

Geisterfahrung und Geist-Theologie

Heinrich Wilhelm Schäfer

ABSTRACT.

Ausgehend von Betrachtungen zur Pfingstbewegung in Lateinamerika entwickelt der Artikel systematisch-theologische Überlegungen zur Pneumatologie. ‚Die‘ Pfingstbewegung existiert nicht. Vielmehr ist die religiöse Praxis und damit auch die Vorstellung vom Heiligen Geist in verschiedenen Kirchen, meist schichtenspezifisch, stark differenziert. Nun gelten ähnliche Beobachtungen auch für akademische Theologie insgesamt und somit auch für akademische Pneumatologie. Es gilt also, in einem zweiten Schritt ‚Theologenerfahrungen‘ in den Zusammenhang ihrer Theologie zu setzen. Da Theologenerfahrungen nicht selten mit einem engen kirchlichen Fokus einhergehen, stellt sich sodann die kritische Frage nach einer ekklesiogenen Verengung der Pneumatologie, der eine universalistische, alttestamentlich verankerte Version von Pneumatologie entgegengehalten wird. Daraus und aus der Aufmerksamkeit auf schichtenspezifische Differenzierung ergeben sich neue Perspektive für eine nicht nur pfingstliche Pneumatologie.

Der Gottesdienst in einer kleinen Pfingstgemeinde in einer Favela Rio de Janeiros war hoch dramatisch. Bei einer Schießerei von Drogenbanden waren einige Gemeindeglieder verletzt worden, eine Frau hat einen Sohn verloren, und einige Schutzsuchende haben sich in der Gemeinde eingefunden. Der Pastor schreit seine Gebete und Beschwörungen den Anwesenden ins Gesicht; er treibt die Dämonen des Schreckens und der Selbstsucht aus. Dann zeigt er einen Videoclip, der in er Nähe aufgenommen worden ist: ein zerschossener Schädel. „So wird es auch Euch ergehen, wenn Ihr dem Treiben der Welt nicht entschieden entgentretet und Euch nicht für das Gute einsetzt!“ In der *Catedral Mundial* der *Igreja Universal do Reino de Deus*, ebenfalls in Rio de Janeiro, stellt der Führer der Kirche, Edir Macedo, den Plan vor, in Brasilien

den Tempel Salomos nachzubauen, für viele Millionen Dollar innen mit Tonnen von Gold ausgeschlagen, weil man Gott Opfer darbringen soll und „Weil Ihr es so verdient habt“.

Eine kleine Gemeinde in den täglichen Kämpfen des Elends und ein Multi-Milliarden-Dollar-Unternehmen – beides ‚die‘ Pfingstkirchen. Die Unterschiede zwischen den Pfingstkirchen in Lateinamerika sind mittlerweile gewaltig; und damit auch die Geisterfahrung. Daraus erwachsen Fragen an die theologische Pneumatologie – vor allem selbstkritische. In diesem Artikel möchte ich knapp auf die Faktenlage in Sachen Geisterfahrung bei Pfingstkirchen eingehen. Damit wird die Frage problematisch, wie denn eigentlich theologisch-normative Aussagen über Pneumatologie zustande kommen. Aus meiner Antwort ergibt sich die Notwendigkeit eines Blicks auf die kirchliche und die alttestamentliche Pneumatologie. Dieser lässt Wege zu Kriterien erkennen.¹

1 Geisterfahrungen

Die Pfingstbewegung ist nach geraumer Zeit der Nichtbeachtung seit einigen Jahren – während derer sie im Weltkirchenrat schon lange im ‚Tagesgeschäft‘ war – auch in der deutschen Theologie zum Gesprächsgegenstand geworden. In theologischen Dialogen mit pfingstlichen Theologen (vorwiegend aus den USA) spielt die Frage der Pneumatologie für gewöhnlich eine wichtige Rolle. Die Pneumatologie macht eben die *differentia specifica* zwischen großen Teilen der weltweiten Pfingstbewegung und dem ‚geistvergessenen‘ Protestantismus und Katholizismus nordatlantischer Tradition aus. Diese Dialoge sind erfreulich. Insofern sie systematisch-theologische Dialoge sind, thematisieren sie stets auch – wenngleich nicht immer explizit – die normative Frage nach dem richtigen Geistverständnis. Deshalb scheint es mir nützlich zu sein, an (mindestens) zwei Stellen im Blick auf die Bedingungen der erfreulichen Dialoge kritisch weiter zu fragen. Zum einen verliert man über die Dialoge allzu leicht aus dem Blick, dass die theologischen Positionen innerhalb der

¹ Ich verweise für Publikationen aus meiner Feder auf unsere Bielefelder Website: www.uni-bielefeld.de/religionsforschung (Suchmaschine: ‚cirrus uni bielefeld‘). Im Folgenden als ‚cirrus‘ zitiert. Insbesondere zur Pfingstbewegung werde ich in diesem Aufsatz keine Literatur zitieren.

Pfingstbewegung höchst unterschiedlich sind. Zum anderen stellt sich die Frage, wie sehr (Geist)-*Erfahrung* Ursache dieser Vielfalt ist. Damit ist die Frage nach der Erfahrung selbst theologisch relevant – umso mehr, als in der Pfingstbewegung selbst Wahrheit eben nicht ersonnen, sondern vor allem erfahren wird.

Was die *Vielfalt* angeht, möchte ich nur kurz einen Blick nach Lateinamerika werfen – wengleich sich im Vergleich etwa des *Mühlheimer Verbandes* mit etwa der *Jesus! Gemeinde* schon Welten der Differenz auftun. Die aktuelle Pfingstbewegung in Lateinamerika ist hochgradig differenziert.² Allerdings ist diese Differenzierung wenige über offizielle kirchliche Glaubensbekenntnisse zu erkennen. Bis auf wenige Ausnahmen – etwa die *Igreja Universal do Reino de Deus* – stehen ohnehin meist gängige Inhalte darin, die die jeweiligen Kirchen selbst von evangelikalen Freikirchen kaum unterscheiden. Entscheidend ist, was praktisch geglaubt und in den Seminaren – oder im praktischen alltäglichen Anlernen von Pastoren – gelehrt wird. Hier finden sich starke Differenzen. Zunächst seien die klassischen Pfingstkirchen aus der US-amerikanischen Mission erwähnt, wie etwa die Missionskirchen der *Assemblies of God* oder der *Church of God, Cleveland*. Die Mitglieder sind häufig schon in der dritten Generation Pfingstler und haben es sozial zu kleinen und mittleren Angestellten gebracht. Eine unmittelbare, enthusiastische Frömmigkeit mit ekstatischer Inkorporierung des Heiligen Geistes ist hier einer christologischen Bindung des Geistbegriffs (sogar mit einem gewissen Kreuzestheologischen Akzent) und einem stärkerem Schriftbezug gewichen. Geistpräsenz wird zunehmend an das kirchliche Amt geknüpft. Der Geist ist Geist Christi. Neopfingstliche Kirchen der oberen Mittelschicht und (vor allem in Guatemala) Oberschicht hingegen praktizieren und lehren eine enthusiastisch vermittelte Präsenz des Heiligen Geistes auf allen Mitgliedern, die ihnen unmittelbare Vollmacht zum Meistern schwieriger Alltagssituationen, Gesundheit und vor allem Wohlstand (Prosperity) zukommen lässt. Wie in dieser gesellschaftlichen Schicht üblich, ist die Präsenz des Geistes an die Praxis des Individuums gebunden. Der Geist ist eine individuelle Segensmacht. Ganz anders sieht es bei den so genannten Mega-Churches wie etwa der *Igreja Universal* aus. Hier gilt die unmittelbare Präsenz des Heiligen Geistes nur für eingeführte Geistliche. Mitglieder – meist aus der Unter- und unteren Mittelschicht – gelten eher als durch dämonische

² Vgl. zu Details über die wichtigsten Strömungen H.W. Schäfer: „La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina“. In: Daniel Chiquete et al. (Hg.): *Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): Teología, Historia, Identidad*. Concepción, Chile: EMW/CETELA 2009: 45-72.

Besessenheit gefährdet, was sich an ihrer Armut und ihren Misserfolgen deutlich ablesen lässt. Um sich die ‚mega-kirchliche Trinität‘ anzueignen: Auto, Haus, Geschäft (*carro, casa, loja*), ist es nötig sich gegen ein großzügiges Geldopfer für Gott von den Geistlichen die Dämonen austreiben zu lassen. Der Heilige Geist ist somit ein exorzistischer Agent des Klerus und des religiösen *do ut des*. Des Weiteren sind in den kleinen unabhängigen Pfingstkirchen auf dem ganzen Kontinent Menschen versammelt, die weitgehend unter eigener Regie den Herausforderungen sozialer Ungleichheit trotzen. Sie machen in ekstatischen Gottesdiensten unter Leitung von charismatischen Personen aus dem Slum selbst die Kraft des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft und im Individuum erfahrbar und artikulieren in ‚neuen Sprachen‘ ihren Protest sowie ihre Vollmacht über die Widernisse des Alltags. Der Geist ist Tröster und Bringer von Vollmacht im Zusammenhang einer sehr kleinen kirchlichen Gruppierung. Dann gibt es mittlerweile vor allem im Land der unbegrenzten Möglichkeiten, Brasilien, Kirchen für Surfer, Metaller, Homosexuelle, Punker, Geschäftsleute usw. – also für die so genannten ‚urban tribes‘, urbane Subkulturen. Der Geist als bester Surfer, Punker, Banker usw.

Die Frage nach der *Erfahrung* als Ursache der Vielfalt hat sich fast schon erübrigt. Soziologisch ist das Bild vollkommen klar: Je nach religiöser Nachfrage entwickeln sich unterschiedlich ausgeprägte religiöse Habitus und praktische Logiken.³ Christen – ob kirchliche Funktionäre oder Laien – glauben und handeln auf unterschiedliche Weise und machen damit Aussagen über Wahrheit, und zwar, ohne vorher akademische Theologen zu konsultieren. Dazu kommt, dass Kirchen und Theologen, die, wie in der Pfingstbewegung häufig, der Auffassung sind, dass Wahrheit im Wesentlichen erfahrungsvermittelt ist, auf diese erfahrungsbezogene Authentifizierung Wert legen (oder schlecht um sie herumkommen). Das Problem ist mit Händen zu greifen, wenn etwa ‚honorige‘ Universitätsgründer (!) wie der Charismatiker Pat Robertson in seiner Fernsehshow in den USA behauptet, der Heilige Geist bzw. Gott habe ihm gesagt, der venezolanische Staatspräsident solle von einem Killerkommando der CIA getötet werden.⁴ Spätestens in solchen Fällen muss dann die Schrift zur Kriterienfindung bemüht werden.

³ Wissenssoziologische Begriffe wie ‚Weltbilder‘ reichen nicht hin. Für mehr Details vgl. auf ‚cirrus‘ die entsprechenden Beiträge mit ‚Habitus‘ oder ‚Bourdieu‘ im Titel. Zur Theologie vor allem Schäfer, Heinrich: *Praxis Theologie Religion: Grundlinien einer Theologie und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt: Lembeck 2004.

⁴ <http://www.patrobertson.com/pressreleases/hugochavez.asp> (24.8.2005 / 17.3.2011)

Nur ist der Erfahrungsbezug in hermeneutischem Sinne auch von einer vor Schrift und Vernunft verantworteten Theologie nicht so einfach auszuschalten. Auch die Theologie zeigt Vielfalt.

2 Theologenerfahrungen

Interpretation ist von Erfahrung abhängig, insofern als die vorgängige Erfahrung als ‚Vorurteil‘⁵ oder, genauer, als Wahrnehmungs- und Wertungsdisposition die Interpretation bestimmt. Die einfache Feststellung der Vorurteilsabhängigkeit des Verstehens dürfte nach Gadamer wissenschaftliches Allgemeingut sein. Nun sind aber solche Dispositionen nicht einfach subjektiv. Sie sind vielmehr gesellschaftlich vorgeprägt, insofern ‚Subjekte‘ durch einen Sozialisationsprozess gehen, der ihre Dispositionen schichten- bzw. klassenspezifisch immer schon prägt.⁶ Dazu kommen die situativen bzw. sozialkonjunkturellen Voraussetzungen, unter denen Theologen arbeiten. Man schreibt unter der Herrschaft des Naziregimes andere Theologie als danach.⁷

So ist es am Ende nicht so sehr das Resultat idiosynkratischer Vorlieben oder zufälliger (wissenschaftlicher) Eingebungen, wenn die Pneumatologien der europäischen akademischen Theologen ebenfalls eine erstaunliche Vielfalt aufweisen –insofern man etwa Künneth und Althaus mit berücksichtigt, durchaus auch in einer gewissen Annäherung an Pat Robertson, wenn auch honoriger. Vielmehr schreiben auch wir europäischen Theologen unter dem Einfluss sozialisatorisch und situativ bedingter Wahrnehmungs- und Bewertungsdispositionen, die sich unseren Erfahrungen, den Gegebenheiten unserer gesellschaftlichen Positionen, den damit verbundenen Chancen und Begrenzungen sowie den spezifischen Dynamiken des wissenschaftlichen und des kirchlichen Feldes schulden.

Einen schwachen, für uns gleichwohl hinreichenden Eindruck von der Vielfalt pneumatologischer Produktion vermittelt Christian Hennings Aufarbeitung der evangelischen Lehre vom Heiligen Geist.⁸ Henning untersucht wichtige Autoren – u.a. Barth, Tillich, Pannenberg, Moltmann, Dantine, Welker und

⁵ Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr, 1975..

⁶ Nur um dem Missverständnis eines naiven Klassenbegriffs vorzubeugen. Ich halte es mit dem kultursoziologischen Klassenbegriff Bourdieus. Vgl. dazu Schäfer a.a.O.

⁷ Ausgezeichnet exemplifiziert an Walther Künneth bei Maaser, Wolfgang: Theologische Ethik und politische Identität. Bochum: SWI, 1990.

⁸ Henning, Christian: Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person: Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert. Gütersloh: Kaiser, Güterloher, 2000.

Müller-Fahrenholz – und stellt zunächst einmal fest, dass die pneumatologischen Entwürfe von theologischen und philosophischen Leitideen durchdrungen sind, die mit der Pneumatologie zunächst einmal nichts zu tun haben. Das reicht an dieser Stelle schon, um auf das Problem hinzuweisen, dass diese Leitideen entweder vom religiösen Feld (kirchliches Interesse, Barth) oder vom Wissenschaftsfeld (z.B. Rationalismus, Pannenberg) geprägt sind, oder aber von gesellschaftlich-konjunkturellen Faktoren wie etwa der ökologischen Krise (Müller-Fahrenholz). Darin kommen Dispositionen zum Ausdruck, die selbst nicht nur theologisch bzw. pneumatologisch sind, sondern zugleich von unterschiedlichen gesellschaftlichen Kapitaldistributionen und Felddynamiken abhängig sowie tiefgehend inkorporiert sind.

Ohne weiter auf grundsätzliche Fragen kontextbewusster Hermeneutik eingehen zu können, schauen wir hier nur auf eine von Henning deutlich gemachte oberflächliche Funktion solcher Leitideen. Sie prägen die Untersuchungen *inhaltlich* vor. Barths Idee der Herrschaft Gottes lässt den Geist das „Offenbarsein Gottes als Herr“ (145) zum Ausdruck bringen. Tillichs kulturtheologische Leitidee lässt den Geist als „Ausdruck eines Moments der schöpferischen Lebensbewegung Gottes“ (145) erscheinen. Pannenbergs Rationalismus zwingt die Pneumatologie in ein offenbarungstheologisches Stufenschema, das die Überlegenheit der Theologie über die Wissenschaft herausstellt. Moltmanns Leitidee der Theoziee lässt den Geist zum Neuschöpfer und Beseitiger des Leides werden. Alle diese Leitideen prägen die theologische Arbeit *inhaltlich* – genau nach der Operationsweise von subjektiv nicht bewussten Wahrnehmungsoperatoren. Nun sind aber die Einflüsse von Wahrnehmungsdispositionen nicht einfach durch subjektive *Epoché* auszuschließen – obwohl ein grundsätzlicher selbstkritischer Einspruch sicher nicht schadet.

Meiner Ansicht (und sozialwissenschaftlicher Erfahrung)⁹ nach lässt sich dem Problem nur durch wissenschaftliche Selbst-Objektivierung beikommen – gegen Gadamer also doch durch Methode. Anders gesagt, man muss der Idee abschwören, eine objektiv richtige und allgemein gültige Pneumatologie zu verfassen, sondern die kontextuellen Bedingungen von Normativität in das *Procedere* der eigenen Arbeit systematisch einbauen. Man muss sich systematisch für bestimmte wissenschaftliche Wahrnehmungs- und Bewertungsdispositionen entscheiden, diese offenlegen und im Forschungsprozess operationalisieren. Wenn man bei einem solchen Programm mit theologisch-*inhaltlichen*

⁹ Schäfer, Heinrich: „Das Unterscheiden macht den Unterschied. Zur Problematik des blinden Flecks bei der Wahrnehmung des Fremden“. In: Andrea Schultze/Rudolf von Sinner/Wolfram Stierle (Hg.): Vom Geheimnis des Unterschieds. Münster: Lit-Verlag 2002: 112-123.

Kriterien arbeitet, desavouiert man sich sofort selbst. Ein Lutheraner etwa würde sagen: ‚Ich betrachte die Pfingstler nun unter der Hinsicht, ob sie der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entsprechen.‘ ‚So, so‘, würde man antworten, ‚Sie überprüfen also, ob die Pfingstler gute Lutheraner sind. Das interessiert die Pfingstler aber nicht, ebenso wenig wie die Reformierten, die Methodisten oder die Katholiken‘.¹⁰

Es kommt dagegen darauf an, formale Kriterien einzusetzen, gegenüber denen sich unterschiedliche inhaltliche Positionen (etwa in biblischen Traditionen der Pneumatologie) absetzen können. Rationalität wäre ein solches Kriterium, wenn man es methodologisch implementierte (wie Max Weber) statt es als normative Voraussetzung zu behandeln (wie die Pannenberg'sche Kulturtheologie). Die Frage nach kontextuellen Herausforderungen (Moltmann, Welker, Müller-Fahrenholz) ist ein ähnlicher Versuch, ein Frageraster für die theologische Untersuchung offenzulegen; wobei hier die Grenze zur inhaltsorientierten Determinierung tendenziell droht überschritten zu werden. Welkers Pneumatologie geht noch einen Schritt weiter in Richtung auf die Formulierung formaler Voraussetzungen, indem er eine ‚realistische Theologie‘ (mit der ich weitgehend übereinstimme) als seine Arbeitsvoraussetzung skizziert.¹¹ Wichtig dabei ist, dass diese ‚realistische Theologie‘ auch die Kontextualität und Varianz der biblischen Überlieferungen auswertet. Dabei zeigt sich dann allerdings häufig, dass Welkers Interpretationen der biblischen Überlieferung durch systemtheoretische Voraussetzungen (horizontale Differenzierung, Kommunikation, Öffentlichkeit etc.) geprägt sind, die als solche aber nicht offengelegt und operationalisiert wurden.¹²

Ich selbst habe in den Jahren zwischen 1995 und 2003 als Professor für Systematische Theologie in Lateinamerika viele Pfingstler unter meinen Studierenden gehabt. Wir haben über Möglichkeiten nachgedacht, die Vielfalt wissenschaftlich greifen zu können. Diese Gespräche haben mich dazu ermutigt, meine für die religionssoziologische Analyse entwickelte Methode auch auf die theologischen Untersuchungen für eine systematisch-theologische Pneumatologie fruchtbar zu machen. Die formale Fragestellung – der Situation in der Dritten Welt in besonderem Maße angepasst – ist die nach der ‚vertikalen‘

¹⁰ Ein anderer Fall ist es, wenn ein Lutheraner die Ansprüche lutherischer Charismatiker prüft. Lindberg, Carter: *The Third Reformation. charismatic Movements and the Lutheran Tradition*. Macon: Mercer Univ. Pr., 1983. Christenson, Larry: *Komm Heiliger Geist*. Metzingen/Neukirchen-Vluyn: Ernst Franz/Aussaas, 1989.

¹¹ Welker, Michael: *Gottes Geist*. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, 1992: 49 ff.

¹² Darüber hinaus darf (mit Luhmann) die Frage gestellt werden, ob eine Theorie differenzierter Gesellschaften zur Analyse segmentärer Gesellschaften überhaupt bemüht werden sollte.

sozialen Differenzierung. Es ist schlicht die Frage danach, welche Machtverhältnisse ‚Sitz im Leben‘ der jeweiligen berichteten Geisterfahrung sind, sei diese nun biblisch, traditionell-dogmatisch oder auch aktuell erfahrungsbezogen (wie in pfingstlichen Gemeinden). Diese Fragestellung operationalisiere ich mit den Mitteln der Sozialtheorie Pierre Bourdieus. Damit liegt eine sozialwissenschaftlich formale Fragestellung der theologischen Untersuchung zugrunde. Gegen dieses formale Konstrukt heben sich die berichteten Geisterfahrungen und normativen Gehalte systematisch ab. Auf diese Weise ist das heuristische Axiom offengelegt. Es ist also möglich, die Ergebnisse kritisch zu überprüfen oder auch die genannte Basisannahme als solche abzuweisen, wenn man sie für ungeeignet hält. Dann müsste man aber mit der Gegenfrage rechnen, welche Basisannahme besser wäre. Immerhin durchzieht das Problem sozialer Ungleichheit (als Problem sozio-ökonomischer Verhältnisse, politischer Macht und ethnischer Diskriminierung) einen großen Teil des biblischen Schrifttums, mindestens aber das zwischen den Propheten und Jesus.

Auf dieser Grundlage habe ich in Lateinamerika eine Pneumatologie-Vorlesung entwickelt und auch vor vielen pfingstlichen Studierenden gehalten, die bei einem Problem der überlieferten Pneumatologie einsetzt, das Pfingstkirchen durchaus mit Lutheranern, Reformierten, Methodisten und Katholiken teilen: der babylonischen Gefangenschaft des Geistes in der Kirche.

3 Kirche: partikularistische Pneumatologie

Pfingstkirchen nehmen in ihrer Pneumatologie einen starken Bezug auf das Neue Testament, insbesondere 1. Korinther. Das unterscheidet sie nicht von den meisten anderen christlichen Konfessionen. Dieser Bezug wird bei Pfingstkirchen nur deshalb besonders sichtbar, weil sie auf eine besonders Aufsehen erregende Weise den Charismatikern des 12. Kapitels nacheifern. Sie teilen aber mit den meisten anderen christlichen Kirchen und Theologen die Konzentration der Pneumatologie auf das Neue Testament – nur schätzen die meisten Pfingstler die relative Bedeutung der Lehre vom Geist gegenüber anderen dogmatischen Topoi höher ein als dies andere Christen tun. Gerade dies ist eine Chance für eine alternative Pneumatologie. Denn die Pneumatologie weist – anderes und stärker als die Christologie – zurück auf das Alte Testament. Ausgehend von dieser Beobachtung und im Dialog mit Gamaliel Lugo, dem Bischof einer Pfingstkirche, habe ich in Lateinamerika meinen ersten dortigen Kurs in Pneumatologie konzipiert. Demnach stellt sich die Sache so dar, dass in der Zeit des Neuen Testaments eine zum Ende des Alten Testa-

ments ins Universalistische ausgedehnte Pneumatologie gewissermaßen ‚implodiert‘ und sich auf die Grenzen der Kirche verengt. Der Bezug der meisten Pfingstkirchen zu 1. Kor. 12 siedelt sie am Punkt der stärksten, subjektivistischen Konzentration des neutestamentlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist an.

Die Charismatiker, die Paulus an dieser Stelle seines Briefes schildert und kritisiert, zeugen von frühen ekstatischen Praktiken im Christentum. Legitimation durch Glossolie ähnlich den Wanderpropheten und ekstatische Phänomene wie in den Mysterienreligionen tendieren dazu, die christliche Gemeinde nach außen hin den letzteren anzugleichen und nach innen hin individualistische Machtlegitimation zu etablieren – ein zusätzliches Übel zum sozio-ökonomischen Konflikt hinter der Abendmahlspraxis. Die Antwort des Paulus darauf ist bekannt: alle Gläubigen sind durch die Taufe geistbegabt; das beste Interesse der gesamten Gemeinde ist das Kriterium für alle Geistesgaben; der Geist ist christologisch definiert; er führt zum Glauben, konstituiert die Kirche und ist eine Kraft des Friedens.¹³ Wenn es um grundsätzliche Fragen geht, wie in Römer 8, glimmt bei Paulus freilich noch ein apokalyptischer Feuerschein in der Pneumatologie. Gleichwohl gilt, dass Paulus die Geltung ekstatischer Praktiken einschränkt und so erste Schritte auf dem Weg zur ekklesialen Institutionalisierung der Pneumatologie geht.

Auf diesem Weg ist das lukanische Doppelwerk eine weitere wichtige Station. Bei Lukas wird der Geist zunächst stark an Jesus gebunden. Jesus ist Herr des Geistes Gottes, nicht umgekehrt. Der Geist wird als ‚Fluidum‘ vorgestellt, welches einen Menschen erfüllt. Mit dem Verweis auf die prophetische Tradition des Alten Testaments an programmatischer Stelle (Lk. 4, 15-21) wird freilich der Begriff des Geistes Gottes im Sinne einer übergreifenden Geschichtskonstruktion an die Tradition Israels zurückgebunden – einer Geschichtskonstruktion freilich in der die Kirche den Mittelpunkt bildet.

Während im Evangelium noch die Geschichte Jesu mit dem Geist erzählt wird, ist es in der Apostelgeschichte die der Kirche mit dem Geist. Eindrücklich ist dieser Prozess in der lukanischen Überarbeitung der alten Theophanie (2,1-4) der Pfingsterzählung. Was zu Beginn noch die rohe Kraft der frühen Theophanien atmet wird im Laufe der Erzählung zu einer Legitimation der Kirche durch den Geist in der Zeit sowie zur Ratifizierung der Idee des Amts-

¹³ Im Römerbrief (Kap. 8) akzentuiert Paulus hingegen seine Pneumatologie deutlich apokalyptisch. Dieser Akzent hat sich freilich nicht durchgesetzt. Schäfer, Heinrich: „El Espíritu de la creación, la iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8“. In: *Vida y Pensamiento*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana 19 (1999) 1: 5-36.

charismas auf den Zwölfen. Dem entspricht, dass in der Apostelgeschichte Erzählungen von charismatischen Erfahrungen begleitet sind von der Einführung von Amtshandlungen (Taufe, Handauflegung), die die Geistbegabung begleiten. Die Innen-Außen-Differenz zwischen Kirche und geschichtlicher Welt wird damit zugleich stabilisiert und institutionell handhabbar gemacht.¹⁴

Die Geisterfahrung, die aus dem lukanischen Doppelwerk spricht ist die einer sich etablierenden Kirche, die sich als entstehende Institution im Lauf der Geschichte zu verorten und institutionell zu festigen sucht.

Dieser Prozess findet neutestamentlich seinen Abschluss in den Pastoralbriefen. Hier wird der Geist als Amtsscharisma durch Handauflegung weitergegeben und garantiert selbst die rechte Vermittlung der rechten Lehre. Die Geisterfahrung ist die der institutionellen Stabilisierung und Traditionsbildung. Nicht umsonst spricht man von ‚katholischen Briefen‘.

Kirchengeschichtlich gesehen ist damit die Grundlage für die Einbindung des Geistes Gottes in das institutionelle Rahmenwerk der Kirche gelegt. Die universalistische Pneumatologie des AT ist ‚implodiert‘ zu einer kirchlichen Lehre der Ämterlegitimation und allenfalls individualistischer Trostfunktion. Die Institution verdrängt fortan charismatische Bewegungen in die Wüsten der Opposition. Diese Verdrängung verbindet sich im Allgemeinen nicht nur mit Machtdifferenzen im religiösen Feld, sondern häufig auch mit eklatanter ökonomischer und politischer Ungleichheit. Auch deshalb kommt es immer wieder dazu, dass charismatische Bewegungen apokalyptische Züge annehmen und politisch aktiv werden. Zugleich berufen sich charismatische Bewegungen – wie heute große Teile der Pfingstbewegung – nahezu ausschließlich auf das NT, und bringen sich damit ironischer Weise immer wieder in die marginale Lage der von Paulus kritisierten Charismatiker. Um aus dieser Position durch Modifikation des Selbstverständnisses und der Praktiken herauszukommen, bedarf es eines theologischen ‚Übersprungs‘ von charismatischer Fixierung auf Ekstase nach dem Modell von 1. Kor. 12 auf universalistische Theo-Logiken des Geistes wie sie sich im AT finden.

4 Israel: universalistische Pneumatologie

Die ekklesiologische Konzentration der Pneumatologie im NT ist soziologisch gesehen ebenso wenig verwunderlich wie der universalistische Akzent

¹⁴ Diese Differenz wird bei Johannes noch wesentlich verstärkt; dies allerdings in einer Situation der Verfolgung.

des Geistbegriffs im AT. Zur ‚Implosion‘ im NT trägt wesentlich bei, dass die Kirche zunächst einfach eine Sekte im Judentum ist, die sich vor allem die Innen-Außen-Differenz erklären und legitimieren muss. Dass diese ‚Sekten-Pneumatologie‘ später von der Institution Kirche gern übernommen wurde, erklärt sich aus deren Funktionalität für die Legitimation der kirchlichen Hierarchien und deren Ansprüchen gegenüber der weltlichen Macht. Im AT hingegen haben wir es mit einem Volk in unterschiedlichen Entwicklungsstadien zu tun, dessen einzige legitime Religion – quasi dessen ‚Civil religion‘ – die Jahwe-Religion in allen Spielarten war. Der Geist Jahwes, des Schöpfers und Vollenders, war somit für alle eine ethnische und politische (und zugleich religiöse) Einheit betreffenden Angelegenheiten potentiell zuständig; für das gesamte soziale, politische und kulturelle Leben in seiner gesamten räumlichen und zeitlichen Erstreckung. Diese Perspektive war freilich nicht schon im alten Israel vorhanden. Vielmehr lässt sich ein Prozess der Universalisierung als zivilisatorische Entwicklung nachzeichnen.

In den frühen Texten des Richterbachs begegnet ein krudes Bild der *ruach Jahwe*. Der Geist fällt in Situation der Bedrängnis auf einen charismatischen Führer, verleiht ihm besondere Kräfte und Überzeugungskraft, die Stämme zu mobilisieren. Der Geist ermächtigt zu Raub- und Rachezügen. (Ri. 14 u. 15) und zu kriegerischer Selbstverteidigung gegen die Kanaanäer (in deren Land die Stämme ja erst eingedrungen waren). Man mag – wie Welker – diese Geschichten *ad optimam partem* interpretieren. 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.

Eine langsame Problematisierung ethischer Fragestellungen im Zusammenhang des Herabfallens des Geistes auf Charismatiker lässt sich bei dem Streit zwischen Saul und David (1. Sam. 10 u. 19) beobachten. Eine gewisse erste Fixierung von Argumenten scheint es im Prophetenstreit des Micha ben Jimla (1. Kö. 22) zu geben. Während Welker – wieder *ad optimam partem* und mit systemtheoretischem Akzent – die Wirkung des Micha als ‚Öffentlichkeit‘ gegenüber den etablierten Kultpropheten betont, scheint mir damit nicht alles gesagt. Entscheidend scheint mir, dass das hier etablierte Wahrheitskriterium die Zugehörigkeit zur wahren Religion ist – wenn man so will die explizite Formulierung der Innen-Außen-Differenz bei den ‚Richtern‘ und ein Kriterium in konstanter Fundamentalismus-Gefahr. Der Frage nach einem übergreifenden ethischen Kriterium der Geistpräsenz ist damit nur zu höchster Dringlichkeit verholphen.

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 ethnisch-religiöse Innen-Außen-Differenz kommt. Die klassischen Propheten setzen eine an *sozialer* Ungleichheit orientierte 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 ihre Legitimation durch den Geist Gottes nur aufgrund der Erwähltheit des Volkes (Mi 2, 6 f.) beanspruchen. Micha hält dagegen, dass Legitimität nur durch Recht und Gerechtigkeit hergestellt wird; ähnlich auch Jesaja (9, 1-6) über den Friedefürst.¹⁵ Die klassischen Propheten entreißen die Sache des Geistes dem ethnisch-religiösen Partikularismus und der aristokratisch-priesterlichen Machtpolitik. Sie verbinden ihn mit der universalen Perspektive gerechter Verhältnisse, die in gerechtem Recht gründen. Damit sind gleich mehrere entscheidende Qualitätssprünge vollzogen: Erstens ist mit Bezug auf den eigenen Gott ein soziales und allgemein humanes Wahrheitskriterium – nämlich das der gerechten Verhältnisse – etabliert. Zweitens lässt sich die Erfüllung dieses Kriterium empirisch verifizieren, und zwar am Wohlergehen der Schwächsten in der Gesellschaft: der Waisen, der Witwen und der Fremdlinge. Drittens ist das Kriterium sogar auf das religiöse Verhältnis zum eigenen Gott anwendbar und wehrt somit ideologischen Missbrauch von Religion ab. Viertens ist es auch insofern human universell als dass es auch von Angehörigen anderer Religionen auf solche der Jahwe-Religion angewendet werden kann. Der Gott der Propheten will Gerechtigkeit, nicht rituelles Opfer. Im Exil erweitert Deuterojesaja diesen Ansatz auf die Geopolitik (Dtjes 42 ff.). Der mit dem Geist begabte Messias soll das Recht an die Grenzen der Erde tragen, und Gott kann sehr wohl einen Nicht-Israeliten (Cyrus) mit seinem Geist salben. Gewiss ist diese geopolitische Universalisierung des Machanspruchs Jahwes nicht frei von ethno-religiösen Interessen (Zion). Aber sie bewahrt die Orientierung am universalen Gerechtigkeitskriterium.

In der Exils- und Nachexilszeit erweitert die priesterliche Reflexion den Begriff des Geistes Gottes auf das Wirken im Kosmos und im Menschen. Es kommt gewissermaßen die natur- und humanwissenschaftliche Perspektive hinzu. Der Geist wird als Mittler der *ex nihilo* Schöpfung betrachtet (Gen 1,2) oder – frühe Astrophysik – als treibende Energie der Himmelmekhanik (Ez 1). In heutigen religiösen Metaphern könnte man ähnlich vom Geist Gottes als

¹⁵ Dass sie dabei den Begriff ‚Wort Gottes‘ (*dabar*) verwenden liegt daran, dass der des ‚Geistes Gottes‘ (*ruah*) von der höfischen Kultprophetie in ideologischer Weise verwendet wurde.

treibender Kraft in makro- und mikrokosmischen Vorgängen sprechen. Dies aber nicht im Sinne einer religiösen Eingemeindung der Wissenschaft – nach Art eines naiv-technokratischen ‚Intelligent Design‘ –, sondern als ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ (Albert Schweitzer), die sich z.B. versagt, Natur und Nachkommen mit unberechenbaren Technologien zu gefährden.

In anthropologischer Hinsicht kommen drei Tendenzen der Universalisierung zur Geltung.

Zunächst wird der Geist Gottes mit einem neuen Herzen, assoziiert (Ez 36, 26), einem Habitus der Gerechtigkeit. Auf diese Weise gewinnt das prophetische Gerechtigkeitskriterium eine anthropologische Dimension. Zugleich wird Anthropologie ethisch insofern nämlich ein Kriterium für das rechte Menschsein aufgestellt wird. Rechter, Gott entsprechender Mensch ist der, dessen Herz sich von Gottes Willen zur Gerechtigkeit leiten lässt – eine Idee, die im Übrigen auch nicht allzu fern liegt von der anthropologischen Dimension paulinischer Rechtfertigungslehre.

In einem psychologischen Sinne kann der Geist Gottes auch als ‚Leuchte des Verstandes‘ (Spr. 22, 27) aufgefasst werden. Dies bedeutet nicht nur die theologische Adellung menschlicher Vernunft (dem Vermögen zur Allgemeinheit!) als bloß rationalistischer Funktion, z.B. für die Nutzenmaximierung. Vielmehr wird durch den Begriff des Geistes Gottes der Vernunft auch das assoziiert, wofür er steht: Gerechtigkeit. Der Vernunft wird so mindestens implizit eine universalistisch ethische Qualität konnotiert.

In kulturanthropologischem Sinn kann auch davon gesprochen werden, dass der Geist im allgemeinen menschlichen Kulturschaffen gegenwärtig ist (Ex 28, 3). Der ethischen gesellt sich eine ästhetische Perspektive hinzu, die selbst wiederum ethisch konnotiert wird.

Als Abschluss der alt- und zwischentestamentlichen Entwicklung des Geistbegriffes kann die Apokalyptik betrachtet werden. Der Kontext politischer Fremdherrschaft, fehlender politischer Handlungsmöglichkeiten und sozialer Ungerechtigkeit wird u.a. gedeutet als Zeit der Abwesenheit des Geistes Gottes. Das lässt Prophezeiungen der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch (Joel 3,1) umso bedeutungsvoller werden. Auch in dieser Vision ist der prophetische Gerechtigkeitsbegriff aufbewahrt, wie auch Welker deutlich macht. Soziale, generationale, gender-spezifische und ethno-religiöse Unterschiede sollen überwunden werden. Der Schöpfer-Geist Gottes erschafft die Welt neu. Ähnlich wie in der priesterlichen Überlieferung eine Universalisierung des Geistes in räumlicher Perspektive vorgenommen wird, universalisieren die Apokalyptiker das Geistkonzept in zeitlicher Hinsicht im Blick auf die gesam-

te Schöpfung. In geistloser Zeit wird die Ausgießung des Geistes mit der Ankunft des Reiches Gottes gleichgesetzt, was vor allem bedeutet: Recht und Gerechtigkeit, *shalom*.

Es ist genau diese Tradition, in der Jesus von Nazareth steht und mindestens von Markus auch verortet wird. Als Apokalyptiker ist er Zeuge des universalen Geistbegriffes des AT. Wenn er mit dem Geist Gottes die Dämonen der gesellschaftlichen Exklusion austreibt, dann sind damit noch die apokalyptischen Erwartungen und die prophetische Gerechtigkeitstradition assoziiert. Bis es zur Entstehung der Kirche und einer ‚Implosion‘ der universalistischen Pneumatologie kommt.

5 Pneumatologie

Dass die frühchristliche Pneumatologie sich auf innerkirchliche Funktionen des Geistes konzentrierte, verwundert auf dem Hintergrund der oben skizzierten religiösen und sozialen Position der frühen Christen nicht weiter. Für eine marginale Gruppe ist universale Verantwortung eine wenig attraktive Perspektive – es sei denn in apokalyptischer Façon. Allerdings gibt – verglichen mit der alttestamentlichen Tradition – auch die innerkirchliche Entwicklung Anlass zu Skepsis, insofern nämlich der Begriff des Heiligen Geistes immer stärker an Amtsscharisma geknüpft wird. Die seit den frühen Geisterfahrungen der Richter im Geistbegriff transportierte Komponente der Macht und Autorität wird damit zur Festigung kirchlicher Hierarchien u.a. gegenüber ‚wilden‘ Charismatikern eingesetzt. Das mag im Kontext einer feindlichen Umwelt verständlich und von der alttestamentlichen Perspektive her sogar vertretbar sein. Mit der konstantinischen Wende schlägt die Situation aber um.

Gleichwohl schreitet die hierokratische Funktionalisierung des Geistbegriffes fort. In diesem Sinne kann man den späteren Gebrauch der westkirchlichen Einführung des *filioque* in das Glaubensbekenntnis interpretieren, die als eine *de facto*-Subordination des Geistes und den Sohn (und dessen Repräsentantin, der Kirche) gelesen werden kann. So weist auch die Sakramentalisierung der Geistpräsenz im Katholizismus in diese Richtung. Vor allem aber wird im zivilisatorischen Modell der ‚Christenheit‘ das hierokratische Modell aus dem religiösen in das politische Feld konvertiert. Der Heilige Geist bekommt damit die Funktion einer Legitimationsinstanz der herrschenden Ordnung. Da die Kirche – ähnlich wie Propheten und Priester im AT – zu politischer Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit gekommen war, wäre es an der Zeit gewesen, auf die universalistische Pneumatologie des AT zurückzugreifen, um die religiöse

und gesellschaftliche Praxis der Kirche pneumatologisch zu reformieren. Geschehen ist das nicht.

Am mangelnden Reforminteresse der Hierokratien setzt die Kritik vieler Pfingstkirchen an. Nur bleibt es in den meisten Fällen eine Kritik aus der Position der frühen charismatischen Erfahrungen, die im NT in der Theophanie des Pfingstereignisses oder bei den charismatischen Gegnern des Paulus in Korinth durchscheinen. Und nicht wenige Neopfingst- und Mega-Kirchen haben längst mit der Herausbildung von selbst-legitimierten Hierokratien und dem Ausverkauf des Evangeliums an die Wohlstands-Ideologie begonnen.

Der Bischof der venezolanischen Pfingstkirche, mit dem ich anlässlich meines Pneumatologiekurses im Gespräch war, sieht die Zukunft des pfingstlichen Christentums eher darin, in der Orientierung am Heiligen Geist der Propheten mit der unbändigen charismatischen Kraft der ‚Richter‘ eine gerechte Welt zu gestalten.