

Spiritualität im Pfarrberuf – zwischen Innerlichkeit und äußerem Wort

Vortrag Bad Boll, zur Tagung „Inspiration“

Sehr geehrte Damen und Herren, es gibt im Volksmund merkwürdige Arten, die Taube als Symbol vom Heiligen Geist mit der Spiritualität im Pfarrberuf zu verbinden. So gibt es den Ausspruch: „Ein jeder Mensch hat seinen Vogel, aber allein die Pfarrer glauben, es sei der Heilige Geist“. Hiermit stellt sich eine Grundfrage der Unterscheidung der Geister, aber auch der Beziehung zwischen Pfarrberuf und Spiritualität.

Ich werde hier vor allem dieser letzten Frage nachgehen, indem ich zunächst versuche, die Spiritualität im Pfarrberuf zu verorten, um dann grundsätzlicher nach der Spiritualität in der zeitgenössischen Kultur zu suchen. Hier wird sich zeigen, dass sich vor allem eine Verinnerlichung vollzogen hat. Damit in Spannung stehen die Aussagen der Reformation zum „äußeren Wort“. Diese Spannung versuche ich dann in ein paar Gedankenschritten als Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist zu durchdenken. Schließlich ziehe ich einige Konsequenzen für Frömmigkeit und Gemeindepraxis.

A. ZUR ORTSBESTIMMUNG DES THEMAS

Versuchen wir also zunächst, den Ort der Spiritualität im Pfarrberuf näher zu bestimmen.

I. MIT EIGENER FRÖMMIGKEIT ARBEITEN

Eine erste Feststellung stammt aus der Praxis der Vikarsausbildung in der badischen Landeskirche. Hier sprach eine (damals zukünftige) Kollegin: »Wir arbeiten nicht nur mit Theologie, sondern auch mit der eigenen Frömmigkeit«. Ich setze hier eine Nähe zwischen dem alten Begriff der Frömmigkeit und dem neuen Begriff der Spiritualität voraus, wobei ich diese noch differenzieren werde. Jedenfalls stellte die Vikarin fest, dass nicht nur intellektuelles Wissen im Pfarrberuf gefragt ist. Es geht eben auch um die eigene, persönliche Art, den Glauben zu leben.

Ein typisches Beispiel dieser Arbeit mit der eigenen Frömmigkeit ist die Predigtvorbereitung. Gerade in diesem Bereich ist es zentral, dass das äußere Wort sich mit der Innerlichkeit verknüpft. Die klassischen Etappen der Meditation, der Anfechtung, und des Gebets, oder auch das spielerische Umgehen mit dem Text sowie die gedankliche

Auseinandersetzung mit dem Text in der Gemeinde setzen diese Verknüpfung voraus. Das Ringen mit dem äußeren Wort ist zugleich ein Ringen mit der eigenen Innerlichkeit.

Zu dieser Feststellung gehören manche Spannungen. Der Gesichtspunkt des Antidonatismus ist zur Geltung zu bringen, insofern die Gültigkeit der Predigt, wie die der Sakramentsverwaltung, von keiner Würde des Amtsträgers abhängt. Sie hängen nicht von seiner Lebensführung ab. Aber andererseits ist davon auszugehen, dass die Person hinter ihrem Wort stehen muss, wenn es kommunikativ gelingen soll. Und zudem ist die konkrete Situation vom öffentlichen Gebet zu bedenken. Ein Gebet ist eigentlich eine sehr persönliche Sache. Und andererseits soll im Gottesdienst vor der Versammlung diesem persönlichen Ereignis Ausdruck verschafft werden. Das kann zu Geschmacklosigkeiten führen, was sich jedoch nicht immer vermeiden lässt.

II. DIE DREI BEREICHE DES PFARRBERUFES

So gilt es, dieser Dimension der Frömmigkeit im Pfarrberuf einen Raum zu verschaffen. Das von der deutschen Pfarrerschaft selbst angebotene Modell scheint mir hier überzeugend zu sein. Im Pfarrberuf besteht zunächst die Sphäre der Grundaufgaben: Gottesdienst, Kasualien, Unterricht in Gemeinde und Schule usw. – diese Handlungen sind auch innerhalb der verfassten Kirche relativ leicht zu kontrollieren.

Daneben muss jedoch die Kür bestehen, die Möglichkeit für die Pfarrerinnen und Pfarrer ihre eigenen Gaben zur Entfaltung zu bringen. Dieser Bereich wird in meinen Augen immer zentraler. Interesse für scheinbar „weltliche“ Sachverhalte kann dabei zur missionarischen Aufgabe werden, insofern kirchliches Handeln heutzutage immer mehr als Hybrid erscheint: zugleich religiös und nicht religiös. Das gilt für Skifreizeiten, Kirchenmusik, Sport usw. Auf diese Weise besteht auch die Möglichkeit, die für mich wichtige pastorale Biodiversität einzuführen. Dieser Bereich lässt sich schon schwieriger kontrollieren, ist jedoch unentbehrlich für das Gelingen des ersten Bereiches. Durch die Kontakte, die im Rahmen der Kür geknüpft werden, verleiht man zum Beispiel den Gottesdiensten eine Relevanz innerhalb der Lebenswelt der Zuhörer.

Es gibt jedoch einen letzten Bereich, der am wenigsten zu kontrollieren ist: Der Bereich der Spiritualität und des Familienlebens. Auch diese Aspekte sind unentbehrlich für das Gelingen eines gedeihlichen Dienstes. Die Spiritualität der Pfarrerinnen und Pfarrer muss gepflegt und genährt werden, um Wort und Sakrament glaubwürdig vermitteln zu können. Genauso muss der Mensch in einem persönlichen Gleichgewicht sein, um seinen Beruf in guten Bedingungen ausüben zu können. Wir sind also in der Situation, in der die kirchliche Handlung von einer Wirklichkeit abhängt, die sie nicht kontrollieren kann. Das ist eine merkwürdige Umwandlung des Diktums von Böckenförde: der demokratische Staat lebt von Bedingungen, die er selbst weder einsetzen noch kontrollieren kann. Das gilt nun auch für die Kirche gegenüber seinen Amtsträgern.

III. „SPIRITUALITÄT“ INNERHALB DER „RELIGION“

Auf jeden Fall reden wir hier von einer Spiritualität innerhalb der Kirche, d.h. im Bereich der kirchlichen Institution und Lehre. Auf diese Weise wäre die Spiritualität innerhalb des Systems Kirche zu verstehen, ein System der Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Bestandteilen, die genuin zu ihr gehören: religiöse Erfahrung, auf die die Spiritualität einen besonderen Schwerpunkt legt, argumentierte Weltanschauung, Lebensführung als besondere Ethik, rituelle Praxis in Gottesdiensten und Kasualien, Institution als organisierte Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und supralokale Instanz, die Bedingungen der Möglichkeit für Wort und Sakrament vor Ort schafft. *Diese* Gestalt der Spiritualität – und das ist spezifisch für die Frömmigkeit – steht in einer gewissen Spannung zur Spiritualität, wie sie in der zeitgenössischen Gesellschaft verstanden wird, insofern sie in die Kirche eingebunden ist und nicht frei „wabert“.

B. SPIRITUALITÄT HEUTE

Was sind nun typische Formen der Spiritualität in der zeitgenössischen Kultur? Ich kann in diesem Rahmen exemplarisch nur zwei Formen anführen.

I. NEW AGE

Die erste ist das so genannte New Age.

Ich gehe davon aus, dass diese Bewegung ihre Zukunft schon hinter sich hat. Jedoch fällt auch auf, wie prägend sie für die zeitgenössische Weltkultur ist. Das gilt insbesondere für alternative Therapien, Kultur (insbesondere Kino) und Bildung, vor allem Erwachsenenbildung.

Das erste Kennzeichen dieser Bewegung ist der Versuch, Wissenschaft und Spiritualität zu verknüpfen, anstatt bei der modernen funktionalen Differenzierung zwischen diesen zwei Aspekten zu bleiben: es geht darum, zusammenzufügen „sowohl die neuesten Errungenschaften der wissenschaftlichen Forschung und die Entdeckungen des ältesten Denkens, das zu uns gekommen ist.“ Zweitens sollen wissenschaftliche Untersuchungen von geistlichen Phänomenen zeigen, dass die Fähigkeiten des Gehirns erheblich durch Übungen gesteigert werden können. So ist das New Age klar optimistisch. So schreibt Ferguson:

Die menschliche Natur ist weder gut noch schlecht, sondern offen für eine ständige Verwandlung und Transzendenz. Sie hat nur eins zu tun, sich selbst zu entdecken.

Diese Bewegung hat ihre Wurzeln in der Romantik. Diese Tradition betrachtet den Menschen, den Kosmos und das Göttliche in einer engen Verbindung, die »eine Harmonie, eine Ordnung, eine unendliche Totalität« ausmachen. Das passt mit „dem Begehren, sich mit einem lebendigen Kosmos zu verbinden, bewohnt von geistlichen, elementaren Entitäten oder

von unsichtbaren Kräften durchschritten“ zusammen. Das Ziel der Menschen ist es, dieses Universum innerlich zu erleben. Kennzeichen der Romantik, die dabei besonders aufgenommen werden, sind die Verschmelzung mit der Natur und der Schwerpunkt auf das Gefühl, dessen Anschauung vertrauenswürdiger ist als die analytische Vernunft. Dieses verschmelzende Gefühl ist das dritte Kennzeichen. Entsprechend, wird der Totalitarismus des analytischen Denkens abgelehnt, welches die Wirklichkeit in isolierte Bestandteile zerstückelt; im Gegenteil, diese Bewegung bietet eine synthetische Sicht der Dinge an, eine synthetische Annäherung an die Wirklichkeit. Das Ziel ist es, aus dem „Mechanismus“ der klassischen westlichen Wissenschaften herauszukommen. Denkformen gegenüber, die die Natur vergewaltigen, und die in Bezug auf Erziehung und Philosophie versagen, hebt Ferguson die Kunst, die Gefühle, die Intuition hervor. Letztere wird als vertrauenswürdig angesehen.

Das neue Paradigma beruft sich auch auf der religiösen Ebene auf das Primat der persönlichen, direkten innerlichen Erfahrung gegenüber irgendeinem Anspruch einer religiösen Institution Dogmen und formalistische Handlungen aufzuzwingen. Lehren wiederkauen, Dogmen zustimmen, sich in eine Hierarchie einfügen, die die Vermittlung der Wahrheit sichern soll, das alles sind Ansprüche, denen diese Bewegungen widersteht. Diese Bewegung bewertet die Innerlichkeit. Die innerliche Erfahrung verleiht eine Unmittelbarkeit, jenseits aller „Dienstwege“. Ausgangspunkt ist die innerliche Erfassung des Gefühls einer aktiven Gegenwart des Geistes. In dieser Perspektive kann von einem „innerlichen Guru“ die Rede sein. Der Hierarchie ein Untertan zu sein widersetzt sich dem Gefühl einer aktiven und empfundenen Gegenwart des Geistes. Sie erkennen in diesen Motiven ein modernes Anliegen, das nicht überholt ist: die Ablehnung des Autoritarismus.

Das Schlagwort dieser Spiritualität ist nicht mehr die Selbstverwirklichung, sondern die Überwindung des individuellen Ichs durch die Verschmelzung mit dem kosmischen Bewusstsein: „Das getrennte Selbst ist eine Illusion.“ Hier lässt sich wieder eine Überwindung der Moderne beobachten, die darin bestand, zum eigenen Bewusstsein zu gelangen. Im Bewusstsein von sich selbst öffnet sich das Subjekt dem kosmischen Bewusstsein und gibt sich selbst in ihm auf, in einer Selbsterweiterung. Kosmisches Bewusstsein zu werden, das ist das Begehren der Kinder vom Wassermann. Auf diese Weise sollen auch die verschiedenen Formen von Egoismus überwunden werden, mit einem Verzicht auf das eigene Ich.

Im Rahmen der neuen Religiosität gibt es eine Gestalt des universalen Bewusstseins. Die Frage, die es zu erörtern gilt, ist, zu wissen, ob dieses Bewusstsein personal, und also wirklich ein Gegenüber ist. In der Tat, wird Gott mit dem Entwicklungsprozess des Bewusstseins identifiziert. Und der Mensch wird sich umso mehr als ein Fragment des göttlichen Bewusstseins erkennen, wenn er ein innerliches und verfeinertes Bewusstsein seiner Göttlichkeit erreicht. Es gilt also nicht, Gott außerhalb der Welt zu suchen, denn er ist nicht transzendent, sondern innerhalb meiner selbst – und zugleich jenseits.

Aus institutioneller Sicht ist die Bewegung durch die Vervielfältigung von fluiden Organisationen gekennzeichnet, die auf eine radikale Veränderung der Gesellschaft, in der

Alternativen im jedem Bereich angeboten werden, abzielen. Man sorgt sich dabei vor allem um seine persönliche Verwandlung und empfindet nicht das Bedürfnis, sich im großen kollektiven Versammlungen zu finden, wie bei Woodstock, typisch für die Hippie-Bewegung, oder in Massenveranstaltungen, wie die Grünen. Genauso wirkt man wenig auf institutioneller Ebene ein, außer durch die Begründung alternativer Gemeinschaften oder durch Aktionen im Bereich der Gesundheit.

II. PFINGSTBEWEGUNG

Eine ganz andere und doch ähnliche Gestalt der zeitgenössischen Spiritualität zeigt sich in der Pfingstbewegung.

Die wichtigsten Kennzeichen dieser Bewegung sind die Geisterfahrten, in denen Gott sich in der Innerlichkeit des Menschen offenbart. Besonders gilt hier die Geisttaufe. Eine besondere Form dieser Erfahrungen ist das Zungenreden, das manchmal als besonderes Merkmal der Pfingstbewegungen gilt. Mit der New-Age-Bewegung teilt die Pfingstbewegung den Anspruch einer unmittelbaren Beziehung zu Gott. Insbesondere die Vermittlung des äußeren Wortes, getragen von einer Lehre und einer Institution, wird hier aufgegeben. Nach der Formulierung von David du Plessis, ein Theologe und Vertreter dieser Bewegung, hat Gott keine Enkel, nur Kinder. Genauso wie die vorhin besprochene Bewegung wird hier die innerliche Erfahrung gegen die äußere Autorität ausgespielt.

Ein drittes Kennzeichen, das die Pfingstbewegung mit dem New Age teilt, ist ein gewisses Vertrauen in die menschlichen Fähigkeiten, die in diesem Fall Charismen genannt werden. Der Mensch verbleibt nicht in einer Passivität, sondern ist dazu berufen, seine eigenen Fähigkeiten einzubringen, sowohl in einer persönlichen Ethik wie in der Gemeinschaft. Es wird dann auch erwartet, dass sich der Stand des glaubenden Menschen allmählich bessert. Das gilt sowohl für den Reichtum wie für die Gesundheit.

III. ZUSAMMENHÄNGE

Was können wir anhand dieser spirituellen Bewegungen lernen?

Es lässt sich nur zum Teil von einer Wiederkehr der Religion reden. Die Legitimität dieser Wendung hängt von der Definition der Religion ab. Jedenfalls wird die Kirche, als System der Wechselwirkung zwischen Institution, religiöser Erfahrung, kohärenter Weltanschauung, Ritualen und ethischer Praxis, in diesem Bereich nicht abgerufen. Dafür wird hier der im Laufe der Jahrhunderte eingesetzte Trend der Verinnerlichung fortgesetzt.

Diese Verinnerlichung hängt zunächst an der biblischen Tradition. Im Alten Testament hat jeder einzelne einen unmittelbaren Bezug zu Gott. Genauso gilt es im Neuen Testament, von Herzen zu glauben. Rituelle Teilnahme am kollektiven Ereignis reicht nicht. Diese Individualisierung verstärkt sich mit der Evangelisierung der Mönche im Frühmittelalter, mit der Bußpraxis im Hochmittelalter, und dann mit dem Schwerpunkt auf dem Gewissen und

den Glauben in der Reformation – wenn mir einmal absehen von den beträchtlichen Nuancen. Schließlich setzt sich die Verinnerlichung in der Aufklärung fort, insofern sich in dieser Denkbewegung das kritische Subjekt über die Traditionen und die Konfessionen eine eigene Meinung bilden muss. Auf diese Weise löst sich der Einzelne von seinen Zugehörigkeiten. Dabei wird mit letzter Denkbewegung in der aktuellen Spiritualität auch gebrochen. Es wird ihr vorgeworfen, den Schwerpunkt einseitig auf die Rationalität zu legen, was zu einer Verarmung führt. So werden menschliche Sachverhalte wie der Zugang zum Heiligen, das Gefühl, die Anschauung als synthetische statt analytische Wahrnehmung, die bedeutungsvolle Natur neu legitimiert.

Nun ist es für unsere Überlegung nicht unerheblich, dass solche Motive auch sehr früh innerhalb von Kirche und Theologie aufgenommen wurden. Zur Zeit der Romantik gilt das insbesondere für Schleiermacher. Beim Kirchenvater des 19. Jahrhunderts finden wir auch eine Überwindung des absoluten rationalen Subjektes, wie im New Age und in der Pfingstbewegung. Genauso reduziert sich die Welt nicht als Gegenstand von Wissen und Handeln. Es gilt, der Religion, als ein ursprünglich rezeptives und innerliches Phänomen, ihr Recht zu geben. Im Gegensatz zur Fragmentierung und quantitativen Sicht der Welt in der Moderne erweist sich das Gefühl vom Universum als eine globale Perspektive, die rückwirkend die Einheit des Subjekts neu gründet. Im Vergleich zum modernen Subjekt, das sich als „Herr und Besitzer“ der Natur betrachtet, führt das Gefühl der Abhängigkeit dazu, als Mensch seine eigene Endlichkeit wahrzunehmen und sich vor einen Anderen, nämlich Gott, zu stellen. Die Ablehnung jeder dem menschlichen Bewusstsein äußeren Autorität findet sich sowohl beim New Age wie auch bei Schleiermacher, im Unterschied nun zur Pfingstbewegung. Was erlebt wird, kann nicht im Namen des kanonisierten Textes einer kirchlichen Lehre oder einer theologischen Behauptung in Frage gestellt werden. Schleiermacher unterscheidet sich jedoch deutlich von dieser Bewegung, da er es billigt, über die religiöse Erfahrung innerhalb eines kohärenten und kritischen theologischen Diskurses Rechenschaft abzulegen. So bleibt er der Forderung der Moderne nach Klarheit und möglicher Universalität treu. Auch entzieht er sich nicht der Verantwortung gegenüber seiner eigenen Glaubensgemeinschaft, der Kirche. Die innere Erfahrung darf nicht einfach auf das äußere Wort verzichten, das innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft empfangen wird. Religion muss „gesellig“ sein.

C. DAS ÄUßERE WORT

Innerhalb von Kirche und Theologie blieb jedoch diese Verinnerlichung als Kennzeichen der zeitgenössischen Spiritualität, nicht ohne Widerspruch. Aktuell lassen sich diese Widersprüche in soziologische und theologische Argumente unterteilen.

I. SOZIOLOGISCHE GESICHTSPUNKTE

Die soziologischen Argumente wurden insbesondere von Detlef Pollack ausgeführt. Er geht davon aus, dass Religion als System besteht. Die verschiedenen Bestandteile, die in

Wechselwirkung stehen, wie ich sie oben schon genannt habe, fördern sich gegenseitig. Losgelöst von dem System, riskiert jedes Element, sich abzuschwächen. Das zeigen auch die soziologischen Untersuchungen. Selbstverständlich lässt sich auch außerhalb einer gottesdienstlichen Praxis an Gott glauben, aber dieser Glaube ist bei den Menschen, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen, viel wahrscheinlicher. Genauso ist der Glaube an einen nicht persönlichen Gott nicht einfach nur eine andere Art, an Gott zu glauben, sondern erweist sich im Leben der Menschen viel weniger wirksam. Das gleiche gilt selbstverständlich für die religiöse Erfahrung. Gewiss kann ich auch ein Gottesgefühl bei einem Spaziergang im Wald haben, aber jede Statistik zeigt, dass solch eine Erfahrung öfters im Gottesdienst als in der Natur stattfindet. So braucht die Religion das System. Pollak zeigt vor allem auch, dass alternative Formen von Religion als Spiritualität die Sache von abgefallenen Christen ist. Spiritualität wird durch Menschen gesucht, die eine religiöse Sozialisation hatten und sich von diesen Wurzeln entfernt haben. Das heißt vor allem, dass wir nicht sagen können, dass Spiritualität Religion ersetzen könnte. Wenn Religion verschwindet, verschwindet spätestens in der nächsten Generation auch Spiritualität. Schließlich beobachten unterschiedliche Soziologen (wie z.B. D. Hervieu-Léger in Frankreich), dass der Glaube des Einzelnen auf den Anderen angewiesen ist. Glaubensüberzeugungen sind gebrechlich und brauchen also die Bestätigung durch bedeutsame andere.

II. REFORMATORISCHE GESICHTSPUNKTE

Solche Argumente werden auch klassisch insbesondere durch die lutherische Reformation ausgeführt. Gerade im Gespräch mit Zwingli, bei dem sich die wesentliche Offenbarung als innere Erleuchtung des Geistes vollzieht, und sich das Sakrament damit begnügt, diesem Ereignis Ausdruck zu verschaffen, hängt bei Luther alles am äußeren Wort.

1) Subjekt und Sprache

Luther ist nicht zu verstehen abgesehen von dem was er „Anfechtung“ nennt, als Zweifel, aber auch als allgemeine Anfälligkeit dem Übel gegenüber. Luther ist gesteigert der angefochtene Mensch. Dieser angefochtene Mensch braucht eine Gewissheit, die nicht von seinem Gemütszustand abhängt. Deswegen ist auch das Vertrauen in ein äußeres Wort bei ihm so wichtig. Wenn Christus spricht: „Das ist mein Leib“ darf keine metaphysische Voraussetzung mich daran hindern, diesem Wort Glaube entgegenzubringen.

Gehen wir weiter zur Frage vom äußeren Wort. Wie Paul Ricoeur nach einer langen Tradition gezeigt hat, heißt es mit Descartes „ich denke, also bin ich“ zu sagen, zu denken, dass man denkt und also in einer Beziehung mit sich selbst zu stehen. Das ist übrigens die Bedeutung des charakteristischen französischen Terminus der „conscience“, d.h. wörtlich übersetzt, Mitwissen. Bekanntlich ist ja auch das Bewusstsein im deutschen Idealismus das Selbstbewusstsein, also die Beziehung zu sich selbst. Jedoch ist diese Beziehung mit sich selbst nicht unmittelbar. Sie wird durch eine noch ursprünglichere Beziehung, die von einem anderen kommt, ermöglicht. Der andere kommt also zuerst, und das Ich danach. Dem

Selbstbewusstsein geht die Beziehung zu einem anderen voraus. Die Beziehung mit sich selbst kommt erst nach der Beziehung mit einem anderen. Bevor das Kind weiß, dass seine Hand seine Hand ist, weiß es schon, dass seine Mutter seine Mutter ist.

Dieser bedeutsame Andere spricht mit dem Subjekt und gibt ihm die Möglichkeit, selbst das Wort zu ergreifen. So besteht ein äußeres Wort vor dem selbstbewussten Subjekt, vor jeder Form der Innerlichkeit. Das Subjekt entsteht dadurch, dass jemand mit ihm spricht. In dem Sinn ist der Mensch ein sprachliches Wesen. Dabei ist zu bedenken, dass sich jedes Wort vor dem Hintergrund einer ganzen Sprache vollzieht. Eine konkrete sprachliche Äußerung trägt in sich die Sprache einer Gemeinschaft, insofern sie immer vielschichtig ist, mit verschiedenen Schichten nicht nur an Bedeutung, sondern auch an Verweisen auf andere sprachliche Äußerungen. So ist in dem Wort als konkrete Aussage die ganze Geschichte einer Sprache enthalten, insofern jedes Wort durch diese Geschichte geprägt ist. Diese Geschichte ist ihrerseits durch die Weltgeschichte geprägt, gewiss, aber auch durch die sprachlichen Denkmäler, diese Kulturwerke, die bewirkt haben, dass man nachher nicht mehr wie vorher reden kann. Die Heilige Schrift ist so ein Denkmal. Ricoeur verallgemeinert diese kausale Perspektive in einem grundsätzlichen Denken, indem er behauptet, dass der Umweg durch die Welt der Bedeutungen konstitutiv ist in der Beziehung zwischen sich und sich selbst. Das Verständnis dieses Selbst kann sich nicht direkt einstellen durch ein cogito, sondern nur mittelbar durch die Zeichen der Menschheit, die in die Kulturwerke hineingelegt wurden. Gehen wir dabei einen Schritt weiter: Selbst die intimsten und tiefsten Gefühle, sollen sie von einem Subjekt aufgenommen werden, bedürfen der Literatur, die sie zur Sprache bringt. Das Verständnis von sich selbst muss deshalb den Umweg wagen durch die Symbole, die in den Kulturen prägend sind. Im Rahmen unserer Ausführungen heißt das, dass es nicht wider die Vernunft und die Natur ist, sich auf die Heilige Schrift zu berufen. Die eigene Sprache und das eigene Subjektsein sind sowieso von einer ihr vorausgehende Sprache bestimmt. Auf ein äußeres Wort zu verweisen, ist also eine Art, seiner selbst zu entsprechen. Die Zeitgenössische Verinnerlichung ist also z.T. ein anthropologischer Irrtum.

2) Die Frage des Übels

Auf einen zweiten Gesichtspunkt sollten wir in diesem Rahmen eingehen. Es geht um das Übel. Wir haben gesehen, dass das New Age optimistisch ist. Die dem New Age gegenüber kritische Frage ist die, ob der Mensch Gott werden kann. Das ist die alte Versuchung im Paradies. Hier ist der Mensch Gott oder kann zum Gott werden. Dabei lässt sich jedoch die These vertreten, dass die Vergöttlichung des Menschen ein unentbehrliches Element der christlichen – insbesondere östlichen – Spiritualität ist. Das Kriterium des Verständnisses solch einer Vergöttlichung ist jedoch die bleibende Berücksichtigung des Menschseins, und insbesondere des Übels. Der Mensch kann eingefügt werden in das trinitarische Beziehungsgefüge, und insofern kann von Vergöttlichung die Rede sein. Er bleibt jedoch Sünder. Die Sünde besteht zunächst in einem Bruch der Beziehung zu Gott. Das Vertrauen in ihn wird nicht gewagt, und so muss der Mensch aus sich selbst leben. Der Wille, sich selbst seine Identität zu verschaffen, führt dazu, seine Identität im Vergleich zu bestimmen, und also den anderen Menschen zur erniedrigen, um sich selbst zu erhöhen. In dieser Logik braucht der

Pharisäer den Zöllner, um Gott sagen zu können »Ich lobe dich, dass ich nicht bin wie er« (Lk 18, 9-14). In dieser Perspektive ist das Nicht-Sünder-sein-wollen die schlimmste Sünde. Sie führt dazu, die Gnade Gottes und die Solidarität mit den Menschen abzulehnen. Im Gegensatz dazu besteht die eigentliche Befreiung von der Sünde in dem *Geständnis*, als eine Art, zu seinem Sündersein zu stehen. P. Ricœur schreibt:

“Durch das Geständnis wird das Schuldbewusstsein in das Licht der Sprache geführt; durch das Geständnis bleibt der Mensch Sprache bis in die Erfahrung seiner Absurdität, seines Leidens, seiner Angst.“

Das Geständnis verändert auf diese Weise die zwei Sachverhalte, die es betrifft: Einerseits wird die Sprache erweitert, insofern das Geständnis das Übel in das Feld der Sprache einfügt. Andererseits wird durch das Geständnis die zerstörerische Pointe der Sünde gebrochen. Insofern der Bruch der Kommunikation zum Gegenstand der Kommunikation wird, kann dieser Bruch die Kommunikation nicht mehr definitiv zerstören. Im Gegenteil, erfahrungsgemäß kann das Geständnis die Beziehung vertiefen.

Es ist zu bedenken, dass die Verneinung des Übels nicht nur unfruchtbar ist in der Beziehung zu Gott und zu den Menschen, sondern auch der menschlichen Erfahrung nicht entspricht. Ein anthropologischer Optimismus lässt sich vor allem nach der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr halten. Der Sündenbegriff der Reformation in seiner pessimistischen Dimension gibt die Möglichkeit, über die Erfahrung des Übels Rechenschaft zu geben, nicht, um davon in der Selbstbeschuldigung niederdrückt zu werden, sondern um sich davon im Geständnis zu befreien, und also mit dem Übel umgehen zu können.

3) Das Gegenüber des Glaubens

Auf diese Weise kann der Mensch auf seine Innerlichkeit nicht das letzte Vertrauen setzen. Er braucht ein Wort von außen. Im 20. Jahrhundert hat insbesondere Bonhoeffer diesem Anliegen Sprache verliehen. Es ist für ihn die wichtigste Begründung der Gemeinschaft der Christen, dass der andere Mensch der Träger der Andersartigkeit bzw. des Gegenübers ist vom Wort Gottes, das ich mir nicht selbst sagen kann. Dabei ist Jesus Christus das Gegenüber schlechthin. Durch Jesus Christus gibt sich das Wort Gottes. Christus lässt sich in seiner besonderen Individualität begegnen, ruft in die Nachfolge als Subjekt und widersteht den menschlichen Versuchen, sich ihn als Person anzueignen.

Aus diesem Gegenübersein Christi ist zu schließen, dass der andere Mensch konstitutiv ist für den christlichen Glauben; die Beziehung zu Gott ist nicht an sich einsam. Auf diese Weise holt gewissermaßen Christus das Individuum aus sich heraus und führt es zum Anderen als sein autorisierter Vertreter. Diese Unverzichtbarkeit des anderen Menschen entsteht aus dem Wesen des Wortes Gottes, das sich weder objektivieren noch aneignen lässt, weil es seinem Wesen nach persönlich ist. Der andere Mensch als Gegenüber garantiert die persönliche Dimension des Wortes, die dabei verhindert, dass Gott für das Subjekt eine Projektion oder ein Ding wird.

Andererseits führt die Gemeinschaft des Glaubens zum Individuum. Bonhoeffer lehnt jede Form der Verschmelzung des Individuums in einem Kollektiv ab. Diese Ablehnung der Verschmelzung ist jedoch nicht beschränkt auf den Kontext des Nationalsozialismus. Seine Aussagen zur „psychischen Liebe“ in „Gemeinsames Leben“ verweisen auf den gleichen Sachverhalt. Er meint damit direkte, unvermittelte Gemeinschaft, von Seele zu Seele. Auf diese Weise gibt es unvermeidbar Vergewaltigungen, Machtmissbräuche, und wird das verantwortliche Handeln des Individuums unmöglich gemacht.

Im Gegensatz zu jeder gemeinschaftlichen Erwartung übt die Gemeinschaft dem glaubenden Subjekt gegenüber eine wesentliche Funktion aus, indem sie sie enttäuscht. Bonhoeffer schreibt: „Eine Unmenge von Gemeinschaften sind zugrunde gegangen, weil sie von einer gemeinschaftlichen Phantasie lebten.“ Was für die Gemeinschaft im Allgemeinen gilt, ist auch gültig für die Personen, aus denen sie besteht. Die Enttäuschung führt dazu anzunehmen, dass das gemeinschaftliche Leben sich nicht auf die Worte und das Handeln der Mitglieder gründen kann. Ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft hängt nicht von ihren Qualitäten oder von ihrer Frömmigkeit ab, die mehr oder weniger illusorisch sind, sondern von dem Handeln Christi, das die geschwisterliche Beziehung unter ihnen begründet.

Die christliche Vermittlung verhindert also jeden Versuch, das Subjekt in einer Gruppe sozusagen zu tilgen. Im Gegenteil, sie führt zu einer Dialektik zwischen Gemeinschaft und Individuum. Diese Dialektik entspricht der des Evangeliums als Wort selbst. Einerseits setzt das Wort ein persönliches Gegenüber voraus, und andererseits ruft es das hörende Subjekt in seiner Besonderheit hervor. Zu gleicher Zeit holt dieses Wort das Subjekt aus seiner Einsamkeit heraus durch den Ruf Christi und das Angebot der Gemeinschaft der – als Einzelne – Berufenen. Durch diese Dialektik entgeht Bonhoeffer der falschen Gegenüberstellung zwischen Gemeinschaft und Individuum, und also zwischen äußerem Wort und Innerlichkeit. Die praktischen Konsequenzen dieser Dialektik zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft werden von Bonhoeffer gezogen. Er schreibt diesen wesentlichen Satz, den wir nun in seinen Kontext stellen können.

„Wer nicht einsam sein kann, der hüte sich vor der Gemeinschaft. Wer sich nicht in der Gemeinschaft hält, der hüte sich vor der Einsamkeit.“

Sowohl Einsamkeit wie Verschmelzung in der Gemeinschaft werden durch Christus überwunden, indem er den Menschen begrenzt. Auf dieser Grundlage geht es um eine Interaktion zwischen der Zugehörigkeit zu den Brüdern und Schwestern und der Besonderheit vor Gott. Die Gefahren der Gemeinschaft ohne Einsamkeit sind die Leere der Worte und der Gefühle, weil sie nicht mehr aus Individuen besteht, die vor Gott durch ein besonderes Wort gestellt werden. Die Gefahren der Einsamkeit ohne Gemeinschaft sind die Eitelkeit, der Narzissmus und die Verzweiflung, weil kein Wort das Individuum sich selbst entzieht, es aus sich selbst herausholt, indem es das Individuum von sich selbst befreit und ihm die Gewissheit der Gnade vermittelt.

Die Versuchungen von Verschmelzungsgemeinschaft und Individualismus sind heute nicht überwunden. Es gilt weiterhin, ein Glaubensverständnis abzulehnen, dass die „äußeren

Mittel“ vernachlässigt. Das isolierte Individuum gibt es nicht. Das Subjekt ist immer von dem anderen bedingt. Dabei gilt zu bedenken, dass Religion immer gemeinschaftlich praktiziert wird. Individualisierung der Religion vollzieht sich spät in der westlichen Kultur, als Abgrenzung gegen die institutionalisierte Religion, die sich jedoch ohne sie nicht vollziehen kann. Dazu betont das jüdische und christliche Menschenbild diese Soziabilität des Menschen, was sich auch in der angebotene Frömmigkeitspraxis auswirkt.

D. REZIPROZITÄT ZWISCHEN SOHN UND HEILIGEM GEIST

Bonhoeffer verweist auf diese Weise auf eine Dialektik zwischen Innerlichkeit, verbunden mit dem Einzelnen, und äußerem Wort, das durch die Gemeinschaft vermittelt wird. Gehen wir nun ein paar gedankliche Schritte weiter, indem wir diese zwei Pole in die zwei Formen von Gottes Offenbarung verwurzeln: in die Erscheinung vom Sohn und die Manifestation des Heiligen Geistes, wie sie in der Trinitätslehre gedacht werden. Wir werden das alles hier nicht bis ins Letzte ausführen können, auch weil es eine Baustelle ist.

In biblischer Perspektive geht zunächst ein Weg vom Geist zum Sohn. Der Geist zeugt Christus, er setzt ihn bei der Taufe ein, und ist in manchen Traditionen handelnd bei der Auferstehung. Auf diese Weise ist sowohl der irdische wie der erhöhte Christus vom Geist her zu verstehen. Der Weg in die andere Richtung wird in der klassischen westlichen Theologie mit dem *Filioque* ausgesprochen. Es ging dabei darum, die Geisteserfahrungen in das System der Kirche einzubauen. Der freie Geist bindet sich an den Sohn. Auch diese Aussage hat biblische Grundlagen, insofern bei Johannes insbesondere Christus den Geist aushaucht.

Wir haben vom Gottesbewusstsein bei Schleiermacher gesprochen, als innere religiöse Erfahrung. Bekanntlich hat sich Karl Barth sein ganzes Leben kritisch mit Schleiermacher auseinandergesetzt. Im Jahr 1968 jedoch, ein paar Monate vor seinem Tod, hat er ein Nachwort zu einer Ausgabe von Schleiermachers Werken geschrieben, in dem er sagte, dass er eigentlich den Ansatz des Theologen des 19. Jahrhunderts als Theologie des Heiligen Geistes positiv verstehen will. Versuchen wir nun diesen Gedanken ernst zu nehmen.

Auf diese Weise muss unser Plädoyer für die Äußerlichkeit gegen die Subjektivität ergänzt werden durch eine Art Theologie des Heiligen Geistes. Ohne es hier genauer ausführen zu können, verstehe ich den theologischen Diskurs zum Heiligen Geist als eine Art, das unmittelbare Wirken Gottes in der Subjektivität des Menschen zu verstehen. Es handelt sich um das „innere Zeugnis“ des Heiligen Geistes (Calvin). Der Geist ist die Energie, die aus Gott und Christus kommt. Vielleicht ließe sich auf diesem Weg auch eine nichtpersonale Dimension in die Trinität aufnehmen. Es gibt theistische Gotteserfahrungen, als Begegnung mit einem Gegenüber, und es gibt pantheistische Erfahrungen, als Verschmelzung in ein großes Ganze; beide sind miteinander zu verknüpfen.

Eine einseitige Betonung des äußeren Wortes riskiert, eine Rückkehr zu einer Form von Autoritarismus zu werden, der sich sowohl dogmatisch wie institutionell ausdrückt. Diese

Ablehnung von jeder Form von Autoritarismus zieht sich durch Moderne und Postmoderne, sie hängt auch genuin mit der jüdisch-christlichen Tradition seit dem Exodus zusammen. Die prophetische Dimension dieser Tradition legitimiert die jeweiligen Brüche mit der Hierarchie des sozialen Kosmos. Zudem gilt es, eine Gotteserfahrung denken zu können, die nicht unmittelbar mit dem in Wort und Sakrament der Kirche gegenwärtigen Christus zu verbinden ist. Hier führt die Beschäftigung mit dem New Age vielleicht zu einer Vertiefung der Pneumatologie. Wenn Gott alle Menschen liebt, ist es nicht denkbar, dass er sich nicht allen offenbart. Alle Menschen haben Erfahrungen, die in christlich-theologischer Perspektive als Gottes Erfahrung gedeutet werden können. Diese Erfahrungen vollziehen sich zunächst auf wilde, ungeordnete Weise: der Geist weht, wo er will.

Die Verbindung dieser Erfahrungen mit dem äußeren Wort führt zu ihrer Gestaltung. Auf diese Weise werden diese Erfahrungen erst zu wirklichen Erfahrungen, insofern ihnen das Wort eine Sprache verleiht. Diese Sprache allein verleiht den Zugang zur eigenen Erfahrung, und gibt auch die Möglichkeit, diese Erfahrung zu teilen, in Wechselwirkung zu bringen zu den Erfahrungen der Anderen, in der Vergangenheit und der Gegenwart. So funktioniert auch die Tradition als eine Art Sprachschatz (U. Eco) um den Erfahrungen – auch denen, die aus der normalen Sprache herausfallen – eine Sprache verleihen zu können.

Andererseits zwingen diese Erfahrungen in ihrer ständigen Neuigkeit dazu, die Tradition immer wieder neu zu deuten. Die Erfahrungen widerstehen immer wieder den Worten der Tradition, so dass neue Worte gefunden werden müssen. So sind sie für die Worte der Tradition eine heilsame Herausforderung. Dabei ist die Offenheit der Sprache des Glaubens der Subjektivität des Hörers gegenüber zu bedenken. Diese Sprache tendiert dazu, den Hörenden zu aktivieren. Die Hörer werden zu einer Antwort eingeladen, die nicht nur Zustimmung oder Ablehnung ist, im Sinne der modernen Freiheit des Gewissens, sondern auch selbstständige Deutung und Aufnahme der Sprache des Glaubens. In diesem Sinn ist, laut der Formulierung von G. Ebeling, die Sprache immer als Gespräch zu verstehen. Das führt dann auch zu dem Gedanken, dass die Kommunikation des Evangeliums immer eine Form von Spannung zwischen dem Sprecher und dem Hörer voraussetzt. Ohne diese Spannung gibt es keine echte Kommunikation, insofern die Kommunikation im Gegensatz zu einer abstrakten Verkündigung immer die explizite oder implizite Antwort des Hörers in den Vorgang mit einbezieht. Diese Offenheit der Sprache des Glaubens stößt ihrerseits auf die Offenheit des Glaubens des Subjektes selbst, der auf einen Gegenstand orientiert ist. Der Glaube ist einerseits religiöse Erfahrung, aber religiöse Erfahrung, die sich an ein Gegenüber wendet und sich nicht auf sich selbst verschließt. „Ich weiß nicht, ob ich glaube, sondern ich weiß, an wen ich glaube.“ (Althaus)

Es besteht also im Glauben selbst eine Spannung zwischen Innerlichkeit und äußerem Wort. Diese Spannung ist theologisch untermauert durch die Wechselwirkung zwischen dem Sohn, am Ursprung des äußeren Wortes, der sich durch Wort und Sakrament dem Einzelnen in der Gemeinschaft mit dem konkreten Bruders und der konkreten Schwester gibt, und dem Heiligen Geist, der am Ursprung der inneren Erfahrung steht. Der Geist zeugt den Sohn. Der Sohn haucht den Heiligen Geist aus. Diese Wechselwirkung lässt sich auch in der

Fragestellung zum Nullpunkt vom Wort Gottes finden. Bei Ebeling zum Beispiel offenbart sich Gott genuin durch eine Art Telepathie, und diese Erfahrung ist am Ursprung vom Wort Gottes. So geht die Bewegung gewissermaßen von innen nach außen. Aber andererseits begegnet diese Erfahrung immer schon einem äußeren Wort, dessen letzter Ursprung nicht auszumachen ist. So besteht ein *verbum externum* vor dem *verbum internum*, was das „filioque“ aussagen will, und das Gegenteil besteht auch. Auch hier haben wir also eine Art Wechselwirkung, die zu Wort und Glaube führt. In diesem Sinn lässt sich die These vertreten, dass eine Art Gleichursprünglichkeit zwischen dem Wort und der Erfahrung besteht. Das Wort allein bleibt abstrakt und autoritär. Die Erfahrung allein bleibt einsam und ungestaltet. Die Wechselwirkung zwischen Wort und Erfahrung führt zu einer Vertiefung beider Elemente im Laufe einer Glaubensbiografie. Dass diese Wechselwirkung nicht spannungslos bleibt, gehört zur ständigen Konfrontation von beiden Polen.

E. KONSEQUENZEN

In der kirchlichen Praxis gilt es nun, aus dieser Wechselwirkung zwischen Innerlichkeit und Äußerem die Konsequenzen zu ziehen. Ich gebe hier nur zwei Beispiele.

Die Äußerlichkeit ist zum Beispiel in der missionarischen Arbeit voll zur Geltung zu bringen. Im Gegensatz zur Tradition von Zwingli beispielsweise geht die Glaubensbewegung nicht von der inneren Überzeugung zu seiner Äußerung, im Sakrament zum Beispiel. Es ist das Gegenteil. Menschen beginnen äußerlich am Glauben teilzunehmen, als Kinder oder als Erwachsene, lassen sich auf den Glauben ein, und erschaffen auf diese Weise die Bedingung der Möglichkeit, dass sich der Glaube einstellt. Die Beziehung zu Jesus Christus entsteht im Laufe einer Geschichte mit ihm, die zunächst äußerlich ist. Das bedeutet dann auch, dass die Einladung zum Glauben nicht autoritär geschehen kann. Sie können keinem Menschen sagen „Du sollst glauben“, genauso wenig, wie Sie ihm sagen können „Du sollst lachen“. Dafür müssen Sie schon einen Witz erzählen. Durch eine Narration, auf die sich der Hörer einlässt, kann er zum Glauben eingeladen werden. In der gleichen Logik ist es im Rahmen einer gemeinsam zunächst äußerlich gelebten Geschichte, dass sich Glaube in der Innerlichkeit einstellen kann.

Die Spannung und die Wechselwirkung zwischen äußerem Wort und Innerlichkeit finden sich auch in der Kasualpraxis. Hier ist die Pfarrerin oder der Pfarrer Vertreter vom äußeren Wort, mit der Gestalt der Kirche, die damit zusammenhängt. Die Kasualanfragenden haben ihre eigene Kultur, ihre eigenen Erfahrungen, die oft mit der Kirche in Spannung stehen. Evangelische Theologie entscheidet sich nicht zwischen diesen zwei Polen vom allgemeinen Priestertum und von dem besonders beauftragten Amt. Es gilt, einen Prozess vom Synkretismus der Religionskulturen miteinander zu gestalten, auf dass die Kasualie stattfinden kann. Auf diese Weise, als Religionsproduktion, lassen sich in der Spannung der Religionskulturen ständig neue Formen des Christentums erfinden. In diesem ständigen Ereignis hat die christliche Frömmigkeit eine Zukunft.