien, wird der gemeinte szenische Sachverhalt exakt beschrieben.

Die Feststellung der szenischen Gerichtetheit einer Handlung durch das Erklärungsmodell der Identifikation ist zu unterscheiden von der Feststellung ihrer Zielgerichtetheit und Motivation, die im kausalen Erklärungsmodell thematisiert werden. Sie erfasst die der Kausalität vorausliegende intuitive Ausrichtung der Spontaneität in einer bestimmten Situation. „Geist hat zu tun ‚mit einer Einstellung der intuitiven Wahrnehmung, die in den Phänomenen noch etwas anderes sehen lässt als das, was an ihnen empirisch feststellbar ist. So im bedürftigen Menschen den Nächsten“ (Feiter 2006, 336).

Reinhard Feiter hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Ausrichtung nicht nur ein In-Erscheinung-Treten meine. Er geht davon aus, dass die szenische Gerichtetheit des Handelns auch

⁵ Die Seitenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf dessen Aufsatz.

das Kommunikationsgeschehen bestimmen: „Der Geist der Liebe tritt nicht nur als Liebe in Erscheinung, sondern er wirkt Liebe“ (Fischer, zit. nach Feiter 2006, 338) als die im Handeln und dessen Kommunikation Involvierten „mitausrichtende Gerichtetheit“. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter lässt – vielleicht deshalb – niemanden, der es liest oder hört, unberührt.

Mit anderen Worten: In die Verständigung über Handlungen fließen Diskurse über die Gründe und Motive von Handlungen ein. Damit allein wird der Realisierungszusammenhang einer Handlung, ihre Wirklichkeit, aber nicht zureichend erfasst. Der Diskurs über Gründe kann zur Erklärung der Handlungswirklichkeit deshalb keine Exklusivität beanspruchen. Die Handlungssituation wird ebenso von Dispositionen geprägt, die erklären, warum man sich in einer bestimmten Situation so oder so verhält. Ist also das Handeln als Vollzugsphänomen, das heißt wie es sich im Augenblick seiner Aktualisierung vollzieht, im Blick, dann spielt die Verhaltenseinstellung, durch die „bestimmte Beziehungen zur Mit- und Umwelt eröffnet oder verschlossen werden“ (Feiter 2006, 335), eine bedeutende Rolle.

Phänomenologisch ist einsichtig, dass Verhaltenseinstellungen die Handlungswirklichkeit bestimmen. Das Verhalten bestimmt als atmosphärischer Charakter das Handeln, das daher beispielsweise als liebevoll oder aber als skeptisch oder als gleichgültig bezeichnet werden kann. Insofern das Verhalten maßgeblich dafür ist, ob ich in einer bestimmten Situation jemand Fremden als meinen Nächsten ansehe oder nicht, geht die genetische Sichtweise der ethischen Beurteilung der Situation hand-

lungslogisch sogar voraus. Die geistige Dimension einer Handlung kommt in dieser genetischen Perspektive als adverbiale Bestimmtheit des Verhaltens ins Spiel. Sie ermöglichte es Fischer, neben der Gerichtetheit des Handelns die „atmosphärische Präsenz emotional bestimmten Verhaltens“ (Fischer 2011, 13) als Geist zu verstehen.

Das kann wiederum zunächst ganz profan gemeint sein, wenn man etwa mit dem bereits angeführten Beispiel davon spricht, dass ein politischer Meinungsaustausch im Geist der Freundschaft stattgefunden hat, Flüchtlinge willkommen geheißen oder Sportwettkämpfe im Geist der Fairness durchgeführt worden sind. In den Beispielen wird die atmosphärische Dimension, in der eine Handlung stattfindet und durch die sie disponiert wird, thematisiert. In gleicher Weise manifestiert sich nach Fischer der göttliche Geist in adverbialen Bestimmungen des Verhaltens: „Das Wirken von Gottes Geist manifestiert sich auf eine Weise, die ihre sprachliche Artikulation in adverbialen Bestimmungen des menschlichen Lebensvollzugs hat. Dies unterscheidet den ‚Geist der Liebe‘ (2 Tim 1,7) von einem Gefühl der Verliebtheit, das von einer Person prädiert wird“ (Fischer 2011, 15). Der Geist wird als das verstanden, wovon das Handeln von Menschen dispositiv durchdrungen wird.

8. Gottes Geist im Handeln der Menschen

Auf dieser Basis kann man anhand des biblischen Zeugnisses nun besser verstehen, wie Gottes Geist im Handeln der Menschen begegnet. Paulus kommt an einer bekannten Stelle im Galaterbrief kontrastierend auf die atmosphäri-

sche Präsenz des Geistes zu sprechen. Er schreibt:

„Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid, maßloses Trinken und Essen und Ähnliches mehr. Ich sage euch voraus, wie ich es früher vorausgesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben. Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltensamkeit; gegen all das ist das Gesetz nicht. Die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt. Wenn wir im Geist leben, lasst uns auch im Geist wandeln! Lasst uns nicht prahlen, nicht einander herausfordern und einander nicht beneiden!“ (Gal 5,19–26)

Man kann im hier interessierenden Zusammenhang den Kontrast zwischen den ‚Werken des Fleisches‘ und den ‚Früchten des Geistes‘ getrost links liegen lassen und sich darauf konzentrieren, dass es Paulus um ein Handeln und Wandeln im Geist geht. Ohne große Anstrengung lassen sich die ‚Früchte des Geistes‘ in adverbiale Bestimmungen des Handelns und/oder des Verhaltens übersetzen. Ein Handeln im Geist erfolgt liebevoll, froh, friedlich, langmütig, freundlich, gütig, treu, sanftmütig, beherrscht. All diese Charakterisierungen bestimmen die Handlungswirklichkeit. Sie thematisieren den Heiligen Geist als atmosphärische Präsenz.

Und noch ein zweiter Satz aus der zitierten Galaterbriefstelle ist zur Überwindung der Geistvergessenheit theologisch hoch relevant. Die paulinische

Aussage „Wenn wir im Geist leben, lasst uns auch im Geist wandeln!“ (Gal 5,25). Das Leben aus dem Geist disponiert nach Paulus den Willen, dem Geist folgen zu wollen. Das ist wohl das, was Reinhard Feiter mit dem Begriff „mitausrichtende Gerichtetheit“ gemeint haben könnte.

Und hier erst tritt die paulinische Charismenlehre auf den Plan. In Anknüpfung an 1 Kor 12 führt Christoph Theobald in seiner jüngsten Veröffentlichung (Theobald 2018)⁶ aus, dass es zu verhindern gelte, die Charismen als Erscheinungsformen des Geistes von vornherein auf Funktionen, Dienste oder Aktionsformen kirchlichen Handelns zu reduzieren: „denn das *Charisma* meint letztendlich ‚die ganze Person‘ des Getauften, die – eventuell – eine ‚Funktion‘ ausübt“ (284). Charismatiker sind „jene, die wir für weniger edel ansehen“ (1 Kor 12, 22f.), die aber von Seiten Gottes ‚mehr Ehre erhalten‘ (1 Kor 12, 24)“ (284). Das Charisma hat jemand nicht als Fähigkeit oder aufgrund seines Amtes oder seiner Funktion, sondern weil er *als Person* Glied des Leibes Christi und Tempel des Heiligen Geistes ist. Theobald begreift den Geist, den Christen in der Taufe empfangen haben, als Stilisten. Ausgehend von seiner „*Formgebung*“ (264) nimmt eine Kirche im „Geist heiliger Gastfreundschaft“ diejenigen als „vom Geist geschenkte Gnadengaben“ (287) auf, die am wenigsten Ansehen genießen. So folge sie dem Geist. Das Wachstum des Leibes Christi, von dem Lumen gentium 8.1 spricht, vollziehe sich so und nicht anders. Eine missio-

⁶ Die Seitenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf dieses Werk.

narische Kirche werde, wie es in 8.3 weiter heißt, zur Kirche der Armen.

9. Leben aus dem Geist

Ganz in der Linie von Karl Rahner hat Christoph Theobald das Charismatische in der Kirche nicht als Fähigkeit oder Begabung und damit nicht als geschaffene Gnade verstanden. Er hat es vermieden, die Geistvergessenheit in der Betonung des Charismatischen in der Kirche fortzuschreiben. Vielmehr kommt im Charismatiker nach Theobald die Formgebung des Geistes zum Ausdruck, die als ‚mitausrichtende Gerichtetheit‘ die Gegenwart Gottes in der Aufforderung zur Gastfreundschaft zum Ausdruck bringt. Mit diesem Bezug auf die Praxis setzt sich Theobald zugleich systematisch-theologisch vom pneumatologischen Entwurf Karl Rahners ab. Er trifft sich in diesem Punkt mit Thomas Pröpfer, der die transzendentaltheologisch ausgerichtete Pneumatologie Rahnerscher Provenienz nicht teilt und dafür freiheitstheoretische Gründe nennt. Als Denker radikaler Autonomie hadert er mit der theonomen Begründung der Autonomie, die das Rahnersche Modell des übernatürlichen Existentials impliziert. An seine Stelle setzt er mit Johannes Duns Scotus auf die Annahme, dass Gott die Menschen als freie Wesen geschaffen habe, weil er Mitliebende wollte. Er versteht den Heiligen Geist im Rahmen der Verwirklichung autonomer Freiheit. Selbstoffenbarung Gottes ist für ihn als „ihr freies Sich-Ereignen in der Geschichte“ (Langenfeld/Lerch 2018, 91) zu charakterisieren. Sie ist wesentlich geschichtlich geprägt, weil Liebe nur wahr wird, wenn sie geschieht. Wenn der Heilige Geist das Handeln der Christen als Aufforderung zur Gastfreundschaft be-

stimmt, dann so, dass er unsere Freiheit nicht ersetzt, sondern ausrichtet. Im Zentrum steht nicht die religiöse Natur des Menschen, sondern eine „Glaubenspraxis, in der Menschen füreinander die Zuwendung Gottes darstellen und vermitteln, die sie selbst empfangen haben“ (Langenfeld/Lerch 2018, 122). Thomas Pröpfer hat die Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist auf diese Weise mit der menschlichen Praxis verknüpft und den Heiligen Geist als „Unbedingtheit der Liebe (...) unter (...) Zeitindex“ (Pröpfer 2011, 1309) gekennzeichnet.

Literatur

Benedikt XVI., Vigil mit den Jugendlichen. Ansprache vom 19. Juli 2008, online unter: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080719_vigil.html (17.8.2018).

Böhnke, Michael (2017): Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie, Freiburg i. Br.

Breuning, Wilhelm (1970): Pneumatologie, in: Vorgrimler, Herbert, van der Gucht, Robert (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. 3, Freiburg i. Br. 197, 120–126.

De la Motte, Jacqueline (2017): Vorstellungen von Grundschulkindern zum Heiligen Geist – Eine empirische Analyse von Kinderzeichnungen und religiösen Vorerfahrungen (Master-Thesis, Bergische Universität Wuppertal).

Diltschneider, Otto A. (1961): Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus, in: ThLZ 86, 255–266.

Dirscherl, Erwin (2003): Der Atem des Sprechenden Gottes. Theologiegeschichtliche Stationen der Rede vom Heiligen Geist, in: Nitsche, Bernhard (Hg.): Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg, 72–101.

Feiter, Reinhard (2006): Praktische Pneumatologie. Geistesgabe und Handlungsbe-griff, in: Feeser-Lichterfeld, Ulrich, Feiter, Reinhard u.a. (Hg.): Dem Glauben Gestalt geben. FS für Walter Fürst (Theologie: For-schung und Wissenschaft, 19), Münster, 325–338.

Fischer, Johannes (2000): Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe. Überlegungen zur Konzeption einer evangelischen Sozialethik im Anschluß an Arthur Rich, in: ThZ 56, 149–164.

Fischer, Johannes (2011): Die religiöse Di-mension der Moral als Thema der Ethik, Ab-schiedsvorlesung anlässlich der Emeritierung des Verfassers am 21. Dezember 2011, in: <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2013/10/Religi%C3%B6se-Dimensi-on-der-Moral1.pdf> (10.02.2016).

Hemmerle, Klaus (1976): Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (= Kriterien 40), Ein-siedeln.

Johannes Paul II. (1986) : Enzyklika De Spi-ritu Sancto in vita ecclesiae et mundi Domi-num et vivificantem. Über den heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt vom 18. Mai 1986, in: AAS 78 (1986), 809–900, online unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (10.11.2015).

Langenfeld, Aaron, Lerch, Magnus (2018): Theologische Anthropologie, Paderborn.

Lehmann, Karl (1979): Heiliger Geist, Be-freiung zum Menschsein – Teilhabe am gött-

lichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gna-denlehre, in: Kasper, Walter (Hg.): Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg i. Br., 181–204.

Lumen gentium, Dogmatische Konsituti-on des II. Vatikanischen Konzils über die Kir-che, in: AAS 57 (1965), online unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (20.08.2018).

Miggebrink, Ralf (2006): Der Heilige Geist im westkirchlichen Denken. Geschichte und Gegenwart, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Os-nabrück 58, 163–169.

Möhler, Johann Adam (2011/12): Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegen-sätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg. von Raich, Johann Michael, Malsfeld 2011/12.

Nitsche, Bernhard (2003): Geistvergessen-heit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Nitsche, Bernhard (Hg.): Atem des sprechen-den Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg, 102–144.

Pröpfer, Thomas (2011): Theologische An-thropologie II, Freiburg i. Br.

Sohm, Rudolph (1970): Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen, München – Leipzig 21923 (1892), Neudruck Berlin.

Theobald, Christoph (2018): Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensver-ständnis in Europa, Freiburg i. Br.