

„Was heißt geistgewirktes Handeln? Zusage, Zuspruch, Erleben“

„Wie Gott gegenwärtig ist. Vom Selbsterweis des Geistes Gottes im Handeln der Menschen“¹

„Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit“ lautet der Titel eines lesenswerten Sammelbandes, der jüngst in der Reihe „Dogmatik in der Moderne“ bei Mohr Siebeck in Tübingen erschienen ist.² Der Titel trifft ins Schwarze. Einerseits scheinen der christliche Glaube und das christliche Glaubensleben im westlichen Europa durch Geistvergessenheit geprägt zu sein. So verzeichnet der Katalog der Deutschen Nationalbibliothek in den letzten sieben Jahren etwa zehnmal mehr christologische als pneumatologische Titel, nämlich ca. 400 im Vergleich zu ca. 40. Doch auch in der (Glaubens)Praxis ist die Geistvergessenheit zuhause. Sie bestimmt das religiöse Lernen ebenso wie das Kirchenverständnis. Sie durchzieht und prägt das christliche Handeln. Das hat sich auch durch die zahlreichen Bemühungen zur Überwindung der Geistvergessenheit in Theologie und Kirche, die vor allem in den letzten vier Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts unternommen worden sind, nicht maßgeblich geändert. Andererseits erfahren wir in der individuell geprägten Sehnsucht nach Spiritualität, von welcher der Buchmarkt bis in Bahnhofsbuchhandlungen hinein ein beredtes Zeugnis ablegt, wie auch in den kollektiv geprägten charismatischen Aufbrüchen und dann vor allem in der vor allem in den anderen Kontinenten der Welt rasant wachsenden Pfingstbewegung unübersehbar so etwas wie Geistversessenheit. Kurt Kardinal Koch, in der Römischen Kurie zuständig ist für die Förderung der Einheit der Christen, hat vor kurzem festgestellt: „Der Pentekostalismus ist heute die zweitgrößte christliche Realität nach der römisch-katholischen Kirche.“³ Auf die Frage „Was aus dieser Bewegung könnte für die

¹ Bei dem folgenden Text handelt es sich um die schriftliche Fassung von zwei Vorträgen, die während der Pädagogischen Woche 2017 im Erzbistum Köln gehalten worden sind. Während im ersten der beiden Vorträge, gehalten vor Lehrerinnen und Lehrern, die katholische Religionslehre in der Grundschule unterrichten und solchen, die sich professionell auf das Unterrichten und Lernen von Schülerinnen und Schüler mit sonderpädagogischen Förderbedarf spezialisiert haben, der Akzent auf der Erfahrung des Geistes im Handeln der Menschen lag, setzte der zweite Vortrag, zu dem Lehrerinnen und Lehrer an Gymnasien geladen waren, den Schwerpunkt auf die theologische Bestimmung des Heiligen Geistes als Person. In der schriftlichen Fassung der Vorträge werden beide Aspekte miteinander verknüpft. Einige Textpassagen sind – teils in wörtlicher, teils in leicht veränderter Fassung – dem 2017 im Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau erschienenen Buch des Verfassers „Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie“ entnommen.

² C. Danz, M. Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 7), Tübingen 2014.

³ K. Kard. Koch am 6.10.2017 <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/wir-haben-keinen-konsens-beim-ziel-der-okumene> (08.11.2017).

katholische Kirche befruchtend sein?“ fährt er fort: „Für die Pfingstkirchen sind die konkrete Erfahrung des Glaubens im alltäglichen Leben und vor allem der Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes zentral. Dies kann man von der abendländischen Tradition gewiss nicht im gleichen Sinn sagen. Diesbezüglich könnten wir von den Pfingstbewegungen durchaus einiges lernen“.⁴ Das Bewusstsein von zeitgleich auftretender Geistvergessenheit in der abendländischen Tradition und Geistversessenheit in den Pfingstkirchen verleitet den Kardinal zur der vielleicht zutreffenden, aber doch recht unbestimmt bleibenden und oberflächlichen Aussage, die katholische Kirche könnte von den Pfingstbewegungen einiges lernen.

Geistversessenheit ist – so meine im Weiteren zu erläuternde und in gewisser Spannung zur Aussage von Kardinal Koch stehenden These – ein Epiphänomen der Geistvergessenheit. Insbesondere die Geistvergessenheit in der Theologie, aber nicht nur sie, öffnet der Geistversessenheit Tür und Tor. Deshalb gilt es vor allem, das die Geistvergessenheit bedingende Theoriedefizit in Religionspädagogik, Kirche, Theologie und christlicher Praxis ausfindig zu machen, um im Anschluss Wege benennen zu können, durch die Geistvergessenheit in Theologie, Kirche und Gesellschaft nachhaltig überwunden werden kann. Dazu scheint es mir nicht zu genügen, auf den durch die Pfingstbewegungen inspirierten charismatischen Zug aufzuspringen.

I. Konturen der Geistvergessenheit

1. *Konturen der Geistvergessenheit in der Religionspädagogik*

In den Lehrplänen für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule kommt der Heilige Geist nicht vor. Diese Erkenntnis, welche von der Wuppertaler Studentin Jaqueline De la Motte im Rahmen ihrer Masterthesis über den Heiligen Geist im Religionsunterricht der Grundschule zutage gefördert worden ist, hat mich selbst überrascht. Und doch ist sie eigentlich nichts weiter als ein Symptom der Geistvergessenheit in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart. Von daher komme ich gleich zum zweiten Punkt: der Geistvergessenheit im römisch-katholischen Verständnis der Kirche.

⁴ Ebd.

2. Konturen der Geistvergessenheit in der Kirche

Ausgangspunkt zur Beschreibung der Geistvergessenheit in der Kirche ist die ekklesiologisch bedeutend gewordene Theorie von der bleibenden Gegenwart Jesu Christi in der Kirche: Kirche wird in diesem, zum ersten Mal bei Johann Adam Möhler begegnenden theologischen Modell, als Fortsetzung der Inkarnation verstanden.⁵ 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. In einer Ansprache während des XXIII. Weltjugendtreffens, das vom 13.–21. Juli 2008 in Sydney, Australien stattfand, genauer bei der Vigil mit Jugendlichen auf der Pferderennbahn Randwick am 19.07.2008, hat Papst Benedikt XVI. 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.⁶

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 vom Geist Geformte. Diese in der theologischen Tradition häufig vertretene Position steht in einer gewissen Spannung zur theologischen Lehre über den Heiligen Geist, wie sie von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „*Dominum 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“⁷ worden. Papst Johannes Paul II., der

⁵ „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.“ J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. von J. M. Raich, Malsfeld 2011/12, 175 (§ 36). Vgl. dazu exemplarisch die Katechese von Papst Benedikt XVI. bei der Generalaudienz vom 14. April 2010 zum munus docendi des Priesters, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100414.html (08.11.2016).

⁶ In: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080719_vigil.html (08.11.2016). Theologisch für die Position Joseph Ratzingers entscheidend sein dürfte, dass er zwar die theologische Notwendigkeit des Geistes für die Institution in der Kirche erkennt, dann aber daraus ein Nebeneinander von Geist und Institution resultieren lässt: „Daß das Fundament der Institution in der Kirche der Geist ist und jede direkte und ausschließliche Herleitung der Institution aus der Inkarnation unbiblich wäre, hat nun auch seine bedeutsamen Folgen für diese Institution: Sie schließt wesensnotwendig das Element des Geistes und der Freiheit ein, so daß es neben dem Amt das Charisma, neben der ‚Institution‘ das ‚Ereignis‘ nicht nur geben darf, sondern auch immer wieder geben muß“. J. Ratzinger, *Kirche*, in: *LThK*² (1961) Bd. 6, 177.

⁷ P. Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem*. Über den heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt vom 18. Mai 1986, zit. nach: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html, Nr. 11 (10.11.2015). Vgl. zur theologischen Stichhaltigkeit des

mit seiner Enzyklika der Geistvergessenheit in Theologie und Kirche ein Ende bereiten wollte, thematisiert das Fortgehen Christi 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 Heiliger 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 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.

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 theoretische Modelle bedingt. Die Erkenntnis der Geistvergessenheit verdankt sich dem theologischen Metadiskurs. 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 göttlichen Selbstoffenbarung wie auch die Trinitäts- und Gnadenlehre.

Grundgedankens der Enzyklika: *U. Schnelle*, Johannes als Geisttheologie, in: NT 40 (1998), 17–31, 19; *J. Rahner*, Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums, in: ZNW 91 (2000), 72–90, 74 u. 88. Rahner bezieht sich vor allem auf *A. Dettwiler*, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den Johanneischen Abschiedsreden [Joh 13,31–16,33] unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995.

3. Konturen der Geistvergessenheit in der Theologie

Der evangelischen Theologe Otto A. Dilschneider⁸ 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. 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 Kerygmatisches in einer „pneumatischen Identität“ (263) zusammenführt. „Es ist das Kontinuum des Geistes, das den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus im Zeugnis des Kerygmatisches zusammenbindet und so vereinigt, daß sich im Kerygmatisches der Christus selber bezeugt.“ (264) Dilschneider geht es bei der Überwindung der Geistvergessenheit im Verständnis der göttlichen Selbstoffenbarung 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 Kerygmatisches“ 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.

⁸ O. A. Dilschneider, Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus, in: ThLZ 86 (1961), 255–266. Die Spaltenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

Wilhelm Breuning hat für die Geistvergessenheit in der katholischen Theologie wenige Jahre später den „Mangel an heilsgeschichtlicher Konkretheit der herkömmlichen Trinitätslehre“⁹ verantwortlich gemacht. Ausgehend von der These, dass die Werke Gottes nach außen von der ganzen Trinität gewirkt seien,¹⁰ 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 Schaaf 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“.¹¹ Im Anschluss an Karl Rahner fordert mit diesen Worten Karl Lehmann, die Gnadenlehre von der

⁹ Vgl. *W. Breuning*, Pneumatologie, in: H. Vorgrimler, R. van der Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1970, 120–126, 120. Die Seitenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf diesen Aufsatz. Vgl. *C. Binninger*, Die pneumatologisch-anthropologischen Ansätze in der Trinitätslehre des Dionysius Petavius und ihr Einfluss auf die „Römische Schule“ um Carlo Passaglia und Johann Baptist Franzelin, in: MThZ 62 (2011), 343–355.

¹⁰ Das Axiom „*Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*“ wird bei Cyrill von Alexandrien durch die Einheit der göttlichen Substanz begründet. Vgl. *R. Miggelbrink*, Der Heilige Geist im westkirchlichen Denken. Geschichte und Gegenwart, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 58 (2006), 163–169, Fn 2. *K. Hemmerle* hat in seinen Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (= Kriterien 40), Einsiedeln 1976 das substanzontologische Denken kritisiert. An die Stelle der Substanz tritt bei ihm Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Sie erlaubt es Hemmerle, Untrennbarkeit als Gemeinsamkeit zu denken und zugleich von unterschiedlichen Ursprüngen des Handelns auszugehen.

¹¹ *K. Lehmann*, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg i. Br. 1979, 181–204, 202.

Pneumatologie her zu reformulieren. Karl Rahner hat, ausgehend vom universalen Heilswillen Gottes, den Vorrang der ungeschaffenen vor der geschaffenen Gnade aufgewiesen und zugleich die ungeschaffene Gnade als Selbstmitteilung Gottes verstanden.¹² Damit hat Rahner für die Überwindung der Geistvergessenheit in der Gnadenlehre und deren Reformulierung von der Pneumatologie her die Richtung vorgegeben. In seiner Selbstmitteilung teilt Gott nämlich, so die zu realisierende Einsicht, nicht nur sein Wesen mit. Vielmehr ist sie als personaler Vorgang zu verstehen, in dem die göttlichen Personen sich als solche mitteilen.

Von Geistvergessenheit ist theologisch folglich immer dann zu sprechen, wenn in einem theologischen Traktat nur auf das Wirken oder auf die Funktion des Geistes abgestellt, er nicht aber in seiner personalen Eigenart thematisiert wird. Die sich aus dieser Instrumentalisierung des Geistes ergebende methodische Einsicht lautet: Die Pneumatologie darf sich nicht durch die funktionale Inanspruchnahme des Geistes in den übrigen theologischen Traktaten, aber auch nicht durch die funktionale Inanspruchnahme für eine auf Enthusiasmus setzende charismatische Erneuerung der Kirche leiten lassen.

4. *Konturen der Geistvergessenheit im Handeln*

Die Geistvergessenheit in Theologie und Kirche werden in gewisser Weise durch eine weitere Form der Geistvergessenheit begleitet: Die Geistvergessenheit im menschlichen Handeln. Als deren Symptom 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 „Verbannung 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“.¹³ Man könnte auch formulieren, dass die Gefühls-Semantik als neuer Ort

¹² Vgl. K. Rahner, Das enthusiastisch-charismatische Erlebnis in Konfrontation mit der gnadenhaften Transzendenzerfahrung, in: C. Heitmann, H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg – München 1974, 64–80, 70. Rahner geht davon aus, dass die „Gnade in ihrer letzten Wirklichkeit und in ihrem eigentlichen Wesenskern wirklich *Selbstmitteilung* Gottes, also dasjenige ist, was man in der scholastischen Theologie die ungeschaffene Gnade im Unterschied zu einer geschaffenen [...] nennt [...]“

¹³ J. Fischer, Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe. Überlegungen zur Konzeption einer evangelischen Sozialethik im Anschluß an Arthur Rich, in: ThZ 56 (2000), 149–164, 159. Die Seitenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

des Geistes auf die Bühne getreten sei, nachdem dieser handlungstheoretisch in die Verbannung 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 das nicht möglich sein sollte, dann wäre die für das Verkündigungshandeln auch heute hoch bedeutsame These von Otto Dilschneider 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‘?

II. 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 einer Handlung als die Handlungswirklichkeit bestimmend gegenwärtig ist. Er könne „durch Identifikation dessen, was in ihr bestimmend gegenwärtig ist“ (156), 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 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 Motiv 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‘.“¹⁴

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 das Kommunikationsgeschehen bestimme: „Der Geist der Liebe tritt nicht nur als Liebe

¹⁴ R. Feiter, Praktische Pneumatologie. Geistesgabe und Handlungsbegriff, in: U. Feiser-Lichterfeld, ders., in Verbindung mit T. Kroll, M. Lohausen, B. Severin, A. Wittrahm (Hg.), Dem Glauben Gestalt geben. FS für Walter Fürst (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 19), Münster 2006, 325–338, 336.

in Erscheinung, sondern er wirkt Liebe“¹⁵ als die im Handeln und dessen Kommunikation Involvierten „mitausrichtende Gerichtetheit“¹⁶. 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“,¹⁷ 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 handlungslogisch 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“¹⁸ als Geist verstehen.

Das kann wiederum zunächst ganz profan gemeint sein, wenn man etwa mit dem bereits angeführten Beispiel davon spricht, dass ein politischer Meinungs austausch 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

¹⁵ J. Fischer, zit. nach ebd.

¹⁶ Ebd., 338.

¹⁷ R. Feiter, *Praktische Pneumatologie*, 335.

¹⁸ J. Fischer, *Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik*, in: <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2013/10/Religi%C3%B6se-Dimension-der-Moral1.pdf> (10.02.2016) 13.

Lebensvollzugs hat. Dies unterscheidet den ‚Geist der Liebe‘ (2. Tim 1,7) von einem Gefühl der Verliebtheit, das von einer Person prädiert wird.“¹⁹ Der Geist wird als das verstanden, wovon das Handeln von Menschen dispositiv durchdrungen wird.

III. Gottes Geist im Handeln der Menschen

1. *Biblischer Zugang*

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 atmosphärische Präsenz des Geistes zu sprechen. Er schreibt:

„Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Missgunst, Trink- und Essgelage und Ähnliches mehr. Ich wiederhole, was ich euch schon früher gesagt 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 Selbstbeherrschung; dem allem widerspricht das Gesetz nicht.

Alle, die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt. Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen. Wir wollen nicht prahlen, nicht miteinander streiten und einander nichts nachtragen.“ (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 Geist als atmosphärische Präsenz.

¹⁹ Ebd., 15.

Und noch ein zweiter Satz aus der zitierten Galaterbriefstelle ist zur Überwindung der Geistvergessenheit theologisch hoch relevant. Die paulinische Aussage „Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen“ (Gal 5,26). Das Leben aus dem Geist beeinflusst also den Willen, dem Geist folgen zu wollen. Das ist wohl das, was Reinhard Feiter mit dem Begriff „mitausrichtende Gerichtetheit“ gemeint haben könnte. Dem Geist folgen, das beinhaltet zweierlei, nämlich erstens das Herbeirufen des Geistes, durch welches das Vertrauen in Gottes gute Gegenwart zum Ausdruck gebracht wird und zweitens die Identifikation des Herbeigerufenen als göttliche Person.

Beide Aspekte sind abschließend zu erläutern.

2. Die anamnetisch-epikletische Struktur des Glaubensvollzugs

Als Herbeigerufener ist Gott gegenwärtig. Die Treue Gottes gilt nach Lk 11,13 denen, die ihn im „Flehgebet“ (L. Lies) herbeirufen. Sie hat die Form der biblisch verheißenen Erhörungsgewissheit. Im liturgischen Handeln der Kirche wird dies immer wieder und auf vielfältige Weise realisiert. Alle wesentlichen kirchlichen Vollzüge sind anamnetisch-epikletisch geprägt. Das gilt selbst für die Feier der Sakramente, in denen um die Sendung des Geistes gebetet wird. Exemplarisch ließe sich das besonders gut für die Weihehandlung zeigen. Die Herabrufung des Geistes auf den Weiekandidaten und die Handlauflegung sind für das sakramentale Geschehen konstitutiv. Walter Kasper, aber nicht nur er allein, hat davon gesprochen, dass die Kirche insgesamt epikletisch zu verstehen sei.²⁰ Deutlich wird dies im Übrigen durch die Tatsache, dass die Herbeirufung des Geistes sowohl die Konzilsliturgie als auch den feierlichen Einzug ins Konklave prägt. Der Geist ist in der Herbeirufung atmosphärisch präsent. Er prägt das Handeln derjenigen, die ihn anrufen. Er bewegt die Menschen, die sich im epikletischen Akt selbst dazu bestimmen, sich von der Gegenwart Gottes bestimmen zu lassen.

Dass der Geist derjenige ist, der die Menschen bewegt, diese Art geistbestimmter Ergriffenheit, lässt sich – auch religionspädagogisch – in ausgezeichneter Weise durch Tanz als darstellender Form von Bewegung zum Ausdruck bringen. Wer im Religionsunterricht der Grundschule den Heiligen Geist thematisieren will, der sollte sich nicht scheuen, mit den

²⁰ Vgl. M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.

Kindern tanzen. Durch Bewegung können sie darstellend²¹ zu Ausdruck bringen, was sie bewegt. Für einen Wuppertaler Theologen liegt es nahe, an dieser Stelle auf das Werk von Pina Bausch Bezug zu nehmen.

3. Religionspädagogische Einübung

Im zeitgenössischen Tanztheater, wie Pina Bausch es begründet und als Ausdruck des Lebens verstanden hat, kommt der Geist als Bewegung und Ergriffenheit, die den ganzen Menschen erfasst, in kaum zu überbietender Flüchtigkeit zum Ausdruck. In Rekurs auf den Tanz als Ausdruck des Lebens wird jedweder Dualismus zwischen Geist und Körper im Ansatz überwunden, zugleich wird der lebendige Leib Ausdruck der göttlichen Gegenwart.

Pina Bausch wollte tanzend vom Menschen sprechen. Sie hat ihre Stücke prozessual entwickelt. Die Tänzerinnen und Tänzer haben sich in die Choreographie eingebracht und nicht nur Bewegungen ausgeführt. Dabei haben sie die formalistische Starre des klassischen Balletts durchbrochen und die Grenzen zwischen den Sparten der darstellenden Kunst eingerissen. Pina Bausch hat zudem den Raum und die Kostüme gestalterisch kreativ einbezogen. Veränderte Böden (Torf, Wasser, Straßen) haben Natur und Urbanität auf die Bühne gebracht und die – teils dem Alltag entlehnten – Bewegungen der Tänzer und Tänzerinnen diesen Widerständen ausgesetzt. Die Verbindung zwischen Emotion und Bewegung ist in Pina Bauschs Tanztheater zentral. Indem die Tänzerinnen und Tänzer sich mit höchster Präzision bewegen, erleben sie den Zustand, den die Bewegung ausdrücken soll, in höchster Intensität. In diesem Sinn steht die Performanz ihres Tanztheaters, das Pina Bausch in Orientierung am amerikanischen *modern dance* und am deutschen Ausdruckstanz entwickelt hat, unter dem Anspruch, elementare Lebenserfahrungen Gestalt werden zu lassen: „Von Wuppertal ging eine Revolution aus, die den Tanz weltweit emanzipierte und neu definierte. Tanztheater avancierte zu einer eigenen Sparte, die international Choreographen beeinflusste und auch Auswirkungen auf Schauspiel und klassisches Ballett zeigte. Der weltweite Erfolg beruhte darauf, dass Pina Bausch ein universelles Bedürfnis zu ihrem Kernthema machte: das Bedürfnis nach Liebe, nach Nähe und Geborgenheit. Hierfür entwickelte sie eine offene Arbeitsform, die die unterschiedlichsten kulturellen Einflüsse in sich aufnehmen konnte. In immer wieder neuen poetischen Exkursionen untersuchte sie, was uns unserem Liebesbedürfnis näher bringt und was uns von ihm entfernt. Es ist ein

²¹ Vgl. zur theologischen Bedeutsamkeit des darstellenden Handelns die Ausführungen bei G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. ³1997, 370–373.

Welttheater, das nicht belehrt oder besser weiß als der Zuschauer, sondern das Erfahrungen herstellt: beglückende oder traurige, sanfte oder konfrontierende, und immer wieder auch komische und skurrile. Es sind bewegte und bewegende Bilder“

Im Selbstzeugnis von Pina Bausch geht es dem Tanztheater, „um etwas, in dem wir uns treffen können“. Sie „interessiert nicht, wie die Menschen sich bewegen, sondern was sie bewegt.“²² Sie will „für das Leben eine Sprache finden“.²³

4. Die Identifizierung des Herbeigerufenen als göttliche Person

Damit komme ich zum zweiten Punkt, der Identifizierung des Herbeigerufenen als göttliche Person. Nicht nur, weil das Herbeirufen einen Adressaten verlangt, sondern auch, weil der Heilige Geist als er selbst zur Sprache kommen muss, ist von ihm als Person zu sprechen. Dabei lässt er sich weder durch ein Personalpronomen benennen, noch kann ihm – wie dem Sohn Gottes – ein Name beigegeben werden. An zahlreichen Stellen hilft sich die Schrift deshalb mit Bezeichnungen wie Geist der „Geist der Wahrheit“ (Joh 16,13), „Geist der Verheißung“ (Gal 3,14; Eph 1,13), „Geist der Sohnschaft“ (Röm 8,15; Gal 4,6), „Geist Christi“ (Röm 8,11), „Geist des Herrn“ (2 Kor 3,17), „Geist Gottes“ (Röm 8,9.14;15,19;1 Kor 6,11;7,40) und „Geist der Herrlichkeit“ (1 Petr 4,14). Trotzdem kann und muss man schriftgemäß von einer Personalität des Heiligen Geistes sprechen.

Nach Jörg Frey ist der Weg zu einem personalen Verständnis des Geistes neutestamentlich freilich durch unterschiedliche Etappen gekennzeichnet. Paulus habe im Rahmen seiner vielfältigen Rede vom Geist durch „die ‚Parallelisierung‘ des Geistes mit dem erhöhten Christus“²⁴ eine Spur zu einer „letztlich immer stärker ‚personalen‘ Rede vom Heiligen Geist“ (138) gelegt. Aus den zahlreichen Belegen sei hier nur einer zitiert: „Der Geist ‚wohnt‘ in den Glaubenden (Röm 8,9.11), wie auch Christus in ihnen wohnt (Gal 2,22; Röm 8,10); der Geist ‚vertritt‘ die Glaubenden vor Gott (Röm 8,26), wie auch der erhöhte Christus für sie eintritt (Röm 8,34; vgl. Hebr 7,25; 9,24; 1Joh 2,1).“ (139)

²² P. Bausch, zit. nach: <http://www.bundeskunsthalle.de/ausstellungen/pina-bausch.html> (01.03.2016).

²³ P. Bausch, zit. nach: <http://www.pinabausch.org/de/news/pina-bausch-fellowship> (03.11.2016). Vgl. die konkrete Beschreibung der Praxis des Tanztheaters anhand des Stücks Café Müller durch M. Denana, *Ästhetik des Tanzes. Zur Anthropologie des tanzenden Körpers (tanzpraktischer Exkurs 4 zu Pina Bauschs Café Müller)*, Bielefeld 2014, 252–259.

²⁴ J. Frey, *Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, in: *JBTh* 24 (2009), 121–153, 138. Die Seitenangaben im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

Nach Lukas trete der Heilige Geist als „selbsttätig agierendes Subjekt“ (145) der urchristlichen Mission in Erscheinung. „Diese *eigenständige Handlungskompetenz* des Heiligen Geistes ist im lukanischen Werk jedoch viel weniger klar auf die Person Christi bezogen als bei Paulus“ (146), was Frey zu dem Urteil führt, dass „trotz der auffälligen Subjektrolle in der Mission [ist] die ‚Personalisierung‘ des Geistes bei Lukas weniger weit vorangeschritten [ist; M. B.] als zuvor bei Paulus.“ (146) Frey diagnostiziert eine beginnende Verselbständigung des Geistes bei Lukas, die mit dem Begriff Hypostasierung angemessener als mit dem Begriff Personalisierung belegt werden könne.

Erst bei Johannes werden „die ‚personalen‘ Züge des Geistes weithin in *Analogie zur Person Jesu* formuliert“ (149). Als der andere Paraklet erscheine der Heilige Geist als auf den Erhöhten bezogener Zeuge, Erinnerer und Verkünder, der durch sein Handeln Jesus verherrlicht (vgl. Joh 16,13–15). „Im johanneischen Denken erscheint der Heilige Geist somit *in unüberbietbarer Weise als Person*. [...] Zugleich erscheint der Geist in seiner Wirksamkeit eindeutig als *göttliche Person*“ (150), die den abwesenden Christus personal vertritt. In Bezug auf die Unterschiedenheit und Zuordnung von Geist-Paraklet, erhöhtem Christus und dem Vater nach Joh 16,13–15 spricht Frey von einem „*proto-trinitarischen Denken*“ (151).

Sein Fazit lautet, „*der Geist ist ‚christlich‘ nicht ohne den Rückbezug auf die Person Christi und seine Geschichte zu denken, in der er seine ‚Personhaftigkeit‘ erlangte.*“ (153) Frey stellt also der Dimension der Bewegung die Beziehung zur Seite. Für die Bestimmung der Personalität des Geistes erachtet er sie als konstitutiv.

Will man diesen Gedanken systematisch theologisch weiterführen, so kann man die Personalität des Geistes – des Herbeigerufenen – durch den Begriff Beistand bestimmen und dies durch seine Benennung als Begleiter zum Ausdruck bringen. Im Anschluss an johanneisches Gedankengut (Joh 14,6) ließe sich unter Berücksichtigung der personkonstitutiven Relationalität zwischen Christus und dem Geist dann vielleicht folgendermaßen die Personalität des Geistes bestimmen: Wenn Jesus der Weg ist, ist der Geist der Wegbegleiter; wenn Jesus die Wahrheit ist, ist es der Geist, der, indem er alle meine Vorstellungen und all mein Suchen begleitet, in die Wahrheit einführt; wenn Jesus das Leben ist, ist der Geist der Lebensspender, der mich aus Hoffnung auf Vollendung jetzt schon in der Gegenwart Gottes leben lässt. Dass der Heilige Geist der *göttliche* Begleiter ist, ließe sich sodann vom Bei-Sein des Herbeigerufenen ebenfalls leicht einsehen, offenbart sich doch der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs am Sinai dem Mose als der Gott, der da sein wird (Ex

3,14) und wird Maria ein Sohn verheißen, dem man den Namen Immanuel, Gott mit uns, geben wird (Mt 1,23).