

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 5

Artikel: Heiliger Geist und säkulare Wirklichkeit : Ansätze zu einer Lehre vom Heiligen Geist in unserer Zeit
Autor: Ott, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878519>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Heiliger Geist und säkulare Wirklichkeit

Ansätze zu einer Lehre vom Heiligen Geist in unserer Zeit

In einer Zeit, da enthusiastische Bewegungen unbekümmert um die konfessionellen Grenzen neu durch die Kirchen gehen, wo viele Christen sich nach enthusiastischer Erfahrung sehnen, nach ihr fragen, viele sich in ihrem Besitze glauben, mag es für den, der sich selber nicht im Besitze besonderer pneumatischer Erfahrungen weiss, schwer erscheinen, sich zur Gegenwart des Heiligen Geistes inmitten unserer säkularen Wirklichkeit zu äussern. Dennoch bringe auch ich eine Erfahrung mit, eine sehr alltägliche Erfahrung allerdings, eine säkulare Erfahrung, an der wir alle teilhaben: Es ist die Erfahrung des Dialogs. Sie könnte uns vielleicht zum Einstiegspunkt werden, um das Verhältnis von Gottes Heiligem Geist zu unserer säkularen Wirklichkeit besser verstehen zu lernen.

1.

Das *Pneuma* meldet sich im *dialogischen* Bereich.

1) Das *Pneuma* schafft «von innen». – Ein Pfingstlied von Paul Gerhard («Zeuch ein zu Deinen Toren . . .») sagt:

Du Herr hast selbst in Händen
die ganze weite Welt,
kannst Menschenherzen wenden,
wie Dir es wohlgefällt;
so gib doch Deine Gnad
zu Fried und Liebesbanden,
verknüpf in allen Landen,
was sich getrennet hat.

«Veni Creator Spiritus . . .» heisst es im alten Hymnus. Der Geist ist der Schöpfer. Der Geist kann Menschenherzen wenden. Er wirkt schöpferisch von innen her. Er ist das innere Licht und gibt das «testimonium internum», welches das äusserliche Zeugnis des Wortes bekräftigt. Er gibt Freiheit, denn «wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2. Kor. 3, 17). Er «wehet, wo er will» (Joh. 3, 8): unberechenbar, unverfügbar. Dies sind die biblischen Charakteristika des Geistes, auf die ich vor allem abstellen möchte: das Schöpferische, das Wirken von innen her, im Herzen der Menschen, die Freiheit und die Unverfügbarkeit.

Andere Charakteristika wären zweifellos beizufügen und könnten sich als wesentlich erweisen, etwa dass Er «ein Geist der Wahrheit» ist, welcher «in alle Wahrheit leitet» (Joh. 16, 13) oder dass Er selbst «die Tiefen der Gottheit erforscht» (1. Kor. 2, 10 f.). Glaube, Liebe und Hoffnung, Friede und Geduld stammen aus dem Geist. Wir müssen uns hier aber beschränken auf diejenigen Aspekte oder «Strukturen» dieses biblischen Namens und Begriffs, welche uns vor allem helfen können, Sein Verhältnis zur säkularen Wirklichkeit unserer Zeit zu klären.

«Kannst Menschenherzen wenden . . .»: Wie geschieht das? Wo geschieht das? Wendung des menschlichen Herzens durch einen Andern, Aussenstehenden, dem Menschen Unverfügbaren: ist dies nicht das Ende der menschlichen Freiheit? Wie

kann der Geist, wenn die Aussagen der Bibel und der Tradition wahr sind, derjenige sein, welcher Menschenherzen wendet und zugleich derjenige, welcher Freiheit gewährt?

2) Verantwortliches Personsein und Selbstfestlegung. – Wir nennen den Menschen das verantwortliche und eben darin das freie Wesen. Verantwortlichkeit ist ein Urphänomen, das sich nicht wegdisputieren lässt. Das hat Immanuel Kant gesehen, als er den kategorischen Imperativ von allen hypothetischen Imperativen abgrenzte. Ich kann jederzeit wissen, dass ich verantwortlich bin – verantwortlich für alles, was wesentlich ist in meinem Leben und was meiner Einflussnahme nicht durch die Umstände gänzlich entzogen ist. Indem ich solche Verantwortung wahrnehme und übernehme, im Grossen oder im Kleineren, komme ich je als ein Selbst zum Stehen. Ich realisiere meine Freiheit, indem ich mich festlege, indem ich mich behaften lasse bei dem Standpunkt, den einzunehmen ich mich entschieden habe. Das Erlebnis der Freiheit bedeutet zugleich immer auch eine gewisse Verfestigung des Standpunktes. «Hier stehe ich, ich kann nicht anders . . .»: dies ist Ausdruck der Freiheit. Gerade weil er ein selbstverantwortliches und darin, wie wir sagen, «freies» Wesen ist, hat der Mensch die Tendenz zur Verfestigung. Er muss, gerade weil er nicht weiss, wie die Dinge herauskommen werden, je und je ein Risiko eingehen. Und dieses Risiko bleibt dann sein Risiko; es wird ihm zugerechnet und angelastet. Der Mensch, angesichts der Endlichkeit seiner äusseren und innern Möglichkeiten, kann nicht anders als sich festlegen und daraufhin dann von den andern festgelegt werden.

3) Wie ist verantwortliche Sinnesänderung möglich? – Hier kommt ein anderer Aspekt der Wirklichkeit hinzu, die den Menschen als selbstverantwortliches, freies, sich selber festlegendes Wesen betrifft: Ich kann meinen Standpunkt, auch den, den ich mit äusserster Entschiedenheit eingenommen habe, ändern. Die Änderung eines Standpunktes im qualifizierten Sinne (nicht im schlechten Sinne: verursacht durch Schwäche und Beeinflussbarkeit) erfolgt nicht durch Willkür. Das Spiel der Willkür würde ja den ursprünglichen Ernst des einmal eingenommenen und verantworteten Standpunktes desavouieren. Die legitime Änderung des Standpunktes, auf den sich ein verantwortlicher Mensch festgelegt hat, erfolgt vielmehr durch ein Ereignis der Öffnung: Neue Gesichtspunkte treten auf und werden ernst genommen. So vollzieht sich die Änderung und neue Festlegung ebenso verantwortlich wie der erste Standortbezug. Etwas Neues zeigt sich und leuchtet ein. Wie geschieht dies? Nehmen wir an, es handle sich bei dem Neuen, das eintritt, nicht einfach nur um eine neue Information, einen zuvor unbekannt gebliebenen Faktor, welcher den Kalkül verändert, indem er eine neue Kalkulation des Risikos, das man läuft, notwendig macht. Es gibt auch unberechenbare Faktoren. Wenn ich zum Beispiel einem Menschen, dem ich zuvor mit Misstrauen begegnet bin, nun doch Vertrauen schenke, oder wenn mich eine Berufslaufbahn, der ich zuvor nur wenig habe abgewinnen können, nun doch fasziniert, so sind das Dinge, welche sich schwerlich zureichend in einem Kalkül einfangen lassen.

Das Neue, das die ursprüngliche Festlegung sprengt bzw. relativiert und dem betreffenden Menschen Anlass gibt, in ebenso verantwortlicher Weise umzudenken,

seinen Sinn zu ändern, ist folglich etwas anderes als bloss ein informationell festlegbarer neuer Faktor, den man vorher einfach noch nicht kannte.

Was also geschieht? – Vielleicht so etwas wie ein atmosphärischer Stimmungsumschwung. Aber nun können wir wiederum nicht sagen, dieser «Stimmungsumschwung» – wie wir ihn vorläufig bezeichnen wollen – sei ein leerer Zufall, den ich in einem ebenfalls leeren Akt blinder Willkür ergreife und für gültig erkläre, er sei eine reine Laune des Augenblicks, gar nur ein Produkt biochemischer Vorgänge. Wollte ich in dieser Weise reduktionistisch argumentieren, so würde ich den Ansatz, von dem wir ausgegangen sind, nämlich das verantwortliche Sichfestlegen, nachträglich wieder verleugnen. Ein Mensch hätte sich nach dieser Sicht verantwortlich auf einen Standpunkt festgelegt, und er würde hinterher aus einer reinen Laune und Willkür, oder aus einer biochemisch reduzierbaren neuen Stimmungslage, seinen Entschluss unverantwortlich wieder ändern. Das Niveau der Kantischen Sicht würde durch eine derartige Betrachtungsweise weit unterschritten. Ein solcher Mensch würde dann, wenn er auf seinen Entschluss zurückkommt, nicht mehr als verantwortliches Selbst handeln. Wir aber wollten ja davon ausgehen, dass es eine verantwortliche Sinnesänderung gibt.

Wie ist eine verantwortliche Sinnesänderung möglich, welche weder durch eine neue Risikoberechnung noch durch einen im Prinzip ebenfalls kalkulierbaren biochemischen Vorgang allein verursacht ist? Eine in sich stimmige Risikoberechnung nimmt mir ja die Verantwortung ab. Ein Tor, wer nicht nachträglich seinen Einsatz und seine Dispositionen änderte, nachdem ihm schlüssig nachgewiesen wurde: «Du hast geglaubt, mit einer Wahrscheinlichkeit von drei zu eins zu gewinnen. Nun ist klar geworden, dass du mit einer Wahrscheinlichkeit von drei zu eins verlierst.» Ein Tor, wer sich durch eine solche Rechnung nicht sogleich umstimmen liesse. Ein toter und unverantwortlicher Computer, auf optimales Verhalten programmiert, kann diese Art von vernünftiger «Sinnesänderung» noch zuverlässiger vollziehen als der oft sture und unzuverlässige Mensch. – Mit dieser Art von Erklärung haben wir also die Ebene des Phänomens «Verantwortlichkeit» ebenso sehr unterschritten wie mit der Erklärung aus biochemischen Zusammenhängen.

Dass oft aus reinen Stimmungslagen entschieden wird, ist uns wohl bekannt. Nicht umsonst serviert man nach dem Essen vor wichtigen Geschäftsverhandlungen die starken Schnäpse und die schweren Zigarren. Ebenso ist uns wohlbekannt, dass oft eine Neuorientierung des Verhaltens sich aus einigermaßen durchsichtigen Kalkülen ergibt. Dennoch erklärt dies nicht alles, sondern wir halten, besonders im Blick auf Entscheidungen von grosser Tragweite, an unserer Frage fest: Wie ist eine verantwortliche Sinnesänderung möglich?

Wenn wir hier auf der Ebene des verantwortlichen Personseins bleiben wollen, so müssen wir offenbar voraussetzen, dass es Motive gibt, welche einerseits vom Menschen nicht durchgerechnet werden können und welche andererseits nicht aus dem Menschen selber stammen, indem er sie aus Willkür oder Laune selber produzierte. Nur wenn es solche Motive gibt, ist verantwortliche Sinnesänderung denkbar. – Soll aber die Existenz solcher Motive nicht eine Fiktion oder Mystifikation darstellen, so muss sich der konkrete Ort angeben lassen, an welchem diese Motive

sich manifestieren. Dieser Ort ist der Dialog, die Begegnung zwischen Menschen. Menschen können einander nicht durchrechnen. Menschen verfahren miteinander aber auch nicht nur nach Willkür und Laune, oder wenn sie dies tun, so können sie wissen, dass es nicht recht ist. Das Gesicht des Nächsten, der mich anblickt, kann für mich das Gewicht eines Motivs gewinnen, das mich in meinem verantwortlichen Entschlossenheit umstimmt, ohne dass ich einen Kalkül anstellen muss oder bloss meiner andersgestimmten Laune folge. Das Elend einer Gruppe von Menschen zum Beispiel kann dasselbe bewirken.

4) Die Ortung des Pneumas im Dialog. – Damit sind wir zu dem Pfingstlied zurückgekehrt: «. . . kannst Menschenherzen wenden . . .» Die Wendung des Menschenherzens erfolgt «von innen her», zwar wohl angestossen durch ein Widerfahrnis, jedoch nicht erzwungen durch äussere Umstände. Und gerade so ist es eine wirkliche Wendung im Vollzug des verantwortlichen Personseins. Die Phänomene, die wir geschildert haben, haben die Substanz, das Niveau, echter Motive, welche eine Sinnesänderung ohne Unterschreitung der Ebene des verantwortlichen Personseins verständlich machen.

Im Blick auf die Aussage des Pfingstliedes drängt sich an dieser Stelle geradezu eine Hypothese auf: Der Mensch, als freies, selbstverantwortliches Wesen, tendiert zur Selbstfestlegung. Der Geist Gottes aber wirkt da, wo diese Selbstfestlegung wieder relativiert und aufgebrochen wird. Der Geist ist die Kraft des Offenen und der Öffnung. – Dabei kann man vielleicht sogar noch einen Schritt weitergehen: Das Verantwortlichsein des Menschen als Sich-festlegen-Können einerseits und das Öffnende, Relativierende im Wirken des Geistes andererseits sind nicht bloss Gegensätze. Sondern es wäre denkbar, dass diese beiden viel enger aufeinander bezogen sind. Es wäre denkbar, dass der Mensch nur darum das verantwortliche, das sich-festlegen-könnende Wesen ist, weil er im Offenen existiert, weil er vom Wirken des Geistes umgriffen ist. Weil die relativierende, öffnende, neu-orientierende Macht des Geistes zuvor schon da ist, kann der Mensch seine Freiheit betätigen, eine Möglichkeit wählen und sich dabei behaften lassen . . .

Wir sind, ausgehend von einer Meditation des Pfingstliedes «. . . kannst Menschenherzen wenden . . .», dahin gekommen, dass wir das Walten des Geistes und die Verantwortlichkeit des Menschen aufeinander bezogen. Aber damit ist das, was das Wort «Geist» sagt, noch nicht hinreichend anschaulich. Wir haben noch nicht gesagt (soweit menschliches Denken des Glaubens dies überhaupt zu sagen vermag), was oder wer der Geist ist. Der Geist Gottes hat, nach dem, was wir uns zu Beginn anhand der Bibel vergegenwärtigten, noch viel mehr Wesensaspekte. Nur: dass Er «von innen her wirkt», dass Er «Menschenherzen wendet», ist mindestens ein wesentlicher Aspekt.

Was wir durch unseren Gedankengang erreicht haben, ist einzig dies: Wir haben einen Einstiegspunkt gefunden, einen Ort, an dem sich wahrscheinlich der Geist mit unserer alltäglichen, «säkularen» Wirklichkeit berührt. Dieser Ort ist der Dialog, die dialogische Begegnung zwischen Menschen, wo eine «verantwortliche Sinnesänderung» möglich und dadurch auch konkret anschaulich wird. Dies ist unser ganzes bisheriges Resultat.

2.

Dieses Ergebnis mag seine Bedeutung allmählich erweisen, wenn wir uns den *ontologischen Charakter* der uns aufgetragenen *Fragestellung* vergegenwärtigen. «Heiliger Geist und säkulare Wirklichkeit» – dieses Verhältnis soll erörtert werden. Das heisst doch wohl: Wo kommt der Heilige Geist vor in dieser unserer säkularen Wirklichkeit?

1) Was heisst säkulare Wirklichkeit? – Hier kann das Wort «säkular» zwei Nuancen ausdrücken: Es kann schlicht die Wirklichkeit dieses unseres Säkulums bedeuten, unserer Epoche, in der wir leben und denken, in der wir auch glauben müssen, wenn wir überhaupt glauben, die Wirklichkeit der zeitgenössischen Menschen in dem ganzen Reichtum ihres Wissens und ihrer Erfahrungen. Das Wort «säkular» kann aber überdies auch noch besagen, dass diese Wirklichkeit, wie wir und unsere Zeitgenossen sie erfahren, verglichen mit der Wirklichkeitserfahrung früherer Generationen «säkularisiert» erscheint – was immer der viel gebrauchte und schlecht definierte Begriff der Säkularisierung besagen mag. Besagt er, dass der Mensch der Gegenwart «mündig» ist, oder besagt er, dass er mit sich selbst allein gelassen ist? Besagt er, dass wir in einer «machbaren Welt» leben oder dass wir schon an die Grenzen unserer machbaren Welt stossen? Wie immer man die Akzente setzen und verschieben mag, so wird man doch jedenfalls sagen dürfen: Das säkularisierte Säkulum ist ein solches, in dem die Präsenz eines göttlichen Geistes für viele und vielleicht die massgeblichen denkenden Zeitgenossen sowie auch für das Bewusstsein breiter Massen alles andere als eine selbstverständliche Prämisse darstellt. Statt zu deklarieren, Gott sei tot, kann man – vorsichtiger – die Frage aufwerfen: Wo ist der Geist in einer machbaren und berechenbaren Welt? Wo hätte der Geist noch Platz? Wo müssen wir inmitten der Wirklichkeitserfahrung des 20. Jahrhunderts, mit seiner Technologie, aber auch mit seinem Okkultismus, anfangen, wie muss man einsetzen, um den Geist überhaupt nur denken zu können und damit das Wort von der Gegenwart des Geistes mehr sei als eine Phrase, die zwar manche nachreden, die aber niemand wirklich versteht?

2) Das Pneuma ist nur denkbar in der Verhältnisbestimmung zur säkularen Wirklichkeit. – Es leuchtet wohl ein, dass die eben erwähnte Fragestellung eine ontologische ist. Aus der Perspektive des Glaubens, wenn wir versuchen, aus dem Glauben heraus das pneuma, ein «Urwort des Glaubens» (Paul Schütz), zu denken, stellt sich unausweichlich das ontologische Problem. Das ontologische Problem, nämlich die Frage, um was für eine «Art» von Wirklichkeit es sich handle, um was für eine Art von Sein, wird hier zur zentralen theologischen Fragestellung. Was für eine Art von Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Pneumas? Und welche Seinsart eigne unserer «säkularen Wirklichkeit»? Und wie sind die beiden Wirklichkeitstypen in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen? Es dürfte wohl auch dies ohne weiteres klar sein: dass wir die Wirklichkeit des Pneumas überhaupt nur in ihrem Verhältnis zu unserer säkularen Wirklichkeit ontologisch bestimmen können. Denn was ist denn der Geist? Er ist uns nie als Gegenstand direkt zugänglich. Er ist uns nur fassbar, erfahrbar, als der in diesem unserm Säkulum Anwesende,

gleichsam «in, mit und unter» unserer säkularen Wirklichkeit. Er ist, biblisch gesprochen, der Geist, welcher «ausgegossen ist über alles Fleisch» (Apg. 2, 17). Als dieser Ausgegossene, unsere säkulare Wirklichkeit Durchdringende, und nur so, wird der Geist denkbar. Also nur in einer ontologischen Verhältnisbestimmung in bezug auf säkulare Wirklichkeit wird er theologisch greifbar.

3) Die Einheit des bibeltheologischen und fundamentaltheologischen Ansatzes. – An dieser Stelle möchte ich zwei wichtige Auffassungen zweier theologischen Gesprächspartner aufnehmen, die sich dem pneumatologischen Problem zugewendet haben, nämlich O. Dilschneider und H. Mühlen.

Otto Dilschneider spricht von einer doppelten Struktur des Geistes im biblischen Zeugnis, von einer «Duplizität des Geistphänomens, das uns als ein 'Es', aber auch als ein 'Du' erscheint».¹ Die beiden Aspekte haben sich in der biblischen Tradition zwar sukzessive herausgestellt, sind und bleiben aber gleichwohl komplementär. Der Geist ist einerseits eine Dynamis: Er wird als unpersönlich waltende Macht vorgestellt, als Hauch, als Wind, als Feuer. Auf der andern Seite aber wird Er auch personal gedacht, speziell bei Paulus und Johannes, und wird mit Gott oder Christus identifiziert: «Der Herr ist der Geist . . .» (2. Kor. 1, 17). Diese beiden komplementären Aspekte gehören zur bibeltheologischen Phänomenologie des Geistes.

Einen andern Gedanken möchte ich aufnehmen von *Heribert Mühlen*. Er hat die Funktion des Geistes theologisch bestimmt als das schlechthinige Apriori der Gottes- und Christuserfahrung und damit aller Glaubenserfahrung überhaupt. Der Geist Jesu ist «formales und Horizont gewährendes Prinzip der gesamten Theologie».² Das heisst: im Geiste erkennen wir alles andere. Insofern ist Er die transzendente Bedingung der Möglichkeit (also das «Apriori») aller Gotteserkenntnis. Und so ist es auch konsequent, wenn Mühlen Ihn als «die uns 'nächste' göttliche 'Person'» bezeichnet: Der Geist ist uns so nahe, so innerlich nahe, dass wir in Seinem Lichte geschichtlich-gegenständlich (als Gegenüber) alles andere und insbesondere Gott selbst erkennen. Er ist uns aber auch so nahe, dass Er uns nicht seinerseits noch einmal als geschichtliches Gegenüber zum Thema werden kann. Er bleibt das ungegenständliche Apriori – aber gerade als dieses wird Er doch noch einmal sinnfällig erfahrbar, nämlich in den Geistwirkungen, den Charismata. Diese haben ihren primären Sitz in der Gemeinde.

Ich nehme diese beiden Aussagenkomplexe auf. Der eine ist bibeltheologischer, der andere fundamentaltheologisch-erkenntnistheoretischer Natur. Dass beide sachlich gesehen miteinander zusammenhängen, dürfte rasch einleuchten: Weil der Heilige Geist das umfassend-ungegenständliche, das schlechthin horizontgewährende Apriori ist, das uns nicht mehr als geschichtliches Gegenüber entgegentritt, wird Er als Dynamis, als unpersönlich-waltende Kraft vorgestellt. Weil Er aber nichtsdestoweniger in dieser apriorischen Bedeutung nicht ein Zweites ist neben Gott, sondern gerade so der Geist Gottes und Gott selber ist, muss Er nichtsdestoweniger auch als Person gedacht werden.

¹ O. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist* (1969), S. 34.

² H. Mühlen, *Mysterium Salutis* 3, 2 (19), S. 515.

3.

Die nächste Aufgabe bestünde nun darin, eben diesen bibeltheologisch-fundamentaltheologischen Gesamtkomplex theologischer Aussagen in ein Verhältnis zu bringen zur *säkularen Wirklichkeit*, wie wir sie alltäglich erfahren. Diese Aufgabe muss als eine *ontologische* verstanden werden: Die beiden Wirklichkeiten, die alltäglich-säkulare und die pneumatische, sollen einander gegenseitig in ihrem Wesen beleuchten. Und vielleicht ist es dabei nun doch nicht bloss eine Not, wenn nicht von besonderen Geisterfahrungen ausgegangen werden kann, sondern wenn wir uns schlicht an das uns allen zugängliche Alltägliche halten müssen. Denn besondere Geisterfahrungen als Ausgangspunkt könnten leicht dazu verleiten, dass wir das Pneumatische als einen besonderen, sakralen Gegenstandsbereich betrachten, über den man Aussagen machen kann analog wie über jeden andern Gegenstandsbereich, und dass so das Pneumatische von der «normalen» Wirklichkeit, der Wirklichkeit aller Menschen, im Ansatz schon isoliert wird.

1) Universalität und eschatologische Ereignishaftigkeit des Pneumas. – Die besondere Schwierigkeit unserer ontologischen Aufgabe liegt darin, dass einerseits der Geist, weil Er der Geist Gottes ist, eine universale Realität sein muss. Er ist der Geist, welcher im Anfang über den Wassern des Chaos brütete, über dem Nichts also, aus dem alle Dinge geschaffen wurden. Andererseits aber ist der Geist eine eschatologische, eine schöpferische, eine unverfügbare Realität. Er ist der Geist, welcher ausgegossen wird «in diesen letzten Tagen» über alles Fleisch. Er ist der Geist, welcher weht, wo Er will. Er ist ein unaussprechliches, endzeitliches Ereignis und ist keineswegs ein Geist, welcher allen Dingen «von Natur» einwohnt.

Diese universale und doch ereignishaft-schöpferische, unberechenbare Präsenz soll nun zusammengedacht werden mit der säkularen Wirklichkeit. Darin liegt das Spezifische unserer Aufgabe. Ist solches Zusammendenken möglich? – Zusammendenken womit? Mit dem wissenschaftlichen Wirklichkeitsbild eines säkularisierten Zeitalters? Hier ist eine Verhältnisbestimmung unterwegs vonnöten: die Verhältnisbestimmung zwischen Wissenschaft und alltäglicher Wirklichkeit.

2) Zum Begriff der «säkularen Wirklichkeit». Die «machbare Wirklichkeit» gründet in der «verantwortbaren Wirklichkeit». Diese Verhältnisbestimmung steht u. a. zur Debatte in Gerhard Ebelings Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus, insbesondere mit Hans Albert.³ Ebeling wirft hier dem Kritischen Rationalismus einen «erschreckenden Mangel an umfassendem Problembewusstsein»⁴ sowie «partielle Wirklichkeitsblindheit» vor.⁵ Der Kritische Rationalismus sei gänzlich konform mit dem «Haupttrend gegenwärtiger Weltauffassung» im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, indem er der «machbaren Wirklichkeit»

³ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (1968); G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus?* (1973); H. Albert, *Theologische Holzwege* (1973).

⁴ Ebeling (A. 3), S. 69.

⁵ Ebd., S. 9.

einen «absoluten Primat» zuerkenne. Demgegenüber bringt nun Ebeling den «qualitativen Unterschied des Machbaren und des Verantwortbaren» ins Spiel. Er stellt der illusorischen «Omnipotenz des wissenschaftlichen Weltverhältnisses» die «Macht elementarer menschlicher Lebenserfahrung» gegenüber.⁶ Hier sehe ich den Schwerpunkt, mindestens die stärkste Position, in Ebelings Argumentation.

Wie stehen nun der wissenschaftlich-technische Bereich des Machens und der alltägliche Erfahrungsbereich des Verantwortens nebeneinander? Stehen sie wirklich nur nebeneinander? Wenn man Ebeling und Albert liest, könnte man es meinen. Denn Ebeling lässt bloss den einen Bereich durch den andern begrenzt sein: «Es gibt nicht nur das Machbare, sondern auch noch das Verantwortbare – und wer alles auf das Machbare reduzieren will, ist partiell wirklichkeitsblind.»

Demgegenüber könnte es ja sein, dass die beiden Bereiche nicht einfach nur nebeneinanderstehen, sondern dass der eine im andern gründet. Und zwar möchte ich nun, eher auf der Linie von Ebeling, behaupten: Der Bereich des Machbaren gründet in dem des Verantwortbaren. Oder vielleicht müsste man präziser sagen: Die Erkenntnisart der machbaren Welt gründet, ist fundiert in und ist umgriffen von der Erkenntnisart der verantwortbaren Welt. – Wenn dem so wäre, so hätten wir es beim Bereich des Verantwortbaren mit der gesamten Wirklichkeit zu tun, beim Bereich des Machbaren dagegen mit einem Teilaspekt der gesamten Wirklichkeit.

Was bedeutet dieses hier behauptete Fundierungsverhältnis in concreto? – Es lässt sich primär aufzeigen anhand der verschiedenen Erkenntnisweisen. Die Wissenschaft, wenigstens wie sie im Kritischen Rationalismus, ja vielmehr im wissenschaftlich-technischen Zeitalter überhaupt verstanden wird, *erklärt*. Sie ist «nomothetisch»: sie erklärt das Einzelne aus allgemeinen Gesetzen. Wo sie etwas erklärt hat, glaubt sie es erkannt zu haben. Demgegenüber ist die Erkenntnisart der alltäglichen Lebenserfahrung ein *Deuten*, ein Interpretieren. Interpretation ist nicht nur das Geschäft einer methodisch ausgearbeiteten Hermeneutik, sondern das Interpretieren, das deutende Verhalten, liegt in jeder Erfahrung, die wir in unserm Leben machen. Ich lebe immer so, dass ich die Ereignisse, die Situationen, die Personen, kurz: alles, was mir widerfährt, deute. Ich deute es vielleicht ohne Begriffe und Worte. Ich deute es durch mein Verhalten selbst, ob ich nun handle oder leide oder beides in einem. Ich deute die Dinge, indem ich sie erfahre. – Die alltägliche Lebenserfahrung und die hermeneutische Besinnung tun also im Grunde dasselbe, nur auf verschiedenen Stufen der Bewusstheit und Artikuliertheit.

Nun ist aber das Deuten eine andere Erkenntnisart als das Erklären. Das Deuten führt nicht Einzelfälle auf ein allgemeineres Gesetz zurück bzw. es sucht nicht aus Einzelfällen ein allgemeineres Gesetz zu erschliessen. Das Deuten ist vielmehr ein Wahrnehmen des Einzelfalles selbst in seiner Eigenart, in seiner «inneren Struktur» sozusagen. Stehe ich zum Beispiel in einer Situation, die mir eine ethische Entscheidung abverlangt, so werde ich nicht primär das Zustandekommen der Situation durch allgemeine Gesetze zu erklären versuchen. Solches

⁶ Ebd., S. 8.

ist hier wohl überhaupt nicht möglich, weil eine neutrale kausale Erklärung dort kaum mehr in Frage kommt, wo ich selber gefordert bin. Ich kann und muss mich zwar wohl fragen, «wie es dazu gekommen sei». Aber dies ist eine andere Art von Erklären und eine andere Art von Kausalität. Die neutrale und distante Haltung ist hier ausgeschlossen. Es geht hier vielmehr um ein Zurückverfolgen des Weges der eigenen Verantwortung und auch des Weges der Verantwortung Anderer, die ich jetzt, so wie die Dinge stehen, mit-zu-verantworten habe. Ich werde, wenn ich mich in einer solchen Situation befinde, auch nicht primär nach allgemeinen Moralgesetzen Ausschau halten, unter die ich sie subsumieren kann. Sondern ich muss vor allem ändern die Situation als solche wahrnehmen. Ich muss sie verstehen und deuten als die meinige, in die ich jetzt unausweichlich gestellt bin, die ich jetzt durchzustehen habe, die eben diese ist und keine andere, und ich muss sie so verstehend ergreifen und mir aneignen. Dies ist, wenn ich es bewusst und vielleicht in Worten artikulierend vollziehe, auch ein Akt des Denkens. Aber es ist kein erklärendes Denken mehr. Und auch wenn ich hinterher dann nach ähnlichen Situationen Ausschau halte, um mich zu orientieren und mir klarzuwerden, was ich tun soll, so ist dies wiederum nicht ein Erklären des Einzelnen aus allgemeinen Gesetzen, sondern vielmehr eine Konfrontation meiner qualitativ einmaligen Lebenserfahrung mit einer einmaligen Situation.

Der Unterschied zwischen erklärendem und deutendem Erkennen läuft parallel mit dem Unterschied, den Gerhard Ebeling macht zwischen dem Machbaren und dem Verantwortbaren. Nun haben wir die These aufgestellt, dass das erklärende Erkennen im deutenden Erkennen fundiert sei. Ein kleines Beispiel diene uns hier zugleich zur Veranschaulichung und zur Begründung. Denn oftmals ist eine Veranschaulichung, welche uns einen Zusammenhang erblicken lässt, die beste Begründung. Nehmen wir an, dass ein intelligenter Nichtschachspieler einem Schachspiel zuschaut, dabei aber keine Fragen stellen kann. Er wird durch kombinierendes Beobachten der einzelnen Züge nach und nach die allgemeinen Regeln des Spieles herausfinden können. Dabei verhält er sich wissenschaftlich-erklärend: Aus regelmässig wiederkehrenden Ähnlichkeiten der einzelnen Züge bildet er allgemeine Hypothesen, Theorien, welche dann wieder neue Einzelheiten erklären sollen. Durch neue Einzelbeobachtungen werden die Theorien dann verifiziert oder falsifiziert. Aber nun kann der Beobachter nur dann so verfahren, wenn er zuvor schon verstanden hat, was das ist: ein Spiel; ein Wettkampfspiel zwischen zwei Partnern. Er muss imstande sein, den Gesamtkomplex, den er beobachtet, als Spielsituation zu deuten. Diese Deutung kann man ihm nicht noch einmal erklären durch Zurückführung auf allgemeinere Gesetze. Man kann es zwar versuchen (indem man z. B. einen menschlichen «Spieltrieb» als allgemeineres Gesetz annimmt oder dgl.), aber solche allgemeinen reduktiven Erklärungen werden kaum sehr gehaltvoll sein. Sie werden keinen Ersatz dafür bieten können, dass der Beobachter die Spielsituation als solche versteht, sie deutend schaut, als eine Möglichkeit, an der auch er selber partizipieren könnte. Und nur durch solches Deuten, solches Verstehen, hat das erklärende Analysieren der Zusammenhänge überhaupt erst einen Rahmen, eine Basis, auf der es beginnen kann.

In diesem Sinne war die These gemeint: dass das deutende Erkennen ursprünglicher sei als das erklärende und dass dieses in jenem seinen Grund, seine Basis habe. – Und nun sagten wir: das deutende Erkennen ist das Erkennen der alltäglichen Lebenserfahrung. Und wenn wir uns im folgenden weiter beschäftigen sollen mit der Frage nach der Beziehung des Heiligen Geistes zur säkularen Wirklichkeit, so müssen wir uns nicht primär nach der Beziehung des Geistes zum Wirklichkeitsverhältnis der neuzeitlichen Wissenschaft fragen. Dies würde uns kaum weiterführen. Sondern wir müssen uns nach der Beziehung des Geistes zur alltäglichen Lebenserfahrung fragen. Denn das erklärende Erkennen der Wissenschaft ist seinerseits im deutenden Erkennen der Lebenserfahrung fundiert.

3) Wenn wir das Pneuma im Dialogbereich orten, so haben wir es zur säkularen Wirklichkeit überhaupt in Beziehung gestellt. – Unsere ganze Lebenserfahrung ist eine dialogische. Ihre Grundgegebenheit ist der Dialog, d. h. die Begegnung zwischen Menschen, zwischen Einzelnen oder zwischen Gruppen. Denn wir leben ja immer mit andern Menschen zusammen, und das, was wir unsere Lebenserfahrung nennen, sind Erfahrungen mit andern, Erfahrungen, in denen mindestens andere Menschen eine Rolle spielen, und Erfahrungen, welche die Erfahrungen anderer Menschen miteinschliessen und mitreflektieren.

Zu Beginn unserer ganzen Überlegungen haben wir gesehen, wie sich ein wesentlicher Zug des biblischen Geistzeugnisses, nämlich dass der Geist von innen her neu schafft, dass Er schöpferisch eine verantwortliche Sinnesänderung erzeugen kann, im dialogischen Horizont menschlich veranschaulichen lässt (wohlverstanden: veranschaulichen, aber nicht erklären).

Unsere Gedankengänge zum Verhältnis von deutendem und erklärendem Erkennen machen uns Mut, bei diesem Ansatz zu bleiben. Wenn die Grundgegebenheit unserer alltäglichen Lebenserfahrung der Dialog ist, wenn ferner die wissenschaftliche Betrachtungsweise der Wirklichkeit, wie sie unser Säkulum kennzeichnet, letztlich in der alltäglichen Lebenserfahrung und ihrem deutenden Erkennen fundiert ist, wenn schliesslich von Phänomenen des Dialogischen her das Walten des Geistes teilweise anschaulich zu machen ist, so haben wir in der Tat im Phänomen des Dialogs eine universale Perspektive gewonnen, um vom Pneuma in Seinem Verhältnis zur säkularen Wirklichkeit zu reden. Das Einmalige, Einzigartige, das nur eben so, jetzt und hier Durchlebte und Durchlittene entzieht sich allem wissenschaftlichen Erklären durch allgemeine Theorien. Gerade dieses Einmalige und Einzigartige aber ist die Wirklichkeit. Alles andere sind Aspekte der Wirklichkeit. In jener wahren Wirklichkeit tritt der Geist in Erscheinung.

Wenn es uns gelingt, den Geist einerseits und das Dialogische als Grundstruktur der Alltagswirklichkeit andererseits denkerisch in eine einsehbare Beziehung zu bringen, so wäre die theologische Aufgabe gelöst: Heiliger Geist und säkulare Wirklichkeit wären einander dann nicht mehr fremd, so dass die Rede vom Geist gänzlich esoterisch und unverständlich bleiben müsste.

Heinrich Ott, Basel