

# Immanente Transzendenzen

Gott als Geist in den Wechselverhältnissen des sozialen Lebens

*Jörg Dierken*

## 1. Pneumatologische Transformation der Theologie

Der Geist der Zeiten hinterlässt auch im Gefüge dogmatischer Themen seine Spuren. Stand die Pneumatologie<sup>1</sup> in der Dogmen- und Theologiegeschichte zumeist im Schatten anderer Topoi, so wird sie mit der Aufklärung zunehmend erhellt. Während der alte heilsgeschichtliche Aufriss der Dogmatik die gleichsam vorzeitlichen Stationen von Schöpfung, Sünde und Erlösung fokussierte, rückte mit den Transformationen des Religiösen in der Moderne die Gegenwart ins Zentrum. Die Themen des Ersten und Zweiten Artikels werden im Lichte von Glaubensbewusstsein und Lebenspraxis, mithin von Themen des Dritten Artikels, angeeignet. Indikator dieser Entwicklung ist der Erfahrungsbezug der aufklärerischen Dogmatik. Subjektives Dabeisein als Charakteristikum moderner Dogmatik führt tendenziell zu einer Umschmelzung der gegenständlichen Gehalte in Elemente des Glaubensgeschehens: Theologie wird zur Beschreibung der Bestimmtheiten des Glaubens in der Perspektive seiner Vollzüge. Daneben dürfte der Aufschwung der Pneumatologie damit zu tun haben, dass die Thematik des Geistes eine Diesseitigkeit zu fokussieren erlaubt, die mit ihrer subkutanen Normativität auch empirisch zugänglich sein soll. Es geht

---

<sup>1</sup> Vgl. allgemein: F. STOLZ/P. CLAYTON/J. STOLZENBERG/H. ROSENAU, Art. Geist, in: RGG<sup>4</sup>, hrsg. v. H.D. BETZ/D.S. BROWNING/B. JANOWSKI u.a., Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 556–562; F. STOLZ/M. OEMING/J.D.G. DUNN/A.M. RITTER/V. LEPPIN/G. WAINWRIGHT/B.J. HILBERATH/K.C. FELMY/G. WAINWRIGHT/C.H. GRUNDMANN/P. SCHÄFER/G. NECKER/M. VINCENT, Art. Geist/Heiliger Geist, in: a.a.O., Sp. 563–578; W.D. HAUSCHILD, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. IV: Dogmengeschichtlich, in: TRE, hrsg. v. G. KRAUSE/G. MÜLLER, Bd. XII, Berlin/New York 1984, S. 196–217; E. LESSING, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. V: Dogmatisch und ethisch, in: a.a.O., Sp. 218–237; B. TAURECK, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. VII: Der philosophische Geistbegriff, in: a.a.O., Sp. 242–254; J. DIERKEN, Art. Spiritualismus, in: EKL<sup>3</sup>, hrsg. v. E. FAHLBUSCH/J.M. LOCHMAN/J. MBITI u.a., Bd. 4, Göttingen 1996, Sp. 398–402.

religiös weniger um ein Jenseits, sondern um ethische Lebensordnungen in der Wirklichkeit. Die Nahtstelle hierzu ist der Geist. In seinem Zeichen kommen die empiriefernen Vorstellungsgehalte der vorderen Artikel in den Blick. Als solche unterliegen sie Vorbehalten empirischen Denkens. Gott und seine Schöpfung mögen zwar Themen von höchster Universalität sein, aber mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft schwindet die empirische Anschlussfähigkeit der religiösen Kosmologie. Die erkenntniskritischen Reserven gegenüber dem Zweiten Artikel sind nicht geringer, schon angesichts des speziellen religionsgeschichtlichen Ortes des Gottmenschen und seines supranaturalistisch artikulierten Heilswirkens in Kreuz und Auferstehung. Demgegenüber beinhaltet der Themenbestand des Dritten Artikels nicht nur Übergänge der theologischen und christologischen Themen hin zur je individuellen subjektiven religiösen Erfahrung – etwa im Sinne von Erhaltungsdankbarkeit und Erlösungsgewissheit –, sondern mit ihren Sollgehalten wie der Ebenbildlichkeitsanthropologie bieten sie auch Anschlüsse für eine sozialtheoretische Fassung des Glaubens mit Übergängen von Normativität zu Empirie. Horizont für die Verbindung von Subjektivität und Sozialität ist der eschatologische Reich-Gottes-Gedanke, der als knappes Regulativ die idealisierte Heilsgeschichte der Dogmatik beschließt.

Der in der Pneumatologie gipfelnde Erfahrungsbezug der Dogmatik repräsentiert auf dem Gebiet des religiösen Denkens die neuzeitliche Wendung zum Subjekt. Vorläufergestalten finden sich im frühneuzeitlichen Spiritualismus, nach E. Troeltsch der am stärksten in die Moderne weisende Strang des von der Reformation angestoßenen Denkens.<sup>2</sup> Allerdings war der ältere Spiritualismus hochgradig individualistisch ausgerichtet; ein Denken in sozialtheoretischen Figuren, wie es schon mit dem Kirchenbegriff als einem klassischen Thema der Pneumatologie einhergeht, ist ihm eher fremd. Demgegenüber hatte nach T. Rendtorffs Beobachtung die reformatorische Theologie in ihrem ethischen Gepräge sowohl die Konstitution des Subjekts in den Koordinaten von Sünde und Gnade als auch die Beschreibung der Strukturen seiner Lebensführung an den Schnittstellen von kirchlichen wie weltlichen Lebenskreisen in den Blick genommen.<sup>3</sup> Denkmuster der Zwei-Reiche-Lehre, der Hochschätzung der Familie sowie der Adellung des bürgerlichen Berufs legten den Grundstein für einen ‚Neubau der Sittlichkeit‘ aus dem Geiste der über ihren engen Raum hinausdrängenden Religion.<sup>4</sup> Damit ist grundsätzlich ein theologischer Weg

---

<sup>2</sup> E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, ND Aalen<sup>3</sup> 1977, S. 848–939.

<sup>3</sup> Vgl. T. RENDTORFF, Art. Ethik. VII: Ethik der Neuzeit, in: TRE, hrsg. v. G. KRAUSE/G. MÜLLER, Bd. X, Berlin/New York 1982, S. 481–517.

<sup>4</sup> Vgl. zu dieser Formel: K. HOLL, *Der Neubau der Sittlichkeit*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I: Luther, Tübingen<sup>7</sup> 1948, S. 155–287.

zum Themenkreis von Sozialordnung, Gesellschaft und Kultur gebahnt. Doch erst die transzendentaltheoretische Explikation der Struktur von Subjektivität nach der Aufklärung ermöglichte es, diesen Themenkreis in einer Begrifflichkeit zu erörtern, die sowohl theologisch wie anthropologisch erhellend ist. Wenn die Subjektstruktur im Zeichen des Freiheitsprinzips verstanden und dafür das im Gefälle des Autonomiebegriffs gefasste Sit-ten-gesetz maßgeblich wird, dann gilt dieses für Gott und Mensch gleichermaßen – unbeschadet der Differenz von Unendlichem und Endlichem. Damit wird der Bogen von der Subjektstruktur als solcher hin zu allgemeinen, mithin intersubjektiv zu bewährenden Formen des sozialen Lebens geschlagen. Das erlaubt es, neben Kirche und Gemeinde als genuine Vergemeinschaftungsformen des Religiösen auch Sozialmuster in weiteren Gesellschaftsgebieten theologisch zu reflektieren. Damit ist eine Transzendierung des institutionellen Ortes von Religion aus ihrem Geist heraus eröffnet – im Gegenzug zu der Differenzierung von Religion und Familie, Wirtschaft und Politik. Zudem ergeben sich Anschlüsse an das in der Moderne aufgekommene Interesse an der Geschichte. Das dem Geschichtsdanken eigene Ineinander von Normativität und Empirie – sei es in historisch-kritischer oder geschichtsphilosophisch-konstruktiver Hinsicht – zeigt manche Affinität zur religiösen Pneumatologie. Allerdings liegt das Reich des Geistes nicht wie in den altkirchlichen und mittelalterlichen Spekulationen in einem apokalyptisch-eschatologischen Jenseits, sondern sein zeitlicher Ort ist die sich dehnende Gegenwart mit ihrer auf Fortschritt zu universaler Humanität gestimmten Entwicklungsdynamik.

Insbesondere der Diesseitsfokus unterscheidet moderne Pneumatologien von dem antik-christlichen Interesse am Dritten Artikel. Hinter der 381 auf dem Zweiten ökumenischen Konzil in Konstantinopel erfolgten Dogmatisierung der Göttlichkeit des Geistes stand das Bestreben, dass die Instanz, die die soteriologische Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott vermittelt, kein bloßes Geschöpf sein könne. Die in athanasianischen Kategorien formulierte Göttlichkeit des Geistes als hypostatische Person der Trinität ist nicht nur zur Bekräftigung der neutestamentlichen Rede vom Heiligen Geist als Vermittlungsinstanz des Glaubens erforderlich, sondern auch zur Vergewisserung der Heilsteilhabe durch Taufe, Bekenntnis und Gebet. Während der Geist im Gefälle der orthodoxen Soteriologie tendenziell den Weg zur Vergöttlichung weist, ging es in der auf Augustin zurückgehenden relationalen Fassung der innertrinitarischen Verhältnisse um das Liebesband zwischen Vater und Sohn, das zugleich Analogien in kreatürlich-psychologischen Verhältnissen eröffnete. Der Weg zur Seligkeit wird eher gnaden- und sakraments theologisch beschrieben, und die Heilsvermittlung bleibt stärker an den Zweiten Artikel zurückgekoppelt. Wenn im Unterschied zur altkirchlichen Geisttheologie in modernen Pneumatologien der

Akzent auf Verhältnissen diesseitiger Endlichkeit liegt, bleibt dennoch die Aufgabe einer Vermittlung des Menschlichen und Göttlichen bestehen – nur in gleichsam umgekehrtem Richtungssinn, wonach nicht der einzelne Gläubige in Gott aufgehoben wird, sondern Gott in die Allgemeinheit des Menschlichen eingeht. Das ist die Voraussetzung dafür, den subjektivitätstheoretisch reformulierten Geist des Christentums in sozialtheoretische Konstellationen zu überführen und mit deren Logik zu vermitteln. Eine gleichsam offene Flanke bildet dabei ein klassisches Themenfeld, das seit alters her mit der Pneumatologie verzahnt war: die Mittel der geistlichen Kommunikation und Distribution des Heils. Die sog. *media salutis* wie das göttliche Wort zwischen Buchstabe und Geist, die Sakramente als ihre sichtbar-zeichenhafte Gestalt zwischen Element, Wort und spirituell aufgeschlossenem Glaubenssinn sowie die Kirche zwischen amtlicher Funktionalität und Geistgemeinschaft sind schon um der Identifizierung von Medien des Heils nicht umstandslos in jene grenzüberschreitende Vermittlung von Subjektivität und Sozialität zu überführen. Modern gesprochen, geht mit der Pneumatologie immer auch das Thema der Medialität von – geistlicher – Kommunikation einher. Deren Medialität kann nur um den Preis von Inflation entgrenzt werden – während der in Lebensordnungen und Sozialverhältnisse übersetzte Geist des Christentums auf Entgrenzung drängt. Darauf wird zurückzukommen sein.

## 2. Zwischen Subjektivität und Sozialität: Geist im Denken der deutschen Klassik

Die entscheidenden Impulse zur pneumatologischen Transformation der Theologie sind fraglos vom Denken im Umfeld der klassischen deutschen Philosophie ausgegangen. Dabei bildet Hegels Philosophie des Geistes den Gipfelpunkt. Sie reformuliert die beiden geisttheoretischen Grundmotive des abendländischen Denkens – einerseits den Geist im Zusammenhang subjektiver mentaler Vermögen zu verorten, ihn andererseits im Ausgang von zunächst kosmologischen, sodann natur- und lebensphilosophischen Figuren auf die Ordnungsmuster des Sozialen in Gesellschaft und Kultur zu beziehen.<sup>5</sup> Hegels Philosophie bringt diese Grundmotive in einen filigranen systematischen Zusammenhang von subjektivem und objektivem Geist, der schließlich im religiös grundierten absoluten Geist seine gedankliche Reflexionsgestalt gewinnt. Doch Hegels Geist-Philosophie steht nicht

---

<sup>5</sup> Vgl. J. STOLZENBERG, Art. Geist, in: RGG<sup>4</sup>, hrsg. v. H.D. BETZ/D.S. BROWNING/B. JANOWSKI u.a., Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 556–562.

allein. Aus ihrem Kontext seien wenigstens Kant und Schleiermacher knapp beleuchtet.

Bei I. Kant nimmt der Geist-Begriff zwar keine fundierende Stellung ein, aber seine Religionsphilosophie beschreibt über den Kirchenbegriff wesentliche Themen der Pneumatologie. Der Geist-Begriff hat freilich seinen primären Ort im Zusammenhang ästhetischer Kommunikation. Er gilt hier als „belebende[s] Prinzip im Gemüte“.<sup>6</sup> Damit stellt Kant auf ein freies Zusammenspiel der sinnlichen und intellektuellen Gemütskräfte ab, welches zugleich als *esprit* in geistvoll-geselligem Austausch erlebbar wird. Die Anthropologie erweitert das Verständnis des Geistes zu einem „durch Ideen belebende[n] Prinzip des Gemüts“ und zieht eine Linie vom „produktiven Vermögen der Vernunft, ein Muster [...] der Einbildungskraft unterzulegen“, zu ästhetischen Abschattungen von Freiheit im ursprünglichen, nicht nachahmenden Bilden des Künstlers.<sup>7</sup> Das Freiheitsthema bildet auch die Brücke zur Religionsphilosophie. Sie verhandelt es in den Fluchtlinien der Moral. Moral kommt in der Religionsphilosophie aber gleichsam *sub contrario*, unter den Bedingungen ihres Gegenteils, dem Bösen, bzw. ihrem Diminutiv, ihrer noch unvollständigen Realität, zur Sprache. Neben der Umkehrung des Hangs zum Bösen, dessen Ursache in einem irrationalen Geist vorgestellt werden kann, ist die geschichtliche Introduction der Moral als Kraft zur angemessenen Ordnung von Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Freiheit eine wesentliche Aufgabe der Religion. Dabei steht Gott dafür, dass das auch für ihn gültige Sittengesetz, also das Vernunftprinzip der Autonomie, nicht durch eine empirisch mangelhafte Realisierung untergraben wird. Gott verbürgt dessen geltende Normativität unter den Bedingungen des Geschichtlich-Empirischen – bis hin zu einer kontrafaktischen Gesamtintegration von Natur und Freiheit unter der Ägide moralischer Glückswürdigkeit. Über die doppelte Vermittlung von Normativität und Empirie kommt in der Religionsphilosophie zudem die Intersubjektivität der Moral, die im Autonomieprinzip der Subjektstruktur verankert ist, zur Sprache. Dafür steht der Begriff der Kirche als ethisch gemeinsames Wesen unter öffentlich kommunizierten Tugendgesetzen. In dieser Kirche wird das dem direkten Austausch entzogene Innere der einzelnen Menschen unter der moralischen Autorität Gottes zu einem Ganzen verbunden. Als „höheres moralisches Wesen“ vermag er für die Kausalität im Tugendreich eintreten, die „für sich unzulänglichen Kräfte

---

<sup>6</sup> I. KANT, Kritik der Urteilskraft, B 193 = DERS., Werkausgabe, hrsg. v. W. WEISCHEDL, Bd. X, Frankfurt (Main) 1979, S. 69–456, hier: S. 249.

<sup>7</sup> I. KANT, Anthropologie in pragmatischer Absicht, BA 195 = DERS., Werkausgabe, hrsg. v. W. WEISCHEDL, Bd. XII, Frankfurt (Main) 1977, S. 399–690, hier: S. 573.

der einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung zu verein[gen]“.<sup>8</sup> Dies geschieht zum einen durch geordnete öffentliche Kommunikation einer Symbolik des Sittengesetzes, für die die Offenbarung des Sohnes als Inbegriff der Gott wohlgefälligen Menschheit steht – welche freilich wiederum am Maßstab des Sittengesetzes auszulegen ist. Zum anderen fungiert Gott in der Gestalt des Geistes als der „eigentliche Richter des Menschen (vor ihrem Gewissen)“.<sup>9</sup> Er ist als Geist *interior intimo meo* – und als kritischer ‚Herzenskündiger‘ zugleich intersubjektiv allgemein. Insofern das herzenskundige Gewissensurteil des Geistes auf die am Maßstab der Tugend gemessene Würdigkeit abstellt, das Verdienst Christi zu ergreifen, kommt hierin die in dem Einen Sohn urbildlich manifeste Allgemeinheit des Menschheitlichen mit der intimen Innerlichkeit des Einzelnen in wechselseitiger Transzendenz zusammen.

Bei F. Schleiermacher steht die Pneumatologie zwar im Schatten der nahezu die ganze Dogmatik organisierenden Christologie, aber bereits die subjektivitäts- und frömmigkeitstheoretische Anlage der Religionstheorie als Rahmen der Dogmatik sowie die Christologie in engerem Sinn besitzen ein Gefälle hin zu Themen von geisttheoretischer Valenz. Schon der Zugriff auf die mit der Struktur von Subjektivität mitgesetzte Frömmigkeit gilt dem Interesse, zur Klärung der Bedingungen ihrer Kommunikation beizutragen. Vor spinozistischem Hintergrund versteht Schleiermacher bekanntlich die Frömmigkeit als den im indifferenten Schnittpunkt von Tun und Wissen verorteten subjektiven Gefühlszustand, der einerseits gewahrt ist, als Teil der Welt in deren universale Wechselwirkung eingebunden zu sein, andererseits aber als Bewusstsein darum diesen Gesamtzusammenhang in seine mentale Einheit aufzunehmen.<sup>10</sup> Seine Sonderstellung als Schlüssel zur Welt reflektiert sich in der Subjektivität des Göttlich-Einen, dem die Welt als Gesamt des Vielen, dessen Teil auch das religiöse Bewusstsein selbst ist, korreliert. Dieses Reflexionsverhältnis von Sonderstellung und Eingebundensein wird als frommes Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott als seinem Woher erlebbar, und es artikuliert sich in kulturell vermittelten symbolischen Deutungen zwischen Gott und Welt. Schon wegen dieser Universalitätsdimension ist die subjektive Struktur der Frömmigkeit auf intersubjektive Äußerung und Kommunikation angelegt – wie sie umgekehrt immer schon im Wechselzusammenhang der Welt steht,

---

<sup>8</sup> I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 137 = DERS., *Werkausgabe*, hrsg. v. W. WEISCHEDL, Bd. VIII, Frankfurt (Main) <sup>2</sup>1978, S. 649–879, hier: S. 757.

<sup>9</sup> A.a.O., B 221 (S. 814).

<sup>10</sup> Vgl. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl. der 2. Ausg., hrsg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, § 8.2 (= CG).

die im Spiegel des Austauschs von individuell differenten Frömmigkeitsmodi fassbar wird. Aufgrund ihres Ortes im geschichtlich-sozialen Leben sowie ihrer Verbindung mit den sinnlichen Vermögen des Subjekts, die beim Austausch von Frömmigkeit immer mitbeansprucht sind, ist die Subjektivitätstheoretisch in struktureller Gleichförmigkeit explizierte Frömmigkeit zugleich hochgradig fragil und variabel. So bildet das monotheistische Gott-Welt-Verhältnis erst den Gipfel der religionskulturellen Evolution, und selbst auf dem Boden des Christentums kann die Frömmigkeit durch Spannungen mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein gehemmt werden. Erst ihr Bezug auf die mit der Stiftergestalt des Christentums verbundene Erlösung eröffnet daher der Frömmigkeit ungehemmte Entfaltung im Leben. Das christologische Urbild der Frömmigkeit ermöglicht den Übergang von Sünde als Hemmung zu Gnade als Leichtigkeit des Hervortretens frommer Bewusstseinszustände. Schleiermachers Christologie ist nun von vornherein daraufhin konzipiert, durch die Parallelisierung von Soteriologie, Pneumatologie und Ekklesiologie ein neues ‚Gesamtleben‘ zu stiften.<sup>11</sup> Ebendies ist die von Christus bewirkte Erlösung. Seine erlösende Tätigkeit geht mit der den Menschen umändernden Aufnahme in die ‚Lebensgemeinschaft‘ mit ihm einher, und diese Lebensgemeinschaft ist als Kirche das vollkommene „Abbild des Erlösers“.<sup>12</sup> Sie wird durch den Heiligen Geist bestimmt, dessen Einwohnung in den Gliedern dieser Gemeinschaft durch dynamisches Miteinander- und Aufeinanderwirken jene Lebensgemeinschaft mit Christus vermittelt.<sup>13</sup> Der Geist vergegenwärtigt „nach der Entfernung Christi von der Erde“ die christologische Struktur der „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur“, allerdings ohne dabei „personbildend“ zu sein.<sup>14</sup> Das würde die für das selbsttätige Aufeinanderwirken der Christen erforderliche Differenz des Individuellen zunichtemachen und sich überdies mit der hierin mitenthaltene Nachwirkung der vergangenen Sünde nicht vertragen. Weil die christologisch präfigurierte Pneumatologie an diesem Punkt von der Christologie abweicht, kann der Gehalt von Christologie und Soteriologie ganz in die ekklesiologische Lebensgemeinschaft überführt werden. Damit wird das Gottesverhältnis vollständig als Sozialverhältnis expliziert – entsprechend zur Subjektivitätstheoretischen Exposition von Frömmigkeit, die in Kommunikation und Gemeinschaftsbildung mündet.

Die überragende Gestalt einer im Zeichen der Pneumatologie verstandenen Religionstheorie ist natürlich Hegel. Er überführt konsequent Theologie in Sozialphilosophie – und *vice versa*. Schon generell sieht er in der

---

<sup>11</sup> Vgl. CG §§ 87; 92 ff.; 106 ff.; 115 ff.; 121 ff.

<sup>12</sup> CG § 125.

<sup>13</sup> Vgl. CG § 121.

<sup>14</sup> CG §§ 123; 123.2.

Religion die Prinzipien einer kulturellen Formation in symbolischer Weise zur Geltung gebracht.<sup>15</sup> Das betrifft etwa den Selbststand des Subjektiven im Verhältnis zu geschlossenen Determinismen, die Anerkennung des Menschen als Mensch gegenüber politischen Verzweckungen oder das Eigenrecht des Individuellen. Das sind freilich bereits Gehalte, die speziell im Christentum und mehr noch in dessen moderner Epoche zum Zuge gebracht worden sind. Die Menschwerdung Gottes in einem kontingenten Individuum oder die Vorstellung des Absoluten im Zeichen von trinitarisch-kommunikativer Personalität sind für Hegel die wichtigsten christlichen Motive, die das besondere, freiheitliche Gepräge dieser Religion anzeigen.

Dass Religion als symbolisch-reflektierende Geltungsartikulation von Prinzipien kultureller Formationen verstanden wird, ist für Hegel keine nur abstrakt-methodische These. Sie wird vielmehr auf mehreren Ebenen phänomenal eingeholt. Dabei verändert sich die eher kulturgeschichtliche Färbung der These in eine geistphilosophisch-kategoriale. Vorbereitet wird diese Transformation durch Hegels subjektivitätstheoretische Sequenz, dass sich ein bewusstes Selbstverhältnis über einen komplexen stufenartigen Prozess einer offenen Wechseldialektik von Rückbezüglichkeit und Unterscheidung aufbaut. Die sich zum Leib als innerem Anderen verhaltende Seele, das sich durch Differenzierung gegenüber seinem äußeren Gegenstand erfassende Bewusstsein sowie die mentale Vergegenwärtigung dieser gegenläufigen Relationen als solcher in Vollzügen des Denkens und des Wollens sind die wesentlichen Stufen der Genese des subjektiven Geistes.<sup>16</sup> Gemeint ist damit eine im einzelnen Subjekt realisierte Einheit von Rückbezüglichkeit und Unterscheidung – oder mit Hegel: das Fürsichsein in seiner inneren Totalität und mithin Freiheit, kraft deren es sich zu seiner Um-Welt verhalten kann. Schon vom subjektiven Geist her zieht Hegel Linien zu einem subjekthaft vorgestellten Absoluten als Geist, welches die Bestimmtheit des Subjekts in innerer Unendlichkeit wesentlich festhält, gleichsam als Gegenbild zu seiner Endlichkeit durch das mit dem Fürsich-Verhältnis mitgesetzte Andere.<sup>17</sup> Der Boden für einen wirklichen Ausgleich von Fürsichsein und Anderssein sind jedoch die intersubjektiven Verhältnisse der sozialen und geschichtlichen Welt. Weil sie dem einzelnen Subjekt ebenso zur Aneignung vorgegeben sind wie sie allererst in den

---

<sup>15</sup> Vgl. G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: DERS., Theorie-Werkausgabe, hrsg. v. E. MOLDENHAUER/K.M. MICHEL, Bd. 12, Frankfurt (Main) 1970, S. 70.

<sup>16</sup> Vgl. G.W.F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, in: DERS., Theorie-Werkausgabe, hrsg. v. E. MOLDENHAUER/K.M. MICHEL, Bd. 10, Frankfurt (Main) 1970, §§ 387–482 (= Enz).

<sup>17</sup> Vgl. Enz § 482, Anm.

mannigfachen subjektiven Aneignungsprozessen gebildet werden, stellen die Wechseldynamiken der Sozialwelt den Geist in seiner Objektivität dar.<sup>18</sup> Der objektive Geist ist der Inbegriff für Verhältnisse des Inter-subjektiven, in die durch Eigentum, Geschlechtlichkeit sowie Arbeit, Austausch und Rechtszwang auch die Naturalität transformiert wird. In ihnen drängt die subjektive Freiheit auf soziale Gleichheit, jedenfalls in der geschichtlichen Evolution hin zur Moderne. Wechselseitige Anerkennung, abstrakter: Beisichsein im Anderen, kann als Prinzip der Sozialverhältnisse des objektiven Geistes gelten. Sosehr es auf Symmetrie drängt, sosehr wird es in der Sphäre der phänomenalen Welt stets in momentanen Asymmetrien gelebt, schon aufgrund der stets eigentümlichen Perspektive der Akteure, in die zudem die Kontingenzen zwischen Geburt und Geschlecht, kreativer Normverletzung und Rollenerwartung eingehen. Die Instabilität der Asymmetrien macht die Dynamik im Sozialen aus. Ebendarum entzieht sich mit jeder gedanklichen Identifikation des Geist-Prinzips in den Formationen der Welt zugleich dieser ‚objektive‘ Geist und transzendiert die Gestalten seiner Inter-subjektivität. Das gilt selbst für die Institutionen der Sittlichkeit, einschließlich des Staates, dessen gefüllte Allgemeinheit spätestens im äußeren Staatsrecht wieder als partikuläre Größe gegenüber anderen Staaten erscheint. Da Hegel keine sittliche Weltgesellschaft in der Perspektive einer Universalgeschichte des Geistes kennt, findet der objektive Geist zusammen mit dem in ihn eingegangenen subjektiven im dritten geisttheoretischen Formativ, dem absoluten Geist, seine Reflexions- und Wissensgestalt.<sup>19</sup> Es wird als Religion „im allgemeinen“ bezeichnet.<sup>20</sup> Im Besonderen kennt die Sphäre des absoluten Geistes natürlich Reminiszenzen an die subjektiv-geistigen Formative der Anschauung, Vorstellung und des Denkens, womit ihre Gliederung in Kunst, Religion im engeren Sinn und Philosophie mit jeweils eigenen Partialgeschichten einhergeht. Das ändert aber nichts daran, dass eben die Religion das „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“ ist.<sup>21</sup>

Hegels These, dass „die wahrhafte Religion [...] nur aus der Sittlichkeit hervor[geht]“ und deren „denkende“, „bewusstwerdende“ Gestalt ist, konkretisiert sich in der „Idee von Gott als freier Geist“.<sup>22</sup> Genau diese Bestimmung ist nun leitend für die Binnenstruktur von Hegels Religionstheorie. Sie versteht – mit einem klaren Gefälle zum Christentum – Gott deziert als Geist. Damit schließt der Gottesbegriff „die subjektive Seite“ der

---

<sup>18</sup> Vgl. Enz §§ 483–552.

<sup>19</sup> Vgl. Enz §§ 553–577.

<sup>20</sup> Enz § 554.

<sup>21</sup> G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung, Der Begriff der Religion, hrsg. v. W. JAESCHKE, Hamburg 1983, S. 222; vgl. S. 55 u.ö.

<sup>22</sup> Enz § 552, Anm.

Religion und ihres Bewusstseins ein.<sup>23</sup> Gott als Geist enthält nach Hegel die Bestimmung, dass „er in seiner Gemeinde ist“.<sup>24</sup> Gemeinde wird dabei ebenso als „Gegenbild“ Gottes wie als „Tätigkeit“ dieses Gegenbildes „in Beziehung auf ihn“ gedacht.<sup>25</sup> Die Bestimmtheit Gottes als Geist impliziert, unter einem Wechsel der Subjektstellung vom Anderen seiner selbst mental im Wissen vollzogen zu werden. Der Begriff des Geistes ist als Mitte der einander entsprechenden Extreme von Gott und religiösem Gemeindebewusstsein „absolute Negativität“, deren verneinender Selbstbezug nur als gedoppeltes Selbstentsprechen im Anderen manifest wird.<sup>26</sup> Von daher ist bereits bei allen theologischen und christologischen Themen der Dogmatik die subjektive Seite des Bewusstseins mit im Spiel, allerdings in stets neu auftretenden Asymmetrien gegenüber seinen Gehalten, welche es gleichsam mitvertreten und vermitteln. Erst im ‚Dritten Element‘ der Pneumatologie kommt es durch innere Aneignung der Gehalte von Theologie und Christologie mitsamt ihren subjektiven Formen dazu, dass das Göttliche als „inwohnend im Selbstbewußtsein“ mental gewärtigt wird.<sup>27</sup> Der die innere Negativität des Geistes darstellende Tod Gottes im Kreuz Christi fungiert als das entscheidende Scharnier zur Selbsttätigkeit des religiösen Bewusstseins. Dieses vermag sich in den Andachtsformen des Kultes über seine Partikularität zu erheben und in den theologischen Gegenbildern einzuholen, und es hat in den karitativen Sozialverhältnissen der Einzelnen in der Gemeinde einen Ort, das Verhältnis von Gott und Mensch, von Allgemeinem und Besonderem praktisch darzustellen.

Allerdings drängen die spezifisch religiösen Formen von Glaubensandacht und *caritas* über sich hinaus. Erst die Philosophie, in die die Religion ‚aufgehoben‘ wird, vermag das Selbstbewusstsein des Geistes in der Form des begreifenden Denkens gänzlich in reflexive Aktualität zu überführen, und der eigentliche Boden für den praktischen Religionsvollzug der Gemeinde ist die Sittlichkeit in ihrer welthaften Gestalt. Da jedoch in der reinen Philosophie der Geist sich am Ende nurmehr selbstreferentiell betätigen, erzeugen und genießen kann und selbst eine formvollendete ‚Gemeinde der Philosophie‘ partikular bleibt, erhebt sich die Frage, ob der vermöge ihrer inneren Reflexivität notwendige eine Ausgang der Religion in die Philosophie nicht ebenso in den Sozialverhältnissen der Sittlichkeit als dem anderen Ausgang der Religion mitverhandelt werden kann. Unter

<sup>23</sup> G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung, Der Begriff der Religion, S. 33.

<sup>24</sup> Ebd.; vgl. G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die Vollendete Religion, hrsg. v. W. JASCHKE, Hamburg 1984, S. 76.254 u.ö.

<sup>25</sup> G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung, Der Begriff der Religion, S. 33.

<sup>26</sup> Enz § 381.

<sup>27</sup> Enz § 570.

einem Praxisprimat würde dann die religiös induzierte Philosophie in mentalen Prozessen inneren Transzendierens der sich im sozialen Leben ständig neu erzeugenden Asymmetrien durch Negationsfiguren von Kritik und Korrektur verortet sein. Die innere Leere des reinphilosophischen Beschlusses des absoluten Geistes sowie seine Tendenz zur Kontemplation können mit und gegen Hegel zugleich als Argumente dafür genommen werden, den absoluten Geist gerade nicht außerhalb, sondern eben innerhalb der ethischen Sozialverhältnisse des objektiven Geistes zu fokussieren. Sein besonderes Thema wäre danach die allgemein institutionalisierte Freiheit des Subjektiven und deren symbolische Artikulation, und zwar in Prozessen gesellschaftlicher Interaktion.

### 3. Der Geist des Christentums zwischen Sozialverhältnissen und symbolischer Medialität

Während der junge Hegel dem Geist des Christentums das Schicksal prognostizierte, in einem dauernden Hiat gegenüber der Wirklichkeit zu verbleiben und in seiner schönen Harmonie an deren Entzweigungen zu zerschellen,<sup>28</sup> beschreiben die reifen Konzeptionen der deutschen Klassik den Geist gerade in realen Lebensprozessen, die von inneren Differenzen gezeichnet sind und darin innere Transendenzen zum je Anderen ausbilden. Bei Kant entzieht sich das eigene ‚Herz‘ letzter Selbsterforschung, und der göttliche ‚Herzenskündiger‘ entspricht in seiner Transzendenz umgekehrt der Unauslotbarkeit des subjektiven Inneren. Ebendarum vermag er die mit der sittlichen Autonomie beanspruchte Wechselbalance von Einzellnem und Allgemeinem kontrafaktisch festzuhalten. Schleiermachers christologisch vermittelte Pneumatologie ist der Schlussstein einer Gedankenfigur, die das Gottesverhältnis der Frommen in eine kommunikative Wechselseitigkeit individuell Verschiedener überführt. Die Frommen ergänzen einander in ihrer Besonderheit und stellen so das urbildliche Ideal der Vermittlung von Göttlichem und Menschlichem in seiner Ganzheit dar, obwohl die Individuen sich als solche gerade durch die Schatten vergangener Sünde unterscheiden. Der reife Hegel versteht den Geist, höchster Begriff des Absoluten, im Zeichen einer Strukturlogik, wonach Selbstsein nur mit Bezug auf die korrelative Differenz zum Anderssein gedacht werden kann und mithin das Andere als solches dem Selbstverhältnis inhäriert. Diese im Gottesgedanken gleichsam ideenontologisch vorgestellte Strukturlogik korrelativer Wechseltranszendenz von Selbst- und Anderssein erlaubt es,

---

<sup>28</sup> Vgl. G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: DERS., *Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. E. MOLDENHAUER/K.M. MICHEL, Bd. 1, Frankfurt (Main) 1971, S. 317–418, hier: S. 418.

die Vollzüge des religiösen Bewusstseins einzuholen und mit den institutionalisierten Interaktionsverhältnissen der sittlichen Welt zu vermitteln. Das schließt auch mitlaufende Vorbehalte gegenüber Tendenzen zu verzweckender Vergesellschaftung ein. Exemplarisch lassen sich die Verbindung zwischen der Moralität des Gewissens und der Religion sowie der Fortbestand kirchlicher Kultpraxis trotz der für die Moderne charakteristischen Realisierung religiöser Gehalte in den Gestalten der Sittlichkeit nennen. Beide Vorbehalte sind freilich ebenso in der Freiheit des Subjektiven begründet wie sie solche Freiheit auch subjektivistisch hintertreiben können. Der Geist ist eben nicht ohne Ambivalenz.

Trotz aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen ist ein gemeinsamer Grundzug der pneumatologischen Konzepte im Umfeld der deutschen Klassik, dass sie auf die subjektive Selbsttätigkeit der humanen Akteure in diesseitigen Sozialverhältnissen abstellen. Das unterscheidet diesen Strang pneumatologischen Denkens von Konzepten, wonach der Geist für die Durchsetzung eines gleichsam divinen Programms am Ort des Menschlichen steht. Exemplarisch sei nur an K. Barths Figur des Geistes als „subjektive Wirklichkeit der Offenbarung“ verwiesen.<sup>29</sup> Eine ähnliche Logik schimmert noch durch die sehr viel milderen Vorstellungen vom Geist in Analogie zu einem magnetischen ‚Kraftfeld‘ hindurch, wie sie Ende des 20. Jahrhundert u.a. von W. Pannenberg formuliert wurden.<sup>30</sup> Demgegenüber finden sich auch Fortentwicklungen von Grundmotiven jener Konzepte, die die menschliche Selbsttätigkeit fokussieren. Allerdings firmieren sie nicht unbedingt unter dem Titel Pneumatologie. Die christentumssoziologische Beschreibung von Soziallehren und Lebensführungsmodellen bei E. Troeltsch sei exemplarisch genannt,<sup>31</sup> aber auch T. Rendtorffs Konzept von Christentumsgeschichte und ethischer Theologie bis hin zur freiheitsorientierten Interpretation des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in den Kategorien des Gott-Mensch-Verhältnisses.<sup>32</sup> Hinzu kommen die großen Debatten um die Säkularisierung als Überführung christlich-religiöser Bestände in die ‚diesseitige‘ Kultur der Moderne. In pneumatologischen Begriffen hat P. Tillich nicht nur subjektive Figuren von ‚ekstatischer‘ Grenzüberschreitung beschrieben, sondern auch soziale Formationen von Geistgemeinschaft mit inneren Transzendenzen ihrer Glieder.<sup>33</sup> In jüngster Zeit hat F. Wagner seine Reformulierung des Christ-

<sup>29</sup> Vgl. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zürich <sup>4</sup>1948, S. 222 ff.

<sup>30</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, S. 99 ff. 122 ff. u.ö.; Bd. 3, Göttingen 1993, S. 19 u.ö.

<sup>31</sup> Vgl. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.

<sup>32</sup> Vgl. exemplarisch T. RENDTORFF, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse* (Luhmann/Habermas), München 1975; *DERS., Ethik*, 2 Bde., Stuttgart 1980/81.

<sup>33</sup> Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart 1966, bes. S. 134–337.

lichen im Gefälle der Pneumatologie begriffen.<sup>34</sup> Er versteht den Geist des Christentums als eine theologisch, christologisch und pneumatologisch zu explizierende Strukturlogik von wechselseitiger Anerkennung in den Koordinaten der Vermittlung von allgemeiner und besonderer Selbstbestimmung. Die pneumatologische Vermittlung von Gott und Mensch fungiere gleichsam als Modell eines Denkens in Figuren von ‚Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins‘, und diese Vermittlungsstruktur kennzeichne auch die vom Christentum aus verstandene Struktur der modernen, säkularen Gesellschaft – jedenfalls in ihrer inneren Sollbestimmung. Vor diesem Hintergrund entwirft Wagner die Sozialethik als Theorie des Geistes.

Wagners Konzept stellt darauf ab, die pneumatologische Vermittlungsstruktur in eine abstrakte Terminologie einzufassen, um sie auf gesellschaftliche Verhältnisse in eigener ‚autonomer Sittlichkeit‘ übertragen zu können. Überspitzt gesagt, avanciert diese zum ausgezeichneten Ort des Religionsvollzugs, und dem begrifflichen Denken kommt die Aufgabe zu, den Geist des Christentums als Geist moderner Sozialverhältnisse zu explizieren. Dabei rückt freilich eine Dimension der theologischen Pneumatologie an den Rand: die Medialität religiöser Kommunikation. Sie stand auch in den Entwürfen im Umkreis der deutschen Klassik nicht im Zentrum – insbesondere bei Hegel,<sup>35</sup> weniger freilich bei Schleiermacher, für den Themen wie Schrift und Auslegung, Amt und Predigt, Sakramente und ihre Handhabung bis hin zu subtilen Beschreibungen des ‚darstellenden Handelns‘ in religiöser Kommunikation unter Anwesenden schon aufgrund seiner theologischen Profession gesetzt waren. Dennoch bildet das Thema der Medialität religiöser Kommunikation die offene Flanke eines Geistverständnisses, das auf die Wechselverhältnisse des sozialen Lebens abstellt. Wenn der Geist des Christentums hierin vollzogen werden soll, bedarf es medialer Formen, um diesen Gehalt solcher Vollzüge beschreiben und kommunizieren zu können. Das gilt verstärkt unter den Bedingungen der

---

<sup>34</sup> Vgl. F. WAGNER, Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, darin: Der Geist neuzeitlicher Subjektivität – Realisator oder Konkurrent christlicher Freiheit? (S. 31–46); die Wirklichkeit Gottes als Geist – Dogmatische Erwägungen zur Gotteslehre (S. 343–350); Sozialethik als Theorie des Geistes (S. 373–393).

<sup>35</sup> Von diesem Urteil auszunehmen ist Hegels raffinierte Deutung des Abendmahls, die die Negation der stofflichen Äußerlichkeit der Elemente im Akt des leiblichen Essens und Trinkens als innerliche Aneignung im Geist versteht. Überdies soll mit diesem Urteil nicht in Abrede gestellt werden, dass es bei Hegel und anderen Denkern der klassischen deutschen Philosophie kategoriale Anschlussmöglichkeiten und Motive für eine Theorie der Medialität gibt. Sie stehen allerdings eher am Rand – sieht man einmal von Schleiermacher ab –, und sie können natürlich nicht die modernen medialen Entwicklungen antizipieren, durch die Kommunikation zunehmend von direkter Mitteilung unter Anwesenden abgekoppelt wird.

Gegenwart mit ihren rasanten Entwicklungen von Zeichen und Text über Ton und Klang bis hin zum Bild und interaktiver elektronischer Visualität. Wie die verschiedenen *cultural turns* zeigen, gehen kulturelle Praktiken der Kommunikation stets mit entsprechenden medialen Formen einher. Das betrifft auch die Religion. Auch ihre Kommunikation erfolgt unter endlichen Subjekten indirekt und zeichenvermittelt, auch sie bedarf angesichts der Immanenz ihrer Vollzüge mitlaufender Transzendenzen in mediale Welten hinein. Das zeigt sich schon an dem Erfordernis eines Narrativs für das Christliche und seinen Geist, das intersubjektiv anschlussfähig ist und das Potential hat, im kulturellen Gedächtnis bewahrt zu werden. Dieses Narrativ kommt ohne Momente konstruktiv erzeugter Gegenständlichkeit nicht aus. Zugespitzt gesagt: Gott als Geist zu fassen ermöglicht es, den Geist durch kreativ bildende Tätigkeit auch symbolisch als Gott zu imaginieren – etwa im Sinne der dritten innertrinitarischen Person oder des Geistes des Mensch gewordenen Sohnes. Hinzu kommt die symbolische Darstellung von Transzendenzdimensionen Gottes, die sich also solch einfacher Darstellbarkeit entziehen. Das betrifft etwa die in keinem Diesseits aufgehende anfangslose Kreativität als solche, aber auch die alle Zeitlichkeit übersteigende Ewigkeit der Vollendung. Diese Transzendenzdimensionen bilden einen Kontrast zur Diesseitigkeit der pneumatologischen Reformulierung des Gottesgedankens, allerdings keinen abstrakten, der auf bloße Negation des Diesseitigen mit seinem Ineinander von Endlichem und Unendlichem hinauslief. Die Differenzen jenes Kontrastes spiegeln sich vielmehr in den Vollzügen symbolischer Kommunikation. So wird der als Gott symbolisierte Geist zum Referenzpunkt für eine kultische Andacht als Gegenmoment zur Aneignung im Glauben. Ihr korrespondiert im Optimalfall eine innere, reflexive Distanz inmitten der sittlichen Lebensvollzüge als solchen, deren Struktur damit gegenüber Tendenzen zur Schließung offen gehalten werden. Darum enthalten Narrative, die den Geist als Gott darstellen, immer auch Irritationspotentiale – schon angesichts unaufhebbarer Momente von Alterität des Divinen, sei es aufgrund medialer Kreativität, sei es aufgrund überlieferter Abständigkeit. Darum gibt es keine Garantie für das Gelingen religiös-medialer Kommunikationsprozesse. Das ist schon angesichts ihres Freiheitsgehalts nicht möglich. Sie transportieren eben immer auch einen Kontingenzvorbehalt mit: Gerade als Gott weht der Geist wo er will – sosehr Gott als Geist in die Wechselverhältnissen des sozialen Lebens eingeht und für immanente Transzendenzen des Subjektiven und Sozialen einsteht.

#### 4. Nachbemerkung

Mit einem soziologischen Akzent über Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert nachzudenken, ist schwer möglich ohne einen Blick auf das Phänomen des enorm wachsenden pentecostalen Christentums, v.a. in der nichtwestlichen Welt, zu werfen. Es bringt ein europäisch-aufgeklärtes Verständnis des Geistes des Christentums in die Defensive und verstört es, da maßgebliche Eigenarten des europäischen Denkens wie sein Streben nach innerer Konsistenz sistiert werden. Freilich erfordert der Pentecostalismus umfassende Analysen, die hier nicht im Entferntesten geleistet werden können. Doch zwei Perspektiven seien zumindest angedeutet.

Die erste Perspektive betrifft das Gefälle des charismatischen Geist-Christentums hin zu Praktiken der Lebensführung. Das liegt, wenngleich mit erheblich anderen Akzenten, durchaus auf der Linie eines in sozialen und ethischen Kategorien verstandenen Christentums. Unter Distanzierung von dogmatischer Richtigkeit und Weltbildkohärenz werden in pentecostalen Kontexten vielfach Muster der Stärkung je eigener Identität für eine sozial verantwortliche Lebensweise in personal überschaubaren Zusammenhängen beschworen. Dass die Früchte des Erfolgs auch ökonomisch messbar sein sollen, dürfte die Kehrseite der empirisch erfolglosen Lebensweise vor der Bekehrung sein, die als Sünde verdammt wird, aber gleichwohl subkutan als Negativfolie in Erlebnismustern miterinnert wird.

Die zweite Perspektive betrifft die medialen Formen pentecostaler Religionskommunikation. Sie ist augenscheinlich offener für moderne Medien und bietet damit Chancen für vielfältige Anschlüsse. Vermutlich kommt die hochgradige Konstruktivität medialer Bilderwelten, die sich keinem Anspruch auf Abbildung und Wiedergabe mehr unterstellen, der organisiert-dramatischen Künstlichkeit pentecostaler Kultveranstaltungen entgegen – mitsamt ihrem populär-massenpsychologischen Gepräge. Demgegenüber scheinen traditionelle Bemühungen, die biblisch-dogmatischen Narrative im Sinne eines gleichsam realen Objektivismus im höheren Chor darzustellen, eher antiquiert. Damit wird schon ihrem Charakter, zumindest teilweise Gegenwelten zu inszenieren, nicht Genüge getan.

Die pentecostalen Phänomene fordern dazu heraus, das Thema der Medialität religiöser Kommunikation erneut zu durchdenken. Wie die Erinnerung an die Auseinandersetzungen des reformatorischen Christentums mit den sog. ‚Schwärmern‘ zeigt, kommt dabei die Frage nach Ordnungsmustern medial vermittelter religiöser Kommunikation auf. Auch dafür steht der Geist des Christentums. Doch ebenso steht er für Abweichen und Infragestellung, bis hin zu prophetisch-kontrafaktischer Kritik. Es dürfte daher zum Schicksal des Geistes des Christentums gehören, dass er die Differenz von Ordnung und Gegenwelt umfasst. Für diese Einheit des Ge-

genläufigen wird sich ein identisches Medium schwerlich finden lassen. Umso gewichtiger ist ein Bewusstsein von deren Vielspätigkeit.