

Identität, Sozialität, Kommunikation

Pneumatologisch-ökumenische Reflexionen

Heinrich Schäfer

Der Christozentrismus hat den Protestantismus seit seiner Geburtsstunde begleitet. Zunächst ist er – vor allem – Luthers Antwort auf die Ekklesiozentrik der römisch-katholischen Kirche. Das durch sein Blut, seinen geschundenen Körper sühnende göttliche Subjekt wird zum Paradigma protestantischer Theologie in Neuzeit und klassischer Moderne. Christologie spricht die Sprache der Epoche des selbstzentrierten Subjekts, das sich die Welt und Gott nicht anders denn als Subjekt zu denken vermag; einer Epoche auch des leibhaftigen Vergießens von Blut, Schweiß und Tränen: durch den Schnitt einer Klinge oder den Schuss aus der Nähe, durch die Schinderei in den Gruben und Stahlöfen und das Heimweh der Sklaven unter den Peitschenhieben weißer Antreiber auf den Feldern Louisianas oder Belgisch-Kongos. Universal wird die Sprache des sühnenden Leibes zunächst mit der kolonialen Ubiquität des weißen Mannes. In der Ökumene aber verbinden sich Christologie und Universalismus mit der Idee, das begangene Unrecht durch die universale Verbreitung von Gerechtigkeit im Namen des geschundenen Auferstandenen zu sühnen.

Gleichwohl ändern sich die Zeiten. Jedenfalls stellt Konrad Raiser in den achtziger Jahren fest, dass der christozentrische Universalismus als Paradigma der Ökumene ausgedient hat. Aber neue Paradigmen kann man nicht entwerfen. Sie entstehen einfach. Man kann also allenfalls spekulieren. Zudem sind unsere Weisen, die Welt zu sehen, immer an Positionen gebunden. So wenig wie der christozentrische Universalismus universal war, so sehr sind auch andere Modelle an die jeweils Denkenden und Handelnden gebunden. Spekulieren wir also über eine mögliche theologische Weltsicht der ökumenischen Bewegung aus nördlicher Blickrichtung.

Was hat sich von der klassischen zur „zweiten“ (Ulrich Beck) oder Post-Moderne verändert? Gestorben, geschwitzt und gelitten wird immer noch. Aber man stirbt medial aufbereitet an Einschlägen chirurgischer Lenkwaffen oder als „Märtyrer“, gereinigt durch ein Bekenntnis auf Videotape. Man stirbt für die mediale Kommunikation.

Die Arbeit und die Verbrechen der Wissensgesellschaft werden mit weißem Kragen verrichtet. Die Tränen werden fließen unter Weichzeichner. Selbst Widerstand organisiert sich als Information: Identität gegen Identität, muslimische gegen christliche usw. Alles wird zur Information, zur Kommunikation in einem weltumspannenden Netz.

Die theologische Metapher für Kommunikation ist „Heiliger Geist“. Fragt man allerdings nach dem Umgang von Protestantismus, Katholizismus, Orthodoxie und Pfingstbewegung mit diesem Konzept, so fällt – bei aller Verschiedenheit – vor allem Ekklesiozentrik und exklusive Orientierung am Neuen Testament auf. Wenn man aber den alttestamentlichen Begriff des Heiligen Geistes und die institutionelle Differenz zwischen Israel und der Kirche nicht beachtet, implodiert ein universalistisches Konzept des Geistes zu einem institutionalistischen. Man kann indes für die Pneumatologie vom alttestamentlichen Geistkonzept nicht absehen.

Im Alten Testament lässt sich eine Entwicklung des Konzepts der *ruach* vom Partikularismus zum Universalismus beobachten. Die Metapher des Geistes Gottes zielt also nicht auf die Legitimation partikularer Interessen, sondern auf Allgemeines. Das ist freilich ein Resultat zivilisatorischer Entwicklung. In den frühen Texten des Richterbuchs begegnet ein krudes Bild der *ruach Jahwe*. Der Geist ermächtigt zu Raub- und Rachezügen (Ri 14 u. 15) und zu kriegerischer Selbstverteidigung gegen die Kanaanäer (in deren Land die Stämme erst eingedrungen waren). Man mag – wie Welker – diese Geschichten ad optimam partem interpretieren. Doch m.E. zeigen sie nur eine simple, ethnisch (und eben nicht: ethisch!) begründete Innen-Außen-Differenz: die Stämme gegen die Kanaanäer. Übergreifende ethische Normen sind nicht erkennbar. Umso interessanter ist es, dass in Zeiten des etablierten Jerusalemer Königtums, der Geldwirtschaft und der Ausbeutung bäuerlicher Arbeitskraft durch die städtischen Grundbesitzer Bewegung in die ethnische Innen-Außen-Differenz kommt. Die klassischen Propheten setzen eine sozial definierte Innen-Differenz an ihre Stelle. Micha aus Moresheth (Mi 3) klagt nicht nur die Ausbeuter an, weil sie „das Fleisch meines Volkes fressen“. Hofgeistliche kritisiert er, da sie Legitimation durch den Geist Gottes nur aufgrund der Erwähltheit des Volkes (Mi 2, 6 f.) postulieren. Micha hält dagegen, dass Legitimität nur durch Recht und Gerechtigkeit hergestellt wird; ähnlich auch Jesaja (9, 1-6) über den Friedefürst. Die klassischen Propheten entreißen den Begriff des Geistes dem ethnischen Partikularismus und verbinden ihn mit der universalen Perspektive des

Rechts. Im Exil erweitert Deuterocesaja diesen Ansatz auf die Geopolitik (Dtjes 42 ff.). Der Messias soll das Recht an die Grenzen der Erde tragen, und Gott kann sehr wohl einen Nicht-Israeliten (Cyrus) mit seinem Geist salben. Die priesterliche Reflexion über den Geist in der Exils- und der nachexilischen Zeit erweitert den Begriff des Geistes Gottes auf das Wirken im Kosmos und im Menschen. Der Geist wird als Mittler der Schöpfung betrachtet (Gen 1,2) oder – frühe Astrophysik – als treibende Energie der Himmelmekhanik (Ez 1). Anthropologisch wird der Geist Gottes mit einem neuen Herzen, einem Habitus der Gerechtigkeit, assoziiert (Ez 36, 26). Oder er wird – in einem eher wissenschaftlich-anthropologischen Sinne – als „Leuchte des Verstandes“ (Spr 22, 27) aufgefasst und als wirksam im allgemeinen menschlichen Kulturschaffen (Ex 28, 3). Und schließlich projiziert die Apokalyptik die Ausgießung des Geistes auf die Tage der Endzeit, wenn Gott daran geht, die Schöpfung neu zu machen. Kurz: Im Alten Testament sehen wir eine Entwicklung zu einem Begriff des Heiligen Geistes, der universal in der gesamten Schöpfung präsent ist und zugleich mit den Konzepten des Rechts und der Gerechtigkeit, und folglich mit *Schalom*, verknüpft ist.

Soziologisch gesehen verwundert das nicht. Denn die jüdische Religion ist auf eine ethnische Einheit bezogen, die sich in hellenistischer Zeit im Gespräch mit vielen anderen Kulturen befindet und sich durch einen besonderen Begriff des Rechts profiliert. Der Anspruch auf kulturelle Definitionsmacht im eigenen Territorium wird durch ein universalistisches Konzept des Geistes unterstrichen. Das macht deutlich, warum es im Neuen Testament zu einer „Implosion“ der Geist-Metapher kommt. Die entstehende christliche Kirche ist schon sehr bald nicht mehr mit der endzeitlichen Sammlung des Volkes Israels identisch. Sie wird zu einer hellenistischen Sekte und muss ihre Legitimität durch Abgrenzung gewinnen. Das bestimmt – bis auf wenige Ausnahmen – auch den Bedeutungsumfang der Geist-Metapher.

In der Jesus-Überlieferung hat die Rede vom Geist noch apokalyptische Weite und lässt das volle Gewicht der alttestamentlichen *ruach* erkennen. Doch spätestens in den hellenistischen Gemeinden dient der Geist vornehmlich zur Legitimation innerkirchlicher Autorität. Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Charismatikern (*óí pneumatikoi*, 1 Kor 12,1) macht dies hinreichend deutlich. In der Apostelgeschichte des Lukas verfolgen wir, wie aus der rohen Theophanie der alten Pfingsterzählung (Apg 2, 1-4) eine Erzählung von der Missionskirche wird und wie sich im Laufe der Mission die Präsenz des Geis-

tes Gottes mit Taufe und Handauflegung verbindet. Die Pastoralbriefe schließlich haben die Präsenz des Heiligen Geistes nahezu gänzlich an das kirchliche Amt gebunden.

Diese Entwicklung gehorcht sozialen Gesetzmäßigkeiten der Institutionalisierung. Betrachtet man sie als normativ, so läuft sie auf die Subordination des Heiligen Geistes unter kirchenamtliche Autorität hinaus. Dass aber den frühchristlichen Theologen die Etablierung ihrer Gemeinden in einer wenig freundlichen Umwelt näher am Herzen lag als der Entwurf einer universalistischen Pneumatologie, sollte freilich nicht als hinreichender Grund für normative Ekklesiozentrik genommen werden. Dies zeigt sich schon daran, dass Paulus, wenn es ums Grundsätzliche geht, die Pneumatologie mit apokalyptischem Gewicht zur Geltung bringt (Röm 8). Kurz: Will man den Geist kirchlicher Autorität unterordnen, so missbraucht man die Universalität des Geistes, um kirchliche Partikularinteressen zu legitimieren. Am spätalttestamentlichen, jesuanischen und paulinischen Geistbegriff geht solche Ekklesiozentrik jedenfalls vorbei. Die theologische Herausforderung heute besteht darin, den Begriff des Geistes aus der ekklesio-genen Gefangenschaft zu befreien. Und wie sollte sich eine christliche Lehre vom Heiligen Geist in der „Zweiten“, globalen Moderne artikulieren, wenn nicht ökumenisch, ausgreifend auf die weltweite Verantwortung christlichen Glaubens? Ich werde drei Aspekte kurz skizzieren.

Identität ist bei immer stärkerer globaler Vernetzung und einer gewissen Tendenz zur ökonomisch-kulturellen Vereinheitlichung in der Zweiten Moderne überraschend zu einem politischen Schlüsselbegriff geworden: Identitätspolitiken mobilisieren Menschen, indem – wie im Bosnienkrieg – politische und ökonomische Interessen als Fragen des ethnischen und religiösen Seins oder Nichtseins ausgegeben werden. Die universale Weite des alttestamentlichen Geistbegriffs erinnert hingegen daran, dass nur theologische Hybris das Wirken des Geistes Gottes auf eine Kirche oder eine Religion beschränken zu können glaubt. Eine christliche Identität aus dem Heiligen Geist findet ihren Ort inmitten der Vielfalt religiöser und kultureller Praxen, und zwar durch Unterscheidung des je Besonderen, nicht aber durch Verurteilung des Fremden. Einer solchen ökumenischen Identität entspricht die prinzipielle Offenheit, wie sie im Programm des Ökumenischen Rates für den Dialog zwischen den Religionen schon lange praktiziert wird.

Sozialität kann man als ein Spezifikum des christlichen Glaubens und einer christlichen Lehre vom Heiligen Geist verstehen. In dem deskriptiven Sinne, dass jeder religiöse Glaube sozial verortet ist, kann man jede Religion als sozial bezeichnen. Der christliche Glaube an den Heiligen Geist aber ist in einem normativen Sinne sozial, denn er ist Glaube an den Geist, der auch der Geist Christi ist. Das meint vor allem zweierlei. Zunächst handelt es sich beim Auferstandenen um Jesus von Nazareth, für den der Geist Gottes der endzeitliche Wirker der Gerechtigkeit und Erneuerung war (Lk 4, 16 ff.): Recht und Gerechtigkeit relativieren also ethnische oder auch kirchliche Partikularinteressen. Zweitens handelt es sich beim Auferstandenen um den Gekreuzigten: um einen Marginalisierten, der von einer Besatzungsmacht aus politischen Gründen zu Tode gefoltert wurde und in Verzweiflung starb (Mk 15, 34). Die Sozialität ökumenischer Pneumatologie ist somit qualifiziert durch ihre Verpflichtung gegenüber denjenigen, die unter Folter und in Verzweiflung tiefer nicht mehr fallen können, die vom System globalisierter Konkurrenz ausgespien und zertreten werden. Gerade wenn der christologische Anker der Pneumatologie zur Sprache kommt, muss ekklesiogenes Partikularinteresse hinter dieser Parteinahme zurückstehen. Eine Pneumatologie der Zweiten Moderne kann also über all die kulturelle Vielfalt und Kommunikation nicht vom Töten und Sterben absehen. Es geht vielmehr darum, hinter den Schleiern der virtuellen Kommunikationswelten das wirkliche Leiden wieder erkennbar zu machen. Der Sozialität ökumenischer Pneumatologie entspricht die prinzipielle Verpflichtung für die Armen und Verfolgten, die sich in vielen Programmen des Ökumenischen Rates für Gerechtigkeit und Frieden findet.

Kommunikation ist zu einem der wichtigsten Merkmale globalisierter Moderne geworden. Überall wird geredet und bebildert und kaum zugehört. Aber das heißt gerade nicht, dass die Tätigkeit oder die Inhalte der Botschaften in irgendeiner Weise einen Anspruch auf Universalität hätten. Selbst wenn – oder: gerade wenn – überall das Gleiche gesagt würde, wäre großer Zweifel an dessen universaler Geltung angebracht. Universale Gleichheit bedeutet nicht universale Wahrheit. Sie ist vielmehr ein Resultat der Tendenz technokratischer Moderne zur fundamentalistischen Selbstbehauptung. Aus der Perspektive einer ökumenischen Pneumatologie kommen Universalität und Wahrheit allein dem Geist zu und keiner Lehre oder Kirche. Wir Menschen – gleich ob Glaubende oder nicht – sehen allenfalls wie durch einen blind gewordenen Spiegel (1 Kor 13, 12). Wenn der Geist über die

Wahrheit verfügt, selbst aber universal „weht, wo er will“ (Joh 3, 8), so werden wir Wahrheit auch bei anderen vermuten. Damit gewinnt ökumenische Pneumatologie eine gewisse Ähnlichkeit zum „schwachen Denken“ der hermeneutisch-pluralistischen Strömung postmodernen Denkens. Nur, dass für die Glaubenden die Kraft der Schwäche nicht allein aus der Erfahrung der Endlichkeit menschlichen Seins erwächst, sondern aus der Annahme der eigenen Relativität und Partikularität kraft der Absolutheit und Universalität des Geistes Gottes. Eine dem Geist entsprechende Kommunikation ist folglich nicht geistlos an Reproduktion des Bestehenden interessiert. Sie lässt die Relativität der eigenen Anschauungen deutlich werden und gibt sich in ihrer Selbstverpflichtung zu erkennen. Wahrheit gewinnt so für Kommunikation „im Geist“ den Charakter von Authentizität. Sie bezeugt ökumenische Identität im Kontext anerkannter Vielfalt und Sozialität als eine Existenzweise, die sich den Schwächsten verpflichtet weiß.

Der christozentrische Universalismus hat für ein Zeitalter des Subjekts und leidvoller Wirklichkeitserfahrung die Sprache des sühnenden Subjekts gefunden. Die Pneumatologie könnte für ein Zeitalter virtuell vermittelter Wirklichkeitserfahrung und globalisierter Ökonomie einen adäquaten theologischen Sprachmodus bereitstellen. Als ökumenische und trinitarische Pneumatologie erliegt sie aber gerade nicht den Täuschungen virtueller Realitätskonstruktion. Sie lässt den Schleier globaler Kommunikation durchsichtig werden zu den Opfern der gesellschaftlichen Prozesse. Damit lässt sie den Geist das tun, was er, gemäß Paulus, immer getan hat: Christus vergegenwärtigen.

Literatur

- Konrad Raiser: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München 1989.
- Richard Rorty et al: Die Zukunft der Religion. Frankfurt am Main 2006.
- Heinrich Schäfer: „El Espíritu de la creación, la Iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8.“ *Vida y Pensamiento*, Vol. 19, No. 1 (1999): 5-36.
- Heinrich Schäfer: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und die europäische zweite Moderne. Frankfurt 2008 (im Druck).
- Michael Welker: Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn 1992.



Heinrich Schäfer, Prof. für Systematische Theologie, Prof. für Religionssoziologie an der Universität Bielefeld. Nach Feldforschung zur Pfingstbewegung in mittelamerikanischen Kriegsgebieten 1991 bei Konrad Raiser promoviert zum Dr. theol., dann bis 1994 Lehrauftrag für ökumenische Theologie in Bochum. 1995 bis 2003 Professor für Theologie und Religionssoziologie an der Universidad Bíblica Latinoamericana, der Universidad Nacional in Costa Rica und in vielen anderen lateinamerikanischen Ländern. Zugleich Promotion zum Dr. rer. soc. (HU-Berlin) und Habilitation Systematischer Theologie (Bochum). Seit 2006 Professor für Systematische Theologie und Religionssoziologie an der Universität Bielefeld.

»Mache Dich auf und werde licht!«

**Ökumenische Visionen in
Zeiten des Umbruchs**

»Arise, shine!«

**Ecumenical Visions in Times
of Change**



*Festschrift für
Konrad Raiser*

Herausgegeben von Dagmar Heller, Christina Kayales,
Barbara Rudolph, Gert Rüppell, Heinrich Schäfer

Lembeck

Frankfurt: 2008