

**DER GEIST UND DIE GEISTER.
CHRISTOLOGISCHE RÜCKBINDUNG DER PNEUMATOLOGIE
BEI MICHAEL WELKER UND RAYMUND SCHWAGER.
EIN SYSTEMATISCHER VERGLEICH
IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE.**

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck



Eingereicht von

Mag. Łukasz Mudrak

beim

Studiendekan

Assoz.-Prof. Mag. phil. Dr. theol. Nikolaus Wandinger

Betreut von

Univ.-Prof. Mag. Dr. Józef Niewiadomski

Innsbruck, im Mai 2017

VORWORT

In einer fremden Sprache zu denken und zu schreiben ist immer ein Wagnis. Das Unterfangen beim Schreiben einer Dissertation im Bereich der Geisteswissenschaften, und eben über *den Geist und die Geister*, kann einem Nichtmuttersprachler geradezu wie eine Geisterbahnfahrt erscheinen. Daher ist es sehr erfreulich, gute Geister zu haben, die mit Rat und Tat zur Seite stehen. Ihnen gilt meine Danksagung.

Mein Diözesanbischof Dr. habil. Stanisław Budzik war der *spiritus movens* dessen, was wohl keine Geisterbahnfahrt war, sondern vielmehr ein geistiger Prozess. Während dieses Prozesses lernte ich selbst sehr viel. Ich hoffe, dass diese Lehren auch in meinem späteren Leben als Priester gute Früchte tragen werden.

Dem Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski verdanke ich zunächst, dass er mit seiner Be-geisterung über die „von-Gott-Rede“ und über das Theater mein geistliches Interesse für die *Dramatische Theologie* weckte. Wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass ich kein dankbares Material zur Bearbeitung bin, liegt im Rückblick auf die Zeit meines Studiums der Gedanke nahe, dass die geistvollen Bemerkungen meines Doktorvaters, seine unschätzbaren Ratschläge und große Geduld, Früchte des „schwierigen Geschäfts einer Unterscheidung der Geister“ sein mussten. Dafür bin ich ihm sehr dankbar!

Zuhause war ich in Tirol einerseits bei der Gemeinschaft der Barmherzigen Schwestern, wo ich Unterkunft, geistige Ruhe und Vorbild für geistliches Leben gefunden hatte, andererseits in den Pfarrgemeinschaften im Pitztal, die mich mit ihrer Gastfreundschaft und ihrem Wohlwollen durch diese Zeit begleiteten. Vergelt's Gott!

Nicht zuletzt danke ich meiner Familie und meinen Freunden, der „Widum-Gemeinschaft“ an der Kettenbrücke – auch für das gemeinsame Herumgeistern in den Alpen – und meinen StudienkollegInnen. Auf besondere Weise möchte ich mich bei Frau Mag. Ulrieke Dieterle, und bei Herrn Dr. Johannes Augustin für das Korrekturlesen meiner Dissertation und für die sprachliche Unterstützung bedanken.

Auf die vergangenen Jahre meines Studiums zurückschauend, gilt es zum Schluss: sicher nicht *omnia*, aber doch *ad maiorem Dei gloriam!*

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	2
INHALTSVERZEICHNIS.....	3
EINFÜHRUNG.....	6

1. KAPITEL

DIE ERFAHRUNG UND DEUTUNG DES HEILIGEN GEISTES IN DER GESCHICHTE:

EIN KURZER AUFRISS.....	11
1.1 DER GEMEINSAME WEG.....	11
1.1.1 Die charismatische Erfahrung in der Kirche in den ersten Jahrhunderten.....	11
1.1.2 Montanisten.....	13
1.1.3 Von Nizäa nach Konstantinopel.....	15
1.1.4 Das Spezifische der Ost- und Westtheologie und die <i>filioque</i> -Auseinandersetzung.....	18
1.1.5 Mittelalter.....	22
1.2 REFORMATION.....	25
1.2.1 Martin Luther.....	25
1.2.2 Johannes Calvin.....	27
1.2.3 „Pneumatische“ Bewegungen.....	29
1.2.4 Klassischer Liberalismus.....	31
1.2.5 Zwei Beispiele der gegenwärtigen protestantischen Konzepte in der Pneumatologie.....	34
1.2.5.1 Wolfhart Pannenberg.....	34
1.2.5.2 Jürgen Moltmann.....	37
1.3 KATHOLIZISMUS.....	39
1.3.1 Gegenreformation und katholische Theologie bis ins 19. Jahrhundert.....	39
1.3.2 Zum Aufbruch in katholischer Pneumatologie.....	41
1.3.3 Vatikanum II.....	45
1.4 NACHKONZILIARE PNEUMATOLOGIE: AUF DEM WEG ZUR EINHEIT?.....	49
1.4.1 Pentekostale und charismatische Erneuerungsbewegung.....	49
1.4.2 Kontextuelle Pneumatologie.....	54
1.4.3 Pneumatologische Renaissance.....	56

2. KAPITEL

MICHAEL WELKERS BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES HEILIGEN GEISTES.....	58
2.1 VORBEMERKUNGEN ZUR THEOLOGIE WELKERS.....	58
2.1.1 Biographischer Zugang.....	58
2.1.2 Notwendigkeit einer <i>realistischen Theologie</i>	61
2.1.3 Welkers Verständnis von Inspiration der Bibel.....	64
2.1.4 Biblischer Geist Gottes und die metaphysischen Geistkonzepte.....	65
2.1.5 Welkers Verständnis von Geist-Fleisch-Unterscheidung.....	66
2.1.6 Welkers Verständnis vom Himmel.....	68
2.2 PRIMÄRE ZEUGNISSE VOM HEILIGEN GEIST.....	70

2.2.1 Geist Gottes als rettende Kraft	71
2.2.2 Macht des Geistes und Schwäche des Menschen.....	74
2.2.3 Identitätswechsel des Einzelnen und der ganzen Menschengruppe.....	75
2.2.4 Prophetisches Wissen und die Geistunterscheidung	77
2.2.5 Das Verständnis vom Geist Gottes, das einer Klärung bedarf.....	80
2.3 DER VERHEISSENE GEISTTRÄGER.....	82
2.3.1 Was bringt der „messianische“ Geistträger mit?.....	82
2.3.2 Die Autorität des öffentlich Ohnmächtigen und Leidenden	84
2.3.3 Die konkrete Gegenwart des Geistes in Person Jesu.....	86
2.3.4 Die öffentliche Einsetzung Christi	87
2.3.5 Befreiung aus auswegloser Verstrickung.....	90
2.3.6 Gewaltlose Sammlung des Volkes Gottes und Glaube an Geistträger	92
2.4 WIRKEN DES GEISTES – WEITERE ERKENNTNISSE	93
2.4.1 Das Fleischliche und die Präsenz des Geistes in der Welt.....	94
2.4.2 Neue Schöpfung als Erneuerung des Fleischlichen	96
2.4.3 Vergebung der Sünden und die Lästerung des Geistes	99
2.4.4 Gericht Gottes und „Auferstehungsleben“	103
2.4.5 Ausgießung des Geistes – Universalität des göttlichen Wirkens.....	104
2.4.6 Pfingstwunder und Zungenrede.....	108
2.4.7 Kraftfelder des Geistes	111
2.5 DIE GEGEWART DES GEISTES INMITTEN DER WELT	115
2.5.1 Zeuge und Tröster – der Geist der Wahrheit und der Liebe.....	115
2.5.2 Die Kinder Gottes zwischen Weltlichem und Himmlischem	119
2.5.3 Der Geist als <i>öffentliche Person Christi</i> inmitten einer sich selbst gefährdenden Welt ..	120

3. KAPITEL

RAYMUND SCHWAGERS BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES HEILIGEN GEISTES .	124
3.1 BIOGRAPHISCHES.....	125
3.2 DIE PERSON DES HEILIGEN GEISTES.....	128
3.2.1 Eigenart des Geistes und der Gedanke der „Wir-Person“	130
3.2.2 Hypostatische Kosmos-Werdung des göttlichen Geistes	132
3.2.3 Biblische Anstöße für die Artikulation einer am innergöttlichen Leben orientierten Pneumatologie.....	135
3.3 DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES.....	143
3.3.1 Altes Testament – frühere Erfahrungen des göttlichen Geistes	143
3.3.2 Der verheißene Geistträger, der zum Geistspender wird	147
3.3.2.1 Historische und methodische Bemerkungen zum dramatischen Instrumentarium Schwagers.....	152
3.3.2.2 Das Heilsgeschehen in Akten des Dramas.....	157
3.3.3 Neue Sammlung als fünfter Akt des Heilsdramas.....	168
3.3.3.1 Gespaltene Jünger	174
3.3.3.2 Verbleibende Sünde und das Wirken des Heiligen Geistes: Dramatik im Leben der Gläubigen.....	179
3.3.4 Heiliger Geist in der Weltgeschichte.....	183
3.3.4.1 Entschleierung der Gewalt und die Aktualität des Apokalyptischen.....	183
3.3.4.2 Suche nach dem Ursprung der Probleme: René Girards mimetische Theorie.....	186
3.3.4.3 Gewaltspirale und friedensstiftendes Wirken des Geistes	189
3.4 UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER	195

3.4.1 Zweideutigkeit der Kirchengeschichte und Notwendigkeit einer Orientierungshilfe.....	196
3.4.2 Die Gestalt des Teufels als Personifizierung böser Mächte.....	199
3.4.2.1 Anklage vor Gott und Selbstvergottung.....	200
3.4.2.2 Verstockung und Besessenheit.....	202
3.4.2.3 Schlange und Apokalyptische Tiere.....	203
3.4.2.4 Mechanismus oder etwas mehr?	204
3.4.2.5 Wie ist das Böse zu bekämpfen?.....	205
3.4.3 Ignatius von Loyola und seine Methode der Unterscheidung der Geister	206
3.4.4 Kriterien für Geistunterscheidung.....	211
4. KAPITEL	
PNEUMATOLOGISCHER BEITRAG ZUR AUFSCHLIESSUNG	
ÖKUMENISCHER HORIZONTE	214
4.1 DER WEG DER SPALTUNG: MIMETISCHE RIVALITÄT UND DIE FRAGE	
NACH DER UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER.....	214
4.1.1 Bedingungen einer „Steigerung bis zum Äußersten“: zur Genese der Reformation	215
4.1.2 Eine Zwischenbilanz: Die Frage nach den Geistern in gegenseitigen Beziehungen	223
4.1.3 Der Wandel in der Kirchen- und Weltgeschichte als Zeichen des Geisteswirkens	225
4.2 ÖKUMENE IN POSTMODERNER WELT.....	229
4.2.1 Pluralismus der postmodernen Gesellschaften – zum Kontext	
der gegenwärtigen Ökumene.....	229
4.2.2 Grenzsensible Mehrperspektivität des innerkirchlichen Lebens als Basis der Ökumene	231
4.2.3 Ökumenischer Dialog – auf dem Weg der Wahrheitssuche.....	235
4.2.4 Ökumenische Perspektiven Welkers und Schwagers.....	240
4.3 CHRISTOLOGISCHE RÜCKBINDUNG DER PNEUMATOLOGIE	241
4.3.1 Das wissenschaftliche Instrumentarium beider Autoren:	
Ähnlichkeiten und Differenzen.....	241
4.3.2 Der zum Christus führende Geist – Der pneumatologische Entwurf Welkers.....	247
4.3.3 Der Christus führende Geist – Die pneumatologische Konzeption Schwagers	253
SITUATIONSBEZOGENE ZUSAMMENFASSUNG: WAS HABEN REALISTISCHE	
UND DRAMATISCHE THEOLOGIE DER MODERNEN WELT ZU SAGEN?	259
ANHANG:	
Röm 8 – Arbeitsübersetzung von Norbert Baumert mit den Kommentaren Schwagers	264
LITERATURVERZEICHNIS	276

EINFÜHRUNG

„Die allgemeine Rede von Geist ist schillernd“, schreibt der evangelische Systematiker aus Heidelberg Michael Welker.¹ In der deutschen Sprache wird der Ausdruck *Geist* sowohl für eine bedeutende Persönlichkeit, als auch für eine gespenstische Erscheinung verwendet. Vor allem wird mit diesem Wort aber eine Kraft, ein Medium, eine Instanz benannt, die eine Gruppe oder ganze Gesellschaft, eine Institution, eine Kultur und sogar eine Epoche in ihrem Denken und Handeln zusammenfügt und orientiert. Wie kann man Klarheit in die ambivalente Rede von *Geist* bringen?

Wollen wir Erkenntnisse über den menschlichen Geist gewinnen, so ist es hilfreich, bei vorgeblich ganz elementaren kognitiven und mentalen Operationen anzusetzen. Schon die scheinbar simplen Fähigkeiten – wie Erinnerungsvermögen oder Vorstellungskraft – werden dem menschlichen Geist zugemessen. Kann aber eine Fähigkeit als simpel genannt werden, die im Stande ist, eine ganze Umgebung mitsamt diversen Stimmungen und Signalen, ganze Erlebnis- und Ereigniszusammenhänge, ganze Fülle von Gegenständen aufzunehmen? Die optischen und akustischen Eindrücke, Töne und Gerüche werden ins Geistige übersetzt, beherbergt und geordnet. Sie werden mit den geistig vorstellbaren Bildern assoziiert, zusammengefügt und kontrastiert. „Menschen herrschen in ihrem Erinnerungs- und Vorstellungsvermögen über ein gewaltiges geistiges Reich. Ihr Geist ist einem Ozean, einer Welt vergleichbar“, so Welker.² Die Kraft, Qualität und Reichweite der geistigen Operationen bedingt sowohl das Zusammenspiel der Inhalte und Komponenten des Geistes, als auch eine gute Selektion und Eingrenzung dieser Einzelelemente. Die gestaltete und gestaltende Kraft des Geistes wird durch Wissenschaft, Literatur, Kunst, Musik und religiöse Rituale entfaltet. Die Mathematik, Logik und analytisches Denken verhelfen den Menschen Prinzipien, Regeln und Ordnungszusammenhänge natürlicher und geistiger Welt zu entdecken, die die geistigen Impressionen sinnvoll zu systematisieren erlauben und erstaunliches Potenzial der Weltbeherrschung freisetzen können. Dank ihrer geistiger Kräfte können Menschen ganze vergangene Weltzustände rekonstruieren und viele zukünftige Ereigniszusammenhänge imaginieren. Nicht nur Informationen und Gedanken können dank geistiger Potentiale mitgeteilt werden, sondern auch Auren und Emotionen.

So können wir uns einen ersten Zugang zu Phänomenen des Geistes verschaffen. Es wäre aber ein Fehler, den Geist nur auf das Innere des Menschen zu reduzieren. Mit den

¹ Vgl. Welker ²2012, 128-34; 2011a 235-9.

² Welker ²2012, 129.

geistigen Kräften, die in Welterschließung und Selbsterkenntnis zum Vorschein kommen, assoziierte Aristoteles in seiner *Metaphysik* etwa nicht nur die menschliche Vernunft, sondern das Wesen des Göttlichen schlechthin. Welker warnt jedoch vor einer Zusammen- bzw. „Ineinssetzung“ von Gott, Vernunft und Geist auf der einen Seite und einer ungebrochenen Glorifizierung des Geistes auf der anderen. Den Geist und die geistige Welt von vornherein als gut, lebensförderlich oder sogar göttlich zu halten ist also fahrlässig. Geistige Kommunikation kann auch – bewusst oder unbewusst – zum Schaden von Menschen, Natur und Kultur eingesetzt werden: „So werden zum Beispiel weltweit nicht nur beständig hilfreiche und gesunde gedankliche und geistige Abstraktionen und Reduktionen in Umlauf gebracht und massenhaft kommuniziert. Es werden ebenso global ganze Ströme trivialisierender und banalisierender Ideen, Denkformen und Emotionalisierungen geistig transportiert und kommunikativ und kulturell eingeschliffen. Fanatisierende und verhärtende Einstellungen und Ansichten werden mit der Macht des Geistes verbreitet und gewinnen große soziale und politische Binde- und Ausstrahlungskraft. Brutale Geisteshaltungen greifen – oft unbemerkt, aber schleichend – um sich und führen zu Elend und Zerstörung.“³

Schon diese wenigen Skizzen von tiefer Ambivalenz der geistlichen Kräfte nötigen uns dazu, ein kritisches Verstehen von göttlichem und menschlichem Geist in ihrem gegenseitigen Verhältnis anzustreben. In vorbildlicher Weise tat dies Paulus. Einerseits bewundert er die Kraft des menschlichen Geistes, die die Kontakte sowohl zwischen den Menschen, als auch zwischen Menschen und Gott über zeitliche und räumliche Distanzen hinweg ermöglicht. Andererseits stellt Paulus die Schwäche dieses Geistes fest: von sich aus ist er nicht im Stande zu einer klaren Erkenntnis und Rede zu führen. Ein festes Herz, klarer Verstand und ruhiges Gewissen werden durch menschlichen Geist nicht von vornherein geschenkt; sie können aber auch verlogen und betrogen sein – von einem „Geist der Welt“. „Selbst sogenannte letzte und höchste Gottesgedanken können zwar klar und eindrücklich, aber doch geistarm und geistleer sein und das Verhältnis zu Gott systematisch verzerren und verstellen.“⁴ Wir sollen daher die menschliche geistige Welt und den menschlichen Geist mit dem Göttlichen nicht ohne weiteres assoziieren: eine Prüfung und Unterscheidung der Geister ist hier notwendig! Aufgrund der Macht – aber auch Ambivalenz und möglicher Gefährlichkeit – des menschlichen Geistes erweist sich Geistunterscheidung als unerlässlich und zwar nicht nur für Glaubensgemeinschaften, sondern auch für ihre kulturellen und sozialen Umgebungen. Woran können wir aber erkennen, dass ein Geist aus Gott stammt?

³ Welker ²2012, 130f.

⁴ Welker ²2012, 131.

Seit Jahrhunderten, ja seit Millennien beschäftigten sich mit dieser Frage zahlreiche Menschen. Gottesbilder und Vorstellungen vom Charakter göttlichen Wirkens treten im Laufe der Geschichte zuweilen radikal auseinander. Dem Phänomen einer geschichtlich bezogenen Interpretation von der Person des göttlichen Geistes und von seinem Wirken widmet sich das erste Kapitel dieser Arbeit. Das Anliegen ist dabei nicht eine gründliche historische Analyse von der Entfaltung der „von-Geist-Rede“ des Christentums, sondern die Verschaffung einer ersten Orientierungsbasis für die darauffolgende Präsentation der pneumatologischen Ansätze von Michael Welker und Raymund Schwager. Daher wird die Erfahrung und Deutung des Heiligen Geistes im Christentum des Westens den Rahmen des geschichtlichen Aufrisses setzen.

Die klarste Antwort des christlichen Glaubens auf die Frage, woran erkannt wird, dass ein Geist aus Gott stammt oder von Gott gesendet wurde, lautet nach Welker: „Der Geist Gottes offenbart sich als der Geist Jesu Christi.“⁵ Im Zuge der im zweiten Kapitel vorliegenden Präsentation seiner *realistischen Theologie* soll sowohl die alttestamentliche Verankerung, als auch die christologische Rückbindung seiner Pneumatologie zur Sprache kommen. Die Erkenntnisse über die Person und über das Wirken des göttlichen Geistes, die der evangelische Theologe vor allem auf dem Weg biblischer Analysen zu gewinnen sucht, verneinen die kulturgeschichtlich einflussreiche Überzeugung, wonach der Geist Gottes als numinoses Wesen schwer zu erspähen sei.

Die konkrete Macht des Heiligen Geistes, die einen echten und dauerhaften Frieden zwischen Menschen bewirkt, findet ihre theologische Artikulation im Rahmen des *dramatischen Ansatzes* Schwagers. Der Präsentation seiner Pneumatologie widmet sich das dritte Kapitel. Dabei wird größtenteils mit dem unveröffentlichten Material aus dem am Institut für Systematische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck eingerichteten Raymund-Schwager-Archiv (RSA) gearbeitet.⁶ Schwager hat keine ausgearbeitete Pneumatologie vorgelegt, wohl aber hat er mehrmals Vorlesungen zur „Theologie des Heiligen Geistes“ gehalten und ein Skriptum als Hilfe zur Prüfungsvorbereitung für die Studierenden vorgelegt. Außerdem hat er in Notizen und Briefen die Thematik angesprochen und auch einige Kurzbeiträge zur Rolle des Heiligen Geistes publiziert. Da die vorliegende Arbeit im Rahmen des Forschungsseminars „Dramatische Theologie und ihre Methoden“,

⁵ Welker ²2012, 132.

⁶ Vgl. <https://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/schwager-archiv/>

in dem der Ansatz Schwagers weiterentwickelt wird,⁷ unterscheidet sich – im Hinblick auf die Frage der Durchdringung der Ansätze – das Kapitel über Schwager von dem über die Pneumatologie Welkers. Die Frage der Geistunterscheidung wird durch den Ansatz von Schwager in den Kontext der dramatischen Geschichte Jesu und seiner Nachfolger hineingestellt. Der Heilige Geist wird inmitten des andauernden Prozesses der Neuen Sammlung als jener lokalisiert, der die friedensstiftende Botschaft Jesu ins Zentrum rückt und seine Mission zu Ende führt.

Die Prüfung und Unterscheidung der Geister, die in *realistischer Theologie* als unerlässliche Praxis der christlichen Gemeinschaften sowie ihrer Umgebungen betont und durch den *dramatischen Ansatz* als ebenso notwendig und im Sinne eines dogmatischen Problems präsentiert wird, wird in der vorliegenden Dissertation aus dem Interesse an theologischer Bewältigung des Pluralismus, wie er sich konkret in der ökumenischen Einstellung der Katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation zeigt, vorgenommen. Beide Autoren sind sich der Chancen, aber auch der Fallen eines unkontrollierten Pluralismus bewusst. Beide sind auch scharfe Beobachter der postmodernen Kulturen (gewesen). Allein schon die Tatsache der Kanonbildung und die damit vorgegebene Mehrperspektivität der christlichen Kirchen bringt es mit sich, dass Kirchen kein „gestörtes Verhältnis zu pluralistischen Formen menschlichen Lebens“ haben können. Das faktische Nebeneinander genügt aber nicht für jenen ökumenischen Geist, der auch um die Wahrheit ringt. Welker konstatiert, dass die Kirchen „aufgrund ihrer anspruchsvollen normativen und befreienden Grundlegung eine 2000-jährige Geschichte der Auseinandersetzung sowohl mit vielen Formen der Tyrannei als auch mit vielen Formen des Chaos orientiert durchlebt haben.“⁸ Auch Schwager hat ein realistisches Bild der Kirche. Gerade aber deswegen hat er ein starkes Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Die zum Schluss dieser Arbeit aufgeworfene Frage lautet: Verhilft die pneumatologische Vertiefung der Theologie den Geist einer fruchtbaren Ökumene zu pflegen? Die Tatsache, dass beide Kirchen gerade im Jahr des Reformationsjubiläums den Geist der Ökumene in den Vordergrund schieben, darf uns nicht vergessen lassen, dass sie jahrhundertlang mit demselben Ernst den Konfessionskampf geführt haben. Welcher Geist war damals am Werk? Mit Hilfe der mimetischen Theorie von René Girard, die um das Problem der mimetischen Rivalität gleicher Partner kreist, können Chancen und Gefahren kontroverstheologischer und ökumenischer Wege beleuchtet werden.

⁷ Zum Forschungsansatz „Dramatische Theologie“ vgl. <https://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/>; zur Geschichte und zu den Ergebnissen: vgl. Niewiadomski 2017; Niewiadomski/Moosbrugger 2015; Niewiadomski/Siebenrock 2010; Niewiadomski/Wandinger 2003; Niewiadomski/Palaver 1992.

⁸ Welker 2012a, 72.

In einem fast den Exkurscharakter habenden Kapitel nutzen wir die Analysen von Girard, die er vor allem im Zusammenhang mit den nationalistischen Kriegen angestellt hat, zur Deutung des Reformationsgeschehens. Die sich im Zuge einer kurzen Analyse der Reformationgeschichte erschließende Offenlegung der der interkonfessionellen Konvergenz entgegenwirkenden und in jenen Kapiteln, die der Nachzeichnung der Theologie Welkers und Schwagers gewidmet waren, schon bloßgelegten Geister hebt die Fruchtbarkeit der beiden theologischen Ansätze hervor. Im Kontext der postmodernen westlichen Gesellschaften werden die pneumatologischen Zugänge Welkers und Schwagers sich als innovativ und produktiv erweisen, und zwar im Hinblick auf das ihnen gemeinsam Spezifische: christologische Rückbindung.

1. KAPITEL

DIE ERFAHRUNG UND DEUTUNG DES HEILIGEN GEISTES IN DER GESCHICHTE: EIN KURZER AUFRISS

1.1 DER GEMEINSAME WEG

Der göttliche Geist, der sich in der biblischen Tradition als Geist der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens offenbart, wirkt auf gleiche Weise weiter in der Kirche. Sein Wirken prägt das individuelle und gemeinschaftliche Leben des Volkes Gottes besonders deutlich in den Zeiten der Krisen, wo die folgenreichen Entscheidungen getroffen werden müssen. Die Aufgabe des folgenden Aufrisses ist es, diese geistliche Prägung und seine geschichtlich bezogene Interpretation kurz darzustellen, sodass wir einen – wenn auch unvollkommenen – Überblick über die Erfahrung und Deutung des Heiligen Geistes im Christentum des Westens bekommen können. Der summarische Überblick soll als eine erste Orientierungsbasis für die Darstellung der pneumatologischen Entwürfe von Michael Welker und Raymund Schwager dienen.

1.1.1 Die charismatische Erfahrung in der Kirche in den ersten Jahrhunderten

Gemäß dem Zeugnis der biblischen Schriften und dem weitverbreiteten Konsens in der theologischen Forschung gehörte die charismatische Erfahrung in den ersten zwei Jahrhunderten zum Alltag des christlichen Lebens und war eher die Norm und nicht die Ausnahme in christlichen Gemeinden.⁹ So diktiert etwa Clemens von Rom (†97) gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Regel für die Verwendung der charismatischen Gaben in der

⁹ Vgl. Apg 2, 8-11; 1Kor 12-4; Röm 12, 3-8. Für die Urteile der Theologen vgl. paradigmatisch Congar 1982, 75-81, aber auch Kärkkäinen 2002, 39; Bittlinger 1974, 21-32. Bernd Jochen Hilberath schreibt dazu im „Handbuch der Dogmatik“: „Die Erfahrungen mit dem Geist des Lebens, dem Geist der Wahrheit und dem Geist der Freiheit bilden unübersehbar die Basis frühkirchlicher Pneumatologie, die wegen des Vorrangs der Erfahrung und der Lebenspraxis sowie der Aktualität anderer theologischer Themen häufig implizit bzw. indirekt bleibt.“ Hilberath 1992, 490.

Gemeinde von Korinth.¹⁰ Justin der Märtyrer (†165) schreibt im zweiten Jahrhundert, dass die Prophetie und charismatische Gaben in der Kirche tatsächlich existieren.¹¹ Irenäus von Lyon († um 200) bezeugt in „Adversus haereses“ Wunder, die dank der charismatischen Gaben stattfinden.¹² Auch Origenes († um 254) schreibt über die Präsenz der charismatischen Anzeichen des Geistes Gottes unter den Christen und bestätigt sein Wirken.¹³

Bernd Jochen Hilberath bemerkt, dass mit der Zeit jene Charismen an Bedeutung gewannen, die sich auf die wahre Glaubenserkenntnis bezogen hatten (prophetische Verkündigung, Gemeindeleitung, Schriftauslegung). Der Grund dazu soll die innergemeindliche und missionarische Situation gewesen sein.¹⁴ Außerdem gab es damals unter den Christen die feste Überzeugung, so der finnische Theologe Veli-Matti Kärkkäinen, dass die charismatischen Gaben bis zum Weltuntergang mit der Gemeinschaft der Kirche einhergehen werden.¹⁵

In seinem für die Geschichte der Pneumatologie in unserer Zeit bahnbrechenden Buch „Der Heilige Geist“ schreibt Yves Congar (†1995), dass es keinen Widerspruch zwischen der Hierarchie und dem Charisma in der Frühkirche gab. Vielmehr erklärt der Autor: „Die Autoritätsträger waren selbst charismatisch: Ignatius von Antiochien sagt, er habe seine Botschaft unter dem Wirken des Geistes verkündet; Polykarp von Smyrna wird als «apostolischer und prophetischer Lehrer» bezeichnet; von Meliton von Sardes heißt es, er «lebe ganz im Heiligen Geist». (...) Diese Fülle und Rolle der Charismen erklären, warum

¹⁰ „(...) jeder ordne sich seinem Nächsten unter gemäß der Gnadengabe [χάρισμα], die ihm anvertraut wurde.“ Clemens von Rom, *An die Korinther*, 38,1.

¹¹ „Bei uns gibt es nämlich noch bis auf den heutigen Tag prophetische Charismen.“ Justin, *Dialog mit dem Juden Tryphon*, 82; oder: „Bei uns kann man Frauen und Männer sehen, welche vom Geiste Gottes Charismen empfangen haben.“ Ebd. 88,1. Über die einzelnen Geistesgaben schreibt Justin: „(...) da er [Gott] weiß, dass es noch täglich solche gibt, die Jünger seines Christus werden und den Weg des Irrtums verlassen, welche auch, erleuchtet durch den Namen dieses Christus, je nach dem Maße ihrer Würdigkeit Gaben empfangen, indem der eine den Geist des Verstandes, ein anderer den des Rates, dieser den Geist der Stärke, jener den der Heilung, der eine den Geist der Prophetie, der andere den der Belehrung, wieder ein anderer den der Furcht Gottes erhält.“ Ebd. 39,2.

¹² „Deshalb tun in dessen Namen [Jesu] auch seine wahren Jünger, die von ihm die Gnade empfangen haben, Wunder, zum Segen der übrigen Menschen, je nachdem jeder das Gnadengeschenk von ihm bekam. Die einen treiben nämlich wirklich und wahrhaftig Dämonen aus, woraufhin die von den bösen Geistern Gereinigten oft den Glauben annehmen und nun in der Kirche sind; andere wissen die Zukunft voraus und haben Gesichte und Weissagungen; noch andere heilen durch Handauflegung die Kranken und machen sie wieder gesund. Auch Tote sind schon erweckt worden, wie ich bereits sagte, und haben noch eine beträchtliche Zahl von Jahren unter uns gelebt. Was weiter? Es lässt sich die Zahl der Gnadengaben nicht angeben, mit denen die Kirche, die sie von Gott empfing, überall auf der Welt im Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, Tag für Tag zum Segen der Völker wirkt (...).“ Irenäus, *Adversus haereses II*, 32,4.

¹³ „Spuren jenes Heiligen Geistes, der in Gestalt einer Taube erschien, sind noch bei den Christen erhalten: Sie treiben Dämonen aus, vollbringen zahlreiche Heilungen und schauen nach dem Willen des Logos manches von den zukünftigen Dingen. (...) Viele sind zum Christentum sozusagen gegen ihren Willen gekommen, da ein gewisser Geist ihren Sinn plötzlich vom Hass gegen die Lehre in eine Todesbereitschaft für sie umwandelte und im Wachen oder Träumen auf ihr Vorstellungsvermögen einwirkte. Wir haben viele solche Fälle in Erfahrung gebracht.“ Origenes, *Contra Celsum*, I,46.

¹⁴ Vgl. Hilberath 1992, 490.

¹⁵ Vgl. Kärkkäinen 2002, 39.

Montanus, als er um 172 zu «prophezeien» begann, zunächst auf wohlwollende Aufmerksamkeit stieß.¹⁶ Nach Cyprian (†258) wurden die Entscheidungen während des Konzils von Karthago (252) unter der Inspiration des Heiligen Geistes und gemäß den von Gott stammenden Visionen getroffen.¹⁷ Es war auch üblich, dass jeder, der glaubte, das Charisma gehöre nicht mehr zur Natur der Kirche, als Sektenanhänger galt.¹⁸ Das Selbstbewusstsein der Christen, sie seien eine vom Heiligen Geist geleitete Gemeinschaft, war groß. Die ausdrückliche Unterscheidung zwischen der Kirche des Heiligen Geistes und der Kirche der Bischöfe, die auf eine Problematisierung der Erfahrung des Heiligen Geistes in der ganzen Kirche hinzuweisen scheint, ist erst einmal bei Montanus († um 200) und Tertulian († um 240) zu finden.¹⁹

Im allgemeinen Bewusstsein dominiert die Meinung, dass erst die Einführung von „Pax Constantina“ offenbar als der Zeitpunkt zu sehen wäre, nach dem die Kirche ihre charismatische Vitalität grundsätzlich zu verlieren begann. Außerordentliche Charismen scheinen nun selten vorgekommen zu sein. Der erste Prüfstein für die charismatische Kirche war aber Montanismus. Bernd J. Hilberath weist beispielsweise auf die Auseinandersetzung mit dieser Bewegung als auf jenes Ereignis hin, ab dem die frühkirchliche Prophetie begann, an der Hochschätzung zu verlieren.²⁰

1.1.2 Montanisten

Als erste explizite „charismatische Bewegung“ in der Kirche gelten unbestritten Montanisten (ca. 160-170 n. Chr. entstanden).²¹ Das Auftreten dieser später als Sekte verurteilten Gruppe warf nun die Problematik der Geistunterscheidung im breiten Kontext auf. Die

¹⁶ Congar 1982, 75.

¹⁷ „Unter der Eingebung des Heiligen Geistes und nach Warnungen, die in zahlreichen klaren Visionen vom Herrn gegeben wurden, fanden wir es für gut...“ Cyprian, Ep. 57,5 (Hartel, 655); zit. nach Congar 1982, 77.

¹⁸ Vgl. Kärkkäinen 2002, 39.

¹⁹ „Es gibt somit nur eine, eine zugleich leibliche und geistige, hierarchische und pneumatische, institutionelle und charismatische Kirche. Der Gegensatz, den der montanistische Tertullian zwischen Geisteskirche und Bischofskirche aufstellt, rührt von einer sektiererischen Ekklesiologie her; ihm zufolge müsste die wahre Kirche am Vorkommen der Ekstase zu erkennen sein. Andere werden sagen: am Vorkommen der Glossolie. Die Schriftsteller, welche die katholische Tradition zum Ausdruck bringen, wissen dem Geist seinen Platz *in* der Kirche zu geben.“ Congar 1982, 78.

²⁰ Vgl. Hilberath 1992, 491f.

²¹ Hilberath beschreibt diese Gruppe auf folgende Weise: „Um 170 trat in Phrygien Montanus (†179) auf, der sich als Sprachrohr und Prophet des Parakleten verstand und wie seine Begleiterinnen Priscilla und Maximilla in ekstatischen Erfahrungen neue Offenbarungsworte durch den Geist empfangen haben wollte. Wiederbelebung der Naherwartung, asketische Strenge und ethischer Rigorismus waren die Kennzeichen dieser Bewegung, der sich schließlich auch Tertullian anschloss. Dieser war allerdings weniger von den charismatischen Phänomenen als vom montanistischen Rigorismus fasziniert und legitimierte durch die Berufung auf den Geist seine Kritik an der Laxheit der Bischöfe und ihrer Anmaßung im kirchlichen Bußverfahren. Dieses Elitedenken hat deutliche Parallelen bei Gnostikern, die sich im Unterschied zu den Normalchristen, den Psychikern, als Pneumatiker verstanden, welche Anteil am göttlichen Geist und damit höhere Erkenntnis für sich in Anspruch nahmen.“ Hilberath 1992, 492.

erste Frage, die von der Kirchenleitung zu beantworten war, lautete: Mit Hilfe von welchen Kriterien kann man sicher zwischen dem Heiligen Geist und dem bösen Geist unterscheiden?²² Einerseits wird – als die Reaktion auf das Auftreten von Montanisten – in den Bischofskirchen die Wahrheit der kirchlichen Lehre durch Feststellung des Kanons und der *Regula fidei* sowie durch die Ausarbeitung der Idee der apostolischen Sukzession abgesichert; die Fülle des Geistbesitzes wird auch den Bischöfen selbst zugesprochen. Andererseits müssen sich die Amtsträger in der Gemeinde als Geistträger erst bewähren. Es geht nicht darum, die neue Bewegung in Bausch und Bogen zu verurteilen, sondern nach wahren Geist zu suchen. Eine Darstellung des um Montanisten entstandenen Konflikts als eine einfache Alternative „Charisma vs. Amt“ wäre daher eine Vereinfachung der Realität, so Hilberath.²³

Eine einseitige Bewertung der Montanisten ist in der Forschung schwer zu finden. Man weist sowohl auf gute als auch auf schlechte Früchte, die die Montanisten hervorbrachten.²⁴ Geschichtlich gesehen dürfte der Hauptgrund des Widerstandes gegen Montanisten bei der Frage der Kirchenordnung liegen: Montanisten minderten die Bedeutung der Bischöfe, was als Widerstand gegen Gott selbst gedeutet wurde. Kärkkäinen schreibt von einem anonymen Autor, der behauptete, dass Montanisten dieselbe Trinitätslehre haben, die die Katholische Kirche verkündet. Das Problem der Bewegung sollte laut dem Autor in der übertriebenen Betonung geistlicher Gaben liegen; auch ihre Prophezeiungen wurden als falsche entlarvt.²⁵ Man kann auch auf Meinungen stoßen, laut derer die montanistischen Propheten selbst Exorzismen bedurften. Basilius von Cesarea (†379) warf Montanus vor, er benannte sich selbst *Paraklet*.²⁶

Positiv wird die montanistische Bewegung vor allem in der reformatorischen Theologie dargestellt.²⁷ Als ein großes Argument dient dabei die Bewertung der Person des Tertullian. Tertullian, dessen Übertritt zu den Montanisten keine Veränderung innerhalb seiner „alten“ pneumatologischen Aussagen im Kontext des trinitarischen Glaubens-

²² Vgl. Kärkkäinen 2002, 41.

²³ Vgl. Hilberath 1992, 492.

²⁴ Anglikanischer Theologe Gerald Bray schreibt beispielsweise: „The Montanists were a semi-charismatic movement that challenged the church to take the return of Christ seriously, even to the point of abandoning home and possessions in expectation of his imminent appearance. In this respect they were the forerunners of ecstatic sects that have emerged at different times and led their followers astray with this false hope. Centuries of experience have taught us to be wary of such groups, but Tertullian embraced the Montanists as the surviving remnant of apostolic Christianity and gave them some credibility.” Bray 2014, 617.

²⁵ Vgl. Kärkkäinen 2002, 42.

²⁶ Vgl. Congar 1982, 76f. Bray bemerkt dazu: „Modern research suggests that Montanus may have seen himself as the Paraclete, but the word is taken from John’s Gospel, where it clearly refers the Holy Spirit. It is also clear that by the time Montanism came to the notice of Tertullian, the Paraclete was identified with the Spirit and not with Montanus, which makes the latter attribution seem highly unlikely.” Bray 2014, 617f. Auch Kärkkäinen ist der Meinung, man hat keine überzeugende Beweise, die die Behauptung von Basilius ausreichend bestätigen könnten. Vgl. Kärkkäinen 2002, 43.

²⁷ Paradigmatisch vgl. Tabbernee 2009.

bekenntnisses verursachte, widersprach ja den Vorwürfen, dass Montanisten neue Offenbarungen verkündeten. Seiner Meinung nach konnte der Heilige Geist durch Montanisten an die „alte“ und einzige Offenbarung Christi erinnern und sie auf eine neue Art und Weise darstellen.²⁸ Auf jeden Fall wurde die Bewegung später eindeutig als Häresie verurteilt; die Kirche erachtete dies als ihre Pflicht.²⁹ Die nachstehende Zeit bringt Hilberath auf den Punkt, indem er schreibt: „Mit der entschiedenen Ablehnung des Montanismus verschwinden die Prophetinnen und Propheten aus dem kirchlichen Leben, während charismatische Lehrer im 3. Jh. noch eine bedeutende Rolle spielen. Origenes verbindet das Idealbild des gnostischen Pneumatikers im Unterschied zu Klemens von Alexandrien mit dem Amtsträger. Daneben gelten auch Asketen, Witwen und vor allem Märtyrer als Charismatiker. Nach dem Ende der großen Verfolgungen setzt das Mönchtum dieses Erbe fort und bleibt jedenfalls offen für charismatische Aufbrüche.“³⁰

1.1.3 Von Nizäa nach Konstantinopel

Die Ostkirche musste sich schon ganz früh mit Strömungen auseinandersetzen, die in der späteren Kirchengeschichte ausdrücklich als pneumatologische Häresien verworfen wurden. So glaubten die sogenannten „Pneumatomachen“ („Gegner des Geistes“)³¹, der Geist sei ein Werkzeug, den Gott geschaffen hat. Dank dieses Instrumentes könne Gott in Menschen wirken. Die Auseinandersetzung mit Pneumatomachen, die auf mehreren Synoden verurteilt wurden, verursachte zwei liturgisch-theologische Entwicklungen. Pfingsten wurde nicht nur als ein Fest des Geistes begangen; man betonte, dass die Verehrung des Geistes mit der Verehrung des Vaters und des Sohnes gleichgesetzt ist.³² Außerdem erhielt *epiklēsis* als ein Teil des Hochgebetes mehr Gewicht.³³ Eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die weitere Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geist haben Athanasius (†373) und die drei Kappadozier, die sich ausdrücklich auf den Kampf mit den Pneumatomachen eingelassen

²⁸ Vgl. Tabbernee 2001, 102f. Tertulian wird von Hilberath auf folgende Weise bewertet: „Dieser war allerdings weniger von den charismatischen Phänomenen als vom montanistischen Rigorismus fasziniert und legitimierte durch die Berufung auf den Geist seine Kritik an der Laxheit der Bischöfe und ihrer Anmaßung im kirchlichen Bußverfahren.“ Hilberath 1992, 492.

²⁹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 42.

³⁰ Hilberath 1992, 492.

³¹ Sie wurden auch „Tropiker“ (von ihrer exegetischen Methode, wonach die schwierigen Schriftstellen tropologisch – im übertragenen Sinn – interpretiert wurden) und „Macedonianer“ (von Macedonius – Bischof von Konstantinopel) genannt. Es handelt sich um verschiedene Gruppierungen in Konstantinopel, aber auch in Kleinasien und Ägypten. Außer Macedonius war auch Eustathius von Sebaste der Hauptvertreter der Pneumatomachen. Mehr zum Thema: Hauschild-Drecoll 2004, 296-301; Congar 1982, 83-6; Hilberath 1992, 495-502.

³² Für die Bezeichnung der Gleichheit in der Ehre der drei göttlichen Personen, die in der Doxologie zum Ausdruck kommt, verwendeten die griechischen Kirchenväter den Begriff *Homotimie*.

³³ Vgl. Congar 1982, 86f.; Kärkkäinen 2002, 44.

haben. Sie leisteten einen großen Beitrag zum Verständnis des Heiligen Geistes als die dem Vater und dem Sohn in Göttlichkeit und Wichtigkeit gleiche Person. Die theologische Wirksamkeit dieser vier Kirchenväter wird zeitlich gesehen von zwei Konzilen gekennzeichnet: Nizäa (325) und Konstantinopel (381).

Der „Vorkämpfer der nizänischen Orthodoxie“, Athanasius legte den Heiligen Geist bereits in seinen Reden gegen Arianer als das zur Trinität wesenhaft zugehörnde Wesen dar.³⁴ Nach Athanasius wurde der Heilige Geist vom Gott dem Sohn – dem der Geist eigen ist – zu unserer Heiligung gesandt. Gegenüber den Pneumatomachen betont der Kirchenvater die Einheit in der Trinität. Er bedient sich dabei der Unterscheidung „Geschöpf-Schöpfer“, die im nizänischen *Homousios* getroffen wurde. Diese wendet er auf die Pneumatologie an, ohne den Heiligen Geist jedoch eindeutig Gott zu nennen.³⁵ Das entscheidende Argument gegen die Idee vom Geist als Geschöpf, das Athanasius benutzt, betrifft die Soteriologie. Wäre der Geist bloß ein Geschöpf, könnte uns Menschen durch ihn keine Gemeinschaft mit Gott zuteil werden. „Nun aber, da von uns gesagt ist, dass wir Christi und Gottes teilhaft sind, ist erwiesen, dass die Salbe und das Siegel in uns nicht zur Natur der geschaffenen Dinge, sondern zu der des Sohnes gehört, der uns durch den Geist, der in ihm ist, mit dem Vater verbindet.“, konstatiert Athanasius.³⁶

Dass es keinen Mittler zwischen Gott und Geschöpfen gibt, betont auch Basilius, wenn er gegen arianisierende Theologen auftritt. Hilberath bemerkt, dass der Bischof von Caesarea sich zunächst nur auf negative Ergänzungen zur orthodoxen Lehre von Nizäa beschränkt. Diese Vorgehensweise Basilius entspringt seinem Verständnis von Kerygma und Dogma: „Das Kerygma als die öffentliche Verkündigung der Kirche hat sich auf die Grundaussagen des Glaubens zu beschränken; das Dogma als Entfaltung und tiefere Einsicht hat seinen Ort im engeren Kreis der Verständigen.“³⁷ Die Zurückhaltung Basilius' spiegeln seine theologische Aussagen wider: den Geist bezeichnet er niemals als Gott, obwohl die göttliche Natur des Geistes für Basilius selbstverständlich ist. Wiederum betont dieser Kirchenvater *Homotimie* anstatt von *Homousie*, denn die *Homotimie* impliziert für ihn auch die Gleichheit

³⁴ Vgl. Hauschild-Dreccoll 2004, 311-5; Hilberath 1992, 496.

³⁵ Die Argumentation Athanasius' finden wir in seinem ersten Brief an Serapion. Dort wirft Athanasius den Tropikern vor: „Wenn sie nämlich wegen der Einheit des Logos mit dem Vater nicht zugeben, dass der Sohn selbst zu den geschaffenen Wesen gehöre, sondern, wie es der Wahrheit entspricht, dafür halten, dass er Schöpfer der gewordenen Dinge sei, warum nennen sie den Heiligen Geist Geschöpf, der mit dem Sohn dieselbe Einheit besitzt wie dieser mit dem Vater, und warum sehen sie nicht ein, dass sie durch die Ablehnung einer Trennung des Sohnes vom Vater wohl die Einheit Gottes wahren, aber durch die Trennung des Geistes vom Logos die Einheit des göttlichen Wesens in der Trinität darangeben, da sie dasselbe spalten, ihm eine fremde, wesensverschiedene Natur beimischen und es den Geschöpfen gleichstellen?“ Athanasius, *Erster Brief an Serapion*, 2.

³⁶ Athanasius, *Erster Brief an Serapion*, 24.

³⁷ Hilberath 1992, 497.

im Wesen, bemerkt Hilberath.³⁸ Die Theologie des Heiligen Geistes entwickelt Basilius in seiner Schrift „De Spiritu Sancto“³⁹, indem er von der Taufferfahrung ausgeht.⁴⁰ Hilberath fasst diese Lehre Basilius’ mit den Worten zusammen: „Aus dem Taufbefehl ergibt sich die untrennbare Gemeinschaft (*koinonia*) von Vater, Sohn und Geist, deren Gleichstellung und gleiche Würde. Aus seinen Wirkungen erkennen wir den Geist, dessen Wesen wie das Gottes überhaupt verborgen bleibt, deshalb geht die gewonnene Erkenntnis in den Lobpreis über.“⁴¹

Die Auseinandersetzung mit Tropikern wurde offiziell durch das Konzil in Konstantinopel (381) beendet. Alle drei Kappadozier beeinflussten das Konzil, jeder auf seine eigene Weise, bringt Hilberath auf den Punkt: Basilius mit seiner methodischen und inhaltlichen Vorarbeit (der Bischof von Caesarea starb zwei Jahre vor dem Konzil); der Konzilsvorsitzender – Gregor von Nazianz (†390) – durch seine „Theologischen Reden“ (gehalten 380 in Konstantinopel)⁴²; Gregor von Nyssa († nach 394) durch seine Hilfe bei den Formulierungen.⁴³ Die Nizäische Formulierung „und an den Heiligen Geist“ musste nun ergänzt werden, sodass der Geist klar „auf die Seite Gottes gehört“. Dies fand sein Ausdruck in den Worten: „(Ich glaube) an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater [und dem Sohne] hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und mitverherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat“.⁴⁴ Der neue pneumatologische Zusatz bezeugt die Gottheit des Geistes, obwohl der Geist hier nicht als Gott bezeichnet und das Wort *Homousios* auch nicht verwendet wird. Dies steht mit dem Anliegen des Basilius im Einklang, „dass der um das Allernotwendigste ergänzte Glaube von Nizäa als Kerygma und gemeinsames, ökumenisches Bekenntnis genüge.“⁴⁵ Obwohl das Konzil die in der Auseinandersetzung mit Pneumatomachen benannten Probleme angeht, lässt es auch einige Fragen offen. Das nicht behandelte Problem des Unterschieds zwischen dem

³⁸ Dieser dem Basilius spezifischen theologischen Haltung stellt Hilberath die der zwei anderen Kappadozier entgegen: „Sein Freund Gregor von Nazianz (†390) hatte dagegen keine Hemmungen, den Heiligen Geist Gott und »homousios« zu nennen, und unterschied den Hervorgang des Geistes, den Basilius nicht weiter klären wollte, als (*ekporeusis*) von der Zeugung des Sohnes. Auch Basilius’ jüngerer Bruder Gregor von Nyssa (†394) vertrat ausdrücklich das *Homousios* und betonte noch stärker die Vermittlung des Sohnes beim Hervorgang des Geistes.“ Hilberath 1992, 498.

³⁹ Basilius von Caesarea, *De Spiritu sancto*.

⁴⁰ Vgl. Hauschild-Dreccoll 2004, 321-5. Hilberath bemerkt, dass Basilius sich nur ungern in die Auseinandersetzungen hineinziehen ließ. Diese Schrift entstand als Reaktion auf den Übergang seines ehemaligen Freundes Eustathius zu Pneumatomachen. Basilius verhielt sich zuerst zurückhaltend und verfasste die Schrift erst auf die Bitte des Amphilochius von Ikonium. Vgl. Hilberath 1992, 498f.

⁴¹ Hilberath 1992, 499.

⁴² Vgl. Hauschild-Dreccoll 2004, 329-34.

⁴³ Vgl. Hilberath 1992, 499.

⁴⁴ DH 150.

⁴⁵ Hilberath 1992, 501.

Ausgang des Sohnes als Zeugung und dem Hervorgang des Heiligen Geistes deutet die zukünftige Kontroverse um *filioque* an.⁴⁶

1.1.4 Das Spezifische der Ost- und Westtheologie und die *filioque*-Auseinandersetzung

Wie Hilberath es bemerkt, entwickeln sich die West- und Ostkirche theologisch in der Zeit nach dem Konzil von Konstantinopel auseinander. Der Theologe benennt hierzu zwei Gründe: (kirchen)politische Motive und die „unzureichende Kenntnis der jeweils anderen Tradition mit ihrer spezifischen Intention und Terminologie“.⁴⁷ Im Bereich der Trinitätstheologie und Pneumatologie stellt sich die Frage nach *filioque* in diesem Kontext als das größte Problem. Bevor wir dieses Thema angehen, wollen wir uns zunächst kurz die Charakteristiken der Pneumatologie im Osten und Westen ansehen.

Das Spezifische im Osten ist der große Einfluss der Liturgie und geistlichen Erfahrungen des Mönchtums auf die Theologie, so Hilberath. Dementsprechend weist die „durchgängige pneumatologische Dimension liturgisch-sakramentalen Handelns“ auf die Bedeutung der Person des Geistes im theologischen Denken des Ostens. Im Gottesdienst wird von orthodoxen Theologen die Wichtigkeit der Epiklese akzentuiert; die Amtsträger werden als Diener des göttlichen Geistes verstanden; pneumatologisch wird die Einheit zwischen Ortskirchen begründet. Die Rolle der mystisch-asketischen Erfahrungen wird umso größer für die orthodoxe Theologie, als das innertrinitarische Leben dem menschlichen Verstand letztendlich undurchdringlich bleibt, bemerkt Hilberath.⁴⁸ Als ein besonderes Beispiel der östlichen Mystik beschreibt der Theologe die syrische Pneumatologie, die den Heiligen Geist als Mutter darstellt: „Sosehr sich beim Rückschluss von heilsgeschichtlichen Aussagen auf die innergöttliche Trinität größte Vorsicht empfiehlt, so anregend scheint für eine konkrete Pneumatologie in Schöpfungs-, Gnadenlehre und Ekklesiologie die Kennzeichnung des Geistes als Mutter der Schöpfung, als Mutter der im Bad der Wiedergeburt Neugeschaffenen sowie als Mutter der Kirche zu sein.“⁴⁹ Eine eminente Rolle in der Geschichte der ostkirchlichen Theologie spielt Gregor Palamas (†1359). Von ihm stammt die Differenzierung zwischen Wesen und Energien Gottes, die in der orthodoxen Kirche bis heute maßgebend bleibt. Nicht die Hypostasen offenbaren in der Heilsgeschichte das Wesen Gottes, sondern die „von dem in den Hypostasen realisierten Wesen“, d.h. Energien. Weil das Wesen Gottes für

⁴⁶ Vgl. Hilberath 1992, 502.

⁴⁷ Hilberath 1992, 502.

⁴⁸ Vgl. Hilberath 1992, 511f.

⁴⁹ Hilberath 1992, 513.

uns unergründlich ist, können wir an ihm nicht teilhaben. Teilhaben können wir nur an den unerschaffenen, göttlichen Energien. Nach Hilberath verstärkt Palamas mit seiner Energien-Konzeption die relative Unverbundenheit der innergöttlichen und heilsgeschichtlichen Trinität: „Innerhalb der immanenten Trinität wird die Ordnung der Hypostasen durch den Ausgang allein vom Vater konstituiert; die sich in den ungeschaffenen Energien manifestierende heilsökonomische Trinität folgt dagegen dem tradischen Prinzip, so dass hier auch vom Ausgang aus »dem Vater durch den Sohn« bzw. »aus Vater und Sohn« gesprochen werden kann. Auch die Ordnung gemäß den Energien besteht seit Ewigkeit.“⁵⁰

Zur Gestaltung der Pneumatologie in der westlichen Kirche trug im Wesentlichen die augustinische Lehre bei. Augustinus (†430) beeinflusste die westliche Theologie im Allgemeinen wie kein anderer. Die Spuren seiner Geisteslehre sind dann sowohl in katholischer als auch in lutherischer und reformierter Tradition zu finden. Wie Kärkkäinen es bemerkt, hatte der Bischof von Hippo das ganze Leben lang Interesse an der Pneumatologie. Weil er sich dessen bewusst war, dass das Thema nicht einfach sei, wollte er nichts Neues „erfinden“. Stattdessen versuchte Augustinus das schon bestehende pneumatologische Wissen der Kirche zusammenzufassen und neu darzustellen.⁵¹

Seine theologische Reflexion über den Heiligen Geist beginnt Augustinus, indem er die gegenseitige Relation zwischen dem Vater und dem Sohn beschreibt, bemerkt Kärkkäinen. Von der biblischen Stelle Joh 16, 13 ausgehend, stellt Augustinus fest, dass der Vater nur im Verhältnis zu dem Sohn existieren kann und umgekehrt: der Sohn ist der Sohn des Vaters. Wenn es aber um den Heiligen Geist geht, dann ist dieser der Geist der beiden! Sein Namen sagt in sich selbst sozusagen nichts Neues: Sowohl der Vater als auch der Sohn sind als Gott Geist, sowohl der Sohn als auch der Vater sind als Gott heilig. Der Geist ist also das, was für den Vater und den Sohn das Gemeinsame ist. Der Heilige Geist ist *communio* des Vaters und des Sohnes.⁵²

Der Gelehrte aus Hippo will das Wesen des Geistes theologisch „ertasten“. Ein sehr wichtiger Teil des Weges, den er dabei einschlägt, führt durch die Auslegung der überlieferten Namen des Geistes. Augustinus bemerkt, dass der Heilige Geist in der Bibel auch als „Liebe“ (*caritas*) und „Gabe“ (*donum*) bezeichnet wird.⁵³ Laut dem Theologen aus Hippo gewinnt der anfangs auf Gott als Trinität bezogene Begriff *caritas* (Joh 4,16) in 1 Joh 4,7-14 den

⁵⁰ Hilberath 1992, 514.

⁵¹ Vgl. Hitchcock 2012, 125; Kärkkäinen 2002, 46.

⁵² Vgl. Ratzinger 1974, 224-6; Kärkkäinen 2002, 46f.

⁵³ Das Konzept des Geistes als gegenseitiger Liebe des Vaters und des Sohnes wurde dann von Anselm, Achard und Richard von Sankt Viktor, Bonaventura und Thomas von Aquin übernommen und weiterentwickelt. Mehr dazu: Congar 1982, 92-9.

pneumatologischen Sinn.⁵⁴ In diesem Punkt weist Augustinus auf das Kriterium der Geistunterscheidung hin. Die Liebe selbst macht dieses Kriterium aus: Die Anwesenheit der Liebe bestätigt die des Heiligen Geistes. Dieses Kriterium benötigt aber eine Präzisierung. Zum Wesen der Liebe gehört die Beständigkeit. Ein Augenblick reicht nicht, um die wahre Liebe (und somit auch die Anwesenheit der dritten Person der Trinität) wahrzunehmen. Sie lässt sich nur im Bleibenden erkennen. Diese Gedanken fanden beim Bischof von Hippo ihre ekklesiologische Anwendung bei der Beurteilung der Donatisten. Dieser Gruppe fehlte zwar die wahre Präsenz der Doktrin und der Sakramente nicht, wohl aber die der Liebe. Deswegen sollten sie nach dem Urteil des Augustinus als Schismatiker gelten.⁵⁵

Den Schnittpunkt zwischen der augustiniischen Pneumatologie und Christologie finden wir in der Wesensbezeichnung des Geistes als *donum*.⁵⁶ Kärkkäinen hebt hervor, dass der Grundtext, auf den sich Augustinus beruft, Joh 4,7-14 (über verheißenes Wasser) ist. Der Bischof von Hippo weist auch auf den heiligen Paulus, der ja spricht: „alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12,13). Christus ist die Quelle dieses Wassers, was im Evangelium nach Johannes bei der Kreuzigung besonders klar wird (Joh 19). Der Durst des Menschen kann nur mit der Gabe des Heiligen Geistes gestillt werden.⁵⁷ Das theologische Erbe Augustins bringt Hilberath auf den Punkt, indem er schreibt: „Augustinus hat der theologischen Nachwelt ein differenziertes pneumatologisches Erbe hinterlassen: den spekulativ nicht weiter vertieften Gedanken des Geistes als *Vinculum amoris* und *Communio* (Liebesband und Gemeinschaft) von Vater und Sohn, die ebenso eindeutig biblisch bezeugte Vorstellung des Geistes als *Geschenk* des Vaters und Sohnes, die zur Begründung der Einheit des göttlichen Wesens (*Deus-Trinitas*) entwickelten psychologischen Analogien. Dass vor allem die letzteren rezipiert werden, wird die Einseitigkeiten der westlichen Trinitätslehre mitbedingen.“⁵⁸

⁵⁴ Die klassische Bezeichnung des Geistes als *vinculum amoris* wird in der Tradition als die vom Kirchenvater aus Hippo stammende beschrieben. Roland Kany vertritt in seinem Buch „Augustins Trinitätsdenken“ jedoch eine andere Position: „Übrigens ist zudem darauf hinzuweisen, dass Augustinus selbst nie ausdrücklich den Heiligen Geist als *vinculum amoris*, *vinculum caritatis* oder *vinculum dilectionis* bezeichnet, obgleich dies Generationen von Theologiestudierenden in vielen Lehrbüchern der Dogmatik so gelernt haben. Der Sache nach kommt Augustinus dieser Lehre nahe, terminologisch sucht man sie jedoch vergebens bei ihm. Am nächsten kommt der Vorstellung wohl eine Stelle aus *De trinitate* VI. Dort wird der Heilige Geist als *unitas amborum* bezeichnet, als derjenige, durch den die beiden anderen (Vater und Sohn) verbunden werden (*coniungitur*), wobei die beiden »die Einheit des Geistes im Band des Friedens wahren« (*servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*) – das ist ein zit. von Eph 4,3. Hingegen beziehen sich die an Kol 3,14 anklingenden Ausdrücke *vinculum amoris* und *vinculum caritatis* im Corpus der Augustinusschriften durchweg nicht auf den Heiligen Geist, sondern auf die einheitsstiftende Liebe zwischen den Menschen.“ Kany 2007, 130.

⁵⁵ Vgl. Ratzinger 1974, 227f.

⁵⁶ Diese Idee wurde dann später von Luther enthusiastisch übernommen.

⁵⁷ Vgl. Kärkkäinen 2002, 48; Congar 1982, 91.

⁵⁸ Hilberath 1992, 504.

Die Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen, die theologisch um die Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes inmitten der Trinität kreiste, hätte ohne anderen politischen Gründen kaum zum Schisma führen können, betont Hilberath⁵⁹ Dennoch spiegelt sie die Unterschiede im Verständnis des Hervorgangs des Geistes im Osten und Westen deutlich wider. Die Überzeugung, der Geist geht von beiden – Vater und Sohn – hervor (*ab utroque*), geht auf Augustinus zurück.⁶⁰ Dieses Verständnis wurde im Westen weit verbreitet. Schon auf der 3. Synode von Toledo (589) wurde *filioque* als ein normativer Teil des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses akzeptiert.⁶¹ Anthony Edward Sicienski bemerkt in seinem Buch „The Filioque. History of a Doctrinal Controversy“, dass bevor *filioque* zum Teil des *Credo* in römischer Liturgie wurde (1014), die Formel auch von einigen Päpsten in ihre synodalen Briefe inkludiert wurde.⁶² Für den griechischen Osten war der Ausgang der Trinitätslehre nicht die theologische Betrachtung der innergöttlichen Relationen, sondern Gott der Vater, der als alleinige Quelle der Gottheit verstanden wurde. Die *filioque*-Idee musste folglich abgelehnt werden, denn sie besagte den Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn.⁶³ „Bis heute ist umstritten, wieweit das Filioque als Mittel in der Auseinandersetzung zwischen Ost und West eingesetzt wurde und inwieweit sich in dieser Formel tiefergehende trinitätstheologische Differenzen andeuten. Der Ausbruch des Streites ist auf jeden Fall bedingt durch die Auseinandersetzungen der fränkischen Kirche und des fränkischen Reiches, besonders unter Karl dem Großen, mit der byzantinischen Kirche und dem oströmischen Reich.“⁶⁴ Der Theologe betont auch, dass im ganzen Konflikt der „Stein des Anstoßes“ für die Griechen mehr die Tatsache war, dass die Hinzufügung des *filioque* eine Veränderung des kanonischen Textes des Symbolums verursachte, als die Bedeutung des *filioque* selbst.

Wir beschränken uns auf die Beschreibung der oben dargestellten Genese des Konflikts.⁶⁵ Das ganze Problem bleibt auf jeden Fall bis heute ungelöst. Das neue Interesse

⁵⁹ Vgl. Hilberath 1992, 507.

⁶⁰ Der Bischof von Hippo versuchte in seiner Theologie die heilsgeschichtliche Trinität als die in der innergöttlichen verankerte aufzuweisen. Als *donum* und *caritas* geht der Heilige Geist aus Vater und aus Sohn hervor.

⁶¹ Vgl. DH 470.

⁶² Vgl. Sicienski 2010, 9.

⁶³ Als Beginn der *filioque*-Debatte wird der *Brief an Marinus* gehalten, derer Autorschaft dem Maximus Confessor traditionellerweise zugeschrieben wird. Vgl. Sicienski 2010, 78f.; Oberdorfer 2001, 240.

⁶⁴ Hilberath, 1992, 507-8. Sicienski bewertet die Bedeutung der theologischen Debatte im Konflikt: „However, with the beginning of the iconoclastic controversy in the eighth century, tension between Byzantium and the West increased (exacerbated by the political and cultural divisions created by Charlemagne’s imperial coronation), and the *filioque* was quickly catapulted from the obscure theological backwaters to become a *casus belli*.“ Sicienski 2010, 87.

⁶⁵ Mehr zur Geschichte der Auseinandersetzung siehe: Sicienski 2014; Oberdorfer 2001.

an Pneumatologie in der westlichen Kirche schafft jedoch ein gutes Klima für die Prüfung der Vereinbarungsmöglichkeiten, so Hilberath.⁶⁶

1.1.5 Mittelalter

Im lateinischen Mittelalter kommt der Wirklichkeit der dritten göttlichen Person keine zentrale Bedeutung zu, weder in seiner Mystik noch in der theologischen Systematik dieser Zeit, stellt Hilberath fest. Kein pneumatologischer Traktat wird ausgebildet. Die *filioque*-Auseinandersetzung bewirkt, dass die Theologen des Westens auf Augustinus zurückgreifen und seinen Ansatz im metaphysischen Kontext zu befestigen versuchen. Zwei Richtungen etablieren sich dabei: das Verständnis vom Ausgang des Geistes in Analogie zum Willensakt (eine psychologische Trinitätslehre) und die Akzentuierung des *vinculum amoris*. Diese theologische Entwicklung löst das Problem des *filioque* aber nicht: jeweils müsste eine Realität vorausgesetzt sein, die vom Vater und vom Sohn hervorgeht – im Fall des Willensaktes müsste das ein Erkenntnisakt, im Fall des Liebesbandes wechselseitige Liebe der beiden sein, schreibt Hilberath und fügt gleich hinzu: „Das entscheidende Argument liefert der in der Sache auf Augustinus zurückgehende, durch Anselm von Canterbury (†1109) axiomatisch gebrauchte trinitätstheologische Grundsatz, dass in Gott alles eins sei, sofern dem nicht eine Gegenseitigkeit der Beziehung entgegensteht.“⁶⁷ Dieses Axiom erhielt seine endgültige Form im Dekret für die Jakobiten auf dem Konzil von Florenz (1439-45).⁶⁸ Wie es Hilberath bemerkt, spielt dieser Satz in der Theologie des Westens eine „quasi normierende Rolle“.

Die Idee vom Band der Liebe wird in der Theologie von Richard von St. Viktor (†1173) widerspiegelt. Congar stellt fest, dass der Prior von St. Viktor einen neuen Personenbegriff erarbeitet: „(...) man muss selbst von vollkommener Liebe sprechen, die wir Gott zuerkennen müssen; sie weckt das Verlangen nach einem *consortium amoris*, d.h. nach einem Dritten, den man miteinander liebt und der das gemeinsame Glück teilen lässt.“⁶⁹ So versteht Richard von St. Viktor den Vater als „Liebenden“, den Sohn als „Geliebten“ und den Geist als „Mitgeliebten“. In dieser theologischen Konzeption wird die Gleichwichtigkeit der drei göttlichen Personen besonders stark betont, bringt Jürgen Werbick hervor.⁷⁰

⁶⁶ Vgl. Hilberath 1992, 511.

⁶⁷ Hilberath 1992, 515.

⁶⁸ „(...) Diese drei Personen sind ein Gott und nicht drei Götter: denn die drei haben eine Substanz, ein Wesen, eine Natur, eine Gottheit, eine Unermesslichkeit, eine Ewigkeit, und alles ist eins, wo sich keine Gegensätzlichkeit der Beziehung entgegenstellt.“ DH 1330.

⁶⁹ Congar 1982, 95.

⁷⁰ „Die *Dreiheit* der gleichwesentlichen göttlichen Personen ergibt sich für Richard entscheidend daraus, dass auch die Wechselseitigkeit der Zwei – des Vaters, der in seiner Liebe dem Sohn alles mitteilt, und des Sohnes,

Dass die klassischen biblischen Aussagen von Geist und Sohn nicht auf den Bereich der Heilsgeschichte eingengt werden können, versucht Thomas von Aquin (†1274) aufzuzeigen. In seiner Trinitätstheologie dominiert nicht die Vorstellung des Liebesbandes, sondern die Analogie des Willensaktes. Der durch Congar in seinem Buch „Der Heilige Geist“ zitierte H. Dondaine hebt die Tatsache hervor, dass Thomas das Mysterium der Dreifaltigkeit Gottes von der Gefahr eines Anthropomorphismus retten will.⁷¹ Der Dominikaner „vertieft das Verständnis der Eigennamen *Liebe* und *Gabe* für den Heiligen Geist: Der Geist ist die Liebe Gottes in Person (Hypostase), die als göttliche immer schöpferisch und von überströmender Güte ist“, bemerkt Hilberath.⁷²

Nach Kärkkäinen führte eine einseitige Rezeption der augustinischen Gedanken, die aus dem Ganzen seiner Lehre gerissen wurden, dazu, dass die Trinitätslehre und insbesondere Pneumatologie in großem Teil westlicher Tradition sich nur auf die Distinktionen philosophischer Art beschränkte. Diese Tendenz gleichen im Mittelalter Mystiker mit ihrer Spiritualität und originellen theologischen Vorstellungen aus. Zu den wichtigsten zählen Hildegard von Bingen, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Katherina von Siena.⁷³

Die hochbegabte Benediktinerin Hildegard von Bingen (†1179) verfasst ca. vierhundert Briefe und ein paar doktrinäre Werke. In ihren Schreiben verwendet Hildegard von Bingen eine plastische Sprache, mit Hilfe derer sie die theologischen Phänomene beschreibt. Am Pfingsttag wurden folglich die Jünger Jesu im Feuer „gewaschen“. Sie verkündeten das Evangelium so heftig, dass die ganze Welt "vor ihrer Stimme erschütterte".

der das ihm Mitgeteilte mit dem Vater vollkommen teilt – die Vollkommenheit der sich selbst verströmenden Liebe noch nicht erfüllt. Das Miteinander-Teilen der Zwei gibt an sich Anteil, es bleibt nicht bei einem Egoismus zu zweit, sondern erfüllt sich im »Mitgeliebten« (*condilectus*), in dem die Zwei über ihre Zweierheit hinausgehend und an ihr Anteil gebend eins sind.“ Werbick 2007, 618.

⁷¹ „Thomas spricht oft vom Charakter des Heiligen Geistes als *nexus duorum*. Er möchte den Gedanken Augustinus retten...; er vergisst nicht, dass der Heilige Geist das Band der Liebe ist, das den Vater und den Sohn vereint. Aber man darf das Mysterium der dritten Person nicht von daher einführen, sonst würde man sich der Gefahr des Anthropomorphismus aussetzen, den Gegensätzen und Ungleichheiten, an denen die Schüler Richards gescheitert sind.“ Dondaine, A.a.O. (s. Anm. 1), Bd. II, 397-401; zit. nach Congar 1982, 98.

⁷² Der Aquinate spricht hier aber nicht von der Proprietät sondern von Appropriation: „Und weil man den ganzen Begriff der göttlichen Lenkung dem Gutsein Gottes zuschreibt, das dem als die Liebe hervorgehenden Geist zugeeignet wird, werden die Wirkungen der göttlichen Vorsehung angemessenerweise mit der Person des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht.“ Thomas, Comp. Theol. I, 147; zit. nach Hilberath 1992, 515.

⁷³ Vgl. Kärkkäinen 2002, 49. Obwohl er nicht zur westlichen Tradition zählt, ist hier auch Simeon der Neue Theologe aufgrund seiner Konzentration auf die Person des Geistes erwähnenswert. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes geht bei Simeon (†1022) immer dem theologischen Denken voraus. Congar bemerkt, dass wenn Simeon über den Heiligen Geist schreibt, er oft den Begriff „Licht“ verwendet. In einem seiner Gebete sagt er direkt zu Christus: „Du hast dich erblicken lassen, nachdem du durch das Licht des Heiligen Geistes in Klarheit meinen Verstand gänzlich geläutert hattest.“ Für Simeon ist die dritte Person der Trinität das Prinzip des gesamten geistlichen Lebens. Das Ziel der Inkarnation ist für den Mystiker die Mitteilung des Heiligen Geistes. Jesus ist der Anfang, die Mitte und das Ende; der Geist ist aber der, der die Auferstehung bewirkt. Simeon der Neue Theologe ist auch aus der Perspektive der charismatischen Bewegung insofern heutzutage interessant, als er die Rolle der Geisttaufe hervorhebt: „Wird man nicht im Heiligen Geist getauft, so wird man nicht Kind Gottes und Miterbe Christi.“ Simeon, Cat. XXXIII (S. chr. 113, 259); zit. nach Congar 1982, 101; vgl. auch: ebd. 99-106.

Die Präsenz des Heiligen Geistes verknüpft Hildegard von Bingen mit dem Verb „grünen“. Wo der Geist am Werk ist, dort finden die Bewässerung, das Gießen und das Pflanzen statt. Auf diese Weise vermittelt die Benediktinerin die Idee des Heiligen Geistes als dessen, der das geistige Leben belebt und erfrischt.⁷⁴

Die originellste Idee des großen Reformators des Ordens der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (†1153) war, das Wesen des Geistes Gottes als „Kuss“ darzustellen. Wie die Braut in ihrer Beziehung zu dem Bräutigam nicht ihren Sinnen vertraut, sondern um einen Kuss bittet, so schenkt auch der „Kuss des Geistes“ der menschlichen Beziehung zu Gott das Verständnis und die Erkenntnis. Solch ein „Kuss“ bietet dem Menschen die Teilnahme am Gottesleben. Der Heilige Geist ist selbst der „Kuss“ des Vaters und des Sohnes.⁷⁵

In Beschreibung der religiösen Realität benutzt Bonaventura (†1274), ähnlich wie Hildegard von Bingen, die von der Natur und dem Alltag stammenden Bilder. Das Lieblingssymbol ist für Bonaventura das Wasser. Auf das von Pseudo-Dionisius stammende Konzept von Gott, gemäß dem Gott das von-selbst-sich-ausbreitende Gute sei, zurückgreifend, stellt Bonaventura Gott den Vater als Brunnen dar, von dem all das Gute hervorspritzt. Die dritte göttliche Person, die nach der augustinischen Tradition „Geschenk“ genannt wird, spielt in dieser „Verteilung“ eine unverkennbare Rolle. Der Heilige Geist hilft auch den Menschen, ein gutes christliches Leben zu führen. Er ist der, der die Gemeinschaft zusammenhält, der die guten Entscheidungen zu treffen hilft, der sich als Beistand in einem Leben erweist, das gemäß den Ordensgelöbnissen geführt werden soll.⁷⁶

Katherina von Siena (†1380) übernimmt von Augustinus die Idee vom Heiligen Geist als gegenseitiger Liebe des Vaters und des Sohnes. Das Verständnis der Relationen als Liebe gilt auch für den Konnex zwischen Gott und Menschen. Ihre trinitarisch orientierte Theologie versuchte Katherina von Siena auch mit Hilfe von Bildern aus dem Alltag darzustellen. Vielleicht die bekannteste Vorstellung von der Trinität ist die, wo Gott der Vater der Tisch, der Sohn das Essen und der Geist der Kellner seien.⁷⁷

⁷⁴ Vgl. Kärkkäinen 2002, 49-51.

⁷⁵ Vgl. Wehr 2012, 42-5; Kärkkäinen 2002, 51f.

⁷⁶ Vgl. Müller 2012, 449; Kärkkäinen 2002, 53f.

⁷⁷ Vgl. Kärkkäinen 2002, 54f.

1.2 REFORMATION

Die Krisenzeit des 16. Jahrhundert bringt neue theologischen Herausforderungen für das ganze Christentum. In Bezug auf die Pneumatologie ist im reformatorischen Milieu die Frage nach einer konkreten Heilsvermittlung von höchster Bedeutung. Eine zusätzliche Herausforderung stellen für die Reformatoren verschiedene spiritualistische Strömungen dar.

1.2.1 Martin Luther

Für Martin Luther (†1546) ist Pneumatologie kein Hauptthema, stellt Kärkkäinen fest. Sein theologisches Interesse konzentriert sich auf die Person Jesu und die Trinität. Es wäre aber unrecht zu behaupten, dass der göttliche Geist in der Theologie Luthers nur eine marginale Rolle spielt. Tatsächlich ist der Heilige Geist für ihn theologisch umso wichtiger, je mehr er sich auf die Person Jesu konzentriert. Als ein Beispiel dazu kann die Kontroverse bezüglich des Letzten Abendmahles dienen. Das leibliche Geschenk des Abendmahles hat auch geistliche Natur. Dabei ist der Geist aber nicht als der absolute Gegensatz des Leibes zu verstehen.⁷⁸

Die Hauptaufgabe des Geistes konzentriert sich laut Luther, hebt Kärkkäinen hervor, letztendlich auf die Verehrung Jesu und Vermittlung seiner Erlösung.⁷⁹ Eine andere Aufgabe des Geistes ist es, uns an unsere Schuld zu erinnern und uns für ein Fürchten vor Gericht fähig zu machen. Es ist unmöglich, dass das Recht allein das Menschenherz berührt.⁸⁰ Martin Luther weist auf die Parallele zwischen dem jüdischen und dem christlichen Pfingsten hin. Für Juden war das ein Fest, das an die Verleihung des Dekalogs erinnerte. Das christliche Pfingsten bedeutet die Verleihung des geistlichen Rechtes. Der Heilige Geist selbst erfüllt Anforderungen des Rechtes auf eine Art und Weise, die den Menschen nie gelingen würde. Alles, was man jetzt braucht, ist die Präsenz Jesu und seines Geistes im Leben der Gläubigen.⁸¹

In der Wirkung des Heiligen Geistes kann man, nach Luther, eine *inkarnationische* Dimension erblicken, führt Kärkkäinen fort. In manchen Fällen ist diese Wirkung der des

⁷⁸ Zur Pneumatologie Luthers vgl. paradigmatisch Heubach 1990; aber auch: Kärkkäinen 2002, 82.

⁷⁹ „Whatever the Spirit does, his main purpose is to glorify Christ or mediate the work of Christ to us. Often Luther refers to John’s Gospel, which speaks of the Spirit as sent by Christ to do his work and to remind us of his words.“ Kärkkäinen 2002, 82.

⁸⁰ Bray bemerkt in diesem Kontext: „The importance of the work of the Holy Spirit in justification becomes clearer when we realize that, for Luther, the Christian is not someone who has ceased from sinning, which is impossible in this life, but someone who has been made to realize what his true spiritual state is.“ Bray 2014, 841.

⁸¹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 83.

Sohnes ähnlich. Die Geistsendung beschreibt Luther als „sichtbare Ankunft in die Welt“. Der Unterschied zwischen Jesus und dem Geist besteht darin, dass die mensch-göttliche Natur Jesu dauernd unverändert bleibt (sogar nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt); der Heilige Geist wirkt hingegen durch das Materielle nur an bestimmten Zeitpunkten.⁸²

Der Heilige Geist wirkt im gepredigten Wort und in den Sakramenten, wobei die Sakramente als das „sichtbare Wort“ zu verstehen sind, bemerkt Walter Mostert.⁸³ Gott hat, nach Luther, zwei Zugänge zum Menschen: den Außenzugang – durch das Wort und die Sakramente und den Innenzugang – direkt durch den Heiligen Geist und seine Gaben. Beide Zugänge sind notwendig, der erste ist aber wichtiger als der zweite. Das Verständnis Luthers über das gepredigte Wort erklärt Eilert Herms: „Der Geist legt uns das Predigtwort der Kirche *ins Herz* und legt eben dadurch *uns in den Schoß der Kirche*. Besonders die letzte Beschreibung lässt erkennen, dass der Geist wirkt, indem er Äußeres verinnerlicht; Er bringt das äußerlich begegnende Wort in unser Inneres; und er holt – eben durch diese Verinnerlichung der äußerlich begegnenden Predigt – uns, die wir außerhalb der Kirche standen, ins Innere (eben in den Schoß) der Kirche.“⁸⁴

An vielen Stellen der lutherischen Theologie sind Spuren der augustinischen Denktradition zu sehen. In gegenseitigen Relationen innerhalb der Trinität hebt Luther sehr oft die Distinktion von Geschenk und Person hervor. Außerdem bedient er sich bei der Unterscheidung der drei göttlichen Personen anderer Bilder. Die bekannteste Distinktion präsentiert den Heiligen Geist als Geist der Heiligung, den Vater als Vater der Schöpfung und den Sohn als Sohn der Erlösung, so Herms.⁸⁵

Luther verwendet auch verschiedene Worte, um das Handeln des Geistes und seine Natur darzustellen. Der meist benutzte Name ist natürlich *der Heilige Geist*, was auch auf seine Funktion hindeutet: Der Heilige Geist heiligt, was ihn auch von anderen Geistern unterscheidet.⁸⁶ Die dritte Person der Trinität wird außerdem als Geschenk, Lebensgeber,

⁸² Vgl. Kärkkäinen 2002, 81.

⁸³ Mostert erläutert diese Lehre Luthers mit den Worten: „Der Heilige Geist in seinem unmittelbaren Wirken bindet den Glauben an Gottes Wort, und zwar so, dass er den Menschen die menschliche Wirklichkeit Jesu Christi als Sakrament zu erkennen lehrt. Und gerade so wirkt er als Gott. Das Wirken des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen besteht darin, den um sich selbst rotierenden Menschen extra se zu versetzen. Die Erfahrung, um die es hier geht, nämlich die Verknüpfung des eigenen Lebens mit Jesus Christus, kann nur gemacht werden, wenn der Heilige Geist sie bewirkt.“ Mostert 1990, 30.

⁸⁴ Herms 1987, 53f.

⁸⁵ Vgl. Herms 1987, 39-46.

⁸⁶ „Der Heilige Geist heiligt, macht heilig, und zwar die Menschen, die Glaubenden, uns. Luther beschreibt das Amt des Heiligen Geistes mit dem Wort »ausrichten«. Er zählt auf, wodurch der Heilige Geist die Heiligung ausrichtet: Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben. Entscheidend ist die Zusammenfassung; dadurch er uns predigt und zu Christus bringt.“ Mostert 1990, 21. E. Herms fasst das Luther'sche Verständnis vom heiligmachenden Wirken des Geistes auf folgende Weise zusammen: „Der Geist macht uns heilig, indem er an uns das Karfreitags- und Ostergeschehen vollzieht. Und *dies* tut er genau in der

Liebe und Güte bezeichnet. Er wirkt wie der Wind und der Atem, bringt das Leben und die Bewegung mit.⁸⁷

Man kann also feststellen, dass der Heilige Geist Luther mehr interessierte, als es gewöhnlich angenommen wird. Einige Theologen glauben, dass es keine einzige Doktrin in der Theologie Luthers gibt, wo das Wirken des Heiligen Geistes nicht fundamental wäre.⁸⁸

1.2.2 Johannes Calvin

Unter den Theologen, die sich mit den Schriften Calvins (†1564) beschäftigen, herrscht die Überzeugung, dass seine Redeweise vom Heiligen Geist eher das Wirken des Geistes und nicht die Person des Geistes selbst betrifft, bemerkt Lin.⁸⁹ Wie Christus der Mittler zwischen Gott dem Vater und den Menschen ist, so ist auch der Heilige Geist der Mittler (Calvin verwendet hier gern den Begriff „Band“) zwischen Christus und den Menschen. In dieser heilswirkenden Verbindung ermöglicht zuerst der Geist unseren Glauben, dann fördert er ihn immer weiter. Die einzige Chance für die Menschen, Christus zu erreichen, ist das Wirken des Geistes Gottes. Er führt uns zu Christus und schließlich in den Himmel hinein.⁹⁰

Den Anabaptisten gegenüber verteidigt Calvin die Kindertaufe, die Wichtigkeit der Schrift und die Heiligkeit der Kirche, schreibt Congar. Gleichzeitig bekämpft er die Idee, dass die Kirche das Subjekt ist, dem die Schrift ihre Autorität verdankt. Laut Calvin kann diese Autorität nur direkt von Gott stammen. Dies geschieht auf doppelte Weise. Erstens ist es die göttliche Abstammung selbst, die die Autorität des Wortes bestätigt. Zweitens bleibt dieses Wort so lange wirkungslos, bis der Heilige Geist das menschliche Herz auf den Empfang des

Weise, dass er uns das Wahrsein der Kreuzesbotschaft präsentiert. *Dadurch* verwandelt er unsere Selbstgewissheit und unseren Affekt. Und dies wiederum ist die Weise, in der er seinen Anspruch auf unsere gesamte leibhaftige Existenz durchsetzt.“ Herms 1987, 99.

⁸⁷ Vgl. Kärkkäinen 2002, 81f.

⁸⁸ Vgl. Kärkkäinen 2002, 82f. Vgl. auch: Lohse 1995, 248-55; Heubach 1990.

⁸⁹ Vgl. Lin 1998, 14-7.

⁹⁰ Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert beschreibend, weist Hans Scholl auf die Bemerkungen von Alexandre Ganoczy bezüglich des Wirken des Heiligen Geistes im Menschen: „Erst die pneumatologischen Bestimmungen von Rechtfertigung und Heiligung vermögen die Gott-menschliche Synthese, die die calvinische Christusgemeinschaft meint, zu erschließen. »Die Mächtigkeit des Geistes arbeitet in uns, ja sogar mit uns – denn es gefällt ihm, sich unserer zu bedienen, aber nie lässt er uns den geringsten Anteil an dieser Macht besitzen. Die Eingießung des Pneumas ergibt in uns kein eingegossenes Vermögen. Ist seine Macht auch in uns gegenwärtig, so lässt diese uns doch keine Eigenmächtigkeit, durch die wir die Grenzen unserer Natur überschreiten könnten. Der Geist genügt – er führt uns durch seine Macht, durch sein Vermögen. Und dies gerade ist unsere eschatologische Lage.«“ Scholl 1974, 150f. Vgl. auch Ganoczy 1968, 72f.; Ganoczy/Scheld 1984; Lin 1998, 22f.

Wortes vorbereitet hat. Im Klartext ist der Heilige Geist der, dem – als einer der drei göttlichen Personen – das Wort seine Autorität verdankt.⁹¹

Gott wirkt in den Menschen also zweifach: innerlich durch den Heiligen Geist und von außen her durch das Wort und die Sakramente. Was das Wort Gottes ist und was nicht, das kann laut Calvin nur dank des Geistes erkannt werden. Für Luther ist in diesem Punkt das Entscheidende, ob eine Schrift „Christum treibet“ oder nicht. Für Calvin sind das Wort Gottes und der Heilige Geist miteinander sehr eng verbunden. Alle Menschen, die es versuchen, den Geist vom Wort zu trennen, dienen dem bösen Geist, schreibt Lin.⁹²

Congar betont, dass die Sakramente für Calvin eher als Zeichen zu verstehen sind, ohne reale Präsenz Gottes.⁹³ Sie bieten folglich auch keine Gnade an, die auf anderen Wegen nicht zu bekommen wäre. Die Präsenz des Heiligen Geistes ist absolut notwendig, damit die Sakramente irgendetwas in Menschen bewirken können. Eigentlich ist das der Heilige Geist selbst, der die menschlichen Herzen dazu vorbereitet, Christus zu empfangen.⁹⁴ Diese Trennung von Sakramenten und dem Wirken des Heiligen Geistes führt zu einem „seltsamen Parallelismus“, bemerkt Scholl, der sich dabei auf die Kritik Boelens und die *Arnoldshainer Abendmahlsthesen*⁹⁵ beruft: „Die Kritik von Boelens richtet sich besonders auf die Parallelität von leiblichem und geistlichem Essen und Trinken in Calvins Abendmahlsauffassung. Er sieht sie begründet in Calvins Absicht, alle sklavische Bindung an die Gnadenmittel zu sprengen. Die dadurch aufbrechende Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt Calvin durch die Lehre vom Wirken des heiligen Geistes. Diese aber ermöglicht den seltsamen Parallelismus zwischen einem an sich unwichtigen leiblichen Essen und Trinken und einem geistlichen, an dem dann alles hängt: »Das Fernesein des Gott-Vaters und des verherrlichten Christus versucht Calvin zu überbrücken durch das Nahsein des hl. Geistes im Glauben. Es ist ein Verdienst Calvins, diese tiefe Glaubenswahrheit betont zu haben, aber

⁹¹ Vgl. Congar 1982, 132f.; McIntyre 1997, 129-31. Bray bemerkt, dass die Lehre Calvins lange Zeit die reformatorische Tradition auf entscheidende Weise prägte. In seinem Buch „God Has Spoken“ vergleicht er „Zweites Helvetisches Bekenntnis“ (1566) mit den irischen Religionsartikel von 1615 und dem Westminster Bekenntnis (1647). Über den Einfluss Calvins schreibt Bray: „Apart from the list of canonical books, there is little here that could not also be found in Calvin’s *Institutes*, and the dependence of the Confession on them is obvious. The most interesting thing about it is the emphasis on the work of the Holy Spirit as the one who bears witness to the divine origin of Scripture, who convinces us of its truth, and who interprets it for us by pointing us to clearer passages by which we can explain difficulties. This too was the emphasis of Calvin, and we can see here, as clearly as anywhere, how strong his influence remained nearly a century after his death.“ Bray 2014, 800.

⁹² Vgl. Balke 1999, 362; Lin 1998, 24.

⁹³ Vgl. Congar 1982, 133f.

⁹⁴ John McIntyre erläutert die Perspektive Calvins, indem er schreibt: „The sacrament has no inherent efficacy to confer the gifts of the Holy Spirit upon us; rather is it the function of the Holy Spirit to prepare our hearts for the entry of the redeeming, renewing Saviour. It is obvious at once that it is a short step to the implication of this view that the sacraments are not necessary to salvation.“ McIntyre 1997, 123f.

⁹⁵ Boelens 1964.

es fragt sich, ob seine Sicht auf die Wirkung des hl. Geistes nicht zu einem Parallelismus in der Sakramentslehre führt, der im Grunde genommen die inkarnatorische Tendenz zerbricht«.“⁹⁶

1.2.3 „Pneumatische“ Bewegungen

Die Lehre und Tradition der römischen Kirche waren für Luther und Calvin nicht die einzigen Probleme. „Schwämer“ und „Wilde Bestien“ sind nur zwei von vielen Namen, mit Hilfe deren beide Reformatoren ihre Gegner innerhalb der reformatorischen Bewegung bezeichneten. Zu nennen sind hier solche Namen wie: Thomas Müntzer (†1525), Nikolaus Storch († nach 1536) und Andreas Bodenstein (†1541). Der erste von ihnen rief eine Volksreformation ins Leben. Müntzer proklamierte das Ende des letzten Reiches dieser Welt: Priester, Mönche und Herren werden verschwinden. Die Armen sollen stattdessen die Erwählten sein. Müntzers Geist wirkt weiter in der anabaptistischen Bewegung.⁹⁷

Anabaptisten unterschieden das „innere“ von dem „äußeren“ Wort.⁹⁸ Das „äußere“ Wort – all das also, was man von der Bibel hört und liest – bekam seine Autorität vom Heiligen Geist, der auch das „innere“ Wort zu den Menschen spricht. Um die Heilige Schrift richtig zu verstehen, muss man folglich der inneren Stimme des Geistes zuhören und ihr folgen.⁹⁹ Das göttliche Wort kann direkt von Gott zum menschlichen Herzen kommen, ohne Hilfe des Mediums (z.B. Prophetie). Laut Anabaptisten soll die Interpretation der Bibel frei von der kirchlichen Autorität sein; sie betonen die Bedeutung der Gehorsamkeit. Ihr Verständnis der biblischen Autorität ist der der orthodoxen lutheranischen Lehre ähnlich. Auf der anderen Seite behaupteten Anabaptisten, dass jeder Mensch zum richtigen Verständnis der Bibel fähig sei, der „den Geist hat“ und der Gehorsam versprach. Sie glaubten aber, dass die Gemeinde zur richtigen Interpretation der Heiligen Schrift nötig ist, denn in der Gemeinde ist der Heilige Geist am Werk. Das macht Anabaptisten wiederum „mehr katholisch“.¹⁰⁰

Das auf den Heiligen Geist konzentrierte anabaptistische Verständnis der Kirche kann in einigen freikirchlichen Gemeinschaften gefunden werden.¹⁰¹ Quäkertum¹⁰² ist ein Parade-

⁹⁶ Scholl 1974, 210.

⁹⁷ Vgl. Congar 1982, 130.

⁹⁸ Anabaptisten werden auch als „Propheten von Zwickau“, „Sakramentariier“ oder „Enthusiasten“ bezeichnet.

⁹⁹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 56.

¹⁰⁰ Vgl. Kärkkäinen 2002, 56.

¹⁰¹ Den Grund dafür benennt Bray, wenn er über die radikalen Bewegungen inmitten der Reformation schreibt: „For the most part, these radical movements were crushed, though the Anabaptists managed to survive in a modified form. Most of them were simply too idealistic to be able to succeed and their followers were often rightly accused of an unrealistic fanaticism. But for all their shortcomings, the radical movements reasserted the basic Christian principle that the kingdom of Christ is not of this world.“ Bray 2014, 850.

¹⁰² Zur Bewegung siehe paradigmatisch: Angell-Dandelion 2013.

beispiel solcher Ekklesiologie. Laut ihr hat jeder Mensch einen direkten Kontakt zu Gott und seiner Erlösung. Kein Mittler ist also nötig – weder ein Mensch (Amt, Priester) noch ein Ritus (Sakramente). Sehr oft wird auf den Leiter der Versammlung verzichtet, sodass der Heilige Geist selbst zum *Master of Ceremonies* wird. Je mehr die Pneumatologie des Quäkertums (im Unterschied zu den anderen „links“ orientierten protestantischen Traditionen) aber das enge Verhältnis Mensch-Geist betont, desto mehr wird sie doch der katholischen ähnlich. In diesem Moment wird nämlich die typisch protestantische Dichotomie „Gnade-Natur“ überwunden.¹⁰³ George Fox (†1691), der Gründer der Quäker (Die Gesellschaft der Freunde), glaubte, dass es ein inneres Licht Gottes gibt, das jeder Mensch erfahren kann. Der äußere Kult soll verworfen werden. Die einzige Kultregel ist der Heilige Geist selbst. Er ist der, der mit der wahren Taufe tauft und durch das innere Licht für jeden Menschen zugänglich ist. Dieses innere Erlebnis des wahren Gottes führt dazu, dass sogar die Bibel entwertet wird, insofern sie als eine Geschichtensammlung verstanden wird. Einige wichtige Probleme bleiben unberücksichtigt. Der Sinn der Kirche, eine Theologie des Heiligen Geistes als dritter Person der Trinität und die klare Unterscheidung zwischen der Stimme des Gewissens und dem Heiligen Geiste sind solche Probleme, die im Konzept von Fox nicht zu finden sind.¹⁰⁴

Das, was für die Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert Mystik war, war für die „stur an den Formularen festhaltende“ lutherische Orthodoxie der Pietismus.¹⁰⁵ Philipp J. Spener (†1705)¹⁰⁶ als Gründer der Bewegung organisierte das Leben seiner *collegia pietatis* um die „Bibelkreise“ herum.¹⁰⁷ Selbstbeobachtung, das Teilen der innersten Erfahrungen miteinander, der Sinn für persönliche Verantwortung sind Charakteristika dieser Gemeinden.¹⁰⁸ Die Pietisten waren der Überzeugung, dass der Heilige Geist nicht nur im Verkündigungswort wirkt (wie das die lutherische Orthodoxie sah), sondern auch im „Innen“ des Menschen und zwar – auf verborgene Weise: „Es ist ein göttlich Wort, das von dem Hl. Geist kommt, so muss derselbe auch in unsern Herzen dasjenige uns recht zu verstehen geben, was seine Offenbarung ist. (...) Denn die Kraft in der Schrift steckt nicht in den bloßen Worten, wie sie dastehen ohne dem Verstand, sondern mitsamt dem darin enthaltenen Verstand“.¹⁰⁹

Ein Beispiel von suspektem Prophetismus können wir in den Ereignissen sehen, schreibt Congar, die Ende des 17. und anfangs des 18. Jahrhunderts in Frankreich stattfanden. Als Antwort auf eine Politik der Zurückführung der Protestanten zur katholischen Kirche

¹⁰³ Vgl. Kärkkäinen 2002, 57.

¹⁰⁴ Vgl. Congar 1982, 134f.

¹⁰⁵ Zur Geschichte des Pietismus siehe: Schmidt 1972. Vgl. auch: Congar 1982, 136; Hilberath 1992, 521f.

¹⁰⁶ Mehr zur Person siehe: Wallmann 2008, 132-45; aber auch: Schmidt 1972, 42-62.

¹⁰⁷ Mehr zu *collegia pietatis* siehe: Wallmann 1970, 255-83.

¹⁰⁸ Vgl. Congar 1982, 136f.

¹⁰⁹ Spener, *Von der Heiligen Schrift*; zit. nach Brecht 1990, 66. Vgl. auch Hilberath 1994, 153f.

finden wir dort (vor allem in den Cevennen) zuerst den bewaffneten Widerstand und nachher den Aufstand. Zum Alltag gehörten damals Szenen, in denen „ein Eingreifen des Geistes und krankhafte Exaltation schwer voneinander zu unterscheiden sind. Die oft noch sehr jungen »Propheten« schlugen sich auf den Kopf, wälzten sich am Boden, schäumten, fielen eine Zeitlang in eine Art von Katalepsie, hatten Zuckungen und Krämpfe, stießen in einer unbekannt Sprache Worte aus oder »prophezeiten« den Beistand Gottes, gegebenenfalls ein erbarmungsloses Gemetzel.“¹¹⁰

Congar bemerkt weiter, dass in einer Atmosphäre der Naherwartung der Wiederkunft Christi in England eine Gruppe lebte, die von Henry Drummond (†1860) gegründet wurde. Ihre apokalyptisch-eschatologischen Ideen und charismatische Erfahrung erhielt die Unterstützung seitens Edward Irvings (†1834), der ein Erweckungsprediger aus Schottland war. Bald wurde eine katholisch-apostolische Gemeinde gegründet, in der es die ursprüngliche Struktur geben sollte (Apostel, Evangelisten, Propheten, Hirten und Lehrer). Dank der „Prophetie“ wird dann der erste „neue Apostel“ ernannt.¹¹¹

1.2.4 Klassischer Liberalismus

An vielen Stellen gegenwärtiger protestantischen Theologie ist der Einfluss der Aufklärung und der darauf entstandenen liberalen Theologie zu sehen. Um diesen Einfluss gut lokalisieren zu können, müssen wir uns die Lehre von Hegel und den klassischen Liberalismus anschauen.

Anders als Kant behauptete Georg W.F. Hegel (†1831)¹¹², dass die Rede über Gott nicht nur in den Kategorien der Ethik und Moral möglich ist. Für Hegel sei Religion dem menschlichen Verstand eigen. Theologie verbindet er somit mit der Philosophie. Die Wahrheit ist kein statischer Zustand. Sie ist eher ein Prozess des Nachdenkens. Letztendlich aber ist die Geschichte die Wahrheit. Bezugnehmend auf die biblische Tradition denkt Hegel Gott als Geist: „Diesen göttlichen oder absoluten Geist versteht er als einen solchen, der sich von sich her auf den endlichen menschlichen Geist bezieht, den er in der Enzyklopädie als «subjektiven Geist» entfaltet, der von der träumenden Seele zum sich erkennenden Ich wird. Der subjektive Geist ist für Hegel ausgespannt zwischen Endlichem und Unendlichem, Zeit und Ewigkeit und durch diese Spannung beunruhigt.“¹¹³ Das Verständnis des Begriffs „Geist“ oszilliert zwischen dem Begriff „Verstand“ und „Geist“, wobei Hegel unter ontologischer und

¹¹⁰ Vgl. Congar 1982, 137f.

¹¹¹ Vgl. Congar 1982, 139.

¹¹² Zur Biographie der Person siehe paradigmatisch Althaus 1992.

¹¹³ Düsing 2009, 235.

metaphysischer Perspektive „eine freie, wechselseitige Beziehung von absolutem und endlichem Geist“ denkt. Der Geist ist auch der göttliche Geist, nicht im Sinne eines Geistes „jenseits der Sterne, jenseits der Welt“, sondern durchaus eines Geistes, der konkret ist und „gegenwärtig im endlichen Geist.“¹¹⁴ Das Universum ist eine Realität, die dem schöpferischen Geist sein Wesen verdankt. „Geist“ und „Universum“ sind ständig lebhaft.¹¹⁵

Hegel konzipiert im Grunde eine neue Idee der Trinität. Der abstrakte Gott tritt als Geist in die Welt ein (Schöpfung). Nach Hegel tritt Gott somit ins Leben der Relationen mit dem Etwas, was anders als er selbst ist. Das Christentum gibt diese Idee konkret im Ereignis der Geburt Jesu wieder. Weil darin die universale Idee explizit und konkret zur Sprache kommt, verdient das Christentum den Titel „die größte Religion der Welt“. Der „Gipfelpunkt“ der Geschichte ist der Moment, in dem Gott durch die Menschheit zu sich selbst zurückkehrt. Das geschieht, indem die Menschen bis zu einem solchen Grade Gott erkennen, wie er sich selbst kennt, bringt Kärkkäinen auf den Punkt.¹¹⁶

Kärkkäinen glaubt aber trotzdem, dass die theologische Tradition des Liberalismus mit der Reduktion der Rolle des Heiligen Geistes zu den religiösen und ethischen Aspekten des menschlichen Verstandes nicht identifiziert werden soll.¹¹⁷ Der Liberalismus wollte ja das Schema von bisherigen Zugängen zur Pneumatologie aufheben und dieses durch ein mehr immanentes ersetzen. Die Pneumatologie sollte dementsprechend von der Trinitätslehre getrennt werden und gleichzeitig die Verbindung aber auch die Trennung beider Geister – göttlichen und menschlichen – zu Ende führen. In diesem Moment bleibt der klassische Liberalismus Hegel gegenüber grundsätzlich treu.¹¹⁸

Friedrich Schleiermacher (†1834), der oft als „Vater des Liberalismus“ und auch des bürgerliche Christentums bezeichnet wird, positionierte Religion in der Sphäre des menschlichen Gefühls.¹¹⁹ Damit wollte er sich sowohl von Kant als auch von Hegel abheben. Der Geist ist ihm nur insofern wichtig, als er durch dieses menschliche Gefühl wirkt. Die zentrale Kategorie der Religiosität sei für Schleiermacher „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, das seinen Höhepunkt in der Person Jesu erreiche. Die Erlösung bedeutet das lebenslange dauernde Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Diese dauerhafte „Gott-Zuwendung“ ist ein Beweis dafür, dass der Geist im konkreten menschlichen Leben präsent ist und seine Wirkung ausübt. Für den „Vater des Liberalismus“ ist der Geist Gott, der in der

¹¹⁴ Düsing 2009, 237f.

¹¹⁵ Vgl. Kärkkäinen 2002, 59f.; Hansen 1994, 97-129.

¹¹⁶ Vgl. Kärkkäinen 2002, 60f.; Hansen 1994, 130-9.

¹¹⁷ Vgl. Kärkkäinen 2002, 61.

¹¹⁸ Vgl. Hilberath 1992, 523f.

¹¹⁹ Zum Geistverständnis Schleiermachers siehe paradigmatisch Diederich 1999.

Kirche präsent ist, was den Ursprung in der Präsenz des Geistes in Jesus hat. Der Geist und die Person Jesu sind im theologischen Denken demzufolge untrennbar.¹²⁰ Mit dieser Positionierung hat Schleiermacher die nachfolgende protestantische Theologie nachhaltig geprägt. In Schleiermachers Spuren konnte sie vom Heiligen Geist nur in den Begriffen der Vereinigung von göttlichem Wesen und menschlicher Natur sprechen, nicht das Wort Gottes, sondern das menschliche Bewusstsein von Gott war für die Theologie ausschlaggebend. Die Vorstellung von der Kontinuität des Menschen und des Geistes Gottes wurde so zur Grundlage des sog. Kulturprotestantismus. Der einflussreiche liberale Theologe Albrecht Ritschl (†1889) vertritt die dem Neo-Kantianismus eigen seiende Meinung, dass die einzige vernünftige Weise des Sprechens über den Geist diejenige ist, die im Kontext des ethischen Handelns erfolgt und von seiner Aktivität in der Geschichte erzählt. Man habe also keinen direkten Zugang zum Geist als Person, konstatiert Kärkkäinen.¹²¹

Mit Karl Barth (†1968) und seinem berühmten Vortrag: „Der Heilige Geist und das christliche Leben“, den er 1929 hielt, wurde die Vorstellung dieser Kontinuität radikal in Frage gestellt. Weil es keine Kontinuität zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, können Geist Gottes und der Geist des Menschen nicht identisch sein. Mehr noch: Weil der Mensch als Sünder vor Gott steht, gibt es zuerst nur den Widerspruch zwischen dem Heiligen Geist und dem sündigen Geist des Menschen. In seinem Vortrag hat Barth diese Tatsache mit einem drastischen Bild zur Sprache gebracht: „Wie sollte er (der menschliche Geist) nicht (...) ratlos hin und her rasen im Raum seiner eigenen Möglichkeiten wie eine hungrige Hyäne in ihrem Käfig?“ Durch die Rechtfertigung, durch Christus, *extra nos* also, ändert sich die Situation; der Heilige Geist wird da nämlich als Versöhner erfahren. So erfahren die Gläubigen „Christus praesentissimus extra nos in nobis.“¹²²

Wie kaum ein anderer Theologe seiner Generation war Karl Barth sensibel auf die Frage der Unterscheidung der Geister. Oft sagte er: „Es ist uns die Frage gestellt: Wo ist heute der Tod und wo der Teufel? Und wo sind sie beide zusammen da an unserem Weg.“¹²³ Der Kritiker des Nationalsozialismus wusste, dass man „die Zeitgeister innerhalb und außerhalb der Kirche prüfen“ muss. Michael Trowitzsch kommentiert die theologische Bemühung Barths, der ja mit dem Versagen der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus konfrontiert wurde, um die Unterscheidung der Geister: „Offenkundig besteht diese Gefahr, den ideologischen, zynischen, technokratischen Zeitgeistern auch noch aufzuhelfen, also den

¹²⁰ Vgl. Kärkkäinen 2002, 62-4.

¹²¹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 64.

¹²² Barth, zit. nach Trowitzsch 2009, 338f.

¹²³ Barth, zit. nach Trowitzsch 2009, 347.

Schatten Substanz zu verleihen und selbständig zu Gehör zu bringen, was doch in Wahrheit bereits Lügen gestraft und zum Schweigen verurteilt ist. Das spezifische Wort der christlichen Gemeinde, wird immer das ganz andere Zeugnis sein, das die Zeitgeister nicht zu geben vermögen, sondern das sie von der Kirche und darum auch von der Dogmatik zu hören haben.“¹²⁴

1.2.5 Zwei Beispiele der gegenwärtigen protestantischen Konzepte in der Pneumatologie

Seine „ganzheitliche Pneumatologie“ beginnt der reformierte Theologe Jürgen Moltmann mit einer Bemerkung über die theologische Landschaft des späten 20. Jahrhunderts: „Vor etwa zwanzig Jahren war es üblich, Arbeiten über den Heiligen Geist mit der Klage über die »Geistvergessenheit« der Gegenwart im allgemeinen und der evangelischen Theologie im besonderen einzuleiten. (...) An die Stelle der sog. »Geistvergessenheit« trat eine wahre Geistbesessenheit.“¹²⁵ Die Vielfalt von theologischen Konzepten innerhalb der reformatorischen Tradition ist demnach riesig. Wir beschränken uns hier nur auf zwei Theologen, die zu führenden reformatorischen Denkern des 20. Jahrhunderts gehören: Wolfhart Pannenberg (lutherische Tradition) und Jürgen Moltmann (reformierte Tradition). Diese Einschränkung geschieht nicht zuletzt deswegen, weil die Pneumatologie Pannenburgs eine gewisse Anregungen für die Pneumatologie Schwagers bietet (was nicht nur am Beispiel der Konzeption des Geistes als „Energiefeld“ zum Vorschein kommt, sondern auch in der wissenschaftstheoretischen Begründung der Theologie sichtbar wird), während Jürgen Moltmann als Lehrer von Michael Welkers auch dessen Konzeption beeinflusste.

1.2.5.1 Wolfhart Pannenberg

Der programmatische Text: „Dramatische Theologie als Forschungsprogramm“ nimmt an zentraler Stelle Bezug auf das Theologie- und Wissenschaftsverständnis von Wolfhart Pannenberg. Der evangelische Theologe bemühte sich konsequent sowohl um die Wahrheitsfrage als auch um die Begründung der Wissenschaftlichkeit von Geisteswissenschaften und von Theologie. Dabei richtete er sein Augenmerk auf die Integration von einzelnen „Sinneinheiten“ in größere Kontexte. „Dabei muß, wenn man etwas wirklich verstehen und erklären will, bis zur letztumfassenden Bedeutungstotalität vorgegriffen werden. (...) Pannenberg findet damit auch eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit,

¹²⁴ Trowitzsch 2009, 348.

¹²⁵ Moltmann 1991, 13.

denn diese fällt nach ihm mit der, alle Erfahrung umfassende(n) Sinntotalität in ihrer inneren Kohärenz zusammen. (...) Die Frage, ob die gesamte Geschichte einen Sinn hat und ob es tatsächlich eine umfassende Sinntotalität oder eine Wahrheit gibt, ist für Pannenberg identisch mit der Frage nach Gott. Auf formale Weise stellt er diese Problematik im Zusammenhang mit der Anthropologie, inhaltlich konkret von der Geschichte her. Wenn es einen Gott gibt, dann muß er jene Wirklichkeit sein, die alle (erfahrbare) Wirklichkeit bestimmt. Dieser Begriff Gottes als der »alles bestimmenden Wirklichkeit« läßt sich an seinen eigenen Implikationen messen, und er muß sich an der Erfahrung von Welt und Mensch bewähren. Eine Wirklichkeit, die alles und damit auch den Menschen bestimmt, kann diesem letztlich nur widerfahren. Die Zeugnisse solcher Widerfahrnisse finden sich, in der Religionsgeschichte, an die die Theologie deshalb verwiesen ist. Die Zeugnisse bleiben aber indirekt. »Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben.« Die Zeit und die Geschichte sind für Pannenberg deshalb zentral, weil sie die Art und Weise bestimmen, wie das letzte Geheimnis sich in der Welt manifestieren kann.¹²⁶

Auf dem Hintergrund dieses Welt- und Wahrheitsverständnisses wird auch die Pneumatologie Pannenbergs (†2014) verständlich. Er hat dazu kein separates Traktat geschrieben, sondern bezog die Reflexionen über den Heiligen Geist in sein Handbuch: „Systematische Theologie“¹²⁷ mit ein. Wie schon gesagt, ist für ihn Theologie ein auf der Vernunft basiertes wissenschaftliches Fach; Wissenschaft und Theologie haben als Gegenstand ihrer Forschung dasselbe Objekt im Visier, nämlich die Schöpfung, sofern auch sie unter der Perspektive der „Sinntotalität“ erfasst werden muss. Die in der Geschichte ergangene Offenbarung hilft diese „Sinntotalität“ zu erfassen; deswegen bleibt auch der Glaube eng mit dem historischen Wissen verbunden.¹²⁸

Über die Themen, die sich aus der Geschichte heraus ergeben hinaus, sucht Pannenberg den Geist mit Hilfe von biologischen Kategorien (Geist Gottes als Quelle alles Lebens und als „Energiefeld“) zu fassen. Der Theologe ist von der Möglichkeit der Übereinstimmung begeistert, die zwischen traditioneller theologischer Problematik und neuen

¹²⁶ Schwager/Niewiadomski 2003, 47f.

¹²⁷ Pannenberg 1988; 1991; 1993.

¹²⁸ „Offenbarung und Geschichte bilden für Pannenberg keineswegs einen Gegensatz. Er versucht durch seine theologische Konzeption der *Offenbarung als Geschichte* beide Faktoren zusammenzudenken und den Horizont der Geschichte im theologischen Denken zur vollen Geltung zu bringen. (...) »Und eben das ist die Geschichte, dass Gott sich in der Welt erweist. Geschichte ist das Handeln Gottes in seiner Schöpfung.« Lee 2009, 22.

Theorien in Biologie besteht. In seinem Buch über die Pneumatologie Pannenberg fasst Chien-Ju Lee diese Konzeption mit den Worten zusammen: „Der göttliche Geist als Ursprung allen Lebens und als Lebensmacht wird von Pannenberg auch als ein kosmisches Energiefeld aufgefasst. Zur Funktion dieses Energiefeldes gehören alle kosmischen Phänomene. Der Geist in diesem Sinne bedeutet also eine kosmische Kraft, die nicht nur alle Gestalten der Natur schafft, sondern sie auch belebt. Der göttliche Geist als Energiefeld wird von Pannenberg sowohl als der treibende Ursprung aller evolutionären Prozesse als auch als der Zielpunkt der Entwicklung aufgefasst. Daher bewirkt die Ausstrahlung dieses Energiefeldes nicht nur das Dasein der Welt, sondern beeinflusst und steuert auch die verschiedenen Konstellationen alles Endlichen.“¹²⁹ Damit steht Pannenberg in der Tradition jener, die Gott in allen Dingen konstatieren; der Geist wird zum Garanten der „Sinntotalität“ nicht nur für den Menschen und die menschliche Geschichte, sondern auch für den Kosmos. Mit seiner Konzeption will er die in der deutschsprachigen Theologie des 19. Jahrhunderts erfolgte Verengung der Rede vom Geist auf die „vernünftige Subjektivität“ sprengen; diese wird der biblischen Redeweise vom Geist Gottes nicht gerecht. So greift er auf die in der Physik vorkommenden Rede vom „dynamischen Feld“ zurück: „Die Person des Heiligen Geistes ist (...) nicht selber Feld, sondern eher als einmalige Manifestation (Singularität) des Feldes der göttlichen Wesenheit zu verstehen. Weil aber das personale Wesen des Heiligen Geistes erst im Gegenüber zum Sohn (und so auch zum Vater) offenbar wird, hat sein Wirken in der Schöpfung mehr den Charakter dynamischer Feldwirkungen.“¹³⁰

Kärkkäinen bemerkt, dass Pannenberg zwei Konzepte des Geistes zurückweist: Einerseits die patristischen Versuche, Gottes Verschiedenheit zu betonen und gleichzeitig die Physis Gottes zurückzuweisen; andererseits die Scholastik mit der Idee der Ergänzung des Bildes „Gott als Vernunft“ mit dem Bild „Gott als Wille“. Der Geist soll gleichzeitig aus der transzendentalen und immanenten Perspektive her gesehen werden. Er stammt nicht von dieser Welt, wohl aber ist die Quelle des Lebens für diese Welt.¹³¹ Kärkkäinen sucht die Konzeption Pannenberg mit der der traditionellen Theologie doch zu versöhnen; er betont, dass im Zentrum von Pannengers theologischer Vision des dreifaltigen Gottes steht und dort die Überzeugung, dass jede Person ihre Identität von der nächsten bekommt. Anders gesagt entäußert sich jede Person der anderen gegenüber, was das Wesen des Person-Seins ausmacht. Das heißt also, dass die Vaterschaft von der Sohnschaft und „Geistschaft“ abhängig ist und umgekehrt. Das Reich des Vaters würde nie ohne die Gehorsamkeit des Sohnes existieren

¹²⁹ Lee 2009, 83; vgl. auch Kärkkäinen 2002, 118f.

¹³⁰ Pannenberg 1991, 103f.

¹³¹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 120.

können. Pannenberg lehnt die *filioque*-Idee ab, denn sie stellt laut ihm den Geist als den Subordinierten – die Relation Vater-Sohn sei hier die Wurzel, zu dem der Geist hinzugefügt werden solle.¹³² Die wesentliche Rolle, die über die Existenz der Kirche entscheidet, schreibt Pannenberg der Relation Sohn-Geist zu. Der Geist ist der, der die Gläubigen miteinander und sie mit Christus vereinigt. Die Kirche stammt vom Sohn und Geist zugleich. Eine Ekklesiologie, die nur aus der Christologie schöpft, muss zurückgewiesen werden, denn sie stimmt nicht mehr mit der Bibel überein.¹³³ Pannenberg selber fasst seine Pneumatologie folgendermaßen zusammen: „Der Geist ist schon in der Schöpfung am Werk als Gottes mächtiger Atem, der Ursprung aller Bewegung und allen Lebens ist, und erst auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens kann sein Wirken in der Ekstase des menschlichen Bewußtseinslebens richtig verstanden werden, sowie andererseits seine Rolle bei der Hervorbringung des neuen Lebens der Totenaufstehung. Umgekehrt ist der heilige Geist Gottes, der den Glaubenden in einer ganz spezifischen Weise gegeben ist, nämlich so, daß er in ihnen »wohnt« (Röm 8,9; 1 Kor 3,16), kein anderer als der Schöpfer allen Lebens in der Weite des Naturgeschehens, sowie auch in der Neuschöpfung der Totenaufweckung. Erst dann, wenn die Mitteilung des heiligen Geistes an die Glaubenden in diesem umfassenden Zusammenhang gesehen wird, läßt sich ermessen, was das Geschehen der Ausgießung des Geistes in Wahrheit bedeutet: Es geht dabei um sehr viel mehr als nur um eine göttliche Erkenntnishilfe zum Verständnis eines sonst unverständlich bleibenden Offenbarungsgeschehens. Das Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche und in den Glaubenden dient der Vollendung seines Wirkens in der Welt der Schöpfung.“¹³⁴

1.2.5.2 Jürgen Moltmann

Mit seinem Werk: „Der gekreuzigte Gott“¹³⁵ ist Jürgen Moltmann weltweit berühmt geworden. Dort versucht er eine fundamentale Sprachregelung für das Wort „Gott“ einzuführen: „Mit »Gott« ist nicht eine andere Natur oder eine himmlische Person oder eine moralische Instanz gemeint, sondern (...) ein »Geschehen«.“¹³⁶ Gemeint ist damit die theologische Deutung des Golgathaereignisses: „Ich denke, die Einheit der spannungsvollen und dialektischen Geschichte von Vater und Sohn und Geist im Kreuz auf Golgatha läßt sich (...)

¹³² Vgl. Kärkkäinen 2002, 120f.

¹³³ Obwohl der Apostel Paul eine christologische Abstammung der Kirche betont (1 Kor 3,11), bevorzugt die Apostelgeschichte die Macht des Geistes als „Antriebskraft“ der christlichen Gemeinden (Apg 2); vgl. Kärkkäinen 2002, 123-5.

¹³⁴ Pannenberg 1993, 13f.

¹³⁵ Moltmann 1972.

¹³⁶ Moltmann 1972, 234.

– nachträglich sozusagen – als »Gott« bezeichnen.¹³⁷ Mit seinem Werk wollte Moltmann alle Widersprüche und Leiden der Geschichte in der trinitarischen Geschichte Gottes integrieren, sprach deswegen von der „kreuzigenden Liebe des Vaters“, der „gekreuzigten Liebe des Sohnes“ und der „unbesiegbaren Macht des Kreuzes“, die er beim Geist sah. Gemäß dieser Logik konnte er die „Hölle von Auschwitz“, die „Hölle von Stalingrad“, die „grüne Hölle von Vietnam“ und vieles andere mehr als Konkretion des trinitarischen Kreuzes deuten. Der ehemalige Soldat von Stalingrad ermöglichte dadurch eine fortlaufende Integration menschlicher Geschichte in der Geschichte Gottes, öffnete somit auch die Pneumatologie auf „befreiende Erfahrungen“ in der Geschichte. Den ersten ausdrücklichen Versuch Dimensionen der Pneumatologie auch begrifflich zur Geltung zu bringen, findet man in seinem ekklesiologischen Werk „Kirche in der Kraft des Geistes“ (1975).¹³⁸ Sein pneumatologisches Hauptwerk erschien allerdings erst im Jahr 1991 unter dem Titel „Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie“.¹³⁹ Moltmann stellt den Heiligen Geist als den dar, der das Leben gibt und es weiter erhält. Der Theologe präsentiert dabei die These: Dort, wo es die Leidenschaft für Über-Leben gibt, dort ist der Heilige Geist am Werk. So erhebt er den Anspruch, eine Pneumatologie konstruiert zu haben, die keinen Lebensbereich exkludiert.¹⁴⁰

Für ein richtiges Verständnis des Heiligen Geistes (interessanterweise verwendet Moltmann für die dritte Person der Trinität das Adjektiv „heilig“ nicht) und seines Wirkens in der Welt muss man die gegenseitige Relation des Geistes und der Welt beachten. Die Präsenz des Heiligen Geistes in den Menschen verursacht ihre ständige Ausrichtung auf Gott. In jeder Selbsterfahrung kann man demnach auch den Geist Gottes erkennen. Die „immanente Transzendenz“ gehört nicht nur der menschlichen Erfahrung; sie gehört auch der Erfahrung der ganzen Geschöpfe. Moltmanns Kritik richtet sich dabei sowohl auf die katholische, als auch auf die protestantische Theologie und Frömmigkeit. Sie seien dafür verantwortlich, dass die Menschen den Heiligen Geist mit dem Geist des Erlösers und nicht mehr mit dem des Schöpfers assoziieren. Deswegen sei in der gegenwärtigen Kultur der Geist Gottes eher bloß in der Kirche, nicht aber im menschlichen Körper, in der Natur oder auch in der Geschichte zu finden. Laut dem evangelischen Theologen ist der Heilige Geist aber primär als

¹³⁷ Moltmann 1972, 233.

¹³⁸ Moltmann 1989. Die Pneumatologie bildet in diesem Buch aber kein Hauptthema. Vgl. Henning 2000, 224.

¹³⁹ Moltmann 1991.

¹⁴⁰ Vgl. Kärkkäinen 2002, 125f. Signifikant für Moltmann ist sein historischer Zugang zu theologischen Themen. Fast jedes seiner Werke kann als ein aus der Perspektive der Offenbarung geschriebener Kommentar zu gesellschaftlichen Problemen betrachtet werden. Seine berühmte „Theologie der Hoffnung“ (1969) hat z.B. als Hintergrund die weltpolitische Krise nach dem Zweiten Weltkrieg.

lebensspendende Kraft in der Ökologie, im Körper, in der Sexualität oder auch in der Politik (παράκλητος, der für die Gerechtigkeit und Befreiung am Werk ist) zu verstehen.¹⁴¹

1.3 KATHOLIZISMUS

Während die Reformation den wahren τόπος für das Wirken des göttlichen Geistes in individuellen Menschen sieht, verstärkt die römisch-katholische Theologie in der Epoche der Gegenreformation die traditionelle Position der Kirche und des Lehramts, ohne dass dabei nennenswerte Innovationsimpulse zur Sprache kommen. Eine wahre Revolution im Hinblick auf die Pneumatologie bringt erst das 20. Jahrhundert.

1.3.1 Gegenreformation und katholische Theologie bis ins 19. Jahrhundert

Auf die ersten Anschuldigungen seitens der Reformatoren, die Kirche sei dem Evangelium nicht treu, wurde von den Theologen der römischen Kirche vorwiegend nur eine apologetische Antwort gegeben: Aufgrund der Geistverheißung, können die Tradition und der Glaube der Kirche nicht fehlgehen.¹⁴² Die Verheißung gilt nicht nur für die Apostel, sondern auch für die zukünftige Kirche bis zum Ende der Welt.¹⁴³ Was die Bibel betrifft, betonte man, dass die Inspiration zwar vom Heiligen Geist stammt, dieser wohnt aber in der Kirche – in dem wahren, „lebendigen Evangelium“ (Kardinal Hosius [†1579]).¹⁴⁴ So wurden die Position der Kirche und ihre Autorität ständig betont. Die logische Folgerung dessen war die Bekräftigung des Lehramtsprimats, was sich sowohl in den Katechismen als auch in Lehrentscheidungen der Kirche (auch in den mariologischen Dogmen von 1854 und 1950) zeigte.¹⁴⁵

Die Vorstellung, der Heilige Geist wohne in der Kirche, findet ihr Höchstmaß in der Enzyklika „Divinum illud munus“ (1897) von Papst Leo XIII. Leo XIII. bezeichnet dort den Heiligen Geist als die Seele der Kirche: „Und es soll genügen, dies zu bekräftigen, dass,

¹⁴¹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 127-9.

¹⁴² So Congar 1982, 140f.

¹⁴³ Congar zählt hier die Theologen auf, die auf dieser Linie argumentierten: Konrad Schatzgeyer (1522), John Fisher (1523), Cochlaeus (1524), Johannes Mensing (1528), Johannes Driedo (1533), Alphonse de Castro (1534), Gropper (1538). Vgl. Congar 1982, 141.

¹⁴⁴ „Es gibt kein Evangelium, wenn es keine Kirche gibt. Zwar kann man die Schrift auch außerhalb der Kirche haben... Aber das lebendige Evangelium ist die Kirche selbst. Außerhalb ihrer kann man wohl die Pergamente und Papiere, die Tinte, die Buchstaben haben, womit das Evangelium geschrieben worden ist, aber nicht das Evangelium selbst. Darum haben die Apostel, als sie, vom Heiligen Geist erfüllt, das Glaubensbekenntnis vorgelegt haben, nicht gesagt: »Ich glaube an die Bibel« oder »an das heilige Evangelium«, sondern: »Ich glaube die heilige Kirche.« In ihr hat man die Bibel, in ihr hat man das Evangelium, in ihr das wahre Verständnis des Evangeliums; oder vielmehr ist sie selbst das Evangelium, nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben, nicht auf Steintafeln, sondern auf die fleischernen Tafeln des Herzens.“ Hosius, *Opera omnia*, Bd. I (Köln 1584), 321; zit. nach Congar 1982, 142.

¹⁴⁵ Vgl. Congar 1982, 142f.

während Christus das Haupt der Kirche ist, der Heilige Geist ihre Seele ist.“¹⁴⁶ Dieser Passus ist später als Zitat in „Mystici Corporis“ (1943) zu finden. Diesem Bild wirft Kärkkäinen vor, dass die Kirche selber bei einem derartigen Verständnis als eine absolute, vollkommene Struktur verstanden wird, die nur noch den Geist bräuchte, um sie zu beleben.¹⁴⁷ Congar bemerkt hingegen, dass Leo XIII. sich an dieser Stelle auf die Worte Augustinus beruft, die allerdings nicht genau das ausdrücken, was der Papst mit diesen Worten auszusagen glaubt.¹⁴⁸ Erst das II. Vaticanum habe in seiner Lehre zu dem „originellen“ Sinn des von Augustinus stammenden Textes zurückgefunden, der das Wirken des Heiligen Geistes funktional und nicht ontologisch beschreibt, konstatiert der französische Dominikaner.¹⁴⁹

Diese geistige Atmosphäre der Gegenreformation könnte man gut mit dem Beispiel des theologischen Denkens Henry E. Mannings (†1892) charakterisieren, meint Congar.¹⁵⁰ Manning konvertierte vom Anglikanismus, weil er in der katholischen Kirche den absoluten Felsen der Wahrheit sah. Als seine Lebensaufgabe verstand er die Förderung der Definition von der Unfehlbarkeit des Papstes. Manning war es, der den „Mystische Leib“ der Kirche mit dem Heiligen Geist „in einer Art hypostatischer Union untrennbar verbunden“ hat.¹⁵¹

Die Beispiele der Theologen dieser Epoche, die sich ausdrücklich mit der Problematik des Heiligen Geistes beschäftigen sind rar; es sind dies vor allem: Denis Pétau (†1652), der über die persönliche Beziehung zwischen der gerechtfertigten Seele und dem Heiligen Geist reflektierte; Johann A. Möhler (†1838) mit seinem ersten radikal pneumatologisch geprägten Entwurf der Ekklesiologie;¹⁵² Matthias J. Scheeben (†1888), der dem Heiligen Geist wiederum die Rolle der Beseelung der Kirche zuweist.¹⁵³

¹⁴⁶ DH 3327.

¹⁴⁷ Kärkkäinen 2002, 74.

¹⁴⁸ „Dieser (Papst) sagt: Der Heilige Geist *ist* die Seele der Kirche, deren Haupt Christus ist. Augustinus hingegen sagt: Was die Seele in unserem Leib wirkt, wirkt der Heilige Geist in der Kirche; was die Seele für unseren Leib ist, das ist der Heilige Geist für den Leib Christi, die Kirche.“ Congar 1982, 144.

¹⁴⁹ „(...) gab er (Christus) uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, dass die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip - die Seele - im menschlichen Leibe erfüllt.“ LG 7.

¹⁵⁰ Congar schreibt von Manning, dass er für diese Epoche „außerordentlich repräsentativ“ ist. Vgl. Congar 1982, 145f.

¹⁵¹ In einem seiner Bücher schreibt Manning: „In the Baptismal Creed the article on the Church is united to the article on the Holy Ghost, to signify that the union between the Holy Ghost and the Church is divinely constituted, indissoluble and eternal. By this union the Church is immutable in its knowledge, discernment, and enunciation of the truth. (...) The Holy Ghost came at Pentecost to constitute a union between Himself and the mystical Body that would be absolute and indissoluble.“ Manning 1865, XIV-XV. Vgl. auch: Congar 1982, 146f.

¹⁵² Möhler 1825. Dieser erste Entwurf wird später jedoch von seinem zweiten – christologisch geprägten – „überholt“.

¹⁵³ Vgl. Hilberath 1992, 522; Congar 1982, 144f.

1.3.2 Zum Aufbruch in katholischer Pneumatologie

Auch wenn erst das Zweite Vaticanum eine Wende in katholischer Pneumatologie brachte, entstand die „Vom-Geist-Rede“ selbstverständlich nicht von heute auf morgen. Zum pneumatologischen Aufbruch trugen in katholischer Theologie vor allem Heribert Mühlen (†2006), Hans Urs von Balthasar (†1988), Yves Congar (†1995) und Karl Rahner (†1984) bei. Im Folgenden ist unser Anliegen, die Hauptideen dieser Theologen kurz zu präsentieren.

Heribert Mühlen¹⁵⁴ kommt aus der scholastischen Tradition, die er zu erneuern suchte. Unter Einfluss der viktorinischen Mystik, vor allem von Richard von St. Victor¹⁵⁵ sieht den Heiligen Geist als das „WIR“ in intersubjektiver Relation ICH-DU-WIR der Trinität. Das „ICH“ steht für Gott den Vater, das „DU“ für den Sohn. Der Heilige Geist eint sie miteinander. Die Bedeutung seiner Bemühung liegt vor allem darin, dass er die korrekte Verwendung des Personenbegriffes für die Personen der Dreifaltigkeit präzisiert habe: „Was Person ist, läßt sich nicht auf abstraktiv-begrifflichem Wege erkennen, die Person entzieht sich von sich selbst her einer Verallgemeinerung. Deshalb kann immer nur an der jeweiligen Person selbst abgelesen werden, was Person ist.“¹⁵⁶ In der heilsgeschichtlichen Ordnung verbindet *Spiritus Christi* die Getauften mit Christus und untereinander. Ohne den Geist Gottes wäre die christliche Gemeinschaft nicht möglich. Der Theologe aus Paderborn will der Heiligen Schrift gegenüber treu bleiben. Er bemerkt, dass in der gesamten Bibel der Heilige Geist zwar nie als Person bezeichnet wird. Um die biblische Redeweise zu bewahren, definiert er den Geist Gottes als unsere „Unmittelbarkeit zu Jesus und Gott“. Laut Mühlen ist der Heilige Geist uns näher als wir uns selbst. Sein Wesen können wir jedoch nicht mit Hilfe von menschlichen Begriffen darstellen.¹⁵⁷ Das theologische Denken von Mühlen entfaltete sich mit der Zeit, auch unter dem Einfluss von charismatischer Erneuerung. Der „späte“ Mühlen wird in der Literatur als Vertreter des „enthusiastischen Typs pneumatologischen Denkens“ qualifiziert.¹⁵⁸ Er beschreibt die Identität des Geistes als das „Außer sich sein“. Gott selbst ist „außer sich“ in der Vermittlung zu Menschen. Die endgültige Offenbarung des göttlichen „Außer sich sein“ geschah am Kreuz. In diesem Zusammenhang definiert Mühlen

¹⁵⁴ Bereits vor dem Konzil promovierte Mühlen mit der Arbeit: „Der Heilige Geist als Person“ (Mühlen 1988); mit der Arbeit: „Una Mystica Persona“ (Mühlen 1968) habilitierte er. Paul VI. ernannte ihn zum Konzilsberater. Beide Arbeiten hatten einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Pneumatologie.

¹⁵⁵ Seine „Definition von Person als »incommunicabilis existentia« ist durch die relationale Struktur des Mitseins gekennzeichnet, ohne daß das genetische Moment der Hervorgänge dabei vernachlässigt würde. (...) Die Kommunikation vollendet sich erst dort, wo sich die gegenseitige Liebe nicht in selbstgenügsamer Zweisamkeit einschließt, sondern sich weitet zur trinitarischen Struktur.“ Schniertshauer 1999, 1175.

¹⁵⁶ Mühlen 1988, 49; vgl. ebd. 29-32.

¹⁵⁷ Vgl. Pöhlmann 1998, 21f.

¹⁵⁸ So Hilberath 1994, 164.

den Heiligen Geist als „der Schmerz Gottes in Person“ und „die göttliche Selbstweggabe“. „Außer sich sein“ ist auch die Hauptaufgabe für alle Christen.¹⁵⁹

Hans Urs von Balthasar¹⁶⁰ beschäftigt sich in seinem Lebenswerk mit dem Verhältnis von unendlicher und endlicher Freiheit. „Die Freiheiten verhalten sich zueinander. Das Drama um Liebe, Untreue und Schmerz nimmt seinen Lauf.“¹⁶¹ So denkt Balthasar die menschliche Freiheit im Horizont der Teilhabe des menschlichen Geistes am Geist Gottes. Er bezeichnet den Heiligen Geist als den „Unbekannten jenseits des Wortes“, kommentiert Pöhlmann. Es ist unmöglich, den Geist an Buchstaben zu fesseln. Wenn wir den Geist erfahren möchten, müssen wir „das Wort als Gelände loslassen“. Das kann nur im Rahmen des Glaubens geschehen, wo das Seufzen des Geistes den Platz des Wortes in uns übernimmt. Ein nonverbales Medium des Heiligen Geistes ist die Liebe – der Leitbegriff der mystischen Pneumatologie Balthasars: „Das ganze Streben der Seele geht danach, mit ihrer antwortenden Liebe nicht hinter der sie ansprechenden Liebe Gottes zurückbleiben zu müssen. Das wird möglich durch die Einwohnung des Geistes in ihr.“¹⁶² Der Schweizer Theologe nennt den Geist Gottes den „Atem der Liebe zwischen Vater und Sohn“.¹⁶³ Bei Balthasar findet man nicht nur eine mystische, sondern auch eine „kritische“ Spiritualität.¹⁶⁴ Der Schweizer Jesuit betont die Wichtigkeit der Unterscheidung der Geister. Jedem Menschen droht die Gefahr, den Heiligen Geist nur für sich selbst zu „reservieren“. Viele Menschen vergessen dabei, dass der Geist „herab schwebt, aber sich nicht setzt“. Balthasar benennt vier Kriterien der Geistunterscheidung. Erstens: Zur Identität des falschen Geistes gehört das „Reißen“ in allen Formen. Hier sind die Begriffe zu beachten: Fanatismus, schlagende Beweise oder schlagende

¹⁵⁹ Vgl. Pöhlmann 1998, 23f.

¹⁶⁰ Ganz allgemein kann gesagt werden, dass das Werk Balthasars von eminenter Bedeutung für die Theologie Schwagers war. Deswegen scheint es sinnvoll zu, auch ein paar biographischen Einzelheiten zum Leben Balthasars zu erwähnen. Im Jahr 1905 in Luzern geboren, studierte er nach Abschluss der Matura Philosophie und Germanistik in Wien, Berlin und Zürich. Als 24-Jähriger trat er in den Jesuitenorden ein. Bevor er zum Priester geweiht wurde, studierte Balthasar in Pullach bei München und in Lyon. In ersten Jahren nach seiner Priesterweihe arbeitete er als Redakteur bei der Ordenszeitschrift „Stimmen der Zeit“. Nach dem Ausbruch des Krieges ging Balthasar nach Basel, wo er katholische Studenten geistlich betreute und mit der Zeit den Johannes-Verlag gründete und die Johannesgemeinschaft ins Leben rief. Seine Theologie war zutiefst von seiner Begegnung mit der Schweizer Mystikerin Adrienne von Speyr beeinflusst sowie durch Denker wie Erich Przywara, Jean Daniélou und Henri de Lubac. Als Folge seines Konfliktes mit der Jesuitengemeinschaft verließ Balthasar in den 1950er Jahren den Orden und blieb für einige Zeit sogar ohne Inkardination. Nach ein paar Jahren bekam er den Großen Literaturpreis und wurde in der Diözese Chur inkardiniert. Als einziger der großen theologischen Denker seiner Zeit wurde er nicht als Berater zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen. Erst 1969 wurde er zum Mitglied der Internationalen Theologenkommission berufen. Hans Urs von Balthasar war auch einer der Gründer der theologischen Zeitschrift *Communio*. Aufgrund seiner Kritik einiger postkonziliaren Entwicklungen wurde er in manchen Kreisen als Gegner des Konzils bezeichnet. Papst Johannes Paul II. ernannte ihn zum Kardinal. Balthasar starb am 26. Juli 1988, zwei Tage vor der Aufnahme ins Kollegium der Kardinäle. Vgl. Schulz 2002; Sroka 2013, 85-7.

¹⁶¹ Balthasar, zit. nach Gałda 2003, 76.

¹⁶² Balthasar 1983, 395.

¹⁶³ Vgl. Pöhlmann 1998, 25f.

¹⁶⁴ Vgl. Gałda 2003.

Argumente. Der falsche Geist mag und macht Lärm, der Heilige Geist hingegen – Stille. Zweitens: Der Ungeist banalisiert alles. Für ihn gibt es nichts Außerordentliches. Dabei meint Balthasar sowohl die „Verbürgerlichung“ des Christentums als auch die moderne Gesellschaft, wo das Triviale und der Flachsinn an der Macht sind. Drittens: Der falsche Geist ist am „Erfolg“ zu erkennen. Die „erfolgssüchtigen“ geistlichen und theologischen „Wesen“ sind daher das Gegenteil von Jesus, der „erfolglos“ lebte. Viertens: Der Ungeist ist gewichtlos, leicht. Der wahre Geist ist „schwer“, hat einen Realitätsgrad, einen Ernst, denn „das Wort ist Fleisch geworden“.¹⁶⁵

Yves Congar¹⁶⁶ warnt vor Reduktion der Rolle des Heiligen Geistes. Seiner Meinung nach wird diese oft auf die Mutter Gottes oder den Papst übertragen. Es gibt auch die Gefahr, so Congar, die Person und das Werk des Geistes zur Person und zum Werk Jesu zu reduzieren. Die charismatische Bewegung ist für Congar ein Zeichen des Heiligen Geistes: „Dem Evangelisten Johannes zufolge geht der Prozess Jesu in der Geschichte weiter. In der Erneuerungsbewegung stärkt der Heilige Geist die Jünger Jesu mächtig und überzeugt sie, dass die Welt im Unrecht ist (vgl. Joh 16,8-11). Sie sind Jünger Jesu Christi, des Herrn Jesus, und nicht nur des Jesus von Nazaret, von dem die politisierten, säkularisierten Christen reden. In einer Zeit, wo die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die durch Bultmann vorgenommene Entmythologisierung die leiblichen Wunder, die Eingriffe der Macht Gottes in das Gewebe des Menschenlebens aus dem Christentum scheinbar ausgemerzt haben, behauptet die Erneuerungsbewegung, sie habe diese Macht erfahren und kenne sinnenfällige Eingriffe Gottes: »Er lebt!«¹⁶⁷ Der Theologe schenkt auch den Sakramenten viel Beachtung,

¹⁶⁵ Vgl. Pöhlmann 1998, 27f.

¹⁶⁶ Yves Congar wurde am 8. April 1904 im französischen Sedan geboren. Er trat in den Dominikanerorden ein und studierte Philosophie und Theologie in Reims und Paris. Nach der Priesterweihe 1930 arbeitete Congar als Dozent an der Hochschule „Le Saulchoir“, wo er Fundamentaltheologie und Dogmatik lehrte. Als Sanitäter nahm Congar am Zweiten Weltkrieg teil. Fünf Jahre lang saß er in deutscher Kriegsgefangenschaft in Colditz. In dieser Zeit erkrankte Congar an einer neurologischen Krankheit, unter welcher er bis zum Ende seines Lebens zu leiden hatte. Gemeinsam mit Henri de Lubac, Marie Dominique Chenu und Jean Daniélou prägte Congar die „Nouvelle théologie“. Daher stand er unter dem Verdacht, einen neuen Modernismus herbeizuführen zu wollen. Auch mit seinem ersten größeren Werk aus dem Jahr (Congar 1939) machte er sich verdächtig, weil er dort die Position vertrat, nach welcher die Abspaltungen der Ostkirche und der Reformation zu einer Verarmung der katholischen Kirche geführt hätten. Seine Werke über die wahre und falsche Reform in der Kirche (Congar 2011) und über das Laientum (Congar 1957) führten zu weiteren Konflikten mit dem Heiligen Offizium. Schließlich wurden ihm die Ausübung seiner Lehrtätigkeit und das Veröffentlichen von Büchern in den Jahren 1954-1956 untersagt. Nach seiner Rehabilitierung wurde er zum Konsultor der Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1962-1965 nahm er am Konzil als Konzilsperitus teil. Außerdem zählt Congar zu den Gründern der Zeitschrift „Concilium“. 1969 wurde er zum Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission ernannt. Durch Papst Johannes Paul II. wurde Congar 1994 in das Kardinalskollegium aufgenommen. Er starb in Paris am 22. Juni 1995. Außer der Pneumatologie (Congar 1982) zählen zu den Schwerpunkten der Theologie Congars vor allem: die Betonung der Geschichtlichkeit des Glaubens, die Ekklesiologie mit der trinitarischen Verankerung der Kirche und ihrem missionarischen Auftrag, aber auch sein Entwurf einer Theologie des Laientums. Vgl. Sauser 2003.

¹⁶⁷ Congar 1982, 271.

betont aber zugleich, dass sie den persönlichen Glauben brauchen und der Liebe bedürfen. Und genau in diesem Punkt scheint die charismatische Bewegung gute Früchte zu bringen.¹⁶⁸

Die Person des Heiligen Geistes wird in der Theologie Karl Rahners¹⁶⁹ nicht separat besprochen. Der Geist Gottes und sein Wirken werden jeweils „vorausgesetzt“ und kontextuell betrachtet. So bemerkt Renate Kern: „[Rahner] schreibt über die Inkarnation Christi, mit der der Geist in die Menschheit eingestiftet ist, über die Kirche, die vom Geist Gottes geleitet ist, über das Gebet, bei dem der Geist hilft – nicht aber über den Geist, der in der Menschwerdung Gottes mitgeteilt ist, der die Kirche leitet und beim Gebet hilft.“¹⁷⁰ Die Betonung setzt Rahner eher auf das Wirken des Geistes als auf eine „abstrakte“ Betrachtung der dritten göttlichen Person. Kern erblickt darin einen gewissen Einfluss, den auf K. Rahner Ignatius mit seiner „Exerzitienmethode“ hat. Die Rahner'sche Rede-von-Geist findet ihren besonderen Ort vor allem in seiner Trinitätslehre, Gnadentheologie und Ekklesiologie. Thematisch gesehen zählen die „Wiederentdeckung und Vorordnung der ungeschaffenen Gnade, sowie die Konzipierung der Gnade als wirkliche Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes“ zu jenen theologischen Impulsen Rahners, ohne die die Theologie des 20. Jahrhunderts wegzudenken wäre.¹⁷¹

¹⁶⁸ Famerée/Routhier 2016. Vgl. Bloesch 2000, 241-3.

¹⁶⁹ Karl Rahner wurde am 5. März 1904 in Freiburg im Breisgau geboren. 1922 trat er in den Jesuitenorden in Tisis ein. Philosophie und Theologie studierte er an den Ordenshochschulen in Feldkirch, Pullach und Valkenburg. Nach der Priesterweihe 1932 folgte ein Promotionsstudium in Freiburg im Breisgau. Nach dem Abbruch seiner philosophischen Promotion in Freiburg ging Rahner 1936 nach Innsbruck. Dort promovierte er noch im selben Jahr; die Habilitation erfolgte ein Jahr später. Rahner begann eine umfangreiche Vorlesungs- und Vortragstätigkeit. Nach der Besetzung aller Gebäude der Jesuiten in Tirol durch die Nationalsozialisten, ging Rahner 1939 nach Wien. Er trat seine erste Dozentenstelle an und war dort bis 1944 tätig. 1944 und -45 lebte Rahner in Niederbayern, wo er als Seelsorger tätig war. Von 1945 bis 1949 lehrte und predigte er in München; als Dozent für Dogmatik hielt er auch Vorlesungen an der Jesuiten-Hochschule in Pullach. Von 1949 an lehrte er an der wieder eröffneten theologischen Fakultät in Innsbruck - wo auch sein Bruder, Hugo Rahner, wirkte - als ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte. Für den Wiener Kardinal König untersuchte er die Vorlagen für das angekündigte Konzil. Von Papst Johannes XXIII. wurde er zum Konziltheologen ernannt. Rahner hatte großen Einfluss auf die Lehre des Konzils. Von größerer Bedeutung waren seine Beiträge zur Offenbarungslehre und zur Wiedereinführung des ständigen Diakonats. Rahner hatte seit 1964 - als Nachfolger Romano Guardinis - den Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung an der Ludwig-Maximilians-Universität München inne. An der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster war er 1967-1971 ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte. 1969 wurde er auch zum Mitglied der päpstlichen Internationalen Theologenkommission berufen. Weil aber seine Vorstellungen dort nicht durchsetzbar waren, verließ er diese. Ab 1971 wirkte er wieder in München, um schließlich 1981 nach Innsbruck zu kommen. Dort starb Karl Rahner drei Jahre später. Rahner entwickelte eine Transzendentaltheologie auf der Grundlage transzendentaler Erfahrung. Von Erich Przywara wurde er - zusammen mit Max Müller und Gustav Siewerth - einer „katholischen Heidegger-Schule“ zugeordnet. Rahner förderte den Dialog der Theologie mit den Naturwissenschaften und mit dem Marxismus. Von zahlreichen Werken Rahners sind hier zu nennen: „Geist in Welt“ (Rahner 1996); „Grundkurs des Glaubens“ (Rahner 1976); „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“ (Rahner/Fries, 1985); „Schriften zur Theologie“ (16 Bände in Jahren 1954-84). Karl Rahner war auch Mitherausgeber u.a. der zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“. Im Herder-Verlag werden zurzeit Sämtliche Werke Rahners im Umfang von 32 Bänden herausgegeben. Zur Pneumatologie Rahners vgl. Kern 2007.

¹⁷⁰ Kern 2007, 327.

¹⁷¹ Vgl. Kern 2007, 328.

1.3.3 Vatikanum II.

Das Zweite Vatikanische Konzil (11. Oktober 1962 – 8. Dezember 1965) entdeckte den Heiligen Geist neu und leitete damit auch die Zeit des neuen Verständnisses des Heiligen Geistes in der Kirche und einer veränderten Pneumatologie ein.¹⁷² In seinem Buch „The Pentecostal Movement in the Catholic Church“ fasst Edward D. O’Connor das Ereignis des Konzils im Hinblick auf den Heiligen Geist auf folgende Weise zusammen: „Pope John hoped to see *a new Pentecost* take place in the Church. In one of his earliest public announcements about the Second Vatican Council, made on the feast of Pentecost, 1959, he said that at this council, »all the bishops of the Church... should be gathered together as at a new Pentecost.« (...) The Council did in fact prove to be a kind of Pentecostal experience. Many of the participants reported with awe their sense of the presence of the Holy Spirit amid their deliberations, notwithstanding the continual frustrations and mounting weariness. Observers noted the profound change that gradually took place in the thinking of many of the Council Fathers as the sessions advanced. The world was surprised at the vigor and reforming spirit of the decrees which issued from what is surely one of the most conservative governing bodies in the world, about which many had predicted that it would merely rubber-stamp a set of innocuous tracts drawn up by the Roman Curia.“¹⁷³ Obwohl das Konzil kein separates Dokument hervorbrachte, das systematisch vom Heiligen Geist handelte, sind pneumatologische Anregungen an vielen Stellen der Konzilsdokumente zu finden (genauer gesagt an 258 Stellen).¹⁷⁴ Die Anzahl der Erwähnungen macht sicher noch keine Pneumatologie, kann uns aber wohl eine erste Vorstellung davon geben, inwieweit die dritte Person Gottes in den gesamten Denkprozess einbezogen war. Sehen wir uns also das Konzil genauer an.¹⁷⁵

Das Zweite Vatikanische Konzil verzichtet auf das Bild der Kirche als die Fortsetzung der Inkarnation im Sinne der Enzyklika „*Divinum illud munus*“, bemerkt Congar. Das Göttliche und Menschliche in Christus vergleichend, schreibt das Konzil dem Heiligen Geist die Rolle der Beseelung zu (funktional also und nicht mehr ontologisch).¹⁷⁶ In diesem Kontext wird aber der christologische Ansatz beibehalten, was ein guter Ausgangspunkt für eine gesunde Pneumatologie ist, die nicht in einer „Pneumatozentrik“ besteht, beurteilt Congar.

¹⁷² Vgl. Kärkkäinen 2002, 74f.

¹⁷³ O’Connor 1971, 287f.

¹⁷⁴ Vgl. Congar 1982, 147.

¹⁷⁵ Wir beziehen uns in der Darstellung der Pneumatologie des Konzils hauptsächlich auf Yves Congar 1982.

¹⁷⁶ „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.“ LG 8, 1.

Der Heilige Geist wirkt nicht von selbst. Er ist immer der Geist Christi und seine Aufgabe ist es, das Werk Christi zu vollbringen.¹⁷⁷

In der Theologie des Konzils ist ein großer Einfluss Karl Rahners zu bemerken. Rahners Verständnis der Gnade ist, wie wir oben erwähnt haben, mit dem Wirken des Heiligen Geistes engstens verbunden. Menschen sind dazu fähig, die Gnade zu erfahren und zwar als wahre Präsenz Gottes in der Person des Heiligen Geistes.¹⁷⁸ Laut dem Konzil ist die Offenbarung Gottes ein Akt der Kommunikation. Gott kommuniziert mit Menschen durch den Sohn im Heiligen Geist. Auf diese Weise haben die Menschen den Zugang zur göttlichen Natur gerade durch den Heiligen Geist.¹⁷⁹ Congar weist auch auf die neutestamentliche Idee hin, die vom Konzil übernommen wurde, wonach „die kirchliche Heiligungsfunktion eine Teilhabe an der Salbung Christi durch den Geist ist.“¹⁸⁰

Mehrere Konzilsdokumente gründen ihre Lehre auf einer trinitarischen Sicht der Gnaden- und Schöpfungsökonomie, bemerkt Congar weiter. Diese Tatsache bewertet der Theologe als Novum in der katholischen Kirchenlehre der letzteren Jahrhunderte. Dabei weist er auf das Erste Vatikanum und auf den „nicht ausdrücklich trinitarischen Gottesbegriff“ hin, mit dem man damals gearbeitet hatte. Das Zweite Vatikanum weist seine trinitarische Sicht auf: „(...) zunächst in Bezug auf den Ausgangspunkt: Vorhaben des Vaters, Sendung des Sohnes, Sendung des Heiligen Geistes; sodann in Bezug auf den Abschluss; die Kirche ist Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes, und nach der herrlichen Formulierung Cyprians wird die Kirche als »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« bezeichnet.“¹⁸¹

Das pneumatologische Verständnis der Kirche wurde auch logischerweise in der Sakramententheologie zum Ausdruck gebracht, führt Congar fort. Hier betont man *epiklēsis* und somit erklärt man die Sakramente als Ort und Stelle der Wirkung des Heiligen Geistes. Die eucharistischen Hochgebete enthalten je zwei Epiklesen: eine an der Stelle der Konsekration der Gaben, die andere beim Gebet um das Wirken des Geistes unter den Gläubigen (der Heilige Geist heiligt, erfüllt und vereint die Gläubigen in Christus).¹⁸² Dass die orientalische Praxis der Anrufung des Heiligen Geistes und die westliche Akzentuierung des priesterlichen Handelns *in persona Christi* nicht entgegengesetzt, sondern als zwei sich

¹⁷⁷ Vgl. LG 21, 2; AA 3, 2; CD 11, 1; siehe auch: Congar 1982, 148.

¹⁷⁸ Vgl. Kärkkäinen 2002, 77.

¹⁷⁹ Vgl. Congar 1982, 147-50.

¹⁸⁰ „Jesus der Herr, »den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat« (Joh 10,36), gibt seinem ganzen mystischen Leib Anteil an der Geistsalbung, mit der er gesalbt ist.“ PO 2.

¹⁸¹ Congar 1982, 149. Vgl. auch: LG 2-4; AG 2-4; GS 40,2.

¹⁸² Die Ausnahme ist hier der Römische Kanon.

einander ergänzende Traditionen verstanden werden, zeigt „Presbyterorum ordinis“.¹⁸³ Es wird im erneuerten Ordinationsritus für die Bischofsweihe das aus der „*Traditio apostolica*“ Hippolyts stammende Weihegebet eingeführt, das das Wirken der dritten Person der Trinität hervorhebt. Congar zitiert in diesem Kontext auch das Gebet für die Priesterweihe aus dem neuen Ritus: „Mach deine hier anwesenden Diener zu Priestern Jesu Christi, indem du sie durch deinen Geist erneuerst.“¹⁸⁴ Außerdem wird in erneuerten Riten jeweils die Rolle der ganzen Trinität hervorgehoben.¹⁸⁵

Durch die Darstellung der Kirche als eine Gemeinschaft, in der Charismen von höchster Bedeutung sind, schaffte das Zweite Vatikanum die Möglichkeit, sich vom „pyramidenhaften klerikalen“ Kirchenbild zu verabschieden: „Gestützt auf diese Charismen, die zum allgemeinen Nutzen und zum Aufbau der Kirche ausgeübt werden, hat sich eine neue Theologie, besser eine neue Praxis der Dienstämter entwickelt, die der Kirche ein neues Gesicht geben, ein ganz anderes als das, worin eine pyramidenhafte klerikale Ekklesiologie zum Ausdruck kam“, meint Congar.¹⁸⁶ Die Kirche kann nun nicht mehr als eine Institution dargestellt werden, die den irdischen Institutionen gleich sei; sie ist ein lebendiger Organismus, der sein Leben und seine Wirksamkeit dem Heiligen Geist verdankt. Gleichzeitig darf man aber auch nicht vergessen, dass die Charismen, die zugunsten der Menschen in der Kirche und der ganzen Welt erteilt werden, immer der Führung der Hirten untergeordnet sein sollen. Auf jeden Fall kann die Kirche nicht eine steife Struktur bleiben, denn sie ist von dem Geist abhängig, der „weht, wo er will“, konstatiert der französische Kardinal.¹⁸⁷

Laut dem Konzil stehen die Gesellschaftsstrukturen im Dienst des Heiligen Geistes, der das Verständnis des Wortes Gottes unter seinem Volk aktualisiert.¹⁸⁸ Der Missionsgeist wird durch die dritte göttliche Person in der Kirche geweckt.¹⁸⁹ Die Kirche wird vom Heiligen Geist auch ständig erneuert, damit sie ihrem Herrn treu bleiben kann. Yves Congar bemerkt, dass die „zum Konzil versammelte Kirche“ im Hinblick auf die Ökumene bekannte, „sie

¹⁸³ Vgl. PO 2.5.

¹⁸⁴ Congar 1982, 150. In „*Traditio apostolica*“ heißt es im „Gebet zur Ordination des Bischofs“: „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus (...) Gieße auch jetzt die Kraft des leitenden Geistes aus. Er kommt von dir, und du hast ihn deinem vielgeliebten Sohn Jesus Christus gegeben; er hat deinen Geist den heiligen Aposteln geschenkt, die die Kirche an allen Orten gegründet haben als dein Heiligtum zur Herrlichkeit und zum unaufhörlichen Lob deines Namens.“ Hippolyt, *Traditio apostolica*, 3.

¹⁸⁵ Vgl. Congar 1982, 150.

¹⁸⁶ Congar 1982, 150. Vgl. auch: LG 27,2; AA 3.

¹⁸⁷ Vgl. Congar 1982, 151. Die Konzilstexte über Charismen: LG 12; AA 3,4; aber auch: LG 4; 7,3; AG 4; 23,1; 28,1.

¹⁸⁸ Vgl. LG 8,1; DV 8,3; 23.

¹⁸⁹ Vgl. AG 29,3f.

wolle den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes nicht vorgreifen.“¹⁹⁰ Das Wirken des göttlichen Geistes wurde auch in anderen christlichen Gemeinschaften anerkannt und die ökumenische Bewegung als die vom Heiligen Geist stammende bezeichnet.¹⁹¹ Das Zweite Vatikanische Konzil nahm auch eine Wiederaufwertung der Ortskirchen vor. Das Volk Gottes ist im Heiligen Geist gerufen und versammelt; dieser Geist ist das Prinzip der Gemeinschaft, die von Ortskirchen besteht.¹⁹² Wie Congar es bemerkt, redet das Konzil mehrere Male vom Heiligen Geist, der „das All erfüllt“, in der Geschichte wirkt, das menschliche Herz auf Gott lenkt und Christen zu einer neuen Kreatur macht.¹⁹³

Der französische Dominikaner fasst seine Betrachtung des Konzils im Hinblick auf den Heiligen Geist mit den Worten zusammen: „Man kann somit von einer eigentlichen Pneumatologie des Zweiten Vatikanums sprechen. Doch sind es erst Worte. Das Leben muss deren Wahrheit bestätigen. (...) Die Pneumatologie als Theologie und Dimension der Ekklesiologie kann ihre volle Entwicklung nur finden dank dem, was in der Kirche verwirklicht und gelebt werden wird. Gerade in diesem Bereich hängt die Theorie stark von der Praxis ab. Darum hat Paul VI., der das von Johannes XXIII. in die Wege geleitete Konzil abgeschlossen hat, den Wunsch nach einem neuen Pfingsten wiederholt und gesagt: »Auf die Christologie und insbesondere auf die Ekklesiologie des Konzils muss ein neues Studium und ein neuer Kult des Heiligen Geistes folgen als unerlässliche Ergänzung zur Lehre des Konzils.«¹⁹⁴

Der pneumatologische Aufbruch des Konzils wird vorwiegend sehr positiv bewertet. In der Forschung stößt man aber auch auf kritische Beurteilung der Texte. Louis Bouyer etwa – ein ehemaliger lutherischer Pastor, der unter dem Einfluss von Schriften Athanasius’ zum Katholizismus konvertierte – schreibt in einem seiner Bücher: „Man ist überaus erstaunt, zwei durchgängige Lücken in der Lehre von *Lumen gentium* zu entdecken, die man auch mit anderen Konzilstexten nicht füllen kann. Diese beiden Lücken mögen antithetisch erscheinen. Aber ihr gleichzeitiges Auftreten ist deswegen um so frappierender. Die Kirchenkonstitution kennt praktisch kein Kirchenrecht. Aber, wie seltsam, abgesehen von einem eher frommen als lehrhaften schönen Abschnitt, kennt sie auch kaum mehr den Heiligen Geist!“¹⁹⁵ Seine These stieß auf Widerstand anderer Theologen, vor allem seines Landsmannes Yves Congars.¹⁹⁶ Neben Congar verteidigte auch H. Mühlen die Pneumatologie von *Lumen gentium*. Bei

¹⁹⁰ Congar 1982, 151.

¹⁹¹ Vgl. UR 1,2; 4,1.

¹⁹² Vgl. LG 13; 25; 26,1; 49; CD 11,1; AG 19,3; UR 2,2.6; OE 2.

¹⁹³ Vgl. Congar 1982, 152.

¹⁹⁴ Congar 1982, 153.

¹⁹⁵ Bouyer, zit. nach Böhnke 2013, 33.

¹⁹⁶ Vgl. Böhnke 2013, 49.

seinem Versuch, *Lumen gentium* 8 pneumatologisch zu interpretieren, behauptet er sogar, dass die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Ekklesiologie in eine „pneumatologische Phase“ eingeführt hätten¹⁹⁷. Die Meinung Bouyers versuchte auch Michael Böhnke zu widerlegen, indem er eine pneumatologische Interpretation einiger Punkte von *Lumen gentium* (vor allem LG 8) zur Darstellung bringt.¹⁹⁸

Andererseits gibt es auch Theologen, die die These von der mangelnden Pneumatologie in *Lumen gentium* (auch wenn nur teilweise) für zutreffend erklären. Und so weist z.B. Bernd Jochen Hilberath auf eine „vielfältige Thematisierung der pneumatischen Dimension der Kirche“ in Texten des Konzils hin; gleichzeitig stellt er aber fest, dass keine durchgehende Systematik dort zu finden ist. Michael Böhnke nimmt auf diese Stelle Bezug und wirft ein, dass genau das Bouyer mit seiner Formulierung meinte.¹⁹⁹

1.4 NACHKONZILIARE PNEUMATOLOGIE: AUF DEM WEG ZUR EINHEIT?

Die pneumatologischen Anstöße des Konzils bringen vielfältige Früchte in der theologischen Reflexion der nachkonziliaren Zeit hervor. So wie in der Vergangenheit, werden auch jetzt die spirituellen Strömungen in christlichen Gemeinden präsent, und zwar in einem bislang nicht vorgefundenen Ausmaß.

1.4.1 Pentekostale und charismatische Erneuerungsbewegung

Das Phänomen der pentekostalen und charismatischen Bewegung sucht seinesgleichen. Innerhalb eines Jahrhunderts ihrer Existenz wurde sie zur größten Bewegung des Protestantismus. Auch in der katholischen Kirche breitet sie sich ständig aus.²⁰⁰ Mit all ihrer theologischen und organisatorischen Differenzierungen stellt die Bewegung zurzeit zahlenmäßig ca. 20 Prozent des gesamten Christentums dar.²⁰¹

¹⁹⁷ Vgl. Mühlen³1968, 385-91.

¹⁹⁸ Vgl. Böhnke 2013, 48f.; 100-6.

¹⁹⁹ Vgl. Hilberath 1992, 254; Böhnke 2013, 54f.

²⁰⁰ Über die sogenannte zweite Welle der Pfingstbewegung schreibt aus lutheranischer Perspektive Oddvar J. Jensen: „Die historischen und theologischen Wurzeln der charismatischen Erneuerungsbewegungen finden wir bei den Pfingstlern. (...) Das betrifft den episkopalen Pfarrer Dennis Bennett und den ALC-Pastor Larry Christenson, die als leitende Persönlichkeiten dieser Bewegung angesehen werden. Sowohl Bennett (1960) als auch Christenson (1961) haben ihre entscheidenden Impulse und charismatischen Erlebnisse in und durch Pfingstgemeinden bekommen. Es wird von einer zweiten Welle gesprochen. Im Vergleich mit der ersten Welle – um die Jahrhundertwende – ist die Interkonfessionalität dieser zweiten Welle neu. Die neuen Charismatiker wollen nicht neue Gemeinde bilden, sondern ihre eigene Gemeinde erneuern.“ Jensen 1990, 106.

²⁰¹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 89-92.

Obwohl dieses Phänomen auf der geistigen Erneuerung des Christenlebens beruht, wäre die Auslassung ihrer Theologie für diese Abhandlung ein Fehler, soweit eine bestimmte pneumatologische Konzeption für die pentekostale Praxis ein Zentrum bildet. Yves Congar schreibt über das Phänomen der Bewegung aus katholischer Perspektive: „Die charismatische Erneuerungsbewegung, die 1967 in Pittsburgh begonnen und sich auf der Welt so weit ausgebreitet hat, gehört selbstverständlich zu dieser ins Leben umgesetzten Pneumatologie. Wenn es eine Erfahrung des Geistes gibt, dann sicher in ihr.“²⁰² Außerdem ist das in den nächsten Kapiteln behandelte Problem der Unterscheidung der Geister im Alltag gerade dieser Bewegung ein großes Thema.²⁰³

Michael Welker steht der charismatischen Bewegung zunächst neutral gegenüber (der Heidelberger Theologe betont die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Geister). Gleichzeitig stellt er fest, dass gerade diese Bewegung den Anlass zu einer Belebung im Bereich der Pneumatologie gab.²⁰⁴ In seinem Werk „Gottes Geist“ führt er eine Darstellung der Geschichte und der Bedeutung der Bewegung an.

Der evangelische Theologe bemerkt, dass die charismatische Bewegung die größte Frömmigkeitsbewegung in der kirchlichen Geschichte ist. In den 80er Jahren gehörten über 300 Millionen Menschen in 230 Ländern dieser Bewegung an. Laut einer Schätzung aus dem Jahre 1988 nahm die Bewegung jedes Jahr um 19 Millionen Glieder zu. Heute kann diese Bewegung in irgendeiner Form in allen Denominationen, Kirchen und Freikirchen wiedergefunden werden. Diese erfolgreiche Entwicklung wird von vielen AnhängerInnen der Bewegung als ein sicherer Beweis verstanden, dass Gott im Heiligen Geist gegenwärtig ist, dass er in unserer Welt wirkt und dass dieses Wirken erfahren werden kann. Auf der anderen Seite fällt vielen nicht zu der charismatischen Bewegung gehörenden Menschen eine merkwürdige Unklarheit und Unbestimmtheit der Erfahrungen dieser Bewegung auf.²⁰⁵

In der Literatur werden drei bis vier Strömungen innerhalb der charismatischen Bewegung unterschieden: 1) Die 1901 in Topeka (Kansas, USA) aus dem Methodismus und

²⁰² Congar 1982, 152.

²⁰³ Bischof Joseph McKinney, der mit charismatischer Bewegung eng verbunden war, sagte in einem Interview: „Innerhalb der Bewegung entwickelt sich etwas, was für mich ein klares zeitgenössisches Verständnis für eine alte spirituelle Wahrheit ist: Es ist die Unterscheidung der Geister. Es ist großartig, Leute über die Kriterien sprechen zu hören, die notwendig sind, um ein authentisches Wirken des Heiligen Geistes beurteilen zu können. Sie drücken in der Sprache von heute das aus, was schon Ignatius und die heilige Theresia von Avila sagten.“ McKinney 1971, 47f.; vgl. auch: Bartosik 2010, 180f.

²⁰⁴ In seinem Artikel im *Lexikon Theologie* schreibt Welker: „Die Lehre vom H. G. oder Pneumatologie (griech. *pneuma* = ‚Geist<, ‚Wind<) fristete lange ein Schattendasein in Nischen der Trinitätslehre (--->Trinität) und der Lehre von der --->Kirche, bis die westlichen Theologien und Kirchen im 20. Jh. mit einer Frömmigkeit konfrontiert wurden, die – von den Pfingstkirchen und den charismatischen Bewegungen vertreten – ganz zentral vom Wirken des H. G. und seinen Gaben überzeugt ist und dieser Überzeugung zunehmend in theologischer Sprache Ausdruck gibt.“ Welker 2004a, 144.

²⁰⁵ Vgl. Welker⁵ 2013, 21f.

einigen Baptistenkirchen hervorgegangene „klassische Pfingstbewegung“ wurde zunächst von den Mutterkirchen in der Regel zurückgewiesen und isoliert. In der Gegenwart breitet sie sich rasch vor allem in Lateinamerika und Afrika aus. Innerhalb dieser Bewegung kommt es schnell zu sehr unterschiedlichen Entwicklungen: selbständige Kirchen, sowie Sekten werden gegründet. 2) Der zweite charismatische Aufbruch begann 1960 in den USA. Erst unter anglikanischen und episkopalen Gemeinschaften, dann in anderen reformatorischen Kirchen entstand die „charismatische Erneuerung“. Auf die Katholische Kirche griff sie 1967 über und von da an breitet sie sich geradezu explosionsartig aus. In der griechisch-orthodoxen Kirche tauchte die charismatische Erneuerung 1971 auf. 3) Das sogenannte "Neupfingstertum" entstand parallel zu der charismatischen Erneuerung. Im Unterschied zu ihr will das Neupfingstertum die Theologie der klassischen Pfingstbewegung, ihr baptistisches Taufverständnis und fundamentalistisches Bibelverständnis übernehmen. Das Gemeinsame an beiden Bewegungen ist, dass sie jeweils innerhalb der kirchlichen Strukturen bleiben. Das Neupfingstertum betont vor allem, dass das Zungenreden neben der *Geisttaufe* „als Glaubensinitiation oder als Gipfelpunkt des Glaubensweges nach Bekehrung und Heiligung zentral sei.“²⁰⁶ Für diese Bewegung ist auch das Interesse an spektakulären Erfahrungen, sowie die Hervorhebung der individuellen Glaubenserfahrung, charakteristisch. 4) Auch die Angehörigen einer „dritten Welle“ werden in der Literatur (wenn auch mit einiger Unsicherheit) als ein Teil der charismatischen Bewegung genannt. Die „Third-wavers“, die meistens aus den evangelikalen Gemeinschaften stammen, fühlen sich selbst nicht direkt mit der charismatischen oder Pfingstbewegung verbunden. Seit den 80er Jahren entwickeln sie eine Frömmigkeit, die auf die Person des Heiligen Geistes und auf die Erfahrungen dieses Geistes konzentriert ist.²⁰⁷

„So auffällig der Erfolg der charismatischen Bewegung ist, so auffällig ist auch, dass sich die Gründe für ihren Erfolg außenstehenden Menschen nicht leicht vermitteln lassen“, hebt Welker hervor.²⁰⁸ Den westlichen *Common sense* machen sowohl die Gespräche mit den Gliedern der Bewegung als auch die reiche Literatur über „Profile“ und ihre Theologie durch die Unbestimmtheit der Aussagen misstrauisch. Die nach Welker hilfreichsten Beschreibungen der charismatischen Bewegung und ihrer Profile bringen fünf charakteristische Elemente der Bewegung zum Vorschein: Die Überzeugung und Betonung durch die Glieder der charismatischen Bewegung:

²⁰⁶ Welker ⁵2013, 23.

²⁰⁷ Vgl. Welker ⁵2013, 22f.

²⁰⁸ Welker ⁵2013, 23.

- „dass sie hier die Gegenwart und Wirklichkeit Gottes mit neuer Kraft erfahren“ haben sollen. Es werden genannt: „die Erkenntnis der Lebendigkeit und Gegenwartsbedeutung der biblischen Welt“, eine oft zum ersten Mal erlebte Befähigung zu beten, Freude am Gebet, Freude am „Von-Gott-Reden“;
- dass sie „zu einem neuen Gemeinschaftsbewusstsein und zu neuen Gemeinschaftserfahrungen gekommen seien“. Oft wird die Freude an der Gemeinschaft und an gemeinsamer Verkündigung und Verherrlichung Gottes zum Vorschein gebracht;
- dass unter ihnen die Begabungen und Gaben der individuellen Menschen geschätzt werden, und dass sie dadurch die Fülle und Vielfalt der Gaben des Geistes ernst nehmen. Dies soll dazu führen, dass die hierarchische Struktur unter den Gliedern dieser Gemeinschaften abgebaut wird;
- dass die Relativierung und Aufhebung von Grenzen, die zwischen verschiedenen Konfessionen bestehen (und so verstandene Öffnung für ein ökumenisches Christentum), sie zu einem relevanten Zeichen der Macht des Heiligen Geistes geworden sei.
- dass die Erfahrung der „Taufe mit dem Heiligen Geist“ und des „Redens in Zungen“ von hoher (wenn nicht von höchster) Bedeutung ist. „Das Zungenreden wird vor allem als Gewinn einer neuen Sprach- und Ausdrucksform des Gebets, der Äußerung geistlicher Macht und des Gotteslobes angesehen“, fasst Welker zusammen.²⁰⁹

Der Heidelberger Systematiker versucht die aus der Perspektive des säkularisierten *Common sense* entstehenden Vorbehalte gegenüber charismatischer Erneuerungsbewegungen zum Vorschein zu bringen: „Gewiss ist die Sehnsucht nach Kräften des Geistes, nach Erweisen der Kraft, des Besonderen und Mitreißenden des Glaubens, verständlich. Gewiss ist auch das Bedürfnis nach reicher, vielfältiger, die einzelnen Individuen ernst nehmender und im Austausch der individuellen Gaben des Geistes wachsender Gemeinschaft nur zu teilen. Gewiss sollte schließlich den einseitig kognitive und rationale Funktionen betonenden Frömmigkeitsformen entgegengewirkt werden. Aber warum lassen sich die Erfahrungen des Geistes und der Macht des Geistes so schwer dem verständigen Nachvollzug vermitteln, warum sind sie so schwer in viele europäische Lebenskontexte zu übertragen? Werden nicht durch Praktiken wie das Zungenreden Menschen – jedenfalls der westlichen Welt des 20. Jahrhunderts – eher abgestoßen als angezogen? Werden durch diese Praktiken nicht wieder neue Hierarchien in der Gemeinde gebildet, vor allem die der begabten Deuter und Sprecher

²⁰⁹ Vgl. Welker ⁵2013, 24f.

gegenüber den anderen? Und sind – wenn das zutrifft – diese Begabungen und Verhaltensweisen wirklich als Kräfte des Glaubens und des Geistes anzusehen?²¹⁰

Gegen diese Einwände werden durch die Glieder der charismatischen Erneuerung dem säkularisierten *Common sense* seine zerstörerische Kräfte vorbehalten: „Der Fixierung auf Formen der technisch-wissenschaftlichen Rationalität und deren Anpassungszwänge in der westlichen Welt wird die mit anderen geteilte Sensibilität für Wunderbares und Unerklärliches und die Freisetzung emotionaler Intelligenz entgegengesetzt. Dort Anpassung an einen Zeitgeist, der tragende und bergende, natürliche und kulturelle Umwelten zerstört – hier Stärkung des subjektiven Erlebnisraumes und der subjektiven Beurteilungskompetenz sowie Anschluss an Traditionen und Überlieferungen, die den spezifischen Errungenschaften der technisch-wissenschaftlichen Welt eine Kraftquelle von Lebensformen verändernden Alternativen entgegenstellen.“²¹¹ So steht hier Erfahrung gegen Erfahrung. Deswegen bedarf nach Welker diese Situation einer Unterscheidung der Geister. Eine Theologie des Heiligen Geistes sollte sich – statt auf das Ungewöhnliche und Sensationelle im Geistwirken – auf die realistisch und nüchtern wahrnehmbaren Erfahrungen des Heiligen Geistes konzentrieren. Erst aus einer solchen Perspektive solle die Pneumatologie in Richtung auf das Spektakuläre hin weiterfragen, betont der evangelische Theologe.²¹²

Nach Kärkkäinen sind sich die meisten der Theologen, die sich mit der Bewegung befassen, einig, dass das pentekostalische Paradigma aus fünf bzw. sechs Elementen besteht: Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus; Heiligung durch den Glauben; Heilung des Körpers als ein für alle zugängliches und mit der Buße verbundenes Phänomen; das nach der Jahrtausendwende Wiederauftreten Jesu; die sich durch Glossolie bestätigende Taufe in dem Heiligen Geist; das Prophezeien aller Gläubigen. Die wesentlichste Idee stellt für die pentekostale und charismatische Bewegung die Taufe im Heiligen Geist dar.²¹³ Sie wird auch unterschiedlich gedeutet.²¹⁴

Im Allgemeinen wird die Taufe im Heiligen Geist als ein von der Bekehrung separates Geschehen gedeutet. Beide Erlebnisse sind aber Etappen desselben geistlichen Weges. Grundsätzlich unterscheidet man zwei Versionen dieses Weges. Laut ersterer findet die Taufe im Heiligen Geist als letztes Ereignis statt; nach der Bekehrung wird der Gläubige geheiligt, was eine Vorbereitungsetappe vor der Taufe werden soll. Die zweite Version dieses *ordo salutis* versteht die Heiligung entweder als einen Teil der Bekehrung oder als einen

²¹⁰ Welker ⁵2013, 25.

²¹¹ Welker ⁵2013, 25f.

²¹² Vgl. Welker ⁵2013, 27.

²¹³ Mehr zum Thema siehe: Dunn ³1974.

²¹⁴ Vgl. Kärkkäinen 2002, 93.

lebenslangen Prozess. In diesem Fall wird die Taufe im Heiligen Geist als das zweite Erlebnis dargestellt.²¹⁵

Aus der sakramentstheologischen Perspektive wird die Taufe im Heiligen Geist auch mehrdeutig erklärt. Im Prinzip gibt es hier zwei Interpretationsmöglichkeiten. Die sakramentale Vision versteht die Taufe im Heiligen Geist als ein Geschehen, das die neue „Entdeckung“ des schon in der Taufe vom Wasser gegebenen Geistes ermöglicht. Die Präsenz des Geistes wird also „aktualisiert“. Diese Sichtweise wird als ursprünglich katholisch bezeichnet. Die nicht-sakramentale Deutung weist hingegen darauf hin, dass nach der Taufe vom Wasser noch die Taufe im Heiligen Geist notwendig ist, denn der Geist Gottes wird dem Menschen in der ersten Taufe direkt nicht gegeben.²¹⁶

1.4.2 Kontextuelle Pneumatologie

Seit den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts werden die bisher gängigen Konzepte durch „kontextuell“ verortete Pneumatologien systematisch vervollständigt und ergänzt. Im Folgenden werden zwei Strömungen der kontextuellen Pneumatologien in aller Kürze präsentiert, die zu der westlichen Denkkultur gehören.

Prozesspneumatologie stammt aus der Prozessphilosophie, deren Grundthesen lauten: Alles, was existiert, existiert im Verhältnis zu allen anderen Dingen; kein Objekt kann isolierte Individualität sein; im ganzen Weltraum gibt es nichts, was statisch wäre.²¹⁷ Dementsprechend sucht Prozesspneumatologie nach Gott, der in der Welt auf eine kreationistische Weise präsent ist. Einen guten Einblick in Grundideen der Strömung bietet „Toward a Process Pneumatology“ von Blair Reynolds.²¹⁸ Der Autor versucht die Whiteheads Idee von göttlicher Immanenz pneumatologisch zu interpretieren. Diese Immanenz Gottes kann dank der dritten Person der Trinität logisch dargestellt werden. Gott – Geist ist präsent im menschlichen Leben, in unseren Erfahrungen. Er ist kein Fremder, sondern ein „Gott-mit-uns“. Reynolds will die Prozesstheologie nicht als eine neue, eben von der Vergangenheit isolierte theologische Strömung sehen. Der Prozesstheologie scheint der christliche Mystizismus sehr nahe zu stehen. Das Gemeinsame der beiden ist z.B.: Gotteserfahrung ist immer behutsam, fein; Gott wird als ein Künstler bezeichnet; Gottes Zartgefühl wird oft

²¹⁵ Vgl. Hollenweger 1977, 43.

²¹⁶ Vgl. Kärkkäinen 2002, 96f.; Mühlen 1977, 90-4.

²¹⁷ Im Wesentlichen wird die Prozessphilosophie in der Theologie (so auch bei Welker) durch die Rezeption von Alfred North Whitehead und seines Werkes „Process and reality“ (Whitehead 1978) inspiriert.

²¹⁸ Reynolds 1990.

in Feminin-Form ausgedrückt. Außerdem ist nicht zu vergessen, dass mystische Ekstase immer ein Prozess ist.²¹⁹

Befreiungstheologie will auf keinen Fall die Säkular- und Heilsgeschichte auseinanderreißen, genauso wie die anderen Dichotomien – nämlich Schöpfung und Erlösung, sowie Natur und Gnade.²²⁰ Ein gutes Beispiel der Befreiungspneumatologie findet man bei Joseph Comblin, meint Kärkkäinen. In seinem Buch „Der Heilige Geist“²²¹ betont Comblin, dass die Erfahrung von Gott, die ein Teil des Alltags neuer christlichen Gemeinden in Lateinamerika ist, gerade als die Erfahrung vom Heiligen Geist genannt werden kann. Der belgische Theologe zählt ein paar Phänomene auf, die auf die wahre Präsenz des Heiligen Geistes hinweisen sollen. *Actio* – das selbständige Handeln der Armen im Hinblick auf ihr Schicksal – ist eine dieser Phänomene. Geschichtlich gesehen werden normalerweise die Armen von anderen Menschen unterdrückt. Der Geist gibt aber den Armen den Mut zum Handeln. Im Kontext der so gedachten Ermächtigung zum Subjektsein glaubt Comblin die *actio* als Erfahrung des Heiligen Geistes benennen zu dürfen.²²² Ein anderes Phänomen ist die Erfahrung der Freiheit: Der Heilige Geist befreit arme Menschen aus Lateinamerika (die sonst keine Erfahrung von der Freiheit haben) sogar von der Angst vor dem Tod.²²³ Außerdem kann in dieser Gruppe das Handeln des Geistes im Phänomen des Sprechens gesehen werden. In normalen Alltagssituationen sind das sicher nicht die Armen – nichtausgebildeten Leute – die das Wort ergreifen.²²⁴ Nach der Meinung des belgischen Theologen ist allein die Erfahrung der Gemeinschaft in Lateinamerika vielsagend. Diese Erfahrung ist dort eigentlich eine Entdeckung und sogleich ein Wunder des Geistes.²²⁵

²¹⁹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 148-54.

²²⁰ Zur Befreiungstheologie siehe paradigmatisch: Rahner 1977.

²²¹ Comblin 1988.

²²² „Mit einem Mal fangen die Menschen an, zu handeln und zu entdecken, dass sie eben auch das Zeug dazu haben zu handeln. Bisher hatten sie weder Pläne noch Projekte für die Zukunft, sondern nur geplatzte Träume. (...) Jetzt wundern sie sich selbst darüber, zu entdecken, dass sie im vollen Sinn des Wortes Handelnde sind.“ Comblin 1988, 40.

²²³ „Solch eine Befreiungserfahrung ist an religiöses Bewußtsein gebunden. Denn Befreiung ist hier nicht in erster Linie ein politisches oder wirtschaftliches Geschehen, sondern die Geburt einer neuen Persönlichkeit.“ Comblin 1988, 45.

²²⁴ „Die Erfahrung des Geistes ist vollständig, wenn sie öffentlich gezeugt wird. Wenn jemand bisher nie den Mund aufgemacht hat und jetzt nach wenigen Wochen offen anderswo das Evangelium verkündet und neue Gemeinden gründet, wer könnte dann noch Zweifel daran haben, dass hier der Heilige Geist am Werk ist?“ Comblin 1988, 47.

²²⁵ „Die Männer und Frauen, die eine Gemeinde bilden wollen, sind sich der radikalen Veränderung ihrer Lebensweise bewusst. Die Art und Weise, in Gemeinschaft zu leben, schafft neue Persönlichkeiten und bereichert sie in jeder Hinsicht. Die Gemeinde wird zum Mittelpunkt des Lebens.“ Comblin 1988, 49.

1.4.3 Pneumatologische Renaissance

In den letzten Jahren macht sich das Interesse am Heiligen Geist immer mehr bemerkbar. Nach Kärkkäinen kann man drei Ebenen dieses Phänomens unterscheiden: Interesse der individuellen Christen, die sich nach einer tieferen Beziehung mit Gott sehnen; Interesse der ganzen kirchlichen Gemeinschaft, die ständig nach ihrer Erneuerung strebt; Interesse der wissenschaftlichen Kreise – sowohl theologischer als auch philosophischer Art²²⁶.

Im theologischen Kontext kann man, nach Kärkkäinen, auf zwei Gründe dieser Realität hindeuten. Erstens, der Beitritt der orthodoxen Kirche zur ökumenischen Organisation WCC (The World Council of Churches)²²⁷ hat dazu beigetragen, dass der große Kreis der westlichen Theologen einen noch einfacheren Zugang zur reichen pneumatologischen und spirituellen Tradition der östlichen Kirche bekommen hat. Zweitens, das Phänomen der pentekostalen Bewegung, die sehr rasch alle wichtigsten christlichen Kirchen und Gemeinschaften erreicht hat, hat alle Christen an die Bedeutung des Heiligen Geistes in ihrem Leben erinnert. Die Theologen konnten diesem Phänomen gegenüber nicht gleichgültig bleiben.²²⁸

Auf das große Interesse der christlichen Theologen an Pneumatologie weisen einige der WCC-Generalversammlungen der letzten Dekaden hin. 1991 wurden einige Aspekte der Pneumatologie in Bezug auf die Kirche, die Ökumene und die Schöpfung unter die Lupe genommen. Ein hervorragendes theologisches Verständnis der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und der kirchlichen *κοινωνία* wurde während der Generalversammlung 1993 ausgearbeitet. 1997 wurde hingegen eine Arbeitsgruppe gegründet, deren Aufgabe es u.a. ist, die Wichtigkeit der pneumatologischen Renaissance für das Christentum zu bewerten, konstatiert Kärkkäinen.²²⁹

Zusammenfassend kann man durchaus mit Jürgen Moltmann folgern: „Die Motivation zur ökumenischen Gemeinschaft mit den anderen Kirchen, die Überwindung der leidvollen Kirchenspaltungen und die Aussicht auf eine konziliare Vereinigung der getrennten Kirchen wurde von den Pionieren der Bewegung oft dem Geist Gottes zugeschrieben. Nach den Jahrhunderten der abendländischen Glaubenspaltung und des konfessionellen Absolutismus ist die ökumenische Bewegung tatsächlich das wichtigste christliche Ereignis des 20. Jahrhunderts. Zum ersten Mal kehren sich die Gefühle herum: Die anderen Kirchen werden

²²⁶ Die Unterscheidung nach der katholischen Theologin Elizabeth Dreyer. Vgl. Kärkkäinen 2002, 11.

²²⁷ Zur Geschichte der Organisation siehe: Hooft 1967.

²²⁸ Vgl. Kärkkäinen 2002, 12.

²²⁹ Vgl. Kärkkäinen 2002, 12.

nicht als Kontrahenten oder Konkurrenten angesehen, sie werden als Partner auf einem gemeinsamen Weg ernstgenommen. Das aber ist nur möglich, wenn man die »Gemeinschaft des Heiligen Geistes« als die Konfessionsgrenzen übergreifend und sie öffnend versteht, und also die Christen der andren Kirchen als Glieder in dieser größeren Gemeinschaft Gottes ansieht.²³⁰

²³⁰ Moltmann 1991, 16.

2. KAPITEL

MICHAEL WELKERS BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES HEILIGEN GEISTES

Im folgenden Kapitel wollen wir uns dem pneumatologischen Entwurf von Michael Welkers widmen, der als Teil seiner *realistischen Theologie* verstanden wird. Mit seinem theologischen Ansatz, der außer der Pneumatologie vor allem die Fragestellungen der Christologie, Schöpfungslehre, Eschatologie, Anthropologie und der Gesetzeslehre umfasst, erlangte sich der deutsche evangelische Theologe Ansehen im In- und Ausland. Das Format Welkers lassen uns die Worte seines Lehrers Jürgen Moltmanns erahnen: „Für die Entwicklung seiner eigenen systematischen Theologie hat er einen neuen Anfang bei der Biblischen Theologie genommen. Das habe ich sehr begrüßt. Für ihre Gestaltung vermag er, mit einer Pluralität von Rationalitäten zugleich zu arbeiten. Das bewundere ich.“²³¹ Die im ökumenischen Geist entfaltete Pneumatologie Welkers, welche Empirie, Geschichte und Rationalismus als Maßstäbe für sich versteht, präsentiert den Geist Gottes, der in seiner Selbstzurücknahme auf den Gekreuzigten und Auferstandenen verweist und uns an ihm Anteil gibt.

2.1 VORBEMERKUNGEN ZUR THEOLOGIE WELKERS

2.1.1 Biographischer Zugang

Michael Welker wurde 1947 in Erlangen geboren. Aufgewachsen ist er in West-Berlin. Schon als Vierjähriger wollte Welker Pfarrer werden. Selbst sagt er, dass ein entscheidender Motivationsgrund dazu seine Faszinationskraft großer Wörter (Gott, Satan, Freiheit, Hochmut, Demut) war. In der Stadt voll von Ruinen versuchten seine Eltern Michael und jüngeren Brüdern eine „heile Welt“ zu schaffen. Michael sang seit seinem achten Lebensjahr im berühmten Staats- und Domchor und mit elf Jahren kam er auf das

²³¹ Moltmann 2007, 141.

Französische Gymnasium, wo er die für ihn beglückende Erfahrung machte, „dass sich sprachliche und kulturelle Fremdheit überwinden lässt.“²³²

Nach vierzehn Jahren, die die Familie Welker in Berlin verbrachte, übersiedelte sie nach Grünstadt (Pfalz). Dort ließ sich Michael Welker als intensiv in der christlichen Jugendarbeit engagierter Gymnasiast (Leininger Gymnasium) erkennen. Nach dem Abitur schrieb er sich 1966 für Philosophie und Theologie in Heidelberg ein. Seine Pläne, Jugendpfarrer zu werden, veränderten sich schon nach dem ersten Semester seines Studiums. Welker konnte sich sein Leben ohne Wissenschaft nicht mehr vorstellen.

1968 wechselte er nach Tübingen. Dort lernte Welker auch seine spätere Frau Ulrike kennen. Nach einiger Zeit kehrte Michael nach Heidelberg zurück, damit Ulrike ihr Examen bestehen und er an seiner Dissertation arbeiten konnte. In Heidelberg beschäftigte ihn intensiv die Lektüre von Kant, Hegel, Fichte und Schelling. Inzwischen verstarb sein Vater. Michael Welker promovierte zuerst in Theologie (Tübingen, bei Jürgen Moltmann)²³³, später in Philosophie (Heidelberg).

Für seine Habilitation (Tübingen)²³⁴ wollte der junge Wissenschaftler über das Werk Alfred North Whiteheads arbeiten. Weil in der Tübinger Universitätsbibliothek sich nur ein einziges Buch von Whitehead fand, musste der Habilitand für drei Monate in die USA gehen und dort forschen. Die Begegnung mit dem Werk Whiteheads veränderte den wissenschaftlichen Zugang Welkers. Der deutsche Theologe und Philosoph übernahm die These Whitehead – die Wissenschaft braucht einen mehrsystemischen Zugang, der kommuniziert und nicht alles in eine Form gießt – und begann seitdem interdisziplinär zu forschen.²³⁵

In Jahren 1983-1987 war Michael Welker Professor in Tübingen. Dort hielt er Vorlesungen mit bis zu 600 Studenten. Als ambitionierter Wissenschaftler wollte Welker weiterkommen, doch gab es in Deutschland jährlich nur eine offene Stelle, die in der Regel etablierte Professoren erhielten. Zur Hilfe ist dem „entkräfteten“ Welker ist seine Frau Ulrike gekommen. Um die Forschung ihres Mannes unterstützen zu können, kündigte sie ihre Stelle als Oberstudienrätin am Gymnasium und half ihm bei den Recherchen und der Redaktion von Texten. Diese Arbeitsgemeinschaft Welkers ist bis heute geblieben.

Nach vier Jahren seiner Professur in Tübingen erhielt Welker 1987 zeitgleich drei Rufe: nach Princeton, an die McMaster Universität in Kanada und nach Münster. Der Professor und seine Frau wechselten nach Münster. Kurz darauf sind ihre Zwillingstöchter

²³² Welker 2011, 42.

²³³ Vgl. Welker 1975.

²³⁴ Vgl. Welker 1981.

²³⁵ Vgl. Welker 1986a; 1997a; 2006; 2009; 2010; 2011d.

geboren. Bis 1991 war Welker Professor für Reformierte Theologie in Münster. Dann kam schließlich die Berufung auf eine Professur für Systematische Theologie nach Heidelberg. Die Familie zog auf den Dilsberg. Obwohl er noch weitere Rufe an die McMaster University und an das Princeton Theological Seminary erhielt und 2003 ihm auch angeboten wurde, die Stelle des Direktors am Center of Theological Inquiry in Princeton zu übernehmen, blieb er der Universität Heidelberg bis zu seiner Emeritierung treu. Seit 2013 ist Welker Seniorprofessor und hält noch Kompaktseminare zu besonderen Themen.

Welker war und bleibt immer noch sehr aktiv, sowohl als Wissenschaftler als auch als Organisator. Neben seiner „normalen“ Aufgaben arbeitete er 1996-2006 als Direktor des Internationalen Wissenschaftsforums in Heidelberg. Im Jahr 2004 erhielt Welker die Berufung in die Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland. Seit 2007 beschäftigt sich er mit der Organisation zahlreicher internationaler und interdisziplinärer Forschungsprojekte am FIIT²³⁶ sowie des Manfred-Lautenschläger-Award for Theological Promise.

Dem deutschen Theologen wurden mehrere Auszeichnungen verliehen. Er ist ordentliches Mitglied der Heidelberger und korrespondierendes Mitglied der Finnischen Akademie der Wissenschaften. 2006 wurde er von der Universität Heidelberg mit ihrer Universitätsmedaille ausgezeichnet. Im Jahr 2004 wurde Welker zum Ehrendoktor der Theologie an der Universität Debrecen in Ungarn, im 2013 – der Philosophie an der North-West Universität in Südafrika. 2016 erhielt der Heidelberger Theologe den Karl-Barth-Preis.

Seine Vorlesungen werden nicht nur in Heidelberg hochgeschätzt. Seit 1990 erhielt Michael Welker Einladungen zu *named lectures* an mehreren renommierten wissenschaftlichen Zentren (u.a. Princeton Theological Seminary, Harvard Divinity School, Yale Divinity School, Emory University, Loyola University Chicago, New College Edinburgh, University of St. Petersburg). Er war auch Gastprofessor in Princeton, Harvard, Cambridge, Divinity School in Chicago, McMaster University und Emory University. Im Jahr 2016 wurde ihm vorgeschlagen, die Gifford-Lectures 2019/20 in Edinburgh zu halten.

Während seiner wissenschaftlichen Laufbahn betreute Michael Welker sechzig Dissertationen. Von der Resonanz, die seine Person im Kreis seiner SchülerInnen entfaltet, zeugen die folgenden Worte aus der Festschrift zum 60. Geburtstag Welkers: „Auf allen Stationen seiner Wirksamkeit in Tübingen, Münster, Princeton und Heidelberg hat Michael Welker als theologischer Forscher und Lehrer Studierende wie Kolleginnen und Kollegen begeistert. Sein theologischer Erkenntniswille, seine Konzentration auf die Sache der

²³⁶ Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie. Seit 2005 ist Welker Geschäftsführender Direktor des Zentrums. Vgl. <http://www.uni-heidelberg.de/fiit/>

Theologie, seine Offenheit für Gespräche über die Grenzen der Theologie hinweg und nicht zuletzt seine Neugierde und theologische Entdeckerfreude haben Generationen von Studierenden geprägt. In Seminaren, Vorlesungen und Forschungskolloquien wurde deutlich: Theologie ist ein spannendes Unternehmen, das sich im Gespräch entwickelt und das intellektuelle Weite und Konzentration verbindet.²³⁷

2.1.2 Notwendigkeit einer *realistischen Theologie*

Auf die Formulierung des theologischen Profils Welkers hatten mehrere Wissenschaftler ihren Einfluss. In einem Interview zählt der evangelische Systematiker sie selbst auf: „Stark geprägt haben mich in meinen ersten Heidelberger Semestern Hans von Campenhausen und Gerhard von Rad, auch der wissenschaftliche Assistent Odil Hannes Steck. Durch seine »Theologie der Hoffnung« und später als mein Doktorvater und Lehrstuhlchef Jürgen Moltmann, in der Lektüre Augustin, Luther, Calvin, Barth, Bonhoeffer, biblische Überlieferungen und kreative Exegeten: Gese, Norbert Lohfink, Patrick Miller, Theißen, Dunn. Kaum weniger haben mich Philosophen beeinflusst (in Heidelberg besonders Dieter Henrich und der Gadamer-Assistent Rüdiger Bubner, vor allem aber die Klassiker, mit denen ich mich in meinen akademischen Arbeiten befasst habe). Geärgert haben mich die massiven Selbstsäkularisierer und Selbstbanalisierer in der Zunft, z.B. Wilhelm Gräb, aber auch faule Lehrer und Pfarrer, präventöse und alberne Kirchenleitungsleute.“²³⁸ Außerdem schöpft Welker in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit die Inspiration von Hegel, Whitehead und Luhmann, sowie verschiedenen biblisch-theologischen, ökumenischen und pneumatologischen Orientierungen. Aufgrund von Ausmaß der Inspirationsquellen im Werk des Heidelberger Theologen wollen wir hier auf sie nicht detailliert eingehen.²³⁹

Um die Genese der *realistischen Theologie* ins richtige Licht zu rücken, sollen wir uns jedoch seine Kritik Welkers Kritik von Denkformen ansehen, unter deren Herrschaft sich seiner Meinung nach christliche Theologie und Frömmigkeit in der Geschichte selbst begaben. Diese Denkformen waren vorübergehend plausibel und erfolgreich, langfristig lähmen sie aber den Zugang zum Schatz des Glaubens, so der Theologe. Als erste der drei Denkformen nennt er die „Orientierung an der alteuropäischen Metaphysik“.²⁴⁰ Das Problem der Metaphysik besteht darin, schreibt Welker, dass sie von Religion und Theologie erwartet, ein universales Bezugssystem bereitzustellen und zu festigen. „Im Verlauf des 20. Jahr-

²³⁷ Günter 2007, VII. Vgl. auch: Welker 1998. Für mehr Informationen zur Person siehe: <http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/theologie/personen/welker.html>

²³⁸ Welker 2011, 42f.

²³⁹ Vgl. Welker 1975; 1981. Vgl. auch: Welker 1982; 1986; 1992; 1997a.

²⁴⁰ Vgl. Welker⁵2013, 50.274-6; 1986a.

hunderts beginnen solche Totalitätskonzeptionen dem Common sense ideologieverdächtig und unerträglich zu werden“.²⁴¹ Diesem Ansatz wurde aber inzwischen der Kredit entzogen, so die Meinung Welkers. Man könnte probieren, im Rahmen dieses Ansatzes den göttlichen Geist als universale Kraft zu deuten, die alle Realität übersteigt und überbietet. Dem könnten sogar einige Bibelstellen gut dienen. Dieses Unternehmen scheint aber irreführend zu sein. Nach Welker lassen sich die biblischen Texte, die von *Allgegenwart* des Geistes sprechen, nicht mit zahlreichen spezifischen biblischen Aussagen vom göttlichen Geist vermitteln. Seine Überzeugung drückt er mit den Worten aus: „Erst indem wir die Universalität des Geistes und des Geistwirkens von den verschiedenen spezifischen Bestimmungen des Geistes und des Geistwirkens her verstehen können, erreichen wir ein Niveau, auf dem wir aktuelle kosmologische, sozialtheoretische und philosophische Fragen und Problemstellungen wirklich auf das Wirken des Geistes Gottes beziehen können.“²⁴²

Das zweite Problem, das die gegenwärtige Theologien und Frömmigkeit betrifft, die „Orientierung am dialogistischen Personalismus“. Die Vorgehensweise der Theologie besteht dementsprechend darin, die Ich-Du-Korrelation in alle sozialen und religiösen Verhältnisse hineinzuprojizieren. Wie im Fall der ersten Denkfigur können auch hier entsprechende Bibelstellen gefunden werden, die an eine Ich-Du-Kommunikationssituation binden, sie „stehen in einem auffallenden Kontrast zu der Absolutsetzung und Paradigmatisierung, die diese Konstellation vor allem in der dialektischen Theologie und bei deren Nachfolgern erfahren hat“, konstatiert der evangelische Theologe.²⁴³

„Die Orientierung an einem Sozialmoralismus“ ist nach Welker die dritte dominierende Denkfigur, die der Theologie den Zugang zu ihren eigenen Inhalten und Überlieferungen verstellt. Zugrunde liegt dem Sozialmoralismus prinzipiell ein Fortschrittsdenken. Ein derartiges kann z.B. in der Hypothese vorgefunden werden, dass die Menschheit an einem Prozess teilnehme, der „von Unfreiheit zu Freiheit verläuft, sofern alle (oder die Glieder der entsprechenden Gruppe) sich in einer bestimmten Weise verhalten.“²⁴⁴ Nach Welker sei diese Denkfigur kulturell sehr einflussreich geworden. Im theologischen Bereich erlaubt sie sowohl sehr spezifische als auch sehr allgemeine Aussagen, die vom Zusammenhang von göttlichen Wirken und menschlichen Beteiligung an Pneumatologie

²⁴¹ Welker ⁵2013, 50.

²⁴² Welker ⁵2013, 51.

²⁴³ Welker ⁵2013, 52. Weiter formuliert der evangelische Theologe seine Kritik: „Doch es ist vor allem in den verkümmerten sogenannten Großkirchen höchste Zeit zu erkennen, dass auch die elementarste Weltwahrnehmung nicht mit Hilfe von Person-zu-Person-Verhältnissen bzw. der Kontrastierung solcher Relationen gegen Person-Wahrnehmungsgegenstand-Verhältnisse erfasst und rekonstruiert werden kann. Es ist ein Fehler zu meinen, dass alle gute Theologie innerhalb der Zwei-Seiten-Figur Gott und der Mensch bleiben müsse.“ Welker ebd. 56.

²⁴⁴ Welker ⁵2013, 52.

sprachen. Das führt zu jener Situation, in der das wahre Wirken des Geistes Gottes nicht mehr klar erkennbar ist und mit dem menschlichen Agieren oder menschlichen Verstand verwechseln sein kann.

Der Heidelberger Theologe schlägt deswegen eine "realistische Theologie" vor, die die oben erwähnten Erkenntnisprobleme beheben würde. Seine Theologie soll die "verschiedenartigen biblischen Überlieferungen mit ihren unterschiedlichen Sitzen im Leben" ernst nehmen.²⁴⁵ Sie soll auch alle Gotteserfahrungen ständig prüfen, und zwar sowohl auf Zusammenhänge, Kontinuitäten und Formen von Einheit als auch auf Differenzen und Diskontinuitäten. Sein theologischer Zugang verzichtet auf die Suche nach Uniformitäten, die die biblischen Überlieferungen in eine einzige Form oder ein einziges Thema „hineinpassen“. Eine realistische Theologie soll darüber hinaus nicht nur primäre Zeugnisse der biblischen Überlieferungen in Visier haben. Wichtig sind auch sekundäre Zeugnisse aus dem Bereich unserer Kulturen, Gotteserfahrungen und Erwartungen an Gott. Michael Welker betont die "Flexibilität" seiner Theologie, die auf die konkreten Lebenssituationen Bezug nehmen soll: "Eine realistische Theologie gibt die Illusion auf, von einem einzigen Bezugssystem aus über Gott und Gottes Macht disponieren zu können. Gott wirkt nicht nur in je unseren Lebenszusammenhängen und auch nicht nur in abstrahierenden Verallgemeinerungen dieser Lebenszusammenhänge. Gott passt sich nicht in metaphysische Konstrukte ein, die von uns auf uns wichtige Züge unserer Lebenszusammenhänge abgestimmt sind."²⁴⁶ Im Bezug auf das Ich-Du-Modell betont der Heidelberger Theologe, dass *realistische Theologie* die Illusion aufgibt, dank dieses Modells religiöse Realität widergeben zu können. Die personalen Relationen der individuellen Menschen würden nicht mehr ausreichen, um die komplexe Wirklichkeit des Religiösen entsprechend beschreiben zu können. Weiter schreibt der evangelische Theologe: "Eine realistische Theologie gibt – und das dürfte in unserer Zeit am schwersten sein – die Illusion auf, Gottes Wirklichkeit mit der Verfasstheit eines moralischen Marktes, mit seiner Flexibilität und Verbindlichkeit zu verwechseln. Sie ist sich der Korrumpierbarkeit auch der edelsten und höchsten Erfahrungen, Wertvorstellungen und Ziele durch menschliche Eigensucht und entsprechende perspektivische Verzerrung bewusst."²⁴⁷ In diesem Kontext

²⁴⁵ Vgl. Welker 1999, 141-3. Lukas Ohly schreibt über dieses Unternehmen: „Welker versucht, Strukturen des Geistwirkens ontologisch zu extrapolieren (...). Bei dieser Rekonstruktion konzentriert sich Welker auf das biblische Zeugnis und versucht trotz aller Vorbehalte gegen den Begriff eine biblisch-theologische Herleitung des Heiligen Geistes zu erzielen.“ Ohly 2015, 19.

²⁴⁶ Welker ⁵2013, 55.

²⁴⁷ Welker ⁵2013, 56.

soll die Theologie Welkers insofern realistisch sein, als die Geschichte die Korrumpierbarkeit "moralischer Märkte" uns vor Augen führt.²⁴⁸

2.1.3 Welkers Verständnis von Inspiration der Bibel

Im Rahmen seiner *realistischen Theologie* versucht Michael Welker eine klare Antwort auf die umstrittene Frage der Inspiration der Heiligen Schrift finden. Der Theologe bemerkt, dass der Begriff *Inspiration der Bibel* sehr unterschiedlich verstanden wird. Eine Vorstellung von der Natur der biblischen Inspiration, die charakteristisch für die protestantische Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts ist (aber auch bis heute viele Formen von populärer Frömmigkeit prägt), ist die *Inspiration der Autoren*. Nach dieser Theorie bleibt die Bibel ein Ergebnis des Diktates Gottes. Der Heilige Geist diktiert nach dieser Vorstellung den Autoren den Text – und zwar jedes einzelne Wort – deswegen ist die ganze Bibel inspiriert. Der evangelische Theologe bedauert, dass die Bibelkritik, die diese Theorie als religiöse Ideologie entpuppte, zugleich auch jedes Verständnis der Inspiration der Heiligen Schrift zerstörte. Welker stellt die Frage, ob es noch überhaupt möglich ist, eine Theorie der Inspiration zu entwickeln, die nicht in Konflikt mit Rationalismus und Realismus gerät?²⁴⁹

Der evangelische Systematiker betont, dass die Bibel voll von Texten ist (angefangen von den ersten Zeugnissen, die in biblischen Überlieferungen den Heiligen Geist als die in Situationen der Not erfahrbare Kraft darstellen), die von der lebendigen und konkreten Gegenwart Gottes handeln. So werden die biblischen Texte nicht abstrakte Legenden sondern die der Realität dieser Welt untergeordneten Erzählungen von der Kraft Gottes, die im Leben konkreter Menschen erfahren wird. So schreibt Welker: „Die Realität Gottes und die Realität der von Gott beabsichtigten Welt, die die biblischen Texte und Traditionen bezeugen, ist reicher und lebendiger, als ein Text, ein Erfahrungszusammenhang allein es darstellen oder als einige Texte es erfassen könnten. In ihrer Diversität und Vielfarbigkeit drücken die biblischen Texte aus, dass sie nichts mehr sind als *Zeugnisse* der Realität und Gegenwart Gottes.“²⁵⁰ Der Theologe hebt die Person des Heiligen Geistes als denjenigen hervor, der diese Zeugnisse dazu bringt, auf die Realität Gottes und seine Gegenwart hinzuweisen. So sind wir genötigt von einer Inspiration der Heiligen Schrift zu sprechen. Nicht nur konzentriert der Heilige Geist die Zeugnisse auf Gott selbst; er macht sie auch wirksam

²⁴⁸ Zur *realistischen Theologie* vgl. auch: Schäfer 2011, 6f.; aber auch: Welker 2001a.

²⁴⁹ Vgl. Welker ⁵2013, 253f.

²⁵⁰ Welker ⁵2013, 256.

in verschiedenen menschlichen Erfahrungen und Kontexten heute.²⁵¹ Welker versteht also die Inspiration der Heiligen Schrift einerseits als das Wirken des Geistes, das die verschiedenen biblischen Zeugnisse auf die Herrlichkeit und Gegenwart Gottes hinweisen lässt, andererseits als die Aktivität des Geistes, die im Leben konkreter Menschen und Menschengruppen diese biblischen Zeugnissen wirksam werden und Früchte bringen lässt: „Das Wirken des Geistes durch die Schrift, das mit dem Ausdruck *Inspiration* zusammengefasst werden kann, meint also auch das Faktum, dass die Zeugnisse der Schrift aus verschiedenen und sogar heterogenen Kontexten heraus und in verschiedene und sogar heterogene Kontexte hinein wirken können.“²⁵²

2.1.4 Biblischer Geist Gottes und die metaphysischen Geistkonzepte

Der Entschluss, den Heiligen Geist mit Hilfe von der aristotelischen Metaphysik verstehen zu versuchen, gehört zu den „großen Theorieentscheidungen der abendländischen Geistesgeschichte“. Ihrer Konsequenzen sind enorm, meint Welker, denn sie bestimmt die „Grundformationen der abendländischen Kultur“ und „die Formen der Gestaltung des Lebens auf diesem Planeten“.²⁵³ Der deutsche Theologe betont, dass die biblische und die metaphysische Perspektive zwei sich voneinander unterscheidende Sehweisen sind. So ergibt sich das Problem der Übertragung der biblischen Aussagen auf das Metaphysische. In Praxis bedeutet das nichts anderes als reine „Einpassung“ der biblischen Inhalte zugunsten der Metaphysik, bedauert Welker. Auf diese Weise wurden in der Geschichte die in biblischen Überlieferungen liegenden Erkenntnisse des Heiligen Geistes herausgelöst. Der Heidelberger Systematiker weist darauf hin, dass auch Religion und Theologie in Dienst genommen wurden, diese „verzerrte Geistkonzeption“ zu unterstützen und sie zu entwickeln. Die Konsequenz dieser Theorieentscheidung war die „schicksalhafte Entwicklung“ der Vernunft-, Kultur-, Institutions- und Bewusstseinsgeschichte. Die in vielen Theologien entwickelten „Mischformen“ ließen den göttlichen Geist mit dem in der abendländischen Welt dominierenden Geist identifizieren, der „eine andere Verfassung, andere Interessen, andere Ziele und andere Machtstrukturen aufweist als der Geist Gottes.“²⁵⁴ Welker beurteilt auch die klassische metaphysische Pneumatologie als naiv. Der Versuch Hegels, die metaphysische

²⁵¹ „For Welker, it is therefore an absolute necessity to speak of the biblical traditions as inspired by God’s Spirit. The inspiration of these traditions, for him, not only means that the Spirit gathers a plurality of testimonies in ever-renewed ways so that they can reveal the workings of God. The Holy Spirit also enables these testimonies to speak out of different and heterogeneous contexts into different and heterogeneous contexts – evoking reactions and experiences to those workings of God.“ Van der Westhuizen 2016, 466.

²⁵² Welker ⁵2013, 257. Vgl. auch: Welker 1996; Wabel 2017, 369f.

²⁵³ Welker ⁵2013, 262.

²⁵⁴ Welker ⁵2013, 259.

Struktur des Geistes – das „Bei-sich-selbst-Sein“ – zu „öffnen“, ist für die Theologie inakzeptabel.²⁵⁵

Die *realistische Theologie* des Heiligen Geistes soll diese Probleme überwinden.²⁵⁶ Deswegen ist es von höchster Bedeutung, dass die Pneumatologie die „Selbstlosigkeit“ des Heiligen Geistes und die damit verbundenen „öffentliche Personalität“, Wirksamkeit, Kraft, Rettung und Erneuerung der Welt zum Vorschein bringt und erkennen hilft. Der abendländische Geist fixiert auf Selbstbewusstsein, wobei die „Selbstlosigkeit“ des Heiligen Geistes naturgemäß zu kurz kommt. Inwieweit sich die Menschen im *Kraftfeld* dieses Geistes befinden, ist dabei zunächst unklar. Welker betont aber, dass der Heilige Geist keine ungreifbare Größe ist. Nachdem dieser Geist einzelne Menschen „überkommt“, bildet er sofort einen *Resonanzbereich* – gibt den von ihm überkommenen Menschen die „Orientierung auf die Anderen“. In Freiheit nehmen sich diese „Einzelnen“ zurück, um anderen Menschen „den Raum“ zu schaffen. So wird das *Kraftfeld* des göttlichen Geistes immer größer. Die von ihm Ergriffenen werden als die liebevollen, vertrauenswürdigen und „prinzipiell fremdes Wohlgefallen“ weckenden Menschen erfahren. Ihr eigenes Wohlgefallen hat seine Quelle in der Erfahrung des Heiligen Geistes, der sie in Dienst nahm. Es hat auch mit dem Erleben einer Befreiung aus der Knechtschaft der Kräfte zu tun, die lebensfeindlich und unterdrückend sind.²⁵⁷

2.1.5 Welkers Verständnis von Geist-Fleisch-Unterscheidung

Laut Michael Welker sind die biblischen Unterscheidungen „Geist Gottes – Geist der Welt“ bzw. „Geist – Fleisch“, im Kontext der abendländischen Geist-Metaphysik schwer zu erfassen. Es gibt für ein endliches Wesen keine Möglichkeit anders zu existieren, als in der *Welt* und im *Fleisch*. Hätte man von der *Welt* abstrahieren wollen (sich der *Welt im Geist* dagegenstellen), würde das für den abendländischen Geist einen „Rückzug in Phantasiebereiche“ – eine Weltflucht – bedeuten. Darüber hinaus werden im Rahmen einer individuellen Einheit des Selbst dauerhafte „Distanznahmen von *sich selbst*“ üblicherweise als Defekt wahrgenommen und „Neurose“ genannt.²⁵⁸

²⁵⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 263-73.

²⁵⁶ „Eine Theologie des Heiligen Geistes muss die Hegel und Aristoteles gemeinsame Fixierung auf die Einheit von steigerungsfähiger Selbstbeziehung, gedanklich disponierender Kontrolle und Wohlgefallen durchschauen. Sie muss deutlich machen, dass die in dieser Einheit fassbare *Peron* des Geistes mit dem in den biblischen Überlieferungen bezeugten Geist Gottes kaum etwas gemeinsam hat.“ Welker ⁵2013, 273.

²⁵⁷ Vgl. Welker ⁵2013, 273f.

²⁵⁸ Vgl. Welker ⁵2013, 241f.

Aus der biblischen Perspektive werden *die Welt* und *das Fleisch* zwar als „Machtformen“ erkannt, sie funktionieren aber nicht als „unentrinnbare selbstbezügliche Systeme“. Sie sollen nicht mit den Grundformen eines bewussten Lebens „Welt – Mensch“ identifiziert werden. Das Begriffspaar „Welt – Fleisch“ ist nicht die einzige und sogar nicht notwendig primäre Grundform, die den Menschen prägt. Trotzdem sind sie genau darauf ausgerichtet, „die die Menschen allein bestimmenden Instanzen zu werden und zu sein.“²⁵⁹ Die biblischen Überlieferungen sehen den Menschen, dessen Leben durch diese zwei Kräfte bestimmt ist, nicht als jenen, der zu seiner wahren Identität gelangt: „Der unter die Herrschaft des der Sünde ausgelieferten Fleisches und unter die Macht des «Gesetzes der Welt» geratene Mensch ist ein dem Sein zum Tod ungeschützt ausgelieferter Mensch, der, zur Selbstzurücknahme, zu Liebe und zur Friedenserfahrung unfähig, rastlos um Selbsterhaltung und gegen die schwindende Lebenskraft ankämpfen muss“, schreibt der evangelische Systematiker.²⁶⁰

Im Kontext solchen Verständnisses von Fleisch-Welt-Unterscheidung deutet Michael Welker den Heiligen Geist als den Retter des ohnmächtigen Menschen. Das Wirken des Geistes Gottes ist als eine belebende Kraft zu verstehen, die das „fleischliche Leben“ nicht zunichtewerden lässt. Der Heilige Geist bewahrt das Leben von Festigung und Ausbreitung seiner eigenen Angst, Aggressivität, Konzeptionslosigkeit und Vergeblichkeit.²⁶¹ Ohne die rettende Kraft des Heiligen Geistes steht das *Fleisch* unter der Macht der Sünde. Die Sünde verleiht dem Fleischlichen die Kraft, sonst würde das Fleisch ohnmächtig bleiben. Dank der rettenden Kraft des göttlichen Geistes jedoch wird das Fleisch zu der Teilnahme am ewigen Leben und zu der Auferstehung des *Fleisches* geführt, betont Welker. Eine Neigung zur Weltflucht kann demzufolge keine Frucht des Geistes Gottes sein. Der Heilige Geist wirkt viel mehr eine neue „Umgestaltung des Vergänglichen“; er rettet und erneuert das in dieser Welt existierende Leben.²⁶²

²⁵⁹ Welker ⁵2013, 242.

²⁶⁰ Welker ⁵2013, 243.

²⁶¹ „Die Ohnmacht, die die Menschen erleben, wenn sie sich der Macht des Fleisches ausliefern, das sich als Orientierungskraft zur Geltung bringt, und die Sinnlosigkeit des von dieser Macht beherrschten Lebens müssen wir uns vor Augen stellen, um die scharfen Worte gegen *das Fleisch*, genauer gegen das Sich-Bestimmenlassen durch das Fleisch, und die Entgegensetzungen von Geist und Fleisch zu verstehen, die oft wie abstrakte wechselseitige Negationen klingen.“ Welker ⁵2013, 243.

²⁶² Vgl. Welker ²2012; ⁵2013, 244f.; 2014. In den letzten Jahren schenkt Welker immer mehr Aufmerksamkeit der Anthropologie. Neben den alttestamentlichen Texten, sind für ihn in diesem Forschungsbereich paulinische Texte die Hauptquellen. Mehr dazu: Welker 2014.

2.1.6 Welkers Verständnis vom Himmel

Im Rahmen seines pneumatologischen Systems greift Michael Welker auch das Thema des Himmels auf. Der Theologe bemerkt, dass diese Problematik traditionellerweise innerhalb der Schöpfungslehre behandelt wird. Es ist demnach die Aufgabe der Schöpfungslehre, die Details einer Lehre vom Himmel zu entfalten. Welker betont aber, dass das richtige Verständnis des Begriffs „Himmel“ für ein gutes Verständnis des Geisteswirkens unerlässlich ist. Der Grund dafür liegt vor allem in der Tatsache, dass die Aussage „der Heilige Geist wird vom Himmel – aus der Höhe – herab ausgegossen“ in der Heiligen Schrift an mehreren Stellen zu finden ist. Dem säkularen Bewusstsein bereitet der Begriff *Himmel* eine Fülle von Schwierigkeiten und wird meistens mit phantastischen Vorstellungen und leeren Verströmungen assoziiert. Für Viele gilt der Himmel als ein „Symbol weltflüchtiger Religiosität“. Die Folge davon ist, dass die Lehre von der Ausgießung des Heiligen Geistes vom Himmel herab – sogar die Lehre vom Heiligen Geist allein – anstößig für die säkularen Kulturen wird.²⁶³

Der erste Schritt zur Beseitigung jenes Missverständnisses ist, sich bewusst zu machen, dass der gesunde Menschenverstand bei der sinnlichen Wahrnehmung des Himmels das *relative* Recht hat, wenn „für ihn auch heute noch die Sonne um die Erde kreist und im Osten aufgeht.“²⁶⁴ Man solle auch die Tatsache beachten, dass heutige Vorstellungen vom biblischen Verständnis des Himmels viel weniger komplex sind, als das biblische Verständnis selbst. Die Heilige Schrift handelt wohl auch vom Himmel im physikalischen Sinne. Das Grundprinzip ist hier also, den sichtbaren Himmel vom unsichtbaren zu unterscheiden. Welker bemerkt dazu: „Dieser unsichtbare Himmel wird in Vorstellungen, in Gedanken, sogar in Theorien erschlossen, die heute in säkularer Perspektive von uns als Vorstellungen, Gedanken und Theorien von *Machtstrukturen* zu verstehen sind.“²⁶⁵ Weder menschliches Messen noch menschliche Manipulation haben den Zugang zum himmlischen Bereich. Es handelt sich hier aber nicht um einen abstrakten Bereich des Jenseits, sondern vielmehr um die wesentlich in wahrnehmbarer Weise das irdische Leben bestimmende Sphäre.²⁶⁶

Der Himmel muss also als ein Raum von „natürlichen und sozialen Kräften und Mächten“ verstanden werden, stellt Welker fest. In biblischen Überlieferungen wird der Himmel nicht nur räumlich verstanden. Seine zeitliche Dimension geht in die Zukunft, in die

²⁶³ Vgl. Welker ⁵2013, 132f.

²⁶⁴ Welker stützt sich dabei auf den Gedanken A.N. Whiteheads 1984, 212f.

²⁶⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 134.

²⁶⁶ Vgl. Welker 2013a, 7f.

Transzendenz hinein. Der Himmel wird auch in Bildern und Strukturen dargestellt, die wir „noch gar nicht zu erschließen in der Lage sind“. Nach der biblischen Überlieferungen werden im Himmel Kräfte und Mächte sowohl der Natur als auch die der sozialer Sphären, Mächte der Vergangenheit und Kräfte der Zukunft lokalisiert.²⁶⁷

Was wir vom Himmel sicher sagen dürfen, ist das Folgende: Er ist die Sphäre der Kräfte und der Mächte, die unserer Kontrolle nicht unterstehen, die aber unser Leben bestimmen, bringt der Heidelberger Systematiker auf den Punkt. Nicht nur ein naturalistisches Verständnis des Himmels überwinden die biblischen Überlieferungen. Sie widersetzen sich auch der „typisch religiösen Vergottung des Himmels und seiner Mächte“.²⁶⁸ Es muss klar werden, fordert Welker, dass der Himmel kein Gott und keine göttliche Macht ist; er ist – wie die Erde – geschaffen und zum Vergehen bestimmt. Von Anfang an bekommt der Himmel jedoch eine Hinordnung.²⁶⁹ Er ist auf die Erde abgestimmt; er ist auf die irdischen Geschöpfe und ihre Wahrnehmungsfähigkeit hin geschaffen. Dank der Tatsache der Geschöpflichkeit des Himmels sind die Menschen in der Lage, eine grundsätzliche Vertrautheit mit ihm zu unterstellen – trotz des „Bewusstseins einer prinzipiell nicht wahrnehmbaren, nicht ermessbaren und messbaren Fülle.“²⁷⁰ Aus der Lektüre der biblischen Überlieferung gewinnen wir die Überzeugung, schreibt Welker, dass der „über uns wahrgenommene Himmel (...) nur einen Ausschnitt des Himmels darstellt.“²⁷¹ Immer wieder weist die Heilige Schrift darüber hinaus auf den außerhalb unserer Wahrnehmungsspektren existierenden Himmel. Das Auftreten der unwahrscheinlichen Konzentrationen von Mächten und Kräften auf der Erde wird in der Bibel als eine Aktivität gesehen, die von diesem Himmel stammt und ausgeht. Dieser Himmel wird auch als Raum der primären Präsenz Gottes verstanden.²⁷²

²⁶⁷ Vgl. Welker⁵2013, 135f.

²⁶⁸ „Auch die biblischen Wahrnehmungen »des Himmels« gehen über den Himmel als »sky« und die Halbkugel der sinnlichen Wahrnehmung hinaus. So wie die natürlichen Kräfte des Himmels das natürliche und kulturelle Leben auf der Erde bestimmen, so werden auch die nichtnaturalistischen Kräfte, die das natürliche und kulturelle Leben auf kaum von Menschen manipulierbare Weise prägen, »dem Himmel« zugeschrieben. Auch historische und soziale Kräfte überkommen die Menschen »vom Himmel her.«“ Welker 1995, 60.

²⁶⁹ „Auch der Himmel ist dem Vergehen unterworfen und doch von relativer Dauer und Invarianz gegenüber den flüchtigen, vorübergehenden natürlichen und politischen Weltzuständen auf der Erde. Er ist Geschöpf und keine göttliche Instanz und hält und führt doch in unbegreiflicher Weise Kräfte zusammen, die auf Erden in Raum und Zeit zerstreut sind. D. h. kommt es zu unwahrscheinlichen, unbegreiflichen Macht- und Kraftkonzentrationen auf dieser Erde, so wird in den biblischen Überlieferungen das, was da vorgeht, als Wirken „ vom Himmel her“ angesehen. In vielen Fällen wird es damit gewiß nur chiffriert, in anderen Fällen aber auch begreifend erschlossen.“ Welker 1989, 137.

²⁷⁰ Welker⁵2013, 137.

²⁷¹ Welker⁵2013, 137.

²⁷² „Der Himmel, der bestimmte unabweisbare Wahrnehmungssphären bildet und dabei doch unverfügbar ist, der unsere Wahrnehmungssphären unabweisbar überschreitet und dabei doch Vertrautheit ermöglicht, dieser Himmel ist in besonderer Weise Ort der Gegenwart Gottes. Universalität und Uneinholbarkeit und machtvolle Konkretheit der Gegenwart Gottes werden gerade über das *Geschöpft Himmel* im Zusammenhang denkbar. Diese Zusammenhänge zwischen Universalität und Uneinholbarkeit und machtvoller Konkretheit, eine

Die Rede von der Ausgießung des Heiligen Geistes *vom Himmel herab* bedeutet also nicht nur ein Bild der *von oben* hereinbrechenden Kraft. Diese Rede umfasst verschiedene Perspektiven – sowohl natürliche als auch kulturelle – *von unten*, meint Welker. Sie weist auf eine Pluralität des Betroffenseins; auf ein erstaunliches Zusammenwirken, das von einzelnen Seiten nicht in Gang zu setzen und zu kontrollieren ist. Auf alle Fälle überrascht diese Ausgießung. Als beispielgebend gelten hier zwei alttestamentliche Texte: Jes 32,15ff und Jes 44,3. Sie schildern einen Prozess, wo die ungestaltete Natur in ein Kulturland transformiert wird. Dies geschieht nicht auf Kosten von Natur – ihre Kräfte werden so adaptiert und genutzt, dass die Welt überall heimatlich wird, und nicht mehr fremd und erschreckend. Die Gerechtigkeit und der Frieden beginnen sich – als Frucht des Prozesses – auszubreiten. Die Geborgenheits- und Vertrautheitserfahrungen kommen immer öfter zum Vorschein.²⁷³

Die Ausgießung des Geistes *von oben* wirkt freilich nicht nur auf einer Ebene – auch die Selbstzuordnung und Zuwendung der Menschen zu Gott wird durch sie gefördert, bemerkt der evangelische Theologe.²⁷⁴ In Ezechiel-Texten wird das Aufleben der natürlichen und kulturellen Welt, das als das Wirken der Geistausgießung angedeutet wird, mit der Sammlung des Volkes Israel aus allen Völkern in Verbindung gebracht. Nicht nur mit der Selbstfestlegung der Menschen vor Gott geht nach Ez 39,27ff die Herstellung der „himmlischen“ Verhältnisse auf Erden einher. Eine eminente Rolle spielt hier die Offenbarung Gottes. Durch die Ausgießung des Geistes wendet Gott dem Menschen sein Angesicht zu. Dank der Gegenwart Gottes wird es möglich, dass Natur und Kultur füreinander offen werden, dass sie in neue Wechselzusammenhänge geraten, die lebensförderlich sind. Die Ausgießung des Heiligen Geistes macht das Charakteristikum des Himmels für die Menschen erfahrbar: „Der Zusammenhang von universaler Weite und Uneinholbarkeit und von machtvoller Konkretheit und Gegenwärtigkeit.“²⁷⁵

2.2 PRIMÄRE ZEUGNISSE VOM HEILIGEN GEIST

Die *realistische Theologie* will ihr Verständnis vom göttlichen Geist und seinem Wirken zuerst aus den frühen biblischen Zeugnissen gewinnen. Sie lassen keine unzweideutige und umfassende Erkenntnis des Geistes zu. Auf dem Weg zu einem klaren

Konkretheit, die zugleich verschiedene Erfahrungshorizonte und Wahrnehmungsbereiche berührt und durchdringt, werden durch das Wirken des Geistes Gottes erschlossen.“ Welker ⁵2013, 138f.

²⁷³ Vgl. Welker ⁵2013, 139f. Die exegetischen Folgerungen entnimmt Welker hauptsächlich den Kommentaren von Westermann 1976 und Janowski 1989.

²⁷⁴ „Die Erfahrung dieser aus himmlischer Kontinuität und Fülle in die irdischen Lebensverhältnisse eingreifenden Macht setzt Prozesse der Festlegung und Selbstfestlegung der Geschöpfe vor Gott, Prozesse der Anerkennung und des Anerkanntwerdens aufgrund der Zugehörigkeit zu Gott in Gang.“ Welker ⁵2013, 143.

²⁷⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 142f. Mehr zum Thema siehe: Welker 1995, 56-68.

theologischen Verständnis vom Heiligen Geist aber erweisen sie sich als unerlässliche Wegweiser.²⁷⁶

2.2.1 Geist Gottes als rettende Kraft

Michael Welker bemerkt, dass den ursprünglichen Erfahrungen vom Geist Gottes die Erfahrung von Situationen der Not und Ohnmacht vorausgeht. Der evangelische Theologe erkennt und nennt Charakteristika, die den in der Bibel beschriebenen Situationen der Gefährdung gemeinsam sind: Israel *schreit zu Gott*, was die Folge einer anhaltenden, schweren Unterdrückung durch ein anderes Volk ist; dem Volk Israel droht ein Großangriff seitens der „überlegenen Mächte“; jegliche Versuche einer friedlichen Verständigung, die den Angriff eines gegnerischen Volkes beenden sollte, scheitern; Israel bietet dem Feind an, sich förmlich zu unterwerfen – so beängstigend ist die Bedrohung.²⁷⁷

Von großer Bedeutung für den Heidelberger Systematiker ist die Tatsache, dass die Situation der Not keine einzelnen Menschen betrifft. Es handelt sich vielmehr um eine Situation kollektiver Hilflosigkeit. Das ganze Volk wird bedroht und diese Tatsache wird allgemein erkannt. Als Folge dessen erhebt das Volk die öffentliche Klage, den Schrei zu Gott. Die Antwort Gottes verwirklicht sich in der Rettung, die durch den Heiligen Geist gebracht wird. Das *Eintreten* des Geistes bedeutet immer eine Wende des Schicksals Israels. Das geschieht aber nicht unbedingt auf eine miraculöse Weise. Der deutsche Theologe bemerkt, dass die frühen biblischen Zeugnisse hier von einer „unerwarteten, nicht vorhersehbaren Erneuerung der Handlungsfähigkeit und Einmütigkeit des Volkes, von einer Erneuerung seiner Widerstandskraft inmitten der allgemeinen Verzweiflung und von einer daraus resultierenden Wende des Geschicks“ berichten.²⁷⁸

Das Wirken des Heiligen Geistes bedeutet also die Freisetzung von unerwarteten Kräften; er bringt unwahrscheinliche Wirkungen hervor und zwar durch sterbliche Menschen, die von ihm in Dienst genommen werden – der „Heilungsprozess“ wird auf eine bestimmte menschliche Person zurückgeführt. Die Bibel berichtet von solchen Menschen, sie seien „von

²⁷⁶ Bei der Darstellung der pneumatologischen Erkenntnisse Welkers stützen wir uns vor allem auf sein bahnbrechendes Buch „Gottes Geist“. Hier Kommentar von Markus Dröge: „Michael Welkers Pneumatologie »Gottes Geist«, inzwischen in sechster Auflage erschienen und in fünf Sprachen übersetzt, hat hier Maßstäbe gesetzt. In konsequenter Exegese, die in großer Weite die Ergebnisse internationaler exegetischer Forschung aufnimmt, und zu einer systematischen Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Geistverständnis führt, wird hier eine christologisch verantwortete Pneumatologie entfaltet, die mit hoher Differenzsensibilität die Wirklichkeit des Auferstandenen entfaltet, dessen Wort wir zu hören, und dessen Wahrheit wir in den aktuellen Auseinandersetzungen der Gegenwart aktiv zu bekennen haben.“ Dröge 2016, 4.

²⁷⁷ Vgl. Welker ⁵2013, 59f. Exegetischer Gewährsmann für die Darstellungen ist hauptsächlich Westermann 1981, differenziert durch verschiedene ExegetenInnen des deutschsprachigen und englischsprachigen Raumes.

²⁷⁸ Welker ⁵2013, 60f.

Gottes Geist überkommen worden“.²⁷⁹ Sie sind aber keine Helden – weder religiöse noch moralische. Oft wird hingegen ein späteres Unglück und Versagen der vom Geist Gottes Überkommenen erwähnt.²⁸⁰ Bei der Lektüre der frühen Erfahrungen des Geisteswirkens kann man den Eindruck gewinnen, dass das Wirken des Heiligen Geistes sich im Leben der Geistträger sehr schwach manifestiert. Dieses Wirken wird eher von Zweideutigem, Unheimlichem, Befremdlichem und Zweifel umgeben. Weder der Erwählte noch seine Mitmenschen können sich ungeteilt des Geisteswirkens freuen. Die Texte stellen das Handeln des göttlichen Geistes eher als gefährlich für die Betroffenen dar, bemerkt der deutsche Theologe.²⁸¹

Die wissenschaftlichen Untersuchungen Welkers zeigen klar: Der Zusammenhang von *Sünde, Abfall von Gott, Götzendienst, Unterjochung durch fremde Völker, Not und Schrei zu Gott* liegen den Texten zugrunde, die von der Herabkunft des Heiligen Geistes berichten. Der Geist Gottes bewirkt immer die Wende einer schwierigen Lage, in der sich das Volk befindet. Dies wird in den Berichten der frühen Erfahrungen des Geistes allerdings nicht ganz deutlich und klar dargestellt. Michael Welker betont aber, dass diese Zeugnisse „alles andere als Spekulationen über metaphysische Größen“ sind, was für den evangelischen Systematiker von eminenter Bedeutung ist. Insofern können und sollen diese Texte als Ausgangspunkt für eine realistische Theologie dienen, denn wie es Welker formuliert: „(...) diese frühen, gewiss noch undeutlichen und in vieler Hinsicht fragwürdigen Erfahrungen lassen an den dritten Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses denken, der von der Gemeinschaft der Heiligen, von der Vergebung der Sünden, von Auferstehung und ewigem Leben spricht. Ganz sicher stehen sie dem dritten Glaubensartikel inhaltlich viel näher als den zahllosen metaphysischen, spekulativen, individualistischen und irrationalistischen Geistkonzeptionen, welche die Theologie im Verlauf der Jahrhunderte ersonnen hat“.²⁸²

Die rettende göttliche Kraft – der Geist Gottes – wirkt nicht als ein Kriegsgeist, obwohl „sein Wirken nach der frühen Zeugnissen miraculös genug anmuten kann und obwohl er mittelbar nur zu sehr in kriegerische Aktionen verwickelt ist“, stellt Welker fest.²⁸³ Der Heilige Geist erweist sich vielmehr als *Geist der Gerechtigkeit* und *Barmherzigkeit*.

²⁷⁹ Als Beispiele der von Geist Gottes überkommenden Menschen können dienen: Otniel (Ri 3, 7-11), Gideon (Ri 6, 33-35), Jiftach (Ri 11, 14.27-29), Saul (1Sam 11, 6ff).

²⁸⁰ „In keiner Weise sind oder werden die vom Geist Gottes überkommenen Menschen Menschen höherer Ordnung oder Idealgestalten. Nicht nur unvollkommene, endliche, sterbliche Menschen, sondern auch Außenseiter, Zweifler, Misstrauische, Machtbewusste, die auch vor Bedrohung und Erpressung ihrer Mitmenschen nicht zurückschrecken – so werden die *frühen Charismatiker* von den biblischen Texten gezeichnet.“ Welker ⁵2013, 66.

²⁸¹ Vgl. Welker ⁵2013, 67-9.

²⁸² Welker ⁵2013, 70f.

²⁸³ Vgl. Welker ⁵2013, 63.

Er „überkommt“ nicht nur Sieger und Helden. Sein Wirken besteht vielmehr darin, von der selbstverschuldeten Ohnmacht zu befreien, neue Einmütigkeit im Volk Gottes herzustellen und das unterdrückte Leben wieder aufzurichten: „In allen frühen Bezeugungen der Erfahrung des Geistes Gottes geht es also zunächst und unmittelbar um die Wiederherstellung einer inneren Ordnung, zumindest einer neuen Geschlossenheit, Solidarität und Loyalität. Die Direkte Wirkung der Herabkunft des Geistes Gottes ist die Sammlung, der Zusammenschluss der in Not befindlichen Menschen.“²⁸⁴

Im Allgemeinen besteht also nach frühen biblischen Zeugnissen das Wirken des Heiligen Geistes im „Hinausführen“ des Volkes aus der Situation der Ohnmacht. Durch den Geistträger stellt Gott im Volk Handlungsfähigkeit und Loyalität des Volkes Gott gegenüber wieder her. Die Begeisterung der Menschen mündet jedoch nicht unbedingt in freiwilliges „Mitmachen“. Manchmal müssen Israeliten durch den Geistträger dazu gezwungen werden. Auf alle Fälle wird zuerst eine innere Ordnung wiederhergestellt. Eine neue Solidarität, ein Zusammenschluss entsteht inmitten einer Notlage.²⁸⁵

Der deutsche Theologe betont weiter noch einmal, dass eine Kampfbegeisterung auf keinen Fall eine Frucht der Herabkunft des Geistes sein kann. Bei der Lektüre der Texte, die von frühen Erfahrungen des Geisteswirkens handeln, kann man diesbezüglich zwar in Zwiespalt geraten (die wiedergestellte Solidarität wird prompt in den Dienst des Krieges genommen), man muss aber eine „Distanz gegenüber einer Identifikation von Geistwirken und Wecken von Kriegsbegeisterung“ beachten. Alle Texte, die den Eingriff des Heiligen Geistes in konkrete menschliche Lebenszusammenhänge beschreiben, betreffen eindeutig defensive und vor allem ungewollte kriegerische Auseinandersetzungen, die nur von einer größten Not aufgezwungen werden.²⁸⁶ Auffallend ist jedoch, dass Welker in diesem Zusammenhang keine grundsätzliche Überlegungen zum Thema: Gottesbild und Kriegsbegeisterung anstellt. Vielmehr folgt er den Einzeluntersuchungen, die einen direkten Zusammenhang abschwächen. Dass dadurch die Grundsatzfrage nicht gelöst wird, deutet er mit einem Satz an: „Wie immer es in anderen biblischen Überlieferungen mit der Verklärung von kriegerischer Gewaltanwendung stehen mag – diejenigen Texte, die vom Eingriff des Geistes Gottes in die menschlichen Lebenszusammenhänge sprechen, haben nicht

²⁸⁴ „Die vom Geist Überkommenen stellen in akuter oder chronischer Notlage im Volk wieder öffentliche Geschlossenheit und Handlungsfähigkeit her. Dies muß keineswegs in einer bewaffneten Auseinandersetzung erfolgen. Viel subtiler ist die öffentliche Loyalitätsherstellung und -festigung in anderen Geschichten gelagert, von denen ich die schwierigsten, die Simson-Geschichten (Ri 13-16), herausgreifen will.“ Welker 1989, 129. Vgl. auch: Welker ⁵2013, 64.

²⁸⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 63.

²⁸⁶ Vgl. Welker ⁵2013, 64f.

nur eindeutig defensive, sondern ausgesprochen ungewollte, nur von größter Not aufgezogene kriegerische Auseinandersetzung vor Augen.²⁸⁷

2.2.2 Macht des Geistes und Schwäche des Menschen

Die Tatsache, dass Gott keine Helden erwählt (dass die vom Gottesgeist überkommenen Personen nicht anders sind, als ihre Mitmenschen), wird in den *Simson-Geschichten* (Ri 13-16) deutlich sichtbar. Michael Welker weist darauf hin, dass es schwer einzusehen ist, warum von Simson wiederholt berichtet wird, „der Geist Gottes fiel auf ihn“. Die über Simson berichteten Geschichten erscheinen ja gar nicht „geistlich“ zu werden. Ganz im Gegenteil – sie sind abstoßend, brutal und geschmacklos, sie stellen Simson als Unruhestifter und Provokateur dar, betont der evangelische Systematiker.²⁸⁸

Es gibt aber eine logische Lösung dieses Rätsels, meint Welker. Zunächst soll man den politischen Hintergrund der Simson-Geschichten in Acht nehmen. Angesichts der anhaltenden Unterdrückung durch die Philister war die Wahrscheinlichkeit einer gelungenen militärischen Auseinandersetzung zugunsten Israels genauso gering, wie die der Assimilation. Wie konnte das Volk seine eigene Identität in solcher Lage bewahren, geschweige denn eine Identität des Widerstands entwickeln? Der deutsche Theologe erblickt in den Simson-Geschichten eine „schwierige Dialektik des Sich-Einlassens und Sich-Abgrenzens“. Durch die Person Simsons sollen sich verschiedene Gruppen innerhalb des Volkes Israel angesprochen fühlen – und zwar unabhängig von ihren politischen Überzeugungen Philistern gegenüber. Auf diese Weise wirkt der vom Geist Gottes überkommene Simson die Integration von verschiedenen „Öffentlichkeiten“ innerhalb seines Volkes. Als eine an bestimmte Zeit und an einen konkreten Ort gebundene Integrationsfigur ist er – mit seiner „Sendung“ – unvergänglich und universal, bringt Welker zum Vorschein.²⁸⁹

Um die ganze Simson-Geschichte richtig zu verstehen, soll beachtet werden, dass seine Person in keinem guten Licht dargestellt wird. Er ist kein sympathischer oder heroischer Held. Ganz im Gegenteil – Simson erregt Misstrauen und Anstoß. Das ganze wird zusätzlich durch die Tatsache zugespitzt, dass er trotzdem ein *Gottgeweihter* (Nasiräer) genannt wird.²⁹⁰

²⁸⁷ Welker ⁵2013, 65.

²⁸⁸ Vgl. Welker ⁵2013, 71-5.

²⁸⁹ Vgl. Welker ⁵2013, 72-4. Unter exegetischer Rücksicht folgt Welker dem Alttestamentlern H. Gese 1962, R. Smend ²1981 und S. Herrmann ²1973.

²⁹⁰ „Es sollte nicht übersehen werden, daß die Geschichten selbst sich keinerlei Mühe geben, die mehrfach vom Geist Gottes überkommene Simson-Gestalt als sympathischen Helden darzustellen. Ein Prahler und Provokateur ist er. Zum Befremden seiner Eltern heiratet er eine Philisterin, die nicht zu ihm, sondern zu ihren Volksgenossen hält. Anscheinend unbelehrbar läßt er sich in diversen Rauf-, Wett- und Betrugsgeschichten immer wieder mit den Philistern ein, die nach Ri 14,4b damals über Israel herrschten.“ Welker 1989, 129.

Michael Welker ist der Ansicht, dass eine solche Darstellung der Gestalt Simsons kein Zufall sein kann und zieht aus der Geschichte eine doppelte Moral. Das „Simson-Geschehen“ ist einerseits eine Warnung: Das Volk Israel soll zu den Fremden und Feindlichen Distanz halten, jeder Einzelne soll bei seinem Gott und seinem Volk bleiben. Andererseits ist diese Geschichte auch eine Ermutigung: Obwohl die Philister stark sind, ist Simson stärker; obwohl sie hinterlistig sind, ist er schlauer! Diese hochprovokante Person zeigt deutlich, dass es für die vom Geist Gottes überkommenen Israeliten doch möglich ist, das Joch der Unterdrückung abzuschütteln. So gibt Simson seinen Landsleuten die Hoffnung und das Selbstbewusstsein. Die Herabkunft des Heiligen Geistes markiert in diesem „Helden“ auch den Identitätswechsel – aus dem unsympathischen und gefährdeten wird nun der siegreiche und starke Simson. All diejenigen Israeliten, die ihn als *Skandalon* betrachtet hatten, müssen ihn jetzt als Helden anerkennen, bringt Welker auf den Punkt.²⁹¹

2.2.3 Identitätswechsel des Einzelnen und der ganzen Menschengruppe

In seiner Analyse der alttestamentlichen Texte, die von der Herabkunft des göttlichen Geistes handeln, spricht der Theologe aus Heidelberg von einer menschlichen Erfahrung gleichzeitiger *Bevollmächtigung* und *Verohnmächtigung*. Welker bezieht sich konkret auf 1Sam 10,1ff, wo von der Salbung Sauls und der prophetischen Ekstase, berichtet wird. Die Herabkunft des Geistes ist keine bloße Privatangelegenheit, hebt der Theologe hervor. Immer wird daran wenigstens eine *Öffentlichkeit* beteiligt. Die *Bevollmächtigung* drückt sich dadurch aus, dass die vom Geist Gottes überkommene Person in Augen seiner Mitmenschen zum „Herr der Lage“ wird. Die *Verohnmächtigung* bedeutet hingegen, dass der Geistträger als ein „außer Kraft gesetzter“ erscheint. Die Zuschauer sind in dieser Situation verschreckt und befremdet. Niemand scheint das Ganze verstehen zu können – weder die Öffentlichkeit der Mitmenschen, noch der Betroffene selbst.²⁹²

Der vom Gottesgeist überkommene Mensch bleibt vergewisserungsbedürftig und skeptisch, führt Welker fort. Dazu gibt der evangelische Systematiker das Beispiel von Gideon, der sogar nach dem erwünschten Zeichen Gott gegenüber misstrauisch bleibt. Der Theologe zieht daraus die Folgerung, dass „mit dem frühen Geistwirken weder vollkommene subjektive Gewissheit noch vollkommene objektivierte Gewissheit einhergehen.“²⁹³ Der

„Dennoch wird die stetige Beziehung Simsons zu Gott durch die Kraft in seinen Haaren (...) betont. Ja, gerade in Situationen, in denen Simson das Gelübde verletzt, zeigt sich seine Macht – in Verbindung mit der Herabkunft des Geistes.“ Welker⁵2013, 75.

²⁹¹ Vgl. Welker⁵2013, 71-8.

²⁹² Vgl. Welker⁵2013, 79-81.

²⁹³ Welker⁵2013, 82. Vgl. auch: Welker 2004, 7f.

„Auserwählte“ bleibt nach wie vor ein „nach Gewissheit von Gottes Gegenwart und Gottes Wirken“ suchender Mensch. Es soll ihm keinen Raum für eventuellen Hochmut überlassen werden: „Einem Empfinden der Übermacht und Siegesgewissheit angesichts der kraftvollen Auswirkung des Geistes soll sogar entgegengewirkt werden, »damit sich das Volk nach dem Sieg nicht seiner selbst rühme«. Dem Geistträger werden Zeichen seiner Bevollmächtigung gegeben, aber er soll sich nicht auf eine ihm verfügbare Macht stützen und verlassen.“²⁹⁴ Aus der Perspektive der Öffentlichkeit wird auf alle Fälle leicht erkennbar, dass der vom Geist Gottes Überkommene eine neue Identität bekommt. Zugleich bleibt diese Identität in der Schwebe – offen für den göttlichen Gestaltungswillen. Sie ist also nicht zu steuern oder zu nutzen weder vom Geistträger noch von seiner Umwelt. Die neue Identität resultiert für den Betroffenen auch in keinem Gewinn an Prestige – eher im Befremden oder sogar im Spott seitens seiner Mitmenschen, macht der Heidelberger Theologe klar.²⁹⁵

Außer dem Identitätswechsel einer einzelnen Person bewirkt die Herabkunft des göttlichen Geistes auch die Identitätsveränderung einer ganzen politischen Struktur, meint Welker. Für den evangelischen Theologen wird hier der Fall der „Anteilgabe am Geist des Mose“ ausschlaggebend. Die in Num 11,14ff und 11,25ff beschriebene Geschichte betrifft keine akute Notlage des Volkes, sie handelt aber wohl von einem Zustand der allgemeinen Trauer und Unzufriedenheit, dessen Ursache die Versorgungslage des Volkes in der Wüste ist. Die Antwort Gottes auf die Klage – nicht nur die des Volkes, sondern auch die des durch das Volk öffentlich unter Druck gesetzten Moses – ist wiederum eine Wiederherstellung von Einmütigkeit und Loyalität, Geschlossenheit und Gemeinschaft des ganzen Volkes. Die Tatsache, dass der Heilige Geist auch auf die im Lager Zurückgebliebenen (und nicht nur auf die vor dem Offenbarungszelt Versammelten) herabkommt, erinnert auf die schon oben angedeutete Weise des Handelns Gottes: Die Anteilgabe am Heiligen Geist richtet sich nur nach Anordnungen Gottes und nie nach dem Verhalten des Menschen. Genauso wie im Fall Sauls, reagieren die Beteiligten auch hier mit Befremden. Anstatt der prophetischen Verzückung der Ältesten, hätten die Israeliten eher die Übernahme der Regierungsgeschäfte erwarten können, schreibt Welker.²⁹⁶

In allen durch den deutschen Theologen beschriebenen Fällen ist zu bemerken, dass die Wandlung einzelner oder mehrerer Menschen durch die „Auflösung und Erneuerung einer

²⁹⁴ Welker ⁵2013, 82.

²⁹⁵ „Selbsterfahrung und öffentliche Kenntnis einer Person werden unterbrochen. Das Selbstverhältnis und das öffentliche *Image* werden verändert. Die Menge muss sich fragen, ob das noch der *Sohn des Kisch* ist, den sie kennt. Der mächtige Saul liegt einen Tag lang ohnmächtig vor Samuel. (...) Die neue Identität bleibt gleichsam in der Schwebe – auch in der Schwebe von Macht und Ohnmacht, öffentlicher Anerkennung und öffentlichem Befremden. Sie bleibt offen für den Gestaltungswillen Gottes.“ Welker ⁵2013, 83.

²⁹⁶ Vgl. Welker ⁵2013, 84f.

Öffentlichkeit und öffentlicher Aufmerksamkeit“ begleitet wird. Alle vom Geist Gottes überkommenen Menschen werden „öffentlich“ – sie ziehen Aufmerksamkeit ihrer Mitmenschen auf sich. Sie geraten „außer sich“, gehen „über sich hinaus“. Ihre Identität wird geändert, sie sind kaum wiederzuerkennen, sie gehören „ganz offensichtlich nicht mehr sich selbst“. Ob sie jetzt eine für die ganze Gemeinschaft eminente Funktion ausüben sollen – das lässt sich vorläufig noch nicht feststellen, so Welker.²⁹⁷

2.2.4 Prophetisches Wissen und die Geistunterscheidung

Seine im Kontext der Frage nach der Geisunterscheidung weitgehend eigenständige Analyse der alttestamentlichen Texte lässt den Theologen aus Heidelberg feststellen, dass sie nicht nur vom Wirken des Heiligen Geistes erzählen, sondern auch die Existenz und das Wirken des bösen Geistes beschreiben. Wenn der Heilige Geist zu einer Gemeinschaft des Volkes, zu einer neuen Sammlung führt, sind die Früchte von Wirken des bösen Geistes die Zerstörung und Zerrüttung. Der böse Geist quält den einzelnen Menschen; er veranlasst ihn zu aggressivem Handeln. Welker betont: Es ist nicht immer so leicht, die beiden Geister – den göttlichen und den bösen – voneinander zu unterscheiden. Der böse Geist kann als *Lügengeist* auftreten und seine zerstörerische Macht verschleiern. Als unerlässlich erweist sich hier die „prophetische Kraft der Unterscheidung der Geister“.²⁹⁸

Der evangelische Theologe charakterisiert den bösen Geist zunächst einmal als einen verlogenen Geist der Gemeinschaft, er bestimmt die öffentliche Meinung des Volkes.²⁹⁹ Die alttestamentlichen Texte, die für das Problem der Geistunterscheidung von großer Bedeutung sind, sind nach Welker vor allem 1Kön 22 und 2Chr 18. Es wird hier die öffentliche Meinung durch vierhundert Propheten vertreten. Der Lügengeist ist von Gott selbst geschickt! Das ist der Grund, warum die Propheten und auch der König gar nicht anders können, als diesem bösen Geist anheimzufallen.³⁰⁰ Aus dieser Geschichte zieht der Theologe Schlussfolgerungen, die er in Form von drei Charakteristika der Geistunterscheidung formuliert, die aber die Person des Subjekts betreffen (und nicht das Objekt der Unterscheidung). Nach Welker sind diese Eigenschaften: „1. Die Bereitschaft, sich nicht ohne weiteres der herrschenden Meinung

²⁹⁷ Vgl. Welker ⁵2013, 85f.

²⁹⁸ Vgl. Welker ⁵2013, 87f.

²⁹⁹ Immer wieder verweist Welker in seinen Analysen auf die Weltgeschichte, um dort Fakten zu lokalisieren, worauf sich die Ergebnisse seiner Forschung beziehen können. Das Wirken des Lügengeistes der Gemeinschaft wird folglich in der Geschichte durch die „großen Lügen“ der Nazi-Zeit und die Lüge der steigenden Sicherheit in Zeiten der permanenten Aufrüstung repräsentiert, stellt der deutsche Theologe fest. Auffallend ist es, dass gerade in diesem Zusammenhang Welker auf einen katholischen Autor, Norbert Lohfink ³1985 zurückgreift, ohne jedoch dessen größeren Rahmen der Frage nach den Zusammenhängen von Gott und Gewalt, der ja von Raymond Schwager beeinflusst war, zu übernehmen.

³⁰⁰ Vgl. Welker ⁵2013, 88-90.

anzuschließen, sondern *immer erneut* zu prüfen, ob der Geist der Zeit, der Geist der politischen Führung, des Konsenses der Experten oder anderer einflussreicher Instanzen mit dem Geist der Wahrheit übereinstimmt oder nicht. 2. Die Bereitschaft, die öffentlich erkennbare Wahrheit der eigenen Prophezeiung mit der eigenen Existenz und dem eigenen Schicksal zu verbinden. Das heißt, die eigene Glaubwürdigkeit wird vom faktischen Eintreffen des prophetisch in Aussicht Gestellten abhängig gemacht. 3. Die Befähigung, die verfahrenere, gegen die Wahrheit immunisierende Situation theologisch zu erklären, zu rekonstruieren und damit zu relativieren.“³⁰¹

Micha drängt sich nicht auf, er wird gerufen. Es wird im biblischen Text ausdrücklich betont, dass er den Anderen seine Sicht nicht aufdrängt. Er scheut aber nicht den Konflikt. Klar deutet Micha den Willen Gottes. Er ist weit davon entfernt, den göttlichen Willen mit dem Willen der Machthaber zu verwechseln. Am Beispiel von Micha versucht Welker ein universales Bild der Propheten zu rekonstruieren: „Prophetische, die Geister scheidende Menschen sind also nicht chronische Nörgler, Einzelgänger und Eigenbrötler, konfliktbegierig und rechthaberisch. Gelegentlich mögen sie so erscheinen. Tatsächlich aber sind sie gegenüber den politischen und gesellschaftlichen Kräften, die die Macht haben und einen Anpassungsdruck ausüben, frei.“³⁰² Die Propheten binden außerdem ihre eigene Existenz an das Eintreffen des von ihnen Vorausgesagten und an die Erkenntnis der Wahrheit. Diese Erkenntnis geschieht letztendlich in einer *definitiven Öffentlichkeit*. In der himmlischen Öffentlichkeit ist die Erkenntnis schon bekannt. Die prophetischen Menschen müssen die irdische Bewahrheitung ihrer Weissagung nicht unbedingt erleben. Sie sind davon überzeugt, dass es geschehen wird; gleichzeitig haben sie aber keine Sicherheit, dass „sie selbst das Wirklichwerden der Wahrheit und ihre öffentliche Anerkennung zu ihrer Zeit miterleben werden.“³⁰³

Der evangelische Theologe fragt, was die prophetische Geistunterscheidung nützt, wenn an der ganzen in oben erwähnten Texten beschriebenen Situation nichts geändert werden kann? Von vornherein ist das Verderben des Königshauses doch beschlossen!³⁰⁴ Als Antwort auf diese Frage verweist Welker auf die Öffentlichkeiten, die der Prophet anspricht. Nicht nur die dem Propheten aktuelle Öffentlichkeit wird durch ihn angesprochen. Es geht hier vielmehr um die Öffentlichkeiten, „die von außen auf diese Geschichte zurückblicken

³⁰¹ Welker ⁵2013, 90f.

³⁰² Welker ⁵2013, 91.

³⁰³ Welker ⁵2013, 92.

³⁰⁴ „Was nützt die Wahrheitserkenntnis und ihre Proklamation *jetzt*, wenn ihr *jetzt* sowieso niemand glaubt? Was nützt die Wahrheitserkenntnis und ihre Proklamation *jetzt*, wenn *dann*, später, sowieso jeder Mensch die Wahrheit in Erfahrung bringen kann oder gebracht haben wird?“ Welker ⁵2013, 93.

werden, die Öffentlichkeiten, zu denen auch wir gehören.“³⁰⁵ Diese sollen eine definitive Wahrheitserkenntnis haben. Die Hauptaufgabe der Prophetie ist es, den Lügengeist zu entlarven; er lässt es nicht zu, dass die Wahrheit verschleiert wird. Die Vision Michas lässt uns klar erkennen: Der Rat der vierhundert Propheten war falsch. Gott hat den Lügengeist gesandt, damit die Ära Ahabs definitiv beendet wird. Es soll sich einen neuen Anfang geben.³⁰⁶

Welker bemerkt, dass dieser Neuaufbau eine konkrete neue Orientierung braucht. Normalerweise zwingt die siegreiche Macht der unterlegenen ihre kulturellen und politischen Strukturen auf. Dies verursacht aber neue Probleme: vor allem wird das aus unserer Perspektive nicht als Wille Gottes gedeutet. Die Menschen unserer Zivilisation sind sensibel für die imperiale Zerstörung von Kulturen, die auch Folge der oben erwähnten Situation ist. Die Unterwerfung der kleineren und schwächeren Völker durch die wirtschaftlich und militärisch überlegenen Kräfte stößt oft auf unsere Kritik. Der deutsche Theologe stellt hier aber – wieder in Bezug auf die Weltgeschichte – eine rhetorische Frage: Gibt es eine bessere Lösung, wenn die unterlegene Macht ein Ahab-Regime oder eine Nazi-Diktatur ist? Bleibt eine andere Wahl, wenn eine militärisch aggressive Politik betrieben wird; wenn die religiösen, moralischen und rechtlichen Standards – und zwar auf der elementaren Ebene – verletzt werden? „Ist es nicht einfach richtig, dass z.B. 1942 selbst ein Klein-Amerika oder ein Klein-Russland auf deutschem Boden besser gewesen wäre als eine Fortsetzung der Nazi-Herrschaft?“, fragt der Heidelberger Theologe.³⁰⁷

Der Plan Gottes ist im Fall des Ahab-Regime auf keinen Fall eine „Aramäisierung Israels“, betont Welker. Die erste Phase dieses Planes ist ein radikaler Bruch und die zweite – eine Wandlung des Volkes. Israel soll jetzt die Kontinuität mit seinen guten Traditionen wiederherstellen. Das Ziel des Volkes ist seine *Auferstehung*. Das prophetische Wissen und die prophetische Rede stehen im Zentrum dieses Geschehens. Wie ein Schwert trennen sie „die verdorbene, unrettbar verlorene und von Gott zum Vergehen bestimmte politische und kulturell führende Öffentlichkeit von der wahren Identität Israels, die bewahrt und wiederhergestellt werden soll.“³⁰⁸ Der ganze Prozess ist von Gott gewollt, aber auch begrenzt. Die prophetische Vision bestätigt göttliche Präsenz: Gott ist immer da; er schickt den bösen Geist; die „Katastrophe“ ist notwendig und von Gott „gewollt“. Aus einer anderen

³⁰⁵ Welker ⁵2013, 94.

³⁰⁶ „Gott hat nicht die Fortsetzung bestehender Verhältnisse, sondern ihr Ende und einen neuen Anfang beschlossen. Das sagt die Prophetie. Sie sagt es tatsächlich primär für die Nachkommenden und Zukünftigen.“ Welker ⁵2013, 95.

³⁰⁷ Welker ⁵2013, 97.

³⁰⁸ Welker ⁵2013, 98.

alttestamentlichen Geschichte gewinnt Michael Welker noch weitere theologische Erkenntnis bezüglich des Wiederherstellung-Prozesses. Es wird im Fall Bileams (Num 22ff) betont, dass der Prophet Anteil an der Sicht Gottes gewinnt. Der vom Heiligen Geist Überkommene gibt eine „eindrucksvolle Bestimmung der Wirklichkeit“. Weiter gewinnt man bei dieser Geschichte die Erkenntnis, dass der Heilige Geist nicht nur auf Propheten Israels herabkommt: Gott bedient sich auch Fremden, um sein Wort an die Menschheit zu vermitteln. Obwohl der Mensch das göttliche Wort manipulieren will – wie der Versuch des Moabiter zeigt – liegt es außer seiner Macht, etwas an der Sicht Gottes zu ändern und göttliche Wirklichkeitsbestimmung zu korrumpieren.³⁰⁹

2.2.5 Das Verständnis vom Geist Gottes, das einer Klärung bedarf

Die frühen Erfahrungen vom Wirken des Heiligen Geistes sind durch „nicht voraussehbare emergente Prozesse, Unterbrechungen der Lebensvollzüge und der Routinen, individuelle und kollektive Situationen der Schweben“ charakterisiert.³¹⁰ All das ist nach Welker der Grund dafür, warum der Heilige Geist in menschlichen Vorstellungen ins Unbestimmte verlagert wurde. Die Menschen hatten Schwierigkeiten, die Unverfügbarkeit und Unvoraussagbarkeit des Geistes und seines Wirkens zu vermitteln. Diese Tatsache spiegeln beispielweise zahlreiche Belege wider, in denen der Begriff »rûah« als „Aktions-träger“ des Geistes dargestellt wird. Auf diese Weise wird die unabweisbare Evidenz des Wirkens zum Vorschein gebracht. Zugleich wird festgehalten, dass das Geisteswirken schwer zu bestimmen ist. Nach Welkers Meinung ist die Übersetzung des Begriffs »rûah« mit „Wind“ oder „Sturm“ für ein richtiges Verständnis des göttlichen Geistes unzureichend, manchmal sogar irreführend. Man muss die folgende Tatsache beachten: Dieser *Wind* sei nicht ein bloß meteorologisch zu bestimmendes Ereignis, sondern eine Kraft, die in der Mehrheit der biblischen Belege zu wichtigen Veränderungen und Entwicklungen führte. Dieser *Wind* bestimmt und verändert die Geschichte! Mit dem Begriff »rûah« wird sowohl die Kraft, die das Wort Gottes begleitet, als auch die Kraft der Zerstörung des Volkes chiffriert. Für die Selbstvergegenwärtigung Gottes wird das Wort »rûah« zum Medium und Ankündiger. Zwar gibt es in der Bibel Stellen, in denen Begriff als Naturereignis zu verstehen ist, sie sind aber Ausnahmesituationen, stellt der Heidelberger Theologe fest. Trotzdem werden wir nach wie vor der Versuchung ausgesetzt, im Lichte gerade dieser Bibelstellen das Wesen des göttlichen Geistes zu begreifen. Dann wird der Heilige Geist zum etwas Abstrakten,

³⁰⁹ Vgl. Welker ⁵2013, 98-100.

³¹⁰ Welker ⁵2013, 101.

Unbestimmten – was für den Menschenverstand wohl sehr bequem ist. Die biblischen Überlieferungen entlarven aber solche Abstraktionen als irreführend, bringt Welker auf den Punkt.³¹¹

Offensichtlich ist die Suche innerhalb der biblischen Überlieferungen nach jenen Erkenntnissen des Geistes, die uns von ihm ein klares Bild verschaffen würden, alles andere als unproblematisch. Man stößt auf Texte, die den Heiligen Geist mit dem menschlichen Geist auf eine unklare Weise vermengen. Besonders häufig sind solche „Geisterfahrungen“ unter den Nicht-Israeliten vorhanden. Ein Beispiel dazu findet man in Ex 31,1ff, wo die Rede vom Wiederaufbau und von der Ausgestaltung des Tempels ist. Der Geist Gottes kommt hier in einem Kontext vor, in dem sehr problematisch ist, festzustellen, ob es sich hier noch um den göttlichen oder schon um den menschlichen Geist handelt. Der Text berichtet vom Geist Gottes, von der Gabe des *Geistes der Kunstfertigkeit* und von der Gabe des *Geistes der Weisheit*. Es ist undeutlich, „ob Gottes Geist wirkt, ob Gott Gottes Geist im Menschen «erweckt» oder ob ein anderer Geist – und wenn ja, welcher? – aktiviert wird.“³¹²

Einer zwischen *theologischem* und *anthropologischem* Sinne schwankende Gebrauch des Begriffs „Geist“ kommt auch an anderen Stellen der Bibel vor. In Gen 41,38ff z.B. wird behauptet, Josef „besitze“ den göttlichen Geist. Charakteristisch ist dabei die Vermischung der zwei Welten (der religiösen und der säkularen): Ausländer werden involviert, gerade sie erkennen den Geist Gottes. In Ijob 32,8 wird gedeutet, dass die Weisheit nur von Gott kommt; sie wird durch den *Hauch des Allmächtigen* gegeben. Gleichzeitig sind Menschen in der Lage, die Klugheit zu erbitten, die durch den Heiligen Geist vermittelt wird. Erstaunlicherweise werden *Weisheitsempfang* und *Geistempfang* in Texten der Weisheit parallelisiert und als separate Gaben gedeutet, bringt Welker zum Vorschein und führt weiter fort: Heutzutage ist der Zusammenhang von Weisheitsgabe, Gabe des Geistes, Prophetie und Schöpfungs-erkenntnis nur schwer nachvollziehbar. Der Theologe aus Heidelberg stellt fest, dass wir kein Instrumentarium besitzen, um das weisheitliche Denken zu rechtfertigen oder auch zu praktizieren. Solche „natürliche Theologie“, die in der Bibel vorhanden ist, lässt sich auf jeden Fall nicht durch die Naturwissenschaft oder den „modernen Geist“ ersetzen. Der Heidelberger Systematiker fasst die Einsichten der abendländischen Erkenntniskultur bezüglich der frühen Erfahrungen des göttlichen Geistes mit den Worten zusammen: „Einerseits haben die Traditionen, in denen wir stehen, dem Zusammenhang von Geistempfang und Erkenntnis eine vornehmlich ethisch-praktische Ausrichtung gegeben – und zwar durchaus inspiriert von den biblischen Überlieferungen. Andererseits haben sie zum

³¹¹ Vgl. Welker ⁵2013, 101-3.

³¹² Welker ⁵2013, 104f.

Teil die Flucht ins Numinose und Unbestimmte, in die Mystifizierung der Geisterfahrung gestützt.“³¹³ Im Folgenden sollen wir uns Überlieferungen ansehen, die eine größere Deutlichkeit des Geistes Gottes zugänglich werden lassen.

2.3 DER VERHEISSENE GEISTTRÄGER

Die frühen Erfahrungen der göttlichen Macht lassen den Geist Gottes als eine Kraft erkennen, die Menschen in Bedrängnis bewahrt, Trost und Festigkeit verleiht und gleichzeitig auf deutlichere Offenbarung und Erkenntnis Gottes drängt. Deutlicher als in frühen biblischen Zeugnissen wird die Rolle und das Wirken des Geistes Gottes in den prophetischen Verheißungen des Alten Testaments erkennbar.

2.3.1 Was bringt der „messianische“ Geistträger mit?

Durch seine Analyse der messianischen Texte im Alten Testament gewinnt Welker ein klares Bild von jenen Werten, die dem zukünftigen Reich Gottes zugrunde liegen sollen. Zum Vorschein bringt der deutsche Theologe drei jesajanische Überlieferungen: Jes 11,1ff, 42,1ff und 61,1ff. Alle drei Texte zeigen, dass der Messias vom Geist nicht nur überkommen wird; vielmehr bleibt (ruht) der Heilige Geist auf ihm. Bei der Lektüre dieser Texte erfahren wir auch, was den Geistträger auszeichnet. Er soll *das Recht, das Erbarmen* und *die Gotteserkenntnis* aufrichten und universal ausbreiten. Von höchster Bedeutung ist die Tatsache, dass in den Texten die Rede vom „strengen Zusammenhang aller drei Größen ist. *Recht, Erbarmen* und *Gotteserkenntnis* sind die Funktionalelemente im *Gesetz Mose*. Das heißt, dass die drei messianischen Texte von der Erfüllung (und zwar universalen) des *Gesetzes* durch den Geistträger reden, betont Welker.³¹⁴

Der Heidelberger Theologe weist auf die Tatsache hin, dass die Idee eines Verzichtes auf eigene Rechte und Interessen zugunsten der benachteiligten Mitmenschen von Anfang an in der Bibel präsent ist.³¹⁵ Welker lenkt seine Aufmerksamkeit auf jene Stellen in Gesetz-

³¹³ Welker ⁵2013, 108.

³¹⁴ Vgl. Welker ⁵2013, 110. Unter exegetischer Rücksicht folgt Welker den evangelischen Standardkommentaren zu Jesaja von Wildberger 1980, H. Barth 1977, Ellinger 1989 zu Jesaja, aber auch der bibeltheologischen Studie von Koch 1950 (!).

³¹⁵ „Schon die früheste der uns greifbaren Gesetzessammlungen, das sog. Bundesbuch (Ex 20,22 - 23,19), bietet zwischen den Rechtsfälle behandelnden Bestimmungen und den die Sammlung umrahmenden, den Kult betreffenden Gesetzen Satzungen, die weder einfach dem Kult noch dem Recht zuzurechnen sind. Es handelt sich um Bestimmungen, die auf einen Verzicht der Optimierung der eigenen Verhältnisse, ja sogar auf Verzicht der Wahrnehmung der eigenen Rechte und der Durchsetzung eigener Ansprüche abstellen. Der Verzicht auf Durchsetzung der eigenen Interessen, Ansprüche und Rechte soll zugunsten der Schwächeren und Benachteiligten erfolgen. Zugunsten der Sklaven und Sklavinnen (Ex 21,2ff), zum Schutz der Fremden (Ex 22,20; Ex 23,9), der Witwen und Waisen (Ex 22,21ff), der Armen (Ex 22,24ff; 23,6) und der Macht- und

sammlungen des Alten Testaments, die weder kultischen noch rechtlichen Kategorien eindeutig zuzuordnen werden können. Das Erbarmen soll sozial fest eingespielt und routinisiert werden, so die Idee des „Gesetzgebers“. „Das Recht ohne routinisierten Schutz der Schwächeren und eine Rechtsbildung, die sich nicht beständig an der Integration der Schwachen und Benachteiligten orientiert, hat den großen Namen *Gerechtigkeit* nicht verdient.“, stellt Welker fest.³¹⁶ Ebenso wäre ein glaubwürdiges Gottesverhältnis nicht denkbar, wenn es von der Ausbreitung des Rechts und des Erbarmens nicht begleitet wäre.³¹⁷ Das Gesetz dient also „der Grundlegung des Rechts, der Routinisierung des Erbarmens und der Pflege des öffentlichen, des erwartbar geordneten, allgemein ausschussfähigen Gottesverhältnisses.“³¹⁸ Die drei oben erwähnten Texte beinhalten eine Idee der Erfüllung dieses Gesetzes. Im Folgenden sollen die Grundlinien der Interpretation Welkers dargestellt werden.

Der Geistträger ist ein Richter, der die Hilflosen gerecht richtet. Die Gerechtigkeit, die er bringt, verbindet in sich Rechtsprechung und Erbarmen. Welker betont, dass der Geistträger das Erbarmen nicht an die Stelle von Rechtsprechung setzt. Moralisierung „auf Kosten der Rechtskultur“ ist nicht die Art und Weise seines Handelns. „Der messianische Geistträger wahrt und pflegt den schwierigen Zusammenhang von Recht und Erbarmen.“³¹⁹ Zu diesem Zusammenhang kommt noch das dritte Element des Gesetzes dazu – der Kult. Diese Situation findet nur dann statt, wenn Recht und Erbarmen mit einer Gotteserkenntnis verbunden sind, die ein ganzes Land erfüllt. „Ein öffentliches, gemeinschaftliches, zuverlässiges Verhältnis zu Gott“ sei nicht denkbar ohne Umsetzung des Rechtes und Erbarmens. Ein Volk, das ungerecht ist, könne den Kult nur missbrauchen, so der evangelische Theologe. Die messianischen Verheißungen kündigen die Erfüllung des Gesetzes an. Dieser Prozess soll aber nicht nur das Volk Israel betreffen. Laut Jes 11 wird Israel wohl zum Zentrum einer Ausstrahlungskraft, die auf alle Völker ausgehen soll. Darüber hinaus stellen die Texte ein „Zusammenbringen“ der „Versprengten Israels“ und der „Zerstreuten Judas“ fest. „Die Aufrichtung von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis geht also einher mit Ausstrahlungs- und Anziehungskraft gegenüber den Völkern“, bemerkt

Einflußlosen bzw. Isolierten (Ex 23,1ff) werden diese Gesetze formuliert.“ Welker 1989b, 220. Vgl. auch: Welker⁵2013, 110.

³¹⁶ Welker⁵2013, 111.

³¹⁷ „Ein Volk, das sich nicht im Blick auf die Armen und Schwachen in seiner Mitte beständig sensibel hält und die Rechtsentwicklung auf deren Beteiligung und Integration abstellt, beginnt das Recht zu beugen und den Kult zu mißbrauchen. Diese Entwicklung führt zu Zerrüttung, Zerfall und Zerstörung der ganzen Gemeinschaft.“ Welker⁵2013, 111.

³¹⁸ Welker⁵2013, 112.

³¹⁹ Welker⁵2013, 113.

Welker.³²⁰ Die beiden weiteren Texte bestätigen, was im ersten vom Geistträger gesagt wird: Sie heben dabei auch verschiedene Elemente der Verheißung hervor. In Jes 42 wird betont, dass die Gerechtigkeit universal erkannt und aufgerichtet wird. Diese Gerechtigkeit, auf die die Völker warten, ist stark vom Erbarmen geprägt. Im dritten der Texte (Jes 61,1ff) wird das vom Geistträger bestimmte Erbarmen nicht bloß als eine Wohltat den Schwachen gegenüber gedeutet: Das Erbarmen ist ein „Akt der Aufrichtung von Gerechtigkeit“. Das Volk Israel wird wieder zum Zentrum der Erkenntnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit für alle Völker. Dies soll dazu führen, dass die Fremden und Ausländer in Jahwe ihren eigenen Gott erkennen. Dem zufolge werden alle Völker direkten Anteil „an der messianischen Aufrichtung von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis in Israel“ haben. Der evangelische Systematiker weist darauf hin, dass jeder, der die messianischen Verheißungen wahrnimmt, den Heiden nicht mehr das Heil absprechen darf. Gottes Wille ist es, allen Völkern dieses Heil zu geben, indem das Recht, das Erbarmen und die Gotteserkenntnis universal hergestellt werden.³²¹

2.3.2 Die Autorität des öffentlich Ohnmächtigen und Leidenden

Bei seiner Analyse der messianischen Texte des Alten Testaments beschäftigt sich Welker mit der Frage: Wodurch gewinnt der messianische Geistträger Loyalität, damit er Recht aufrichten, Erbarmen verwirklichen und Gotteserkenntnis unter allen Völkern ausbreiten kann? Nach der Lektüre von Jes 42,2 wird es klar, dass dies nicht auf die übliche Weise „der moralischen und politischen Aufmerksamkeits- und Loyalitätsbeschaffung“ verwirklicht wird. Auch der auf Jesus bezogene Text im Matthäus-Evangelium stellt fest: „Er schreit nicht und ruft nicht laut, er lässt seine Stimme nicht auf den Gassen hören“. Eine öffentliche Propaganda – die Welker als eine „politische Loyalitätsbeschaffung *von oben*“ bezeichnet – wird im Fall des Messias ausdrücklich ausgeschlossen. Der Theologe bemerkt auch, dass der Messias aber auf die Politik *von unten* ebenso verzichtet: Die zwei in Jes 42,2 gebrauchten Ausdrücke (*schreien* und *rufen*) werden nämlich „in der überwiegenden Mehrzahl der Belege auf den Schrei eines Opfers bezogen“, und nicht auf die Person eines „Schreiers“.³²² Auf der Suche nach einer Antwort der oben erwähnten Frage nimmt Welker

³²⁰ Welker⁵2013, 114.

³²¹ „Diese drei Themen – Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis – sind ganz zentral für das alttestamentliche Gesetz. Sie sind auch für uns heute noch ein ganz hohes Gut. Sie sind ein Rückgrat unserer abendländischen Kultur. Die messianischen Verheißungen sagen nun: Nicht nur eine Tradition, nicht nur ein Volk, nicht nur eine Gruppe von Menschen verfügt über die lebensentscheidenden Ausrichtungen und Orientierungen, sondern viele Völker.“ Welker 2003, 7. Vgl. auch: Welker⁵2013, 117f.

³²² Vgl. Welker⁵2013, 123f.

zwei biblische Realitäten in Visier: *die Ausgießung des Geistes* und *die Bezeugung der Herrschaft des ohnmächtigen und verachteten Gottesknechts*.³²³

Die biblische Darstellung des Geisteswirkens in Form von *Ausgießung* drückt aus, dass der Heilige Geist (genauso wie der Regen vom Himmel) verschiedene Lebensweisen belebt, sie erfrischt und wachsen lässt. Das Bild der *Ausgießung* spiegelt die unkonventionelle Weise des Handelns Gottes wider. Es lässt die Tatsache erahnen, meint Welker, dass die Frucht der Mission des Geistträgers – das heißt die Erfüllung der Gerechtigkeitserwartungen und der Gotteserkenntnis – nicht nur auf Israel beschränkt wird, sondern viele Völker einschließen soll.³²⁴ Die zweite biblische Idee ist die der Herrschaft des Geistträgers durch Verzicht auf Anwendung von Gewalt oder öffentlicher Propaganda (weder *von oben* noch *von unten*). Welker betont, dass die Herrschaft Gottes durch die Tatsache einer radikalen Veränderung der Völker erkennbar wird. Solche Wandlung ist als Folge der Orientierung am ohnmächtigen Knecht Gottes zu verstehen. Der evangelische Theologe schreibt in seinem Buch „Gottes Geist“: „Der Knecht sammelt, verbindet, solidarisiert faktisch die Völker in der ihnen gemeinsamen negativen, aggressiven, verachtenden Beziehung auf den Leidenden. Indem die Völker dies erkennen, werden sie zu einer Abstoßung von ihrer alten Identität, zu Wandel, Erneuerung und entsprechender Entwicklung auf einander zu befähigt.“³²⁵ Dank dieser Erkenntnis sind die Völker auf die Gerechtigkeit Gottes hin offen. Diese übersteigt und stellt bisherige Praktiken von Gerechtigkeit in Frage. Was ist also die Grunderfahrung der Machtsphäre des Geistträgers? Kein politischer Gewinn, keine moralische Überwältigung, sondern im Gegenteil die ihnen entgegengebrachte Verachtung und das Scheitern. Die Erfahrung der Erneuerungsbedürftigkeit von menschlichen Gerechtigkeits- und Heilsvorstellungen wird „im Blick auf den öffentlich schweigenden, leidenden, verachteten Träger der Gerechtigkeit“ ausgerichtet und ausgebreitet.³²⁶

So findet der deutsche Theologe eine angemessene Antwort auf seine Frage: Die Loyalität gewinnt der messianische Geistträger durch die Erkenntnis der Völker, die im Leidenden und Verachteten den von Gott Erwählten sehen. Universale Ausbreitung dieser Erkenntnis wird dank der Ausgießung des Geistes auf alle Völker der Erde möglich. Der Erkenntnisprozess führt letztendlich zur Umkehr des Menschen, der das Vertrauen auf eingespielte Machtformen preisgibt. Die Erkenntnis kann aber auch zum *Skandalon* für jene

³²³ Vgl. Welker ⁵2013, 125.

³²⁴ „Gottes Gerechtigkeit ist durch den Zusammenhang von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis bestimmt. Sie ist aber nicht an eine bestimmte Nation, eine bestimmte Geschichte, eine bestimmte Moral, eine bestimmte Politik, eine bestimmte Form der Rechtspflege gebunden.“ Welker ⁵2013, 126f.

³²⁵ Welker ⁵2013, 129.

³²⁶ Vgl. Welker ⁵2013, 129f.

werden, die die gewaltfreie Botschaft des Auserwählten aus verschiedenen Gründen zurückweisen, betont Welker.³²⁷

2.3.3 Die konkrete Gegenwart des Geistes in Person Jesu

Michael Welker drückt in seinem Buch „Gottes Geist“ die christliche Überzeugung aus: Der verheißene Retter, Träger des Heiligen Geistes ist nicht im Unbestimmten zu suchen. Dieser Messias, auf dem der Geist Gottes ruht, ist Jesus von Nazareth. In ihm erfüllen sich die alttestamentlichen Weissagungen und Verheißungen des die Welt rettenden Geistträgers.³²⁸ Der von Gott erwählte Retter, der die universale Loyalität nicht durch die Macht und andere Formen politischer Selbstdurchsetzung, sondern durch das öffentliche Schweigen und Leiden erzielt ist derselbe, der das Reich Gottes verkündet und dann in Jerusalem am Kreuz stirbt. Die durch Jesus erwirkten Exorzismen und Heilungen soll man als eine Auseinandersetzung mit Mächten verstehen, die dem Wirken des Heiligen Geistes entgegengesetzt sind, schreibt Welker. Die alttestamentliche Verheißung der Geistausgießung vom Himmel herab, die eine Mehrzahl von verschiedenen Menschen betrifft, findet ihre Erfüllung an dem Tag, der als die Geburt der Kirche gedeutet wird – am Pfingsten – und in jeder „Taufe im Heiligen Geist“.³²⁹

Die Tatsache, dass die ganze Macht des Heiligen Geistes in einem Menschen – in Jesus – konkret gegenwärtig sei, mag aber befremdlich und sogar anstößig erscheinen, meint der Heidelberger Theologe. Wie kann behauptet werden, diese Macht sei in Person Jesu konzentriert gegenwärtig, wenn sie nicht – wie im Fall der frühen Charismatiker – auf „die machtpolitisch eindrucksvolle Weise“ wirkt? Wie kann diese Macht in dieser bestimmten Person erfahrbar und greifbar werden?

³²⁷ „Kein Wunder, dass die an bestimmte natürliche Orte, bestimmte eingespielte Ordnungen und bestimmte kulturelle Kontexte in bestimmten Zeiten gebundenen Menschen auf diesen Autorisierten aggressiv reagieren. Er passt nicht in politische Konzeptionen und Bilder von Macht und Herrschaft, von Gelingen und Erfolg. Er passt auch nicht in die Gefällebildung: Politik *von oben* und Politik *von unten* und die darauf aufbauenden Strategien der Loyalitätsbeschaffung. Kein Mensch, der sich zu diesem Gottesknecht bekennt, kann sich mehr ungebrochen einer bestimmten öffentlichen Meinung, einer allgemeinen Stimmung, einer Ideologie oder einer sozialen Routine überlassen.“ Welker ⁵2013, 131.

³²⁸ „Für den christlichen Glauben gewinnt der göttliche Geist klare Gestalt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Die messianischen Verheißungen, die besagen, der von Gott erwählte „Geistträger“ werde aus der Unscheinbarkeit und Armut heraus den Völkern Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen und universale Gotteserkenntnis bringen (Jes 11, 42 und 61), werden von den neutestamentlichen Überlieferungen auf Jesus von Nazareth bezogen. Eine revolutionäre Erkenntnis für die frühe Christenheit lautet: Jesus Christus, auf dem der Geist Gottes ruht, gießt diesen Geist auf die Seinen aus, gibt ihnen Anteil an seinen göttlichen Kräften.“ Welker 2015, 38.

³²⁹ Vgl. Welker ²2012, 202f; ⁵2013, 174.

2.3.4 Die öffentliche Einsetzung Christi

Auf der Suche nach der „öffentlich wirksamen Kraft“ des Geistes Gottes – jener Kraft, die im Alten Testament erkennbar geworden war – konzentriert sich die traditionelle lutherische Dogmatik auf die Ereignisse von Kreuz und die Auferstehung. Denn die Zeugnisse aus dem vorösterlichen Leben Jesu scheinen die Kraft seiner öffentlichen Einsetzung nicht mit dem Heiligen Geist in Verbindung zu bringen. Obwohl die Synoptiker die Ereignisse der Geburt, Taufe, Versuchung in der Wüste, Heilungen und Exorzismen Jesu mit dem Wirken des Heiligen Geistes identifizieren, fällt es ihr sehr schwer, in diesen Geschichten die in alttestamentlichen Überlieferungen bezeugte Kraft zu erkennen (die Ausnahme sind nach Welkers Meinung Heilungen und Exorzismen, die allerdings von Anfang an umstritten waren). Welker fragt zurück: Wo ist in diesen Situationen die *Öffentlichkeit* zu finden? Weisen diese Ereignisse eher nicht auf einen „Ausschluss der Öffentlichkeit“ hin? Der Theologe versucht zu beweisen, dass dies doch nur ein trügerischer Schein ist: „Die Kraft der öffentlichen Einsetzung des Christus“ wurde schon im vorösterlichen Leben Jesu sichtbar!³³⁰

Trotz des Eindrucks, die Geburtsberichte wären durch höchste Privatsphäre charakterisiert, ist die kraftvolle Einsetzung Jesu in diesen Berichten deutlich erkennbar, bemerkt der evangelische Theologe. Viele Anknüpfungspunkte zu den alttestamentlichen Überlieferungen vom verheißenen Messias weisen Mt 1,18ff und Lk 1,35ff auf. Schon in seiner Geburt wird Jesus durch den Heiligen Geist in *Öffentlichkeiten* „eingesetzt“, die sich als Öffentlichkeiten nicht nur seiner Zeit erweisen, stellt Welker fest. Das heißt im Klartext: Der Messias wird für alle Zeiten und Völker geboren; in Person Jesu findet eine Konkretisierung der Erfüllung von Erwartungen und Hoffnungen statt. Schon vor der Geburt ist die Person Jesu jedoch über die Vorstellungen, Erwartungen und Wünsche der eigenen Zeit und eigenen Umgebung hinausgewachsen, führt Michael Welker fort. Jesus ist eine „Bezugsperson“ und zwar nicht nur für ein Erwartungs- oder Erfahrungsspektrum. Der Theologe erläutert dies folgendermaßen: „Wohl konkretisieren sich der vom Geist durch diese öffentliche Einsetzung des Christus begründete Glaube und die durch das Wirken des Geistes begründete Hoffnung innerhalb bestimmter Erfahrungs- und Erwartungsspektren. Sie gehen aber zugleich in Intensität und Weite darüber hinaus.“³³¹ Die Geburt Jesu stellt ein Ereignis

³³⁰ Vgl. Welker ⁵2013, 176f.

³³¹ Welker ⁵2013, 179.

dar, das mit politischen und biologischen Kategorien nicht hinreichend greifbar und bestimmbar ist, konstatiert der Theologe.³³²

Nach der Meinung Welkers, drückt die biblische Szene der Versuchung in der Wüste (Mt 4,1ff; Mk 1,12f; Lk 4,1ff) die Idee der Einsetzung Jesu zweifellos aus. Der Geist führt Jesus zwar in die Wüste – also aus jeglichen menschlichen Öffentlichkeiten heraus – diese Situation bedeutet aber zugleich eine Gegenwart der wilden Tiere, der Engel und nicht zuletzt des Teufels. Die messianische Macht dem Satan gegenüber wird dadurch erwiesen, dass Jesus eine spektakuläre politische, moralische, volks- und zeitbezogene Machtergreifung definitiv ablehnt. Stattdessen wählt er das messianische Leiden. Der Welt bleibt dieses Machtergreifen bis zum Pascha verborgen und unbegreiflich. Doch ist die Einsetzung Christi in der Versuchungsgeschichte gewiss vorhanden – dies wird in Mt und Mk durch den Hinweis angedeutet, dass Jesus nach der Versuchung an seiner Seite die Engel als seine Diener hat.³³³

Die Geschichte, in der es am klarsten deutlich wird, wie Jesus als der verheißene Messias – der Geistträger – unter irdischen Gegebenheiten eingesetzt wird, ist nach Welkers Ansicht die Taufe Jesu (Mk 1,10ff; Mt 3,16ff; Lk 3,21ff). Dieses Ereignis umfasst wiederum nicht nur eine bestimmte Zeit und Menschengruppe. Durch seine Bereitschaft, sich am Jordan taufen zu lassen, solidarisiert sich Jesus mit allen Menschen, die die Reinigung, Umkehr und Ausgießung des Heiligen Geistes bedürfen. So wird die messianische Identität Jesu hervorgehoben, betont Welker. Als Bestätigung dafür dient das „Überkommen“ durch den Geist Gottes und die Aussage des Vaters „vom Himmel herab“. Die Vision des offenen Himmels und die Stimme vom Himmel deuten darauf hin, dass das Ganze nicht nur die „dabei anwesende Öffentlichkeit“ betrifft, haltet der evangelische Theologe fest. Die messianische Macht wird in dieser Situation der konkreten Öffentlichkeit jedoch noch nicht völlig kenntlich. Der Systematiker aus Heidelberg erklärt: „Die Kraft des Geistes erweist sich hier noch nicht in einer Geisttaufe, die alle Menschen in die messianische Gemeinschaft bringen will. Die Herabkunft des Geistes auf Jesus allein lässt den Geist zunächst nur in der vielumrätseltesten Gestalt der Taube wahrnehmen. (...) »Dem Himmel« und der himmlischen – der definitiven und gültigen – Öffentlichkeit gegenüber wird die Einsetzung des Christus schon kenntlich. Für »alle Wirklichkeit« und in der »Fülle der Zeit« ist schon realisiert, was irdisch-konkret noch undeutlich ist.“³³⁴ Das Geisteswirken ist in der Taufe Jesu zwar

³³² Vgl. Welker ⁵2013, 177-9.

³³³ Vgl. Welker ⁵2013, 177f.

³³⁴ Welker ⁵2013, 180.

vorhanden, es wurde aber noch nicht global in Kraft gesetzt, konstatiert der deutsche Theologe.³³⁵

Etwas anders scheint er die Akzentsetzung in seiner Christologie vorgenommen zu haben. Dort wird mit der Taufe Jesu eigentlich der gesamte christologische Horizont aufgerissen. Weil der Text in der Christologie sehr komprimiert ist, bringen wird ihn hier zur Gänze zur Sprache: „Der Bericht von Jesu Taufe ist ein Bericht von seiner Einsetzung zu weltgeschichtlicher, genauer: schöpfungsgeschichtlicher und eschatologischer Wirksamkeit. Er spricht davon, dass der getaufte Jesus ein einzigartiges Verhältnis zum Schöpfer hat, den er als gütigen Vater offenbart, und zu den göttlichen Kräften »aus der Höhe«. Er hat Teil an diesen göttlichen Kräften, und er gibt Anteil an diesen Kräften. Die biblischen Texte drücken das mit dem Bild aus, dass sich die Himmel über dem getauften Jesus öffnen und dass der Geist Gottes auf ihn herabkommt. Die »Öffnung des Himmels« ist für die biblischen Überlieferungen nicht nur ein Naturphänomen. Wohl kommen Licht und Wasser, Wärme und Kälte vom Himmel. Wohl wird das Leben auf dieser Erde ganz entscheidend von den natürlichen Kräften »aus der Höhe« beeinflusst und geprägt. Aber »die Himmel« sind nach den biblischen Überlieferungen auch der Ort der kulturellen und geistlichen Mächte und Kräfte, die uns Menschen unverfügbar sind, die und überkommen, die das Leben auf dieser Erde in einer Weise steuern und lenken, die wir kaum oder gar nicht beeinflussen können. Indem Jesus sich taufen lässt, öffnet sich über ihm dieser Machtbereich. Auf ihn kommt die schlechthin gute, schöpferische, lebensförderliche, rettende Kraft Gottes herab: der Heilige Geist. Diesen Geist Gottes, der nach der Taufe auf Jesus Christus ruht, behält er nicht für sich. Er gibt denen Anteil an diesem Geist, an dieser Kraft Gottes, die auf seinen Namen bzw. auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft werden.“³³⁶

Michael Welker stellt fest, dass in den auf die messianischen Verheißungen zurückgreifenden Charakterisierungen der Person Jesu, der Zusammenhang von Messias und dem Heiligen Geist klar zum Vorschein kommt. Die Verheißungen des Geistträgers werden eben im Neuen Testament – direkt und indirekt – auf Jesus bezogen. Den Messias, auf dem der Geist Gottes ruht; diesen Geistträger, der die Erfüllung des Gesetzes bring; den Erwählten, der seine Autorität ohne politische Gewaltausübung schweigend und leidend gewinnt. Diesen in Jes 11,42 und Jes 61 dargestellten Messias erblicken in Jesus vor allem Evangelisten Matthäus und Lukas.³³⁷ Welker unterstreicht, dass im Fall dieser Zeugnisse der Heilige Geist

³³⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 179-81. Vgl. auch: Welker 1997.

³³⁶ Welker ²2012, 264.

³³⁷ Die in Mt und Lk zitierten und auf Jesus bezogenen alttestamentlichen Texte drücken den Zusammenhang zwischen Messias und Geist Gottes deutlich aus: „Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht“

nicht permanent beim Namen genannt werden muss. Der Zusammenhang zwischen dem Geist Gottes und Jesus geht aus der Zusammenstellung Messias-Jesus *par excellence* hervor, stellt Welker fest. Die öffentliche Einsetzung und Wirksamkeit Jesu bringt mit der Betonung vom Verhältnis Geist-Jesus am deutlichsten aber Lk 4,14 in Verbindung: „Jesus kehrte, erfüllt von der Kraft des Geistes, nach Galiläa zurück. Und die Kunde von ihm verbreitete sich in der ganzen Gegend.“

2.3.5 Befreiung aus auswegloser Verstrickung

Die in den Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen zum Vorschein kommende Vollmacht Jesu weist darauf hin, dass er der verheißene Messias ist. Jesus versteht sich selbst als Geistträger und deutet dies selbst in Mt 12,28 an: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Die Dämonenaustreibung, die ein Teil des Werkes Jesu ist, erfolgt also durch den Heiligen Geist. Welker fragt an dieser Stelle nach dem Wesen der Dämonen: Sind die unreinen Geister nicht Produkte des Aberglaubens und sollen sie als solche nicht – gerade in unserer aufgeklärten Welt – entmythologisiert werden? Der Theologe übernimmt diesbezüglich die Position Käsemanns, nach der dieses Phänomen nicht auf geistige und seelische Krankheitszustände reduziert werden soll; man soll vielmehr die „metaphysische Tiefe und kosmische Weite“ der biblischen Überlieferungen über die Dämonenaustreibungen entdecken. Der Heidelberger Theologe versteht Mk 1,26; 9,17 und Lk 4,35 als Texte, die für das richtige Verständnis dieses Phänomens heutzutage vom größten Nutzen sind.³³⁸

Weiter erkennt Welker, dass eines der Merkmale des „Besessenseins“ die Tatsache ist, dass der betroffene Mensch über seine Willenskräfte nicht verfügen kann (Mk 1,26). Stattdessen wird „über ihn verfügt“, und zwar zu seiner eigenen Schädigung. Der Besessene kann in seiner tragischen Situation keine Hilfe seitens seiner Umgebung erwarten (Mt 5,1ff). Ein Leben, das der geschöpflichen Potenzialität entsprechen würde, wird für ihn unmöglich, schreibt Welker. Nicht nur kann der Besessene nicht am sozialen Leben teilnehmen, er zieht vielmehr die „Gemeinschaft in sein Leid hinein und verbreitet Angst und Ohnmachtsempfinden um sich herum.“³³⁹ Nach Welker ist für das Leiden, das durch Dämonen verursacht wird, charakteristisch, dass es dauerhaft bestehen bleibt. Die Zwangsmaßnahmen, über die die Gesellschaft jetzt verfügt, reichen nicht, um den Besessenen zu überwältigen und

(Jes 11, 2); „Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht“ (Jes 42, 1-2); „Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt“ (Jes 61, 1).

³³⁸ Vgl. Welker ⁵2013, 185f.

³³⁹ Welker ⁵2013, 188. Welker übernimmt dabei die Meinung von Käsemann 1982.

so ist das normale Leben mit ihm unmöglich, stellt der evangelische Theologe fest. Die Produkte der dämonischen Aktivität sind also „Qual, Leiden und Isolation bei den Besessenen, Angst und Hilflosigkeit bei den anderen.“³⁴⁰ Obwohl ihnen außerordentliche Kräfte verliehen werden, können die Betroffenen sie nur sinnlos vertun und zwar zu ihrem eigenen Schaden, wobei sie meist Angst der Mitmenschen hervorrufen.

Die dämonische Besessenheit drückt sich also in der Stabilisierung des Leidens aus. Die unreinen Geister leisten deswegen der Austreibung Widerstand, diagnostiziert Welker. Das Leiden, das sie zu stabilisieren versuchen, ist nie ausschließlich individuell; Vernichtung und Zerrüttung betreffen sowohl Individuen als auch ganze Gemeinschaften. Dieser bösen Aktivität – der Zerstörung der geschöpflichen Lebenszusammenhänge innerhalb der Gesellschaft – wirkt der Heilige Geist entgegen, hebt der Heidelberger Systematiker hervor.³⁴¹ Der Geist Gottes überkommt Menschen zugunsten der Anderen. Er sammelt, stärkt und erbaut die Gemeinschaft, indem die Schwachen und Außensehenden integriert werden. Demgegenüber isolieren die Dämonen das Individuum von der Gemeinschaft. Ihr Wirken zielt auf Schwächung und Auflösung der zwischenmenschlichen (zwischen geschöpflichen) Beziehungen.³⁴²

Obwohl die dämonischen Mächte ganze Gesellschaften in ihren Lebensmöglichkeiten lähmen können, können sie ausgetrieben werden. Der Theologe bringt die Tatsache zum Ausdruck, dass das Ziel des vorösterlichen Wirkens Jesu nicht eine einmalige Beseitigung der die Menschen quälenden Dämonen war. Der Geistträger wirkt eher durch eine Vielzahl der individuellen und konkreten „Befreiungsaktionen“. Sein Wirken wird also nicht durch das strukturelle Handeln charakterisiert, bemerkt Welker. Die besessenen Menschen, die bisher sozusagen zwischen dem Leben und Tod schwebten, erfahren nach der Befreiung kein „phantastisches“ oder „überirdisches“ Leben. Sie bleiben irdische und sterbliche Geschöpfe. Ihr irdisches Leben wird aber durch den Geistträger (also auch durch den Heiligen Geist) erneuert. Auf den Spuren seines Lehrers Jürgen Moltmann kann er nun auf zahlreiche Praktiken hinweisen, in denen sowohl die Knechtung als auch Befreiung stattfindet. Die Palette reicht vom „Verhältnis von Behinderten und sogenannten Nicht-Behinderten in unseren Gesellschaften“ bis hin zum bereits erwähnten „ökologischen Raubbau“.³⁴³ Auf

³⁴⁰ Welker ⁵2013, 188.

³⁴¹ Vgl. Welker ⁵2013, 188f.

³⁴² Welker ⁵2013, 190 weist auf konkrete Beispiele der Situationen hin, die heutzutage der dämonischen, Selbstgefährdung entsprechen: „Sucht und Drogenprobleme, epidemische Gier, Verdrängung des Leidens und Selbstbetäubung konsumeristischer Gesellschaften auf vielen Ebenen der Lebensvollzüge und ökologischer Raubbau sowie exzessive Schuldenpolitik.“

³⁴³ Vgl. Moltmann 1984.

diese Weise erleben sie die gewissermaßen eine *Neuschöpfung*, konstatiert der Heidelberger Systematiker.³⁴⁴

2.3.6 Gewaltlose Sammlung des Volkes Gottes und Glaube an Geistträger

Michael Welker stellt die Frage, wie das Wirken Jesu, dass sich Kraft des Geistes an individuellen, konkret leidenden Menschen vollzieht, als Stiftung des Reiches Gottes auf Erden qualifiziert werden kann? Der Heilige Geist wirkte zu Zeiten Jesu von Nazareth – wie oben erwähnt – nicht abstrakt sondern „fleischlich“. Wie kann aber das Wirken des Geistträgers heutzutage wahrgenommen werden, wenn er nicht mehr unter uns lebt, wenn wir ihm nicht mehr „nach dem Fleisch“ kennen? Wir fühlen uns von den Berichten von Exorzismen und Krankenheilungen nicht mehr so angesprochen wie die Augenzeugen, schreibt Welker. Es ist aber nicht nur das Problem der Gegenwart. Vielmehr stellt sich die allgemeine Frage, wie das Wirken des in Exorzismen und Krankenheilungen sich offenbarenden Geistes Gottes als Ankunft des Reiches Gottes überhaupt verstanden werden kann?³⁴⁵ Die Gegenwart des Reiches Gottes, diese „göttliche Öffentlichkeit“ ist noch schwieriger zu fassen, wenn man die neutestamentlichen Texte über das Schweigegebot Jesu berücksichtigt, meint der Theologe. Wenn es verboten wird, vom Messias in der Öffentlichkeit zu reden, wo soll dann eine neue Öffentlichkeit erschlossen werden?

Auf der Suche nach entsprechenden Antworten bemerkt Michael Welker zunächst, dass das Schweigegebot in erster Linie die Dämonen betrifft. Die Bekanntgabe der Identität Jesu bedeutet in dieser Situation kein Glaubensbekenntnis, sondern die Ablehnung mit Christus eine Gemeinschaft zu haben. Jesus wird hier also auf eine „defensive Weise“ Sohn Gottes genannt. Das Schweigegebot soll der Verhinderung einer Situation dienen, schreibt Welker, in der die Person Jesu „vorzeitig und mit zu engen Erwartungen verbunden kenntlich wird.“³⁴⁶ Nicht vor Kreuz und Auferstehung soll die Identität Jesu an den Tag kommen, hält Welker fest: „Das Schweigegebot soll das Zusammenwirken von Verkündigung des Reiches, Glaube, Sündenvergebung und Heilwerden wahren und ist gegen die Verselbständigung und Verallgemeinerung der – unverzichtbaren – Veränderung individuellen, konkreten Lebens gerichtet.“³⁴⁷

³⁴⁴ Vgl. Welker⁵2013, 190f.

³⁴⁵ „Wie ist es denkbar, dass durch dieses konkrete, in vielfältiges individuelles Leiden hineinwirkende exorzistische Handeln eine Machtsphäre konstituiert wird; wie ist gar ein *Eintreten* in diese Machtsphäre denkbar?“ Welker⁵2013, 192.

³⁴⁶ Vgl. Welker⁵2013, 194.

³⁴⁷ Welker⁵2013, 195.

Hier taucht allerdings ein weiteres Problem auf. Es geht um die Dämonen-austreibungen, wo Jesus seinem „Schweigegebotsprinzip“ grundsätzlich untreu zu werden scheint: „Kehr in dein Haus zurück, und erzähl alles, was Gott für dich getan hat“ (Lk 8, 39). Ist das Wirken Jesu also in sich selbst widersprüchlich oder verändert er – noch vor Kreuz und Auferstehung – seine „Strategie“? Um den potenziellen Widerspruch im Handeln Jesu zu erklären, erwähnt der Theologe zuerst, dass das befreiende Wirken des Geistträgers schon von Anfang an „nur“ auf bestimmte Öffentlichkeiten abzielt. Das sind die Öffentlichkeiten, die aus den konkreten Gefährdung- und Befreiungserfahrungen hervorgegangen sind – genau sie sollen auf seine Person konzentriert werden. Jesu Plan ist nicht die Ausbreitung einer fixierten Heilsvorstellung. Es sollen sich vielmehr vielfältige Erfahrungen individueller Befreiung mit der Erwartung des Reiches Gottes verbinden. Die Dämonen wollen das Zusammenwachsen des Reiches Gottes – der neuen Gemeinschaft – verhindern, indem sie die Identität Jesu „auf einen Schlag publik machen“, behauptet der evangelische Systematiker. Erst aus der Perspektive des Kreuzes und der Auferstehung wird es klar, dass das Reich Gottes nicht nur die individuellen Menschen zu Zeiten Jesu betrifft. Das Passion-Geschehen offenbart den göttlichen Willen: Menschen aller Zeiten und Orten, aller Sprachen und Kulturen sollen aus den dämonischen Kräften gerettet werden. Die nach der Offenbarung der wahren Identität Jesu heilsame Erfahrung, wonach *wir sind nicht anders als all diejenigen, die am Mord des unschuldigen Geistträgers damals direkt Anteil hatten*, geht mit einer anderen Erfahrung einher: *Dieser Christus greift in der Kraft des Heiligen Geistes auch in unser Leben ein*. Aber nicht nur das: Er ist auf eine wirksame Weise in einer unvorstellbaren Vielfalt von Lebensläufen und Lebenswelten gegenwärtig, konstatiert der Heidelberger Theologe.³⁴⁸

2.4 WIRKEN DES GEISTES – WEITERE ERKENNTNISSE

Nach der Analyse der frühen Erfahrungen der rettenden Kraft Gottes und der messianischen Verheißungen im Alten Testament, sowie der neutestamentlichen Texten von Jesus dem Messias, wendet sich Michael Welker schließlich auch anderen biblischen Texten zu, um weitere Erkenntnisse vom Geist Gottes zu erzielen.

³⁴⁸ Vgl. Welker ⁵2013, 197.

2.4.1 Das Fleischliche und die Präsenz des Geistes in der Welt

Als eine der größten theologischen Herausforderungen erachtet Welker die Frage nach der Möglichkeit den *Geist der Gerechtigkeit* und den *Geist der Schöpfung* als einen und denselben Geist Gottes zu verstehen? Der Theologe nähert sich diesem Problem an, indem er zunächst die wichtigsten Weisen der Präsenz Gottes in Erinnerung rückt. Gott ist in dieser Welt in erster Linie im verheißenen Geistträger gegenwärtig: Ohne Hilfe der politischen Mittel bringt der Geistträger die Erfüllung des Gesetzes, indem Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis universal aufgerichtet werden. Weiter wird die göttliche Präsenz durch die Ausgießung des Geistes verwirklicht. Sie geschieht *vom Himmel herab* – die Ausgießung betrifft also verschiedene Umgebungen, die kulturell, politisch, national oder auch anders bestimmt werden. Darüber hinaus manifestiert sich die göttliche Präsenz in einem Wirken, das die Differenzen zwischen Menschen immer wieder abbaut. Es handelt sich hier aber nur um den Abbau der ungerechten Differenzen; für die Differenzen, die nicht auf Ungerechtigkeit beruhen, bleibt dieses Wirken jedoch offen und sensibel.³⁴⁹

Solche Begriffe, wie „Allherrschaft“, „Allgegenwart“ oder „Allwirksamkeit“, welche im Kontext der Rede vom Geist der Schöpfung auftauchen, verhindern eine wahre Erkenntnis des Zusammenhangs von *Geist der (Neu-)Schöpfung* und *Geist der Gerechtigkeit*, dessen Wirken Welker sehr konkret auf Menschen und Menschengruppen bezieht. Um sich wahre Erkenntnis dieses Zusammenhangs zu verschaffen, muss man die Tatsache beachten, dass der Heilige Geist am Vergänglichen und Endlichen („Fleischlichen“) und durch es wirkt, betont Welker. Es stellt sich jedoch die Frage, wie dieses Wirken geschieht?

Welker beginnt seine Argumentation mit der Bemerkung, dass die biblischen Texte das schöpferische Handeln Gottes in der Regel mit den Begriffen *Hauch* oder *Atem* wiedergeben. Durch die göttliche „Hauchung“ bringt der Heilige Geist sich in allen Geschöpfen zur Geltung. Dem Vergänglichen wird damit Anteil am Geist Gottes gegeben. Was lebendige Menschen von Toten unterscheidet, ist der Atem, bemerkt der evangelische Theologe und fügt hinzu: Auch der „hauchende“ Gott erweist sich durch den „Atem“ den Götzen gegenüber als lebendig. Die Gabe und der Entzug der *rûah* wird als Zeichen der göttlichen Macht über Leben und Tod gedeutet. Die Geschöpfe verlieren ihr Leben, sobald der lebendige Gott seinen Atem zurücknimmt. Die göttliche „Hauchung“ – die Aussendung vom Heiligen Geist – gibt Leben, Gestalt und Zusammenhalt. Ohne *rûah* bleibt Chaos unvermeidlich Chaos. So gilt der

³⁴⁹ Vgl. Welker⁵2013, 153.

Geist Gottes als das für alle Geschöpfe gemeinsame Medium, das individuell Anteil am Leben allem „Geschöpflichen“ gibt.³⁵⁰

Aus solchen Aussagen wie Weis 1,7 („Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis und er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut“) darf man nicht die Folgerung ziehen, der Geist sei „übipräsent“, warnt Welker. Der Heilige Geist ist im Lebendigen, im Zusammengehaltenen gegenwärtig – nicht im Zerfallenden. Natürlich kann Gott auch den Staub durch seinen Geist beleben, die Allgegenwart des Geistes Gottes ist den biblischen Überlieferungen aber fremd, stellt der Heidelberger Theologe fest. Die biblische Verneinung der göttlichen „Allwirksamkeit“ besagt auch, dass Gott den Geist zurücknehmen kann, und dass die Menschen auf keinen Fall das Geistwirken ins Werk selbst zu setzen vermögen: „Zwischen dem Verhalten der Menschen und dem Wirken des Geistes bestehen keine von selbst ablaufenden und zwangsläufig definitive Verhältnisse schaffenden Zusammenhänge. Gott und die Menschen stehen in asymmetrischen Wirkungs- und Erkenntnisverhältnissen.“³⁵¹ Die Verhältnisse zwischen Gott und Menschen spiegelt die abstrakte Rede von der „Beziehung“ oder „Relation“ schlecht wider. Die entsprechende Beschreibung dieser Verhältnisse bietet nach Welker Ps 139. Von allen Seiten und in allen Lebenszusammenhängen kennt Gott die Menschen. Menschen hingegen, die sich vor Heiligem Geist und Angesicht Gottes stehend sehen, wissen sich von Gott umgeben, ohne über ein Erkennen seiner selbst zu verfügen. Welker betont mit Nachdruck: Gott ist nicht „übipräsent“. Er interessiert sich für alle Lebenszusammenhänge seiner Geschöpfe, nicht aber „in unbestimmter Weise *für alles*“.³⁵²

Der evangelische Theologe betont die „Fleischlichkeit“ der Geschöpfe im Kontext des Wirkens des Geistes. Der Heilige Geist wirkt an lebendigen Wesen; von seinem Wirken kann die „Fleischlichkeit“ der Geschöpfe nie getrennt werden. Die Betonung der Hinfälligkeit des „Fleisches“ und die Kritik des falschen Vertrauens auf das „Fleisch“ hätten in der Geschichte fatale Konsequenzen hervorgebracht, so der evangelische Systematiker. Man habe nämlich das Geisteswirken von der „Fleischlichkeit“ völlig zu abstrahieren versucht. Tut man das, ist ein richtiges Verständnis von Schöpfung nicht mehr möglich. Der deutsche Theologe schreibt: „Der schöpferische Geist hält das fleischliche Leben zusammen, indem er Anteil gibt am allem Leben gemeinsamen Medium. Auf diese Weise gibt er an nicht weniger Anteil als an sich selbst. Unter völliger Absehung vom Fleischlichen, Hinfälligen, Vergänglichen lässt sich mithin *Schöpfung* und schöpferisches Wirken des Geistes nicht verstehen“.³⁵³

³⁵⁰ Vgl. Welker ⁵2013, 153f.

³⁵¹ Welker ⁵2013, 156.

³⁵² Vgl. Welker ⁵2013, 156.

³⁵³ Welker ⁵2013, 157f.

2.4.2 Neue Schöpfung als Erneuerung des Fleischlichen

Die Texte Ezechiels (Ez 11,17.19f; 36,22ff) streichen die Tatsache heraus, dass die neue Schöpfung mit der „Erneuerung und Veränderung der Fleischlichkeit“ einhergeht.³⁵⁴ Wo die Verleihung des Geistes stattfindet, dort wird das *Herz* „gewechselt“ – an die Stelle des steinernen kommt das fleischerne Herz. Michael Welker betont, dass obwohl diese Aussage zuerst verheißungsvoll und positiv klingen mag, hier auch die negative Bedeutung des Begriffes *Fleisch* (*basar*) – die im Alten Testament sehr wohl präsent ist – beabsichtigt werden muss. Der Theologe stellt die Frage: Warum muss die Erneuerung des Menschen durch den Heiligen Geist auch die Gabe des Herzens vom *Fleisch* bedeuten? Könnte Gott den Menschen nicht erneuern, ohne „irgendetwas zu wechseln“? Und warum ausgerechnet ein Herz von Fleisch? Dazu bemerkt der Theologe, dass das *Leben* und die *Lebendigkeit* im Alten Testament nicht anders bedacht werden können, als in der Verbindung mit *Fleischlichkeit*. Weder *Geist* noch *Fleisch* allein ist hinreichende Bedingung des Lebens. Ein Geist, der nicht ins Fleischliche eingehen würde, ist für die Bibel undenkbar, hält Welker fest. Das bedeutet wohl aber keine „Orientierung“ am Fleischlichen. Vielmehr bedeutet es eine Orientierung des Fleischlichen am Geist – es wird so erneuert und verändert, dass es Raum für das Wirken des Geistes in ihm (dem Geschöpften) wieder findet. Die Erneuerung des „Geschöpflichen“ richtet sich nicht am Fleisch aus, sie vertraut nicht auf es; sie ist dem Geist gemäß. Welker fügt hinzu, dass dieses Verständnis durch eine abstrakte Entgegensetzung „hier Fleisch – dort Geist“ in der Geschichte ersetzt wurde. Immer dort, wo das „Geschöpfliche“ auf die „geistgewirkten Wechselzusammenhänge“ verzichten möchte, bewirkt es die Selbst- und des anderen Lebens Zerstörung.³⁵⁵

Das Geisteswirken betrifft also immer das *Fleisch* und den *Geist*. Der Heidelberger Theologe fragt weiter, warum die Erneuerung der Geschöpfe durch den Geist die Natur übergreift? Warum wird diesen „Zusammenhang der Lebendigkeit“ nicht einfach den Kräften der Natur überlassen? Seiner Meinung nach liegt die Antwort auf diese Frage in der Tatsache, dass das göttliche Wirken mehr ist, als eine bloße Wiederherstellung des endlichen Lebens. Es wäre falsch zu behaupten, das Ziel des Geisteswirkens sei eine naturgemäße Wieder-

³⁵⁴ Bei der Exegese der meisten Ezechielttexte verhilft sich Welker mit dem Standardkommentar des evangelischen Alttestamentlers Walter Zimmerli, 1979 und der bibeltheologischen Studie zur Anthropologie von H. W. Wolf 1990.

³⁵⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 159-61. „Alle Versuche des Fleischlichen, durch eine am Fleisch orientierte, von ihm aus eigener Kraft vollzogene Festigung dem Tod zu entrinnen, erreichen nur das Gegenteil von dem, was sie erstreben. Zu ihrem eigenen Schaden brechen sie aus dem geistgewirkten Zusammenhang, aus der interdependenten Gemeinschaft des Geschöpflichen aus. Eine Umkehr aus dieser *auf das Fleisch vertraenden*, sich an ihm orientierenden, das Fleisch zum Zentrum machenden Fehlkalkulation, die zum Tod führt, hat zur Voraussetzung, dass durch das Wirken des Geistes auch eine dem Geistwirken gemäße *Erneuerung der Fleischlichkeit* stattfindet.“ Welker ³2013, 161-2.

herstellung der Lebensprozesse. Das, worauf das Geisteswirken zielt, ist das Leben, das mit Bild der „wohlgedeihenden Vegetation“ dargestellt werden kann, so Welker.³⁵⁶ Um diesen Zustand zu erreichen, müssen einige natürliche und soziale Verhältnisse gesichert werden. Sie gehen über ein „Zurück zur Natur“ hinaus. Die „wohlgedeihende Vegetation“ braucht also einerseits friedliche Verhältnisse zwischen dem Kulturland und den unbearbeiteten Umgebungen; andererseits setzt sie auch friedliche soziale Beziehungen voraus. Folglich wird die „wohlgedeihende Vegetation“ sowohl von der menschlichen Ungerechtigkeit als auch von den in der Natur selbst liegenden „Konfliktverhältnissen“ (Krankheiten, Naturkatastrophen, wilde Tiere usw.) bedroht. Der Geist Gottes wirkt in der *Ausgießung* nicht nur Ausbreitung von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis, sondern auch einen Friedenszustand, der die ganze Natur transformiert, schreibt der evangelische Theologe.³⁵⁷

Die Sprache, die für die Beschreibung dieser Friedenszustände in der Natur gebraucht wird (wie sie z.B. in Jes 11 zu finden ist), mag unter irdischen Bedingungen als nicht zutreffend erscheinen, meint Welker. Die Beschreibung der Friedensstiftung, die zwischenmenschliche Verhältnisse betrifft, verwendet hingegen realistische Bilder. In Ez 36 beispielsweise ist zuerst die Rede von einem Akt der kultischen Reinigung. Erst danach kommt die Gabe des fleischlichen Herzens und des neuen Geistes. Diese Reinigung steht für einen komplexen Anfang der Verhältnisse sowohl zu Gott als auch zu sich selbst und zu den Anderen. „Die gereinigten Menschen sind in neuer Weise anziehend, zugänglich, vertrauenswürdig und anschlussfähig. Sie gewinnen aber auch ein neues Selbstverhältnis, und die erneuerten Komplexe von Bezügen – von Selbst- und Außenverhältnissen – verstärken sich wechselseitig“, bemerkt der Theologe.³⁵⁸

Das friedensstiftende Geisteswirken bedeutet – im Kontext der zwischenmenschlichen Verhältnisse – zuerst einen Anfang neuer Relationen nach innen und nach außen. Die Kraft, mit der der Heilige Geist dabei wirkt, ist an der Tatsache erkennbar, dass es sich hier auch um Lebenszusammenhänge der Menschen handelt, die „füreinander so gut wie gestorben waren“. Bei seiner Analyse von Ez 11 bemerkt Welker: „Die Jerusalemer und die durch den Propheten vertretenen Exulanten (vgl. Ez 11,25) sehen sich wechselseitig als von Gott verlassene bzw. von Gott preisgegebene Sünder an, die dem Tod geweiht sind bzw. denen die Lebensgrundlagen entzogen sind.“³⁵⁹

³⁵⁶ Vgl. Welker ⁵2013, 163.

³⁵⁷ Vgl. Welker ⁵2013, 162-4.

³⁵⁸ Welker ⁵2013, 164.

³⁵⁹ Welker ⁵2013, 166. Vgl. auch: Welker 2014b, 90-5.

Gott wirkt nicht nur die Sammlung Israels, schreibt Welker, sondern auch die Wandlung der außen Stehenden, also jenen, die diese Sammlung von außen beobachten. Auf einmal werden sie mit der Realität des göttlichen Wirkens nicht nur theoretisch und neutral, sondern praktisch und aktiv konfrontiert. Sie werden dem Gott und der Gotteserkenntnis gegenübergestellt. Gotteserkenntnis wird dabei durch den Vorgang ausgelöst, der „Gabe eines fleischernen Herzens und eines neuen Geistes“ genannt wird. Die Außenstehenden sind aber auch keine „Endstation“ des göttlichen Wirkens. Sie werden jetzt zu neuen Vermittlern der Gnade Gottes: „Es kommt auch anderen zugute, betrifft auch andere – und es wirkt durch deren Außenperspektive gebrochen, neu gesehen und verstärkt auf sie zurück. Der Geist ist durch die Verbindung mit der erneuerten Fleischlichkeit zeugnishaft nach außen und von außen rekursiv, konkret rückbetreffend wirksam!“³⁶⁰ Die einander gegenüberstehenden Menschengruppen vermitteln so das Geisteswirken zugunsten ihrer „Nachbarn“. Nicht nur verstärkt das Gewandelt-Werden den oben genannten Vorgang, sondern vollendet es erst das Wirken des Heiligen Geistes. Das zu verstehen sei unerlässlich, meint Welker, wenn man den Heiligen Geist und seine friedienstiftende, schöpferische und neuschöpferische Kraft begreifen will. All jene Menschen, die Anteil an diesem Wirken bekommen, werden zu „Trägern und Mittlern von Gottes Herrlichkeit“.³⁶¹

Dort, wo die Rede vom Wirken des Heiligen Geistes ist, geht es immer um Erfahrungen am eigenen Leib, so die Überzeugung Welkers. Solche Erfahrung ist zeugnisgebend – sie ist eine Erfahrung für mich und zugleich für die anderen mir gegenüber stehenden Menschen. Für die Erfahrung der Herrlichkeit und Gegenwart Gottes braucht man eine Veränderung, die am Fleisch vollzogen und von außen erkannt wird. Sie allein reicht aber nicht! Das Fleischliche, das aus dem Tod herausgeführt wurde, ist immer noch nicht zeugnisfähig. Der evangelische Theologe gewinnt diese Erkenntnis aus Ez 37,1-14. Die Rede des Propheten, die im Auftrag Gottes gehalten wird, verursacht die Erzeugung des „äußeren Scheins des Lebens“. Diese menschlichen Gestalten können in den Beobachtern eine Hoffnung auf neue Belebung wecken. Die Hoffnung kommt in Erfüllung, indem der Prophet aufgefordert wird, zum Geist zu sprechen. Der Kommende Geist ist derjenige, der die toten menschlichen Gestalten zum „Aufstehen“ befähigt. Dieses Bild dient einer Deutung der Situation, in der sich das Volk Israel befindet: Israel ist unkenntlich geworden. Es gibt für es weder Hoffnung noch eventuelle Hoffnungsträger. Der einzige Beobachter – der eigentlich kein Beobachter ist, sondern sich als der die Wende der Katastrophe einleitende Person erweist – ist der Prophet. Er wird nicht beauftragt dazu, ein Chronist dieses Untergangs

³⁶⁰ Welker ⁵2013, 167.

³⁶¹ Vgl. Welker ⁵2013, 167f.

zu sein, sondern die göttliche Lebensverheißung laut zu sprechen. Das ist der erste Akt der Neuschöpfung: Die Lebensverheißung macht Israel fähig, das neue Leben von Gott zu empfangen. Die durch den Propheten ausgesprochenen Worte schaffen „den fleischlichen »Anknüpfungspunkt« für das lebensschaffende Wirken des Geistes“, der für sich allein ambivalent ist.³⁶² Gebe es dann das Geisteswirken nicht, könnte die neu gewonnene Hoffnung sich schnell in die Verzweiflung verwandeln. Die Gabe des fleischernen Herzens führt also zum sozusagen „Schwanken zwischen Leben und Tod“. Erst im zweiten Akt wird das wahre Leben dem Israel durch den Geist gegeben. Welker bemerkt, dass der Prophet vorübergehend dazu befähigt ist, „Macht über den Geist“ zu haben. Er redet den Heiligen Geist direkt an. Am prophetischen Wort manifestiert sich der kommende Geist in der Belebung der Israeliten. Der Prophet veranlasst den Geist Gottes zur lebensschaffenden Wirkung, was auch die Erkenntnis der Macht Gottes verursacht.³⁶³

Diese durch den Geist von außen kommende Belebung, die in der Befähigung zur Selbsttätigkeit Israels resultiert, ist aber nicht das letzte Ziel des neuschöpferischen Geisteswirkens. Das Ziel ist vielmehr die neue Zusammenführung des Volkes und dann die Zurückführung des Israels zur Gotteserkenntnis. Der oben beschriebene Vorgang ist also als eine Bedingung für etwas Größeres zu verstehen. Michael Welker macht dies deutlich, indem er schreibt: „Erst damit erreicht ganz Israel die Ebene der Erkenntnis des Propheten, der Gottes Wort und Gottes Geist erkennt, der Gottes Wort auszusprechen und Gottes Geist anzusprechen vermag und der auf diese Weise am Geschehen der Auferweckung Israels aktiv beteiligt wird.“³⁶⁴

2.4.3 Vergebung der Sünden und die Lästerung des Geistes

Die Analyse der biblischen Überlieferungen dient dem Heidelberger Theologen auch dazu, eine Erkenntnis des Wortes *Sünde* zu gewinnen. Auf keinen Fall ist sie ein Fehlverhalten, das leicht vermieden werden könnte, betont der Theologe. Sie ist eher eine Haltung, die die Möglichkeit der Umkehr und Basis eines lebensförderlichen Verhaltens zerstört. Die Sünde bewirkt eine Situation, in der die zur Umkehr des Menschen – zur Erneuerung seiner Orientierung – benötigten Kräfte verstellt und zerstört werden.³⁶⁵ Welker warnt vor der

³⁶² Welker ⁵2013, 171.

³⁶³ Vgl. Welker ⁵2013, 171f.

³⁶⁴ Welker ⁵2013, 173. Vgl. auch: Welker 2006b.

³⁶⁵ „Sünde ist vielmehr diejenige Handlung, dasjenige Verhalten oder diejenige Ausstrahlung, wodurch über jede Verfehlung hinaus zugleich die Grundlagen positiven Verhaltens bzw. die Aussichten auf Verhaltensänderung und Änderung der Einflußnahme zerstört werden. Die Sünde verstellt und zerstört die Kräfte, die eine Erneuerung der Orientierung ermöglichen, und zwar nicht nur für den Handelnden, sondern auch für dessen Umgebung. Deshalb ist nach den biblischen Überlieferungen die Grundform der Sünde der Götzendienst, denn

Überzeugung, man könnte die Sünde durch die „Ermessensregeln eines moralischen Marktes oder eines Rechtssystems“ bestimmen. Diese Sphären können selbst unter das Kraftfeld der Sünde geraten, hebt der evangelische Theologe hervor. Sie können sogar der Sünde verhelfen, Sünde zu stärken und auszubreiten. All das kann mit bestem Gewissen der Beteiligten geschehen! Die Sünde ist kein *Einzelfall*, kein separates Ereignis. Sie wirkt wie ein Kraftfeld: Die Verstrickungen werden erzeugt, deren Macht durch moralische Appelle oder Sanktionen allein nicht gebrochen werden kann. Durch die Sünde werden einzelne Menschen in das Kraftfeld der Sünde ihrer Mitmenschen hineingezogen. Die ganzen „Ketten von Betroffenheiten, Mitbetroffenheiten und Rückbetroffenheiten“ werden ausgelöst. Der sündige Mensch gerät in eine Notsituation, deren er sich selbst nicht unbedingt bewusst sein muss. Wenn die Sünde die Macht über den Menschen gewinnt, bleibt die Vergebung der Sünden die einzige Möglichkeit, den Menschen aus seiner Notlage herauszuholen, bringt Michael Welker auf den Punkt.³⁶⁶

Unter Berufung auf den vom René Girard beeinflussten evangelischen Systematikers Christof Gestrich kontextualisiert Welker die Macht der Sünde im gesellschafts-politischen Leben moderner Welt: „Der Raub von Seinsmöglichkeiten und die Zerstörung von Schöpfung durch die Sünder schafft faktische Ergebnisse, die überhaupt nicht mehr oder nicht ohne Gottes Hilfe wieder rückgängig gemacht werden können. Die Häßlichkeit und Glanzlosigkeit der vom Sünder hinterlassenen Reste muss man mit dem Anblick der Gegenstände auf einer Müllhalde vergleichen. Die dort angekommenen Gegenstände lassen sich nicht restituieren. Im besten Fall wächst mit der Zeit über ihnen Gras. Doch die Hinterlassenschaften der Sünder gleichen in ihrer Nachwirkung sogar dem Giftmüll, der auch das künftige Leben belastet.“³⁶⁷ Weil die Sünde Verstrickungen erzeugt, kann sie letztendlich nur durch Sündenvergebung bewältigt werden.

Die Sündenvergebung, die das Werk des Heiligen Geistes ist, geschieht auf einer anderen Ebene als der unseres guten Willens und unserer moralischen Besserungsfähigkeit. Nicht nur wird ein neuer Anfang möglich – auch neue Lebenszusammenhänge werden hergestellt. Haltlose und zerrüttete Menschen und Gemeinschaften werden mit einer neuen Handlungsfähigkeit beschenkt. Der evangelische Theologe bringt die die Sünden vergebende Aktivität des Heiligen Geistes mit den Worten zum Vorschein: „Die böser Geister und Lügengeister, die Mechanismen der Zerrüttung und Zerstörung, die die Not auslösenden

im Götzendienst wird das Verhältnis zum lebendigen Gott aufgehoben, und das heißt nichts anderes, als daß der Mensch durch die Sünde von der Quelle der Erneuerung menschlicher Lebensverhältnisse abgeschnitten wird, sich selbst abschließt bzw. anderen den Zugang verstellt.“ Welker 1989, 134.

³⁶⁶ Vgl. Welker 2013, 290-2.

³⁶⁷ Gestrich 1989, 366; zit. nach Welker 291f.

Faktoren und die darin festhaltenden Teufelskreise werden prophetisch erkannt und öffentlich kenntlich gemacht.³⁶⁸ Genau diese Ereignisse können darauf hinweisen, dass der Heilige Geist am Werk ist. An und für sich sind aber auch sie zweideutig, warnt Welker. Menschen kann die Kraft fehlen, um den dämonischen Mechanismen, die bereits erkannt wurden, zu enttrinnen. Die ganze Situation können auch diejenigen verschlimmern, die als vermeintliche *Hoffnungsträger* gelten. „Die Sünde kann durchaus für einzelne Menschen und für ganze Gesellschaften den bloßen Schein der Rettung erzeugen und ihr Wirken dahinter verbergen“. Deswegen betont Welker wieder die Rolle der Geistunterscheidung.³⁶⁹

Die Gerechtigkeit und der Frieden, die mitten in einer Notlage geschaffen werden, gelten laut den prophetischen Verheißungen und Texten als Kriterien für das wahre Wirken des Heiligen Geistes, bemerkt der Heidelberger Theologe. Dieser Geist rettet aus der Not, bewahrt die Geretteten, vermittelt Erkenntnis und vergibt die Sünden. Sein Wirken betrifft konkrete Menschen, die in den Dienst des Geistes genommen werden. Das ganze Geschehen ist aber nicht von ihnen abhängig, sie können es nicht kontrollieren. Das die Sünden vergebende Wirken des Heiligen Geistes macht die Träger der Erkenntnis von großen Taten Gottes zu Getragenen der Liebe Gottes. Diese Menschen werden nicht nur Mittler des Evangeliums sondern auch die von der Gnade Gottes Beschenkten, die neu geboren wurden. In der Wiedergeburt wird das alte Leben in Dienst des Heiligen Geistes genommen, es wird erneuert, umgestaltet – so werden neue Lebensmöglichkeiten und Lebenswirklichkeiten auf der Welt eröffnet. Die neue Geburt charakterisiert sich doppelfach: Einerseits ist sie durch das gleichzeitige Herabkommen des Geistes Gottes auf Menschen charakterisiert, die sich in verschiedenen Erfahrungs- und Lebenskontexten befinden (die Ausgießung des Geistes); andererseits ist es durch die Tatsache bestimmt, dass die öffentliche Person am Wirken ist – sie handelt in der vollkommenen Selbstzurücknahme zugunsten der Anderen.³⁷⁰

Der Vergebung der Sünden wohnt ein universaler Charakter inne – sie zielt auf „die Wiedergeburt und Erneuerung der ganzen Schöpfung“ ab, meint Welker.³⁷¹ So ist sie in das Spektrum des Geisteswirkens einbezogen und geschieht neben der Ausbreitung von Erbarmen, Recht und Gotteserkenntnis auf globale Weise. Es soll allerdings nicht vergessen werden, dass durch das Heilswirken des Heiligen Geistes letztendlich Menschen betroffen werden – das heißt die „fleischlich-endlichen Geschöpfe“: „Menschen werden dämonischen Kräften entrissen, die ihre Lebensmöglichkeiten eingeschränkt und pervertiert haben.

³⁶⁸ Welker ⁵2013, 292. Vgl. auch: Welker 2004, 9.

³⁶⁹ Welker ⁵2013, 293. Vgl. auch: Welker 2011a, 239.

³⁷⁰ Vgl. Welker ⁵2013, 294f.

³⁷¹ Vgl. Welker ⁵2013, 295.

Dämonische Mächte werden ausgetrieben aus dem wirkliche, irdische, individuellen und gemeinschaftlichen leben, das sie besetzt halten, das sie quälen, behindern und zur Qual und Behinderung für andere werden lassen.“³⁷² Es ist klar, dass der Heilige Geist in einer ständigen Auseinandersetzung mit den Mächten steht, die die Menschen zerstreuen und sie gleichgültig oder auch feindselig zu stimmen versuchen. Das Ziel dieser dämonischen Kräfte ist es, sich der vergänglichen Welt und dem endlichen Leben zu bemächtigen.

Der evangelische Systematiker warnt jedoch davon, den Anbruch der Gottesherrschaft als „Verdrängung der Dämonen durch eine überlegene Kraft“ zu verstehen.³⁷³ Der göttliche Geist wäre dann eine „Geiststruktur“, die an Reichweite und Macht unüberbietbar ist und die anderen Geister außer Kraft setzt. „Gegen den Heiligen Geist zu reden“ würde bedeuten, nicht an diese höchste und perfekte Macht zu glauben und sie infrage zu stellen. Der evangelische Theologe ist der Meinung, dass diese Idee des Geistes Gottes – systematisch gesehen – gar nicht abwegig wäre. Die Lästerung des Geistes betrifft aber etwas ganz anderes.³⁷⁴

Eine Untersuchung von Reaktionen der Zeitgenossen Jesu angesichts seines Wirkens führt den Heidelberger Theologen zur Feststellung, dass diese Resonanz grundsätzlich doppelt war. Auf der einen Seite waren viele Menschen erschrocken und irritiert – sie wussten einfach nicht, was sie davon halten sollen; auf der anderen Seite suchten Einige (vor allem Pharisäer) nach einer Erklärung für die exorzistische Macht Jesu. Es gab generell zwei Erklärungen, bemerkt Welker: Jesus sei selbst besessen oder er betreibe Zauberei. Diese Theorien fanden rasch viele Anhänger. Selbst die Verwandten Jesu scheinen diese Meinung zu teilen. Auch die Reaktion der Menge auf die Worte Jesu bezüglich seines Todes spiegelt diesen Standpunkt wider: „Die Menge antwortete: Du bist wohl von einem Dämon besessen – wer will dich denn töten?“ (Joh 7,20). In Erwiderung auf diese Vorwürfe gibt Jesus seinen Opponenten eine Antwort, in der er von der Lästerung des Geistes berichtet (Mk 3,28ff; Mt 12,31f; Lk 12,10).³⁷⁵ Dabei wird in Mt 12,28 ausdrücklich festgestellt, dass Jesus in Kraft des Heiligen Geistes exorzisiert. Das bedeutet aber, dass das Reich Gottes schon gekommen ist, betont Welker.³⁷⁶

Michael Welker ist der Meinung, dass das Geisteswirken weder irgendeine Art von Kraftwirken noch eine totale Problemlösung der Menschen ist. Das Wirken des Heiligen Geistes charakterisiert sich durch eine Mehrzahl von konkreten Befreiungserfahrungen, eine

³⁷² Welker ⁵2013, 295.

³⁷³ Welker ⁵2013, 201.

³⁷⁴ Vgl. Welker ⁵2013, 201f.

³⁷⁵ Welker erinnert, dass der hl. Augustin, Sermo 71 diese Stelle als das schwierigste theologische Problem der Bibel qualifiziert. Vgl. Welker ⁵2013, 201.

³⁷⁶ Vgl. Welker ⁵2013, 198-201.

Vielzahl von Situationen, wo Menschen aus dem konkreten Ohnmachtzustand und aus der „ausweglosen Verstrickung“ gerettet werden. Das Entscheidende dabei ist, dass all diese „Rettungsaktionen“ von einer Person ausgelöst werden, die dabei keinen Anspruch erhebt, die nicht an sich selbst denkt, die durch Selbstlosigkeit charakterisiert werden kann: „Die evidente Selbstlosigkeit und das evidente rettende, anderen zugute kommende Wirken bedingen die Unvergebarkeit der Lästerung des Geistes“, hält Welker fest.³⁷⁷ Der Theologe rückt die Sicherheit in den Vordergrund, mit der die Menschen im Stande sind, den göttlichen Ursprung des auf sich selber erfahrbaren Wirken zu erkennen: „Die Lästerung des Geistes ist unvergebar, weil sich in seinem Wirken unter den Bedingungen des menschlichen Lebens die göttliche Herrlichkeit zeigt. Authentischer als hier auf unsere individuellen und gemeinsamen Lebensverhältnisse abgestimmt, erfahren wir das Wirken des Geistes Gottes, die Kraft des gegenwärtigen Reiches nicht. Das heißt, dass wir Gottes Wirken und die Gegenwart von Gottes Reich unter den Bedingungen menschlicher Endlichkeit wahrnehmen können und wahrzunehmen haben. Es ist irrig, nach einer überirdischen, abstrakten und in diesem Sinne reinen Gotteserkenntnis zu suchen.“³⁷⁸

2.4.4 Gericht Gottes und „Auferstehungsleben“

Durch die Vergebung der Sünden wird das konkrete Leben seinen Versuchen entzogen, sich selbst Herrlichkeit und Gültigkeit zu verschaffen, was die Bedrückung anderen Lebens bedeuten würde, hebt Welker hervor. Diese Versuche werden durch die subjektive Erfahrung bekräftigt, die das „Entzogenwerden“ als Vernichtung verstehen lässt. Aus der Perspektive des Lebens, das gerettet werden soll, geht es also um einen Kampf, der dem Verbliebenen in einer Situation dient, die in der Bibel *Gericht Gottes* genannt wird.

Wenn das konkrete Leben auf diesen Kampf verzichtet, wird es durch den Heiligen Geist erneuert, zugunsten der Anderen bestimmt und auf das ewige Leben ausgerichtet. Michael Welker interpretiert dieses Geschehen als das, was die biblischen Überlieferungen *Auferstehung des Fleisches* nennen. Nach Welker handelt es sich hier um die Selbstzurücknahme, die „über die selbst erfahrenen Grenzen eigenen Wirkens und über den eigenen Tod“ hinaus wirkt und „ein lebensförderlicher Eintritt in andere Lebenszusammenhänge ist.“³⁷⁹ Das Leben wird kraft des Heiligen Geistes aus seinem Tod herausgeführt. Der Theologe betont dabei, dass die „Fleischlichkeit“ in diesem Prozess verändert wird. Diese Veränderung dient dazu, das konkrete Leben aus der Macht des Todes – des triumphalen

³⁷⁷ Welker ⁵2013, 203.

³⁷⁸ Welker ⁵2013, 205. Mehr zum Thema *Sünde* siehe: Welker 1995, 108-12.

³⁷⁹ Vgl. Welker ⁵2013, 299.

Erfolges der Sünde – herauszureißen. Welker fasst das mit den Worten zusammen: „Über das Leben im Geist, und das heißt immer genauer: Über das *fleischliche* Leben *im* Geist, hat der Tod keine zerstörende Gewalt.“³⁸⁰

Das Leben nach der Auferstehung – oder, wie es Michael Welker nennt, das *Auferstehungsleben* – lässt sich nur mit großen Schwierigkeiten fassen. Es ist schon oft passiert, dass dieses Leben „in ein ganz abgehobenes Jenseits oder in die blanke Unglaubwürdigkeit verbannt“ wurde, so der evangelische Theologe.³⁸¹ Das *Auferstehungsleben* wird dazu befähigt und bestimmt, die Gegenwart Gottes unverstellt wahrzunehmen und sie zu spiegeln. Das *Auferstehungsleben* bedeutet eine Gemeinschaft der Geheiligten; ein Leben, das definitiv ewig ist; ein Leben, das in allen „relativen Welten und Zeiten bleibt“. Dieses Leben setzt kraft des Heiligen Geistes das Maß, auf das das „irdisch relativ“ vergangene und zukünftige Leben hinausläuft. Durch den Heiligen Geist gibt dieses Leben Orientierung in der Liebe und Hoffnung, im Glauben und Wachen der Gerechtigkeit, aber auch im Streben nach einer exakten Gotteserkenntnis.³⁸²

Der Theologe aus Heidelberg schreibt im Kontext des *Auferstehungslebens* von „Erhöhung und Erleuchtung“ des fleischlichen Lebens durch den Geist Gottes. Das heißt, dass das Leben durch den Geist zu einem „Ort der Vergegenwärtigung der Herrlichkeit Gottes“ wird und zwar trotz seiner Fleischlichkeit. Die biblische Redeweise von *Kindern Gottes*, *Wohnung Gottes* oder *Tempel des Heiligen Geistes* beschreibt, laut Welker, genau diese Realität. Das irdische Leben wird dem Vergehen entrissen. Es schwebt nicht über den Zeiten und Welten, es lässt in diesen Zeiten und Welten „Gott zur Geltung kommen“.³⁸³

2.4.5 Ausgießung des Geistes – Universalität des göttlichen Wirkens

Den klassischen biblischen Text, der von der Ausgießung des Heiligen Geistes handelt, findet man in Joel 3.³⁸⁴ Der heilige Petrus zitiert diesen Text in seiner Pfingstpredigt und weist darauf hin, dass am Pfingsten eben das geschieht, was durch den Propheten vorausgesagt wurde. Der evangelische Theologe konzentriert sich auf die Stelle, wo die Rede von „allen Fleisch“ ist. Konkret heißt es, dass die durch Geistausgießung Betroffenen Alte und Junge, Männer und Frauen, Knechte und Mägde sind. Welker bemerkt, dass das, was hier aus der Perspektive unseren Zeiten zunächst auffällt, die Gleichstellung von Männern und

³⁸⁰ Welker ⁵2013, 300.

³⁸¹ Welker ⁵2013, 301.

³⁸² Vgl. Welker ⁵2013, 300-2.

³⁸³ Vgl. Welker ⁵2013, 302f.

³⁸⁴ Bei seiner Exegese des Joelbuches stützt sich Welker auf das klassische evangelische Kommentar von H.W. Wolf ²1975.

Frauen ist. Allerdings soll man darüber nicht hinweglesen, dass das Wirken des Geistes wörtlich alle *Glieder* des Volkes betrifft.³⁸⁵ Die Empfänger eines neuen Lebens mit Gott sind nicht nur die älteren Frauen und Männer, die „bald der Vergangenheit angehören werden“, sondern auch die Jugend, deren „Wirken in der Zukunft liegt“. Der Ausdruck „Söhne und Töchter“ umfasst wohl auch die Generation, die in der Mitte des Lebens steht, meint der Theologe. Alle Menschen sollen den Geist empfangen und so ein neues Leben mit Gott beginnen.³⁸⁶

Die in Joel 3 niedergeschriebene Verheißung des Geistes, nimmt auf und erweitert die „erbarmensgesetzliche Basis“, die die messianischen Geistverheißungen charakterisieren. Die dort gemeinten Grundlagen und Impulse werden in Joel 3 aufgenommen, indem der Empfang des Heiligen Geistes unzweideutig auch den Mägden und Knechten verheißen wird, schreibt Welker. Der vom Himmel herabkommende Geist ist ein Geist der Gerechtigkeit, welcher Recht und Erbarmen miteinander verbindet. Die Zuwendung des Geistes zu den Schwächeren geht mit der Gleichstellung aller Menschen einher. Dies drückt sich dadurch aus, dass die Sensibilität für Benachteiligung und Privilegierung im Blick sowohl auf Frauen und Männer als auch auf die Differenzen der Generationen intensiviert wird. Der evangelische Theologe schreibt dazu: „Die Verheißung bleibt für natürlich gegebene, aber missbrauchbare Unterschiede zwischen Menschen nicht weniger sensibel als für ungerecht errichtete Differenzen. Sie geht nicht über die vielfältigen Spannungen hinweg und auch nicht über die Vergänglichkeit. Aus den verschiedenen Gotteserfahrungen und Wirklichkeitswahrnehmungen heraus soll die Gemeinschaft des Geistempfangs erwachsen.“³⁸⁷

Es wäre jedoch irreführend, bei der Lektüre des Joel-Textes nur die Bevölkerungsgruppen im Auge zu behalten, die auf irgendwelche Weise benachteiligt sind, betont der Heidelberger Theologe. Der Text macht die prinzipielle Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit aller Geschöpfe erkenntlich, indem die Rede von kosmischen Katastrophen ist. Auch die Starken und die Herrschenden bedürfen der göttlichen Rettung. Der Text bringt dies zum

³⁸⁵ Welker bezieht sich dabei auf die Studie der katholischen Feministischen Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza 1988.

³⁸⁶ „Wenn die Verheißungen der Geistausgießung im Alten und im Neuen Testament davon sprechen, dass Gottes Geist auf Männer und Frauen, auf Alte und Junge, auf Knechte und Mägde ausgegossen wird (Joel 3, Act 2), dann bringen sie subversive, ja revolutionäre Perspektiven vor Augen. In patriarchalen, gerontokratischen Gesellschaften, in nicht hinterfragten Sklavenhaltergesellschaften werden die Lebensverhältnisse der Untergeordneten, Abhängigen und Unfreien ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Die Erwartungen werden ausgerichtet auf eine Veränderung, eine Transformation ungleicher und ungerechter Lebensverhältnisse, eine Veränderung, auf die auch das Gesetz Gottes abstellt.“ Welker 2014a, 418.

³⁸⁷ Welker ⁵2013, 145.

Ausdruck, ohne die zwischen den Menschengruppen bestehenden Differenzen einzuebnen. Alle Menschen sind also des prophetischen Wissens und der Weisung bedürftig, so Welker.³⁸⁸

Durch die Ausgießung des Geistes sollen alle dazu befähigt werden, nicht nur Unheil und Heil voraussagen zu können, aber auch die Rettung Gottes und ihre Wege mitten im Alltag zu erkennen. Nach der Geistausgießung werden verschiedene Menschen und Menschengruppen „miteinander und füreinander Gottes Gegenwart erschließen“, schreibt Welker. Durch das prophetische Wissen, das unter verschiedenen Menschengruppen differenziert vorhanden ist, werden sich diese Menschen einander bereichern und stärken. Aus unterschiedlichen Perspektiven heraus sollen sie sich wechselseitig auf die Rettung Gottes hinweisen. Welker nennt diese Menschen eine „Zeugnisgemeinschaft“ und betont, dass Gott in ihr „konzentriert gegenwärtig“ wird. In der biblischen Sprache wird diese göttliche Gegenwart durch die *Zuwendung des Angesichts Gottes* angedeutet. Mit diesem Ausdruck wird eine höchst lebendige Präsenz Gottes gemeint und zwar eine direkte – Präsenz *in persona*.³⁸⁹ Michael Welker weist dabei auf den Zusammenhang vom Wirken des Geistes und der Gegenwart des Angesichts Gottes hin. Das „vor-das-Angesicht-Gottes-Treten“ bedeutet eine kultische Versammlung der Gemeinde. Die Gegenwart des Angesichts wird an die Konstitution der Gemeinde gebunden. Durch die Verbindung von *Zuwendung des Angesichts Gottes* und *Gegenwart des Geistes* wird die göttliche Präsenz von einem kultgesetzlich bestimmten Bereich gelöst. Nun wird es klar, dass die kraftvolle Präsenz Gottes auch in alltäglichen Lebensvollzügen wirkt. „Gegenwart des Angesichts und die diese Gegenwart erfahrende und füreinander vergegenwärtigende Gemeinde sind nicht auf die kultische Versammlung beschränkt“, so Welker.³⁹⁰

In der Tradition von Karl Barth und den Denklinien der „Kirchlichen Dogmatik“³⁹¹ sieht Welker in der Rede vom Heiligen Geist eine „mehrfache Brechung imperialer

³⁸⁸ Vgl. Welker⁵2013, 146. Vgl. auch: Welker 2004, 5.

³⁸⁹ Welker weist darauf hin, dass die göttliche Gegenwart auch andere Formen annehmen kann: „Gott kann auch in anderer Weise gegenwärtig sein, z.B. durch eine stellvertretende Person, die in Gottes Auftrag spricht und handelt, durch den Ausdruck von Gottes Willen oder durch Gottes wie immer überliefertes Wort.“ Welker⁵2013, 147. Er versucht aber auch die Antwort auf die Frage geben, warum gerade das Angesicht die persönliche Anwesenheit Gottes zum Ausdruck bringt: „Gegenüber Haltung und Gang, Stimme und Sprache zeichnet sich das Angesicht dadurch aus, dass es *lebendige* Präsenz, nicht nur bewegte Präsenz vermittelt. Das Angesicht kann deshalb die ganze Person repräsentieren, weil es in der Kommunikation einerseits nicht nur aktiv ist, sondern sich auch rezeptiv und reaktiv verhält. Aktivität und Reaktivität sind beim Angesicht nicht nur erschließbar, sondern *direkt an ihm* ablesbar. Nicht erst an den Wirkungen, die die von Gott Adressierten an sich selbst erfahren, etwa an dem Schrecken, der ihnen in die Glieder fährt, wird festgestellt, dass das Angesicht reagiert und agiert hat. Andererseits sehen wir dem Angesicht nicht nur Aktion und Reaktion, sondern auch Aktions- und Reaktionsverweigerungen an. Gott lässt nicht nur das Licht des Angesichts leuchten, Gott richtet nicht nur das Angesicht gegen Gottes Feinde, Gott verbirgt auch das Angesicht, zeigt das Angesicht nicht oder senkt es.“ Welker⁵2013, 148.

³⁹⁰ Welker⁵2013, 149.

³⁹¹ Vgl. Barth 1932-1967.

Monokulturen – mitsamt ihrer religiösen, nationalistischen, rassistischen, sexistischen und sonstigen Begründungszusammenhängen“. Die Geistausgießung – diese „konzentrierte Gegenwart Gottes“ – erschließt „auf pluralistische Weise“ die Wirklichkeit: Jeder Mensch, der an der Geistausgießung Anteil hat, ist bereit, das prophetische Wissen zu empfangen, und es zu vermitteln. Die Fähigkeit, das Elend der Mitmenschen ernst zu nehmen und dessen Gründe zu durchschauen, liegt nicht mehr außer den Möglichkeiten der einfachen Menschen. Jeder Mensch ist sich dessen bewusst, was „Gott an den zerrissenen Gliedern des Volkes Gottes tut“: Wie er sie nicht nur heilt, sondern auch füreinander zusammenfügt und neu belebt. Keine bestimmte Gruppe von Menschen, keine Schicht, keine Tradition oder Kultur kann nun prophetisches Zeugnis, wahre Wirklichkeitsdefinitionen oder Gegenwart Gottes für sich allein beanspruchen oder „unterdrücken“. Außerdem wird die Gegenwart Gottes nicht mehr mit „metaphysischen und sonstigen reduktionistischen abstrakten Verzerrungen erfasst“, sondern sie wird in der von Gott intendierten Realität erfahrbar, schreibt Michael Welker.³⁹²

Darüber hinaus bemerkt der Theologe, dass in der Gegenwart des Angesichts Gottes eine Kraft am Werk ist, die eine Neubelebung des Menschen herbeiführt. Während dieses Prozesses erkennt der prophetische Mensch nicht nur die Wege Gottes mit seinem Volk, sondern nimmt er vor allem seine eigene Ungerechtigkeit und die göttliche Rettung aus dieser Situation wahr. Ein klares und überzeugendes Zeichen dieses Wirkens des Heiligen Geistes ist die Bereitschaft des einzelnen Menschen zum Sündenbekenntnis und zur Verherrlichung Gottes. Als Folge solcher „Abstandnahme vom alten *Ich*“ ist die „Anerkennung durch Gott, aber auch eine neue Selbstachtung und die Achtung durch andere Menschen zu deuten.“³⁹³ In einer Gemeinschaft, in der der Heilige Geist auf diese Weise handelt, findet die „Erhebung von Menschen“ – eine Erneuerung und Befestigung seiner Würde – statt, betont Welker. Das könnte man selber nie „inszenieren“. Die Menschen werden aus Selbstüberschätzung ebenso wie aus mangelnder Selbstachtung herausgerissen. Es wird die menschliche Fähigkeit dazu wiederhergestellt, die Achtung zu empfangen und sie zu geben. Diese Erneuerung von Menschen und ihren Lebensverhältnissen, die die „imperialen Monokulturen“ auf ihre zerstörerische Art und Weise erfolglos zu verwirklichen suchen, wird in subtiler Weise durch den Geist Gottes vollzogen.³⁹⁴

³⁹² Vgl. Welker⁵2013, 150.

³⁹³ Welker⁵2013, 151.

³⁹⁴ „Die Ausgießung des Geistes ist ein Geschehen, das aller Eintönigkeit, aller Einseitigkeit, allen menschlichen Monopolansprüchen, allen einfachen menschlichen Hierarchiebildungen und allen Selbstabschließungen entgegenwirkt. Die Ausgießung des Geistes, die der Schwachheit der Menschen von allen Seiten her aufhilft, die aber auch falsche Selbstsicherheit und falsche religiöse Sicherheiten aufbricht, macht die Ohnmacht des menschlichen Wortes unübersehbar deutlich.“ Welker 1996, 262. Vgl. auch: Welker⁵2013, 151f.

2.4.6 Pfingstwunder und Zungenrede

Die Ausgießung des Geistes (bzw. *die Taufe mit dem Geist* oder *die Herabkunft des Geistes*) ist kein einmaliges Geschehen – dieses Ereignis kommt immer wieder vor. Allein in der Apostelgeschichte wird an mehreren Stellen die Geistausgießung beschrieben. Der Theologe aus Heidelberg wählt das Pfingstereignis aus, das als ein maßgebender und Orientierung gebender Bezugspunkt für das Thema dienen soll.³⁹⁵ Welker unterstreicht, dass die aktive Zeugin dieses *Sprachen- und Hörwunders* „die repräsentative Welt in der Differenzierung vieler Völker, in der Differenzierung von Juden und Heiden, in der Differenzierung vom Männern und Frauen, Jungen und Alten, Mägden und Knechten“ ist. Diese Tatsache zeigt, dass das Pfingstereignis die Zerrissenheit der ganzen Welt – Zerrüttung der Menschen, die im biblischen Bild der babylonischen Sprachverwirrung dargestellt wird – aufhebt. Als wichtige Folgen der Geistausgießung am Pfingsttag werden bei Welker eine „neue Gemeinschaft verschiedener Menschen und Menschengruppen“ (besonders die Gemeinschaft von Juden und Heiden) und „Verkündigung von Gottes *großen Taten*“ – dem göttlichen rettenden Handeln – genannt.³⁹⁶

Laut dem evangelischen Systematiker besteht das Wunder der Pfingstgeschichte in erster Linie nicht in Feuerzungen oder im *Zungenreden*. Das wichtigste an diesem Geschehen ist das unglaubliche und unerwartete universale „Verstehenkönnen“. Alle Menschen, die sich untereinander kaum verständigen können, verstehen plötzlich das Geredete und Bezeugte – die Rede von *Gottes großen Taten* –, stellt Welker fest. Erstaunlich ist dabei auch, dass dies ohne Beseitigung der Vielfalt ihrer Abstammung und ohne Auflösung ihrer Äußerungs- und Verstehensformen geschieht: „Diese Differenz zwischen der Erfahrung pluraler Unzugänglichkeit füreinander und bleibender Fremdheit und Unertrautheit einerseits und plötzlicher Gemeinsamkeit des Verstehenkönnens andererseits, dies ist das wahrhaft Spektakuläre und Schockierende des Pfingstereignisses!“³⁹⁷ Michael Welker erblickt im Pfingstereignis eine ganz neue Gemeinschaftserfahrung und nennt sie „eine bewusst wahrgenommene Polyindividualität und Polykonkretheit“. Diese Erfahrung findet inmitten einer Vielfalt statt, die dem einzelnen Menschen fremd bleibt. Gleichzeitig besteht inmitten

³⁹⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 214f. In der Interpretation der Pfingstperikope stützt sich Welker auf den katholischen Exegeten Pesch und dessen Kommentar zur Apostelgeschichte, das in der ökumenischen Reihe: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament erschienen ist, vgl. Pesch 1986. Die Überlegungen werden durch die Gedanken der aus dem Geist der Pfingsbewegungen kommenden Theologen Dunn ³1974 und McDonnell 1975 ergänzt.

³⁹⁶ Vgl. Welker ⁵2013, 215f.

³⁹⁷ Welker ⁵2013, 218.

solcher Fremdheit die Vertrautheit mit sich selbst fort. Was all die an dem Ereignis teilnehmenden Menschen gemeinsam „haben“, ist das Verstehen des Handelns Gottes.³⁹⁸

Der Heidelberger Theologe bemerkt, dass das Pfingstereignis die vom Alten Testament gekannten Formen der Geisterfahrung einschließt. Mehr noch – es übersteigt sie an dem Punkt, an dem die Verheißungen der Geistausgießung erfüllt werden. Als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen nennt Welker z.B. die neue Sammlung oder die neue Gemeinschaft, die aus verschiedenen Menschengruppen besteht – aus Menschen, zwischen denen eine „ungehinderte Kommunikation nicht erwartbar ist“. Darüber hinaus findet das irdische Wirken des im Alten Testament verheißenen Geistträgers im Pfingstereignis seine Vervollkommnung, indem nicht nur individuelle Erfahrungen der Isolation und ihre soziale Auswirkungen aufgehoben werden, sondern auch eine machtvolle Öffentlichkeit hergestellt wird, wo die geschichtliche, sprachliche und kulturelle Vielfalt dieser *freien* Menschen erhalten bleiben kann.³⁹⁹

Im Zentrum der Geistausgießung am Pfingsttag steht das gemeinsame Verstehen der *großen Taten Gottes*. Das Zeugnis von diesen Taten legt nun die neue Gemeinschaft ab – jeder in seiner Sprache, Kultur, Heimat. So entsteht ein neues *Kraftfeld*. Seine Glieder sind Menschen, die die Geisttaufe erhalten.⁴⁰⁰ Die Gemeinschaft der Zeugen und das Kraftfeld, „in dem diese Gemeinschaft steht und das sie verkörpert“, werden aus dem *Himmel* her errichtet – nie könnten sie ein Werk gemeinsamer Bemühung sein, geschweige denn von Anstrengungen einzelner Menschen. Weder menschliche Werke noch die menschliche Erkenntnis des Geistes spielen eine Rolle beim „Hineingezogen-Werden“ in diese Gemeinschaft der Zeugen. Von Bedeutung ist hier ausschließlich die Bereitschaft, sich vom himmlischen Geist erfüllen zu lassen, konstatiert Welker.⁴⁰¹

Neben der Inspiration der Schrift ist nach Welker die Zungenrede eine der in den letzten Jahrzehnten umstrittensten Themen der Theologie.⁴⁰² Der evangelische Theologe

³⁹⁸ „Die stabilen Typiken der Verständigung bleiben erhalten, und in ihnen, in den Formen, die Gemeinsamkeit mit bestimmten Menschen und Differenz, ja Nichtverstehenkönnen anderen Menschen gegenüber setzen, wird von allen Seiten Gottes Handeln verstanden.“ Welker⁵2013, 218.

³⁹⁹ Vgl. Welker⁵2013, 218-20.

⁴⁰⁰ „Dieses Kraftfeld wird unzureichend wahrgenommen, wenn die »Geisttaufe« nur innerhalb eines Zwei-Seiten- (Gott und «der Mensch») und Zwei-Wege-Denkens (von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott) erfasst werden soll.“ Welker⁵2013, 220. Was der Theologe hier meint, ist beispielweise die Taufe-Lehre von Karl Barth. Für Barth ist die Geisttaufe der erste Schritt Gottes, worauf der Mensch antworten dürfte, indem er sich taufen lässt. In diesem Denkmodell wird die Geisttaufe auf die Umkehr des Menschen und seine Erneuerung reduziert, wobei es nicht klar ist, ob das Wort „Mensch“ die jeweils einzelne Person oder den Menschen überhaupt bedeuten soll, schreibt Welker. So gibt es in diesem Modell kaum Platz für die ausreichend deutliche Betonung des universalen und öffentlichen Charakters von Kraft der Geistausgießung, konstatiert Welker. Vgl. Welker⁵2013, 220f.

⁴⁰¹ Vgl. Welker⁵2013, 221-3.

⁴⁰² Zur Inspiration der Schrift siehe hier 2.1.3.

bemerkt, dass beide Probleme anstößig für Nichtglaubende sind: „Sie scheinen besonders deutlich zu zeigen, dass der christliche Glaube überholt ist und in abergläubischen, »rationalitätsfeindlichen« und autoritären Haltungen lebt, die sich kein offener und redlicher Mensch allgemein herbeiwünschen kann.“⁴⁰³

Was das Phänomen der Zungenrede betrifft, ist zu sagen, dass sie bei der Geistausgießung nicht notwendig stattfinden muss. Schon aufgrund von Apg-Texten, lässt sich feststellen: Die Zungenrede nimmt weder innerhalb der Geistesgaben eine privilegierte Stellung ein, noch muss sie notwendigerweise die Herabkunft des Heiligen Geistes begleiten, stellt Welker fest. Die Meinung, die Zungenrede sei unter den Geistesgaben äußerst wichtig, zentral und unverzichtbar, ist schlechthin falsch. In seinen kritischen Bemerkungen zur Überbetonung der Rolle, die die Zungenrede in der Theologie und im Leben der Gläubigen spielen kann, bezieht sich Welker auf den hl. Paulus: „Am härtesten ist der unter Rückgriff auf Jes 28, 11ff vorgetragene Vorwurf (1Kor 11,22), die Zungenrede sei ein Zeichen für die Ungläubigen, womit nicht weniger gesagt ist, als dass die Zungenrede die Nicht-Glaubenden dazu provoziert, im Unglauben zu verharren.“⁴⁰⁴ Das Verständnis vom Heiligen Geist als einer Kraft, die „numinose Empfindungen und entsprechende Erfahrungen“ auslöst; die Betonung dessen, was verwunderlich und befremdlich am Pfingstereignis ist; die unklare Vorstellungen von der Art und Weise des Wirkens des Heiligen Geistes – all das sind die Gründe für diese Fehlgewichtung, die in einigen Gemeinschaften der charismatischen Bewegung und in manchen Kirchen der Pfingstbewegung vorkommt, schreibt der evangelische Theologe. Welker kritisiert diese Fehlgewichtung, betont aber gleichzeitig, dass ihre Wurzeln zu benannt werden müssen. Die Zentrierung auf die Zungenrede ist nach Welker zunächst als „Protest gegen die völlige Ausklammerung dieser Gabe des Geistes in den traditionellen Kirchen“ zu verstehen. Was zu dieser Ausklammerung führte, sei: Abstraktion der Theologie, liturgische Erstarrung und Einpassung der Spiritualität in bestimmte säkulare Lebensstile und Moralismen. Welker bemerkt, dass die Hervorhebung der Zungenrede auch auf einer tieferen Ebene erklärt werden kann. Mehrere reduktionistische Auffassungen und Abstraktionen bedrohen das Leben im Kraftfeld des Glaubens und der Erfahrung der Macht des Heiligen Geistes. Aus dieser Perspektive kann die Fixierung auf die Gabe des Zungenredens als Entgegenwirkung für diese Bedrohungen gedeutet werden. Das Leben im Kraftfeld des Glaubens und die Erfahrung der Macht des Heiligen Geistes sind auf der einen Seite durch die Abstraktion von konkreten Menschen, auf der anderen Seite durch die Reduktion auf einen „konkreten Individualismus“ bedroht. Man soll die Tatsache nicht

⁴⁰³ Welker ⁵2013, 246.

⁴⁰⁴ Welker ⁵2013, 249.

vergessen, dass der Heilige Geist reale, individuelle Menschen in Dienst nimmt. Für den Glauben sind die Menschen unerlässlich: die Macht des Geistes wird durch sie erfahren. Ohne den Bezug auf Menschen wird das Wirken des Geistes (auch im Sinne des Kraftfeldes) zu einer gespenstischer Größe.⁴⁰⁵

Nach Welker schafft die Zungenrede eine Grundform, die „zugleich fremdartige und konkrete Erfahrungen und Kommunikation ermöglicht und erforderlich macht“.⁴⁰⁶ Es dient sowohl der ganzen Gemeinde und der liturgischen Versammlung als auch dem individuellen Erleben einzelner Menschen. Außerdem bewahrt die Zungenrede die Gemeinschaft vor der Verwechslung vom religiösen Erleben und subjektiven Kraft- und Rechtsgefühl. Der Theologe aus Heidelberg stellt auch fest, dass das Zungenreden einer genaueren Deutung bedarf. Obwohl die Überbetonung des Zungenredens in Frage gestellt werden soll, bleibt diese Gabe des Geistes sehr wichtig für alle Christen und darf nicht relativiert werden.⁴⁰⁷

2.4.7 Kraftfelder des Geistes

Obwohl das im Himmel seine Ursprung nehmende *Kraftfeld des Geistes* ihnen nicht direkt verfügbar ist, sind die Menschen doch in der Lage, sich auf diese geistliche Kraft zu beziehen und die Realität ihres Wirkens und ihrer Gegenwart zu bezeugen. Es geschieht dank der *Verständigungsformen*, unter denen – nach den neutestamentlichen Überlieferungen – *Glaube, Hoffnung und Liebe* einen besonderen Platz einnehmen.⁴⁰⁸ Durch diese Gnadengaben bekommen die Menschen den Zugang zum Heiligen Geist; er gibt ihnen Anteil an sich selbst. So werden die Menschen zu Gliedern und Trägern seines Kraftfeldes. Jede dieser Gaben bildet ihrerseits im irdischen Leben und Zusammenleben neue Kraftfelder, was die Verwirklichung und Ausbreitung des Geisteswirkens auf der Erde stimuliert: „Durch die Charismen (...) werden Kraftfelder aufgebaut, können Kraftfelder emergieren, in denen verschiedenartig begabte Menschen füreinander und miteinander die Wirklichkeit des Geistes bezeugen und erschließen.“⁴⁰⁹ Gott bedient sich also dieser Kraftfelder: Er nimmt verschiedene Menschen mit ihren Begabungen in Dienst. Das ist die Art und Weise von

⁴⁰⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 248-50.

⁴⁰⁶ Welker ⁵2013, 251.

⁴⁰⁷ „Daraus ergibt sich nicht eine pauschale Ablehnung aufgrund von Ängsten vor Fremdheit und Irrationalismus, sondern lediglich eine Infragestellung der Überbetonung des Zungenredens, seiner Hervorhebung unter den Geistesgaben und der Zentrierung auf es als Zeichen der Geistbegabung überhaupt. (...) Die Tatsache, dass die Privilegierung der Zungenrede in Frage zu stellen ist, heißt nicht, dass die Bedeutung der Geisttaufe zu relativieren ist. Einer verengten Wahrnehmung der Geisttaufe und ihrer Folgen wirkt die nüchterne Erfassung der Bedeutung des Zungenredens vielmehr entgegen.“ Welker ⁵2013, 252.

⁴⁰⁸ Was die Begriffe (Begrifflichkeit) betrifft, bezeichnet Welker sie als *Gaben, Gnadengaben* oder *Charismen* und bemerkt, dass sie manchmal *Kardinaltugenden* irreführend genannt werden. Vgl. Welker ⁵2013, 224.

⁴⁰⁹ Welker ⁵2013, 225.

Offenbarung und Bezeugung seiner Person. Die Charismen sind keine „private Sachen“; sie sollen der Teilnahme und Teilgabe an der Gotteserkenntnis dienen. Der evangelische Theologe bemerkt weiter: Glaube, Hoffnung und Liebe wurden im Neuen Testament hervorgehoben, sind aber nicht die einzigen Charismen bzw. Geistesgaben. Zu der Gruppe solcher Kraftfelder zählen u.a.: Krankenheilung, prophetische Rede, die Fähigkeit der Geistunterscheidung oder Zungenrede und deren Auslegung.⁴¹⁰ Nicht ihre Anzahl oder irgendeine Hierarchie ist wichtig; wichtig ist der Zweck dieser Kraftfelder. Dazu schreibt Welker: „Durch das Wirken des Geistes werden Gott und das Leben in Gottes Gegenwart in differenzierter Weise bekannt. Gotteserkenntnis und Erkenntnis der von Gott intendierten Wirklichkeit werden erschlossen.“⁴¹¹

Nach Welkers Pneumatologie kann demnach der Heilige Geist als ein Kraftfeld verstanden werden, das viele öffentliche Kraftfelder konstituiert. In all diese konstituierten Kraftfelder können Menschen als „Träger und Getragene, Konstituierende und Konstituierte“ eintreten bzw. hineingenommen werden. Welker betont, dass die Charismen „das Teilhaben und Teilgaben an öffentlichen Kräften“ sind, und nicht individuelle Haltungen und Einstellungen des Menschen. Das bedeutet nicht unbedingt, dass der Glaube stets weit und breit kenntlich wird. Eine Situation ist wohl möglich, wo einige Menschen „im Glauben stehen“ und die Anderen im Glauben stärken oder vom Glauben der Nächsten gestärkt werden, ohne es sich bewusst machen zu können. Der Glaube kann aber auch dann gelebt werden, wenn er keine direkte Resonanz findet. In solcher Erfahrungen der Unscheinbarkeit, Verborgenheit oder Unkenntlichkeit der Geistesgaben wissen sich die Glaubenden „in einem Zeiten und Kulturen übergreifenden Resonanzbereich“ getragen.⁴¹²

Die Gnadengaben werden den Menschen vom Heiligen Geist geschenkt, gleichzeitig „beinhalten“ sie sozusagen den Geist Gottes selbst. Durch diese geistlichen Gaben ist der Mensch fähig, den Heiligen Geist zu erkennen und an ihm Anteil zu haben. Welker betont dabei, dass die Geistesgaben immer auf Christus, auf seine Verkündigung und sein Wirken hinweisen. Der Empfang der geistlichen Gaben bedeutet für den Menschen eine Einladung, von den großen Taten Gottes Zeugnis abzulegen. Es handelt sich hier um ein „Getriebenwerden“: Der Heilige Geist drängt den Glauben zur Verkündigung. Diese Aktivität des Geistes Gottes strebt auf der einen Seite die Stärkung des Menschen an, der in Dienst genommen wurde; auf der anderen Seite zielt sie auf „universale Mitteilung und Gemeinsamkeit der Glaubenserkenntnis, (...) auf eine stetige Zunahme der Erkenntnis Gottes und des

⁴¹⁰ Vgl. Welker ⁵2013, 224-6.

⁴¹¹ Welker ⁵2013, 225.

⁴¹² Vgl. Welker ⁵2013, 227.

göttlichen Wirkens und auf Gemeinsamkeit und Durchhaltekraft in der Anfechtung durch eigenen und fremden Unglauben.“⁴¹³

Ein anderes Kraftfeld, das Welker beschreibt, ist die Hoffnung. In ihr wird der Glaube auf die Welt bezogen, die scheinbar immer noch unerlöst ist. Es geht hier um die Erfahrungen konkreter Menschen. Es heißt aber nicht, dass die Hoffnung bloß ein Resultat aller diesen Erfahrungen sei. So wie der Glaube ist auch die Hoffnung ein öffentliches Kraftfeld, das seinen Ursprung im Himmel hat. Das, wovon die Hoffnung gestärkt wird, ist die Erfahrung von Freude und Frieden. Dank dieser *Früchte des Geistes* nimmt das Kraftfeld der Hoffnung an Intensität zu und breitet sich aus. Der Theologe aus Heidelberg betont, dass diese Relation zwischen der Hoffnung und der Freude und Frieden eine Relation der Förderung und nicht die der Abhängigkeit ist. Deswegen soll die Tatsache nicht vergessen werden: „Auch in Erfahrungen der Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit, auch im Erschrecken vor ihrer eigenen Lieblosigkeit und der von ihnen selbst ausgebreiteten Hoffnungslosigkeit können und sollen die Menschen wissen, dass der Geist sie zu Trägerinnen, Trägern und Gliedern der universalen Hoffnungs- und Liebesgemeinschaft machen und für sie und durch sie die vergehende Welt erneuern will.“⁴¹⁴

Die Gemüts- und Gemeinschaftszustände, die von Paulus „Früchte des Geistes“ genannt werden sind nach Gal 5,22f: Liebe, Friede, Freude, Freundlichkeit, Langmut, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit. Diese Zustände werden „von freier Selbstzurücknahme und Hingabe zugunsten anderer Geschöpfe“ bestimmt, schreibt Welker, obschon diese Selbstzurücknahme ihre vollkommenste Ausprägung in der Liebe findet.⁴¹⁵ Die Liebe ist ein Kraftfeld, das die ganze Welt verändern kann. Sie ist ein Gemüts- und Gemeinschaftszustand, der den Kommunikationsverhältnissen voraus und zugrunde liegt. Sie ist die vollkommenste Äußerungs- und Kommunikationsform des Heiligen Geistes. Die Liebe entspricht – in differenzierter Weise – dem verheißenen Geist der Gerechtigkeit und des Friedens. Weil sie die imperialen Monokulturen unterwandert und sie auflöst (was zugunsten anderer, vollkommener Gemeinschaftsformen geschieht), spiegelt sie das Wesen des schöpferischen Geistes selbst auf besondere Weise wider, so Welker.⁴¹⁶ Der Theologe betont, dass die Liebe

⁴¹³ Welker ⁵2013, 228.

⁴¹⁴ Welker ⁵2013, 229.

⁴¹⁵ Vgl. Welker ⁵2013, 232.

⁴¹⁶ „Die Liebe als Frucht des Geistes duldet keine sexistischen, rassistischen und anderen Frontbildungen und Feindbilder. Sie löst sie ebenso auf wie soziale Hierarchiebildungen. Nur gegen die Kraft der Liebe können sich Klassen- und Rassenideologien behaupten. Nur in der Unterdrückung der Kraft der Liebe, nur in der Dämpfung des Geistes, dessen Gabe und dessen Frucht die Liebe ist, können sich sexistische, nationalistische und andere «Chauvinismen» durchsetzen. Die – wie der Geist selbst – «ausgegossene» Liebe erwächst immer wieder neu aus vielfältig-individuellem Leben und wirkt immer wieder neu in vielfältig-individuelles Leben hinein.“ Welker ⁵2013, 233f.

politisch nicht veranstaltet werden kann. Sie kann nicht befohlen und verordnet werden. Die Liebe wirkt auf „eine umfassendere Gerechtigkeit, auf sensibleres Recht und wirksameres Erbarmen“ hin; so sie wirkt als „Erfüllung des Gesetzes“.⁴¹⁷

Welker hebt den Frieden hervor, der in einem sehr engen Zusammenhang mit dem der Liebe innewohnenden Gemüts- und Gemeinschaftszustand steht. Die Liebe beeinflusst nämlich die rechtlichen, politischen und moralischen Prozesse und so verändert sie konkrete Gemeinschaftssituationen – auf diese Weise wirkt sie Frieden. Der Frieden ist einerseits eine besonders gut gelungene Form des menschlichen Zusammenlebens, andererseits ist er aber auch ein Selbstverhältnis – der *innere Frieden*. Das heißt, dass es beim Frieden in einer globalen Perspektive um eine politische Ordnung und in einer Perspektive der konkreten Menschen um das Bewusstsein und die Erfahrung geht, dass „freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer (...) ansteckend liebende Selbstzurücknahme auslöst.“⁴¹⁸

Die Liebe übergreift die Moral, Recht und Politik, schreibt der Theologe. Der verheißene *Geist der Gerechtigkeit und des Friedens* ist zugleich der Geist der Liebe. Die Tatsache, dass die Liebe die vollkommenste Erfüllung des Gesetzes ist, ist von höchster Bedeutung für die Entfaltung einer realistischen Pneumatologie. Demgegenüber reduziert die Unfähigkeit, den verheißenen Geist als den Geist der Liebe zu verstehen, den Liebesbegriff, so Welker.⁴¹⁹ Der Theologe weist auch auf die Entgegensetzung von *Gesetz* und *Geist* und auf den reduktionistisch bestimmten Zusammenhang von *Gesetz* und *Liebe* hin, als auf das der oben erwähnten Unfähigkeit zugrunde liegendes Problem. Dieses Missverständnis wird von biblischen Aussagen gestärkt, die scheinbar klar und eindeutig über das Verhältnis „Gesetz-Geist“ reden. Welker betont, dass vor allem paulinische Texte das *Gesetz* negativ und den *Geist* positiv (auf der ersten Blick) darstellen. Welker betont jedoch die „Neutralität“ des Gesetzes.⁴²⁰ Was der hl. Paulus als „Gesetz der Sünde und Todes“ bezeichnet, ist der Missbrauch des Geistes, meint der Theologe. Menschen konzentrieren sich in diesem Fall auf Kleinigkeiten und vergessen das Wichtigste: das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben. Das Gesetz, das zum Aufbau des Reiches Gottes verhelfen sollte, wirkt dann „als Kraft der Beschönigung und Verschleierung, der trügerischen Selbstberuhigung, Beschwichtigung und

⁴¹⁷ Vgl. Welker⁵2013, 234; 2015b.

⁴¹⁸ Vgl. Welker⁵2013, 235.

⁴¹⁹ Vgl. Welker⁵2013, 236.

⁴²⁰ Vgl. Welker⁵2013, 237. Welker erklärt die Aufgabe des Gesetzes, in dem er schreibt: „Das Wirken des Geistes setzt weder beim Buchstaben des Gesetzes an noch baut es auf Werken des Gesetzes auf. Selbst bestimmte Formen des Gesetzes können nicht beanspruchen, Institutionen des Geistes zu sein. Dennoch behält das Gesetz eine orientierende Funktion auch inmitten der Ausgießung und inmitten des Wirkens des Heiligen Geistes.“ Welker⁵2013, 240.

Vertröstung anderer, als Macht systematischer Irreführung.⁴²¹ So wird das Gesetz der Kraft der Sünde untergeordnet, was der Verschleierung von Selbstbetrug und Selbstsucht dient und den Anschein gibt, als ob sich Menschen nicht von der Gotteserkenntnis, dem Recht und Erbarmen entfernen würden; was aber in Wirklichkeit geschieht.

Solchen Situationen wirkt der Heilige Geist entgegen. Dieser Geist verhilft bei der Verwirklichung von Intentionen des Gesetzes – er drängt zur Aufrichtung von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis. Dies geschieht nicht nur auf einer individuellen Ebene, nicht nur in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft. Die Verwirklichung von Intentionen des Gesetzes geschieht universal – auch die Heiden erhalten Zugang zu Gott, indem sie den Willen Gottes erkennen. Michael Welker bemerkt, dass bei der „Korrektur“ des falschen Verständnisses des Gesetzes die Liebe als Kraftfeld am Werk ist. Sie ist sensibel für alle Benachteiligungen und wendet sie ab. Trotz ihrer Stärke, charakterisiert sich die Liebe auch durch eine Machtlosigkeit. Um faktisch wirksam zu bleiben, braucht die Liebe den Heiligen Geist, sonst findet und bewirkt sie keinen Frieden.⁴²²

2.5 DIE GEGEWART DES GEISTES INMITTEN DER WELT

Der in den biblischen Überlieferungen bezeugte Geist Gottes gehört nicht dem *toten Buchstaben*. Nicht nur Geschichten bestätigen seine Kraft. Er wirkt und lebt inmitten dieser Welt. In einzelnen Menschen und Gemeinschaften erweist er sich wieder als rettender und wandelnder Gott.

2.5.1 Zeuge und Tröster – der Geist der Wahrheit und der Liebe

Seine konkrete Gestalt gewinnt der Geist Gottes in der Einsetzung des verheißenen Geistträgers. So ist er der Geist des Friedens und der Gerechtigkeit, der aus „zahllosen konkreten Gefangenschaften und Nöten“ rettet und das Volk Gottes sammelt und erbaut.⁴²³ Sowohl die Ansage und Einsetzung des Reiches Gottes, als auch der Tod und die Auferstehung Jesu Christi manifestieren so die Kraft des Heiligen Geistes. Der Theologe aus Heidelberg weist darauf hin, dass die Aussage „der Heilige Geist ist der Geist Christi“ gegen Fehlabbildungen geschützt werden soll. Sonst besteht Gefahr, dass sie missbraucht wird, was in der Geschichte auch tatsächlich der Fall war.⁴²⁴ Daher versucht der Heidelberger Systematiker in seinem pneumatologischen Entwurf den Heiligen Geist immer wieder genau

⁴²¹ Vgl. Welker ⁵2013, 238.

⁴²² Vgl. Welker ⁵2013, 239-41.

⁴²³ Vgl. Welker ⁵2013, 206.

⁴²⁴ Vgl. Welker ⁵2013, 206f.

zu charakterisieren. In seinem Buch „Gottes Geist“, listet er die Spezifika des Heiligen Geistes auf. Weil sie auf eine prägnante Weise viele der Ergebnisse der pneumatologischen Forschung Welkers darstellt, scheint es sinnvoll, die ganze Liste hier zu präsentieren und die „Zusammenfassung“ der pneumatologischen Aussagen von Welker selbst hier in voller Länge zu zitieren:

„Demgegenüber ist deutlich zu machen, dass der Geist Christi eine Kraft ist,

- die Hilfe in vielfältiger individueller und gemeinschaftlich erfahrener Ohnmacht, Gefangenschaft und Verstrickung bringt;
- die dadurch die Menschen in völliger Selbstlosigkeit und ohne öffentliche Machtmittel zur universalen emergenten Öffentlichkeit des Reiches Gottes sammelt;
- die sich als Geist der Rettung aus menschlicher Not und Sünde und als Geist der Wiederherstellung von Solidarität und gemeinschaftlicher Handlungsfähigkeit erweist;
- die als Geist der Bewahrung inmitten anhaltender Bedrängnis in verschiedensten Lebenskontexten wirkt;
- die Menschen und Ordnungen umwandelt, erneuert und die Menschen für Gottes schöpferisches Handeln öffnet;
- die böse Geister und Lügengeister kenntlich werden lässt;
- die inmitten der Unübersichtlichkeit der Welt und des Lebens auf Gottes Gegenwart konzentriert.

Gegenüber allen abstrakt-theistischen, metaphysischen, mystischen oder dialogisch-personalistischen theologischen «Konzentrationen» und nur so genannten Orientierungsangeboten erweist sich der Geist Christi als eine Kraft,

- die beharrlich auf die universale Aufrichtung von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis in strengen Wechselzusammenhängen hinwirkt;
- die dem öffentlich Ohnmächtigen, Leidenden und Verachteten Autorität verleiht;
- die Situations- und Zeitbezogenheit und imperiale Monokulturen übergreift und die prophetische Erfahrungs- und Zeugnisgemeinschaft von Frauen und Männer, alten und jungen Menschen, herrschenden und unterdrückten Menschen ermöglicht;

- die diese Gemeinschaft in ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit in Dienst nimmt, sie wandelt und erneuert, um durch sie und für sie Gottes Kraft der Schöpfung und Neuschöpfung offenbar und wirksam werden zu lassen.⁴²⁵

Dem Heiligen Geist wirkt der böse Geist bzw. die bösen Geister entgegen. Das Problem der Unterscheidung der Geister wird vom Heidelberger Systematiker in verschiedenen Perspektiven aufgenommen. Der Heidelberger Theologe betont einerseits, dass die Geistunterscheidung prophetische Gabe ist; Andererseits charakterisiert er den bösen Geist und sein Wirken. Seine Erkenntnisse schöpft der Theologe aus den biblischen Texten, die direkt vom bösen Geist handeln oder indirekt – auf der Erkenntnis vom Geist Gottes, dessen Gegenteil der böse Geist ist. Der böse Geist:

- führt zu Zerrüttung und Zerstörung der Gemeinschaft;
- quält die einzelnen Menschen und veranlasst sie zu aggressivem Handeln;
- ist der Geist der Lüge, oft tritt er auf als verlogener Geist einer Gemeinschaft oder eines Volkes und bestimmt die öffentliche Meinung;
- führt die Menschen zur Gewalt- und Kriegsbegeisterung;
- verunmöglicht dem von ihm besessenen Menschen die Teilnahme am sozialen Leben und verunmöglicht generell ein Leben, das seinen geschöpflichen Möglichkeiten entsprechen würde;
- verursacht, dass das durch ihn herbeigeführte Leiden auf Dauer gestellt wird;
- führt zu negativen „Rückbetroffenheiten“ auf allen Seiten innerhalb der Gemeinschaft;
- auf alle mögliche Weise verhindert und behindert die Entstehung, das Wachsen und den Aufbau der Gemeinschaft, um den Gekreuzigten herum entsteht;
- führt die Situationen herbei, in denen der Mensch sich zu völliger Hilflosigkeit verdammt sieht.

Darüber hinaus schreibt der Heidelberger Systematiker zur Problematik der Geistunterscheidung aus christologischer Perspektive: „Woran aber wird erkannt, dass ein Geist aus Gott stammt oder von Gott gesendet worden ist? Die klarste, wenn auch viele Menschen heute kaum befriedigende Antwort, die der christliche Glaube auf diese Frage geben kann, lautet: Der Geist Gottes offenbart sich als der Geist Jesu Christi. Er lässt nicht nur diese Person, ihr Leben und Wirken in ihrem ganzen Reichtum erkennen, sondern

⁴²⁵ Welker ⁵2013, 207f.

er verbindet das Leben der Glaubenden mit dem Leben des Auferstandenen, er lässt sie daran Anteil gewinnen.“⁴²⁶

Welker spricht von einer „Multipräsens“ des Heiligen Geistes. Christus wird durch seinen Geist „vielfältig vergegenwärtigt“.⁴²⁷ Am eindrucksvollsten machen diese Multipräsens nach Welkers Meinung die neutestamentlichen Texte deutlich, indem sie von der „Geistausgießung durch Christus“ und vom *Parakleten* reden. Welker wird in seinen Schriften nie müde zu betonen, dass der Heilige Geist sich immer als „selbstlos rettende Kraft des Gekreuzigten“ zu erkennen gibt. Der Geist tritt an die Stelle der physischen Gegenwart Jesu unter den Menschen. Er vertritt den Sohn Gottes in dem Sinne, dass er auf die Person Jesu und seine Worte in seiner Selbstlosigkeit hinweist. Dank des Heiligen Geistes wird es jetzt möglich, Jesus und sein Wort in verschiedenen Lebenssituationen und Erfahrungskontexten aufs Neue zu erleben. Der Theologe weist auch auf die johanneischen Texte hin, wo mit dem Wort *Paraklet* auch Jesus bezeichnet wird (Joh 14,16; 1 Joh 2,1). Durch den Heiligen Geist ist die „himmlische Existenzweise“ Christi irdisch kraftvoll gegenwärtig.⁴²⁸

Diese „Geistesgegenwart“ befähigt diejenigen, die den Heiligen Geist empfangen, Zeugnis vom Christus abzulegen. Sie sammelt jene Menschen in eine Zeugnisgemeinschaft, wo die *Wahrheit* offenbart wird: Der *Geist des Zeugnisses* ist auch der *Geist der Wahrheit*, er soll die Menschen „in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16,13). In der Zeugnisgemeinschaft wirkt der Heilige Geist doppelfach. Einerseits offenbart der göttliche Geist den *Zeugen* die *Wahrheit*, andererseits werden die *Zeugen* als Gemeinschaft eine Realität, durch die der Heilige Geist die Wahrheit den Anderen offenbart. Der evangelische Theologe deutet dabei das Wort „Trost“, als die Gewissheit der Zeugen, dass der Heilige Geist auch in anderen Lebenszusammenhängen am Werk ist. Deutlich erweist sich, dass der Geist Gottes auch ein tröstender Geist ist, vor allem in Situationen der Verfolgung, bemerkt Welker. Eine andere Aktivität des Geistes besteht darin, die Zeugen zu befähigen, den Fremden und sogar den Feinden einen „Freiraum“ zu geben, sie in ihrer Not zu stärken. Das ist die Art und Weise, auf die der Geist Gottes als *Geist der Liebe* wirkt. Die Menschen, die sich innerhalb *des Kraftfeldes der Liebe* befinden, sind vor allem darum bemüht, dass alles den Nächsten „zum Besten“ dient. Der Theologe bemerkt aber auch realistisch: „In einer Weltlage, in der ganze Länder politisch und rechtlich verwahrlost sind, in der die Ideologie der Knappheit

⁴²⁶ Welker ²2012, 132. Vgl. auch: Welker 2011a, 239.

⁴²⁷ „Welker versteht die »Gegenwart des Geistes« als »Multipräsens«, die das Bewusstsein von der Präsenz des Geistes in Anderen, auch in Fremden stärkt. Das eigene »Zeugnis« von der Gotteserfahrung bleibt daher, trotz ihrer Authentizität, perspektivisch, fragmentarisch. Das Bewusstsein von der fragmentarischen und relativen Wahrnehmung sowie von der übergreifenden Präsenz des Heiligen Geistes als »Geist der Gemeinschaft der Zeugnisse« erachtet Welker als kraftvoll.“ Munteanu 2012, 182f.

⁴²⁸ Vgl. Welker ²2012, 132f; ⁵2013, 208-10.

triumphiert und der Kampf um die eigene wirtschaftliche Durchsetzung an der Tagesordnung ist, mag dieser »Tröster« wie eine Illusion erscheinen. Doch in Wahrheit erweist sich der Geist in solcher Weltlage als Offenbarer des »Gerichts« über die diese Welt beherrschenden Mächte.⁴²⁹

2.5.2 Die Kinder Gottes zwischen Weltlichem und Himmlischem

In diesem Kontext bewirkt der Heilige Geist auch die Vertrautheit, die den Menschen erlaubt, die Vielfalt des rettenden und richtenden, gerechten und gütigen Handelns Gottes an der Menschheit zu erkennen. Weiter ermöglicht das Geisteswirken dem Menschen es nicht nur, diese Vielfalt zu erkennen, sondern auch sich selbst im Handeln Gottes zu verorten. Auf diese Realität der Vertrautheit weisen die biblischen Überlieferungen hin, die von der Beziehung reden, wo der Mensch Gott den Vater mit dem Namen „Abba“ anruft, bemerkt der evangelische Theologe. Dieselbe Beziehung wird in der Heiligen Schrift dort angesprochen, wo die Menschen, die vom Heiligen Geist geleitet werden, als „Kinder Gottes“ bezeichnet werden. Michael Welker bedauert, dass in der Geschichte viele Traditionen dieses liebevolles Verhältnis Gott-Mensch verdunkelt haben. An die Stelle dieser Beziehung wurden patriarchale Gewaltverhältnisse und Herrschaftsideologien „rückprojiziert“.⁴³⁰

Trotz des Wirkens des göttlichen Geistes haben viele Menschen große Probleme, vertrauensvoll Gott gegenüber zu leben. Es geschieht hauptsächlich deswegen, weil die weltlichen Lebensverhältnisse der Vertrautheit mit Gott und der Bestimmung der Menschen zu Kindern Gottes entgegenwirken. Die einzelnen Menschen und ganze Menschengruppen „schweben“ also zwischen dem Irdischen und Göttlichen; sie wissen nicht, wie sie Gott anrufen und verherrlichen sollen – und all das inmitten der göttlichen Gegenwart! In dieser Situation lässt der Heilige Geist Menschen jedoch nicht allein, betont der Heidelberger Theologe. Sein Wirken ermöglicht es ihnen, Gott inmitten ihren Lebensverhältnissen wahrzunehmen. Menschen wird geholfen, Gott zu erfahren und in der Gemeinschaft mit ihm würdevoll zu leben. Die inmitten des Fleischlichen Lebenden werden durch den Heiligen Geist vor Gott – wie es in Röm 8,26 formuliert wird – mit „unaussprechlichem Seufzen“ vertreten. Der Geist Gottes lässt die Menschen nie im Stich. Vor allem in Bedrängnis und in der Verfolgung um Jesu willen wird er als der Rettende und Befreiende erfahren: „Der Geist Gottes zielt auf die Befreiung von Menschen, nicht auf deren Unterdrückung; der Geist Gottes zielt auf Bewahrung und Trost der Menschen, nicht auf ihre Zerstörung und

⁴²⁹ Welker ⁵2013, 212.

⁴³⁰ Vgl. Welker ⁵2013, 304f.

Verzweiflung. Der Geist Gottes macht sich durch charismatische Aktionen der Umwandlung und Erneuerung kenntlich; er ist nicht eine im Jenseitigen und Numinosen verborgen bleibende Kraft“, konstatiert der Theologe.⁴³¹

2.5.3 Der Geist als *öffentliche Person Christi* inmitten einer sich selbst gefährdenden Welt

Michael Welker steht sehr kritisch gegenüber den globalen „Entwicklungen“ des 20. Jahrhunderts: Die Gleichgültigkeit auf der Ebene der Politik, Ökonomie, Moral und Kultur; die ökonomisch gesteuerten Ausbeutungsinteressen; die ökologische Katastrophe; die Kämpfe zwischen Armen und Reichen um die natürlichen Ressourcen, die noch verblieben sind und das Problem der Migrationsbewegungen sind die Selbstgefährdungen der heutigen Welt, die durch den abendländischen Geist ermöglicht und gefestigt wurden. Der Heidelberger Theologe nennt die Fernsehzuschauer und Zeitungsleser (vor allem in den Industrieländern) „die individuellen Inkarnationen“ dieses Geistes. Durch die Informationen über die Weltlage und angesichts der Komplexität ihrer „eigenen gesellschaftlichen Situation“ werden sie gelähmt und auf sich selbst zurückgeworfen. Die kollektive Inkarnation des abendländischen Geistes sieht der Theologe hingegen im „Unternehmen“, das auf Selbsterhaltung zielt: „(...) von vielen Seiten fressen und fräsen sich machtvolle, mit jeder Operation auf ihre Selbsterhaltung und Expansion bedachte Unternehmen in die ökologische Substanz der Erde hinein.“⁴³² Diese Unternehmen müssen sich – dem abendländischen Geist gemäß – von all dem schützen, was ihre Selbsterhaltung bedroht. So halten sie ihre „Ignoranzhorizonte“ geschlossen. Keine wirklich messbaren Resultate bringt menschliches Streben nach einem Leben hervor, das gemäß der ökologischen und moralischen Sensibilität geführt würde. Nicht selten münden der Selbsthass und die Verachtung seitens der stärker Betroffenen in ein Abstumpfen durch Konsumzwang, Betriebsamkeit und Rauschmittel.⁴³³

Der evangelische Systematiker bleibt auf der Ebene der Kritik nicht stehen. Es gibt die Macht, die dem Geist des Abendlandes entgegenwirkt: der Heilige Geist. Dieser Geist bewirkt eine Gemeinschaft, in der Menschen nicht mehr als „schwache, konsumeristisch korrumpierte, massenmedial berauschte und öffentlich resonanzlose Individualitäten“ leben.⁴³⁴ Dieses „Abgeschlossenensein“ wird durch das Wirken des Heiligen Geistes gelöst. Der Geist Gottes erbaut die „wahre und wirkliche“ Kirche, die ökumenisch ist und Epochen und

⁴³¹ Welker⁵2013, 309. Vgl. auch: Welker 2004, 7f.

⁴³² Welker⁵2013, 282.

⁴³³ Vgl. Welker⁵2013, 281-3.

⁴³⁴ Welker⁵2013, 283.

Kontinente übergreift.⁴³⁵ Welker betont aber, dass das Geisteswirken nicht nur in der sichtbaren Kirche spürbar ist: „Der Geist der Gerechtigkeit, der Erbarmens, der freien Selbstzurücknahme in Liebe, der Geist der Befreiung von selbstzerstörerischen Zwängen, der Geist des gültigen Lebens ist keineswegs nur in den sichtbaren Kirchen spürbar und am Werk. Er wird in vielen religiösen und säkularen Umgebungen mehr oder weniger deutlich und unzweideutig kenntlich.“⁴³⁶ Dabei muss auch bemerkt werden, dass die Kirche oft in verschiedenen Formen von Kleinmut gefangen bleibt, was das Zeichen des „Korruptiert-Werdens“ vom Geist des Abendlandes ist. Realistisch bemerkt dazu Welker: „Sie wird immer der Unterscheidung der Geister bedürftig, d.h. durch andere Geister, Kräfte und Moralen, durch kulturelle, politische, wirtschaftliche, nationale und andere Interessen und Ideologien korruptiert sein.“⁴³⁷ Unabhängig davon ist die durch den Heiligen Geist gebildete Gemeinschaft immerhin machtvoll. Als Gemeinschaft der Menschen verschiedener Zeiten und Orte ist sie dem Gekreuzigten, der auferstanden ist die eigentliche Gemeinschaft. Sie übergreift verschiedene Weltzustände und wird ein „Medium“ der göttlichen Präsenz in dieser Welt. Der Heilige Geist sammelt also unterschiedliche Menschen, die er in eine Gemeinschaft zusammenschließt und in dieser Gemeinschaft ihnen den Anteil an der Macht des Auferstandenen gibt. Die Macht und Größe dieser Gemeinschaft besteht darin, dass „(...) die vom Geist in Dienst genommenen Menschen «eines Geistes mit Christus» (1Kor 6,17) werden, und das heißt, dass sie eines Geistes mit dem Auferstandenen und Gekreuzigten werden.“⁴³⁸

Diese intime Gemeinschaft vergegenwärtigt ständig die Person des Gekreuzigten und Auferstandenen, verweist immer wieder auf den selbstlosen Christus und zwar unter irdischen Bedingungen. In ihr realisiert sich, wie es Michael Welker nennt, die „öffentliche Person des Geistes Gottes“.⁴³⁹ Um das Wesentliche an Person des Geistes Gottes verstehen zu können, braucht man die Sphäre der menschlichen Beziehungen zu betonen. Der Theologe aus

⁴³⁵ „Der Heilige Geist stiftet eine Gemeinschaft, in der Glaube, Liebe und Hoffnung lebendig sind. Er stiftet eine Gemeinschaft, in der Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen und Gottes- und Wahrheitserkenntnis immer neu gesucht werden. Unter dem Wirken des Heiligen Geistes werden die Suche nach Gott und die Liebe zu Gott konkret. Der Geist Gottes wirkt ungerechten Differenzen beharrlich entgegen. Er transformiert und relativiert natürliche und kulturelle Differenzen, die mit Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit einhergehen. Das heißt aber nicht, daß der Heilige Geist Differenzen einfach beseitigt. Die Einheit des Geistes ist vielmehr die Einheit und das Zusammenspiel der verschiedenen Gaben des Geistes. Ganz entsprechend ist die durch den Geist gewirkte Einheit des Leibes Christi eine Einheit der verschiedenen Glieder (1Kor 12,13ff).“ Welker 2006b, 60.

⁴³⁶ Welker⁵2013, 284.

⁴³⁷ Welker⁵2013, 284.

⁴³⁸ Welker⁵2013, 285. Vgl. auch: Welker 2001b.

⁴³⁹ Gleichzeitig offenbart der Gekreuzigte und Auferstandene der Welt seinen Geist: „The resurrected Christ reveals the triune God and thus also himself as the divine Word, as the eternal Logos, but he also reveals the Holy Spirit and the loving Creator and New Creator. In this revelation, he is *not without those who belong to him*.“ Welker 2015a, 125.

Heidelberg tut das, indem er sich mit dem Begriff „Resonanz“ befasst.⁴⁴⁰ Die Züge der Persönlichkeit nehmen Menschen (oder auch soziale Instanzen) erst dann an, wenn sie in verschiedenen „Beziehungsgeflechten“ gestaltet werden. Welker nennt den Heiligen Geist „Resonanzbereich Christi“.⁴⁴¹ Dem Individuum *Jesus Christus* entspricht der Heilige Geist als *öffentliche Person*: „Allerdings ist der Heilige Geist auf die individuelle Person Jesus Christus konzentriert. Er verweist in vollkommener Selbstlosigkeit auf ihn. Dies nehmen die neutestamentlichen Aussagen auf, die den Heiligen Geist als *Geist Christi* bezeichnen. (...) Der Heilige Geist ist zunächst zu verstehen als die vielgestaltige Einheit der Perspektiven, der Beziehungen auf Jesus Christus und der gesprochenen und gelebten Zeugnisse von ihm. In dieser Hinsicht ist der Geist eine Einheit, an der wir teilhaben, die wir mitkonstituieren können. Er ist der Resonanzbereich Christi. Er ist die öffentliche Person, die dem Individuum Jesus Christus entspricht.“⁴⁴² Nichtsdestotrotz dürfen wir die zwei Personen nicht so betrachten, als ob sie eine unauflösliche Einheit bildeten, erläutert der evangelische Systematiker.⁴⁴³ Auf jeden Fall verwirklicht sich die Präsenz Jesu in dieser Welt durch die Person des Heiligen Geistes: „If we ask about the presence of the exalted Christ, we must recognize that he cannot be present without the Holy Spirit and that he incorporates his witnesses into his post-Easter life through the same Spirit.“⁴⁴⁴ In seiner Christologie fasst Welker verschiedene Stränge seines Denkens zusammen. Die biblischen Impulse, die Ansätze der reformatorischen Theologie Calvins, die Neuaufbrüche, die von den pentakostalen Gemeinden gekommen sind werden in seine „lockere“ Systematik integriert und als Einheit der Verbindung der Geisttaufe, der Präsenz des erhöhten Christus samt seinem Reich gesehen: „Die Ausgießung des Heiligen Geistes begabt die im Glauben mit Christus verbundenen Menschen mit seinem Geist und nimmt sie hinein in seinen Herrschaftsbereich, ja beteiligt sie an seinem nachösterlichen Leben und Wirken. Hier muss die oft gesuchte und beschworene »Geistchristologie« ansetzen. Die Geistchristologie verbindet die Konzentration auf Jesus Christus und auf die Ausgießung des Geistes durch ihn mit dem Bemühen, in der davon geprägten Frömmigkeit und Gemeinde Kräfte des Reiches Gottes zu identifizieren. Und sie entdeckt mit der Theologie des Reiches Gottes die präsentische und futurische Eschatologie für die Pfingsttheologie. Impulse von Johann und Christoph Blumhardt und Jürgen Moltmann, aber auch von verschiedenen Theologien der Befreiung aufnehmend, verwenden zahlreiche Pfingsttheologen »das Motiv des Reiches Gottes als Integrationskonzept, um per-

⁴⁴⁰ So nimmt Welker die Anregung von Niklas Luhmann auf. Vgl. Welker ⁵2013, 288.

⁴⁴¹ Vgl. Welker 1989, 139f.

⁴⁴² Welker ⁵2013, 287.9.

⁴⁴³ Vgl. Welker ²2012, 132f.

⁴⁴⁴ Welker 2011b, 188.

sönliche Frömmigkeit, gemeinschaftlichen Gottesdienst und soziale Praxis zusammenzubringen.«⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Welker bemerkt, dass die Versuche, diesen Weg exegetisch zu bahnen, bisher oft gescheitert sind. Dafür sei die Arbeit mit „zu engen leitenden Denkfiguren“ verantwortlich. Vgl. Dunn 1975; Newman 1987; Moltmann ⁸1969, 1989, 1995, 2001; Hodgson 1994; Dayton 1988; Faupel 1996; Macchia 1993.

3. KAPITEL

RAYMUND SCHWAGERS BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES HEILIGEN GEISTES

Nähert man sich den Ansätzen der Pneumatologie im Denken Raymund Schwagers durch die Perspektive seiner wissenschaftstheoretischer Reflexionen so wird der Bogen denkbar weit gespannt und dies nicht nur im klassischen ekklesiologischen Kontext. Bei der Erarbeitung der programmatischen Hypothese zur Wissenschaftlichkeit des dramatischen Ansatzes⁴⁴⁶ wurde die Redeweise vom Wirken des Heiligen Geistes durch Schwager im Bereich der Kernhypothesen des Forschungsprogramms positioniert. So lauten die zwei zentralen Hypothesen des Ansatzes:

„(2-1) Ein tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt, ist sehr schwer erreichbar, ja übersteigt menschliche Kräfte. Wenn er dennoch Wirklichkeit wird, ist dies ein klares Zeichen, daß Gott selber (der Hl. Geist) in den Menschen am Wirken ist. Diese inkarnatorische Logik ist sowohl an der biblischen Botschaft als auch an den zahlreichen ekklesialen „Zeichen der Zeit“ in der menschlichen Geschichte ablesbar.

(2-2) Beim Versagen echter Versöhnung wird das Unbewältigte – oft im Namen Gottes – auf Dritte abgeschoben. Da Jesus Christus in seiner gewaltfreien Feindesliebe (Aktionseinheit mit dem Vater) sich selber vom Bösen treffen ließ und da Gott ihn vom Tod erweckt hat (Einheit im Geschick), kann durch den Glauben an ihn auch das Versagen beim eigenen Bemühen um echte Versöhnung positiv aufgearbeitet (Verzeihen, Umkehr) und in das Bemühen um einen dauerhaften Frieden stets neu integriert werden. Der in der Spannung zwischen Abschiebung und Versöhnung immer wieder ermöglichte Lebensraum stellt den Ort aller anderen menschlichen und mitmenschlichen Erfahrungen (wie Endlichkeit, Sexualität) dar und transformiert selbst die Naturerfahrungen.“⁴⁴⁷

Bereits in diesem programmatischen Text wird der spezifische Zugang Schwagers zur Theologie deutlich: Der innsbrucker Dogmatiker denkt entlang dem Grundduktus der

⁴⁴⁶ Zu wissenschaftstheoretischen Reflexionen des dramatischen Ansatzes vgl. Wandinger 2011.

⁴⁴⁷ Schwager/Niewiadomski 2003, 64.

inkarnatorischen Logik und will diese für die Gegenwart „fruchtbar“ machen. Es ist der „dramatische Prozess der Sammlung“ der Menschen durch Gott, der im Zentrum sowohl seiner Erlösungslehre, als auch seiner Ekklesiologie und Pneumatologie steht. Im Grunde wollte er alle zentrale theologische Themen also auch Sakramentenlehre, v.a. Eucharistie, Gnade und auch Trinitätstheologie nach demselben Muster entwickeln.⁴⁴⁸

3.1 BIOGRAPHISCHES

Als zweites von sieben Kindern wurde Raymund Schwager am 11. November 1935 in einer Bauernfamilie in Balterswil (Kanton Thurgau) in der Schweiz geboren. Nach dem Abschluss des Gymnasiums trat er 1955 als 20-jähriger in den Jesuitenorden bei. In Pullach bei München studierte Schwager Philosophie (1957-1960) und in Lyon-Fourvière Theologie (1963-1967). Zu dieser Zeit war er auch als Erzieher in einem Privatgymnasium der Jesuiten in Feldkirch tätig. Am 31. Juni 1966 empfing Schwager die Priesterweihe. Drei Jahre später, 1969, absolvierte er sein Doktoratsstudium in Fribourg in der Schweiz. Während dieser Jahre verbrachte Schwager einige Zeit in Spanien, wo er über die Person und das Werk des Ignatius von Loyola forschte. Dies war durch das Thema seiner Dissertation bedingt: „Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola“.⁴⁴⁹

Nach seinem Doktoratsstudium war Schwager Redakteur der Zeitschrift „Orientierung“ in Zürich. In dieser Zeit erfolgte eine für die zukünftige Forschung Schwagers entscheidende Begegnung mit René Girard, einem franko-amerikanischen Literaturwissenschaftler, Historiker und Anthropologen. Die Lektüre von „La Violence et le Sacré“⁴⁵⁰ machte auf Raymund Schwager einen großen Eindruck. Im Denken Girards fand er einen Ansatz, der seinem eigenen auf konstruktive Weise entsprach. Er nutzte den Ansatz als Basis für die Weiterführung seines Denkens. Bald kam es zu einem Dialog zwischen beiden Wissenschaftlern, der lebenslang dauerte und dessen Grundlinien der 2014 als Buch erschienene Briefwechsel wiedergibt.⁴⁵¹ Den Einfluss Girards auf Schwager'sche Theologie wird in den Publikationen des Schweizer Jesuiten erkennbar, die in der Folgezeit erschienen sind. Zu nennen sind hier vor allem: „Glaube, der die Welt verwandelt“⁴⁵², „Brauchen wir

⁴⁴⁸ Vgl. Schwager/Niewiadomski 2003, 65; zur umfassenden Analyse vgl. Wandinger 2011, 301-53.

⁴⁴⁹ Ursprünglich im Jahr 1970 erschienen, nun im Rahmen von Raymund Schwager Gesammelte Werke (RSGS) in: Schwager 2016, 37-258.

⁴⁵⁰ Vgl. Girard 1977.

⁴⁵¹ Schwager 2014a.

⁴⁵² Schwager 1976.

einen Sündenbock?“⁴⁵³, „Der wunderbare Tausch“⁴⁵⁴, „Für Gerechtigkeit und Frieden“⁴⁵⁵, „Jesus im Heilsdrama“⁴⁵⁶, „Erbsünde und Heilsdrama“⁴⁵⁷.

Kommen wir aber zurück zur Laufbahn des Jesuiten. Acht Jahre nach dem Abschluss seines Doktoratsstudiums, 1977, wurde Schwager als Professor für Dogmatische und Ökumenische Theologie an die Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck berufen. Hier bekleidete er das Amt des Dekans an der Katholisch-Theologischen Fakultät in zwei Amtsperioden (1985-1987 und 1999-2003). Der Schweizer Jesuit war einer der Gründer und viele Jahre einer der Mitglieder des Diskussionskreises „Wissenschaft und Verantwortlichkeit“ an der Universität Innsbruck, der WissenschaftlerInnen verschiedener Disziplinen zum gemeinsamen Dialog und Austausch sammelte. Auf Initiative Schwagers wurde auch das interdisziplinäre Forschungsprogramm „Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung“ (RGKW) gegründet.⁴⁵⁸ Außerdem initiierte der Innsbrucker Jesuit das interfakultäre Forschungsprogramm „Weltordnung-Religion-Gewalt“ (WGR).⁴⁵⁹ Zu erwähnen ist hier auch die Forschungsgruppe „Dramatische Theologie“, die sich um Schwager sammelte, und wo der Innsbrucker Jesuit den wissenschaftlichen Austausch mit seinen SchülerInnen und gleichgesinnten KollegInnen suchte. Schwager engagierte sich ferner als Vorsitzender des Arbeitskreises der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums. Darüber hinaus war Raymund Schwager Gründungsmitglied, der erste Präsident und Ehrenpräsident von „Colloquium on Violence and Religion“ (COV&R), einer internationalen wissenschaftlichen Gesellschaft, die sich mit der Kritik und weiteren Entwicklung der *mimetischen Theorie* Girards beschäftigt.⁴⁶⁰

Die Forschung Schwagers wurde von einem gesamtgesellschaftlichen Charakter und dadurch auch von der Interdisziplinarität gekennzeichnet. Das wissenschaftliche Interesse des Schweizer Jesuiten kreiste um solche grundlegenden Fragen, wie Gewalt- und Friedensproblematik. Diese Tatsache wird sowohl in seiner eigenen Arbeit, als auch in den durch Schwager initiierten Forschungsprojekten widergespiegelt. Sein theologisches Profil wurde durch Kategorien des Dramas geprägt, was sich bereits in seiner Dissertation entdecken lässt. Später findet das Dramatische seinen Ansatz in der vom Innsbrucker Jesuiten entwickelten

⁴⁵³ Ursprünglich im Jahre 1978 erschienen, nun in: Schwager 2016b.

⁴⁵⁴ Ursprünglich als Serie von Artikel in ZKTh publiziert und im Jahr 1986 als Buch erschienen, nun in: Schwager 2015a.

⁴⁵⁵ Ursprünglich im Jahr 1986 erschienen, nun in: Schwager 2017, 37-112.

⁴⁵⁶ Ursprünglich im Jahr 1990 erschienen, nun in: Schwager 2015.

⁴⁵⁷ Ursprünglich im Jahr 1997 erschienen, wird das Werk im 7. Band von RSGS in der zweiten Hälfte des Jahres 2017 erscheinen.

⁴⁵⁸ Vgl. <https://www.uibk.ac.at/forschung/profilbildung/religion-gewalt-kommunikation-weltordnung.html> de

⁴⁵⁹ Vgl. <https://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/>

⁴⁶⁰ Mehr zur Geschichte des COV&R siehe: Williams 2012. Vgl. auch: <http://violenceandreligion.com/>

Dramatischen Theologie. Obwohl die Inspiration zu diesem seinen Unternehmen die Theologie H. U. v. Balthasars war, entwickelte der Innsbrucker Jesuit seinen theologischen Ansatz eindeutig eigenständig.

Raymund Schwager verstarb plötzlich am 27. Februar 2004, wenige Wochen vor seiner Emeritierung. Wie schon in der Einleitung zu dieser Arbeit vermerkt wurde, wird der von Schwager eingeleitete dramatische Ansatz aufgefangene durch seine Schüler im Rahmen der Innsbrucker Dramatischen Schule der Theologie weiterentwickelt: Zahlreiche Publikationen werden veröffentlicht (vor allem im Rahmen der Serie „Beiträge zur mimetischen Theorie“)⁴⁶¹; Symposien werden organisiert (letztes zum Thema: „Das Drama der Freiheit im Disput“)⁴⁶²; Tagungen werden gehalten. In den Jahren 2004-2006 wurde das Raymund-Schwager-Archiv aufgebaut.⁴⁶³ Das aktuelle Projekt des Forschungskreises ist die Herausgabe der gesammelten Schriften Schwagers, die in acht Bänden im Herder Verlag erscheinen.⁴⁶⁴

Schwagers Bemühen, Menschen zum Gespräch zu sammeln, war ein relevanter Bestandteil seiner Persönlichkeit. Er handelte auf diese Weise nicht nur im Rahmen des Universitäts-, sondern auch Gesellschafts- und Kirchenlebens. Was für einen Einfluss Schwager auf die Menschen hatte, denen er begegnet war, lässt die Predigt vom Prof. Józef Niewiadomski erkennen, dem ersten Assistenten und Doktoranden Schwagers, sowie seinem unmittelbaren Nachfolger im Amt des Dekans der Theologischen Fakultät. Zwei Tage nach dem Tod des Jesuiten predigt Niewiadomski: „Jahrelang konnte ich sein Ringen miterleben: das dramatische Ringen um authentische Vermittlung der Lebensrollen in denen er steckte: als Mensch, als Professor, als akademischer Amtsträger und Priester. Er begnügte sich nicht der postmodernen Vielfalt und Beliebigkeit, mit Widersprüchlichkeit und Resignation, sondern strebte eine Synthese an, oft bis an die Grenze der Erträglichkeit. Heute wage ich aber zu sagen, dass er einen enormen Verdienst daran hat, dass ich damals als junger Theologe nicht zum Zyniker wurde. Und nicht nur ich. Eine ganze Generation von Studierenden. Mit bewundernswerter Toleranz ertrug er die Angriffe und zynischen Ausfälle seines Assistenten, seitens der Studierenden, aber auch seitens einiger Kollegen. Und provozierte so – nicht nur bei mir – das Nachdenken darüber, was denn für eine Spiritualität ihn trägt..., und von welchem Gottesbild er geprägt bleibt.“⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Vgl. <http://www.lit-verlag.de/reihe/mimet/>

⁴⁶² Vgl. <https://www.uibk.ac.at/systheol/einladung-symposium-schwager-das-drama-der-freiheit-im-disput-aktualisiert.pdf>; vgl. Niewiadomski, 2017.

⁴⁶³ Vgl. <https://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/schwager-archiv/>

⁴⁶⁴ Vgl. <https://www.herder.de/religion-theologie-shop/reihen/raymund-schwager-gesammelte-schriften/c-25/c-260/>

⁴⁶⁵ Niewiadomski 2004.

3.2 DIE PERSON DES HEILIGEN GEISTES

Im Unterschied zu Michael Welker glaubt Raymund Schwager nicht daran, dass die altkirchliche Trinitätstheologie für die gegenwärtige Problematik von sekundärer Bedeutung ist. Der Begründer der Innsbrucker Schule der Dramatischen Theologie identifiziert sich also nicht mit jenen christlichen Kreisen, die eine theologische Reflexion zur Problematik der innergöttlichen Trinität als überflüssig ansehen. Über den Heiligen Geist nur in heilsökonomischen Kategorien zu reden ist für Schwager zu wenig. Zwar schöpfen wir unser Wissen bezüglich der Trinität durch die Mitteilung Gottes – durch sein Heilshandeln – an uns; und eine „Trinitätslehre, die nicht bei diesem Heilshandeln angesetzt ist, (wäre) folglich ein Unding, eine leere phantastische Spekulation“.⁴⁶⁶ Nichtsdestotrotz ist es gemäß dem katholischen Theologen unabdingbar, dass auf der Basis der heilsökonomischen Trinität auch theologische Betrachtungen der innergöttlichen Realität geführt werden. Er gibt dazu vier Gründe an:

Zum Ersten, solle man nicht vergessen, dass das Christentum (und folglich die christliche Verkündigung) ganz in der alten Tradition des jüdischen Monotheismus steht. Die in der neuen Verkündigung beinhaltete Rede vom Sohn Gottes, der eins mit dem Vater ist und vom Heiligen Geist, der auch Gott ist, wirft dieser gegenüber unweigerlich die Fragen auf: Wie können diese Aussagen mit der Tradition übereinstimmen, aus der sie stammen? Sind der Geist und der Sohn andere bloß Namen für den einen und denselben Gott? Oder sind sie bloß Geschöpfe?

Der zweite Grund, warum Raymund Schwager eine fortdauernde Wiederbelebung der „alten Diskussion“ über die drei Personen der Trinität für unerlässlich hält, ist das Einheitsprinzip. Der Theologe merkt an, dass das theologische Denken – wie jedes andere – darin besteht, das es die Vielfalt auf Einheiten zurückführt. Deswegen ist es von höchster Bedeutung, wie die letzte Einheit gedacht wird: „Ist sie eine starre leblose Einheit, dann wirkt sich diese (sic!) Starre auf alle Bereiche des Denkens aus (Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Lehre von der Kirche, Staatslehre etc.). Wird jedoch dieser letzte Brennpunkt allen Denkens als differenzierte, spannungsgeladene und lebendige Einheit gedacht, wird allen vorschnellen Systematisierungen und Deduktionen der Weg verbaut“.⁴⁶⁷

Drittens gibt es in der christlichen Verkündigung eine gewisse Unbestimmtheit, die laut dem Innsbrucker Theologen einer Klärung bedarf. Einerseits glauben Christen, einen direkten Zugang zum Vater (zum letzten Urgrund allen Wesens) zu haben. Andererseits gilt

⁴⁶⁶ Schwager RSA 1, 1.

⁴⁶⁷ Schwager RSA 1, 2.

für sie der Geist als die letzte Heilsgabe. Der Schweizer Jesuit fragt nach der gegenseitigen Beziehung zwischen diesen beiden Aussagen. Wenn man annimmt, der Geist sei ein Geschöpf, dann führt dieser Gedankengang zwangsläufig zur Feststellung, dass das menschliche Streben über den Geist hinausragen muss. Und wenn das menschliche Streben im Geist selber nicht endgültig zur Ruhe kommt, dann kann der Geist nicht letzte Heilsgabe sein.⁴⁶⁸

Viertens stellt er, die Frage nach dem „Ruhe-Finden“, welche von einer hohen praktisch-spirituellen Bedeutung ist. Der Theologe ist der Meinung, dass hinter jedem distanzierten Überlegen das Verlangen steht, ergriffen und erfüllt zu werden. Das ist der Grund, warum in allen Religionen anstatt *ratio*, die *affectio* – also die Ekstase, Meditation, kollektive Ergriffenheit, Selbstvergessenheit und Erregung, der kollektiver Rausch – dominierte. Raymond Schwager weist auf die Tatsache hin, dass in den „primitiven Religionen“ die entscheidende Erfahrung nicht die individuelle, sondern die kollektive Ekstase ist, statt dem sexuellen Rausch der Bluttausch. Im christlichen Verständnis ist jene Kraft, die die Menschen vom Bluttausch befreit, der Geist Christi. Die letzte Erfüllung kann dieser Geist den Menschen nur dann bringen, wenn er auch ihrem Verlangen entspricht, das sich in der Ektase, im Rausch und in der kollektiven Ergriffenheit verwirklicht. Hier ergibt sich die Frage, so Schwager, wie all das zusammen gehen soll. Wie kann der Geist der Vernünftigkeit zugleich ein Geist der Ergriffenheit sein? Sind die rauschhaften Erfahrungen und das kritische Denken nicht zwei völlig fremde und unmöglich miteinander vereinbarende Realitäten? Und wie kann der Geist in uns zu jener Realität werden, die wir anbeten? Solche Probleme, die vorausgesetzte Un-Widersprüchlichkeit in Gott in Frage stellen zu vermögen, brauchen einer vertieften Reflexion über den Heiligen Geist im innergöttlichen Kontext.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Schwager RSA 1, 2-3.

⁴⁶⁹ Vgl. Schwager RSA 1, 3-5. Bereits in seiner Dissertation über den Gründer des Jesuitenordens hat Schwager die zentralen Fragen der Unterscheidung der Geister, aber auch die Frage nach der Bedeutung der *affectio* reflektiert, vgl. Schwager 2016, 127-237. Zur Deutung des entscheidenden Erlebnisses im Leben von Ignatius durch Schwager hält Moosbrugger 2017, 37 fest: „Hier konnte Ignatius erstmals existenziell voll erkennen, dass das Einschwingen in die Bewegung des göttlichen Heilswillens gerade keine Suspendierung der komplexen menschlichen Freiheitsgeschichte bedeutet, die von Dunklem und Hellem, Gutem und Bösem durchdrungen ist, sondern es für den Menschen von diesem göttlichen Heilswillen her allererst dazu kommt, »die Freiheit erst zu erringen«. Schwager bezeichnet das als einen Akt, in dem sich erstmals »die Grundfreiheit des Menschen« wirklich engagieren kann. Nach dem Cardonerlebnis konnte Ignatius erkennen, dass ein wahrhaft geistlicher Weg nicht in der Verdrängung spontaner Neigungen, sondern tatsächlich vielmehr darin besteht, dass keine äußeren Normen diesen »inneren Freiheitsraum mehr zuschütten« können. Schwager lernte mit Ignatius eine Biographie kennen, die im Laufe vieler Entwicklungen und Umbrüche die Überzeugung äußern und auch faktisch leben konnte, dass »der gleiche göttliche Geist mich durch eine Reihe von Gründen zu diesem Entschluß und andere durch andere Gründe zum Gegenteil bewege«. Damit der göttliche Geist zu seiner vollen Wirksamkeit kommen kann, gibt es Ignatius zufolge also nicht nur eine denkmögliche Option im Handeln der Menschen – es kann und muss unter Umständen mehrere frei angestrebte Wahlmöglichkeiten geben, die durchaus nicht harmonisierbar sind. Erst im Zusammenspiel der verschieden gerichteten Freiheiten erschließt sich der göttliche Wille und kann sich auswirken.“

3.2.1 Eigenart des Geistes und der Gedanke der „Wir-Person“

Die Eigenart des Heiligen Geistes besteht zunächst einmal schon auf der sprachlichen Ebene, wie Schwager bemerkt. Die erste Person der Trinität wird mit dem Wort „Vater“ bezeichnet (Vater in Bezug auf den Sohn – damit wird ausgesagt, dass diese erste Person ein Ursprung für eine andere und zugleich selber ursprungslos, ungezeugt ist). Weiter spricht man von der zweiten Person der Trinität (Sohn), sie wurde gezeugt. Diese Person kommt radikal von einem anderen. Ihr „Personsein“ besteht gerade darin, von einem anderen herzukommen. Es werden also Ursprungsverhältnisse und personale Eigenarten der beiden Personen mit den Worten „Vater“ und „Sohn“ beschrieben. Ganz eine andere Situation zeigt sich im Fall der dritten Person der Trinität, führt Schwager weiter aus. Keine besondere personale Eigenart wird mit den Worten *Heiliger Geist* ausgedrückt. Kein Ursprungsverhältnis wird durch diese Worte mitgeteilt.⁴⁷⁰ Neben dem von Augustinus stammenden Vorschlag (wonach man den Geist als *donum* bezeichnen könnte) und dem von Thomas („Hauchung“) hebt Raymund Schwager das theologische Unternehmen Mühlens hervor, der versuchte, den Geist näher zu beschreiben, um so seine Eigentümlichkeit greifbarer zu machen.⁴⁷¹

Was eine Person ist, kann man an ihr im eigentlichen Sinne nicht ablesen. Voraussetzung ist, dass sich diese einmalige Person selber ausspricht. Ursprünglich geschieht das im Person-Wort (Ich-Du, Wir-Ihr). Mühlen betont zunächst, dass das Wort „Er“ kein richtiges Person-Wort ist. „Ich“ und „Du“ sprechen sich gegenseitig aus und an. „Er“ wird benutzt, wenn über eine andere Person gesprochen wird, die nicht im Gespräch selber ist und sich auch deswegen selber nicht aussprechen kann. Es wird über sie gesprochen, wie man über Sachen spricht. Laut Mühlen stellt „Ich-Er“ also keine voll-personale Beziehung dar. Zwei *Urmodi* des personalen „Sich-Verhaltens“ machen „Ich-Du“ und „Wir“ aus. Das Essenzielle in der Ich-Du Beziehung ist es, dass die beiden Personen sich „von Angesicht zu Angesicht“ gegenüberstehen. Eine Person spricht die andere an und umgekehrt. Es geht hier um ein wechselseitiges Du-Sagen. Dietrich von Hildebrand, auf dessen Werk

⁴⁷⁰ Diese Bemerkung kann man schon bei Augustinus und Thomas finden: „Jener Heilige Geist, der nicht als Trinität, sondern als einer in der Trinität verstanden wird, wird auf relative Weise ausgesagt. Er wird nämlich auf den Vater und den Sohn bezogen, da der Heilige Geist der Geist sowohl des Vaters wie des Sohnes ist. Diese Beziehung aber wird im Namen nicht zum Ausdruck gebracht.“ [Augustinus, *De Trinitate*, 5,12]; „Wir können Gott nur von den Geschöpfen her benennen. Weil aber bei den Geschöpfen eine Mitteilung der Natur nur durch Zeugung erfolgt, so hat der Hervorgang im Göttlichen keinen besonderen Namen außer dem der Zeugung. Daher ist der Hervorgang, der nicht Zeugung ist, ohne besonderen Namen geblieben. Doch kann er Hauchung heißen, da er der Hervorgang des Hauches (=Geistes) ist.“ [Thomas I,27,4c]; „Wiewohl es zwei Hervorgänge im Göttlichen gibt, so hat doch der eine derselben, der sich nach der Weise der Liebe vollzieht, keinen eigenen Namen, wie oben gesagt wurde. Daher sind auch die Beziehungen, die diesem Hervorgang gemäß angenommen werden, unbenannt... Aus diesem Grund hat auch der Name der Person, die auf diese Weise hervorgeht, keinen eigenen Namen [I,36,1c].“ Zit. nach Schwager RSA 2, 2.

⁴⁷¹ Vgl. Schwager RSA 2.

„Metaphysik der Gemeinschaft“⁴⁷² sich Mühlen bei seiner Analysen der Problematik der Trinitätspersonen stützt, unterscheidet noch eine andere personale Beziehung: „Nicht jeder Kontakt mit anderen Personen muss (...) die Form eines Sich-Gegenüberstehens haben. Es gibt auch eine diametral entgegengesetzte Form, in der die beiden Personen sich berühren, ohne sich gegenseitig Objekt zu sein, ja sogar, ohne einander zu sehen. Es ist die im gemeinsamen Vollziehen von Akten und Stellungnahmen gegebene Wir-Berührung. Neben dem Urmodus des »Ich-Du« steht der Urmodus des »Wir«.⁴⁷³ So wie »Ich-Du« ist auch »Wir-Du« oder »Wir-Ihr« eine wechselseitige Beziehung. Die zusammengeschlossenen »Ich« und »Du« wenden sich einem dritten zu. Mühlen führt weiter fort, dass die Begegnung mit einer anderen Person zunächst nicht eine erkennende, sondern eher eine anerkennende Begegnung ist. In solcher Begegnung muss in erster Linie Je-Einmaligkeit und Unmittelbarkeit der betroffenen Person anerkannt werden. Das bedeutet hingegen, dass hier der Wille beziehungsweise die Liebe den Vorrang vor dem Intellekt hat. Die Vereinigung der Personen ist das Ziel, wonach eine liebende Ich-Du-Begegnung strebt: „Die Liebe strebt von sich selbst her nach der Vereinigung, so dass man sagen kann, die oben beschriebene Aufdeckung der jeweiligen Unmittelbarkeit geschehe in einer positiven Ich-Du-Begegnung um der Vereinigung willen.“⁴⁷⁴ Mühlen betont, dass in solcher Vereinigung die Unterschiede nicht verloren gehen. Zum Wesen solcher Vereinigung gehört das jeweilige Anerkannt-Werden von Je-Einmaligkeit der Personen.

Diese *Urmodi* des personalen Sich-Verhaltens versucht Mühlen in einem nächsten Schritt auf Gott zu übertragen. Das ganze Unternehmen kann selbstverständlich nur auf eine analoge Art und Weise geschehen. Raymund Schwager kommentiert dies mit den Worten: „Die personalen Verhaltensweisen wurden analysiert bei Personen, die seinsmässig je unterschiedene Individuen sind (3 Menschen). In Gott gibt es aber nicht drei Götter. Die Übertragung der menschlichen Sprechweise dürfte dennoch möglich sein, weil sich gerade in der personalen Beziehung zeigt, dass eine wachsende Vereinigung die Unterschiede nicht auflöst, sondern sie erst recht bewusst macht.“⁴⁷⁵ Die Ich-Du Beziehung entspricht, laut Mühlen, der Vater-Sohn-Beziehung. Schwager bemerkt, dass diese Übertragung insofern problematisch ist, denn es bleibt unausgesprochen, dass der Sohn ganz vom Vater herkommt – d.h. »Ich« und »Du« standen ursprünglich nicht je unabhängig einander gegenüber. Für Mühlen ist die Wir-Beziehung der Heilige Geist selbst. Nicht mehr stehen Vater und Sohn

⁴⁷² Hildebrand 1955.

⁴⁷³ Hildebrand 1955, 34.

⁴⁷⁴ Mühlen 1988, 69.

⁴⁷⁵ Schwager RSA 2, 6.

sich gegenüber; sie schließen sich zu einem Wir-Modus zusammen, das vom Ich-Du-Modus real verschieden ist. Folglich ist »Wir« auch nicht ein Aspekt von »Ich-Du«. Dieses Modus hat eine neue personale Funktion und ist Person-bildend. Das bedeutet aber, dass der Personbegriff im Kontext der Trinität nicht wie ein Allgemeinbegriff behandelt werden darf. „Mit ihm wird nämlich etwas Je-Einmaliges bezeichnet, und der Begriff macht, obwohl er wie ein Allgemeinbegriff klingt und deshalb leicht in diesem Sinne mißverstanden wird, keine allgemeine Aussage, sondern dient eher als ein Fingerzeig, der auf dieses Je-Besondere hindeutet. (...) Da »der Personbegriff trotz seiner *communitas rationis* kein universale ist« ergibt sich, »daß die göttlichen Personen, *insofern* sie Personen sind, *nichts* gemeinsam haben: Ihr Person-sein ist reine *oppositio relationis*, schlechthinniger Gegensatz der Beziehung.«⁴⁷⁶ Der Heilige Geist ist das »Wir«, das zu einer eigenen Person wurde. Die ganze Eigenart des Heiligen Geistes besteht in der Trinität folglich darin, dass er aus zwei anderen göttlichen Personen hervorgeht.⁴⁷⁷

3.2.2 Hypostatische Kosmos-Werdung des göttlichen Geistes

Das theologische Grundprinzip, wonach das Wirken der Trinität nach außen unbedingt gemeinsam erfolgt musste, war nach Schwager einer der Gründe für die „Geistvergessenheit“. Durch die Einführung dieses Grundprinzips in die Theologie wollte man eine Situation vermeiden, in welcher die Lehre von drei Göttern heimlich vertreten werden könnte. Die einzige Ausnahme von dieser Regel stellte die hypostatische Union dar, d.h. die Union der zweiten Person der Dreifaltigkeit mit der individuellen menschlichen Natur Jesu. Der Schweizer Jesuit weist auf die im Kontext dieser Begebenheiten entstandene skurrile Situation hin, wo es keinen Platz mehr gab für das dem Heiligen Geist eigentümliche Wirken in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte. Die neutestamentliche Rede vom „vermeintlichen“ Wirken des Geistes deutete man folglich als *Appropriation*.⁴⁷⁸ Noch im Jahr 1969 vertrat Yves Congar beispielweise die Meinung, die Bibel schreibt mehrmals der Person des Geistes Gottes – auf naive Weise – eine eigene Aktion zu. Schwager bewertet diese Meinung als höchst fragliche: „Mit welchem Recht wirft man der Heiligen Schrift eine naive Redeweise vor? Könnte man – bei einer solchen Vorgangsweise – nicht mit gleichem Recht behaupten, auch die Aussagen über die Gottheit Christi seien nur naive Redeweisen?“⁴⁷⁹ Auch bei diesem

⁴⁷⁶ Schwager 2014a, 310f. mit Bezug auf: Mühlen 1988, 106f.

⁴⁷⁷ Vgl. Schwager RSA 2, 6-8.

⁴⁷⁸ Mit *Appropriation* ist jene Redeweise gemeint, die er einzelnen Person der Trinität jene Tätigkeit zuschreibt, die tatsächlich von der göttlichen Natur (von der ganzen Dreifaltigkeit) ausgeht; so wurde dem Vater die Schöpfung, dem Heiligen Geist die Heiligung zugeschrieben; vgl. Salmann 1993, 891.

⁴⁷⁹ Schwager RSA 3, 2.

Problem stützt sich der Innsbrucker Theologe auf die Untersuchungen Mühlens. Dieser weist nach, dass das gemeinsame Wirken der Dreifaltigkeit nur für jenes Tun gilt, wo Gott – als *causa efficiens*, d.h. Wirkursache – eine Wirklichkeit hervorbringt, die von ihm verschieden ist. Im Fall der Selbstmitteilung Gottes gilt der Grundsatz des gemeinsamen Wirkens aber nicht mehr. H. Mühlen versteht die Selbstmitteilung Gottes als die Union einer der göttlichen Personen mit einer geschaffenen Wirklichkeit. Deswegen stellt er die Frage: Ist eine solche Union allein nur für die zweite Person der Trinität denkbar? Traditionell wurde die Meinung vertreten, dass es nur eine hypostatische Union gibt. Der Theologe weist aber darauf, dass es noch andere Union geben müsse, wohl nicht eine hypostatische – dieser Namen bezieht sich auf einen konkreten einzelnen Fall Jesu – aber doch eine Union anderer Art, die der Heilige Geist mit den Menschen eingehen kann. Durch diese Union wohnt der Heilige Geist in den Menschen; die Menschen selber werden aber nicht zum Heiligen Geist. Auf der sprachlichen Ebene schlägt Mühlen eine klare Unterscheidung vor: zwischen der *hypostatischen Union*, die die Union der zweiten Person der Trinität mit einer individuellen menschlichen Natur Jesu bedeutet und der „Union, die einer Hypostase eigen ist“ und die als ein Oberbegriff zu verstehen ist, in dem diverse Unionen der verschiedenen Personen zusammengebracht werden können. Das Ergebnis die oben kurz dargestellten Überlegungen Mühlens ist das Folgende: Weil der theologische Prinzip des gemeinsamen Wirkens der Dreifaltigkeit – im Bereich der Schöpfung – eine Union nicht ausschließt, die dem Heiligen Geist eigen wäre, und weil in der Bibel eine ausdrückliche Rede vom Wirken des Heiligen Geistes zu finden ist, muss eine dem Heiligen Geist eigene Union angenommen werden.⁴⁸⁰

Diese Idee Mühlens übernimmt Raymond Schwager und versucht sie im Kontext der Theologie Balthasars weiterzudenken. Dabei will er jene Schwierigkeiten zu umgehen, die sich sowohl für die Christologie als auch für die Anthropologie aus den Konsequenzen von Mühlens Formulierungen scheinbar ergeben könnten. Den Unterschied beider Unionen hielt Mühlen nämlich auf folgende Weise fest: „Es ist eine Eigentümlichkeit des Sohnes, EINE menschliche NATUR personhaft zu machen. Die Eigentümlichkeit des Hl. Geistes dagegen ist es, VIELE PERSONEN mit Christus und untereinander zu verbinden.“⁴⁸¹ Schwager macht darauf aufmerksam, dass bei dieser Deutung „nur die individuelle menschliche Natur Jesu (sein Geistsubjekt) durch die hypostatische Union zur Person [wird], alle anderen Menschen sind vorgängig zu ihrer Union mit dem Hl. Geist bereits Personen.“ Das scheint „gegen die Theologie Balthasars zu sprechen“,⁴⁸² der den Begriff der Person vom biblischen Verständnis

⁴⁸⁰ Vgl. Schwager RSA 4, 5.

⁴⁸¹ Mühlen 1988, 196.

⁴⁸² Schwager 2014a, 311.

der göttlichen Sendung begreift.⁴⁸³ Schwager weist auf die Verankerung der Theologie Mühlens in der scholastischen Gnadenlehre und versucht sein Anliegen in der Sprache von Balthasar neu zu formulieren: „Die traditionelle Redeweise, auf die sich auch Mühlen trotz seiner Kritik an der Lehre von den nur appropriierten Wirkungen des Hl. Geistes noch stützt, hebt den Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen sehr klar hervor. Sie hat aber den Nachteil, daß auf ihrer Grundlage nur sehr schwer überzeugend dargelegt werden kann, weshalb Christus ein wahrer Mensch ist, wenn ihm das menschliche Personsein fehlt. Die traditionelle Redeweise legt ferner leicht die Vorstellung nahe, unser Sohnsein und das Sohnsein Christi seien etwas total anderes und unter jeder Rücksicht Unvergleichliches, sodaß in einem Zeitalter, das stark die Erfahrung betont, leicht der Eindruck wach wird, die Lehre über die Person Jesu Christi sei abstrakt, losgelöst von jeder Erfahrung und damit letztlich bedeutungslos für unser tägliches Leben. Die Redeweise, die Balthasar vorschlägt, vermeidet alle diese Schwierigkeiten, sie kann aber einer anderen Gefahr erliegen und den Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen eibnen. Um dies zu vermeiden, arbeitet von Balthasar klar heraus, wie Christus Person ist und wie wir auf ganz andere Weise in ihm und durch den Hl. Geist Person werden. Diesen Unterschied deutlich zu machen, ist auch das zentrale Anliegen von Mühlen, weshalb es möglich sein dürfte, seine theologischen Einsichten in der Sprache Balthasars zu formulieren. Da auch Mühlen die Wirkung des Hl. Geistes vornehmlich darin sieht, die Menschen mit Christus und untereinander zu verbinden, und da es ausdrückliche Lehre des Neuen Testaments ist, daß die Menschen erst durch diese Verbindung zu dem werden, wozu sie seit Ewigkeit berufen und beim Namen gerufen sind, ist es naheliegend, ihre letzte Identität und damit ihr Personsein von dem her zu verstehen, wodurch auch Christus Person ist, von der übernatürlichen Berufung her.“⁴⁸⁴

Des Weiteren versucht der Innsbrucker Dogmatiker die traditionelle Rede von Person auch in Verbindung mit anderen Begriffen zu denken.⁴⁸⁵ Er greift den Gedanken Pannenberg auf, wonach der Heilige Geist als eine belebende, schöpferische Dynamik zu verstehen wäre. Pannenberg übernimmt diesen Gedanken von Michael Faraday, der die Körper als „Erscheinungsformen von Kräften“ betrachtete. Pannenberg ist sich dessen bewusst, dass eine direkte theologische Interpretation der physikalischen Betrachtungsweisen nicht zulässig sei, es geht ihm dabei bloß um Annäherungen, die erst dann legitim sind, wenn es für diese Annäherungen Gründe „aus der eigenen Sachproblematik der Theologie“ geben würde.

⁴⁸³ Vgl. Balthasar 1973, 46-553.

⁴⁸⁴ Schwager 2014a, 313f. Zum Zusammenhang von Pneumatologie und Christologie bei Balthasar vgl. Galda, 2003.

⁴⁸⁵ Vgl. Schwager RSA 5, 23-5.

Er glaubt, diese Gründe gerade in der Trinitätslehre zu finden. Die Kritik der traditionellen Auffassung des Geistigkeit Gottes als „vernünftige Subjektivität“ sei berechtigt; die biblische Redeweise vom Geist Gottes kann durch das, was die Physik mit dem „dynamischen Feld“ meint besser zur Sprache gebracht werden. „Die Person des Heiligen Geistes ist (...) nicht selber Feld, sondern eher als einmalige Manifestation (Singularität) des Feldes der göttlichen Wesenheit zu verstehen. Weil aber das personale Wesen des Heiligen Geistes erst im Gegenüber zum Sohn (und so auch zum Vater) offenbar wird, hat sein Wirken in der Schöpfung mehr den Charakter dynamischer Feldwirkungen.“⁴⁸⁶ Schwager weist zwar das Verständnis der Dynamik als eines universalen Kraftfeldes zurück.⁴⁸⁷ Dennoch scheint dem Innsbrucker Theologen die Idee einer „Kosmos-Werdung“ des Heiligen Geistes – in der analogen Entsprechung zur Menschwerdung – relativ plausibel zu sein. Schwager spricht von den Konsequenzen solcher Union: „Wie – nach thomistischer Theologie – die Menschwerdung des Logos nur eine Veränderung im angenommenen Menschen bedeutet, so würde die „Kosmos-Werdung“ des Heiligen Geistes nur eine Veränderung des kosmischen Feldes bewirken.“⁴⁸⁸ Man müsste auch eine eigene Art von der Einheit zwischen dem Heiligen Geist und dem kosmischen Feld annehmen, so wie das im Fall der *hypostatischen Union* – zwischen der zweiten Person der Dreifaltigkeit und der individuellen menschlichen Natur Jesu – ist. In ihrer Eigengesetzlichkeit wäre dann die ganze Schöpfung – im dauernden Wirkungsbereich des Heiligen Geistes stehend – ganz auf ihn bezogen.⁴⁸⁹

3.2.3 Biblische Anstöße für die Artikulation einer am innergöttlichen Leben orientierten Pneumatologie

Der vor allem an der heilsgeschichtlichen Logik interessierte Innsbrucker Dogmatiker staunt schon darüber, dass sich christliche Gemeinde zum Bekenntnis zum Heiligen Geist durchgerungen hat. Als eine Besonderheit könnte man schon die Tatsache betrachten, dass

⁴⁸⁶ Pannenberg 1991, 103f. Vgl. auch: „Jedenfalls aber lässt sich schon an dieser Stelle sagen, dass die biblischen Aussagen über den Geist Gottes der modernen, zuerst von Michael Faraday konzipierten Vorstellung eines universalen Kraftfeldes, im Verhältnis zu dem alle materiellen, korpuskularen Gebilde als sekundäre Manifestationen zu betrachten sind, sehr viel näher stehen als der klassischen Vorstellung von Gott als Nus.“ Pannenberg 1988, 414.

⁴⁸⁷ Vgl. Schwager RSA 6, 5.

⁴⁸⁸ Schwager RSA 7, 53.

⁴⁸⁹ Schwager bemerkt, dass das Annehmen eines solchen Verständnisses der dem Heiligen Geist eigenen Union zu weiteren Überlegungen in der Christologie führen muss: „Da der Heilige Geist aber voll in Christus in Erscheinung tritt (mit Heiligem Geist Gesalbter) muss eine Lehre von der Kosmos-Werdung des Heiligen Geistes direkt zu einer kosmischen Christologie führen. In diesen Zusammenhängen könnten die Überlegungen zum anthropischen Prinzip in der Kosmologie nochmals neu aufgegriffen werden. Der ganze Kosmos ist auf den Menschen und im Besonderen auf den Menschen Jesus angelegt, weil das kosmische Kraftfeld mit dem Heiligen Geist vereint ist, der alles zu Christus führt (vgl. Hymnen in Epheser-, Kolosser- und Galaterbrief).“ Schwager RSA 7, 53.

sich ein eigenes Bekenntnis der ersten Gemeinde zum Heiligen Geist entfaltete und ohne größere Konflikte durchsetzte. Laut Schwager war das alles andere als selbstverständlich. Jesu selber hat doch nicht so viel über den Heiligen Geist gesprochen. Und wenn, könnte man diese Redeweise am schnellsten im alttestamentlichen Sinne verstehen: als eine aktive Nähe und Gegenwart des Schöpfers zu allen Geschöpfen. Außerdem könnte auch die Interpretation solcher Aussagen nicht ausgeschlossen werden, wonach alle Aussagen des Alten Testaments vom göttlichen Geist einerseits als Deutung des Wirken Gottes des Vaters in Jesus und andererseits als die Aussagen über nachösterliche Erscheinungen des Auferstandenen. „Daß die Urgemeinde dennoch neben dem Zeugnis von der Auferweckung Christi zu einer eigenen Lehre vom Hl. Geist gekommen ist, läßt sich historisch nur durch die Annahme plausibel machen, daß ihre Ostererfahrungen sich klar von ihren Pfingsterfahrungen abgehoben haben. Die ersteren waren auf ein Gegenüber ausgerichtet und schlossen noch manche Unsicherheit, Verwirrung und Zweifel ein (Mt 28,17; Mk 16,8; Lk 24,16-24,37). Die letzteren hingegen dürften die Jünger so von innen her ergriffen haben, daß ihnen eine neue Sprache und der Freimut zum offenen Bekenntnis geschenkt wurde (Apg 2,1-5,42). Der Unterschied zwischen beiden Erfahrungen muß für die Betroffenen so deutlich und klar gewesen sein, daß er die Urgemeinde dazu führte, die Zeugen der Auferweckung und die Empfänger von Geisterfahrungen mit je einem anderen Namen zu bezeichnen, die einen als Apostel und die anderen als Propheten.“⁴⁹⁰ Den Zugang zur theologischen Reflexion ist demnach eindeutig über die Erfahrung gegeben: „Gemäß dem Zeugnis der Urgemeinde, das auch einer kritischen Betrachtung standhält, hat die Urgemeinde ihre Botschaft nicht selber geschaffen. Sie wurde ihr vielmehr in einem intensiven Prozeß, der mit der herausfordernden Botschaft Jesu begann und über seinen Tod und seine Auferweckung bis zur Pfingsterfahrung und zur Erschließung der Schrift führte, schrittweise nahegebracht. Dieses dramatische Geschehen schloß eine mehrfache Bekehrung der eigenen spontanen Wünsche der Jünger ein.“⁴⁹¹

Die Bemühung um die richtige Artikulation solcher Erfahrungen führt schließlich zu Differenzierungen in der Gotteslehre. Der Innsbrucker Dogmatiker postuliert an dieser Stelle, die Polarität zwischen Gott dem Vater und dem Sohn als eine Beziehung der Liebe und der Freiheit zu verstehen. Der Grund dafür soll das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen sein, dessen Früchte eben die Liebe und die Freiheit sind und die Tatsache, dass diese „Polarität Vater-Sohn sich in der Hingabe des Gekreuzigten »kraft ewigen Geistes«

⁴⁹⁰ Schwager 2014a, 72f.

⁴⁹¹ Schwager 2014a, 74.

offenbart“.⁴⁹² Von dieser Perspektive aus klärt Schwager dann auch die Rolle des Heiligen Geistes in der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn.

Der Innsbrucker Jesuit bewertet die traditionelle Theologie der innergöttlichen Beziehungen, welche den Heiligen Geist dem Vater und dem Sohn unterordnet, als unbefriedigend. Obwohl eine solche Unterordnung als plausible Erklärung der innergöttlichen Beziehungen in der Trinitätstheologie lange Zeit galt, bleibt sie dennoch einseitig.⁴⁹³ Schwager hält es für notwendig, zuerst die konstitutive Rolle des Heiligen Geistes im Kreuzgeschehen anzuerkennen, natürlich auch jene über die Rolle des Geistes bei der Salbung in der Taufe sowie bei der „In-die-Wüste-Führung“ nach der Jordantaufer. Jesus habe genau gewusst, dass er der vom Geist Gesalbte war. Insbesondere Paulus weise, wie Schwager an mehreren Stellen festhält, auf die entscheidende Rolle des göttlichen Geistes bei Auferstehung und Einsetzung hin. „Gemäß diesen wichtigen Aussagen wurde Jesus selber während seiner ganzen irdischen Sendung vom Geist Gottes geführt. Unter dieser Rücksicht scheint sich folglich ein Vorrang des Heiligen Geistes vor dem menschengewordenen Sohn zu zeigen“.⁴⁹⁴

Lange Zeit versuchte die systematische Theologie die Aussagen vom Wirken des Heiligen Geistes in Jesus einschränkend oder sogar gegen ihren buchstäblichen Sinn zu deuten, meint Schwager. Als Beispiele erwähnt er etwa die Rede von Appropriation; jene Konzeption von der Salbung, die diese (nur) als die Verleihung der geschaffenen Gnade konzipiert, die der Inkarnation nachfolgte; oder die Behauptung, der Logos habe seine eigene Menschheit gewissermaßen „selbst“ gesalbt. Um die Defizite derartiger Theologien aufzuzeigen, greift der Innsbrucker Theologe die Pneumatologie von H. U. v. Balthasar und D. Coffey⁴⁹⁵ auf.

Balthasar spricht von einer *trinitarischen Inversion*. Mit diesem Fachterminus soll ausgedrückt werden, „dass die innergöttliche Ordnung auf heilsökonomischer Ebene während des irdischen Lebens des ewigen Sohns umgekehrt wurde und dass [sich] erst bei der Erhöhung des Gekreuzigten die eigentliche Ordnung (...) zeigte“.⁴⁹⁶ Damit ist ausgedrückt, dass auf der innergöttlichen Ebene der Geist dem Vater und dem Sohn nachgeordnet ist, da er dem biblischen Zeugnis zufolge von beiden gemeinschaftlich ausgeht. Diese Beziehung

⁴⁹² Schwager 2015, 369.

⁴⁹³ Die traditionelle Trinitätstheologie basierte „auf den Gedanken der Inkarnation und auf die Offenbarungstatsachen, dass zunächst der Sohn und erst später der Geist gesandt wurde und dass an Pfingsten Vater und Sohn zusammen den Geist ausgegossen haben.“ Schwager 2015, 369.

⁴⁹⁴ Schwager 2015, 370.

⁴⁹⁵ Der australische Theologe entwickelte seine Lehre vom Heiligen Geist mit Hilfe der Theologie Karl Rahners und Heribert Mühlens.

⁴⁹⁶ Schwager 2015, 370f.

verändert sich jedoch in der Menschwerdung: Jesus ließ sich vom Heiligen Geist führen, statt über ihn zu verfügen. Schwager nimmt diese Idee Balthasars auf und beschreibt sie mit den plastischen Worten, dass Jesus auf der Erde „unterwegs zu seinem Vater“ sei. Seine Sendung und seinen Auftrag musste Jesus erst schrittweise entdecken. Schwager übernimmt das Modell der trinitarischen Inversion von Balthasar samt der Vorstellung, Jesus habe seine Sendung nicht bis ins Detail gekannt; jedenfalls habe sei diese nicht von seinem allwissenden Blick umfasst gewesen. Anstelle sie schon von Geburt an allumfänglich zu kennen, habe Jesus seine Sendung erst Schritt für Schritt und auf ganz menschliche Weise erkennen müssen. Aus diesem Grund müsse die Theologie, die auf der Idee der trinitarischen Inversion aufbaut, durch ein dramatisches Profil gekennzeichnet sein: „Die Seele Christi war folglich über die Dramatik menschlichen Lebens nicht erhaben, sondern voll in sie, ja in die Dramatik der ganzen Weltgeschichte eingetaucht. Eine Theologie, die sich an dieser Sicht Christi orientiert, hat deshalb notwendigerweise einen dramatischen Charakter. Sie lässt sich nicht deduzieren, sondern kann nur anhand des Geschickes Jesu nachgezeichnet werden.“⁴⁹⁷ Nicht zuletzt aus diesem Grund hat Schwager sein christologisches Opus Magnum: „Jesus im Heildrama“ in die Sprache eines Romans übersetzt und als Motto desselben ein Zitat von Hans Urs von Balthasar hingestellt: „Die Sendung Jesu ist so die seine, daß er sie mit seiner ganzen Verantwortung aus sich selbst heraus gestalten, ja in einer wahren Hinsicht sogar erfinden muß.“⁴⁹⁸

Mit der Problematik der Zuordnung vom Sohn und Geist beschäftigt sich auch D. Coffey⁴⁹⁹: Dieser weist auf zwei komplementäre christologische Modelle, die den zwei traditionellen Modellen in der Trinitätstheologie entsprechen⁵⁰⁰, und die seiner Auffassung zufolge einen angemessenen Rahmen für eine Beschreibung des im Christus geoffenbarten innergöttlichen Lebens bieten, hin: Wie die Eigenart des Heiligen Geistes zu verstehen sei, solle sich ihm zufolge aus einer Meditation über seine Rolle in der irdischen Sendung Jesu ergeben, und gerade nicht aus der Tatsache, dass er vom Vater und vom Sohn ausgeht. Dies sage bloß etwas über seinen Ursprung, nicht über seine Eigenart aus.

Schwager fasst diese Modelle zusammen mit den Worten: „Das traditionelle Modell, wonach der Vater den Sohn zeugt und beide zusammen als ein Prinzip den Geist hauchen, ergebe sich aus einer absteigenden Christologie (Sendung des ewigen Logos in die Welt). Die komplementäre aufsteigende Christologie, gemäß der Jesus vom Heiligen Geist gesalbt und

⁴⁹⁷ Schwager RSA 8, 9.

⁴⁹⁸ Schwager 2015, 403, vgl. auch 562. Das Zitat ist aus Balthasar 1978, 182 entnommen.

⁴⁹⁹ Vgl. Coffey 1979.

⁵⁰⁰ Das östliche Modell geht von der Unterschiedenheit der göttlichen Personen und von der Ursprungslosigkeit des Vaters aus. Für das westliche Modell zählt die Einheit der göttlichen Natur.

bei seiner Sendung geleitet wird, erfordere auch ein anderes ihr entsprechendes trinitarisches Modell. Coffey beschreibt es als das Modell des Schenkens (*bestowal model*), gemäß dem der Vater den Geist seinen Sohn verleiht und dieser ihn zurückschenkt.⁵⁰¹

Will man das Glaubensgeheimnis der Erlösung richtig verstehen und zur Sprache bringen, muss man sich nach Schwager zweier komplementärer Zugänge bedienen. Der Innsbrucker Theologe weist auf die Tatsache hin, dass das direkte Verhältnis Jesus-Vater und das direkte Handeln Vater-Jesus die Grundprobleme der Trinitätslehre auf ihrer heilsökonomischen Ebene sind, die mehr als nur das traditionelle trinitarische Modell des gemeinsamen Wirkens von Vater und Sohn zur ihrer Klärung brauchen: „Dem fundamentalen biblischen Sachverhalt vom wechselseitigen Verhalten zwischen Vater und Sohn wird das Prozessions- oder Sendungsmodell für sich allein nicht gerecht, wohl aber, wenn es durch das komplementäre Modell des wechselseitigen Beschenkens geklärt wird.“⁵⁰²

Wenn man das traditionelle Prozessions- und Sendungsmodell denkt, stößt man auf das Problem, dass der Vater und der Sohn ein einziges Prinzip sind, aus welchem der Heilige Geist ausgeht. Hier ist der Eindruck möglich, der Heilige Geist entspringe nicht aus den ihm vorgeordneten Personen, sondern aus einer göttlichen Natur. Das Modell des Schenkens behebt diese Schwierigkeit, indem es den Geist als *gegenseitige* Liebe des Vaters und Sohnes darstellt. Diese Lösung scheint aber auf ersten Blick allerdings auch nicht ideal zu sein, bemerkt Schwager. Jetzt könnte man dem Geist nämlich zwei verschiedene Ursprünge zuschreiben, was dogmatisch undenkbar wäre. Der Innsbrucker Theologe versucht dieses Problem mithilfe der Freiheitsidee zu lösen: Der Heilige Geist ist nach Schwager wesentlich ein „Geist der Freiheit“. Für die Menschen wiederum stellt die Wahlfreiheit eines der wichtigsten Elemente der Freiheit dar. Gerade durch die Wahlfreiheit ordnet Jesus seinen Willen dem Willen des himmlischen Vaters jedoch unter; jene Wahlfreiheit, die auch die „Hörer Gottes“ ermächtigt, die Botschaft Jesu anzunehmen oder abzulehnen, entspricht auch die Freiheit Gottes beim Ratschluss zur Schöpfung und Erlösung.⁵⁰³ Schwager betont jedoch im selben Atemzug, dass die Wahlfreiheit nicht das ganze Wesen der Freiheit ausmache. Aus der Exegese einzelner biblischen Texte zieht er die Folgerung: Bei der Freiheit geht es um einen Maßstab, nach welchem die Menschen ihre Welt aufbauen, um die Hingabe des menschlichen Seins, um Befreiung von Ängsten und Zwängen. „Bei all diesen Beispielen zeigt sich das gleiche Element: ein Wirken aus der innersten eigenen Tiefe heraus auf einen

⁵⁰¹ Schwager 2015, 371.

⁵⁰² Schwager 2015, 372. Ebenso sieht die Situation aus der christologischen Perspektive aus: „Die einlinige Bewegung vom Vater zum Sohn und das gemeinsame Handeln beider gegenüber dem Geist genügen nicht, um dem dramatischen Geschick Jesu wirklich gerecht zu werden.“ Ebd. 373.

⁵⁰³ Vgl. Schwager 2015, 374.

anderen zu (sei es im Geben oder Empfangen). Dieses ureigene Wirken kann aber nur deshalb als Freiheit bezeichnet werden, weil es eine Unterschiedenheit und Abgehobenheit der Handlung vom Handelnden einschließt und deshalb von jedem »Vergewaltigen« oder »Verschlingen« frei ist⁵⁰⁴. Demgemäß stellt der Theologe die innergöttlichen Beziehungen wie folgt dar: Aus seiner Persontiefe entlässt der Vater den Sohn; der Sohn ist das, was er empfängt. Die beiden gehen in diesem Geschehen aber nicht vollkommen auf. Der Vater bleibt nach wie vor der Vater, der Sohn bleibt vom gebenden Vater abgehoben. Aus der Perspektive des heilsgeschichtlichen Handelns erklärt Schwager auch, was die Idee der Unterschiedenheit in der Trinität bedeutet: Jesus kann den Vater verkünden, weil dieser allem voraus ist – nicht die Verkündigung macht den Vater zum Vater, sondern sein Wesen macht die Verkündigung möglich. Auch nicht erst dank der Zeugung ist er Vater, sondern aufgrund seiner Ursprunglosigkeit: „er hebt sich von diesem Vorgang (der Zeugung) nochmals ab“⁵⁰⁵. In seinem Wesen ist er also vom Sohn nicht abhängig sondern frei. Ebenso geht der Sohn in seinem Empfangen-Werden nicht auf. Sein Wesen besteht nicht in einem passiven Geschehen. Es besteht auch nicht darin, dass er aufhören würde, er selbst zu sein, wenn er das Empfangene an den Vater zurückgibt. Vielmehr sei auf der innergöttlichen Ebene noch ein weiteres Verhalten des Vaters anzunehmen: Die Beziehung, die die Sohn-Person konstituiert, kann nicht die einzige sein, denn auf der heilsökonomischen Ebene erschöpft sich die Beziehung Vater-Sohn nicht allein darin, dass der Vater den Sohn sendet. Nach dem Senden spricht und handelt Gott der Vater mit dem Gesandten: „Die Ursprunglosigkeit des Vaters hebt sich folglich nicht bloß von seinem zeugen ab, von diesem unterscheidet sich nochmals die Zuwendung oder Liebe zum bereits gezeugten Sohn“, konstatiert der Theologe.⁵⁰⁶ Mit solchen Differenzierungen möchte Schwager dem Missverständnis begegnen, das die trinitarische Dimension zu einem formalen Unterscheidungsprozess reduziert: „Wäre er (der Vater) nur dank des Zeugens eine Person, dann wäre nicht mehr er, sondern dieses das erste der trinitarischen Ordnung nach. Das Zeugen selber wäre der Urprozess der Unterscheidung, aus dem – nachgeordnet – Vater und Sohn gleichursprünglich (wie aus einem Prinzip) entsprängen. Man könnte in diesem Fall in Gott nicht mehr von einem Geben und

⁵⁰⁴ Schwager 2015, 374.

⁵⁰⁵ „Wäre er (Vater) nur dank des Zeugens eine Person, dann wäre nicht mehr er, sondern dieses das erste der trinitarischen Ordnung nach. Das Zeugen selber wäre der Urprozess der Unterscheidung, aus dem – nachgeordnet – Vater und Sohn gleichursprünglich (wie aus einem Prinzip) entsprängen. Man könnte in diesem Fall in Gott nicht mehr von einem Geben und Empfangen, von einem zeugen und Gezeugtwerden, von einer ersten und einer zweiten Person, sondern nur noch vom Aufbrechen eines Unterschiedes sprechen, der gleichursprünglich zwei Pole entstehen ließe. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen einer solchen Annahme gegenüber aber eine andere heilsgeschichtliche Erfahrung. Der Vater entlässt zwar ganz den Sohn aus sich (*paternitas*), aber er geht in der Beziehung zu ihm nicht so auf, dass diese der Grund seiner Existenz wäre, sondern er existiert wegen seiner geheimnisvollen Ursprunglosigkeit.“ Schwager 2015, 375.

⁵⁰⁶ Schwager 2015, 376.

Empfangen, von einem Zeugen und Gezeugtwerden, von einer ersten und einer zweiten Person, sondern nur noch vom Aufbrechen eines Unterschiedes sprechen, der gleichursprünglich zwei Pole entstehen ließe.“⁵⁰⁷

Auf dieser Basis geht Schwager auf die Frage des einen Ursprungs des Geistes heran, der in der wechselseitigen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn sei. Der Sohn gibt dem Vater das zurück, was sich von dem abhebt, wodurch er eine Person ist. Seine Liebe – die weder mit ihm selber identisch, noch eine Frucht nur seiner eigenen Person ist – kann er deswegen von sich abheben und loslassen. Der Vater handelt ana-logisch: er hebt die Liebe zum Sohn von dem ab, wodurch der Sohn gezeugt und konstituiert wird. Auch in diesem Fall ist diese Liebe nicht eine Frucht des eigenen Wirkens des Vaters. Die Liebe bezieht sich auf den Sohn und wird durch ihn angezogen. Dieses Denkkonstrukt bringt Schwager in der Aussage auf den Höhepunkt: „Die wechselseitige Liebe ist also nicht zusammengesetzt aus der eigenen Liebe des Vaters und der eigenen Liebe des Sohnes, sondern beide lassen die Liebe als ihre je eigene los, sodass sie zur einen gemeinsamen Liebe wird. (...) Der Heilige Geist ist so die freischwebende Liebe selber. Die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn kann deshalb freischwebend und zur eigenen Person werden, weil beide sie als die je ihre loslassen.“⁵⁰⁸

Was auf der Ebene der Trinität geschieht, zeigt sich heilsgeschichtlich zuerst in der „Botschaft von der nahen Gottesherrschaft“.⁵⁰⁹ Die Worte Jesu weisen darauf hin, dass er in seinem eigenen Namen spricht und doch verkündet er diese Herrschaft als die seines Vaters. Beiden „gehört“ das Wort der Verkündigung; von beiden löst es sich zugleich ab. Dieses Wort richtet sich an die Anderen und wird zur ersten heilsgeschichtlichen Gestalt. Folglich versteht Schwager das „Losgelöste“ als Manifestation des Heiligen Geistes.⁵¹⁰ Noch deutlicher offenbaren sich die Wechselseitigkeit und Gemeinsamkeit in den drei letzten Akten des Dramas: im Sterben am Kreuz, in der Auferweckung durch den Vater und an Pfingsten. Am Kreuz gibt sich der Sohn an den Vater hin; darauf antwortet der Vater durch die Auferweckung des Sohnes; schließlich senden beide den Heiligen Geist: „Jeder lässt im Blick auf den anderen seine Liebe als eigene los, sodass diese sich selber als die eine und gemeinsame Liebe konstituieren und zu einer Person werden kann.“⁵¹¹

⁵⁰⁷ Schwager 2015, 375.

⁵⁰⁸ Schwager 2015, 376f. Den Begriff „Freischweben“ wird aufgrund der Assoziation mit der „herabschwebenden Taube“, oder auch den „Feuerzungen“: Schwager 2015, 377 Anm. 148.

⁵⁰⁹ In der Dramatischen Theologie ist das der erste Akt im Heilsdrama.

⁵¹⁰ Vgl. Schwager 2015, 378.

⁵¹¹ Schwager 2015, 378.

Im Hinblick auf das Wirken des Heiligen Geistes in Menschen ergibt sich nach Schwager jedoch ein weiteres Problem: Die Konsequenz des Prozessions- und Sendungsmodells ist die Annahme, dass der Heilige Geist nur denjenigen mit Christus verbinden kann, die von Jesus bereits hörten. So wird es ausgeschlossen, über das Heil derer zu reden, die (noch) nicht in Kontakt mit der Botschaft Christi gekommen sind. Dennoch betont der Theologe, dass sich Jesus bereits im Kreuzgeschehen mit allen Menschen identifiziert. Zur Lösung dieses Problems greift Schwager erneut auf die Pneumatologie Coffey's zurück. Im Anschluss an die Christologie Rahners identifiziert dieser den Geist Gottes mit der „transzendentalen Liebe der menschlichen Natur des ewigen Sohnes zum Vater“.⁵¹² Die Art und Weise, wie sich diese menschliche Liebe ausdrückt, sind die konkreten menschlichen Akte Jesu zum Vater – in ihnen gewinnt die Liebe ihre Gestalt, anders gesagt: sie inkarnierte sich in diesen. Von all den vielen Taten Jesu ist jedoch eine die bedeutendste: seine Todeshingabe. Wie Schwager ausführt, „ist diese zugleich als die höchste Form der »Inkarnation« des Heiligen Geistes (oder der transzendentalen Liebe) in einen Akt der menschlichen Liebe Christi zu verstehen“.⁵¹³

Der Heilige Geist, der selber die wechselseitige Liebe des Vaters und des Sohnes ist, ermöglicht als der in der Todeshingabe inkarnierte Geist dem Gekreuzigten, alle Sünder zu erreichen. Die Identifikation Jesu mit allen Menschen konnte also nur kraft des Heiligen Geistes geschehen, so Schwager.⁵¹⁴ Es schließt selbstverständlich nicht aus, dass das Geschenk der Erlösung in der Freiheit angenommen werden soll.⁵¹⁵ Der Innsbrucker Theologe hebt also die Nützlichkeit von komplementären trinitarischen Modellen hervor, indem er die scheinbare Dichotomie zwischen dem verborgenen Wirken des Heiligen Geistes und der Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe zur Sprache bringt, diese jedoch als

⁵¹² Schwager 2015, 379.

⁵¹³ Schwager 2015, 380.

⁵¹⁴ „In der totalen Überantwortung an den Vater geschah demnach sowohl das Rückschenken des Geistes an ihn wie Freilassung des gleichen Geistes für die Menschen. Da der Vater die Hingabe des Sohnes geweckt hat, wurde durch ihr wechselseitiges Geben der Geist tatsächlich für sein Wirken in allen Menschen frei. So kann die Erlösungstat am Kreuz alle Sünder erreichen, bevor diese selber etwas davon wissen.“ Schwager 2015, 380.

⁵¹⁵ Zur Frage der Identifikation Jesu mit den Sünder sofern sie Opfer sind, aber auch zu den Schwierigkeiten, die es in diesem Zusammenhang mit den Tätern gibt, vgl. Sandler 2017, 147: „In der Auseinandersetzung mit biblischen Texten erarbeitet Schwager eine dramatische Geschichte, die sich aus Handlungsinitiativen Gottes in Jesus Christus und den Freiheitstaten der ihm begegnenden Menschen – als frei gewählte Antwortrichtungen innerhalb der von Gott eröffneten vertieften Freiheitsmöglichkeiten – entwickelt. Damit kann mit Schwagers dramatischer Methode deutlicher herausgearbeitet werden, wie Gott verantwortliche Freiheitsentscheidungen des Menschen so aufbrechen kann, dass sich dieser in einer neuen Grundentscheidung nun *für* Gott festlegen kann, – mit entsprechenden Konsequenzen auch in den zwischenmenschlichen und innerweltlichen Beziehungen, so dass eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern nun möglich wird. (...) Ein solcher offener Prozess setzt von Seiten des Täters voraus, dass er Verantwortung für seine Tat übernimmt und als Bekehrter sich entschieden von dem distanziert, als der er sich mit seiner Tat selber im Verhältnis zu seinen Opfern bestimmt hat. Dieser offene Prozess wird ermöglicht durch jene »schmale, starke Mitte« zwischen Selbstidentifizierung und Selbstdistanzierung, die durch das pneumatologisch vermittelte Erlösungswerk – wiederum kairologisch – vermittelt wird.“

aufhoben betrachtet. Die beide trinitarischen Modelle zeigen nämlich auch, „daß die christliche Verkündigung sich einerseits direkt an der ausdrücklichen Botschaft Jesu zu orientieren hat, und andererseits auch nach dem verborgenen Wirken des Geistes in den Menschen forschen muß, um ihm durch die Rückbindung an die Botschaft Jesu Christi eine eindeutige inkarnatorische Gestalt zu geben“.⁵¹⁶

3.3 DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES

Wie es bereits im programmatischen Text über die „Dramatische Theologie“ deutlich wurde, ist der spezifische Zugang Schwagers zur Theologie dadurch gegeben, dass er entlang dem Grundduktus der inkarnatorischen Logik denkt und diese für die Gegenwart „fruchtbar“ machen möchte. Deswegen stellt er den „dramatischen Prozess der Sammlung“ der Menschen durch Gott ins Zentrum seiner Bibelhermeneutik⁵¹⁷, setzt breit beim Alten Testament an, um dorthin zu Erlösungslehre, als auch zur Pneumatologie zu gelangen. Sein erster großer Entwurf der biblischen Hermeneutik, den er in „Brauchen wir einen Sündenbock?“⁵¹⁸ vorgelegt hat, endet auch beim Thema: „Die neue Sammlung. Der Heilige Geist und das neue Gottesvolk“. Im Folgenden sollen die Grundzüge der biblischen Hermeneutik Schwagers nachgezeichnet werden.

3.3.1 Altes Testament – frühere Erfahrungen des göttlichen Geistes

Die Pneumatologie nimmt nach Schwager in den biblischen Erzählungen über das Wirken des prophetisch-charismatischen Geistes in der vorstaatlichen Zeit und der Zeit der Könige Israels nicht viel Platz ein. Einerseits stellt Schwager fest, dass es die Rede vom „Ergriffen-Sein“ durch den Geist Gottes in den Schriften gibt. Dies geschieht im Fall zahlreicher charismatischer Männern und Propheten wie etwa Elia. Andererseits bemerkt der Theologe auch gewisse Schwierigkeit bezüglich dieses Themas: Diese Erfahrungen sind zweideutig, weil man auch bei anderen Völkern ähnliche (Erfahrungen) feststellen kann.⁵¹⁹ Auf jeden Fall wirkten die charismatischen Männer und Propheten, indem sie das Volk Israel ständig ermahnten und es zum Glauben an JHWH immer wieder zurückriefen. Aus den biblischen Texten ergibt sich, dass die ersten Erfahrungen des Geistes Gottes inmitten des

⁵¹⁶ Vgl. Schwager 2015, 380f.

⁵¹⁷ Zu den Grundzügen der Bibelhermeneutik bei Schwager vgl. Peter 2011, 111-79.

⁵¹⁸ Schwager 2016a.

⁵¹⁹ Es geht hier um Magier, Weise, Schamanen, Heiler usw. Vgl. Schwager RSA 3, 4; RSA 4, 7.

Volkes Israel von Ekstase oder überraschendem Benehmen der Charismatiker begleitet wurden.⁵²⁰

Die eigentliche Idee des göttlichen Geistes taucht in der biblischen Tradition laut Schwager zum ersten Mal dort auf, wo im Alten Testament von sogenannter „Katastrophe der Ethik“ die Rede ist. In seinen Vorlesungsmanuskripten qualifiziert der Dogmatiker mit dieser Formulierung den Abgrund der Bundesbrüche. Der Bund mit Gott steht ja im Zentrum der Identität der Israeliten. Das Heil wird ihnen gerade durch den Bund vom Berg Sinai verheißen. Trotzdem erfährt das Volk viel Unheil. Den Grund dafür sahen die Propheten im ständigen Versagen des Volkes. Die moralische Kondition der Israeliten lässt viel zu wünschen übrig; das Unheil wird dementsprechend als eine Art der Strafe Gottes gedeutet. Die religiöse, politische und militärische Katastrophe vom Jahr 587 v. Chr. – die Vernichtung des Tempels, sowie der Stadt und des ganzen Königreichs – deuten die Propheten als „Katastrophe der Ethik“.⁵²¹ Das Versagen der Israeliten ist so groß, dass es den Bund mit Gott bricht und das ganze Volk einem „totalen Gericht“ ausliefert. Aufgrund des „Unvermögens“ des Volkes im Bereich der Ethik liegt die einzige Chance auf Erneuerung des Bundes auf der Seite Gottes.⁵²²

Raymund Schwager erwähnt Jeremia, Ezechiel und Deuterjesaja – jene Propheten also, die das Exil miterlebten – als diejenigen im Alten Testament, durch die der Gedanke vom Geist Gottes am meisten vertieft wird. In Jer 31,31-33 stellt der Prophet im Namen Gottes den Bruch des Alten Bundes fest. Zugleich aber verheißt Jeremia einen neuen Bund, in dem das Gesetz nicht mehr – wie im Fall des alten – auf Stein geschrieben, sondern direkt in die Herzen eingepägt werden soll. Der Prophet Ezechiel (Ez 11,17-20) betont hingegen, dass die Umwandlung der menschlichen Herzen durch den göttlichen Geist geschieht.⁵²³ Den alten Einzelerfahrungen des Geistes Gottes (durch die Propheten und charismatischen Führer) setzt Ezechiel die neue universale Erfahrung entgegen: Das ganze Volk soll von ihr betroffen sein, was zu einer neuen Sammlung der Israeliten führen wird. Der Götzendienst soll von dem Volk entfernt werden, was zusammen mit einer neuen Sammlung geschehen soll (Gott selbst ist der, der sammelt). Die „ethische Lähmung“ der Menschen soll verschwinden, weil der

⁵²⁰ Die in den Vorlesungsmanuskripten von Schwager genannten Texte sind: Num 11,25; Ri 3,10; 11,29; 13,25; 14,6.19; 1 Sam 10,6.10; 16,13; 1 Kön 18,12; 22,24; 2 Kön 2,15f; 1 Chr 12,18; 2Chr 15,1; 24,20; Ez 3,12.24; 8,3; 11,1; 43,5.

⁵²¹ Die Ereignisse von 585 v. Chr. spielen in der Theologie Schwagers schon deswegen eine zentrale Bedeutung, weil er in ihnen das Prototyp des Gerichtes erblickt. Vgl. Schwager 2016a, 185f.; Schwager 2015, 103-11; 205f.

⁵²² Schwager RSA 3, 4.

⁵²³ Vgl. auch: Ez 36,25-27; Jes 32,15-20; 44,3; Joel 3,1f.

Geist, den Gott ihnen schenken wird, sie dazu befähigen wird, ein Leben nach dem Gesetz zu führen.⁵²⁴

Die Entdeckung Ezechiels führt den Innsbrucker Dogmatiker zur Feststellung, dass die Schaffung des Neuen Bundes drei Aspekte beinhaltet: „Offenbarung der Heiligkeit Gottes, neue Sammlung des geschlagenen Volkes und Auferweckung von den Toten“ geschehen durch den göttlichen Geist und bedeuten der Neue Bund.⁵²⁵ Über die zwei ersten Aspekte schreibt er: „Dass Jahwe in Wahrheit Gott und dass er heilig ist, sollen die Menschen nicht an irgendwelchen abstrakten Worten erkennen, sondern an der neuen Sammlung des geschlagenen, vernichteten und zerstreuten Volkes. Durch diese Sammlung erfährt Israel selber das Heilshandeln Gottes, und es wird so zum großen Offenbarungszeichen für die Völker. Wenn diese sehen, wie das geschlagene Volk neu und friedlich in seinem Land wohnt, werden sie erkennen, dass Gott der Herr ist und dass er sich als heilig erweist.“⁵²⁶ Schwager bemerkt auch, dass die Idee der Auferweckung von den Toten eng mit dem Gedanken vom schöpferischen Geist zusammen geht. Das Bild des Geistes aus Ez 37,14, durch den das Leben den Gebeinen eingehaucht wird, ruft die Beschreibung der Schöpfung von Menschen (Gen 2,7) zurück. Nur dank der schöpferischen Kraft vermag der Geist Gottes Toten lebendig zu machen. Auch in 2 Makk 7,28f; 7,14 ist die Rede von der Auferweckung der Toten im Zusammenhang mit der Schöpfung aus dem Nichts, so Schwager.

„Der Geist erweist sich einerseits als jene Kraft, der die Propheten zu ihrer Aufgabe inspirierte. Andererseits wirkt Gott durch ihn die neue Sammlung des ganzen Volkes. Liegt in dieser doppelten Erfahrung des Geistes nicht ein Widerspruch?“, fragt der Innsbrucker Jesuit.⁵²⁷ Das Problematische liegt darin, führt der Theologe fort, dass die Propheten meistens diejenigen waren, die das Volk – durch ihre herausfordernde Verkündigung – gerade spalteten und nicht sammelten. Wie könnte also jener Geist, der trennt und provoziert, und jener, der einigt und sammelt, ein und derselbe sein? Schwager findet die Antwort auf diese Frage bei Deuterosejaia.⁵²⁸ Der Theologe hebt die Tatsache hervor, dass Deuterosejaia unter dem

⁵²⁴ „Doch die exilische und nachexilische Theologie hat ihr Grundanliegen bewahrt. Sie verstand den verheißenen neuen Bund als die wunderbare Schaffung eines neuen Volkes, in dem durch den Geist Gottes die neue Rechtsordnung direkt in die Herzen der Menschen eingeschrieben wird. So werde endlich ein Volk aus lauter »Gerechten« entstehen.“ Schwager 2017, 45; vgl. ebd. 56; Schwager 2016a, 193f.

⁵²⁵ Schwager RSA 3, 6.

⁵²⁶ Schwager 2017, 47f. Vgl. auch: Schwager 2016a, 185f.; RSA 9, 38f.

⁵²⁷ Schwager RSA 3, 6f.

⁵²⁸ Die Bedeutung der Schriften des Deuterosejaia für den dramatischen Ansatz von Schwager, kann kaum überschätzt werden. Sie bilden ihm so etwas wie einen Deutungsschlüssel für die Auslegung zahlreicher Texte, die über Gewalt Gottes sprechen, damit auch den Zugang zu einem kritisch gereinigten Gottesbild. Schon in „Brauchen wir einen Sündenbock?“ wird der Exegese dieser Schriften eine wichtige Bedeutung beigemessen, vgl. Schwager 2016a, 194-204. Schwager bringt Jes 53 in einen systematischen Zusammenhang mit den Psalmen 22 und 118, wobei er festhält, dass dieser Zusammenhang sich erst vom Neuen Testament erschließt. Vgl. ebd. 201.

Namen „Knecht Jahwes“ eine Einheit von verfolgtem Propheten und geschlagenem Volk versteht.⁵²⁹ Auf dem Knecht Jahwes ruht der Geist Gottes. Seine Aufgabe ist, vielen Völkern das Recht zu bringen. Doch kann er diese nicht geradlinig erfüllen. Unter Bezugnahme auf Jes 52,14f. „Viele haben sich über ihn entsetzt, (...) jetzt aber setzt er viel Völker in Staunen“ unterscheidet Schwager „ein Früher und ein Jetzt“. „Früher hat man ihn verhöhnt. Jetzt setzt er viele in Staunen.“⁵³⁰ Der Knecht ist den Gewalttätern zu Opfer gefallen. Und sie schlugen ihn, weil sie davon überzeugt waren, dass er selber sündigte. So sahen die Täter ihr Tun als Vollzug des Gerichtes Gottes. Die Völker aber, die im Namen Gottes handelten, waren verblendet. Im Klartext: Gott vollzog sein Gericht an seinem Knecht, der aber von der Bosheit der Völker betroffen wurde. Dank dem Geist Gottes wurde der Knecht Jahwes dazu fähig, nicht mit Gewalt auf Gewalt zu antworten. Gott bewegte ihn zu einem neuen gewaltfreien – Schwager nennt es sogar: revolutionären⁵³¹ – Verhalten: „Der Knecht Gottes erfüllt seine Aufgabe nicht in eigener Kraft. Es genügt ihm auch nicht, ein äußeres Wort oder einen äußeren Auftrag empfangen zu haben. Gott gießt vielmehr seinen Geist über ihn aus (Jes 42,1; 44,1-5) und befähigt ihn zu einem Tun, wie es in der Völkerwelt noch nie vorgekommen ist. Dank dieser Ausgießung des Geistes wird dem Knecht jeden Morgen von Gott das Ohr geöffnet (Jes 50,4f). Sein Tun entspricht deshalb nicht mehr dem instinktiven Verhalten der Menschen, sondern verrät eine neue Weisheit angesichts fremder Gewalt.“⁵³² Schwager schreibt, dass die neuen Sprecher, die im vierten Lied vom Knecht Jahwes auftauchen, durch die Anerkennung ihrer Schuld das stellvertretende Leiden ihrer Opfer offenbaren. Jene Sprecher sind Menschen, die sich – durch den Tod des Knechtes – bekehren ließen.⁵³³ Die

⁵²⁹ Vgl. Schwager RSA 3, 7.

⁵³⁰ Schwager 2016a, 199.

⁵³¹ Schwager 2016a, 199.

⁵³² Schwager 2017, 59.

⁵³³ Mit dieser Interpretation der Geschichte des Gottesknechtes und die Unterscheidungen zwischen dem was die Menschen tun, was der Knecht macht und was Gott tut, liefert Schwager bereits die Grundmatrix für seine Deutung des Kreuzesgeschehens und die dort stattgefundenen Wandlung von Gegensammlung zur neuen Sammlung. Vgl. Niewiadomski 2012, 83-100, hier: 91f. „Nicht Gott wäre demnach der Hauptakteur des Gewaltszenarios, sondern die Meute selber. Wie kann dann aber in einem solchen Kontext das Werfen von Sünden verstanden werden? Die Beschreibungen der Verfolgung lassen wohl keinen Zweifel an einer mit Händen greifbaren Materialität der Gewalttat. Die Verbrechen treffen das Opfer nicht im juristischen und auch nicht bloß im moralischen Sinn. Der Knecht wird ja geschlagen, verhöhnt, bespuckt, getötet und bei den Verbrechen begraben. »Die Gewalttäter übertrugen ihre Untaten real auf ihn.« Die in diesen Zusammenhängen stattfindende Stellvertretung ist deswegen mit dem Gewalttod eines Sündenbocks und seiner Viktimisierung identisch. Wie alle Sündenböcke der Weltgeschichte erleidet auch dieser die Ausgrenzung, die Gewalttaten und auch den Tod nicht, weil er diese verdient, sondern weil er an Stelle seiner Verfolger »zum Handkuss« kommt. Wenn aber das Geschehen der Stellvertretung zuerst in diesem sozialpsychologisch verstehbaren Sinn rekonstruierbar ist, warum spricht dann das Lied davon, dass der Knecht sein Leben als »Sühne« hingab? Wird damit nicht – wenn auch indirekt – angedeutet, dass der Knecht seinerseits sein Blut letztendlich doch einer Opfergottheit anbietet? Schwager ist sich dessen bewusst, dass solche Ambivalenzen vom Text allein nicht zu klären sind. Weil der Text »Neues« mit »Altem« vermischt, weil es sich um einen dramatischen Offenbarungsvorgang handelt, knüpft er zwar an die von den traditionellen Gesellschaften als selbstverständlich angesehene Notwendigkeit eines »Gegenschmerzes« bei den Tätern an. Die von ihnen zu leistenden Sühne für

Erfahrungen des Propheten Jeremia stellen eine plastische Veranschaulichung dieses Modells dar: Die Botschaft, die Gott durch Jeremia in Jerusalem verkünden ließ, fand keinen Beifall. Nur mit knapper Not entkam der Prophet dem Tod. Im Exil kam es dann aber zur Bekehrung seiner Verfolger. Der Prophet Baruch berichtet, dass sie ihre Schuld bekannten und Jeremia nachträglich Recht gaben (Bar 1,13-3,8). Das Wirken des Geistes Gottes lässt sich also sowohl im provozierenden Wirken der Propheten als auch in neuer Sammlung bemerken. Laut Schwager ist es bemerkenswert – für die christliche Perspektive sogar ausschlaggebend –, dass zum Zentrum der neuen Gemeinschaft gerade ein Verfolgter und Verworfener wird.⁵³⁴

Der Begründer der Innsbrucker Dramatischen Theologie weist noch auf ein Beispiel der biblischen Spannung hin, die sich im Rahmen des Alten Testaments nicht klären lässt. Die beiden Linien – Propheten und Führer – obwohl anfangs fast identisch (Mose als Führer und Prophet zugleich) entwickeln sich später in zwei verschiedenen Richtungen. Von dem durch den Propheten Natan verheißenen Nachkommen Davids heißt es, er solle mit dem göttlichen Geist gesalbt werden und durch die Vernichtung der Feinde Israels ein Friedensreich errichten. Die Vorstellung des Messias wurde mit der Zeit durch das Bild des siegreichen Königs beeinflusst. Gleichzeitig tendierte die „prophetische Linie“ zur Gestalt des verfolgten und geschlagenen Knechtes Gottes. Schwager bemerkt: „Dennoch wird von beiden gesagt, dass der Geist Gottes auf ihnen ruht. Wie kann der eine Geist aber beide Wege wollen? Wird Gott dem Volk und den vielen Völkern letztlich durch einen geistgeführten geschlagenen Knecht oder durch einen geistgesalbten siegreichen Messias das Heil bringen?“⁵³⁵ Genau um diese Frage entsteht ein großer Streit– zwischen den Pharisäern und Jesus, und der Auffassung Schwagers zufolge dann gleichermaßen zwischen den Juden und Christen.

3.3.2 Der verheißene Geistträger, der zum Geistspender wird

Das Wirken des Heiligen Geistes wird im Neuen Testament zunächst im Geschick und Wirken Jesu erfahrbar. Schwager weist auf jene biblischen Texte hin, die von eminenter Bedeutung für das Verständnis einer christologischen Rückbindung der Pneumatologie sind.

die zugefügten Schmerzen scheint aber hier durch den gewaltfrei erlittenen Tod des Knechtes substituiert zu sein. Seine Haltung scheint all das zu bewirken, was sich die Alten von der Sühne erwartet haben. Zum einen schon deswegen, weil aufgrund des gewaltfreien Erleidens der Untaten durch den Knecht diese nicht auf die Täter zurückfielen. Zum anderen aber, weil die Täter in der Erkenntnis ihrer Schuld auf eine neue Art und Weise zu einer Gemeinschaft mit dem von ihnen verfolgten Opfer und auch untereinander finden. Mehr noch: Die Konfrontation mit dem auf diese Weise erlittenen Geschick bringt sie zur Umkehr: Sie staunen und scheinen gar den Weg zu einem neuen Gottesbild zu finden. Anstelle jener Opfergottheit, die sie zur Verfolgung animierte, tritt nun auch bei ihnen jener Gott in den Vordergrund, der dem Gottesknecht »jeden Morgen das Ohr öffnete«, ihn zu gewaltfreiem Verhalten motivierte und auch für sein Recht über den Tod hinaus bürgt.“

⁵³⁴ Vgl. Schwager RSA 3, 10.

⁵³⁵ Schwager RSA 3, 11.

Es sind dies zuerst die Taufferzählungen. Sie stellen einen direkten Zusammenhang zwischen Geistsalbung Jesu, seiner besonderen Beziehung zum Gott (dem himmlischen Vater) und seinem Heilsauftrag her. In Mk 1,9-11 ist die Rede vom Herabkommen des Heiligen Geistes auf Jesus. Der Innsbrucker Dogmatiker bemerkt, dass die Evangelisten eine enge Verbindung zwischen Jesus und dem alttestamentlichen Propheten aus Babylon sahen.⁵³⁶ Die Person Jesu tritt aber doch „aus der Reihe“ der alttestamentlichen prophetischen Tradition heraus.⁵³⁷ Die Stimme vom Himmel bezeugt eine besondere Beziehung Jesu zu jenem Gott, von dem er „geliebter Sohn“ genannt wird.

In seinem „Jesusroman“ versuchte Schwager den dramatischen Charakter der Suche des Menschen Jesus nach seiner wahren Identität in der Tradition von Hans Urs von Balthasar⁵³⁸ als einen Prozess der Führung durch den Heiligen Geist zu beschreiben. Das Szenario der Geistsalbung bei der Taufe stellt sich Schwager folgendermaßen vor: „Jesus mischte sich unter die Zuhörer des Johannes. Was er hörte, bewegte, ja erregte ihn. (...) Endlich traf er einen Sohn Israels, der ganz vom Bundsgott ergriffen war und der die dunkle Welt, in deren Bannkreis das Volk lebte, offen beim Namen nannte. Und doch! Der Prediger verkündete den nahen Gott in fast den gleichen dunklen Farben, mit denen er das Böse in den Menschen anprangerte. War der Herr Israels wirklich so bedrohlich? Das entsprach in keiner Weise seiner bisherigen Erfahrung. (...) Seine Seele dürstete nach Klarheit, und er ließ sich auf den Täufer ein. (...) Er stellte sich in die lange Reihe derer, die zur Taufe bereit waren. Er sah Menschen vor sich und spürte andere, die hinter ihm nachdrängten. Er fühlte ihren Atem, und er roch die Ausdünstung der Menge. Es war ein Drängen, Keuchen und Stöhnen. Wieviel Leid und Sehnsucht, aber auch wieviel Härte und Bosheit war in diesen Leibern? Jesus nahm mit allen Poren seines Leibes wahr, wie er unerwartet in eine Welt hineingezogen wurde, die ihn bisher nicht berührt hatte. Was kam auf ihn zu? (...) Als er untertauchte, begann für ihn ein Beben, in dem die Grundfesten der Erde zu wanken schienen (Ps 18,8). Ihm war, der Boden unter seinen Füßen verliere an Festigkeit. Er stieg rasch wieder aus dem Wasser, aber das Beben fuhr fort. Die Landschaft, die nahen Berge, ja die ganze Welt und das Himmelsgewölbe wurden lebendig. Licht durchdrang seinen Geist, und sein Bewußtsein

⁵³⁶ „Um die Botschaft und das Sendungsbewusstsein Jesu zu verstehen gibt es kaum einen besseren Vergleich als den mit dem Propheten aus Babylon. Zwischen beiden Gestalten gibt es ganz erstaunliche Parallelen, zugleich tritt bei einem derartigen Vergleich ebenso klar hervor, worin sich Jesus selbst von diesem großen Vorläufer unterscheidet. Von Jesus wird gleich am Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit berichtet, dass der Geist auf ihn herabkam, wie auf den Propheten in Babylon. Wenn die Evangelisten dies erzählen, greifen sie sogar ausdrücklich einen Text vom Deuteropropheten auf. Die Evangelisten zeigen dadurch, welche enge Beziehung sie selbst zwischen Jesus und seinem Vorläufer gesehen haben. Beide handelten im Auftrag und in der Bevollmächtigung des Geistes.“ Schwager RSA 10, 15.

⁵³⁷ Vgl. Schwager 2015, 111f.

⁵³⁸ Zum Thema: „Vom Geist geführt“ im Hinblick auf Jesus von Nazareth bei Balthasar vgl. Gałda 2003, 100-22.

weitete sich aus, bis es mit der Landschaft, die ihn umgab, verschmolz. Dann öffnete sich der Himmel über ihm. Einem leisen Flügelschlag gleich kam es auf ihn zu, und ein unendlich zarter Atem umhauchte ihn (Hld 7,9). Er berührte seinen Leib und senkte sich in seine Seele (Gen 2,7), ohne darin auf einen Grund zu kommen. Jesus wußte nicht mehr, wo er stand und fühlte sich getragen. Er hatte das Bewußtsein nicht verloren; aber es war ihm, als ob ein fremder und zugleich vertrauter Geist, der das ganze All umfing, ihn durchwehen würde. Aus dem offenen Raum erging eine Stimme (Num 7,89), und er hörte mit großer Klarheit: »Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.« Die Worte deuteten auf die Gestalt des Menschensohns, die ihn ständig begleitete, und waren doch an ihn gerichtet. Sie durchfuhren ihm Mark und Bein. Schlagartig leuchtete ihm auf: *Die Gestalt war er selber*. In einer Tiefe, die ihm geheimnisvoll blieb, verschmolz er mit ihr, während er sie weiterhin neben sich spürte. Drohte sein Bewußtsein eben noch ins Endlose zu verschwimmen, so sammelte sich jetzt alles um die Gewißheit: Er selber war der geliebte Sohn. Seine Füße spürten wieder festen Boden.⁵³⁹

Der Evangelist Markus bezeugt auch, dass Jesus nach der Taufe durch den Heiligen Geist in die Wüste getrieben wurde. Daraus erschließt sich die Folgerung: Jesus ging seinen Weg ganz unter der Inspiration des Heiligen Geistes. Dieses Leitmotiv seiner Pneumatologie drückt Schwager mit den Worten aus: „Dieser Salbung durch den Geist entspricht, dass Christus in seiner Sendung (Glaube und freie Entscheidung) ganz vom Heiligen Geist geführt wurde. Er hat nicht eigenmächtig über ein Wissen verfügt noch selbstherrlich entschieden, sondern das Licht im Heiligen Geist vom Vater empfangen.“⁵⁴⁰

Dies bestätigt eine andere Erzählung aus dem Lukasevangelium (Lk 4,18-21). Es geht um die Szene in der Synagoge in Nazareth, wo Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begann. Die von Jesus proklamierte Deutung, wonach die Verheißung vom geistgesalbten Messias aus Jes 61,1f „heute“ in Erfüllung gehe, weist darauf hin, dass sich Jesus selbst als der verheißene Christus – Geistträger – versteht.⁵⁴¹ Hier zeige sich nach Schwager deutlich der Unterschied zwischen Jesus und alttestamentlichen Propheten: „Doch gerade hier tritt nun auch ein großer und entscheidender Unterschied zwischen Jesus und all seinen Vorläufern zutage. Für alle alttestamentlichen Propheten war das *Wort Gottes* oder der *Geist des Herrn* eine ihnen letztlich fremde Wirklichkeit. (...) Bei Jesus hingegen war der Geist des Herrn ganz eins mit

⁵³⁹ Schwager 2015, 423f.

⁵⁴⁰ Schwager RSA 7, 17.

⁵⁴¹ Schwager fügt auch hinzu, dass die messianische Würde Jesu auch von anderen Stellen der synoptischen Evangelien bezeugt wird: Besessenen aus Mk 1,23-26; Petrus aus Mk 8,27-30; Jesus selbst (Mk 14,61-64). Vgl. Schwager 2015, 113.

ihm selbst. Kann man bei den Propheten von einem hohen, ja einmaligen Sendungsbewusstsein reden, so zeigt sich in Jesus ein hohes, ja einmaliges Selbstbewusstsein.⁵⁴²

Die Art und Weise des Benehmens Jesu beim Kreuzgeschehen deutet der Innsbrucker Theologe als klare Abbildung alttestamentlicher Knechtslieder. Jesus erträgt ohne Gegenwärtigkeit die Ablehnung und Aggression seiner Feinde. Dies geschieht kraft des Heiligen Geistes: „Der Knecht Gottes hat seinen Mund angesichts der Feinde nicht aufgetan, und Jesus hat in seinem Leiden keinen geschmäht und keinem gedroht. Beide wurden zu Trägern fremder Sünden – bildhaft gesprochen zu Sündenböcken –, weil sie kraft des göttlichen Geistes in voller Gewaltfreiheit – bildhaft gesprochen als Lamm – ihr Geschick annahmen. Aus dem Verzicht auf Vergeltung erwuchs so die stellvertretende Sühnetat.“⁵⁴³ Auch in der Ölberg-Erzählung (Lk, 22,39-46)⁵⁴⁴ und ihrer Deutung nach Hebräerbrief 9,14 spielt der Heilige Geist eine fundamentale Rolle. Bei seinem inneren Ringen wird Jesus durch einen Engel vom Himmel gestärkt; kraft des ewigen Geistes Gottes bringt sich Jesus als makelloses Opfer dar.⁵⁴⁵

Schließlich zeigt die Auferstehung das mächtige Wirken des Heiligen Geistes an der Person Jesu. Schwager bemerkt, dass die Evangelien von diesem Ereignis nicht direkt sprechen. Dann aber wird die Auferstehung Christi vom hl. Paulus als ein Geschehen beschrieben, das sich – zusammen mit der Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes – kraft des „Geistes der Heiligkeit“ ereignet. Als ähnlichen Text führt Schwager auch 1 Petr 3,18 an: „Dem Fleische nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht.“ Ein weiteres Beispiel zu diesem Thema findet der Jesuit in der Apostelgeschichte, wo es heißt, die Anweisungen wurden den Aposteln vom Auferweckten „im Heiligen Geist“ gegeben (Apg 1,2). Das Johannesevangelium bezeugt hingegen, wie der Auferweckte den Aposteln den Geist zuhaucht (Joh 20,22).⁵⁴⁶

Dass der Auferweckte den Jüngern den Sinn der biblischen Schriften erschließt, ist eine zentrale Angelegenheit für Schwager. Die oben angedeutete alttestamentliche Frage – wie der Geist der verfolgten Propheten zugleich der Geist erfolgreiches Messias sein könnte – fand ihre Antwort im Geschick Jesu: „(Diese Frage) wurde durch die Zusammenschau der vielen alttestamentlichen Themen aufgrund des eigenen Geschickes Jesu geklärt, der am

⁵⁴² Schwager RSA 10, 16.

⁵⁴³ Schwager 2017, 79.

⁵⁴⁴ Zur Deutung der Ölbergszene und deren systematischen Bedeutung für die Christologie von Schwager vgl. neuerdings die Beiträge des Symposiums zum 80. Geburtstag von Schwager; vgl. Niewiadomski 2017; dort besonders: Vletsis 2017, Wandinger 2017, Moosbrugger 2017 und Schärtl 2017.

⁵⁴⁵ Vgl. Schwager RSA 3, 12.

⁵⁴⁶ Vgl. Schwager RSA 4, 10.

Kreuz die Situation des Leidensknechtes durchzukosten hatte und an Ostern sich als siegreicher Messias zeigte“.⁵⁴⁷

In seinem Dramatischen Ansatz versucht Raymund Schwager die Gestalt Jesu als wahren Menschen und wahren Gott so darzustellen, dass beide Realitäten der zweiten Person der Trinität deutlich zum Ausdruck kommen können. Die wahre Menschheit des Sohnes Gottes kommt laut Schwager dort zum Vorschein, wo vom Geistträger die Rede ist. Seine wahre Gottheit wird vor allem an der Tatsache erkennbar, dass er – zusammen mit Gott dem Vater – den Heiligen Geist aussendet. Die beiden Aspekte der einen Person Jesu bringt er kurz auf den Punkt, indem er schreibt: „Als Geistträger stand Jesus in einer Reihe mit den Menschen; als Geistspender steht er auf der Seite des Vaters allen Menschen gegenüber.“⁵⁴⁸

Dass Jesus als Geistträger in einer Reihe mit den Menschen steht, wird vor allem an seinem Geschick erkennbar. So wie die alttestamentlichen Propheten – aus der menschlichen Perspektive – viele Niederlagen erleiden mussten, so scheitert – wiederum aus rein menschlicher Perspektive – die Basileiabotschaft Jesu. Der Begründer der Dramatischen Theologie hebt die Tatsache hervor, dass der sich selbst als verheißener Messias verstehende Jesus von Nazareth mit der neuen Sammlung der Israeliten scheitert. Anstelle der Sammlung kommt es zu einer neuen Zerstreuung oder zu einer Sammlung mit „umgekehrten Vorzeichen“. Sogar seine „beste Freunde“ wurden völlig ausgesprengt: „Das Markusevangelium spielt im Bericht über den beginnenden Verrat des Judas auf Psalm 41 an (Mk 14,18), in dem ein alttestamentlicher Gerechter klagt, dass selbst sein Freund ihn verlassen hat und dass alle Feinde im Hass gegen ihn einig sind. Jesu Versuch einer neuen Sammlung provozierte eine allgemeine Sammlung und Verschwörung gegen ihn.“⁵⁴⁹ Das Geschick Jesus unterscheidet sich in diesem Hinblick vom Geschick vieler Propheten des Alten Testaments kaum. Wie in alten Zeiten die Israeliten unfähig waren, dem JHWH – den Worten seiner Boten – zu gehorchen, so war das Volk Israel unfähig, die Botschaft Jesu aufzunehmen. Der Innsbrucker Theologe fasst es mit den Worten zusammen: „Jesus wollte die Menschen sammeln; ihm stand aber der Geist Jerusalems entgegen, der Geist jener Stadt, die Propheten tötet und Boten steinigt.“⁵⁵⁰

Was aber am Anfang als totale Niederlage verstanden wurde, wird dann – dank dem vom Vater und Sohn gesandten Heiligen Geist – zu einem neuen Beginn: „Gerade vom

⁵⁴⁷ Schwager RSA 3, 13

⁵⁴⁸ Schwager RSA 4, 10.

⁵⁴⁹ Schwager 2016a, 257.

⁵⁵⁰ Schwager 2016a, 256.

Verfluchten her wird uns der Heilige Geist als die eigentliche Erlösungsgnade geschenkt.“⁵⁵¹ Das letzte Geheimnis der Person Jesu, das sich im Übergang vom Geistträger zum Geistspender zeigt, bildet die Basis für die christologisch fundierte Pneumatologie Schwagers. Folglich hält der Theologe fest, dass die Art und Weise, wie der Heilige Geist wirkt, nur von der Person Jesu (dem Geistträger) her erkannt werden kann: „Jede Geisterfahrung, die sich nicht an diesem Zentrum orientiert, bleibt zweideutig“, konstatiert Schwager.⁵⁵² Der enge Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie, der auf der heilsgeschichtlichen Relation Jesus-Heiliger Geist fundiert wird, findet im Rahmen der Dramatischen Theologie seine Abbildung im zweifachen Wirken Gottes: in der Person Jesu einerseits und in der Gemeinschaft der Jünger, d.h. in der Kirche, die Schwager mit dem Qualitätsprädikat: „Neue Sammlung“ verbindet.⁵⁵³ Im dramatischen Verständnis der Kirchengründung werde demnach die heilsgeschichtlich wohl entscheidende Rolle des Heiligen Geistes sichtbar.

3.3.2.1 Historische und methodische Bemerkungen zum dramatischen Instrumentarium Schwagers

Das Aufkommen der Kirche nimmt in der Dramatischen Theologie Schwagers – wo mithilfe der literarischen Drama-Struktur die neutestamentliche Erlösungsgeschichte dargestellt wird – einen besonderen Platz ein. Bevor wir uns jedoch diesem Problem und auch dem fünften – aus der Perspektive dieser Dissertation wohl wichtigsten – Akt des Heildramas annähern, muss spätestens hier eine kurze Vergewisserung über die Fragen der theologischen Methode Schwagers erfolgen.

In der Literatur wird immer wieder darauf verwiesen, dass der erste Hinweis auf die dramatische Methode in der Dissertation von Schwager zu finden sei. Dort hält der junge Schwager im Anschluss an Roland Barthes zur Sprache der Exerzitien fest: „Man könnte es (das Verhältnis des Ignatius zur Kirche) heute wohl am besten als »dramatisch«

⁵⁵¹ Schwager RSA 2, 1. Schwager weist auch darauf hin, dass die Aussage, Jesus gebe seinen Geist auf, auf doppelte Weise zu verstehen ist: „In Übereinstimmung mit der doppelten Deutung der Verlassenheit und der Todesstimme Jesu dürfte auch die Aussage, dass Jesus seinen Geist aufgab, doppelt zu verstehen sein. In der ersten Perspektive bezeichnet sie den Tiefpunkt der Erniedrigung. Jesus ist wahrhaftig gestorben. Gerade an diesem Tiefpunkt begann der Geist aber von ihm selbst auszugehen. Derjenige, der vom Geist geführt wurde, wurde zu jenem, aus dem der Geist ausging. (...) Als der Geistspender handelt der Erhöhte in völliger Übereinstimmung mit dem Vater, denn der Geist wird ja ebenso vom Vater gesandt (Joh 14,16.26). Aus der vorösterlichen (teilweisen) Aktionseinheit wird die totale Aktionseinheit zwischen dem Erhöhten und dem Vater (beide senden gemeinsam den Geist).“ Schwager RSA 11, 95. Zur Dramatik des Geschehens: „Aus seinem geschlagenen Herzen entströmte vielmehr der Geist der Liebe und des Friedens. So kann man die Erlösungstat – wie es schon die Kirchenväter taten – als einen »wunderbaren Tausch« bezeichnen. Auf Jesus wird das Böse übertragen und er gibt den Geist der Liebe den Übeltätern zurück.“ Schwager RSA 12, 1.

⁵⁵² Schwager RSA 4, 10.

⁵⁵³ Vgl.: Schwager RSA 13, 9-11; RSA 7, 18.

bezeichnen. Damit würde treffend ausgedrückt, daß die wahre Einheit mit der Kirche durch alle Vorurteile, affektive Enge und Sündhaftigkeit der einzelnen Gläubigen und der Vertreter der Kirche hindurch zu suchen ist. Es würde klargemacht, daß die Einheit mit der Kirche sich in der Begegnung von Menschen vollzieht, zwischen denen alle Momente wie in einem Drama – Entwicklung, Auseinandersetzung, Spannung, Krise, Niederlage und letztliche Versöhnung – spielen können, ja sogar spielen »müssen«. Die konkrete Kirchenerfahrung des Ignatius scheint darum in unserer Zeit am besten als Mut zu dieser Dramatik interpretiert werden zu können. Diese Dramatik ist allerdings keine Tragik, sondern sie ist belebt von der sicheren Hoffnung auf eine letzte Versöhnung. Wo jedoch der Mut zu dieser Dramatik fehlt und die Versöhnung vorschnell gesucht wird, dort dürfte nicht mehr der allumfassende Geist am Wirken sein, sondern eher eine götzenhafte Verabsolutierung sichtbarer Strukturen sich abzeichnen.⁵⁵⁴ Wofür Schwager hier durch die Betonung dramatischer Zuspitzung der Konflikthaftigkeit eintritt ist zuerst die Mehrperspektivität von Fragen und Antworten im Prozess der Wahrheitssuche. Unter inhaltlicher Rücksicht wird am Anfang der Erarbeitung des dramatischen Ansatzes wohl das Problem des biblischen Doppelbildes Gottes (zorniger versus liebender Gott) stehen.⁵⁵⁵ Was für Markion und andere Gnostiker als ein Widerspruch und eine unüberwindbare Angelegenheit war und zur Entstehung einer Gegenkirche führt, ist für Raymund Schwager ein Problem, mit dem die christliche Theologie gerade unter Beachtung der Möglichkeit der Mehrperspektivität unbedingt zurechtkommen muss. In Laufe der Geschichte christlicher Theologie findet Schwager kein einziges befriedigendes Deutungsmuster, das einerseits durch Integration verschiedener – oft scheinbar widersprüchlicher – Bibelstellen eine Gesamtdeutung der Bibel bieten würde und andererseits auf das Jesu-Geschehen als zentrales Thema der Theologie hindeuten würde. Die zu seiner Zeiten bevorzugte historisch-kritische Methode stellt Schwager unter einer bestimmten Rücksicht in Frage.⁵⁵⁶ Auf die Spur eines adäquaten Instrumentariums, mithilfe dessen man dem

⁵⁵⁴ Schwager 2016, 249f. Zur Bedeutung dieses Zugangs für das Gesamtwerk Schwagers vgl. Niewiadomski 2015.

⁵⁵⁵ Zum Folgenden vgl. Wandinger 2003, 173-6.

⁵⁵⁶ In ihrem Werk „Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Leseart der Offenbarung des Johannes“ beschreibt Karin Peter die Problemstellung Schwagers bezüglich historisch-kritischer Methode: „Dieses Mühen um eine biblische Gesamtschau, die das Alte und das Neue Testament umfasst, zeigt sich auch in R. Schwagers konsequent synchroner Annäherung an die Bibel. Der Innsbrucker Theologe entwickelt sie in Abgrenzung zu gängigen Anliegen und Auslegungsversuchen von ExegetInnen, die allein mit dem historisch-kritischen Methodenensemble arbeiten. Für den Jesuiten kann in einer solchen Zugangsweise die neutestamentliche Botschaft nur in einem Gegensatz beschrieben werden: in der Gegenüberstellung der »eschatologischen Soteriologie«, die das absolute Gnadenangebot Jesu in seinem Leben beschreibt, versus der »staurologischen Soteriologie«, die die Erlösungskraft des Todes Jesu am Kreuz betont. Das prinzipielle Anliegen der historisch-kritischen Exegese, eine historische Einordnung der biblischen Texte zu gewährleisten, Einflüssen aus der Umwelt nachzuspüren und an die Vorstufen der Texte heranzukommen, steht s.E. in der Gefahr, die Bedeutung eines verbindlichen, gegenwärtig

biblischen Kanon und der zentralen Stelle der Soteriologie innerhalb der Theologie gerecht zu werden vermag, bringt den Innsbrucker Systematiker erst die Theologie Balthasars.⁵⁵⁷

Das theologische Lebenswerk Balthasars wurde von ihm selber mit drei Kategorien umschrieben: „Herrlichkeit“, womit Ästhetik gemeint ist, „Theodramatik“ und „Theologik“. Im zweiten Buch dieser Trilogie, die für den dramatischen Ansatz des Innsbrucker Systematiker ausschlaggebend ist, versuchte der Schweizer Theologe das Theater und die Theologie miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Entscheidung des antiken Christentums, den Glauben der Menschen mithilfe griechischer Psychologie zu erläutern, war Balthasar zufolge insofern „gut“, als Menschen nach einem kohärenten Verständnis der Welt suchten. Weil sich die Kirche aber nur auf dieses Werkzeug begrenzte, und die klassische Tragödie nicht aufnahm, verpasste sie die Chance, den ästhetischen Teil des Glaubens – seiner Natur entsprechend – zu vermitteln. Balthasar greift also dieses Thema auf, indem er seine Studie auf besondere Weise der Parabel des Welttheaters widmet.⁵⁵⁸ Schon im Rahmen der platonisch-stoischen Philosophie tauchte der Gedanke auf, der Mensch bekomme in seinen Leben eine Rolle, die er dann – seinen Möglichkeiten nach – gut spielen soll. Im christlichen Kontext trugen vor allem Augustinus und der spanische Dichter Calderon de la Barca viel zu diesem Thema bei.

Unsere Realität ist nach Augustinus durch zwei Pole beeinflusst: durch die *civitas dei* und durch die *civitas terrena*. Das Äußere kann uns täuschen, denn viele Menschen, die der *civitas terrena* zuzugehören scheinen, können in der Wirklichkeit der *civitas dei* zugehören. Und umgekehrt: die der menschlichen Erachtens nach von Gott Erwählten können tatsächlich die *civitas terrena* repräsentieren. In Calderon'schem Welttheater bietet Gott sich selber ein Schauspiel auf der Erden. Nach der Verteilung der Rolle unter den Menschen, gibt Gott der Weltzeit eine Strukturierung: die Weltzeit wird nun vom Natur-, Schrift- und Erlösungsgesetz

gültigen Kanons nicht genügend ernst zu nehmen.“ Peter 2011, 113-4. Wandering schreibt zur historisch-kritischen Exegese: „Schwager enters into a provocative argument with historical-critical exegesis at this point (...) Schwager argues that a solution must be found by dramatically relating the tensions inherent in the biblical canon, by taking the canon seriously, as it stands, however without falling into the trap of a naïve Biblicism either.“ Wandering 2007, 402.

⁵⁵⁷ Sandler schreibt der Theologie Balthasars eine zentrale Bedeutung zu: „Die Theodramatik H.U. von Balthasars wurde von Raymond Schwager aufgegriffen und in eigenständiger Weise weitergeführt. Er plädiert für eine dramatische Theologie als glücklichen Mittelweg zwischen einer argumentativen Theologie, die in Gefahr steht, die Grundspannungen der menschlichen Existenz und des christlichen Glauben einseitig zu reduzieren und einer narrativen Theologie, welche die Konsistenz des Evangeliums in einen endlos weiterspinnenden Erzählfaden aufzulösen droht. Schwager entwickelt vor allem eine bibeltheologisch ausgeführte Christologie und Soteriologie als dramatische Theologie. In einer ausführlichen Diskussion unterschiedlicher exegetischer Positionen zeigt er die Notwendigkeit »einer Vermittlung durch eine dramatische Exegese, die größere Gruppen von Texten unter zentralen Stichworten zusammenfaßt und nach dem Modell einer konflikthafter Handlung einander zuordnet.«“ Sandler 1998, 43f.

⁵⁵⁸ Zum Folgenden vgl. Galda 2003, 42-80.

bestimmt. Wenn das Spiel zu Ende geht, wird das Endgericht gehalten, wo es über das Spielen der Akteure selber und nicht über den Inhalt ihrer Rollen geurteilt wird.

Die Sinnmitte der „Theodramatik“ Balthasars ist Jesus selbst: aus der göttlichen Perspektive ist in ihm alles zusammengefasst; aus dem menschlichen Blickwinkel umfasst er die volle Tragik der menschlichen Freiheit, die sich sowohl für als auch gegen Gott positionieren vermag. Die Dramatik erreicht ihren Zenit in der „Stunde Jesu“ – in seinem Leiden, Tod, Höllenabstieg, in seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Zwischen Gott und seinem die Sünde der Welt tragenden Sohn, entsteht eine Art der Entfremdung. Gott der Vater verlässt den Sohn, auf den die menschliche Freiheit all ihre Schuld geworfen hatte, und entlädt auf ihn seinen Zorn. Der zweite Tod, den Jesus erfährt (die Hölle) ist die Konsequenz dieser vollkommenen Verlassenheit.⁵⁵⁹ Am Ende des Dramas steht Ostern. Hier vollzieht sich eine radikale Wende: aus der äußeren Entfremdung wird nun höchste Intimität (die aber niemals unterbrochen war). Jesus wird in den Himmel – in die Trinität – aufgehoben und er spendet seiner Kirche den Heiligen Geist. Der Geist spielt nämlich eine wichtige Rolle im „Endspiel“. „Das eschatologische Wirken des Geistes endet nicht mit dem Ende des irdischen Lebens Jesu. (...) Notwendigerweise erfolgt sie (die Sendung des Geistes) erst nach dem Weggang des Sohnes, nach der Aufhebung der trinitarischen Innversion. (...) Der Geist war immer schon der Geist des Sohnes – genauso wie des Vaters – in der Trinität. Aber nach der Menschwerdung und nach der Ausführung der Sendung kann die Kirche den vom Kreuz ausgehauchten Geist nun den Geist Christi nennen.“⁵⁶⁰ Die Ideen aus der „Theodramatik“ Balthasars, mit denen sich der Innsbrucker Theologe intensiv auseinandersetzte, entsprachen in vielen Punkten der eigenen Intuition Schwagers. Darauf hat er selber in seiner Korrespondenz mit dem Basler Theologen wiederholt aufmerksam gemacht.⁵⁶¹

Welche Konstanten weist aber Schwager'sche Instrumentarium auf? Erstens schenkt die dramatische Hermeneutik den in der Bibel beschriebenen Interaktionen zwischen einzelnen Akteuren viel Aufmerksamkeit. Der Grund dazu liegt in der anthropologischen Vorstellung des leidenschaftlichen Menschen, dessen *actio* durch die anderen in entscheidenden

⁵⁵⁹ Vgl. Sroka 2013, 89.

⁵⁶⁰ Galda 2002, 130.

⁵⁶¹ Die Korrespondenz mit Balthasar ist gerade im achten Band der Gesammelten Schriften von Schwager ediert worden; auf die „Theodramatik“ kommt Schwager öfters zu sprechen, so im Brief vom 22. Februar 1977: „In letzter Zeit habe ich mich mit Ihren Prolegomena zur »Theodramatik« beschäftigt. Besonders beeindruckt dabei hat mich Ihre grundlegende Fragestellung nach dem: Wer bin ich?; desgleichen Ihre verschiedenen Ausführungen zur »Rolle«.“ Oder im Brief vom 10. Mai 1981: „Theodramatik III habe ich mit großem Interesse gelesen und wieder manchen Gewinn daraus gezogen. Ich möchte dafür recht herzlich danken. Daß die Erlösungslehre unter den »5 Komplexen« zu sehen ist, die Sie nennen, wirkt auf mich überzeugend. Desgleichen bin ich mir voll bewußt, daß vor allem die trinitarische Dimension weit ausführlicher zu entfalten ist, als ich es in meinem eigenen Buch getan habe. Etwas Unbehagen habe ich aber immer noch mit gewissen Formulierungen von Ihnen betreffs des Zornes Gottes.“ Schwager 2017, 451.8.

dem Maße beeinflusst werden kann. Nikolaus Wandering – letzter Doktorand Schwagers – schreibt: „Ein dramatischer Ablauf kann sich nur dann entwickeln, wenn verschiedene Akteure in einer Abfolge von Aktion-Reaktion-Gegenreaktion usw. handeln und sprechen. Das Drama bildet eine Eigenheit des wirklichen Lebens ab: menschliches Handeln geschieht eingebettet in einen Interaktionszusammenhang mit anderen Menschen.“⁵⁶² Die Konstante von Aktion-Reaktion-Gegenreaktion muss nicht als störender Widerspruch gewertet werden, sie kann auch als Erweiterung von Perspektiven gedeutet werden. Zweitens wird unter einem *Akt* in der dramatischen Hermeneutik ein Beziehungsverhältnis verstanden, das von einem gleichbleibenden Status zwischen den Protagonisten bestimmt ist. Ein neuer Akt beginnt folglich, nachdem die bisherige Konstellation der beteiligten Personen durch eine neue Initiative ausgelöst wird: „Je nachdem, wessen Aktion einen neuen Zyklus von Aktion-Reaktion-Gegenreaktion bestimmt, kann eine Situation, innerhalb derer die Handlungen oder Aussagen der einzelnen Agierenden relativ stabil bleiben, definiert werden. Eine Änderung tritt dann erst wieder ein, wenn eine andere Initialaktion einen neuen Zyklus Aktion-Reaktion-Gegenreaktion beginnt, wobei natürlich erst rückblickend festgestellt werden kann, welche Aktion eine neue Handlungssituation hervorgebracht hat.“⁵⁶³ Drittens wird innerhalb der dramatischen Hermeneutik – anders als im Fall einer literarischen Analyse – nicht nur der menschliche Autor berücksichtigt. Nach theologischem Verständnis ist die Bibel sowohl göttlicher als auch menschlicher Autorschaft (wenn auch unter unterschiedlicher Rücksicht). Die daraus folgenden Schwierigkeiten und Chancen reflektiert Wandering. Wenn der göttliche Autor das Gesamtwerk verantwortet, ist er auch für die Taten in der biblischen Geschichte verantwortlich? Wandering schließt dies aus und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Christus: „Der (göttliche) Gesamtautor hat in sein Werk eine Figur hineingeschrieben, die anders als sonst in den Dramen üblich – ihn ganz repräsentiert. Zwar hat auch diese Figur eine menschliche Eigenständigkeit und ist der Logik der dramatischen Abfolge und der verschiedenen Handlungssituationen unterworfen und deshalb kann auch nicht jede Aussage, die Jesus trifft, unmittelbar als Aussage des Gesamtautors verstanden werden; dennoch ist er die direkte Repräsentanz des Autors und daher ist aus der Gesamtsicht des Lebens Jesu die »Ausageabsicht« Gottes zu verstehen.“⁵⁶⁴ Und damit gelangen wir zur Frage, wie eine solche Gesamtsicht möglich ist. Aus der Perspektive dieser Dissertation kommt hier die Rolle des Heiligen Geistes als jener des göttlichen Regisseurs zur Sprache. Der Geist wird wohl als Garant der Mehrperspektivität verstanden werden können. Eine wichtige Bemerkung macht

⁵⁶² Wandering 2003, 176f; vgl. auch: Steinmair-Pösel 2009, 162.

⁵⁶³ Wandering 2003, 179.

⁵⁶⁴ Wandering 2003, 183.

dazu Petra Steinmair-Pösel: „Der Geist als zuvor unsichtbarer Regisseur wird immer deutlicher sichtbar. In dieser Hinsicht gibt es auch bei Schwager selbst eine Entwicklung, die sich insbesondere an der Ausweitung der vier auf fünf Akte zeigt. Während der Geist als Regisseur des Geschehens in den ersten vier Akten des Heilsdramas mehr oder weniger unsichtbar ist, tritt er im fünften Akt als eigenständig wirkender Parakletos in den Vordergrund.“⁵⁶⁵ Die Idee des Welttheaters erlaubt noch die Analyse des Verhältnisses von Rolle und Akteur. Wie wir schon bei Balthasar gesehen haben, werden die Rollen vom Autor und Regisseur vergeben. Schwager nimmt diese Sicht auf und sieht in den Akteuren der biblischen Geschichte Menschen, die „heilsgeschichtliche Rollen“ spielen. Wandering macht diesen Gedanken für die Analyse des dramatischen Instrumentariums fruchtbar und lenkt unser Aufmerksamkeit auf die Differenz zwischen der „Wirksamkeit des öffentlichen Verhaltens“ (etwa der Figuren des Pharisäers, oder vor allem des Judas) und der Problematik vom „Heil und Unheil“, die ja mit der Schuld des Einzelnen verknüpft ist. „Die Akteure des biblischen Dramas spielen nicht eine Rolle, aus der sie wieder austeigen können, sondern sie verkörpern, indem sie ihr Leben leben – oft ohne es selbst zu wissen – offenbarungsgeschichtliche Rollen.“⁵⁶⁶ Da ihr Personsein mit der Rolle nicht identisch ist, ist die Frage nach dem Heil eine offene. Nur bei Jesus ist die heilsgeschichtliche Sendung, damit auch die Rolle und Person identisch. Für die Christen gilt also, dass sie sich vom Heiligen Geist führen lassen müssen: einerseits teilt der Geist ihnen den Willen des göttlichen Autors (ihre Sendung) mit, andererseits führt er diese Sendung in die menschliche „Performance“ ein. Auch die Beziehungen und gute Zusammenarbeit der Schauspieler mit dem göttlichen Autor und miteinander betreffen das Wesen seines Werks.⁵⁶⁷

3.3.2.2 Das Heilsgeschehen in Akten des Dramas

Im Rahmen des Forschungsseminars: „Dramatische Theologie und ihre Methoden“ sind mehrere Dissertationen im Kontext der Innsbrucker Dramatischen Theologie geschrieben worden.⁵⁶⁸ In all diesen Arbeiten wird der Grundstock des Ansatzes: das Heilsdrama, das

⁵⁶⁵ Steinmair-Pösel 2009, 355.

⁵⁶⁶ Wandering 2003, 192.

⁵⁶⁷ „Es ist damit jener, durch den eine gelingende Beziehung zwischen Autor und SchauspielerInnen ermöglicht wird, er ist auch der, der für das Gelingen des Planes des Autors Sorge trägt. Dabei ist er auch um gute Beziehungen, um echten Frieden und Zusammenarbeit unter den SchauspielerInnen bemüht, damit ihr Zusammenspiel tatsächlich gelingt.“ Steinmair-Pösel 2009, 356.

⁵⁶⁸ Vgl. Galda 2003; Huber 2007; Sedlmair 2007; Romejko 2007; Asuzo 2008, Horbal 2008; Lupa 2008; Bernardic 2009; Kuzhippallil 2009; Dwiwibodo 2009; Steinmair-Pösel 2009; Peter 2011; Morzycki 2011; Janovsky 2013; Lanthaparambill 2013; Sroka 2013; Moosbrugger 2014; Wang 2015; Łazik 2016.

Schwager in fünf Akten rekonstruierte,⁵⁶⁹ nachgezeichnet. Weil das Schema der Akte bei Schwager für die Mehrperspektivität in der das Heilsgeschehen erfasst werden kann steht, soll auch in diesem Zusammenhang eine kurze Darstellung des sich in verschiedenen Akten ereignenden Heilsdramas erfolgen. In diesem Kapitel werden die vier ersten Akte des Heilsdramas dargestellt, was uns als eine gute Einführung zum letzten Akt – mit dem wir uns dann länger beschäftigen werden – dienen soll, der für die Pneumatologie Schwagers von eminenter Bedeutung ist.

Der erste der fünf Akte betrifft *die Verkündigung der Basileiabotschaft*. Jesus, der in der alttestamentlichen Tradition aufwächst, verkündet die Nähe des Reiches Gottes auf besondere, ganz neue Weise. Zum einen knüpft er dabei an die messianische Idee der Sammlung Israels an und sucht so etwas wie eine Neue Sammlung Israels zu bewerkstelligen. „Die Propheten hatten das kommende Heil durch die Neuaufrichtung des Volkes untrennbar mit einer radikalen Bekehrung verbunden. Jesus ging keinen anderen Weg. In der Bergpredigt legte er dar, was diese Bekehrung konkret beinhaltet. Er wollte durch seine hohen Forderungen die Menschen weder moralisch knechten, noch ihnen bloß ein unverbindliches Ideal vor die Augen malen, sondern er zeigte schlicht auf, *was zu geschehen hat, wenn die neue Sammlung tatsächlich gelingen sollte*. Die ganze vergangene Geschichte Israels mit den dauernden Rückfällen machte nur zu deutlich, wie tief der Hang zum Unglauben, zur Lüge und zur Gewalt in den Herzen der Menschen verwurzelt war. Diesem Bösen konnte man durch ein paar billige Ratschläge nicht beikommen. In den »Seligpreisungen« sprach Jesus deshalb von der großen Umwertung aller menschlichen Wertempfindungen.“⁵⁷⁰ In seiner Lehre sind jedoch die dem alttestamentlichen Denken so vertrauten Konzeptionen des Zornes Gottes und der Rache an Ungläubigen (Feinde Israels) nicht mehr zu finden. Stattdessen rückt das Bild eines barmherzigen Gottes in den Mittelpunkt: „Die Zumutung Jesu an die Menschen, ihre Widersacher zu lieben, entsprang seiner Überzeugung, dass Gott selber seinen Feinden, den Sündern, gütig begegnet. Das im Alten Testament so wichtige Thema vom Zorn und der Rache Gottes fiel in seiner Botschaft zunächst weg. Wie er selber Jahwe als Abba erfahren hat, so verkündete er ihn als gütigen Vater, der den Sündern verzeiht.“⁵⁷¹ Dieser Gott wendet sich allen Betrübten und Verlassenen zu. Sein Anliegen ist es, nicht zu vernichten, sondern aufzurichten und das neue Leben zu schenken. Dieses Bild Gottes spiegelt sich

⁵⁶⁹ Niewiadomski macht in seinem Editionsbericht zum Heilsdrama darauf aufmerksam, dass es ursprünglich vier Akte gab; erst mit der Zeit wurde der fünfte Akt hinzugefügt; vgl. Niewiadomski 2015, 18f.

⁵⁷⁰ Schwager 2017, 68.

⁵⁷¹ Schwager 2015, 96. Peter 2011, 133 hält zu diesem neuen Gottesbild fest: „Als Indiz dafür kann die Vision Jesu vom Satanssturz in Lk 10,18 par gelten, die als Reinigung der Gottesvorstellung vom Element der Anklage verstanden werden kann. Positiv gefüllt wird das neue Gottesbild durch die Betonung der voraussetzungslosen erbarmenden Liebe Gottes.“

im ganzen Handeln Jesu: sowohl in seiner Verkündigung als auch in seinen Taten.⁵⁷² Während der innere Sinn des Gesetzes für Jesus die entscheidende Rolle im Umgang etwa mit Zöllnern oder Prostituierten spielt, verliert der äußere Bindung an den Buchstaben an Bedeutung. Der Innsbrucker Theologe erblickt im Handeln Jesu ein Anfang der Neuen Sammlung – ein Beginn der im Alten Testament verheißenen neuen Aufrichtung des Reiches Gottes. Schwager betont aber, dass ein Erfolg dieses Handeln Jesu nicht allein von ihm abhängig ist: „Die Verkündigung der Gottesherrschaft war ein Ereignis, das zwar in erster Linie ganz auf der neuen Zuwendung Gottes zu den Sündern beruhte, aber in zweiter Linie doch auch die Bereitschaft der Hörer einschloss. Das Ereignis konnte folglich gelingen oder misslingen.“⁵⁷³ In der narrativen Fassung des ersten Aktes, die Schwager in seinem „Jesus-Roman“ vorstellte, wird der Akzent auch auf das Ringen Jesu um die Konturen seiner Sendung beschrieben. So widmet Schwager längere Textpassagen dem Szenario der Versuchung in der Wüste und stellt dieses gar als einen Prozess der Unterscheidung der Geister dar. „Wie er (Jesus) nun in die Tiefe blickte, zog plötzlich ein Schatten über den Himmel, und mit spitzer Eindringlichkeit tauchten in ihm nochmals die Worte des Psalms auf, die ihn eben begleitet hatten. Eine aufdringliche Stimme flüsterte ihm zu: »Geh nach Jerusalem und stürze dich vor den Pilgern von den Zinnen des Tempels hinunter, denn die Engel Gottes werden dich tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt. Das wird das Zeichen des Vaters sein, und die Menge wird staunen und dir bewundernd zu Füßen liegen.« Am Ton der Stimme, die hart wie ein Wassertropfen war, der auf einen Stein fällt, erkannte er sofort den Versucher. Er wußte auch, daß dies nicht das Zeichen sein konnte, nach dem er eben selber noch gefragt hatte. Er wollte die Herzen der Menschen für seinen Vater gewinnen, und nicht bewundernde Rufe der Menge für ihn selber wecken. Mit großer Entschiedenheit kam es auf seine Lippen: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen« (Dtn 6,16). Der Versucher schien sich sogleich in nichts aufzulösen; er selber aber überließ es der Stunde, wie er zu den Menschen sprechen sollte.“⁵⁷⁴ Indem sich Schwager am biblischen Duktus der Erzählung orientiert, beschreibt er den eigentlichen Beginn der Verkündigung des neuen Gottesbildes im Anschluss an die Perikope des Lukas (Lk 4,14-30). Jesus bricht das Vorlesen der Stelle über den Geist des Herrn bei Jesaja ab:

⁵⁷² „Ein besonders charakteristischer Zug im neuen Handeln Gottes, wie Jesus es gepredigt hat, manifestierte sich in seinem eigenen Verhalten. Er wandte sich den Sündern, den Zöllnern und Dirnen zu, und sein Benehmen war so auffällig, dass es den Vorwurf weckte: »Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder« (Mt 11,19). Da dieser Vorwurf so derb ist, dass ihn die gläubige Gemeinde sicher nicht selber geschaffen hat, haben wir hier eine Äußerung vor uns, die direkt verrät, wie die Gegner Jesu ihn gesehen haben.“ Schwager 2015, 96.

⁵⁷³ Schwager 2015, 110.

⁵⁷⁴ Schwager 2015, 432f. Für die ganze Szene vgl. Schwager 2015, 425-33.

„Es waren gerade jene Worte zu lesen, die ihn unterwegs begleitet hatten: »Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe (...)« (Jes 61,1f.) Hier brach Jesus abrupt ab, denn die unmittelbare Fortsetzung »einen Tag der Vergeltung unseres Gottes« wollte er übergehen. Er setzte sich, während die Blicke aller auf ihn gerichtet waren. (...) Er begann: »Heute erfüllt sich, was der Prophet Jesaja angekündigt hat. Gott sendet seinen Geist, um Arme und Gedrückte in ihren Herzen zu erfreuen, Kranke zu heilen und alle, die durch die Macht böser Worte gefesselt sind, zu befreien. Die Heilszeit ist am Anbrechen, und ich verkünde euch die Gnade und die Verzeihung des Herrn.« Männer und Frauen in der Synagoge schauten voll Spannung auf den Prediger, der ihren Erwartungen zu entsprechen schien. Aus dem Sohn des Josef mußte etwas Großes geworden sein, wie manche es schon immer vermutet hatten. Würde er nun auch Wunderzeichen wirken, wie er es in Kafarnaum getan hatte? Er müßte doch vor allem sein Heimatdorf berühmt und zum Zentrum seines Wirkens machen. (...) Unter den erwartungsvollen Blicken, die sich an ihn hefteten, spürte Jesus, daß der entscheidende Moment gekommen war. (...) Dann fuhr er fort: »Heftet eure Herzen nicht an die Wunder, die von Propheten berichtet werden! Glaubt dem Wort, das von Gott kommt, und öffnet ihm eure Seelen!« (...) Jesus schlug eine Stimmung entgegen, die schlagartig umgekippt war.«⁵⁷⁵ Den weiteren Verlauf der Ereignisse des ersten Aktes beschreibt Schwager als eine Auseinandersetzung um den richtigen Geist, als aufflammende Begeisterung für die Botschaft, aber auch zunehmende Distanzierung der Menschen von der Botschaft Jesu. Den Grund für die Ambivalenz sieht Schwager im Wirken des Widersachers: „Eine böse Macht, verkleidet als einer der Söhne Gottes, versuchte zu täuschen. Sie wollte die Menschen von Gott fernhalten und verklagte sie zugleich ständig vor ihm (Ijob 1,6-2,7). Jesus wußte, daß sein Abba nicht auf den mißtrauen säenden Geist hören würde. Was ihm plötzlich widerfuhr, überraschte ihn dennoch. Er sah, wie der Himmel über Galiläa in einen düsteren Schein getaucht wurde (Weish 17,19f.) und nur am Ort, wo er weilte, licht blieb. Dann löste sich das Dunkel wie eine Maske vom Himmel, ballte sich zusammen und wurde zu einem düster – roten Feuerschweif. Der Satan, der große Ankläger, fiel wie ein Blitz auf die Erde, und der ganze Himmel wurde wieder licht. Das Antlitz seines Vaters leuchtete neu und ungetrübt über dem Weg, den seine Jünger durch die Dörfer Galiläas gingen. Das Freiwerden des Himmels erschütterte Jesus tief, und er dankte. War die Herrschaft seines Vaters, die ihn

⁵⁷⁵ Schwager 2015, 440f.

seit der Taufe im Jordan drängte, nun voll angebrochen? Würde sie – wie die Spannung in der Luft vor einem Gewitter – die müden Herzen der Menschen wecken und anziehen, oder würde durch den Sturz des großen Anklägers aus der himmlischen Welt nur das Verurteilen und Zerstören auf Erden um so heftiger weitergehen (Offb 12,10)? (...) Jesus öffnete ihre (der Jünger) Augen für den Kampf, der ihr Wirken heimlich begleitet hatte: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Darum mußten euch Dämonen gehorchen. Doch nun sucht der gestürzte Ankläger nur um so mehr, die Menschen auf Erden zu verwirren und sie gegeneinander aufzustacheln. Der Kampf hat erst begonnen.«⁵⁷⁶

Im Zweiten Akt des Heilsdramas kommt die neue Perspektive voll zum Ausdruck; Schwager rückt *die Gerichtsworte Jesu* ins Zentrum. Zwischen dem ersten Auftreten Jesu und seinem Tod am Kreuz findet man im Evangelium Worte Jesu, die auf den ersten Blick gar nicht zu der anfänglichen Basileia-Botschaft passen. Jesus verkündet das Gericht über das Volk. Hier sieht Schwager eine dringende Problematik, die – falls ungelöst – eine harmonische Deutung der „Frohen Botschaft“ sehr erschwert. Laut Schwager wird diese Problematik in der modernen Exegese nicht ernst genug genommen: „Oft übergeht man die entsprechenden Aussagen der Evangelien ohne weiteren Kommentar, oder man weist sie mit mehr oder weniger Begründung der nachösterlichen Gemeinde zu, ohne ausdrücklich zu sagen, was dabei theologisch genommen wird.“⁵⁷⁷ Die Interpretation Schwagers ist, dass diese neuen Worte keine Rückkehr zum „alten“ Bild Gottes bedeuten, sondern eher ein Resultat einer neuen Situation sind. „Obwohl Jesus den wahren Glauben vorgelebt, die zuvorkommende Liebe des himmlischen Vaters verkündet und sie durch seinen Umgang mit den Sündern und durch seine machtvollen Zeichen den Menschen auch erfahrbar gemacht hat, vermochte er die Herzen seines Volkes im Entscheidenden nicht zu gewinnen. Sein Versuch der neuen Sammlung scheiterte zunächst an einem Gegenwollen.“⁵⁷⁸ Diese neue Perspektive muss von der systematischen Theologie erst eingeholt werden. Die Gerichtsworte drücken keinen Zorn Gottes aus; sie zeigen die Folgen menschlicher Entscheidung – eben einer Ablehnung der Basileia-Botschaft. An der Heilszusage Gottes ändert sich nichts; der definitive Charakter der Ablehnung, die ihre Wurzeln in der Lüge und Gewalt hat, wird hier betont: „Gott ist von sich aus immer der gütige Vater, der dem Sünder in zuvorkommender Liebe begegnet; nur wenn dieser trotz der erfahrenen Gnade bei seinen eigenen Urteilsnormen bleibt, verfängt er sich auch in ihnen. Die Gerichtsworte sind also nicht ein Zeichen, dass Gott ein doppeldeutiges Gesicht hat, sondern sie heben mit letztem Ernst hervor, dass der Mensch

⁵⁷⁶ Schwager 2015, 458f.

⁵⁷⁷ Schwager 2015, 126.

⁵⁷⁸ Schwager 2017, 71.

von sich aus keine Heilsmöglichkeit besitzt und Gott ihm gegenüber keine »Vergewaltigung zur Liebe« begeht.⁵⁷⁹ Dass es bei dieser Frage für Schwager mehr auf dem Spiel stand als existentielle Probleme der Seelsorge wird in einem seiner Briefe zu Balthasar, in dem er sein Befremden über die Balthasar'sche Deutung der Aussagen Jesu vom Zorn Gottes kritisch analysiert, deutlich. Am 10. Mai 1981 schreibt Schwager an Balthasar: „Etwas Unbehagen habe ich aber immer noch mit gewissen Formulierungen von Ihnen betreffs des Zornes Gottes. So schreiben Sie etwa: »Daß Gottes Liebe geradezu gewalttätig auf die ihr durch die Menschen angetane Gewalt reagiert, erklärt sich aus dem Totaleinsatz Gottes (...)« Von welchem Horizont her ergibt sich diese »Erklärung«? Muß man nicht systematisch von der Vollkommenheit Gottes her denken? In der Bergpredigt wird von den Menschen gefordert, nicht zu zürnen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten und die Feinde zu lieben: Als zusammenfassende Begründung wird angegeben: Ihr sollt also vollkommen sein, wie auch euer himmlischer Vater es ist. – Wenn Menschen Böses nicht vergelten und nicht mit Zorn reagieren dürfen, darf man dann ein solches Verhalten bei Gott annehmen? – Wird ihm dadurch indirekt nicht eine niederere Moralität zugeschrieben, als sie von den Menschen gefordert ist? – Daraus ergibt sich für mich ein zweiter Fragenkreis. Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft enthält das Angebot der Verzeihung der Sünden, wobei von einem Erlösertod in keiner Weise die Rede ist. Die psychologische Frage, ob Jesus gleichzeitig schon um seinen kommenden Tod wußte, ist für mich nicht wichtig, wohl aber die theologische, ob die Botschaft von der Gottesherrschaft in sich kohärent war. Nimmt man dies an, ergibt sich dann nicht die Folgerung, daß es eine reale Möglichkeit – wenigstens innerweltlich gesprochen – der Überwindung der Sünde ohne Erlösertod gab? Eine Versöhnung durch die göttliche Verzeihung der menschlichen Sünde? Warum diese Möglichkeit nicht Realität wurde, scheint mir das Jesus-Wort in Mt 23,37 am prägnantesten zu formulieren: »Jerusalem (...) wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln (...) aber ihr habt nicht gewollt.« Zwei Willen prallen aufeinander! Ein Text, der mir für eine Theodramatik von großer Bedeutung zu sein scheint. Auch nach der Lektüre Ihres Buches drängt sich mir immer noch folgende Deutung auf. Die bloße Tatsache der menschlichen Sünde macht den Erlösertod noch nicht nötig. Gott hat dem Sünder zunächst sein väterliches Verzeihen angeboten. Wohl aber wurde der Erlösertod nötig, weil die Menschen gerade die Botschaft vom göttlichen Verzeihen nicht annehmen wollten. – Der Zorn Gottes wäre demnach nicht eine Reaktion Gottes auf die ihm angetane Gewalt, sondern er wäre das Zeichen, daß die Menschen die liebende und verzeihende Zuwendung Gottes durch ihr

⁵⁷⁹ Schwager 2015, 167. Vgl. auch: Peter 2011, 138f.

verstocktes Herz systematisch ins Gegenteil verkehren. – Daß diese Sicht im AT noch nicht zur Darstellung kommt, dürfte nicht verwunderlich sein, weil das wahre Wesen der Sünde erst in der Konfrontation mit der Botschaft Jesu offenkundig wird. Mit den zentralen Texten des NT scheint mir die vorgeschlagene Deutung aber voll in Einklang zu stehen.⁵⁸⁰

In der narrativen Fassung des Heilsdramas rückt Schwager die Szenen in den Vordergrund, in denen Jesus in Konfrontation steht mit „bösen Geistern“. Der Innsbrucker Dogmatiker schildert Jesus als einen vom Geist geführten Menschen, der besonders sensibel wird auf die Macht der bösen Geister: „Wo die Mächte des Tötens herrschen, die über sich ein Netz der Täuschung und Tarnung ausspannen, kann die Herrlichkeit und Freiheit Gottes nicht unter den Menschen wohnen. Jesus nahm mit wachsender Intensität die Kräfte wahr, die dem Wirken seines Vaters und seiner Botschaft widerstanden. Weil er an diesem unüberbrückbaren Gegensatz litt, waren ihm unwillkürlich Worte des Gerichts auf die Lippen gekommen. Über deren letzte Tragweite hatte er sich noch keine Rechenschaft gegeben, wohl aber drängten sich ihm mit Macht Bilder des Zornes auf, und er wußte mit unerschütterlicher Klarheit, die Menschen, die sich verschlossen, würden kein Heil finden. Würde auch sein Vater diesen Sündern gegenüber sein Antlitz verändern und ihnen im Zorn begegnen? (...) Was war es mit den Mächten des Bösen, die ein Herz, das jetzt so offen für seinen Vater war, eben noch ganz gefangennehmen konnten? Wohin führte das Böse jene Menschen, die nicht für die Gottesherrschaft gewonnen werden konnten?“⁵⁸¹

Der dritte Akt macht uns die Mehrperspektivität des Heilsgeschehens voll bewusst. „In der Phase der offenen Verkündigung hat Jesus die göttliche Vorleistung in Form des zuvorkommenden Verzeihens angekündigt. In der Situation der Ablehnung hat er durch die Gerichtsworte die inneren Konsequenzen der menschlichen Verhärtung aufgedeckt. Daß er dabei nicht von rachsüchtiger Wut auf die Menschen beseelt war, die seine Predigt nicht hören wollten (...) zeigt mit letzter Deutlichkeit die dritte Phase in seinem Geschick. Er hat die Gerichtsworte nicht gesprochen, um die Menschen in die Hölle zu stoßen, sondern um zu zeigen, wie ernst Gott die menschliche Freiheit nimmt. Nach der Ablehnung der ersten göttlichen Vorleistung (Verzeihen) hat er das Gericht über die Sünde auf sich selber genommen und damit die göttliche Vorleistung verdoppelt. Er hat nicht Grausamkeit in die Welt gebracht, sondern beides, die Freiheit der Menschen und die Liebe Gottes bis zum Extrem ernst genommen. Sein bitteres Geschick zeigt, wie Gott einen Weg fand, den verhärteten und ablehnenden Menschen zu helfen, ohne ihre Freiheit anzutasten.“⁵⁸² Gemäß

⁵⁸⁰ Schwager 2017, 459f.

⁵⁸¹ Schwager 2015, 472f.

⁵⁸² Schwager 2017, 77.

der Erwartung im zweiten Akt, sollte also das „Gericht“ die sich abwendenden Menschen in der Form des „Selbstgerichtes“ treffen. Der dritte Akt zeigt, dass etwas völlig neues sich ereignet hat. Anstatt des Selbstgerichtes kommt es zur einen Zusammenrottung gegen Jesus. Verschiedene Menschen und Menschengruppen: angefangen von den Jesus am nächsten stehenden Jüngern, durch Pharisäer und Hohepriester bis hin zu den römischen Besatzern wenden sich Menschen gegen denjenigen, der die Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes gebracht hat. Alle diese Menschen stehen nach Schwager paradigmatisch da als ein universales Symbol der ganzen Menschheit. An diesem Punkt wird deutlich, was die heilsgeschichtliche Rolle, die im dramatischen Instrumentarium von der Person und der damit verbundenen individuellen Heilsfrage unterschieden wird, eigentlich bedeutet. Das Szenario der Passion wird von Schwager als Gerichtsszenario beschrieben. Das Gericht, das ohne die Verkündung der Basileabotschaft vielleicht gar nicht stattgefunden hätte, trifft den „Richter“ selbst: „Er, der das Gericht angesagt hat, wird nämlich selber vor ein Gericht gestellt. Dieses überraschende Geschehen hat Barth veranlasst, einen zentralen Abschnitt seiner Versöhnungslehre unter den provozierenden Titel zu stellen: »Der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete«.⁵⁸³ Schwager weist auf den Anspruch Jesu bezüglich seiner Beziehung zu Gott dem Vater hin als äußeren Anlass zum Urteilsspruch gegen Jesus. Unter allen Akteuren bringt allein Jesus Gott zur Darstellung, deswegen kann das gepredigte Reich Gottes in der Situation des Gerichts nur durch seine Person verwirklicht werden. Dies geschieht, indem Jesus die voraussetzungslose Liebe Gottes zu allen Menschen in seiner Bereitschaft steigert, bis zur Annahme des Todes ohne jegliche Gegenwehr. Die liebevolle Zusage Gottes bleibt unerschüttert – insofern bestätigt dies das im ersten Akt hervorgerufene Bild Gottes –, sogar angesichts erbittertes Zornes und „unmenschlicher“ Gewalt. „Das Kreuz ist die gelebte Bergpredigt.“⁵⁸⁴ Im Zenit dieser gütigen Zuwendung Gottes steht die Vergebungsbitte Jesu am Kreuz. Durch sein Gebet identifiziert sich Jesus mit allen Menschen, auf besondere Weise aber mit den Opfern der Sünde. Die Teilnahme Gottes des Vaters am Geschick Jesu ist passiv: Dass der Vater das Kreuzgeschehen zulässt, bedeutet nicht, dass er es fordert.⁵⁸⁵ In der narrativen Fassung wird die Frage der Unterscheidung der Geister auch im Kontext der Passion reflektiert. So beendet Schwager die Szene des Abendmahls mit einer Belehrung der Jünger durch Jesus. Dieser greift auf die Gestalt des Ijobs zurück um die Frage zu beantworten, ob Gott mit Gewalt die Sünder bestraft. Es sind die Freunde Ijobs, die ihm einreden wollen, dass Gott ihn für seine Schulden straft. Sie

⁵⁸³ Schwager 2015, 169.

⁵⁸⁴ Schwager 2017, 78.

⁵⁸⁵ Vgl. Peter 2011, 145-7.

erkennen aber „die geheimnisvollen Wege des Herrn“ nicht. Mit Hinweis auf den Gottesknecht wird die Mehrperspektivität des Heildrama noch einmal unterstrichen: „»Der Prophet Jesaja sah in Visionen den Weg des Knechtes. Er wird vom Geist des Herrn gesalbt, wegen der Sünden des Volkes geschlagen und getötet. Doch Gott verwirft ihn nicht. Weil er sein Leben als Sühnopfer für andere hingibt, findet der Herr Gefallen an ihm und rettet ihn aus den Schlingen der Unterwelt, um ihm Anteil an seinem Reich zu geben« (Jes 53). Diese Worte klangen im Schweigen, das folgte, lange weiter. Die Jünger ahnten mehr, als sie verstanden. Wie konnte ein Getöteter bei Gott Gefallen finden? Warum war er ein Sühnopfer? Thomas versuchte, was ihm dunkel geblieben war, zu ergründen und fragte: »Wie kann der Knecht Gottes sein Leben als Sühnopfer hingeben? Er wird sich doch nicht wie ein Lamm auf dem Altar hinschlachten lassen? Sind Menschenopfer für Gott nicht ein Gräueltat, sind sie nicht Mordtaten, die seinen Zorn wecken?« Jesus erwiderte sogleich: »Ja, dem Herrn mißfällt zutiefst, wenn Menschen das Blut ihrer Brüder und Schwestern vergießen.« Nach einer längeren Pause fügte er aber hinzu: »Könnt ihr begreifen, daß sich der Menschensohn sogar solchen zum Nächsten macht, die ein mörderisches Herz haben? Arglos wie ein Lamm geht er den Verlorenen nach und sucht sie, ohne darauf zu achten, was ihm selber geschieht und was sie ihm antun.«“ Die systematische Grundannahme, Jesus habe in seiner Passion die Bergpredigt radikal gelebt wird vom Innsbrucker Systematiker glaubwürdig durch die Schilderung des Sterbens Jesu und die in diesem Sterben stattfindenden Vergebung – selbst für Judas – bezeugt. „Als er (Jesus) am Pfahl hochgezogen wurde, durchbohrte ein harter und endlos wirkender Strahl des Schmerzes sein ganzes Bewußtsein (Jes 53,5). Die Worte, die das Wirken seines Vaters in ihm verhöhnerten, erreichten seine Seele nur noch wie durch einen Schleier hindurch und wurden zu Pfeilen, geschossen von namenlosen Händen. Sie trafen ihn aber genau dort, wo er die beglückende und süße Gegenwart seines Abbas erfahren hatte. Er betete für seine Feinde: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!« Das Böse, zu dem die namenlosen Gestalten die Güte seines Vaters verdreht hatten (Ps 56,6), wollte er nochmals in Liebe verwandeln. Plötzlich sah er seinen Jünger Judas vor sich. Auch er hing an einem Baum und wand sich in Not und Verzweiflung (Sir 47,23). Jesus nahm ihn in seiner eigenen Not ganz zu sich und viele, die in ähnlicher Verwirrung mit dem Tod rangen, schienen ihm zu folgen. Er umwarb das treulose und verzweifelte Herz seines Jüngers (Hos 2,16) und traute sich ihm neu an (Hos 2,21). Dabei strömte das ganze Grauen der Gottlosigkeit in ihn ein. Er sank in die Tiefe, in eine grundlose Tiefe (Ps 88,57). Je weiter er hinabfiel, desto langsamer wurden die Bewegungen, bis alles stillstand. Die Zeit hatte aufgehört. Nur noch ein Raum war da, ohne

Richtung und Ziel, ein Ort namenlosen Grauens und qualvoller Ängste, eine Welt ewiger Hoffnungslosigkeit. Aus seinem Innersten brach ein Ruf und Schrei hervor: »Eloï, Eloï, lema sabachtani? Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Dann ließ er sich in die Hände dessen fallen, von dem er sich ganz verlassen erfuhr (Ijob 16,619).⁵⁸⁶

Die Auferweckung Jesu, die das Hauptthema des vierten Aktes im Heilsdrama ist, versteht der Innsbrucker Systematiker als eine klare Bezugnahme Gottes des Vaters zu dem menschlichen Gerichtsurteil gegen Jesus. Dieses Geschehen soll nach Schwager zugleich als ein Gerichtsurteil verstanden werden, das das Handeln und die Botschaft Jesu bestätigt. Damit – um in der juristischen Nomenklatur zu bleiben – „exekutiert“ der gütige Gott die Basileabotschaft! Der Innsbrucker Theologe schreibt dazu: „*Das Urteil des himmlischen Vaters* ist aber vor allem eine Entscheidung für jenen Sohn, der sich für seine Widersacher in den Tod gegeben hat. Es ist deshalb tiefer gesehen ein Urteil auch zugunsten der Sünder. Den sich verschließenden Gegnern der Gottesherrschaft wurde von jenem Sohn her, der sich in ihre Nacht und Gottferne hineinziehen ließ, nochmals ein Heilsweg eröffnet. Obwohl sie sich soweit es an ihnen lag, schon abgewandt hatten, wurde diese Verhärtung durch die Hingabe des Sohnes, der sich zum Opfer ihrer Selbstverurteilung machen ließ, nochmals unterlaufen.“⁵⁸⁷ Diese Botschaft erreicht jetzt die Menschen zuerst im österlichen Friedensgruß und in dem mit ihm verbundenen Sündenvergebungsangebot. „Die Friedensbotschaft erklang aus dem Zentrum des christlichen Heilsgeschehens und war weit mehr als ein frommer Wunsch. Sie ging von jenem aus, der die ganze Welt der Lüge und Gewalt durchgestanden hat, und richtete sich an jene Jünger, die aus Menschenfurcht ihren Herrn verraten hatten und geflohen waren. In der Stunde der Finsternis herrschte die Sünde so sehr, daß auch die Jünger mitschuldig wurden. Da aber gerade an diese Schuldigen der Friedensgruß erging, erweist er sich als ein Wort des Verzeihens. Der Ostergruß wünscht nicht nur Frieden, sondern *stiftet Frieden*, weil jene vom Auferweckten wieder ganz angenommen werden, die ihn verlassen und verraten haben. Im verzeihenden Ostergruß offenbart sich die letzte Tiefe der göttlichen Vorleistung gegenüber den versagenden Menschen.“⁵⁸⁸ Zum anderen aber ermöglicht die Ostererfahrung eine neue Schriftauslegung. Beides formt die Basis, auf der eine neue Gemeinschaft um den Gerichteten und Auferweckten ins Leben gerufen werden kann. Die narrative Fassung des Heilsdramas legt einen Schwerpunkt auf den dramatischen Perspektivenwechsel bei der Deutung des Passionsgeschehens und liefert damit auch Impulse für die christliche Bibelhermeneutik. Schwager

⁵⁸⁶ Schwager 2015, 525f.

⁵⁸⁷ Schwager 2015, 252f.

⁵⁸⁸ Schwager 2017, 79f.

verhilft sich mit der Emmausperikope (Lk 24,13-35) und zeichnet das Gespräch des Auferstandenen mit den verunsicherten Jüngern als Einführung in die Kunst der Schriftauslegung nach. Dabei rückt er in den Vordergrund jene Probleme, die mit der Frage des göttlichen Zornes, der Gewalt Gottes und der erhofften Vernichtung der Feinde durch Gott oder durch Messias zusammenhängen. „Der Weg des Messias trat den beiden Jüngern wie ein großes Bild vor Augen. Ihr Inneres lebte auf, und sie wurden selber ins Weite geführt. Die Welt hatte sich um sie herum verändert. Nach längerer Zeit tauchten sie aus dem Staunen und Nachsinnen auf, und einem von ihnen kam nochmals eine Frage: »Ist der Messias so schwach, daß er von seinen Feinden in den Abgrund gestürzt werden kann?« Der geheimnisvolle Lehrer, den sie so unverhofft auf dem Weg gefunden hatten, sagte zunächst nur: »Was ist Schwäche?« Erst nach längerem Schweigen fuhr er fort: »Wie könnte der Knecht Gottes schwach sein, da der Geist des Herrn auf ihm ruht (Jes 42,1). Wenn aber die Feinde sich gegen ihn erheben, dann lehrt ihn der Geist, dem Bösen nicht mit Bösem zu widerstehen. Im täglichen Hören auf Gott hält er seinen Widersachern den Rücken, seinen Spöttern die Wangen und denen, die ihn anspeien, sein Gesicht hin (Jes 50,4-6), und er läßt sich arglos wie ein Lamm zur Schlachtbank führen« (Jes 53,7). Nun begannen die Herzen der Jünger direkt zu brennen. Hatte sich ihr Meister nicht genau so seinen Gegnern ausgeliefert? Beide riefen fast zugleich: »Dann haben die Hohenpriester, die Ältesten und die Schriftgelehrten unrecht getan, als sie Jesus verurteilt haben? Gott hat den Propheten aus Nazaret trotz der Kreuzigung nicht verworfen.« Ihr geheimnisvoller Weggefährte gab ihnen keine direkte Antwort, sondern erwiderte nur: »Erinnert euch, was beim Propheten Jesaja die Sünder nach ihrer Bekehrung vom Knecht sagen, den sie selber geschlagen haben: *Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm. (Jes 53,4f.)* Die Menschen meinen immer, Gott räche sich in Ungeduld; doch sie schlagen einander selber. Sie meinen, andere seien schuldig; doch ihre Schuld trifft den Knecht. Nur jene können den Messias erkennen, die ihre eigene Schuld zu sehen vermögen.« Den Jüngern schwindelte vor ihren Augen, und sie mußten unwillkürlich an ihre Flucht denken. Eine tiefe Scham überfiel sie, und eine neue Unruhe und Angst drohte in ihnen aufzusteigen: »Wird Gott jene strafen, die an seinem Messias schuldig geworden sind?« Der Fremde ließ die Frage einen Augenblick stehen, um dann zu erwidern: »Die letzten Wege Gottes mit den Menschen kennt niemand. Doch habt Vertrauen und denkt an das Wort des Herrn beim Propheten Sacharja: *Über das Haus David und über die Einwohner Jerusalems werde ich den Geist des Mitleids und des Gebets ausgießen. Und sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben.*«

(Sach 12,10) Es war Abend geworden, und in den beiden Jüngern war tiefer Friede eingekehrt. Ihre brennenden Herzen hatten jede Unruhe verloren.⁵⁸⁹

3.3.3 Neue Sammlung als fünfter Akt des Heilsdramas

Der fünfte Akt des Heilsdramas steht ganz im Zeichen der neuen Sammlung. Die alttestamentliche Botschaft von der neuen Sammlung, die nach der großen Katastrophe vom Jahr 587 v.Chr. verkündet wurde,⁵⁹⁰ und der Versuch ihrer Verwirklichung sind auch wichtigen Themen in der Pneumatologie Schwagers. Das Scheitern Jesu, aus dem eine Zerstreuung oder auch Gegen-Sammlung resultiert, ist nicht das Ende der Heilsgeschichte. Das Drama ist noch nicht vollendet: Der Geistträger wird nämlich zum Geistspender. Zusammen mit Gott dem Vater sendet Jesus den verheißenen Heiligen Geist – die „eigentliche Frucht der Erlösung“ – so Schwager. Das Kommen des göttlichen Geistes startet die „Neue Sammlung“, deren Charakteristikum die Einheit von einer ganz neuen Qualität ist. Die Jünger werden nun vom Heiligen Geist innerlich ergriffen. Das dramatische Heilsgeschehen legt der göttliche Geist in ihre Herzen hinein.⁵⁹¹ Diese neue Sammlung kann ihrer Natur nach aber nicht schlagartig erfolgen. Im neutestamentlichen Kontext beinhaltet sie den Versuch Jesu die Menschen zu sammeln, den Umschlag zu einer Gegensammlung gegen Jesus und die durch den Geist ermöglichte Neue Sammlung.⁵⁹² Im Laufe der Geschichte entfaltet sie sich langsam und zwar inmitten der noch gewalttätigen und zerstreuten Menschheit. Der Innsbrucker Theologe betont dabei, dass die Kirche diese Neue Sammlung ist; er konzipiert seine Ekklesiologie in den Spuren der Tradition, die das Zweite Vatikanische Konzil mit „Lumen gentium“ vorgezeichnet hat, in der die Kirchengründung als dramatischer Prozess begriffen wird. Dieser setzt in der Erwählung Abrahams an, zieht sich durch die Geschichte des Bundes mit dem jüdischen Volk durch und mündet im Sammlungsbemühen Jesu.⁵⁹³ Damit wird festgehalten, dass die Kirche die Neue Sammlung ist und zugleich es immer mehr werden soll.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Schwager 2015, 535f.

⁵⁹⁰ Vgl. Schwager 2016a, 184-9.

⁵⁹¹ „Die von der Glossolie her sich ergebende Feststellung, dass die pneumatische Erfahrung nicht mehr in erster Linie von außen kam, sondern aus dem eigenen Inneren der Jünger aufbrach, erhält so eine tiefere Bedeutung. Weil der Gekreuzigte sich ganz in die dunkle gottferne Welt seiner Gegner hineinziehen ließ und in ihr seinen Gehorsam gegenüber dem Vater lebte, wurden die tiefen gottlosen Räume des menschlichen Herzens selber zum Ort, wo der göttliche Geist von nun an die Menschen erreichen und bewegen kann. Die pfingstliche Sammlung ist deshalb nicht bloß eine äußere Sammlung; das sichtbare Zusammenfinden der Gläubigen ist nur ein in der Welt greifbares Zeichen für jene Einigung, die sich vom Kreuz her durch die Sendung des Geistes in den verborgenen Herzen vollzieht.“ Schwager 2015, 268f.

⁵⁹² Schwager 2016a, 255-308; Schwager 2017, 67-71.

⁵⁹³ Vgl. Schwager RSA 14; 15.

⁵⁹⁴ Vgl. Schwager 2016a, 225; Schwager 2017, 86-93.

Explizit wird das Thema der Neuen Sammlung mit dem Pfingsten-Ereignis in den Vordergrund gerückt: „Der erste grundsätzliche Höhepunkt der neuen Sammlung war Pfingsten.“⁵⁹⁵ Der Theologe bemerkt, dass die Zeit zwischen der Auferweckung Christi und dem Pfingstfest für die Jünger Jesu eine Zeit der Unsicherheit oder sogar Angst war. Dieses Element ist in fast allen Osterberichten zu finden.⁵⁹⁶ Die neue Erfahrung – Nachrichten über die Auferstehung Jesu und seine Erscheinungen – erfreut und erschreckt die Jünger zugleich. Das Pfingsten-Ereignis ändert diesen Zustand diametral: „Die Botschaft Jesu hatten sie (die Jünger) immer von außen vernommen, und selbst noch bei den Erscheinungen des Auferstandenen trat ihnen etwas entgegen, das ihnen zunächst als fremd erschien, wie die Reaktionen des Erschreckens, der Angst und des Zweifels deutlich belegen. Anders war es bei den pneumatischen Erfahrungen, die mit dem Schritt der Jünger in die Öffentlichkeit zusammenhingen. (...) Die Apostelgeschichte, die mehrfach betont, dass die Apostel mit Freimut auftraten (Apg 2,29; 4,13; 28,31), hebt das neue Verhalten klar von dem ab, was bisher von den Jüngern berichtet wurde. Die Zeit des Geistes als Zeit des Freimuts dank der das eigene Innere verwandelnden pneumatischen Erfahrung unterscheidet sich so deutlich von der Zeit Jesu.“⁵⁹⁷ Befähigt durch den Heiligen Geist können die Apostel also ihre Menschenfurcht überwinden und die großen Taten Gottes in aller Öffentlichkeit verkünden.⁵⁹⁸

Das Problem des Freimuts beschäftigt Schwager jedoch nicht nur im Kontext von Pfingsten. Die Öffentlichkeit, schreibt der Theologe, hat eine Eigengesetzlichkeit. Aus dem Johannesevangelium, zum Beispiel, ergibt sich ein Bild vieler Juden, die im Herzen an Jesus als Messias zwar glauben, es aber öffentlich nicht wagen, zu ihm zu stehen. Diese Tatsache entspringt – nach dem Evangelisten – dem Wertesystem dieser Juden: sie lieben die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott (Joh 12,37-43). Der Innsbrucker Jesuit bemerkt auch, dass aus Menschenfurcht Petrus seinen Meister verrät (Joh 18,17.25-27; Mk 14,66-72). Derselbe Grund betrifft das Verlassen des Herrn in seiner Leidensstunde seitens anderer Apostel (Mk 14,50; Joh 16,32). Schwager fasst diese Realität mit den Worten zusammen: „Verlangen nach Ehre und Menschenfurcht bewirken folglich, dass die Menschen in der Öffentlichkeit oft ganz anders handeln als sie in ihrem Herzen möchten. Daraus entsteht die

⁵⁹⁵ Schwager RSA 11, 87.

⁵⁹⁶ Vgl. Schwager 2015, 264.

⁵⁹⁷ Schwager 2015, 265.

⁵⁹⁸ Der Innsbrucker Theologe deutet auch auf die tiefsinnige Ursprung der Angst unter den Jüngern Jesu hin: „Obwohl die Jünger an Ostern erneut eine Verzeihung erfahren durften, blieben sie immer noch im Bannkreis der Angst. (...) Die Verzeihung, die ihm (Petrus) und ganz Israel schon am Anfang der Verkündigung Jesu angeboten worden war, hatte nun endlich ihr Ziel erreicht: sie wurde angenommen und führte zur Versöhnung. Gott wurde durch seinen Geist im Kreis der Jünger gegenwärtig, und diese durften sich mit ihm und untereinander als Versöhnte erfahren.“ Schwager RSA 16, 4.

»Eigengesetzlichkeit« der Öffentlichkeit.⁵⁹⁹ Der Theologe unterstreicht, dass nach den neutestamentlichen Texten die Menschenfurcht nur durch den Geist Gottes überwunden werden kann (Apg 2,29; 4,13.29.31; 28,31; 3,6.12; Eph 6,19; Phil 1,20). Die freimütige Rede, zu der die Jünger Jesu durch den Heiligen Geist befähigt werden, beinhaltet das Bekenntnis zu jenem, der von Juden und Heiden verfolgt wurde. Aufgrund dieses Inhaltes werden jetzt die Jünger selbst verfolgt. Als erstes Beispiel benennt Schwager Stephanus. Er hält seinen Zuhörern vor, dass sie sich ständig gegen den Heiligen Geist stemmen; dasselbe taten auch ihre Väter. Diese freimütige Rede musste Stephanus mit seinem Tod bezahlen. Ein anderes Beispiel solcher freimütigen Rede bemerkt der Schweizer Theologe bei Paulus. Der „Apostel der Völker“ versteht sich selber als ein Ausgestoßener und Verfolgter – und dies aufgrund seiner geistgewirkten Botschaft von Jesus dem Gekreuzigten. Wie Schwager feststellt, wird Paulus in dieser seiner Erfahrung vom Heiligen Geist gestärkt. So zeigt sich die dritte Person der Trinität als Beistand der Verfolgten.⁶⁰⁰

Im Pfingsten-Ereignis bringt der Heilige Geist seine Kraft der Sammlung zum Vorschein. Indem er die Herzen der Apostel bis ins Tiefste hinein erreicht, sie von aller Menschenfurcht frei macht und ihnen ein ganz neues Leben schenkt, macht der Heilige Geist die durch alttestamentliche Propheten verheißene Neue Sammlung möglich.⁶⁰¹ Unter dem Wirken des göttlichen Geistes können Menschen verschiedener Herkunft die Predigt Petri je in ihrer Muttersprache verstehen. Schwager stellt dem Pfingsten-Ereignis die alttestamentliche Erzählung vom Turmbau entgegen. Das damals verlorene Verstehen unter den Menschen wird jetzt zurückgewonnen. Die Vielfalt der Sprachen darf von nun ab nicht mehr negativ gedeutet werden: „Der Weg durch die Zerstreuung (Sünde) und Vielfalt wird vom Geist nicht rückgängig gemacht, sondern auf ein neues und höheres Ziel hin überschritten.“⁶⁰²

Der Innsbrucker Dogmatiker betont gleichzeitig, dass die Neue Sammlung, die am Pfingsten ihren Anfang nimmt, keine Einheit im Sinne einer „Idylle der Einmütigkeit“ bedeutet. Die Versammlung der Kirche zielt auf die Überwindung sprachlicher, gesellschaftlicher und religiöser Gegensätze, was die konkreten Probleme in der Gemeinde aber nicht ausschließt. Die „neue“ Einheit ist auf jeden Fall nicht monoton oder inhaltsleer. Schwager hebt an dieser Stelle den Gedanken des hl. Paulus hervor, wonach der Heilige Geist unterschiedliche Gnadengaben unter den Menschen verteilt, sodass die Einheit unter den

⁵⁹⁹ Schwager RSA 4, 13.

⁶⁰⁰ Vgl. Schwager RSA 3, 17f; RSA 4, 12f.

⁶⁰¹ Vgl. Schwager RSA 17, 9.

⁶⁰² Schwager 2015, 267. Vgl. Schwager 1983, 25.

Jüngern reich und spannungsvoll ist – der Einheit der Glieder innerhalb eines Leibes ähnlich.⁶⁰³

In seinen Überlegungen zu pneumatologischen Themen unterstreicht Schwager auch die Tatsache, dass der vom Geistspender gesandte Geist nichts grundsätzlich Neues bringt, wenn es um die Offenbarung geht. Vielmehr „erinnert“ er die Jünger an die gute Nachricht und führt sie tiefer in die Botschaft Jesu hinein. Gleichzeitig schenkt der göttliche Geist ihnen die Kraft, der Person und Botschaft Jesu treu zu bleiben. Aus diesem Grund wird gerade dort das Wirken des Heiligen Geistes erkennbar, wo die Rede vom Christus als dem fleischgewordenen Sohn Gottes ist, sowie vom Gekreuzigten und Auferweckten. Den „Geist der Treue“ zu Jesus Christus stellt Schwager zusammen mit der Idee des Geistes der Freiheit dar. Diesen Gedanken entnimmt Schwager dem Apostel Paulus. Diese Freiheit versteht der Apostel einerseits als „Freiheit vom Gesetz und andererseits als Befreiung von den Mächten der Sünde und des Todes.“⁶⁰⁴ Das Zusammenspiel von Treue zu Christus und gleichzeitiger Freiheit wird beim Übergang der Mission zu den Heiden ausschlaggebend, so Schwager. Damit wird wiederum ein wichtiger Impuls für die Wahrnehmung der Mehrdimensionalität des Heilsmysteriums gegeben: „Der Gekreuzigte und Auferweckte sandte zusammen mit seinem Vater den Pfingstgeist, durch den die Kirche als neues Volk aus Juden und Heiden endgültig konstituiert wurde. Durch das Kommen des Geistes wurde eine neue Universalität möglich. Er befähigte die Apostel an Pfingsten, in fremden Sprachen zu reden, und machte damit deutlich, daß die neue Sammlung nicht mehr bloß *ein* Volk, sondern Menschen aus vielen Völkern umfassen soll, ohne daß dabei deren Eigenart (eigene Sprache) zerstört wird. Gottes Handeln in Christus hat ein neues universales Volk unter den bisherigen Völkern geschaffen.“⁶⁰⁵ Die Entscheidung der judenchristlichen Urkirche, in Heiden die in Christus berufenen Menschen anzuerkennen, war eine mutige und freie Entscheidung. Der Impuls dafür war aber in erster Linie das Herabkommen des Heiligen Geistes auf Heiden, betont der Innsbrucker Theologe.⁶⁰⁶

Die Treue zur Botschaft Jesu, zu welcher der Heilige Geist allen Jüngern verhilft, bedeutet auch eine Auseinandersetzung mit *Kräften und Mächten dieser Welt*. So – wie es Jesus einmal selbst verheißt – werden auch die Mächte des Bösen von diesem Geist aufgedeckt (Joh 16,8). Alle weltlichen Kräfte und Mächte werden herausgefordert, was

⁶⁰³ Vgl. Schwager 2015, 268; 1986, 61; RSA 4, 12.

⁶⁰⁴ Schwager RSA 3, 16.

⁶⁰⁵ Schwager 2017, 86.

⁶⁰⁶ Vgl. Schwager RSA 3, 16f.

zu unterschiedlichen Reaktionen führen kann.⁶⁰⁷ In vielen Fällen verursacht das Wirken des göttlichen Geistes die Umkehr der „Sünder“. Die positive Sammlung, die er bewirkt, einigt die ehemaligen Verschwörer und Übeltäter: „Der Sohn kann als Sohn nur erkannt werden, indem der Geist die Herzen derer, die sich gegen ihn zusammengetan haben, innerlich umkehrt und sie auf ihn hin neu sammelt.“⁶⁰⁸

In der narrativen Fassung des Heilsdramas legt Schwager den Schwerpunkt einerseits auf die Aspekte der Öffentlichkeit und des Freimuts der Jüngerinnen und Jünger, andererseits aber auch auf die Frage der Sünde in der Urgemeinde. Unter Bezugnahme auf die Perikope von Hannanias und Saphira (Apg 5, 1-11) greift er die Frage auf, ob Gott mit Gewalt die Übeltäter vernichtet. Die Versuchung auf die alten Muster zur Auslegung der Worte vom Zorn Gottes ist auch nach Pfingsten groß. Schwager lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf die Erkennung der eigenen Schuld und die daraus folgende Gesinnung: „Eine tiefe Erschütterung und ein Schrecken trafen die ganze Gemeinde. Sie hatte sich im Bild der messianischen Zeit gesehen und mußte nun feststellen, daß die Sünde auch in ihr am Werk war. Manche wollten sich mit dem Gedanken helfen, die beiden Übeltäter seien unverhofft gestorben und von Gott selber aus der Gemeinde ausgemerzt worden. Doch andere widersprachen: »Warum soll Gott bei uns die Sünder mit Gewalt vernichten, wenn er es in Israel und in der Welt nicht tut?« Durch die Ereignisse aufgeschreckt sahen sie plötzlich an vielen anderen Orten in der Gemeinde die Sünde. Es gab Spannungen unter ihnen. Jene, die aus der griechischen Diaspora kamen, mißtrauten beim Verteilen des Essens den Gläubigen aus Jerusalem. Manche Streitigkeiten entstanden wegen der Beobachtung des Gesetzes. Einige, die sich ihnen voll Eifer angeschlossen hatten, waren bald wieder lau geworden und blieben ohne ersichtlichen Grund den täglichen Versammlungen fern. Durch die Ernüchterung fiel bei manchen Frost auf ihre noch jungen und blühenden Hoffnungen. Die Apostel trugen die Sorgen aller und versuchten sie zu stärken. Sie erinnerten sich, mit welchem Kleinmut sie selber ihrem Meister in Galiläa gefolgt waren und wie sie ihn in Jerusalem sogar verraten hatten. Sie lehrten: »Das Unkraut wächst mitten unter dem Weizen. Die messianische Gemeinde muß in einer Welt des Unfriedens und der Sünde leben, und diese dunklen Kräfte wirken auch in sie hinein.« (...) Thomas gab zu Bedenken: »Als wir mit unserem Meister zusammen waren, schritt er uns immer voraus, und er ging allein in den Tod, während wir ihn verlassen haben. Auch jetzt

⁶⁰⁷ „Jesus hat das Wirken seines Vaters dadurch offenbar gemacht, dass er in dessen Namen alle vorhandenen Kräfte und alle bestehenden Mächte herausgefordert hat. Als Gegenreaktion haben diese Mächte ihn verurteilt. (...) Diesem Geschehen entsprechend ist das Wirken des göttlichen Geistes in der kirchlichen Gemeinschaft besonders dort zu verfolgen, wo diese ebenfalls zur Herausforderung alle weltlichen Mächte und Kräfte wurde.“ Schwager, 2016, 400.

⁶⁰⁸ Schwager, 2016a, 303.

geht er durch den Geist, den er uns geschenkt hat, der Gemeinde voraus. Wir sind nicht durch unsere Taten rein, sondern durch ihn und seinen Geist.« Die Eiferer fragten: »Macht sein Geist nicht auch uns heilig?« (...) Nun meldete sich Petrus und versuchte mit stockenden Worten zu erklären, was er selber nur schwer fassen konnte: »Ja, unser Meister wollte Israel von allem Bösen befreien. Wir sind ihm gefolgt, und auch wir hofften auf eine große Befreiung. Dennoch haben wir vieles nicht verstanden. Einmal hat er mich sogar als Versucher von sich gewiesen. Wie geheimnisvoll muß das Böse sein? Wie sehr kann es sich mit dem Guten vermengen? Ich war voll guten Willens und wollte ihm helfen, er aber hat mich als Satan angefahren. Nie werde ich diese Stunde vergessen.« Diese Worte lösten eine tiefe Betroffenheit aus, denn der Schmerz des Petrus war neu wach geworden und erreichte die anderen. Sie spürten plötzlich, wie das Böse sich auch bei ihnen einschleichen konnte. Manche gerieten in Verwirrung, und alles begann für sie zu wanken. Sie waren zum Glauben an Jesus gekommen, weil sie in ihm den Messias und den Sieger über das Böse sahen. Und jetzt? Einer sprach seine Not aus: »Wie können wir an den Messias glauben, wenn nicht nur in der Welt, sondern auch bei uns Gut und Böse ineinander vermengt bleiben?« In ein Schweigen voll Ratlosigkeit sprach Johannes: »Als wir mit unserem Meister von Galiläa nach Jerusalem zogen, meinte ich, Gott müsse mit Feuer vom Himmel alle Bösen vernichten. Doch wie täuschte ich mich über mich selber! Wie untreu wurde ich unserem Meister! Hätte Gott alle Bösen vernichtet, hätte er dann nicht auch mich verbrennen müssen?« Die Ehrlichkeit dieser Worte ließ alle innerlich erzittern, sie steigerte aber auch die Ratlosigkeit vieler. Doch nach einer Weile fuhr Johannes fort: »Durch mein eigenes Versagen habe ich gelernt, daß Gottes Wege anders sind als unsere menschlichen Pläne. Jesus wurde von Tag zu Tag und von Stunde zu Stunde von seinem Vater geführt. Er konnte genau das Böse vom Guten scheiden, wir aber sind im Dunkeln getappt.« Einer aus der Gemeinde fragte dazwischen: »Müssen wir immer noch im Dunkeln tappen? Wir haben doch seinen Geist empfangen?« (...) Andreas griff die offene Frage auf und führte sie weiter: »Beim letzten Mahl hat er uns seinen eigenen Leib zu essen gegeben. In der Speise wird er ganz mit uns eins. Wie innig und tief muß der Bund sein, den er in diesem Zeichen mit uns und den vielen geschlossen hat?« Die Unruhe und Ratlosigkeit war wieder von der Gemeinde gewichen. Die Sorgen wegen der eigenen Fehler und Sünden traten zurück, und alle gewannen ein neues Vertrauen zu Jesus. (...) »Was ist mit Judas geschehen? Ist auch er dem Satan verfallen?« Nun griff Johannes ein: »Unser Meister hat der Sünde ein hartes Gericht angesagt; aber er selber wurde vor ein Gericht gestellt.« Ein Ratsherr, der damals selber dabei war und sich inzwischen der Gemeinde angeschlossen hatte, fügte hinzu: »Wir hatten ihn als Gotteslästerer verurteilt.«

Frauen sagten: »Wir hörten, wie er am Kreuz einen Schrei der Gottverlassenheit ausstieß.« Johannes schloß: »Er hat selber das Geschick derer geteilt, die zum Fluch wurden, und er ist den Verlorenen bis in die äußerste Nacht nachgegangen.« Ins Staunen der ganzen Gemeinde hinein fielen Worte des Johannes: »Gott vernichtet die Frevler und Gottlosen nicht mit Feuer und Schwert vom Himmel her. Er kehrt das Böse um, wie wir selber erfahren durften, und verwandelt es in Liebe.«⁶⁰⁹

3.3.3.1 Gespaltene Jünger

Das lange Zitat aus dem „Jesus-Roman“ von Schwager macht sensibel auf einen der wichtigsten Probleme und auch auf dessen Lösung im Entwurf der Pneumatologie von Raymund Schwager. Es geht dabei um die Frage nach dem realen Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und nach der verbleibenden Sünde in den Herzen der Gläubigen. In einem seiner Briefe an R. Hamerton-Kelly⁶¹⁰ erwähnt der Innsbrucker Theologe: „Im Augenblick halte ich eine Vorlesung zum Thema »Heiliger Geist«; dabei spielt die Problematik der Aufdeckung der untergründigen Mächte im Menschen eine große Rolle. Ich setze mich dabei auch etwas mit R. Ruether, *Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism* auseinander. Nach dieser Autorin liegt das Übel in der Erlösungslehre selber. Weil die Christen unerlöst sind, aber eine Erlösung behaupten, müssen sie ihr Unerlöstsein verdrängen und übertragen es auf die Juden als Sündenböcke.“⁶¹¹ Das Problem, das Ruether aufwirft, betrifft nach Schwager die Realität der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Folgt man dem Faden dieser Anklage, wäre die christliche Überzeugung, der göttliche Geist sei in der ganzen alttestamentlichen Heilsgeschichte, im irdischen Leben Jesu, in der Kirchengeschichte und in der Gegenwart am Werk, nur eine Täuschung. Denn von Anfang an reagierte Gott auf das Versagen des Menschen mit der Verheißung einer Erneuerung – und zwar einer radikalen Erneuerung – des menschlichen Herzens, was durch das Wirken des Heiligen Geistes erzielt werden sollte. Was Gott in alttestamentlichen Zeiten verheißt, das vollendet er – so glauben die Christen – durch den Tod und die Auferweckung Christi. Der verheißene Heilige Geist wird gesandt als erste Frucht der Erlösung. Angesichts der Vorwürfe, die den christlichen Glauben als eine Täuschung betrachten, sollen auch – oder gerade – die Christen die folgenden Fragen beantworten: Sind die alttestamentlichen Verheißungen nur Verheißungen geblieben? Wirkte und wirkt immer noch der Heilige Geist wirklich in der Kirche? Und wenn

⁶⁰⁹ Schwager 2015, 558-62.

⁶¹⁰ Robert Hamerton-Kelly war von Anfang an eine der wichtigsten Personen in COV&R (The Colloquium on Violence & Religion), einer internationalen und interdisziplinären Gesellschaft von Wissenschaftlern, die sich mit der mimetischen Theorie beschäftigen. Zur Geschichte von COV&R siehe: Williams 2012.

⁶¹¹ Schwager RSA 18, 1.

ja, warum führen viele Gläubige kein moralisch besseres Leben als jene, die nicht an Gott glauben? Schwager betont, dass es nicht reicht, auf das Beispiel der Heiligen hinzuweisen. Denn auch bei ihnen findet sich viel Zweideutiges. Nach dem Innsbrucker Theologen lautet die entscheidende Frage folgendermaßen: „Beschreiben die neutestamentlichen Schriften das Wirken des Heiligen Geistes auf eine Weise, die mit dem tatsächlichen Leben der Christenheit in all den vergangenen Jahrhunderten vereinbar ist oder entlarvt diese Geschichte die neutestamentlichen Aussagen als zwar schöne, aber doch täuschende Projektion? Was sagt das Neue Testament zur Sünde in den Gläubigen, die durch die Taufe bereits den Heiligen Geist empfangen haben sollen?“⁶¹²

Auf diese Fragen geht der Begründer der Innsbrucker Dramatischen Theologie an, indem er sich zunächst dem Römerbrief zuwendet. Der Theologe greift die Botschaft der ersten fünf Kapitel auf, wonach kein Mensch aufgrund seiner eigenen guten Taten (Werke des Gesetzes) gerecht werden kann. Nur der Glaube an Jesus Christus, durch deren Kreuz Gott die ganze Welt mit sich versöhnte, macht uns vor Gott gerecht. Am Kreuz Jesu haben alle Getauften Anteil – Paulus deutet die Taufe als ein Mitsterben, wodurch wir auch von der Sünde im Prinzip frei wurden.⁶¹³ Wie diese prinzipielle Freiheit von der Sünde zu verstehen ist, zeigt Paulus in den Kapiteln 6-8. Den Menschen stellt der Apostel als einen Sklaven dar, der immer einem Herrn gehört. Wenn nun ein Heide zum Glauben kommt, geschieht in seinem Leben ein „Herren-Wechsel“: er dient nicht mehr der Sünde, sondern Christus. Die eigentliche Macht der Sünde kann aber – gemäß dem Römerbrief – nur dann erkannt werden, wenn ihre Macht grundsätzlich zunichte gemacht wird. Bis dahin können die Menschen ihre Versklavung gar nicht sehen. Wie ist diese Blindheit möglich? Der Apostel erklärt dieses Problem zunächst mithilfe des Gesetzes, das an sich gut und heilig ist. Dieser an sich guten Eigenschaften bedient sich die Sünde zur Täuschung gerade des geisterfüllten und heiligen Mittels. Deswegen konnten die Eiferer für das Gesetz von der Sünde manipuliert werden und gleichzeitig meinen, sie stehen ganz und gar im Dienst Gottes. Paulus zeigt, dass die Sünde, die als Gesetz in den „Gliedern der Menschen“ wohnt, die Menschen lähmt. Von dieser Position aus leistet sie dem guten Willen beständig einen andauernden Widerstand.⁶¹⁴ Der entscheidende Text für die Argumentation Schwagers ist Röm 7, 14-25: „Wir wissen, dass das Gesetz selbst vom Geist bestimmt ist; ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde. Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist. Dann

⁶¹² Schwager RSA 4, 15.

⁶¹³ Vgl. Schwager RSA 19, 1.

⁶¹⁴ Vgl. Schwager RSA 19, 2.

aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn! Es ergibt sich also, dass ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.“⁶¹⁵ Die wichtigste Frage ist: Ist das der Mensch vor der Bekehrung, deren Beschreibung wir im oben zitierten Fragment des Römerbriefes finden, oder geht es hier Paulus um jenen Menschen, der bereits unter dem Geistwirken steht? Raymund Schwager betont die Relevanz dieser Frage: „Von der Antwort auf diese Frage hängt zum großen Teil ab, wie die Befreiung von der Sünde und das Wirken des Heiligen Geistes näher zu verstehen sind. Hier entscheidet sich auch, ob die eingangs aufgeworfene Problematik eine befriedigende Klärung finden kann.“⁶¹⁶ Der Innsbrucker Systematiker ist ein erklärter Gegner jener Mehrzahl der „Theologen und Exegeten der Väterzeit, des Mittelalters und der Neuzeit“, die im gespaltenen Menschen den Ungläubigen sahen.⁶¹⁷ Damit stellt er sich selber u.a. auf der Seite von Augustinus und Luther.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Der Theologe ruft später noch einen anderen Text des Apostels Paulus zurück, der mit Röm 7 korrespondiert: „Darum sage ich: Lasst euch vom Geist leiten, dass werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, sodass ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt.“ Gal 5,16f.

⁶¹⁶ Schwager RSA 4, 16. Mit der „eingangs aufgeworfenen Problematik“ ist der Vorwurf Ruethers gemeint.

⁶¹⁷ Schwager konsultierte seine Überlegungen zu Röm 7 mit mehreren Professoren, die auch verschiedene – wobei meistens sehr positive, aber auch kritische – Meinungen dazu hatten. Seine anfängliche Überzeugung bezüglich der Interpretation dieser Stelle blieb aber unverändert. Vgl. Schwager RSA 20, 1; RSA 21, 1.

⁶¹⁸ „Folgende Gründe sprechen gegen die Position der Mehrheit: 1.) Paulus benützt sowohl zur Entlarvung der Sünde und des Gesetzes wie zur Beschreibung des gespaltenen Menschen die Ich-Form. Während er aber im Text, der der Beschreibung des gespaltenen Menschen unmittelbar vorausgeht im Aorist spricht (Röm 7,7-13/ Gesetzesproblematik), redet er Röm 7,14-25 (gespaltenen Mensch) im Präsens. Dieser Zeitenwechsel legt nahe, dass der Apostel die Gesetzesproblematik auf die Vergangenheit (vor der Bekehrung) bezieht, mit dem gespaltenen Menschen aber eine auch im Gläubigen noch gegenwärtige Problematik meint. 2.) Paulus stellt bei der Beschreibung des gespaltenen Menschen dem Gesetz der Sünde das Gesetz der Vernunft oder den »inneren Menschen« gegenüber (Röm 7,22f). Mit dem Ausdruck »innerer Mensch« bezeichnet er in anderen Zusammenhängen aber immer den Menschen des Glaubens (vgl. 2Kor 4,16; Eph 3,16). 3.) Trotz des Widerstandes der Sünde stimmt der gespaltenen Mensch dem Gesetz zu, dass es gut ist (Röm 7,22); ja er freut sich dem inneren Menschen nach sogar an ihm (Röm 7,22). Würde damit der Mensch vor der Gnade beschrieben, dann wäre dieser von sich auf fähig, wenigstens das Gute zu wünschen, (wenn auch nicht zu tun). Dies aber ist die semipelagianische Position, die die Kirche verurteilt hat (vgl. Vorlesung über die Gnade). 4.) Paulus beendet die Beschreibung des gespaltenen Menschen mit dem Ausruf: »Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?« (Röm 7,25). Er gibt selber die Antwort: »Dank sei Gott durch Jesus

Die Überzeugung Schwagers, dass der Apostel Paulus in Röm 7, 14-25 den gläubigen Menschen meint, will der Theologe mit dem gesamten Kontext des Neuen Testaments konfrontieren, um so seine Entscheidung möglichst komplex zu begründen.⁶¹⁹ Zuerst greift der Innsbrucker Theologe Joh 8,30-47 auf, wo Jesus die Juden anklagt, dass sie den Teufel zum Vater haben und dass sie die Taten dieses ihren Vaters tun wollen: lügen und töten. Der Theologe bemerkt, dass dieser Text in der christlichen Geschichte als das Argument für den Judenhass und die Verfolgung dienen konnte. Heutzutage wird hingegen das Evangelium des Antijudaismus beschuldigt. Der Innsbrucker Dogmatiker schlägt aber vor, sich den Text genauer anzuschauen: Dann stellt sich nämlich die Tatsache heraus, dass sich die Rede Jesu nicht an die Juden im Allgemeinen richtet, sondern nur an diejenigen, die an Jesus bereits glaubten (Joh 8,30-31).⁶²⁰ Zu seinen eigenen Jüngern also sagt Jesus, wie sie zu seinen „wirklichen Jüngern“ werden können und was sie zu tun haben, damit sie von den Mächten

Christus, unserem Herrn!« (V 25a), und er folgert unmittelbar daraus: »Es ergibt sich also dass ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde« (V 25b). In V 25b spricht Paulus wieder eindeutig vom gespaltenen Menschen, und der sprachlichen Formulierung nach (ara oun) ist diese Aussage eine Folgerung aus V 25a, wo er für die Errettung des unglücklichen Menschen durch Christus dankt. V 25b muss folglich ohne jeden Zweifel auf den Glaubenden bezogen werden. Damit ergibt sich aber eine klare Identifizierung des gespaltenen Menschen mit dem an Christus Glaubenden. *Jene vielen Exegeten, die den gespaltenen Menschen als den Menschen vor der Gnade deuten, haben meistens auch gesehen, dass der Wortlaut von V 25b ihrer Interpretation eindeutig widerspricht. Sie haben deshalb alle möglichen Versuche unternommen, den störenden Vers wegzudeuten. Zu den Deutungsversuchen der Vater und der Scholastik: vgl. W. Keuck, Dienst des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Röm 7,25b. TThQ 191 (1961) 57-280. Als modernes Beispiel, die Schwierigkeit von V 25b zu lösen, sei der Versuch von U. Wilckens erwähnt, der schreibt: »Deswegen kann der Satz V 25b nicht im Paulustext belassen und muss als diesen missverständliche Randglosse eliminiert werden. Da jedoch sämtliche handschriftliche Zeugen den Satz an derselben Stelle im Kontext lesen, muss dann allerdings vermutet werden, dass die gesamte Textüberlieferung nicht auf das paulinische Original, sondern auf eine Handschrift zurückgeht, in der die Glosse bereits in den Text eingeführt war.« (U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK6/2). Zürich 1980, 97; ähnlich: Schlier, Römerbrief (HThK) 235, vgl. Anm. 12 und 13). Vier klare sprachliche Gründe, unter denen der letzte besonders eindeutig ist, sprechen dafür, dass Röm 7,14-25 auf den Glaubenden zu beziehen ist. Wenn die große Mehrzahl der Theologen und Exegeten diese Deutung dennoch ablehnt, dann ist dafür ein inhaltlicher Grund ausschlaggebend. Ihnen scheint es einfach undenkbar, dass Paulus geschrieben haben könnte, der Gläubige diene mit seiner »Vernunft dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde« (Röm 7,25b).« Schwager RSA 4, 16-8. Vgl. auch RSA 19, 3-6.*

⁶¹⁹ Von der Überzeugung Schwagers über sein richtiges Verständnis von Röm 7 zeugt sein Briefwechsel mit Prof. Dr. Gerhard Lohfink, einem Bibelwissenschaftler aus Deutschland. Die anfängliche Reaktion Lohfinks auf den Schwager'schen pneumatologischen Entwurf war sehr positiv. Am 9. Juni 1985 schreibt er: „Zu Deiner »Theologie des Heiligen Geistes« kann ich Dir nur gratulieren. Ich habe so etwas noch nie gesehen, und ich finde es sehr gut. Auch in Deiner Grundentscheidung bei der Analyse von Röm 7,14-25 stimme ich Dir zu. Es geht um die innere Spaltung des gläubigen Menschen. Ich vermute, dass man das als Dogmatiker mit der »bösen Begierlichkeit« zusammenbringen könnte, die von der Erbsünde auch nach der Taufe noch bleiben soll. Deine Analyse von Röm 7 ist auch eine echte Widerlegung von Rosmary Ruether und all dem, wofür ihr Name steht.“ Schwager RSA 22, 2. Zwei Monate später schickt Lohfink das Manuskript zur Pneumatologie mit seinen Anmerkungen an Schwager zurück und erklärt, er könne die detaillierte Auslegung von Röm 7 nicht ganz folgen, was aber nicht der Idee des gespaltenen Menschen selbst widerspricht. Vgl. Schwager RSA 24. In einem auf den 8. Dezember 1986 datiertem Brief schreibt Schwager: „Sie hatten die Güte, mein Manuskript über den Heiligen Geist durchzusehen und vor allem den Teil über Röm 7,14-25 mit kritischen Anmerkungen versehen. Inzwischen habe ich die anstehende Problematik etwas weiterbearbeitet. Sie scheint mir immer noch sehr wichtig zu sein, und trotz ihrer zahlreichen Bemerkungen konnte ich bis jetzt meine Ansicht nicht ändern.“ Schwager RSA 25, 1.

⁶²⁰ Vgl. Schwager 2016a, 230-6; 2015, 273f.

des Bösen befreit werden. Das Problem liegt darin, dass die glaubenden Juden es nicht begreifen wollen, dass sie „noch etwas“ brauchen – sie seien doch „Kinder Abrahams“. Schwager betont, dass dieser Text sehr klar die Realität zeigt, in der sogar die an Christus Glaubenden mit den bösen Mächten rechnen sollen, die in ihnen – trotz des Glaubens – am Werk sind. Dies betrifft nicht nur die weiteren, sondern sogar den engsten Kreis der Jünger. Schwager erwähnt hier mehrere biblischen Texte, aus denen hervorgeht, dass die harte Anklage von Joh 8,30-47 auch die Apostel und selbst Petrus trifft.⁶²¹

Nicht nur das Johannesevangelium spricht von der Schwachheit der Jünger, bemerkt Schwager. Auch bei den Synoptikern ist dieses Thema zu finden. So informiert der Evangelist Markus, dass die Jünger ihren Meister fortwährend missverstanden, obwohl sie so viele Reden hörten und Zeichen sahen. Weiter kann man im Markusevangelium – im Zusammenhang mit der Geschichte von der Brotvermehrung – lesen, dass das Herz der Jünger verstockt war. Der Evangelist zögert auch nicht, davon zu berichten, dass der Verrat vom engsten Kreis Jesu ausging und dass der an die Spitze der Jünger gestellte Petrus seinen Meister verleugnete.⁶²² Auch im Matthäusevangelium findet der Innsbrucker Theologe Texte, die den Glauben der Jünger in ähnlichem Licht darstellen. Die vielleicht ausdrucksvollste Geschichte in diesem Kontext ist die vom Messiasbekenntnis in Cäsarea Philippi und von der Leidensankündigung (Mt 16,18.23). An einer Stelle wird Petrus durch Jesus als Fels und als Satan bezeichnet: Schwager meint dazu: „Der Evangelist dürfte kaum zufällig die beiden extrem gegensätzlichen Aussagen über Petrus direkt nebeneinander gestellt haben. Das zweite Wort deckt auf, welche unheimliche Gedanken in jenem wirksam sein können, dem die Schlüssel des Himmelreichs übergeben wurden.“⁶²³

Im Hinblick auf die neutestamentlichen Texte stellt der Innsbrucker Theologe fest, dass sowohl positive als auch negative Aussagen über die Jünger zusammengehören. Dies betrifft die vor- und nachpfingstlichen Zeiten gleichermaßen, denn es gibt auch jede Menge Brieftexte, wo die Gläubigen manchmal „Heilige“ genannt werden und manchmal getadelt werden müssen.⁶²⁴ Sehr schlagkräftig scheint die Geschichte mit Petrus zu sein. Dieser musste von Paulus getadelt werden, denn er hatte sich „ins Unrecht gesetzt“ und als „Jude nach der Art der Heiden lebte“. Eine Position, wonach die negativen Aussagen nur die Jünger vor Pfingsten betreffen, während die positiven Aussagen sich auf die Gemeinde beziehen, die

⁶²¹ Joh 6,70f; 13,18f; 21-30; 18, 2-5; 15-18; 25-27b. Vgl. Schwager RSA 4, 18f.

⁶²² Mk 4,40; 6,52; 7,18; 8,29; 9,2.30-37; 10,35-46; 14,10f.30.44f.50.66-72.

⁶²³ Schwager RSA 4, 19. Schon in der Polemik gegen die papstkritischen Äußerungen von Hans Küng hat Schwager mit diesem Text argumentiert, vgl. Schwager 2017, 239f. Vgl. auch Schwager 2015, 273.

⁶²⁴ Schwager zählt diese Texte auf: Apg 5,1-11; 6,1; 15,1.37.40; 1Kor 1,10-12; 5,1-6; 6,1-11; 11,18-22; 2Kor 1,23-2,4; 12,20f; Gal 1,6f; 3,1-5; 4,8-20; Phil 3,18f; 2Thess 3,6f; 1Tim 4,1-5; 2Tim 3,1-9; Tit 1,10-16; Hebr 6,4-8; Jak 2,1-13; 4,1-5,6; 2Petr 2,1-3,10-22; 3,3; 1Joh 2,18-27; 2Joh 7-11; 3Joh 9f; Jud 3-16.

durch das Wirken des Heiligen Geistes nach Pfingsten „bekehrt“ ist, ist auf keinen Fall stichhaltig, meint Schwager. Diese Realität der ersten Gemeinden stimmt folglich mit der Beschreibung des gespaltenen Menschen im Römerbrief überein. Der gespaltene Mensch ist der Gläubige; nicht nur der Heide sondern der Gläubige dient mit seiner Vernunft dem Gesetz Gottes, mit seinem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.⁶²⁵

3.3.3.2 Verbleibende Sünde und das Wirken des Heiligen Geistes: Dramatik im Leben der Gläubigen

Die genaue Untersuchung der neutestamentlichen Texte führt den Innsbrucker Jesuiten also zur Feststellung, dass der Gläubige immer noch ein gespaltener Mensch ist, in dem die bösen Mächte am Wirken sind. Wie soll man dann das Wirken des Heiligen Geistes im Gläubigen verstehen? Eine Antwort auf diese Frage findet Schwager in Röm 8. Die Textversion, an der er nun arbeitet, ist eine wörtliche Übersetzung, die von Norbert Baumert stammt, dem Professor für neutestamentliche Theologie. Schwager bezeichnet ihn als „einer der wenigen Spezialisten für das Koinē-Griechisch.“⁶²⁶ Seine Entscheidung für die wörtliche Übersetzung von Röm 8 begründet der Innsbrucker Dogmatiker damit, dass harmonisierende Übersetzungen eine richtige Deutung von Röm 8 oft erschweren und die reale Dramatik des christlichen Lebens nicht gut genug wiedergeben.⁶²⁷

Aus dem Römerbrief ergibt sich zunächst – im Hinblick auf die Anthropologie – die paulinische „Dreiteilung“. Schwager bemerkt, dass der Apostel im Gläubigen unterschiedliche Mächte und Bereiche auseinander hält: den Bereich der Sünde und des Todes nennt er „Leib“ oder „Fleisch“; das durch die Taufe erneuerte anthropologische Prinzip nennt Paulus „Geist“; der dritte Bereich im Gläubigen ist der „Heilige Geist“. Durch diese Unterscheidung ist zu erkennen, so Schwager, dass es für den Apostel eine doppelte Wirkung der Heilstat gibt: Auf der einen Seite wird der menschliche Geist (das anthropologische Prinzip) durch die Taufe erneuert; auf der anderen Seite bleibt der Mensch unter der unverfügbaren Wirkung des Heiligen Geistes. In Röm 7,14-25 wird der Kampf des durch die Taufe erneuerten und unter der unverfügbaren Wirkung des Geistes Gottes stehenden Menschen gegen das Gesetz des Fleisches beschrieben. Schwager schildert zwei Gegensätze – „Fleisch vs. innerer Mensch“ von Röm 7,14-25 und „Fleisch vs. Geist“ von Röm 8 – als die zwei sich

⁶²⁵ Vgl. Schwager RSA 4, 19-21.

⁶²⁶ Schwager RSA 4, 29. In seinem Werk zur Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes aus dem Jahr 2012 hat Baumert seine „Arbeitsübersetzung“ geändert. An seiner Deutung von Röm 8, die für Schwager von großer Bedeutung war, änderte sich wesentlich aber nichts. Vgl. Baumert 2012.

⁶²⁷ Vgl. Schwager RSA 4, 21. Die Übersetzung siehe im Anhang.

einander entsprechenden Größen. In Röm 8 kommt aber eine neue entscheidende Größe hinzu: „das unverfügbare, je aktuelle Wirken des Heiligen Geistes, der mit dem erneuerten Geist des Menschen zusammenwirkt und erst dadurch die in Röm 7,14-25 beschriebene wechselseitige Lähmung überwindet.“⁶²⁸ Wenn der durch die Taufe erneuerte menschliche Geist die Dominanz über das Gesetz des Fleisches gewinnen kann, dann geschieht es nur dank des Wirkens des Heiligen Geistes, bemerkt Schwager.⁶²⁹ Die beiden – der erneuerte menschlicher Geist und der Heilige Geist – bezeugen nun zusammen, dass der Gläubige ein Kind Gottes ist. Der Theologe versucht das Wirken der dritten Person der Trinität genauer zu beschreiben: Der Heilige Geist überformt den menschlichen Geist und doch bleibt er – als Hoffnungsgut – unsichtbar. Der Jesuit betont jedoch, dass man hier von einer äußerlich siegreichen Umgestaltung der Geschichte nicht sprechen kann.⁶³⁰

Bei der Deutung von Röm 8 soll die Tatsache beachtet werden, dass der Apostel eine mystische Dimension mit der juristischen Sprache beschreibt: „Die Aussage, dass der Leib der Sünde im Gläubigen bereits tot ist, dürfte folglich bedeuten, dass die Macht der Sünde keinen Rechtsanspruch mehr auf den getauften Menschen hat.“⁶³¹ Zwar ist die Sünde immer noch wirksam, den menschlichen Geist kann sie aber nicht mehr total beherrschen. Der Mensch gehört also nicht mehr der Sünde; er gehört auch nicht mehr sich selber. Der Heilige Geist überformt seinen Geist, wodurch Christus im Menschen gegenwärtig und wirksam bleibt. Gerade durch Christus, in dem Gott der Vater die Sünde gerichtet und die Welt mit sich versöhnt wird die Grundentscheidung für Gott und gegen die Sünde getroffen. Schwager erklärt, dass der Vorrang des Handelns Christi im Menschen darin besteht, dass „die Existenz der Gläubigen zunächst durch sein Tun in ihnen (Heiliger Geist) und erst in Abhängigkeit davon auch durch ihr eigenes Handeln bestimmt wird.“⁶³²

Wie wichtig es ist, sich selber von der göttlichen Macht im Kampf gegen die Sünde abhängig zu wissen, zeigt gerade die Geschichte der christlichen Spiritualität und Ascese, betont Schwager. Die Traditionelle Praxis, die mit dem Wort *mortificatio* (Abtötung) bezeichnet wird, nimmt ihren Ursprung in den biblischen Texten, nicht zuletzt im Römerbrief. Dort heißt es: „Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, müsst ihr sterben; wenn ihr aber durch den

⁶²⁸ Schwager RSA 4, 22.

⁶²⁹ In einem seiner Briefe an Norbert Baumert schreibt der Innsbrucker Theologe: „Die Gläubigen haben nicht bloß mit ihren eigenen (erneuerten) Kräften den Kampf gegen die Sünde zu führen, sondern der in ihnen wohnende Heilige Geist macht die sterblichen Leiber lebendig. Alle, die sich vom dauernden Wirken dieses Geistes bestimmen lassen, können deshalb im fortschreitenden Maße die Taten des Leibes töten (scholastisch gesprochen: die habituelle Gnade genügt nicht, sondern die dauernde Wirkung des Heiligen Geistes ist von entscheidender Bedeutung für das christliche Leben).“ Schwager RSA 23, 1.

⁶³⁰ Vgl. Schwager RSA 4, 22.

⁶³¹ Schwager RSA 4, 22.

⁶³² Schwager RSA 4, 23.

Geist die (sündigen) Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben“ (Röm 8,13). Raymond Schwager weist auf das falsche Verständnis dieser Worte hin, das – durch die Mobilisierung Gegenkräften von bösen Tendenzen und Taten – nicht in die Überwindung, sondern in die Verdrängung der bösen Mächte mündete: „Es trat oft genau das Gegenteil von dem ein, was hätte geschehen sollen: die verborgenen Mächte wurden nicht entlarvt und innerlich besiegt, sondern nur ins Dunkle abgedrängt, wo sie erst recht an Virulenz gewannen.“⁶³³ Der Theologe erinnert an die Lehre des Apostels Paulus, wonach der menschliche Geist im Kampf gegen das Fleisch machtlos ist. Eine Vorherrschaft des erneuerten menschlichen Geistes über den Leib geschieht nur dank des Zusammenwirkens dieses Geistes mit der dritten Person der Dreifaltigkeit. Was der Gläubige dabei tun soll, ist, den von Jesus vorangegangenen Weg selber zu gehen. Der Innsbrucker Dogmatiker skizziert, was er unter diesem Voranschreiten versteht. Jede Etappe im Leben des Gläubigen entspricht einer Etappe im Leben Jesu:

„Weg Jesu: a) Verkündigung des wahren Gottes als *Abba* und Aufruf zur Umkehr; b) Aufdecken der dunklen Mächte (Lüge, Gewalt und satanischer Geist); c) Erleiden der bösen Mächte in der Kraft des Geistes; d) Ergriffenwerden vom *Abba* (Ostern). Weg der Nachfolge (Töten der Taten des Leibes): a) Erkennen des wahren Gottes und Bemühen um Umkehr; b) Aufdecken der dunklen Mächte im eigenen Inneren und in der Welt, die gegen die Umkehr kämpfen (und nicht Verdrängen dieser Kräfte); c) Ertragen und Erleiden der eigenen Schwäche und der Übel in der Welt und in der Kirche im Glauben an die rechtfertigende Tat Christi und im Vertrauen auf die verborgene Wirkung des Geistes; d) Hoffen auf ein Ergriffenwerden durch den *Abba* und auf eine neue Erfahrung des Geistes.“⁶³⁴

Den vermeintlichen Widerspruch zwischen der Rede vom erneuernden Wirken des Heiligen Geistes im menschlichen Herzen und der geschichtlichen Praxis der Kirche erklärt der Innsbrucker Theologe, indem er einerseits auf jene biblischen Texte hinweist, die selber von der verbleibenden Sünde im Herzen der Gläubigen sprechen und andererseits das Zusammenwirken des menschlichen und göttlichen Geistes kraft der erlösenden Tod Jesu betont. Schwager ist sich auch dessen bewusst, dass diese Antwort wiederum eine weitere Frage aufwirft. Es geht um die Anklage, dass das Christentum den Menschen Schuldkomplexe einimpfe und sie dadurch seelisch krank mache. Ein Paradebeispiel solcher Argumentation ist für Schwager Friedrich Nietzsche.⁶³⁵ An dieses Problem geht der

⁶³³ Schwager RSA 4, 23. Diese Überzeugung gewinnt Schwager schon zu Beginn seines wissenschaftlichen Weges aus der Konfrontation mit der Geschichte von Ignatius Loyola. Siehe: Moosbrugger 2014, 167-9.

⁶³⁴ Schwager RSA 4, 23f.

⁶³⁵ Rüdiger Safranski beschreibt in „Nietzsche. Biographie seines Denkens“, wie die Christen – laut Nietzsche – mit den Schuldkomplexen dann umgehen: „Die religiöse »Selbstzertheilung« kann sich zum Selbstopfer

Innsbrucker Theologe mit einer Bemerkung aus dem alltäglichen Leben heran: Menschen tun einander viel Böses an und leiden oft stark darunter. Dabei wird die Schuld bei den anderen – und nicht bei sich selber – gesucht, egal, ob es sich hier um eine kleine Gruppe oder um ganze Völker handelt. Zweifellos ist das – vorausgesetzt, dass die Menschen nicht „falsch konstruiert“ sind oder dass das Übel keine Folge einer „blinden Evolution“ ist – ein großes moralisches Übel. „Diese nüchterne Betrachtung zeigt, dass durch die Abschaffung oder Abschwächung der intensiven biblischen Rede von der Sünde nichts gewonnen wäre. Die Menschen würden einander weiterhin wechselseitig anklagen, und sie kämen sogar in Gefahr, einander nur noch ungehemmter zu verteufeln“, argumentiert Schwager.⁶³⁶

Das ganze Problem der Sünde im Leben der Gläubigen behandelt der Jesuitenpater aus noch einem anderen Gesichtspunkt. Biblisch gesehen, ist die Rede von der Sünde zwar notwendig; es kommt aber darauf an, wie von der Sünde geredet wird, hält der Theologe fest. Jesus lehnte die Kasuistik der Pharisäer ab und hielt ihnen vor, dass sie anderen Leuten schwere Lasten auf die Schultern laden, selber wollen sie aber auf keinen Fall etwas von diesen Lasten tragen. Den Ehebruch lehnte er ab, den lüsternen Blick stellte er dem Ehebruch gleich. Diese Radikalisierung des Gesetzes hat zur Folge, dass die Menschen nun kein Recht haben, den anderen zu verurteilen: „(...) denn wer könnte angesichts dieser Radikalität noch von sich sagen, dass er selber nicht tue, was er bei andern verurteilt?“, fragt Schwager.⁶³⁷ Der Innsbrucker Theologe fährt weiter fort: Nicht zu einem Prozess fortwährenden Richtens führt die radikale neutestamentliche Sündenlehre, sondern sie verunmöglicht es. Nicht nur den anderen, aber auch sich selber, können die Menschen mit Recht nicht mehr verurteilen. Der Einzige, der die Tiefen unseres Herzens kennt, ist Gott und die letzten Urteile über jemanden zu fällen, steht allein ihm zu.⁶³⁸

radikalisieren. Das geschieht dadurch, dass »der Mensch Etwas von sich, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als etwas Anderes von sich, dass er also sein Wesen zertheilt und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt«. So triumphiert der Asket, der Heilige, der Märtyrer, indem er sich erniedrigt, und ist voller Stolz in seiner Demut. »Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur (...), aus dem die Religionen so viel gemacht haben, ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit. Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hierher; der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern. In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Theil von sich als Gott an und hat dazu nötig, den übrigen Theil zu dialogisieren.« Safranski 2000, 197.

⁶³⁶ Schwager RSA 4, 25.

⁶³⁷ Schwager RSA 4, 26.

⁶³⁸ Vgl. Schwager RSA 4, 26.

3.3.4 Heiliger Geist in der Weltgeschichte

3.3.4.1 Entschleierung der Gewalt und die Aktualität des Apokalyptischen

Der theologische Entwurf Schwagers entstand einerseits in Auseinandersetzung mit der Theologie Balthasars, andererseits auch mit der *mimetischen Theorie*, die vom französischen Wissenschaftler René Girard stammt.⁶³⁹ Die wissenschaftstheoretische Vergewisserung über den Ansatz der Innsbrucker Dramatischen Theologie positioniert die mimetische Theorie im Kontext der Hilfshypothesen und bewertet diese als die erste und wohl wichtigste Hypothese des Ansatzes: „Die Theorie René Girards bietet ein Instrumentarium, um in kritischer Auseinandersetzung mit den Human- und Gesellschaftswissenschaften die vielfältigen religiösen, politischen und psychischen Erfahrungen, die die Menschen im Laufe der Geschichte gemacht haben, den zentralen Hypothesen von (2-1) und (2-2) zuzuordnen.“⁶⁴⁰

Im Zentrum der Theorie des Franzosen steht die Menschheit am Anfang ihres Aufkommens mit ihrer Neigung zum nachahmenden Begehren, die – im Kontext größerer Gruppierungen – zu Gewalt führt. Das Religiöse und die Kultur sollen, nach der Theorie, das Überleben den sozialisierten Menschengruppen dadurch ermöglicht haben, dass sie die in diesen Gruppen entstehende Gewalt durch die Opfer kanalisieren. Die jüdisch-christliche Tradition erweist sich in diesem Kontext als Aufdecker des Sündenbock-Mechanismus und Verteidiger der unschuldigen Opfer. Dadurch entzieht sie aber dem Weltsystem das „Überlebens-Instrumentarium“⁶⁴¹: „Das Aufdecken der dunklen Mächte und die zeichenhafte

⁶³⁹ Niewiadomski 2017, 8 ist der Überzeugung, dass die Begegnung mit Girard Raymund Schwager „zur methodischen Sicherheit auf dem Weg der radikalen Dekonstruktion der gewaltsamen Gottesbilder in der biblischen Offenbarung“ verhalf. Moosbrugger 2014 zeigte überzeugend, dass das Vorurteil, Schwager wäre nur ein theologischer Übersetzer des Werkes von Girard nicht zutrifft. Die entscheidenden theologischen Themen von Schwager sind bei ihm bereits vor dem Treffen mit Girard zu finden. Außerdem zeigt die Korrespondenz zwischen den beiden Denkern, dass es auch einen großen Einfluss von Schwager auf Girard gab. Vgl. Schwager 2014; Peter/Wandinger 2014. Als Einführung in die Theorie Girards vgl. Palaver³2008; Niewiadomski 2009.

⁶⁴⁰ Schwager/Niewiadomski 2003, 66.

⁶⁴¹ Der Text: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm (Schwager/Niewiadomski 2003, 66f.) fasst die mimetische Theorie folgendermaßen zusammen: „1. Als mimetische Wesen bauen die Menschen in wechselseitiger Nachahmung Kulturen auf (vgl. Sprache) und tendieren – in ihrer empirischen Vorfindlichkeit – durch die Aneignungsmimesis zugleich zu Rivalität und Aggression. 2. Verständigung ereignet sich gewöhnlich durch gemeinsame Polarisierung auf Opfer/Feinde (Sündenbockmechanismus). 3. Aus der ekstatisch-gewalttätigen Polarisierung entspringen sakrale Projektionen (archaische Religion), durch die die empirischen Opfer verdeckt werden (Mythen). 4. Rituelle Opfer waren ursprünglich vor allem kontrollierte Nachvollzüge gewalttätiger Polarisierung zur Sicherung des Friedens. 5. Die kulturellen Institutionen (zentrale Autorität, Königtum, Tauschwirtschaft, Geld etc.) sind schrittweise aus den religiösen Riten entstanden. 6. Alle Großreligionen stellen mühsame Versuche der Differenzierung und der Scheidung des eigentlich Religiösen von gewalttätigen Projektionen dar. 7. In der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte kommt es – nach einem langen Weg mit vielen Mischformen – im Geschick Jesu zu einer vollen Aufdeckung und zu einer grundsätzlichen Überwindung der Projektionen und der Gewalt. 8. Mittels der Kategorie »Mischform« oder »Mischtext« lassen sich die vielfältigen geschichtlichen Erfahrungen und jene Phänomene, die in den Humanwissenschaften bearbeitet

Überwindung bewirken keinen geradlinigen Fortschritt. Sie führen vielmehr dazu, dass der Konflikt zwischen Gut und Böses dramatischere Formen annimmt“, meint Schwager.⁶⁴² In der biblischen Tradition stellen die apokalyptischen Texte diesen Konflikt zwischen bösen und guten Mächten dar. Die Existenz dieser Literatur innerhalb der neutestamentlichen Tradition und ein angemessener Deutungsschlüssel für diese Texte wurden in der Geschichte für einige Theologen ein großer Rätsel. Der Innsbrucker Theologe ist der Überzeugung, dass dieses Problem schnell gelöst werden könnte, würde man nur mehr Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Dramatik und der Art, wie der Heilige Geist siegreich ist, schenken.⁶⁴³ Auf jeden Fall ist sich Raymund Schwager dessen genau bewusst – und damit stimmt er René Girard völlig zu –, dass die Dramatik der Geschichte aufgrund der jüdisch-christlichen Tradition immer öfters ins apokalyptische Szenario – auch im umgangssprachlichen Sinne dieses Begriffes – zu münden scheint. Dass der Heilige Geist und die ganze jüdisch-christliche Tradition einen „verschärfenden“ Einfluss auf die Weltgeschichte haben, zeigt sich am deutlichsten an den modernen Wissenschaften, meint der Theologe. Diese Wissenschaften, die übrigens im christlichen Kontext entstanden sind, sind „von sich aus“ weder böse noch gut. Auf keinen Fall sind sie aber weltneutral. Schwager betont nach Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker⁶⁴⁴, dass sie von einer „Erkenntnis ohne Liebe“ vorangetrieben werden, die die Macht steigert. Sowohl Technik als auch Wissenschaft haben einen verschärfenden Charakter, sodass sie zu den apokalyptischen Kräften gezählt werden sollen. Sie verschärfen die Problematik von Gut und Böse in der Zeit zwischen dem ersten Kommen Christi und dem Ende der Menschheit.⁶⁴⁵

werden, von den zwei Urszenen her – nämlich dem Sündenbockmechanismus sowie der Überwindung von Projektion und Gewalt im Geschick Christi – beleuchten.“

⁶⁴² Schwager RSA 13, 1.

⁶⁴³ Als Beispiel solchen Denkens gibt Schwager oft den evangelischen Theologen Jürgen Moltmann: „Es bleibt (jedoch) ein theologisches Rätsel, warum die urchristliche Gemeinde noch weitere apokalyptische Endkämpfe zwischen Gott und den gottlosen Mächten, zwischen dem Erzengel Michael und dem Drachen und zwischen Christus und dem Antichristen erwartete, obwohl sie doch an den eschatologischen Sieg Christi in seinem Kreuz und seiner Auferstehung glaubten und in ihren Doxologien die Herrschaft Christi über das All priesen. Warum wiederholt sich in den apokalyptischen Geschichtsbildern immer wieder das Szenario von Kampf, Niederlage, Auferstehung und Sieg? Warum kommt das «Tier aus dem Abgrund» wieder hoch? Warum kommt nach dem tausendjährigen Friedensreich noch einmal Endkampf zwischen Gog und Magog?“ Moltmann 1995, 259.

⁶⁴⁴ Weizsäcker war ein deutscher Physiker, Philosoph und Friedensforscher.

⁶⁴⁵ „Die wissenschaftliche und technische Welt der Neuzeit ist das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das Erkenntnis ohne Liebe heißt. Diese Erkenntnis ist an sich weder gut noch böse. Ihr Wert hängt davon ab, in den Dienst welcher Macht sie tritt. Ihr Ideal war, frei von jeder Macht zu sein. So hat sie den Menschen schrittweise aus seinen instinktiven und traditionellen Bindungen gelöst, aber ihn nicht in die neue Bindung der Liebe geführt... Wenn aber die Erkenntnis ohne Liebe in den Dienst des Widerstandes gegen die Liebe tritt, so rückt sie an die Stelle, die in den mythischen Bildern des Christentums durch den Teufel bezeichnet ist. Die Schlange im Paradies rät dem Menschen zur Erkenntnis ohne Liebe. Der Antichrist ist die Macht in der Geschichte, welche die lieblose Erkenntnis zur Vernichtung der Liebe ins Feld führt. Sie ist freilich auch die Macht, die sich durch ihren Sieg selbst vernichtet.“ von Weizsäcker 1970, 126.

Der Begründer der Innsbrucker Dramatischen Theologie bemerkt, dass die neue Situation der Verschärfung zusammen mit einer neuen und universalen Dimension der Verantwortung gedacht werden soll. Wir leben in einer neuartigen Situation, meint Schwager, denn die Menschheit kann sich heutzutage – aufgrund der neuen Technik – selber vernichten. So wie die ersten Christen sich auf eine baldige Wiederkunft Christi ausrichteten, so lebt von nun an jede Generation angesichts eines möglichen Endes der gesamten Menschheit: „Der Heilige Geist hat die Weltgeschichte indirekt dazu geführt, dass eine biblische Problematik neu aktuell wurde“, bemerkt Schwager pointiert.⁶⁴⁶ Auf einer anderen Stelle schreibt er: „Lange Zeit schien man den Geist in der Christenheit ziemlich vergessen zu haben. Er aber wirkte im Stillen ständig weiter. Auch durch jene, die nicht auf ihn hören wollten, bereitete er eine Situation vor, in der – auch äußerlich – klarer in Erscheinung treten kann, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht meinen. Die Sünde ist jene Macht des Tötens, die ihr bisher massivstes geschichtliches »Zeichen« geschaffen hat in jener Spirale der Rüstung, die zur universalen wechselseitigen Selbstvernichtung tendiert. Die wahre Gerechtigkeit manifestiert sich als jene, die sich abhebt von den angeblich gerechten Forderungen, die nur der Logik der Gewaltspirale dienen. Das Gericht erweist sich als drohendes Selbstgericht.“⁶⁴⁷ Der Schweizer Jesuit ist der Meinung, das enthüllende Wirken des Heiligen Geistes habe sich noch nie in der Geschichte so leicht erahnen lassen wie heute.

Im Angesicht der möglichen Selbstvernichtung der ganzen Menschheit ist es deswegen so wichtig, sich nicht in eine „Idylle“ zurückzuziehen. Schwager sieht in der *mimetischen Theorie* eine Chance für die christliche Theologie, mit der Kultur und anderen Wissenschaften ins Gespräch zu kommen. Damit wird – nach Schwagers Ansicht – die Situation vermieden, in der den Blick für das Selbstgericht nochmals verschleiert würde.⁶⁴⁸ Im Rahmen der Pneumatologie Schwagers ist der Einfluss der *mimetischen Theorie* nicht zu verkennen. Der Heilige Geist erweist sich aus dieser Perspektive als Paraklet (Verteidiger des Opfers), der die Menschen dazu befähigt, durch die innere Umkehr in anderen nicht Feinde sondern Schwestern und Brüder zu sehen und so den wahren Frieden auf der Erde näher zu rücken. Bevor wir zu den theologischen Themen übergehen, schein es – für das richtige Verständnis der Pneumatologie Schwagers – unerlässlich zu sein, sich über das bereits Gesagte hinaus doch noch einen umfassenderen Überblick über die mimetische Theorie Girards zu verschaffen.

⁶⁴⁶ Schwager RSA 13, 3.

⁶⁴⁷ Schwager 1983, 25.

⁶⁴⁸ Vgl. Schwager 1983, 25.

3.3.4.2 Suche nach dem Ursprung der Probleme:

René Girards mimetische Theorie

Das Interesse Girards⁶⁴⁹ an verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen spiegelt deutlich seine *mimetische Theorie* wider, die zwischen Literatur-, Soziologie-, Religions- und Bibelwissenschaften oszilliert. Seine Erkenntnisse gewinnt der Franzose allein aus der Interpretation von literarischen Werken. Dies wird etwa an den „Figuren des Begehrens“ deutlich: Girard deutet darin zuerst einmal auf den Zusammenhang von persönlichen Biographien und Werken der „großen“ Schriftsteller hin (u.a. Dostojewski, Proust, Cervantes). Dabei geht es Girard jedoch nicht um ein einfaches Vergleich von literarischen Figuren und seinen Autoren. Der Franzose weist auf ein existentielles Bild, eine spirituelle Autobiographie hin, der jeder Leser in den literarischen Werken des jeweiligen Schriftstellers begegnen kann. Girard ist der Meinung, die großen Romanautoren mussten in ihrem Leben eine Art der Bekehrung erleben, was einen direkten Einfluss auf die Qualität ihrer Werke hatte. Die Wahrheit der literarischen Figuren spiegelt die oft verborgene Wahrheit über die moralische Kondition des Menschen wider. Die wichtigste Erkenntnis, die man aus der „romanesken Literatur“⁶⁵⁰ gewinnt, ist die Wahrheit über das mimetisch strukturierte Begehren.⁶⁵¹

Nach Girard ist der Mensch ein mimetisches, d.h. nachahmendes Wesen. Es zeigt sich sehr deutlich im Bereich des Begehrens. Ich begehre das, was der Andere begehrt – nicht unbedingt deswegen, dass ich an dem begehrten Objekt allein Interesse habe, sondern weil der Andere (der Mittler) dieses Objekt begehrt. Der Andere ist für mich ein Vorbild; er zeigt mir, was begehrenswert ist. Lebt der Mittler in meiner unmittelbaren Nähe, so führt der Prozess des Begehrens mit der Zeit zum Konflikt zwischen uns: „Ein Eitler begehrt ein Objekt dann, wenn er davon überzeugt ist, dass dieses Objekt bereits von einem Dritten, der ein gewisses

⁶⁴⁹ Girards wissenschaftliche Tätigkeit kann nur mit großen Bemühen im Rahmen der traditionellen Gliederung der wissenschaftlichen Disziplinen qualifiziert werden. Dieser gebürtige, aus Avignon stammende Franzose, verließ seine Heimat mit dem Doktorgrad in der Geschichte (Paläographie an der Ecole des Chartres in Paris). Drei Jahre später schloss er an der Indiana University sein Doktorstudium im Fach Zeitgeschichte ab. Die akademische Tätigkeit begann Girard an derselben Universität als Französisch-Lehrer. Sein wissenschaftlicher Weg fuhr dann durch die Duke University und Bryan Mawr College bis zur John Hopkins University in Baltimore. Dort wurde er Professor für Französische Literatur. Nach acht Jahren, die Girard als Professor für Literaturwissenschaften an der State University of New York in Buffalo verbrachte, kehrte er nach Baltimore zurück. Seit 1980 war Girard an der Stanford University in Kalifornien tätig, wo 1995 seine Emeritierung stattfand und wo er 2015 starb. Vgl. Palaver³ 2008, 20f. Niewiadomski 2009, 141f. Niewiadomski 2013, 7f.

⁶⁵⁰ Girard bezeichnet mit diesem Namen die wertvollsten Romane, die Wahrheit über den Menschen vermitteln: „Toward the end of »Deceit, Desire, and the Novel«, Girard becomes increasingly insistent on an opposition that made his book famous; namely, the twofold novelistic world consists of »illusions« lived by the characters on the one hand, and the lucid unified vision of the novelist who exposes them on the other. He calls the former «romantic deception» (*mensonge romantique*) and the latter «novelistic truth» (*vérité romanesque*).“ Zhuo 2015, 181.

⁶⁵¹ Vgl. Palaver 2008, 18f.; Moosbrugger 2014, 43-6.

Ansehen genießt, begehrt wird. In dieser Konstellation ist der Mittler ein Rivale, den die Eitelkeit erst hervorgebracht, gewissermaßen in seiner Eigenschaft als Rivale ins Leben gerufen hat, um anschließend dessen Niederlage zu betreiben.⁶⁵²

Aus der Perspektive dieser Erkenntnis, die er aus der Lektüre der eben erwähnten Literaten gewinnt fragt Girard nach dem Element, das ein menschliches Zusammenleben überhaupt möglich macht. Auf der Suche nach der Antwort dieser Frage überschreitet er in seinem Buch „Das Heilige und die Gewalt“ die Grenze der Literaturwissenschaft und geht zur Kulturanthropologie über. Die entscheidende Frage, die für die langjährigen wissenschaftlichen Bemühungen Girards von entscheidender Bedeutung war, findet man am Anfang des Buches: „Warum wird beispielsweise nie die Frage nach dem Verhältnis von Opferung und Gewalt gestellt?“⁶⁵³ Der Franzose ist der Überzeugung, dass das Problem des Opfers durch keine der bisherigen kulturanthropologischen Theorien geklärt werden konnte. Seine Untersuchungen führen ihm zur Feststellung: Opfer ist ein Produkt der Gewalt; gleichzeitig ist es aber auch „Quelle des Segens“.

Das mimetische Begehren führt den Nachahmenden und Nachgeahmten zur Rivalität. Das Objekt verschwindet aus dem Blickfeld der beiden. In einer Menschengruppe entsteht aus dieser Situation eine Krise. Unbewusst suchen die Menschen nach dem Ausweg, der letztendlich in der „Sündenbock-Lösung“ gefunden wird. Die Schuld für das Chaos wird einem Sündenbock zugeschrieben und die in der Gruppe aufgeladene Gewalt wird an ihm ausgelassen, indem er getötet wird. Der Mob bemerkt plötzlich, dass die Tötung eine Art der Heilung der um das Opfer herum versammelten Gruppe bringt: Die Gewalt wurde entladen, in der Gruppe herrscht wieder Frieden. Das getötete Opfer wird jetzt zum Ursprung des Religiösen und der Kultur. Es wird zur Ursprung des Religiösen, indem es als Gottheit erklärt wird. Der getötete Sündenbock wird zugleich zur Quelle der Kultur, weil der Mob plötzlich neue Dimensionen erkennt: Raum (die räumliche Grenze zwischen dem Mob und dem Opfer), Gefühl der Gemeinschaft (im Modus „alle gegen den Einen“) und Sprache (Ausruf der Begeisterung angesichts des Opfers, das zur Gottheit wird).

Der ganze Prozess, angefangen vom mimetischen Begehren bis hin zur Sündenbock-Lösung, wird durch Girard als „der mimetische Mechanismus“ bezeichnet. Weil der Mensch sich vom mimetischen Begehren nicht lösen kann, wiederholt sich der ganze Prozess ständig. Neue „Sündenböcke“ werden gesucht, neue Opferungen finden statt. Die aufgeladene Gewalt wird ausgelassen, der Frieden wird wiedergewonnen. Den Platz des „Gründungsmordes“ – des Urereignisses, das zur Ursprung der neuen Kultur- und Religionsgemeinschaft wurde –

⁶⁵² Girard 1999, 16.

⁶⁵³ Girard 2012, 10.

übernimmt mit der Zeit das Ritual, das an diesen Beginn erinnern soll. Anstatt der Menschen werden Tiere, später auch Pflanzen, „geopfert“. Die erste Aufgabe der Religion in der primitiven Gesellschaft besteht also in Verhinderung der Eskalation von Gewalt. Paradoxerweise wird das aber mit der Hilfe der „kleineren“ Gewalt erzielt. In der Geschichte der Menschheit (auf jeden Fall in der Geschichte der westlichen Kultur) wurde diese Aufgabe der Kanalisierung der Gewalt durch den Staat (teilweise) übernommen. Diese Methoden evolvieren von präventiven zu kurativen „Prozeduren“. Das Gemeinsame an ihnen ist aber nach wie vor die Rechtfertigung der Gewalt.⁶⁵⁴

Die Theorie Girards mit ihren zwei bisher dargestellten Elementen – dem mimetisch strukturierten menschlichen Begehren und dem „Gründungsmord“, der als Ursprung des Religiösen und der Kultur verstanden wird – erweckte in Raymond Schwager große Interesse. Er sah in ihr eine potentielle Plattform der Verständigung zwischen der christlichen Tradition und der modernen Welt. Auf der anderen Seite, verstanden viele Atheisten die mimetische Theorie – auf ihrer damaligen Entwicklungsstufe – als die erste vollkommen atheistische Theorie der Religion, die das Heilige als trügerisch entlarvt.⁶⁵⁵ Sechs Jahre nach der Veröffentlichung von „Das Heilige und die Gewalt“ wurde das – aus einer christlichen Perspektive – vielleicht das wichtigste Buch Girards herausgegeben, nämlich „Das Ende der Gewalt“. Darin kommentiert der Franzose die biblischen Texte, indem er an die jüdisch-christliche Tradition mithilfe seiner „mimetischen Theorie“ herangeht.

René Girard bringt die Tatsache zum Vorschein, dass die jüdisch-christliche Tradition die erste sei, die für die Opfer eintritt. Der wesentliche Unterschied zwischen Mythen und vielen Erzählungen aus dem Buch Genesis besteht darin, dass die Bibeltexte den „blutigen Mantel umdrehen“ und den verschleierte Gründungs- und Tötungsmord ans Tageslicht bringen. Der Mörder wird dort klar angezeigt, indem die Unschuld der Opfer hervorgehoben wird. Der Franzose stellt auch die Verkündigung der Propheten als ständige Verkündigung dieser Unschuld dar. Girard bemerkt aber, dass es nicht ganz gelang, im Alten Testament ein von

⁶⁵⁴ „Alle Mittel, die die Menschen je eingesetzt haben, um sich gegen die endlose Rache zu schützen, könnten sich als miteinander verwandt erweisen. Sie können in drei Kategorien eingeteilt werden: 1) Präventivmaßnahmen, die alle auf opfergebundene Abführung des Rachegedankens zielen; 2) Maßnahmen zur Dosierung und Erschwerung der Rache durch *gütliche Einigung*, gerichtlichen Zweikampf usw., deren wiederherstellende Wirkung noch ungewiß ist; 3) das Gerichtswesen, dessen wiederherstellende Effizienz nicht ihresgleichen hat. Diese Mittel stellen sich uns in der Reihenfolge ihrer Wirksamkeit dar. Der Übergang vom Vorbeugen zum Wiederherstellen entspricht, zumindest im Abendland, einer tatsächlichen Entwicklung.“ Girard, 1987a, 36.

⁶⁵⁵ Darauf weist Moosbrugger hin, indem er schreibt: „Girard hatte sich durch diesen Grundzug von »La violence et le sacré« wenn schon nicht in der zünftigen Kulturanthropologie und Religionswissenschaft, so doch mindestens in der allgemeinen kritisch-wissenschaftlichen Öffentlichkeit hoffähig gemacht. Das zeigt sich unter anderem auch daran, dass seine Kulturtheorie in der einflussreichen französischen Tageszeitung *Le Monde* als die überhaupt erste wirklich atheistische Theorie des Religiösen und des Heiligen bejubelt werden konnte“. Moosbrugger 2014, 83.

Gewalt freies Gottesbild zu „verankern“. Es ergibt sich folglich die Frage, wie es möglich war, den Mord an Jesus ohne sakrale Erklärung in den Evangelien darzustellen. Für Girard ist es klar, dass sich Jesus als Sohn Gottes erweist, weil er sich von der Logik der Gewalt nicht anstecken lässt; seine Identität mit seiner Botschaft ist vollkommen: Er predigt Gewaltfreiheit und wendet keine Gewalt an; Er predigt radikale Sündenvergebung und vergibt denjenigen, die ihn kreuzigen. Vor seinem Tod „erklärt“ er den Jüngern den Sündenbockmechanismus, sodass sie im Stande sind, ihn in den Evangelien als unschuldige Opfer der Gewalt darzustellen. Jesus gewinnt immer dort, wo alle anderen Menschen – von Adam an – verloren haben. Er zeigt den Menschen, dass die Spirale der Gewalt wirklich durchbrochen werden kann. Seine Botschaft – die reale Möglichkeit von Überwindung der bösen Mächte – erfüllt sich tatsächlich! Das Anliegen Girards ist es, jegliche Deutung des Kreuzes zu beseitigen, die Gott den Vater als den Verantwortlichen für Jesu Tod darstellt und auf diese Weise die Menschen von ihrer Verantwortung in diesem Geschehen entlastet.⁶⁵⁶

3.3.4.3 Gewaltspirale und friedensstiftendes Wirken des Geistes

Nicht nur entlarvt Girard den Sündenbockmechanismus als Fundament der menschlichen Kulturen und des Religiösen. Er weist auch auf die wahre Kraft hin, die der Gewalt ein Ende setzen kann: „Satan treibt sich selbst nie für alle Ewigkeit aus – allein der Geist Gottes könnte das vollbringen.“⁶⁵⁷ Im Folgenden sollen die Gedanken Girards zum Heiligen Geist im Rahmen seiner mimetischen Theorie mit der Pneumatologie Schwagers konfrontiert werden, was den Weg des gegenseitigen Einflusses beider Wissenschaftler bezeugen wird.

Nach der Lektüre der ersten drei hundert Seiten von „Das Ende der Gewalt“ sandte Schwager einen Brief nach Girard, in dem er seine Enttäuschung bezüglich der „Geistvergessenheit“ im Buch äußerte: „In Ihren Analysen erwähnen Sie nie den Geist. Aber ich denke, dass dieses Thema sehr wichtig ist für die Perspektive, die Sie eröffnen haben.“⁶⁵⁸ Als Antwort schrieb der Franzose, das gesamte Buch endet mit dem Text aus Ez 37. Er hatte das schon seit langem vorgenommen, das Buch auf diese Weise zu schließen.⁶⁵⁹ Es ist wahr, dass der Heilige Geist in der mimetischen Theorie nicht oft direkt erwähnt wird. Die

⁶⁵⁶ Das sakrifizielle Verständnis des Kreuzes ist nach Girard vor allem im Hebräerbrief zu finden. Diese Position des französischen Wissenschaftlers gibt den Anlass zur Kontroverse um die Opferfrage zwischen Girard und Schwager. Mehr dazu: Schwager 2014; Moosbrugger 2014.

⁶⁵⁷ Girard 1997, 75.

⁶⁵⁸ Schwager 2014, 129.

⁶⁵⁹ Schwager 2014, 135-7; Girard 1987, 447.

Behauptung, der Geist Gottes spiele in der Theorie Girards nur eine Nebenrolle, würde jedoch eine Missdeutung der Theorie Girards darstellen,

Am häufigsten taucht das Thema des Heiligen Geistes in der mimetischen Theorie dort auf, wo vom *Parakleten* die Rede ist. Anders als in der christlichen Tradition verweist bei Girard das Wort παράκλητος zunächst auf Jesus, und nicht auf den Heiligen Geist. Der Franzose nennt Jesus „den ersten“ und den Geist „den zweiten Paraklet“. Diese Logik rührt daher, dass Girard seine Untersuchungen nur aufgrund der Texte führen will. Die Etymologie des Wortes παράκλητος ist der „Anwalt“, „Verteidiger“. Nach Girard soll Jesus in der mimetischen Theorie „als erster Verteidiger“ bezeichnet werden. Genau Jesus von Nazareth ist derjenige, der für die Opfer der Gewalt eintritt; er verteidigt sie gegenüber den falschen Anschuldigungen. Der französische Wissenschaftler bemerkt aber gleichzeitig, dass es zwei Etappen der neutestamentlichen Offenbarung gibt: Die erste ist Jesu Verkündigung, sein Tod und seine Auferstehung; die zweite hingegen das Werk des Heiligen Geistes.⁶⁶⁰ Weil die Menschen Jesus abgelehnt haben, indem sie ihn zum Tod verurteilten, bleiben sie nach wie vor (teilweise) unter der Macht des mimetischen Mechanismus.⁶⁶¹ Es ist notwendig, dass jetzt der Heilige Geist kommt. Seine Aufgabe ist es, jedem einzelnen Menschen das bekanntzugeben, was durch Jesus bereits offenbart worden war: „Ist jedoch Christus einmal heimgekehrt, dann wird der Geist der Wahrheit, der zweite Tröster das Licht, das bereits hier in der Welt ist, für alle Menschen leuchten lassen, obwohl sich die Menschen bemühen, es so lange wie möglich nicht zu sehen.“⁶⁶²

Historisch gesehen, entwickelt Schwager einen großen Teil seiner Theologie des Heiligen Geistes vor dem Jahr 1980. Die Basis seines pneumatologischen Entwurfs kann man in seinem Buch „Brauchen wir einen Sündenbock?“, das ja zum ersten Mal im Jahre 1978 publiziert wurde, finden. In diesem Werk versucht Schwager die biblischen Texte bereits im Licht der mimetischen Theorie – an ihrer damaligen Entwicklungsstufe – zu betrachten. René Girard sagt in einem seiner Interviews über diese Zeit: „He [Schwager] was writing a book that runs parallel to »Things Hidden«, and, as a matter of fact, it was published a little before »Things Hidden«. He created a theology which is tied to mimetic desire, and which he developed independently.“⁶⁶³

Der Schweizer Theologe stimmt mit Girard bezüglich der Idee vom Heiligen Geist als Anwalt und Verteidiger überein.⁶⁶⁴ Schwager bietet jedoch eine detailliertere Erklärung des

⁶⁶⁰ Vgl. Girard 1997, 174; 1986, 208; Schwager 2014, 239.

⁶⁶¹ Nach Girard steht in der biblischen Tradition der Satan für den gesamten Sündenbockmechanismus.

⁶⁶² Girard 1988, 296; Siehe auch: Girard 2001, 2.

⁶⁶³ Girard 2007, 43.

⁶⁶⁴ Vgl. Schwager 2014, 230f.

Wortes *παράκλητος*: Erstens befähigt der Paraklet die Jünger Jesu, die Schriften zu verstehen; Zweitens tröstet er diejenigen, die verfolgt werden aufgrund ihres Glaubens und damit den Sündenbockmechanismus aufdecken; zum dritten, der Heilige Geist verändert die Einstellung der Verfolger den Verfolgten gegenüber und hilf ihnen für die Opfer Partei zu ergreifen.⁶⁶⁵ Der Innsbrucker Theologe nähert sich dem Thema des Paraklets, indem er die biblischen Texte in den Fokus nimmt, die von der Angst der Jünger Jesu berichten. Laut der Bibel – wie schon früher erwähnt wurde – glauben zwar viele Juden in ihren Herzen an Jesus, wollen dies jedoch ihren Mitbürgern nicht gestehen. Sie hatten einfach Angst. Schwager betont, dass es unmöglich ist, diese Angst zu überwinden ohne die Hilfe des Heiligen Geistes. Er tröstet die Verängstigten und gibt ihnen den Mut und die Offenheit, das zu bezeugen, woran man glaubt.⁶⁶⁶

Der Geist Gottes erweist sich als Paraklet auch dort, wo er es verhindert, dass wir zu Anklägern unserer Nachbarn werden. Dem Dogmatiker ist klar, dass unser Glaubensweg lang ist, und dass die guten Früchte in unserem Leben nur in der Zusammenarbeit mit dem Heiligen Geist hervorgebracht werden können. Das Wirken dieses Geistes steuert auf ein immer größeres Selbstbewusstsein des Menschen zu, nämlich auf das Bewusstsein unserer Sündhaftigkeit. Je mehr wir uns dessen bewusst sind, desto mehr ändert sich unser Zugang zu den Mitmenschen: Wir sehen sie nicht mehr als schlechter als wir selber an, sondern wir fühlen uns immer mehr mit ihnen verbunden. So kann die ethische Katastrophe ausgewichen werden – dass wir zu Anklägern unserer Nachbarn werden. Ohne den Verteidiger wäre das Ganze nicht möglich.⁶⁶⁷

Wie kann man die Eskalation der Gewalt beenden? Auf der Suche nach diese Frage spricht René Girard zunächst vom Heiligen Geist, der – neben Jesus – Gegner des Satans ist. Der Geist Gottes führt das Werk Jesu weiter, indem er das jedem einzelnen Menschen enthüllt, was bereits durch Jesus geoffenbart worden war. Der einfache Gegensatz „Ankläger-Verteidiger“ ist auch der Grund, warum Girard nicht so viel über den Heiligen Geist direkt spricht. Dieser Gegensatz ist für den Franzosen eine ausreichende Erklärung für die Rolle des Geistes in der mimetischen Theorie: „Wenn Sie nicht die Regeln von Gottes Reich befolgen, begeben Sie sich zwangsläufig in Satans Macht. Satan bedeutet soviel wie »der Ankläger«. Und der Geist Gottes nennt sich *Paraklet*, das heißt »der Beschützer der Opfer«, damit ist alles gesagt.“⁶⁶⁸ Aus der Perspektive Schwagers ergebe sich hier die Frage: Weil Satan den

⁶⁶⁵ Vgl. Schwager RSA 26, 86-90.

⁶⁶⁶ Vgl. Schwager 2016a, 301-5; RSA 26, 90.

⁶⁶⁷ Vgl. Schwager RSA 19, 6; RSA 26, 175.183.

⁶⁶⁸ Girard 1997, 75.

ganzen mimetischen Mechanismus personalisiert und der Heilige Geist sein Gegner ist, ist dann möglich, der Gewalt Grenzen zu setzen, sie zu überwinden? Nach Girard ist es doch möglich, gleichzeitig ist es aber auch nicht einfach: "(...) dass das Schicksal des gewalttätigen Heiligen insgesamt im Kampf zwischen dem Ankläger, Satan, und dem Fürsprecher der Verteidigung, dem Tröster, auf dem Spiel steht."⁶⁶⁹

Der einzige Ausweg aus der Spirale der Gewalt ist laut dem französischen Denker die *positive Mimesis*. Es ist unmöglich aus der Mimesis „auszusteigen“. Der Mensch ist aber im Stande, es zu lernen, den Nachbarn zu lieben anstatt mit ihnen in eine Rivalität einzusteigen. Wenn wir das tun, beginnen wir, den Kreis des Gottesreiches zu erweitern, das im Gegensatz zur Sündenbockskultur steht. Der ganze Prozess steuert dann auf die vollkommene Beseitigung der Gewalt.⁶⁷⁰

In Bezug auf die Girard'sche Idee der positiven Mimesis beschreibt Schwager den Prozess, in dem unsere Einstellung zu den Nachbarn geändert wird. Der Theologe fängt mit der Observation der alttestamentlichen Menschen an und betont ihre schwache moralische Verfassung. In der Geschichte der Israeliten zeigt sich eine Regelmäßigkeit: Jedes Mal, wenn sie ihre Beziehung zu Gott vernachlässigen, werden sie nach und nach zu Sklaven der Gewalt. Das mimetische Begehren lähmt soziale Beziehungen, die schließlich total zerstört werden konnten.⁶⁷¹ Nichtsdestoweniger verspricht Gott durch die Propheten jedes Mal eine neue Sammlung des Volkes und die Herstellung des Reiches Gottes. In einer Situation also, wo die Menschen nichts mehr als Rivalität kennen, soll eine neue Gemeinschaft erstehen. Unter den Menschen, die trotz des zehnten Gebotes ständig die Anderen und die Güter der Anderen begehren, soll jetzt perfekter Frieden herrschen. Der Schweizer Jesuit betont, dass solch eine radikale Veränderung außerhalb des menschlichen Vermögens liegt. Was hier nötig ist, ist eine Verwandlung des Herzens.⁶⁷² Dies kann nur durch den Heiligen Geist zustande gebracht werden: „Nur wenn Gott selber das Herz der Menschen wandelt, werden diese endlich fähig sein, die Gebote zu beachten. Dann werden sie auch zu einem Volk, das in Wahrheit das Volk Gottes ist und im vollen Frieden leben kann. Jahwe verheißt diesen Wandel, in dem er das Kommen seines Geistes ankündigt.“⁶⁷³ Für Schwager ist – in Bezug auf die mimetische Theorie – der Text Jer 31 von größter Bedeutung. Gott verspricht, jeden einzelnen Menschen das Verständnis des Rechts unmittelbar zu geben. Es bedeutet also, dass ab diesem Moment niemand mehr es nötig hat, von einem Anderen belehrt zu werden. Im Klartext heißt es: Von

⁶⁶⁹ Girard 1988, 297.

⁶⁷⁰ Vgl. Girard 2001, 13f; 2007, 63.65f. Girard 1997, 74.213; Girard 2014, 208.

⁶⁷¹ Vgl. Schwager 2017, 48-52.

⁶⁷² Vgl. Schwager 2015, 286; 2017 55f.; 58f.

⁶⁷³ Schwager 2016a, 192.

nun an braucht der Mensch, der bis dahin mimetisch „gesteuert“ wurde, keinen Mittler mehr. Es gibt weder Lehrer noch Schüler. Solche Situation resultiert im Verschwinden des *double bind* Problems. Die Rolle, welche in diesem Prozess der göttliche Geist spielt, ist für Schwager offensichtlich: „Nur wenn Menschen die Erfüllung ihres intimsten und urpersönlichsten Strebens durch den Geist Gottes finden, werden sie vom Bann der Nachahmung und der aus ihr entspringenden Eifersucht frei, und sie werden zu jener Tat fähig, die Kain nicht zustande brachte, nämlich Herr zu werden über die lauэрnde Sünde.“⁶⁷⁴

Dieses Thema kann man auch in der Korrespondenz zwischen Schwager und Girard finden: „Aber eine Frage bleibt: Wie können die Menschen auf Gewalt verzichten? Die Antwort ist: Der Geist verwandelt langsam das Herz der Menschen und macht sie zu diesem Verzicht fähig.“⁶⁷⁵ Die menschliche Freiheit und der menschliche Wille bleiben in diesem Prozess gewahrt. Der Mensch wird auf keinen Fall dazu gezwungen, auf die Gewalt zu verzichten. Vielmehr wird er dazu vom Heiligen Geist befähigt. Dieses Geschehen steht also in Opposition zum Sündenbockmechanismus, wo man – inmitten der mimetischen Krise – dank der Gewalt, im großen Teil unbewusst, den „kleinen Frieden“ erreicht.⁶⁷⁶ Der Geist Gottes gibt den Menschen die Wahlmöglichkeit: Wir sind nicht gezwungen, wenn wir es aber wollen, können wir auf die Gewalt verzichten und so beginnen, das Reich Gottes, das Reich des Friedens zu bauen.

Nach Schwager ist die Wandlung des menschlichen Herzens ein langer Prozess. Während dieses Prozesses bleibt der Mensch dem Reich Satans ausgesetzt. Der Innsbrucker Systematiker spricht von der großen Potenz der Gewalt, sich als etwas Gutes zu präsentieren: „Die Welt der Sünde und des Satans ist eine Welt der Lüge und der Verdrehung, und ihr kann man leicht gerade unter dem Schein des Guten oder eines vermeintlichen Wortes Gottes verfallen. Die Menschen bedürfen deshalb ständig des Heiligen Geistes, damit sie in seiner Kraft die Sünde und alle ihre Künste und Mechanismen der Verdrehung aufdecken können.“⁶⁷⁷ Für Schwager ist es klar, dass der Mensch ohne den Heiligen Geist unfähig ist, das Gute von dem Bösen in sich selber zu unterscheiden. Der Theologe erkennt das Problem und sucht nach einer möglichen Lösung. Das beste Instrumentarium dazu findet er in der durch die Exerzitien des Ignatius eingeführte Methode der Unterscheidung der Geister.⁶⁷⁸ Die einzige mögliche Alternative zum Reich Gottes ist – aus der Perspektive der mimetischen

⁶⁷⁴ Schwager 2016a, 193.

⁶⁷⁵ Schwager 2014, 129.

⁶⁷⁶ Vgl. Girard 1977, 258f.; 1997, 37.

⁶⁷⁷ Schwager 2005, 84.

⁶⁷⁸ Wie bereits erwähnt hat Schwager über den Ordensgründer Ignatius promoviert (Schwager 2016, 38-556); die Frage der Unterscheidung der Geister begleitete ihn also während seines ganzen Theologenlebens: Das Thema wird im nächsten Abschnitt behandelt.

Theorie – das weitere Fortschreiten des Sündenbockmechanismus, das die ganze Menschheit unvermeidlich zur Apokalypse führt. Laut Girards letztem Buch ist das sogar ein mehr als wahrscheinliches Szenario.⁶⁷⁹ Auf jeden Fall ist das Ringen von Ankläger und Verteidiger voll im Gange und die Hauptsache, wer von den Beiden gewinnt, ist nach wie vor noch nicht entschieden. Deswegen sollen nach Girard alle Christen die beständige Warnung vor Selbstzerstörung der Menschheit als ihre Pflicht verstehen. Schwager betont, dass dieses Warnen vor der Apokalypse gerade zu den wesentlichen Wirkweisen des Heiligen Geistes gehört. Der göttliche Geist soll die Mächte des Bösen entlarven, indem er aufdeckt, „was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist“ (Joh 16,8).⁶⁸⁰ Laut dem Innsbrucker Theologen bedeutet Gericht ja nichts anderes als „Selbstgericht“ der Menschheit. Umso mehr Menschen sich der Möglichkeit der Selbstzerstörung bewusst sind, desto mehr wird sich der Heilige Geist als der inmitten dieser Welt Wirkende erweist.⁶⁸¹

Die letzte pneumatologische Idee Schwagers, die einen direkten Bezug auf die mimetische Theorie nimmt, ist die Darstellung des Heiligen Geistes als „Prinzip der Einheit“ unter den Menschen. Die Einheit, die der göttliche Geist bietet, ist ganz anders als die des um Jesus versammelten Mobs. Raymund Schwager hebt hervor, dass die Verkündigung Jesu unvermeidlich zur Entstehung einer „negativen Sammlung“ führen musste. Die Leute, die vom mimetischen Mechanismus manipuliert wurden, versammeln sich um den Sündenbock – das ist um Jesus – herum: „Aus Jesu Versuch einer neuen Sammlung wurde so eine neue Zerstreuung. Selbst der innerste Kreis seiner Freunde wurde aufgesprengt. Dafür kam es zu einer Sammlung mit völlig umgekehrten Vorzeichen. (...) Jesu Versuch einer neuen Sammlung provozierte eine allgemeine Sammlung und Verschwörung *gegen ihn*.“⁶⁸² Der Schweizer Jesuit stellt diese negative Zusammenkunft der positiven, vom Heiligen Geist erwirkten Versammlung gegenüber, die nicht im Modus „gegen“ sondern im Modus „für“ zusammengerufen wird. Während die Versammlung, die von Jesus provoziert wurde, zu seinem Tod und zur Zerstreuung seiner Jünger führt, ist das Ergebnis der vom Heiligen Geist geführten Sammlung die Einsetzung des Reiches Gottes und die wahre Einheit unter den Jüngern. Die negative Versammlung charakterisiert sich durch Eintönigkeit – es gibt dort niemanden, der sich von der Menge abheben würde. Auf der anderen Seite bleibt die Vielfalt einer der wichtigsten Werte der positiven Sammlung.⁶⁸³

⁶⁷⁹ Vgl. Girard 2014, 185f.190.204-7.

⁶⁸⁰ Vgl. Schwager 1985, 8f.

⁶⁸¹ Schwager 1983, 25.

⁶⁸² Schwager 2016a, 257. Siehe auch: Girard 2011, 67-71; Schwager 2015a, 45f.

⁶⁸³ Vgl. Schwager 2016b, 302f.

All diejenigen, die vom göttlichen Geist versammelt werden, sind nicht mehr ein unbewusster Mob, der seinen „kleinen Frieden“ dank des Opfermechanismus erlangen will. Es ist vielmehr eine Gemeinschaft der Kinder Gottes, die sich ihrer Einzigartigkeit bewusst sind und die alle Anstrengungen unternehmen, um die Kreise des Friedens um sich herum breiter zu machen. Für Schwager ist die lebendige Einheit der Glaubenden ein Zeichen dafür, dass der Heilige Geist in der Welt präsent ist. Ohne ihn sind Menschen zu zwei Sachen fähig: zur Zerstreuung, die letztendlich zur Anarchie führt oder zur Eintönigkeit, deren letztes Stadium Totalitarismus ist. Diese neue Sammlung ist nichts anderes, als eine Gemeinschaft der Konvertierten, d.h. der Menschen, deren Herzen durch den Heiligen Geist verwandelt wurden. Ohne den Geist Gottes muss der Mob im Unbewussten bleiben. Die einzige Kraft, die von Übeltätern ihre Blindheit wegnehmen kann, ist der Geist Gottes.⁶⁸⁴

In der mimetischen Theorie ist der Heilige Geist nicht in den Hintergrund gedrängt. Er taucht genau dort auf, wo es um die Zukunft der Menschheit geht. Zusammen mit Jesus erscheint er als der Gegner Satans, als der Paraklet also. Obwohl es nicht einfach ist, ist es immer noch möglich, der Gewalt ein Ende zu setzen. Schwager zufolge geschieht das in einem langen Prozess, der ohne den Heiligen Geist nicht möglich ist. Der göttliche Geist überzeugt uns von der Realität der Sünde und des Selbstgerichts. Er sammelt und einigt uns um das unschuldige Opfer von Nazareth herum. Er nimmt von uns die Angst, sodass wir fähig sind, zu unseren Nachbarn zu gehen, nicht um in die Rivalität wieder einzusteigen, sondern um gemeinsam mit ihnen das Reich Gottes bauen.

3.4 UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER

Anlässlich des 65. Geburtstags von Raymund Schwager charakterisierte ihn sein langjähriger Wegbegleiter und Freund Helmut Büchele als einen „politischen Theologen in bewegter Zeit“⁶⁸⁵ Das zentrale Anliegen des Innsbrucker Dogmatikers in diesem Zusammenhang war die Überwindung der Überzeugungen, dass der Geist des christlichen Glaubens ein Geist der Gewalt sei und Religionen zur Gewalt motivieren müssen. Deswegen stand er den Bemühungen um eine Ethik der Gewaltüberwindung jenseits von Religionen skeptisch gegenüber. In einem Beitrag für „Concilium“ aus dem Jahre 1997 fasste er seine Dramatische Erlösungslehre kurz zusammen und wertete deren Ertrag im Hinblick auf die Frage der Möglichkeit einer Ethik der Gewaltüberwindung aus. Dabei kommt die pneumatologische Dimension zentral zur Sprache. „Der Gott, der sich im dramatischen Geschick Jesu

⁶⁸⁴ Vgl. Schwager RSA 26, 74-9.

⁶⁸⁵ Büchele 2003, 19-32.

und seiner Jünger offenbart, erweist sich (...) folglich bis zum letzten als ein Gott, der das Böse mit Gutem beantwortet. Auch angesichts tötender Gewalt inspirierte er Jesus zur Gewaltfreiheit, und angesichts offenen Verrats schenkte er den Jüngern durch den Aufgeweckten das Wort des verzeihenden Friedens. Damit wird zugleich deutlich, daß die Überwindung der Gewalt nicht in der autonomen Macht der Menschen liegt. Jesus konnte nämlich seinen Weg nur im täglichen Hören auf das Wort seines himmlischen Vaters gehen, und seine Jünger mußten bei sich feststellen, daß die drohende Gewalt und die Angst stärker waren als ihr guter Wille und daß nur die göttliche Verzeihung ihnen eine Zukunft eröffnet hat. Aus christlicher Sicht gibt es folglich keine Ethik der Gewaltüberwindung, die sich an ein autonomes Subjekt wenden könnte. Nur im Licht und in der Kraft des Pfingstgeistes, der uns jeden Tag das Ohr und das Herz öffnen soll, können wir versuchen, die zerstörenden Mächte zu überwinden. Dabei haben wir uns sowohl vom Weg Jesu als auch von der Erfahrung der Jünger leiten zu lassen. Beide Wege zusammen – das Vorbild Jesu und das Bild unserer Schwäche – können uns zeigen, wie in der Kraft des göttlichen Geistes die abgründige Welt der Gewalt mit ihrer sowohl erschreckenden als auch faszinierenden und überwältigenden Macht schrittweise erhellt und überwunden werden kann. Dazu bedarf es eines Weges in der Gemeinschaft derer, die ein ähnliches Ziel verfolgen und durch deren Liebe und Verzeihen wir die göttliche Liebe auch konkret erfahren können. Ob diese Liebe und der Pfingstgeist in einer Gemeinschaft tatsächlich wirksam sind, läßt sich daran erkennen, daß Menschen durch Verzeihen und Umkehr und nicht mehr durch Polarisierung auf Feinde gesammelt und geeint werden. Geschieht dies, dann werden zugleich jene dunklen Mächte der kollektiven Gewalt aufgedeckt, die seit Anfang der Menschheit unter einem sakralen Schleier verborgen waren (vgl. Mt 13,35) und überlebensfähige Gruppen nur durch Polarisierung auf gemeinsame Feinde ermöglicht hatten.⁶⁸⁶ Kann aber die Gemeinschaft der „gespaltenen Jünger“ wirklich diese Stütze sein?

3.4.1 Zweideutigkeit der Kirchengeschichte und Notwendigkeit einer Orientierungshilfe

Damit sich der christliche Glaube entfalten kann, braucht er Gemeinschaft. Obwohl sie für einen Christen unabdingbar ist, liegen dennoch auch in ihr Gefahren, meint Schwager. In Gesellschaften etwa, wo man all jene als Gläubige bezeichnet, die als Kinder getauft wurden und „von außen her“ christlich erzogen wurden, kann die Glaubensgemeinschaft so selbst-verständlich werden, dass sie der Versuchung ausgesetzt wird, ihre Kräfte in dieser

⁶⁸⁶ Schwager 2017, 194.

Selbst-verständlichkeit zu sehen, anstatt sie aus dem Wirken Gottes zu ziehen: „Diese Tendenz wird noch stärker, wo nicht nur eine kleinere oder größere Gruppe von Menschen von der Muttermilch an christlich ist, sondern wo ein ganzes Volk, ja ganze Völker sich öffentlich zu dieser Religion bekennen“, so der Innsbrucker Theologe.⁶⁸⁷ Christliche Gemeinschaften können in solchen Situationen den lebendigen Gott aus dem Auge verlieren und sich auf die Autorität stützen, die nicht von ihm, sondern von der entsprechenden Gesellschaft stammt. Weiter gedacht, können sich solche Gemeinschaften ganz vom Kräftespiel einer heidnisch lebenden Gesellschaft tragen lassen, und dies mit der Überzeugung, sie würden von der Autorität Gottes geführt. Raymund Schwager hat dabei vor allem den Kontext des christlichen Abendlandes vor Augen und äußert dabei seine Ansicht: „Wer heute dem gesellschaftlichen Kräftespiel folgt, wird in der Mehrzahl der Fälle vom Glauben seiner Taufe weggeführt.“⁶⁸⁸ Der Innsbrucker Jesuit sucht nach einem Ausweg aus dieser Sackgasse und fragt, ob die Glaubensgemeinschaft wirklich etwas mehr bedeutet, als nur ein „vorübergehendes erzieherisches Hilfsmittel“, und ob man sich von ihr – als erwachsener Christ – nicht lösen soll? Solche Entscheidung würde dann im Großen und Ganzen bedeuten, das Beispiel Jesu zu folgen, der sich von jeglichen menschlichen Autoritäten verurteilen ließ und in der völligen Einsamkeit eines Verurteilten lebte. Dem Christen, der den gleichen Weg gehen würde, bliebe dann nur die Autorität Gottes allein und er würde von den menschlichen frei. Schwager bemerkt, dass sich bei diesem Gedankengang allerdings gleich ein Problem ergibt: Wie kann man beurteilen, wann der Glaube genug reif ist, sodass der Mensch auf die Glaubensgemeinschaft verzichten könnte? Eigentlich ist das – in diesem irdischen Leben – unmöglich! „Da der Mensch ein sehr vielschichtiges Wesen ist, bleiben in ihm – auch bei einem echten Glauben – immer offene oder verborgene Gegen-tendenzen und Gegentriebe wirksam.“⁶⁸⁹ Die Loslösung von der christlichen Gemeinschaft würde den Glauben folglich nicht reiner machen, konstatiert Schwager.

Um möglichst objektiv zu bleiben, müsste man betonen, dass die oben beschriebene Gefahr nicht immer oder sogar nicht oft der Fall in der Kirchengeschichte war. Vielmehr balancierte die kirchliche Gemeinschaft zwischen dem Sich-führen-lassen vom göttlichen Geist und von anderen Geistern. Die Kirche forderte nämlich auch immer wieder die bestehenden Mächteverhältnisse heraus, betont der Innsbrucker Theologe. In wichtigen Punkten ihrer Lehre durchbrach sie den Zeitgeist, statt ihn – was sicher einfacher und aus

⁶⁸⁷ Schwager 2016, 396.

⁶⁸⁸ Schwager 2016, 397.

⁶⁸⁹ Schwager 2016, 398.

verschiedenen Gründen bequemer wäre – widerzuspiegeln.⁶⁹⁰ Auf die Welt hat die Kirche umgestaltend eingewirkt. Dabei verlief dieser positive Einfluss nicht nur einbahnig: „Spuren vom Wirken des göttlichen Geistes, von dem sie sich geführt glaubte, hat sie in der ihr zunächst fremden, ja sogar feindlichen Umwelt entdeckt und dankbar anerkannt. Dadurch hat sie sichtbar gemacht, dass sie sich nicht einfach mit ihrer Tradition identifiziert, sondern auf einen göttlichen Geist zu hören versucht, der sie grundsätzlich übersteigt und der deshalb auf überraschende Weise auch außerhalb ihres eigenen äußeren Rahmens am Werk sein kann“, betont Schwager.⁶⁹¹

Auf der anderen Seite jedoch drängt sich der nicht unbegründete Eindruck auf, dass die Kirche die „Spuren des göttlichen Geistes“ manchmal verließ. Nicht selten verstrickte sie sich viel zu stark in das weltliche Kräftespiel. Die vom Gott gewollte Gemeinschaft gespaltete sich. Statt die unwiderrufliche Erwählung Israels zu anerkennen, gab die Kirche dem Antijudaismus Raum. Die Vermengung von Religion und Macht bei Islam bewegte die Kirche nicht zur Wiedererkennung der Gewaltfreiheit und Feindesliebe als Prinzipien der evangelischen Botschaft. Ganz im Gegenteil: der Kampf gegen den Islam führte in Kreuzzügen zu der schlimmsten Vermischung von Religion und Gewalt. „Wenn in der Vergangenheit die Kräfte der Spaltung so stark waren, kann man dann für die Zukunft etwas Besseres erwarten?“, fragt Schwager.⁶⁹²

Die Kirche hat eindeutig keine geradlinige Geschichte. Das Gute vermischt sich mit dem Bösen; die weltlichen Geister werden manchmal verkannt, dem Heiligen Geist wird nicht immer gefolgt. Dabei ist das Problem nicht unbedingt das Fehlen an gutem Willen. Komplexität der menschlichen Wesen und weltlichen Strukturen, Vielfalt der politischen Kräftespiele und Undurchsichtigkeit des Marktes machen die richtigen Entscheidungen im Hinblick auf das Evangelium immer komplizierter. Aus dieser Perspektive ergibt sich prinzipielle Frage: Wie unterscheidet sich der inmitten der Welt und der Gesellschaft wirkende Geist Gottes von jenem Geist des menschlichen Milieus? Wie kann man sicher sein, vom göttlichen und nicht weltlichen Geist geführt zu werden? Was sind die Kriterien für eine klare Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geist und den bösen Mächten? Der Innsbrucker

⁶⁹⁰ Während der Theologe den Einfluss der Kirche auf die Geschichteentwicklung preist, bleibt er auch realistisch: „Das Evangelium hat in die Welt hineingewirkt und begonnen, die Welt zu verändern. Die Ausgabe war aber so groß, dass sich die Christenheit dabei selber zu einem beachtlichen Teil an die vorgegebenen Strukturen der politischen Welt angepasst hat und, wie R. Girard es nennt, ein »sakrifizielles Christentum« entstehen ließ, das halbwegs einem vorchristlichen Geist verhaftet blieb. Dennoch hat der christliche Sauerteig dabei seine transformierende Kraft nicht verloren. Immer wieder weckte er Gegenstimmen, und langfristig wurden gerade jene christlichen Impulse, die über Umwege von außen her gegen die Kirchen zurückgewandt wurden, geschichtlich auch wirksam.“ Schwager 2014a, 238.

⁶⁹¹ Schwager 2016, 401

⁶⁹² Schwager 2017, 109.

Jesuit sucht nach Antworten auf diese Fragen in der Praxis, die die christliche Tradition *Unterscheidung der Geister* nennt.

3.4.2 Die Gestalt des Teufels als Personifizierung böser Mächte

In früheren Absätzen beschäftigten wir uns mit dem theologischen Verständnis der Person des Heiligen Geistes und seines Wirkens. Nun – bevor wir uns dem Problem der Geistunterscheidung annähern – wollen wir die Schwager'sche Anschauung des Bösen kurz analysieren, um so uns einen Überblick über die Thematik zu verschaffen.⁶⁹³

Nach der Meinung Schwagers lässt sich die Problematik des Bösen, ohne auf die Frage des Teufels einzugehen, nicht gleichmäßig behandeln: „Die unmittelbare Erfahrung zeigt allen Menschen, dass es ein übermächtiges Böses gibt, dem man mit dem guten Willen allein nicht beikommt. Vielen gläubigen Menschen drängt sich deshalb die Gestalt des Satans direkt auf.“⁶⁹⁴ Der Theologe bemerkt gleichzeitig, dass es in der Geschichte des Christentums dunkle Momente gab, wo der Teufelsglaube selber zur Triebfeder teuflischer Verirrungen wurde. Viele Menschen wurden ohne reales Motiv – aber im Glauben, den Satan jagen zu müssen – verfolgt und getötet. Das zeigt die Realität des Satansglaubens – sie ist alles andere als harmlos: „Wenn das Böse sich gerade im Kampf gegen den Teufel als besonders teuflisch erweist, dann muss man in diesem Bereich mit vielen subtilen Täuschungen und Projektionen rechnen“, führt der Innsbrucker Systematiker weiter aus.⁶⁹⁵ Nach einem alten christlichen Wort heißt es, der Teufel täusche die Menschen, indem er sie glaube mache, dass er überhaupt nicht existiert. Die Hexenverfolgungen zeigen jedoch, dass er auch die Menschen glauben lässt, ihn überall zu sehen, meint Schwager. Der mittelalterliche Glaube an Teufel hatte seine Folgen im aufklärerischen Denken. Er wurde damals lächerlich gemacht. Das wissenschaftliche Weltbild trug auch dazu bei, dass dieser Glaube aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt wurde. Auch viele christliche Theologen übernahmen diese Position. Raymund Schwager betont jedoch, dass eine derartige Verabschiedung einer alten christlichen Überzeugung viel zu einfach ist, um stichhaltig zu sein. Deswegen schlägt er vor, bei diesem Problem zur Bibel zurückzukehren.⁶⁹⁶

⁶⁹³ Vgl. dazu Sroka 2013.

⁶⁹⁴ Schwager 1997, 162.

⁶⁹⁵ Vgl. Schwager 1997, 163.

⁶⁹⁶ Schwager 1997, 164.

3.4.2.1 Anklage vor Gott und Selbstvergottung

Auf den ersten Blick scheint das Thema des Bösen in der biblischen Texten sehr klar behandelt zu werden. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament sprechen eindeutig vom Teufel und vom Satan. Schwager bemerkt, dass die entsprechenden Vorstellungen tatsächlich öfters auftauchen, wohl aber in verwirrender Weise. Im Alten Testament liest man beispielweise von Satan, der mit Gott eigentlich wie mit seinesgleichen umgeht (Ijob 1,8-2,10). Anderswo kann man sich nicht sicher sein, ob etwas vom Satan oder von Gott ausgeht (2 Sam 24,1; 1 Chr 21,1). Die Vorstellung, dass der Satan ein Engel war, der wegen seines Hochmuts in die Hölle gestürzt wurde, befindet sich erst in den jüdischen Schriften, die außerkanonisch sind. Direkt wurde diese Vorstellung ins Alte Testament nicht aufgenommen; im Neuen Testament gibt es nur kurze Anspielungen an sie (Jud 6; 2 Petr 2,4). Der Innsbrucker Theologe fragt, ob es legitim ist, aufgrund dieser biblischen Stellen, eine zusammenhängende Lehre über den Satan zu entfalten? Stammt der Teufelsglaube aus einer gut begründeten biblischen Theologie oder gehört er einfach zum damaligen zeitbedingten Weltbild?⁶⁹⁷

Die These, der Teufelsglaube sei nur ein Teil des damaligen Weltbildes, scheint nicht stichhaltig zu sein. Der Grund dafür ist allein die Tatsache, dass vom Teufel an mehreren Stellen im Neuen Testament gesprochen wird; sogar von Jesus selbst ist die Rede, er sei vom Satan auf die Probe gestellt worden. Schwager stellt auch fest, dass die neutestamentliche Rede vom Satan sehr komplex ist. Einerseits wird von ihm als von einer noch nicht überwundenen Macht gesprochen, andererseits findet man auch die Rede vom Sieg über ihn. Einmal ist er ein großer Ankläger und Versucher, ja sogar „Herrscher dieser Welt“ und „Gott dieser Weltzeit“ (Joh 12,31; 2 Kor 4,4); ein anderes Mal wird er durch das Gericht hinausgeworfen, das am Kreuz stattfindet, und durch den Tod Jesu seiner Macht beraubt (Joh 12,31; Hebr 2,14). Nach Schwager Ansicht ergibt sich aus der zentralen neutestamentlichen Überzeugung, wonach der Satan durch das Kreuz besiegt wurde, ein wichtiges Problem: „Es fällt nämlich auf, dass in den Passionserzählungen von einem Sieg über den Teufel oder Satan nirgends direkt die Rede ist. (...) Die Evangelien scheinen aber nirgends zu erzählen, wie der Sieg errungen wurde?“⁶⁹⁸ Aus der Perspektive der Geistunterscheidung her gesehen, wäre es sehr wichtig, die Antwort auf die Frage, wie Jesus den Teufel besiegte, zu finden, damit wir selber den Täuschungen des Bösen nicht erliegen.

⁶⁹⁷ Vgl. Schwager 1997, 164f.

⁶⁹⁸ Schwager 1997, 166.

Aus dem biblischen Text wissen wir, dass der Teufel „der Vater der Lüge“ ist. Schwager betont, dass der Satan die Menschen in allem täuscht, und nicht nur über die Art seines Wirkens. Daraus kommt die Folgerung, dass der Teufel, der noch nicht besiegt wurde, den Menschen anders erscheint als der durch den Tod Jesu besiegte Satan, der seine Macht zur Täuschung verlor. Der Theologe weist auch darauf hin, dass in den Passionserzählungen die Rede vom überwundenen Satan vielleicht doch zu finden sein könnte. Weiter bemerkt der Innsbrucker Systematiker, dass das Satanische in den vier Passionsberichten eine zentrale Rolle spielt. Es geht um die Anklage, mittels der Jesus selber verurteilt wird: „Ein Geschöpf sein und sich zu Gott machen wollen, ist die höchste Form der Gotteslästerung und das eigentliche Wesen des Satanischen. Im Prozess gegen Jesus geht es folglich um das Ungeheuerlichste.“⁶⁹⁹ In den Passionsberichten erblickt der Schweizer Jesuit zwei zentrale Elemente, die nach der jüdischen Tradition zum Teufel gehören: als Geschöpf sich selber zu Gott machen wollen und die Menschen vor Gott anzuklagen. Diese beiden Elemente finden sich in der jüdischen Tradition an getrennten Orten. Hier rücken sie aber zusammen in der kollektiven Projektion: „Das Satanische erweist sich folglich in den Evangelien als eine kollektive religiöse Projektion, mittels derer die Sünder alles, was sie in ihren eigenen Herzen nicht sehen wollen, auf den Sündenreinen laden und ihn zu Sünde (2 Kor 5,21), zum Fluch (Gal 3,13), zum Satan (Joh 19,7; 10,33) und damit zum Sündenbock im neuen und vollen Sinn machen.“⁷⁰⁰ Eine andere Dimension des Satanischen findet Schwager in der Eigengesetzlichkeit der Öffentlichkeit. Wie es schon früher erwähnt wurde, wurden viele Leute von Jesus zwar innerlich gewonnen, äußerlich aber wollten sie es nicht deuten. Unter ihnen waren auch manche von den führenden Männern Israels. Ihr Suchen nach Anerkennung, Ehre und Ansehen und alles, was auf der gesellschaftlichen Ebene damit verbunden ist, bezeichnet Schwager als eine satanische Tendenz.⁷⁰¹

Aus dem Evangelium zieht der Innsbrucker Jesuit folgende Folgerungen: Der Teufel kann sich den Menschen sehr ähnlich darstellen, wie Gott, solange er nicht überwunden ist. Eine eigene Gestalt aus einer jenseitigen Welt, die die Menschen zum Bösen verführen will – so zeigte er sich Jesus am Anfang seines öffentlichen Wirkens, so mag er sich auch den Menschen zeigen. Bald sah Jesus den Teufel, „wie einen Blitz von Himmel fallen“ (Lk

⁶⁹⁹ Schwager 1997, 167.

⁷⁰⁰ Schwager 1997, 168.

⁷⁰¹ „Die letzte Tendenz dieser Eigengesetzlichkeit enthüllt sich in den Passionserzählungen, denn aus dem heraus, was in der Öffentlichkeit galt, wurde Jesus verurteilt und zwar als satanisches Wesen. Ist das Urteil über ihn aber trügerisch und spiegelt es nur das wider, was die Verurteiler selber beherrschte, dann enthüllt sich die letzte Tendenz der Öffentlichkeit und des wechselseitigen Ringens um Ehre als satanisch. So wird verständlich, weshalb der Satan vom Neuen Testament als »Herrscher dieser Welt« (Joh 12,31) und als »Gott dieser Weltzeit« (2 Kor 4,4) bezeichnet werden kann.“ Schwager 1997, 169.

10,18). „Von da an mag für Jesus selber ganz deutlich geworden sein, dass die eigentliche Versuchung von Menschen ausgeht“, meint Schwager.⁷⁰² Die Geschichte mit Petrus, der nicht das im Sinn hatte, was Gott will, sondern das, was die Menschen wollen (Mt 16,23), scheint diese Vermutung zu legitimieren. Zunächst bleibt aber die Tragweite der Entlarvung des Teuflischen verborgen. Der Satan bleibt „im Himmel“ (im Gottesbild) in erster Linie für die Gegner Jesu. Ihr Urteil über Jesus verunsichert ihn nicht, denn er durchschaute schon längst den wahren Versucher. Vielmehr betet er für seine Verfolger und lässt seinen Vater das wahre Urteil treffen, das an Ostern stattfindet. In der Auferstehung gibt Gott der Vater dem Sohn Recht – d.h. die Anklage fällt auf die Ankläger zurück. So wird der Satan besiegt, konstatiert Raymund Schwager.⁷⁰³

3.4.2.2 Verstockung und Besessenheit

Die zwei oben dargestellten Themen, die in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Satan in Zusammenhang gebracht werden, stellen das Satanische als kollektive Dimension des Bösen dar. Die Menschen verschließen sich in sich selber und projizieren das verborgene Böse auf die anderen. Die Selbstvergottung versteht Schwager nicht als ein gezieltes Auftreten gegen Gott, sondern als eine Realität, die dem Drang nach Ehre und Anerkennung inmitten der Gesellschaft entspringt. Den beiden Themen stehen zwei weitere sehr nahe: die Verstockung und die Besessenheit. Der Innsbrucker Theologe greift das erste Thema auf, indem er den Text aus dem Johannesevangelium zu interpretieren versucht: „Er hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz hart, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile“ (Joh 12,40). Im Alten Testament (Jes) ist Gott selber jener, der verstockt. Der Innsbrucker Theologe bedient sich hier jedoch der Untersuchungen von Rudolf Schnackenburg, die zeigen, dass der Text aus dem Johannesevangelium nicht dem alttestamentlichen entspringt, sondern dass seine Gestaltung auf den Evangelisten selbst zurückgeht. Die Interpretation Schnackenburgs, wonach mit „ich“ und „er“ Jesus und Gott der Vater gemeint wären, weist Schwager als unhaltbar zurück. Laut dem Schweizer Theologen ist mit „ich“ Christus und mit „er“ der als der Mechanismus wechselseitiger Menschenfurcht Satan gemeint: Der Teufel verstockt, Christus heilt.⁷⁰⁴ Dieser Deutungslinie folgend, erweist sich nach Schwager die Besessenheit als eine Identifikation des Opfers mit der kollektiven Anklage: „Zu Besessenen werden jene, die der kollektiven Anklage im Namen einer jenseitigen Macht erliegen,

⁷⁰² Schwager 1997, 170.

⁷⁰³ Vgl. Schwager 1997, 170.

⁷⁰⁴ Vgl. Schwager 1997, 172.

innerlich total zusammenbrechen und sich mit dem bösen Urteil, das andere in trügerischer Weise über sie fällen, ganz identifizieren.⁷⁰⁵ Die kollektive Projektion beherrscht ihre (an sie glaubenden) Opfer als fremder Wille, sodass es hier keine Rede mehr geben kann von einem eigenen Willen. Die Projektion ist das Werk vieler Menschen, deswegen handelt es sich im Fall vieler Besessenen – führt Schwager fort – um die Dämonen, die ihrer Zahl nach in Legionen gehen. In diesem Kontext zeigt Schwager die Juden und andere Völker als Beispiele der Opfer von kollektiven Projektionen.⁷⁰⁶

3.4.2.3 Schlange und Apokalyptische Tiere

Das Thema des Teufels wird in der traditionellen theologischen Perspektive untrennbar mit der Erbsündenproblematik verbunden. Das biblische Bild der Schlange im Paradies wurde immer als Darstellung des Teufels verstanden. Schwager sieht die Schlange als „ein Symbol für jene Mimesis, die durch einengende Nachahmung dem unmittelbaren Begehren verfällt. Diese Mimesis ist aber weitgehend identisch mit dem wechselseitigen Suchen nach Ehre und den entsprechenden kollektiven Projektionen.“⁷⁰⁷ Dementsprechend wäre die Schlange wirklich ein Symbol für den Satan, der nicht als eine jenseitige Gestalt, sondern als Mechanismen des kollektiven Bösen identifiziert wird. Jesus entlarvt und besiegt diese Mechanismen durch seinen Tod, was in der Sprache von Gen 3,15 dem Zertreten des Kopfes der Schlange entspricht. Der Begründer der Dramatischen Theologie stellt die Frage, warum ausgerechnet ein Tier zum Symbol von *Mimesis* wurde? Er stützt sich dann auf die Untersuchungen Girards bezüglich der Begierde und ihrer Beschreibung. Laut Girard wirkt ein Idol „umso verführerischer je unnahbarer es sei, und es sei um so unnahbarer je mehr es sich der Automatik der Instinkte, ja der Mechanik des Leblosen annähert.“⁷⁰⁸ Die Selbstvergottung wird folglich zum Tierischen tendieren. Die Schlange aus der Paradieserzählung wirkt besonders unnahbar, genauso die Tiere in der Offenbarung des Johannes, bemerkt Schwager. Das menschliche Begehren wird von ihnen zur Anbetung verlockt. Diese Logik der Begierde kann, nach Schwagers Meinung, bei einem Interpretationsversuch der modernen Welt helfen. Große Massen von Menschen werden von

⁷⁰⁵ Schwager 1997, 172.

⁷⁰⁶ „L. Poliakov hat zunächst in seinem großen Standardwerk zum Antisemitismus gezeigt, wie die Juden von den jeweiligen Gesellschaften immer wieder in die Rolle eines Sündenbocks gedrängt wurden. Poliakov blieb aber nicht bei dieser einseitigen Betrachtung stehen. In einer späteren zweibändigen Arbeit, die bereits im Titel auf das Diabolische anspielt, brachte er insofern eine entscheidende Ergänzung, als er nachwies, dass nicht nur die Juden, sondern auch andere Gruppen die Rolle des Feindes oder Sündenbocks zu übernehmen hatten. Vor allem aber zeigte er auf, dass bei den großen europäischen Revolutionen – der englischen, französischen und russischen – Feindbilder von entscheidender Bedeutung für den Erfolg waren.“ Schwager 1997, 173.

⁷⁰⁷ Schwager 1997, 174.

⁷⁰⁸ Schwager 1997, 174.

Idolen angezogen, die „sich in solche Ekstasen hineinzusteigern vermögen, dass sie nur noch von der Instinktsicherheit ihrer Triebe geleitet werden“. ⁷⁰⁹ Die Faszination für das Leblose und Mechanische ist auf besondere gut in der Wissenschaft erkennbar. Viele Wissenschaftler sind von der Idee fasziniert, die menschliche Person möglichst weit zu einem mechanischen Individuum zu machen, bemerkt der Innsbrucker Theologe. Dass solche Forscher in wissenschaftlichen Kreisen hohes Ansehen gewinnen, bestätigt nur die These von der Faszination für das Leblose. In der Welt der Wissenschaft pervertiert das Ganze zu einer Idee des mechanischen – d.h. leblosen – Lebens! In der Logik der Begierde strebt das Leblose zum Leben und umgekehrt, und es dauert so lange, bis die beiden – von außen her gesehen – ununterscheidbar sind. ⁷¹⁰

3.4.2.4 Mechanismus oder etwas mehr?

Aus den Untersuchungen Schwagers zum Thema „Satan“, die auf der Interpretation der Texte des Neuen Testaments – und nicht auf irgendwelchen modernen Annahmen – basieren, ergibt sich das Bild des Satanischen, das zunächst die kollektive Dimension des Bösen zum Vorschein bringt. Zum Satan gehören die Projektionen, deswegen ist es sehr schwierig, ihn zu überwinden. Der Theologe bemerkt außerdem, dass die Frage nach der wahren Natur Satans sehr schwer (oder sogar unmöglich) zu beantworten ist, weil wir von ihm immer in Bildern – um die volle Dimension des Bösen nicht zu verharmlosen – reden müssen. Darüber hinaus bewirkt das in unseren Herzen nicht voll überwundene Böse, dass der Satan uns immer wieder als eigene Gestalt erscheint, meint der Schweizer Systematiker. Die Bekehrung und der Sieg über den Satan geschieht dort, wo man entdeckt, wie sehr er selber den bösen Mächten verhaftet ist. Auf alle Fälle ist ein völliger Sieg – in seiner individuellen Dimension – hier auf der Erde nicht zu erwarten: „Das Böse ist ein Geheimnis, dem wir, weil wir ihm selber immer teilweise verhaftet bleiben, nie ganz auf die Spur kommen werden. Wir müssen letztlich immer wieder in Bildern von ihm reden; deshalb ist es problematisch, kategorisch zu behaupten, der Teufel sein nur (!) eine kollektive Projektion.“ ⁷¹¹ Deswegen sollen auch die neutestamentlichen Schriften vom Teufel in doppelter Form reden: als kollektive Macht und als eigene Gestalt. Raymund Schwager weist letztlich darauf hin, dass das Böse zunächst immer im „menschlichen Herzen und in den zwischenmenschlichen Beziehungen“ zu suchen ist. ⁷¹²

⁷⁰⁹ Schwager 1997, 175f.

⁷¹⁰ Vgl. Schwager 1997, 176.

⁷¹¹ Schwager 1997, 178.

⁷¹² Vgl. Schwager 1997, 182.

3.4.2.5 Wie ist das Böse zu bekämpfen?

Die Deutung des Teufels als kollektive Projektionen liefert uns Anhaltspunkte, wie der Satan zu bekämpfen ist, meint Schwager. Nur durch das langsame und dauerhafte Erarbeiten einer wahren Sicht auf die Realität kann man das Böse überwinden. Ein „spektakulärer Erfolg“ gelingt hier nicht, weil direkte Angriffe auf Projektionen nur Gegenprojektionen hervorbringen können. Der Innsbrucker Jesuit weist in diesem Kontext auf zwei konkrete Lebensbereiche hin.

Die Erbfeindschaften zwischen ganzen Völkern sind als kollektive Projektionen manchmal schwer zu durchschauen. Sogar „christliche Völker“ konnten und können diese ererbten Formen des Bösen nicht klar erkennen. Weil es nach wie vor viel Vermischung von Nationalismus und Religion gibt, scheint diese Aufgabe gerade für Gläubigen sehr schwierig zu sein. Der richtige Weg des Kampfes gegen Erbfeindschaften ist das Gespräch, meint Schwager, das einer Zurückhaltung im Urteilen bedarf, was wiederum gegen unsere spontane Tendenz wirkt. Aus diesem Grund brauchen wir einen ständigen spirituellen Prozess der Umkehr, wodurch wir unsere eigene Sündhaftigkeit (samt dem ererbten Bösen) besser erkennen können, betont der Innsbrucker Theologe.⁷¹³

Ebenso schwierig zu überwinden sind die kollektiven Projektionen zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen. Dies gilt vor allem den Offenbarungsreligionen, die sich direkt auf das Wort Gottes stützen, bemerkt Schwager. Der Theologe weist auf die spontane Versuchung zur Verdammnis hin, die bei den Anhängern jeweiliger Religion auftaucht, wenn sie etwas Störendes oder Unverständliches bei anderen Religionen bemerken. Insofern verwundert die Meinung Schwagers nicht: „Die Aufgabe, verurteilende Projektionen in diesem Bereich aufzuarbeiten, ohne die eigene Überzeugung zu verwässern und einem haltlosen Relativismus zu verfallen, der seinerseits nur wieder neue Fundamentalismen mit entsprechenden Projektionen weckt, ist schwierig.“⁷¹⁴ Als eine Basis für das Gespräch zwischen den Anhängern verschiedenen Offenbarungsreligionen schlägt Schwager eine der heutigen Welt angemessene Interpretation der Schriften vor. Man muss zwischen dem Offenbarungswort und dem Weltbild unterscheiden, in dessen Rahmen dieses Wort aufgenommen wurde, betont der Theologe. Aus dem kollektiven Mechanismus der Projektionen entstehen Götzenbilder; sie sollen auch (oder vor allem) im Wort der Offenbarung vom wahren Gott unterschieden werden. Dazu dient die angemessene Weise der Interpretation. Im Prozess dieser Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und

⁷¹³ Vgl. Schwager 1997, 182f.

⁷¹⁴ Schwager 1997, 184.

Götzenbildern gewinnt man auch die Sensibilität für die Anhänger anderer Religionen: man sieht, dass ihre Glaubensintentionen wahrer sein können, als das die sprachlichen Formulierungen vermuten lassen, so Schwager. Man muss sich auch ständig dessen bewusst sein, dass unsere eigenen Formulierungen für die anderen problematisch sein können. Im fortdauernden Gespräch sieht der Schweizer Theologe eine große Chance für die Anhänger aller Offenbarungsreligionen, den jeweils eigenen Glauben stets zu reinigen.⁷¹⁵

Bei seiner Reflexion über die kollektiven Projektionen im Bereich der Nationalität und Religion will der Begründer der Innsbrucker Dramatischen Theologie realistisch bleiben. Nach seiner Meinung muss die Tatsache beachtet werden, dass Satan nur sehr schwer zu überwinden ist. Der Theologe nennt auch den Grund dazu: neben der oben beschriebenen negativen Dimension, haben kollektive Projektionen auch einen wesentlichen Vorteil. „Feindbilder schaffen äußere Einheit und schweißen die eigene Gruppe zusammen. Sie werden deshalb instinktiv gesucht und spontan geglaubt“, bringt Schwager auf den Punkt.⁷¹⁶ Im Bereich der Praxis sind also neue Wege zu finden, wo die Einheit ohne Sündenböcke geschaffen werden könnte. Ohne dies hilft das Verurteilen der Projektionen nicht viel, denn sie scheinen mittlerweile das einzige Mittel zur Stiftung der Einheit zu sein. Das ist auch der Grund, warum Satan in der biblischen Sprache als „Herrscher dieser Welt“ bezeichnet wird.⁷¹⁷

Satanischen Täuschungen zu erliegen, heißt trügerische Einheit auf Kosten der anderen zu schaffen. Eine wahre und dauerhafte Einheit zu stiften, hieße dann, die Täuschungen des Teufels stets zu erkennen und den richtigen Weg der Nachfolge Jesu zu gehen. Wie sind aber diese Täuschungen zu erkennen? Was sind die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Bösem und Gutem in unserem Leben? Raymund Schwager sucht nach der Antwort dieser Fragen in der religiösen Tradition der Geistunterscheidung.

3.4.3 Ignatius von Loyola und seine Methode der Unterscheidung der Geister

Wenngleich nicht als Hauptthema, taucht die Problematik der Unterscheidung der Geister bei Raymund Schwager dennoch sehr früh auf. In seiner Dissertationsarbeit⁷¹⁸ beschäftigt sich der Schweizer Theologe mit dem Verständnis von der Kirche bei dem Gründer seines Ordens – Ignatius von Loyola. Ausgehend von den persönlichen Erfahrungen

⁷¹⁵ Schwager 1997, 184f.

⁷¹⁶ Schwager 1997, 185.

⁷¹⁷ Vgl. Schwager 1997, 185.

⁷¹⁸ Schwager 2016, 38-258.

des Ignatius – angefangen von Ereignissen in Manresa bis hin zu der „römischen Wende“ – untersucht Schwager einerseits die Erfassung der Kirche in der ignatianischen Exerzitien-Methode, andererseits im Leben des Basken. Unter die Lupe werden unter anderem dessen „menschliche Entscheidungen“ genommen. Schwager weist darauf hin, dass eine der wichtigsten Fragen im Leben von Ignatius die Frage nach dem konkreten Willen Gottes war. Dies führte Ignatius zu der Erarbeitung seiner Methode der Unterscheidung der Geister.

Das Grundproblem bei der Erkennung des Willens Gottes besteht im Finden der richtigen Kriterien für die Geistunterscheidung. Schwager betont, dass Ignatius es lernen musste, dass „er sich auf die Dauer nicht einfach von einer frommen Stimmung treiben lassen konnte“.⁷¹⁹ Er musste vielmehr genau zuschauen und die Bewegungen seines Geistes erforschen. Hier setzt Ignatius den *ersten Schritt in seiner Methode* an. Es geht um eine Geisterunterscheidung in den subjektiven Regungen, die von ihm als *Trost* und *Mißtrost* bezeichnet werden. Der Schweizer Theologe bemerkt, dass die ignatianische Methode der Geisterunterscheidung in ihrer ersten Phase sich aber als ungenügend erwies. Der Gründer des Jesuitenordens erfuhr dieses Ungenügen zuerst einmal ganz persönlich im Ringen um seine bestimmten Lebenspläne, dann in der pastoralen Praxis. Als *nächstes Kriterium* kam das Verstandeslicht hinzu.⁷²⁰ Wie sich später jedoch zeigte, war dieses Kriterium auch nicht immer ausreichend. Zwar ordnet es die Welt der innerlichen Regungen bis zu einem gewissen Grade, behebt aber ein anderes grundsätzliches Problem nicht. Es geht nämlich um die starke Betonung des Subjektiven und Individuellen, was immer gefährlich sein kann, sogar für die am meisten Erfahrenen.⁷²¹ Diesen Mangel scheint das *dritte Element der Methode* zu beheben – der Exerzitiengeber, der für so etwas wie Mehrdimensionalität in der Deutung des Erfahrbaren verantwortlich ist. Schwager beschreibt seine Rolle auf folgende Weise: „Von ihm dürfte wesentlich abhängen, dass die subjektiven Erfahrungen, die in den Exerzitien gefördert werden sollen, nicht zu einem unkontrollierten Subjektivismus führen“.⁷²² Der Exerzitiengeber soll nicht nur ein aufmerksamer Beobachter des Prozesses sein, der sich

⁷¹⁹ Schwager 2016, 53.

⁷²⁰ „Er unterschied von nun an drei Zeiten oder Arten der Wahl. In der ersten Zeit werden die Einsicht und der Entschluss dem Exerzitanten ohne ein mühsames Suchen direkt von Gott eingegeben. Diese erste Zeit darf nie direkt erstrebt werden. (...) In der zweiten Zeit soll der Exerzitant selbst die gewünschte Klarheit durch die Verschiedenheit der inneren Bewegungen hindurch zu erkennen suchen. (...) Nur wenn diese inneren Erfahrungen nicht eintreten oder wenn sie zu keiner Klarheit führen, soll der Exerzitant in einer dritten Wahlzeit die Entscheidung treffen. Diese dritte Zeit besteht darin, dass nach einer längeren Überlegung, bei der beide Wahlmöglichkeiten gegeneinander abgewogen werden, unter der Führung der eigenen Vernunft das gewählt wird, was sich in Bezug auf das letzte Ziel als besser erweist. Dabei wird unter Vernunft in den Exerzitien nicht die unbegangene Vernunft verstanden, sondern jene die nicht durch ein reflex erfahrbares, göttliches Licht erleuchtet wird.“ Schwager 2016, 108f.

⁷²¹ Vgl. Schwager 2016, 109f.; 212.

⁷²² Schwager 2016, 123.

in den Exerzitanten vollzieht. Seine Person repräsentiert die institutionelle Kirche selbst. Dank der Präsenz des Exerzitiengabers wird die Bedrohung behoben, die Exerzitionen als rein privates Unterfangen zu verstehen. Dieses dritte Element der Methode spiegelt das Verständnis der Kirche und des Wirkens des Heiligen Geistes von Ignatius wieder. Der Hauptgedanke, der dahintersteht, ist der Zusammenhang zwischen der einzelnen Glaubenden und der Kirche. Diesen Gedanke findet man in der dreizehnten Regel des Exerzitionenbüchleins: „(...) weil wir glauben, dass in Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, Seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt“. Laut Schwager und anderen Kommentatoren des Ignatius liegt dieses Verständnis von der Kirche und von dem Wirken des Heiligen Geistes in ihr nicht nur der Exerzitionenmethode zu Grunde, sondern auch der ganzen Lebenspraxis des Ignatius. Es ist auch mehrmals an anderen Stellen in den Schriften des Ordensgründers zu finden.⁷²³ Der Schweizer Jesuit bemerkt auch, dass die Entscheidungen des Ignatius sehr oft nicht auf die Durchsetzung des Willens vom Papst und den Kardinälen gesteuert waren! Viele Taten des Basken haben also den Anschein, im Widerspruch zu dem Willen – wie es Ignatius selbst an anderen Stellen erklärte – der „durch den Heiligen Geist geleiteten Kirche“ zu stehen⁷²⁴. Dieses Problem, das zuerst als logisch unlösbar erscheinen mag, wird in einem der Briefe des Ignatius an F. Bojra erläutert. Ignatius schließt darin nicht aus, dass der Heilige Geist die kirchliche Hierarchie zum etwas Anderen bewegen kann, als die einzelnen Christen. Es bedeutet also nicht, dass hier verschiedene Geister am Werk seien. Der Geist ist derselbe und dies ist die dritte Person der Trinität. Sie bewegt allerdings zum Gegenteil und nicht zum Gleichen.⁷²⁵

Für den Ordensgründer war folglich die beste Situation diejenige, in der seine Vorstellungen und Pläne gleich seitens der kirchlichen Hierarchie approbiert wurden. Wenn der Papst und die Kardinäle seinen Gedanken gegenüber negativ eingestellt waren, versuchte Ignatius sie zu seiner Position zu überzeugen. Schwager schreibt, dass Ignatius im Tiefsten überzeugt war, „(...) der göttliche Geist könne gerade durch seine Bemühungen und durch seinen Widerstand den Vertretern der hierarchischen Kirche das inspirieren, was er bereits in sich selber gespürt hatte“.⁷²⁶ Diese Art und Weise des Handelns kommt bei dem Basken allerdings nur dann vor, wenn er seine Ansicht zuerst sorgfältig überlegt hatte und von der göttlichen Inspiration als dem Ursprung dieser Gedanken überzeugt war. Falls es keine

⁷²³ Vgl. Schwager 2016, 182.

⁷²⁴ Nicht zu vergessen ist dabei das Kirchenverständnis damaliger Zeiten, das die Hierarchie zum Vordergrund schiebt. Wenn es hier also vom Willen der Kirche gesprochen wird, bedeutet das immer der Wille der kirchlichen Hierarchie allein.

⁷²⁵ Vgl. Schwager 2016, 183f.

⁷²⁶ Schwager 2016, 206.

Klarheit bezüglich des Willens Gottes seines Erachtens vorhanden war, stützte er sich letztendlich immer auf den Entscheidungen des Papstes.⁷²⁷

Der Schweizer Theologe bemerkt außerdem, dass es für Ignatius noch eine Form der vielfältigen Weise des Geisteswirkens gibt. Am deutlichsten wird diese Form des geistlichen Wirkens am Beispiel der dreimonatigen Überlegungen deutlich, die der Ordensgründung vorausgingen. Der Ordensgeneral war der Überzeugung, dass der gleiche göttliche Geist durch die Stimme der Mitmenschen hindurch sprechen kann und dass sich der Wille Gottes im gemeinsamen Suchen zu erkennen gibt. „Vor allem aber waren er und seine Gefährten überzeugt, dass die Ergebnisse, zu denen sie nach vielen Tagen des Gebetes und nach langen und mühseligen Diskussionen trotz oftmals verschiedener Meinungen gekommen waren, die Frucht jenes Geistes waren, der die verschiedenen auf je andere Weise zum gleichen Ziele führt“, konstatiert Schwager.⁷²⁸

Nicht nur beschreibt der Schweizer Theologe die ignatianische Methode der Geisterunterscheidung. Er unterzieht sie der Analyse, deren Ergebnisse es festzustellen verhelfen sollen, inwieweit die Methode ihren Zielen gerecht wird, auch aus der heutigen Perspektive. Schwager ist der Meinung, die anfänglichen Schwierigkeiten bei der Geisterunterscheidung waren einer der Gründe für eine enge Bindung an die Hierarchie der Kirche. Bei der Betrachtung von Art und Weise, auf die Ignatius der hierarchischen Kirche gegenüber manchmal hartnäckig sein konnte, ergibt sich aber die Frage, ob er vielleicht doch einen Weg kannte, die Geister unabhängig von der kirchlich-hierarchischen Stellungnahme zu scheiden. Es scheint klar zu sein, dass die Geisterunterscheidung den Ordensgründer in allem führte.⁷²⁹ Der Innsbrucker Theologe stellt aber die Methode (teilweise) in Frage, indem er sich zuerst auf die verschiedenen Wissenschaftler beruft, die eine objektive Sicherheit des konkreten Menschen bei der Anwendung der Methode bezweifeln. So führt Schwager beispielweise eine These von C. Plaza an, laut der die Methode nicht eine theologische, sondern eher eine psychologische Grundlage hat: „Theoretisch betrachtet nehmen wir die Gültigkeit der Regeln der Unterscheidung innerhalb des psychologischen Bereiches an. Im praktischen Bereich jedoch erkennen wir die große Schwierigkeit, die ihre Handhabung bietet.“⁷³⁰

Dass die Überzeugung von Ignatius sehr fraglich ist, laut der ein Gedanke, eine Vorstellung oder Idee als von Gott gegeben mit Sicherheit erkannt werden kann, betont

⁷²⁷ Vgl. Schwager 2016, 200; 206f.

⁷²⁸ Schwager 2016, 208.

⁷²⁹ Vgl. Schwager 2016, 209f.

⁷³⁰ Zit. nach Schwager 2016, 212.

Schwager, indem er auf das Grundprinzip der Exerzitien seine Aufmerksamkeit lenkt. Es geht um den Dienst und das Lob Gottes, die als Ziel des Menschen verstanden werden; alles andere soll als Mittel dienen, das zu diesem Ziel führt. Für Schwager ist dieses Grundprinzip in dem Maße klar und annehmbar, wie der wahre Gott erkennbar ist. Das Problem liegt aber, nach seiner Meinung, in der Tatsache, dass die Menschen ein Gottesbild haben können, das mit dem Gott der Offenbarung gar nicht übereinstimmt: „Diesem affektiven Gottesbild ist gerade bei der ignatianischen Methodik eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Wenn es darum geht, Gott nicht nur zu erkennen, sondern vor allem zu erspüren, dann reagiert der Mensch mit seinem Trost und Mißtrost in erster Linie nicht auf Gott, sondern auf das affektive Gottesbild. Die Unterscheidung aufgrund subjektiver Stimmungen orientiert darum den Menschen leichter auf das Bild, das er in sich trägt, als auf Gott selber“.⁷³¹ Schwager betont, dass die wahre Methode der Erkenntnis des Heiligen Geistes komplexer sein muss. Die Vorstellung Gottes im Menschen soll ständig gereinigt werden. Menschliche Erfahrungen des Trostes und Mißtrostes können dabei helfen, aber nur in sehr günstigen Fällen. Es droht immer Gefahr, dass sie gerade der negative Seite der Gottesvorstellung zum Durchbruch verhelfen können. Man braucht hier zusätzliche Kriterien, so Schwager.

In seinen Analysen vom Buch der Exerzitien und vom Leben des heiligen Ignatius weist Schwager tatsächlich auf noch ein Kriterium hin, das dem Basken eine Klarheit bei der Unterscheidung der Geister gab. Neben den subjektiven Erfahrungen und der hierarchischen Kirche diente die „größere Frucht“ oder „der größere apostolische Nutzen“ dem Ordensgründer als die entscheidende Norm. Der Schweizer Theologe ist sogar der Meinung, dass dieses letzte Kriterium nicht das letzte in der Hierarchie der ignatianischen Normen war: „Die Unterscheidung der Geister zur Erkenntnis des göttlichen Willens hat sich also bei Ignatius – trotz des gegenteiligen Scheins – in erster Linie nicht auf die innerseelischen, subjektiven Erfahrungen, sondern hauptsächlich auf das mehr objektive Kriterium der »größeren Frucht« abgestützt“⁷³². Ignatius GröÙe erwies sich genau darin, dass er seine Geistunterscheidungsmethode, die anfangs vorherrschend und subjektiv war, nach und nach öffnete und der objektiven Norm der „größeren Frucht“ einordnete, so Schwager. Nach seiner Meinung ist das Kriterium der „größeren Frucht“ so wichtig, dass es sich – unter einer bestimmten Rücksicht – als das vor der Heiligen Schrift stehende Kriterium erweist. Um das zu deuten,

⁷³¹ Schwager 2016, 215. Der Innsbrucker Theologe stützt sich hier auch auf den Gedanken K. Rahners: Die Erfahrung der Transzendenz von der Erfahrung des Gottesbildes zu unterscheiden ist äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich. Vgl. Schwager 2016, 215.

⁷³² Schwager 2016, 225. Mit der „größeren Frucht“ wird hier nicht unbedingt ein Erfolg gemeint. Der Innsbrucker Theologe betont: „Sie setzt auch die Überzeugung voraus, dass sich die Erfolge des Reiches Gottes mit den messbaren Erfolgen der sichtbaren Kirche nie decken.“ Schwager 2016, 247.

erinnert Schwager daran, dass das menschliche Tun nicht nur ein Produkt der Spontaneität ist. Man soll den Heiligen Geist nicht vergessen, der in der menschlichen Natur wirksam bleibt, das menschliche Tun weckt und sich selber in dieses Tun hineinflicht. So hat das Tun einen normativen Charakter für unser Erkennen. Das göttliche Licht fällt nicht direkt auf den menschlichen Verstand, sondern es wird durch die Früchte erfasst, meint Schwager. Aus dieser Perspektive beschreibt der Schweizer Theologe die „größere Frucht“ als „die unmittelbarste Sichtbarkeit des göttlichen Lebens, das dem Menschen geschenkt wird. Es ist das zum eigenen Leben gewordene göttliche Leben.“⁷³³ Folglich betont Schwager, dass die Geisterfahrung und die Lektüre der Heiligen Schrift auf sich gegenseitig einwirken: „Die eigene Geisterfahrung bietet eine Interpretationsnorm für den Buchstaben der Schrift, während der Buchstabe der Schrift die eigene Geisterfahrung dauernd zu reinigen hat.“⁷³⁴

Schwager betont in seiner Dissertation die Rolle der Kirche für die Methode und das ganze Leben des Ignatius. Die Tatsache, dass das menschliche Tun den Vorgang vor dem reflexen Erkennen hat (Kriterium der „größeren Frucht“), wird durch die Gemeinschaft des Volkes Gottes ermöglicht, in der der einzelne Mensch lebt. Genauer gesagt, geht es hier um das Faktum, dass die Kirche den Heiligen Geist bereits erkannte (wenn auch unvollständig). Ohne diese Gemeinschaft könnte der Mensch „durch die vorausseilende Dynamik des göttlichen Geistes“ sogar in eine Dunkelheit geführt werden. Weil der einzelne Mensch ständig ein Suchender ist, soll er seine Geisterkenntnis nicht überschätzen und der Erfahrung der Kirche den Vorrang geben. Genauso wichtiger erweist sich der „größere Frucht“ der ganzen Gemeinschaft als der einzelnen Person. Der Schweizer Theologe spricht hier von einem „radikalen Vorrang“ der Kirche.⁷³⁵

3.4.4 Kriterien für Geistunterscheidung

Der Innsbrucker Systematiker ist davon überzeugt, dass ein Exerzitienprozess gute Früchte im Leben der einzelnen Christen hervorbringen kann. Nicht immer reichen die Exerzitien allein, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Vor allem gilt das für die Menschengruppen und zeigt sich deutlich im Fall der kollektiven Verblendungen. Der Teufel verwandelt sich dann in einen Engel des Lichts und wird von niemandem (oder nur von einzelnen) erkannt. Die kirchliche Geschichte zeigt es deutlich: kollektive Vorurteile können bis ins Zentrum der christlichen Frömmigkeit vordringen. Raymund Schwager deutet hier ein, dass man eine langfristige und gemeinsame Geisterunterscheidung braucht. Man braucht sie

⁷³³ Vgl. Schwager 2016, 244f.

⁷³⁴ Schwager 2016, 245.

⁷³⁵ Vgl. Schwager 2016, 247-52.

umso mehr, als die Menschen üblicherweise vom Satan geleitet werden.⁷³⁶ Wie die Jünger Jesu sollen sich auch die Christen heutzutage vom Heiligen Geist führen lassen: „seine Jünger wurden nach Ostern vom Geist innerlich so tief durchdrungen, dass sie auf neue Weise zu reden und zu handeln begannen, und dennoch bewahrten sie zur Geisterfahrung eine innere Unterschiedenheit, sodass sie die neue Kraft nicht sich selber zuschrieben und fähig blieben, den guten Geist von täuschenden Geistern zu unterscheiden.“⁷³⁷

Von seiner Natur her ist der Heilige Geist ein Geist der beiden: Gottes des Vaters und des Sohnes, betont Schwager und nennt den Geist als „Wir in Person“. Deswegen ist eine ganzheitliche Erfahrung des Geistes nicht eine isolierte (eine Ich-Erfahrung), sondern eine gemeinschaftliche, eine Wir-Erfahrung. Der Innsbrucker Jesuit bemerkt, dass der hl. Paulus in seinen Briefen fast immer die Form „Wir“ benutzt, wenn er seine Glaubenserfahrung beschreibt. Aus christlicher Perspektive gehört das „Wir“ zum Kern des Glaubens: „Die Nachfolge Jesu führt gemäß neutestamentlichem Zeugnis nicht zu einem extremen Ich-Bewusstsein des Gläubigen, sondern zu einem neuen „Wir-Bewusstsein. Das Kriterium, ob ein größenwahnsinniger Geist – oder der Geist Jesu und des Vaters am Wirken ist, zeigt sich darin, ob es nur zu einer (...) und exzessiven Ich-Erfahrung oder zu einem neuen Wir-Bewusstsein kommt.“⁷³⁸

Im Hinblick auf die Schriften des heiligen Paulus stellt Raymund Schwager den „Buchstaben“ dem Heiligen Geist gegenüber. Dabei weist der Theologe auf das Geschick Jesu hin: in seinem Tod spielte der Eifer für den Gesetzesbuchstaben die wichtigste Rolle. Jesus wurde zum Opfer einer „rechtlichen Verschwörung“; mit den Worten „Wir haben ein Gesetz“ forderten die Juden seinen Tod: „Der Eifer für den Buchstaben hatte im Geschick Jesu auf eindrucklichste Weise sein Fähigkeit erwiesen, andere zu töten und zugleich die Seele der Handelnden zu blenden und zu verfinstern“, betont Schwager.⁷³⁹ Nach dem Theologen deckt Jesus einen „allgegenwärtigen“ Willen zum Töten auf. Der wahre Friede sowie die wahre Versöhnung sind deswegen alles andere als selbstverständlich. Für Schwager ist es klar, dass der Heilige Geist gerade dort am Wirken ist, wo die wahre Versöhnung und der wahre Friede zu finden sind.⁷⁴⁰

Dem Geschick Jesu entsprechend ist die klare Geisterunterscheidung besonders dort möglich, wo die kirchliche Gemeinschaft zur Herausforderung weltlicher Kräfte und Mächte

⁷³⁶ „In seinen Gerichtsworten musste er [Jesus] deshalb zeigen, welcher Geist normalerweise die Menschen leitet, - nämlich der Geist der Prophetenmörder (Lk 13,34f) und der Geist des Vaters der Lüge und des Mörders von Anfang an (Joh 8,44).“ Schwager RSA 27, 1. Vgl. auch: Schwager 2016, 396-8.

⁷³⁷ Schwager 2015, 374. Vgl. Schwager RSA 28, 13.

⁷³⁸ Schwager RSA 10, 25.

⁷³⁹ Schwager 1985, 3.

⁷⁴⁰ Vgl. Schwager 1985, 8.

wird. Welche Kraft letztlich am Werke ist, zeigt die Art und Weise, „(...) wie auf die durch den Glaubensruf geweckte Ablehnung reagiert wird (...). Jesus hat auf Ablehnung nicht mit Gegendruck geantwortet und sich bei Schwierigkeiten nicht in eine Antihaltung versteift. Ein solches Verhalten setzt die Erfahrung einer grundsätzlich neuen Lebensmöglichkeit voraus. An ihm ist auch das Leben der Kirche zu messen.“⁷⁴¹

Der Schweizer Theologe erwähnt die Lüge und Aggression als die Gegenkräfte des Heiligen Geistes. Deswegen ist es auch eher unmöglich, die dritte Person der Dreifaltigkeit dort zu erfahren, wo diese Mächte nicht überwunden sind: „Der Geist kann nur erfahren werden, wo gleichzeitig diese Mächte in der einen oder anderen Weise überwunden werden. Wo Menschen aufhören sich dauernd selber zu verteidigen und andere anzugreifen.“⁷⁴² Auf einer anderen Stelle deutet der Theologe: „Wo nämlich die dunklen Mächte nicht mehr voll aufgedeckt werden, dort vermag man auch die abgründige Liebe Gottes nicht umfassend wahrzunehmen.“⁷⁴³

Als das Wirken der bösen Geister entlarvt Schwager falsche „Kontestation wichtiger kirchlicher Haltungen und Entscheidungen“. Der Innsbrucker Theologe ist der Überzeugung, dass diese Kontestation schon längst nicht immer im Interesse des Glaubens wirkt: „In zu vielen Fällen führt sie nämlich zu neuen Ausschließlichkeiten und gegenseitiger Verbitterung. Sie weckt Mutlosigkeit und Resignation. Dies sind jedoch nie Früchte echten Glaubens.“⁷⁴⁴ Diese Bemerkung Schwagers kann man mit seinen Gedanken zu der in den Gläubigen verbleibenden Sünde zusammensetzen. Die Erlösung resultiert nicht in einer vollkommenen Freiheit von Sünde. Es gilt vielmehr das Umgekehrte! Wo die Sünden des Christentums und der ganzen Welt nicht mehr als Argument gegen die Erlösung dargestellt werden, dort zeigt sich der Heilige Geist am Wirken. Die Aufregung über die Sünden stammt vom Satan, dem Ankläger. Er verführt den Menschen dazu, sich heimlich für eine moralisch bessere Person zu halten. Der Heilige Geist hingegen verhilft den Menschen, sich ihre Abgründe und Sünden einzugestehen, und sich dadurch mit den anderen solidarisch zu wissen.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Schwager 2016, 400f.

⁷⁴² Schwager RSA 29, 2.

⁷⁴³ Schwager 1985, 8.

⁷⁴⁴ Schwager 2016, 415.

⁷⁴⁵ Vgl. Schwager RSA 4, 24.

4. KAPITEL

PNEUMATOLOGISCHER BEITRAG ZUR AUFSCHLIESSUNG ÖKUMENISCHER HORIZONTE

Sowohl die *realistische Theologie* Welkers als auch *dramatische Theologie* Schwagers erwiesen sich als innovative und produktive Ansätze innerhalb des jeweiligen konfessionell-theologischen Kontextes. Im Folgenden soll eine Perspektive gewonnen werden, die die beiden theologischen Ansätze in Hinsicht auf ihre Verwendbarkeit und Fruchtbarkeit im ökumenischen Dialog prüfen soll. Die biblische Offenbarung bringt die Tatsache zum Vorschein, dass der Neuen Sammlung der böse Geist bzw. die bösen Geister entgegenwirken. Die nun folgende kurze Analyse der Reformationsgeschichte soll jene Geister offenlegen, die in interkonfessionellen Beziehungen am Werk sind. Diese Erkenntnis soll im Weiteren das Spezifische der beiden pneumatologischen Ansätze hervorheben – was sich im Prozess der ökumenischen Konvergenz als produktiv erweist – und in der Formulierung „christologische Rückbindung“ seine Artikulation finden.

4.1 DER WEG DER SPALTUNG: MIMETISCHE RIVALITÄT UND DIE FRAGE NACH DER UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER

Im Folgenden wollen wir die gegenseitigen Beziehungen zwischen Luther und seinen Anhängern auf der einen Seite und dem Papst und kirchlichen Vertretern auf der anderen Seite aus der Perspektive des letzten Buches Girards⁷⁴⁶ analysieren. Der Rückgriff auf die mimetische Theorie von Girard erfolgt hier nicht zufällig. Als der wichtigste Gesprächspartner von Raymund Schwager ist Girard und seine mimetische Theorie auch für die Pneumatologie des innsbrucker Dogmatikers von Bedeutung. Welker scheint das Werk von Girard nicht zu kennen. Doch kann in seinen Überlegungen zur Unterscheidung von Lügengeistern und den prophetischen Geistern große Ähnlichkeit zur Denkfigur der mimetischen Rivalität gesehen werden. Die Thesen Girards finden in diesem Kapitel exemplarisch einen praktischen Anwendungsfall bei der Deutung der Geschichte der Reformation und der katholischen Reaktion auf die reformatorische Kritik. Als Gegenstand

⁷⁴⁶ Vgl. Girard 2014.

der Reflexion nehme ich das im Jahr 2016 erschienene Buch von Volker Reinhard.⁷⁴⁷ Im Verlauf der Analyse soll gezeigt werden, dass die Geschichte der Reformation auch einen anderen Verlauf hätte nehmen können. Die immer wieder zu stellenden Fragen lauten: welche Geister waren (und sind noch) in den gegenseitigen Beziehungen am Werk? Was kann das für die Zukunft der Ökumene bedeuten?

4.1.1 Bedingungen einer „Steigerung bis zum Äußersten“: zur Genese der Reformation

Das letzte Werk von René Girard beschäftigt sich zwar mit der Gestalt des preußischen Generals Carl von Clausewitz, seinem Klassiker: „Vom Kriege“⁷⁴⁸ und den deutsch-französischen Beziehungen. Die dort zur Sprache kommende Logik kann aber auch auf die konfessionelle Polemik in Zeiten der Reformation angewendet werden. Im Gespräch mit Benoît Chantre betont Girard die Rolle des preußischen Ressentiments im Werk und Leben von Clausewitz. Girard glaubt, dass dieses Ressentiment, das stärker als Rationalisierungsversuche war, die Genese des Clausewitz' Helden-Modells begreiflich machen kann.⁷⁴⁹ Die Verachtung für Franzosen, welche sich im Preußischen Offizier mit Bewunderung für diese Nation mischte, Angst von der neuen Revolution, und die Möglichkeit, die sich vor ihm als dem neuen Stabschef der bald wohl „mächtigsten Armee der Welt“ erschloss, eventuelle Revolution zu verhindern bzw. zu zerschmettern, trieben Clausewitz zum Wahnsinn. René Girard ist der Überzeugung, dass der Tod Clausewitz' gerade durch dieses ständig sich steigernde Ressentiment verursacht wurde.⁷⁵⁰ In seiner Analyse weist Girard auf die Elemente seiner mimetischen Theorie hin, die sich im Charakter des preußischen Offiziers widerspiegeln: „Seine Zwangsvorstellung einer französischen Gefahr, die Furcht, dieses gleichermaßen bewunderte und verhasste Land könnte eines Tages »Autonomie« und »Unabhängigkeit« wiedererlangen, entsprechen haargenau dem, was ich in meinen Büchern Psychologie des Untergrunds oder des Kellerlochs nenne. Das Subjekt erhebt nur deshalb Anspruch auf Autonomie, weil es das von ihm gewählte Vorbild für autonom hält oder glaubt, es könnte autonom werden.“⁷⁵¹ Das Ressentiment Clausewitz' wurde zum Zentrum und Motor seines tragischen Werkes. Wie alle Preußen seiner Zeit verehrte und verachtete er die

⁷⁴⁷ Vgl. Reinhardt 2016. Für die folgende Analyse ist neben dem Buch Reinhardts auch das von Martin Jung ausschlaggebend. Vgl. Jung 2012.

⁷⁴⁸ Clausewitz 1832.

⁷⁴⁹ Nach René Girard gleicht dieses Modell „einer Religion des Krieges“.

⁷⁵⁰ Vgl. Girard 2014, 156.

⁷⁵¹ Girard 2014, 158.

Franzosen zugleich. Carl von Clausewitz wusste aber auch, dass „Frankreich, wie jedes exzessiv verehrte Vorbild, Preußen verachtet.“⁷⁵²

Szenenwechsel: Wie eminent die Rolle des Ressentiments im Leben der Völker und Religionsgemeinschaften sein kann, wird im Werk Martin Luthers deutlich. In seinem Buch lässt Volker Reinhardt keinen Zweifel zu, dass der Hass, die Feindbilder und Vorurteile von „kultivierten Italienern“ und „barbarischen Deutschen“ von eminenter Bedeutung für den Verlauf der Reformation sind. Einen ersten Einblick in die Einstellung Luthers Rom gegenüber bekomme man durch die Lektüre seiner Kommentare zu den 95 Thesen. Der deutsche Reformator beschränkt sich dort nicht nur auf theologische Erläuterungen, sondern baut neue Feindbilder auf.⁷⁵³ Auf die *Responsio* des päpstlichen Theologen Prierias, die Luther 1518 zusammen mit der Vorladung nach Rom erhielt, reagierte er mit einer Schrift, in der ihm weniger um Argumente, als mehr um Ausgrenzungen und Beschimpfungen bestellt war: „Zu mir gelangte, ehrwürdiger Vater, ein von dir verfasster, reichlich überheblicher, ganz und gar italienischer und thomistischer Dialog.“⁷⁵⁴ Reinhardt bemerkt, dass Luther durch seine zahlreichen Schriften, die „reißen den Absatz“ fanden und mehrfach nachgedruckt wurden, an seinem eigenen Image eines „Wortführers der berechtigten deutschen Anliegen“ tüchtig arbeitete. Dass dieses Wirken Luthers das Ressentiment der Deutschen den Italienern gegenüber verschärfte, hebt Reinhardt hervor, indem er schreibt: „Der Wettkampf der Nationen um den Vorrang der Ehre, wie ihn die deutschen Humanisten seit zwei Generationen mit ihren italienischen Konkurrenten austrugen, hatte in den gebildeten Schichten ein intensives Echo gefunden; auf diese Weise waren Feindbilder aufgebaut worden, die Luther mit seiner Polemik gegen Rom und die «Römlinge» bestätigte und weiter festigte.“⁷⁵⁵ Wie stark das Ressentiment in Deutschen war, zeigt der „Stimmungsbericht“ des Nuntius Aleandro vor dem entscheidenden Reichstag in Worms 1521. Der Nuntius berichtet darin u.a. über zwei Todfeinde: Friedrich den Weisen und Albrecht von Mainz. Obwohl die beiden Kurfürsten, aus konkurrierenden Dynastien der Wettiner und der Hohenzollern stammend, in Streit um die Stadt Erfurt verstrickt waren und dieser Streit sich zu tödlichem Hass auf beiden Seiten zuspitzte, konnten sie sich an einem Punkt einigen: in der Abneigung gegen Rom und das Papsttum. Aleandro fügt noch hinzu: So fühlten und dachten auch ihre Untertanen.⁷⁵⁶ Was die Massen nördlich der Alpen von Rom hielten, lässt sich aus dem Brief des päpstlichen Nuntius Pietro Paolo Vergerios erahnen. Der nach Wittenberg geschickte

⁷⁵² Vgl. Girard 2014, 158.

⁷⁵³ Vgl. Reinhardt 2016, 80.

⁷⁵⁴ Luther, *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio*. Zit. nach Reinhardt 2016, 90.

⁷⁵⁵ Reinhardt 2016, 92.

⁷⁵⁶ Vgl. Reinhardt 2016, 154.

Nuntius berichtet im November 1535 über seine Reise: „Ich habe unwegsame Berge und Wälder angetroffen, dazu Eis und Schnee, dazu alles voller Leute, die dieser verfluchten lutherischen Sekte anhängen. Sie haben mir mehrmals große Angst eingejagt, denn ihre Raserei und ihre Wut werden unglaublich, sobald nur vom Papst und von Rom die Rede ist.“⁷⁵⁷ Reinhardt stellt fest, dass der Fall Luthers zu einem Kampf Deutschlands gegen Rom und damit auch gegen ganzen Italien wurde. Aus diesem Blickwinkel kommentiert der Autor das Auftreten des Nuntius Francesco Chierigati auf dem Reichstag zu Nürnberg 1523. Das durch Chierigati verlesene *Breve* beinhaltete ein Schuldeingeständnis des Papstes Hadrian VI.; dadurch zeigte sich die Römische Kurie erstmals reformbereit und „in Sachen der deutschen Gravamina potentiell zum Einlenken geneigt“. Das bedeutete hingegen, dass der Reformation eines „ihrer wichtigsten Instrumente“ abhandeln zu kommen drohte, nämlich das nationale Feindbild Italien, so Reinhardt. Und die Feindbilder abzubauen, war für Rom die Erfolgsregel Nummer eins, fügt der Historiker hinzu.⁷⁵⁸

In seinem Kommentar zum oben erwähnten Bericht Aleandros bringt Reinhardt das Problem des gegenseitigen Ressentiments der Deutschen und der Italiener zum Vorschein. Seiner Ansicht nach war der Bericht für italienische Humanisten eine Art Quittung für die Verachtung, die sie den Deutschen seit mehr als einer Generation in „landes-kundlichen“ Schriften und zahlreichen Satiren bezeugten. Reinhardt bemerkt, dass die Reaktion der deutschen Humanisten wie etwa jene Conrad Celtis zunächst einmal (Ende des 15. Jahrhunderts) heftige Proteste waren. Weiter weist der Autor auf die Entwicklung dieser deutsch-italienischen Antipathie hin, indem er schreibt: „Diese Aversion steigerte sich eine Generation später mit Luthers und Huttens Schriften zu einem vehementen Nationalismus, der weit über die altmodischen Streitpunkte, wer wen kulturell veredelte oder das bessere Latein schrieb, hinausging und in wütende Mordaufrufe und Tötungsphantasien mündete.“⁷⁵⁹

Martin Luther wiegelte seinerseits regelmäßig die Menge auf, indem er in seinen Schriften neben der Anführung der theologischen Argumente auch die Karte der Feindschaft gerne ausspielte. Im 1520 etwa, als die Bulle *Exsurge Domine* noch auf ihrem Weg nach Deutschland war, veröffentlichte Luther eine Schrift, in der er behauptete, jeder fromme Christ wird in Rom als Narr verspottet. Besonders höhnisch sollen die „tumben Deutschen“ beleidigt werden, weil sie sich auf den letzten Pfennig ausplündern lassen.⁷⁶⁰ Das Deutsche Ressentiment zieht sich in Werken Luthers wie der rote Faden alle Jahre seines Lebens

⁷⁵⁷ Vergerio. Zit. nach Reinhardt 2016, 283.

⁷⁵⁸ Vgl. Reinhardt 2016, 202-6; 212.

⁷⁵⁹ Reinhardt 2016, 160f.

⁷⁶⁰ Vgl. Reinhardt 2016, 133.

hindurch. Ein Jahr vor seinem Tod schreibt er über die Italiener: „Wenn sie Deutschland die löbliche Nation nennen, das es heisse: die bestien und Barbari, die nicht wert sind des Bapsts myst zu fressen.“⁷⁶¹ Reinhardt ist der Überzeugung, dass Deutsche und Italiener in Augen Luthers geborene Feinde waren, und dies nicht aufgrund der Religionsspaltung, sondern wegen der „Unvereinbarkeit ihres Wesens“, dessen Folge erst die kirchliche Trennung war.⁷⁶² Martin Luther stiftete das Ressentiment selber nicht, er gab ihm nur einen neuen Ausdruck. Schon Mitte 15. Jahrhunderts brachte Campanus, der Deutsche Humanist die Verachtung der Italiener für Deutschen zum Vorschein, indem er schrieb: „Da er in Deutschland gewesen, (nicht mit seinem schaden) und an die grentze des Welschen landes wider heim kam, den Rücken gegen Deutschland keret, bückt sich und decket den hindern auff, und sprach: Aspice nudatas, Barbara terra, nates! Sihe da, du Bestia, kücke mir in den Sra.“⁷⁶³

Wieder zurück zu Clausewitz: Die vielleicht am meisten umstrittene Idee Clausewitz', die von Girard übernommen wird, ist die des Angriffes und der Verteidigung. Carl von Clausewitz ist der Überzeugung, dass der Angreifer in Wirklichkeit den Frieden will und der Verteidiger den Krieg: „Wenn wir uns die Entstehung des Krieges philosophisch denken, so entsteht der eigentliche Begriff des Krieges nicht mit dem Angriff, weil dieser nicht sowohl den Kampf als die Besitznahme zum absoluten Zweck hat, sondern er entsteht erst mit der Verteidigung, denn diese hat den Kampf zum unmittelbaren Zweck, weil Abwehren und Kämpfen offenbar eins ist. (...) Es ist daher in der Natur der Sache, dass derjenige, welcher das Element des Krieges zuerst in die Handlung bringt, von dessen Standpunkt aus zuerst zwei Parteien gedacht werden, auch die ersten Gesetze für den Krieg aufstelle, nämlich der Verteidiger.“⁷⁶⁴ Girard spricht in diesem Kontext von der *Aneignungsmimesis*, die das Verhalten des Angreifers bestimmt. Jener, der das „Gesetz des Kampfes“ dem Gegner diktiert, ist der Verteidiger.⁷⁶⁵ Durch seinen ersten Gegenangriff verursacht er wiederum einen Verteidigungsakt. Diese Wechselwirkung der Gewalt kann in die *Steigerung bis zum Äußersten* münden, einen totalen Krieg, der auf die Vernichtung des Gegners steuert. Der französische Wissenschaftler hebt an dieser Stelle auch die Tatsache hervor, dass es immer

⁷⁶¹ Luther, *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*. Zit. nach Reinhardt 2016, 321.

⁷⁶² Vgl. Reinhardt 2016, 321.

⁷⁶³ Campanus. Zit. nach Reinhardt 2016, 321.

⁷⁶⁴ Clausewitz, *Vom Kriege*. Zit. nach Girard 2014, 47f.

⁷⁶⁵ „Die Aneignungsmimesis, die das Verhalten des Angreifers bestimmt, impliziert gleichwohl eine Antwort, und das wird der Gegenangriff sein, also ein Mittel der Verteidigung. Auf der Seite desjenigen, der den Gegenangriff parieren muss, wird es dann gleichfalls Verteidigungsmaßnahmen geben. Clausewitz hat das alles sehr zutreffend beschrieben. Trotzdem bleibt der ursprüngliche Verteidiger die bestimmende Figur. Dann, und nur dann, kommt das Prinzip der Polarität zum Zug: eine von relativen Polaritäten vorbereitete absolute Polarität. Bei diesem Primat der Verteidigung über den Angriff sollte man weniger vom Risiko der Selbstzerstörung als vielmehr vom Triumph der Gewalt sprechen. Die Gewalt triumphiert zunehmend: Hierin besteht das Prinzip der Überlegenheit der Verteidigung.“ Girard 2014, 48f.

schwierig ist, zu benennen, wer der erste war, der angegriffen hat. Meistens schieben die beiden Seiten des Konflikts jeweils dem Anderen die Schuld dafür zu: „Warum werden die Rivalitätsbeziehungen niemals in ihrer Symmetrie wahrgenommen? Weil man stets den Eindruck hat, der andere habe als erster angegriffen, dass man selbst niemals derjenige ist, der angefangen hat, während man in gewisser Weise immer selbst angefangen hat.“⁷⁶⁶

Die Problematik des „ersten Angriffs“ scheint eine große Rolle zu Beginn der Reformation gespielt zu haben. Sie ermöglicht des Weiteren die Beziehungen zwischen Protestanten und Rom in Kategorien des reziproken Handelns zu deuten und zu verstehen. In seiner Analyse der Schriften Luthers weist Ulrich de Maizière – ein Deutscher Offizier, der nach dem Zweiten Weltkrieg am Wiederaufbau der Streitkräfte in der Bundesrepublik Deutschland beteiligt war – auf die oben erwähnte Problematik hin, wenn auch unter anderen Vorzeichen: Für Luther ist es eine Pflicht des Fürsten, im Fall des Angriffs vonseiten des Nachbarn, für „die Seinen“ zu streiten. In Schriften Luthers wird diese Situation als „Notwehr“ oder auch „Notkrieg“ bezeichnet. Wer jemanden in Notwehr erschlägt, der bleibt unschuldig: „Also kann er auch in der Gewalt Gott dienen und soll drinnen dienen, wo es des Nächsten Notdurft fordert. Denn sie sind Gottes Diener und Handwerksleute, die das Böse strafen und das Gute schützen.“⁷⁶⁷

Wer entfachte die Kirchenkrise des 16. Jahrhunderts tatsächlich? Die Antwort auf diese Frage ist alles andere als leicht. Einerseits verstand sich Martin Luther selbst als Schützer des wahren Glaubens. Wenn er (wörtlich) angriff, tat er das immer in Kategorien der Verteidigung. Für den Reformator war es klar, dass die Ursprünge allen Bösen Rom und das Papsttum waren. Aus dieser Perspektive erwies sich Rom als Angreifer und Gotteslästerer schon hundert Jahre zuvor, als Johannes Hus, dieser „heilige Mann aus Prag“, auf dem Konzil in Konstanz 1415 trotz der Zusicherung freien Geleits verbrannt worden war.⁷⁶⁸ In seiner letzten Schrift äußerte Luther die Überzeugung, dass wer im Kampf gegen Rom fiel, „erlangte die ewige Seligkeit, denn er stritt nicht aus Eigennutz, sondern zum Schutz der Schöpfung vor dem Bösen.“⁷⁶⁹ Ähnliche Rhetorik ist auch auf der anderen Seite des Konflikts zu finden. Rom verstand sich als Verteidiger des wahren Glaubens. Daher soll jeder Ketzer verurteilt, verdammt und „neutralisiert“ werden.

Im Hinblick auf das Prinzip der Verteidigung bemerkt Girard: Alle Menschen, die die Verteidigungsmaßnahmen als ein für Beherrschung der Gewalt geeignetes Mittel verstehen,

⁷⁶⁶ Girard 2014, 51.

⁷⁶⁷ Luther, *Ob Kriegersleute auch im seligen Stand sein können*. Zit. nach de Maizière 1983, 63.

⁷⁶⁸ Vgl. Reinhardt 2016, 9.143. Jung 2012, 34.

⁷⁶⁹ Reinhardt 2016, 322.

werden in Wirklichkeit selbst von der Gewalt beherrscht.⁷⁷⁰ Die mimetische Theorie zeigt die Tatsache deutlich, dass die menschliche Überzeugung, Gewalt durch Gewalt beherrschen zu können, in Wirklichkeit eine Utopie ist. Gewalt verursacht Gewalt und wenn bestimmte Bedingungen erfüllt werden, kann das Ganze in der Eskalation der Gewalt enden: „Es ist also zutreffend, dass die Wechselwirkung, das reziproke Handeln, die Steigerung bis zum Äußersten auslösen und zugleich aufschieben kann. Die Wechselwirkung bewirkt diese Eskalation, wenn beide Gegner sich auf die gleiche Weise verhalten, wenn sie sofort aufeinander antworten, indem sie Taktik, Strategie und Politik des anderen kopieren. Wenn aber jeder über die Absichten des anderen spekuliert, vorrückt, zurückweicht, zögert und dabei Raum, Zeit, Nebel, Erschöpfung und all die beständigen Interaktionen einkalkuliert, die den wirklichen Krieg ausmachen, schiebt die Wechselwirkung die Eskalation auf.“⁷⁷¹ Das letzte Buch Girards hat eben diese mögliche Eskalation der Gewalt im Visier. Der französische Wissenschaftler vertritt die Meinung, dass eine Interpretation der Johanneischen Apokalypse, wonach die Gewalt und Vernichtung Gott zugeschrieben werden, eine falsche ist. Es geht hier nicht um einen Krieg zwischen Gott und Menschen, sondern allein um einen Krieg unter Menschen.⁷⁷² Die Möglichkeit einer globalen Vernichtung wird dadurch real, dass die Menschheit im 20. Jahrhundert entsprechende Waffen besitzt; das Phänomen der Gewalt und seiner reziproken Ausbreitung begleitet Menschen von Anfang an und ändert sich an sich nicht: „Zwischen Macheten und Raketen besteht kein Wesens-, sondern lediglich ein gradueller Unterschied.“⁷⁷³

Im diesen Kontext scheinen die von Luther gebrauchte Sprache und manche seiner Aufrufe sehr unverantwortlich und gefährlich zu sein. Der deutsche Reformator scheute nicht, harte Worte gegen Papst und Rom zu gebrauchen. In seinem Bericht etwa, der die Leipziger Disputation betraf, schreibt Luther über den Papst, er sei bösertiger als Luzifer. Mit seinem Anspruch auf Auslegungsmonopol von Bibel stellte sich der Papst höher als Gott selbst, meinte Luther.⁷⁷⁴ 1520 ließ der deutsche Reformator eine Kampfschrift Prierias mit seinen eigenen Randbemerkungen drucken, wo er seine Meinung über Papst und Rom deutlich wiedergab: „Wenn man in Rom so empfindet und so lehrt, und zwar mit Wissen des Papstes

⁷⁷⁰ Vgl. Girard 2014, 49.

⁷⁷¹ Girard 2014, 42f.

⁷⁷² „Der Triumph Jesu Christi wird in einem Jenseits stattfinden, dessen Ort und Zeit wir nicht angeben können. Aber die Verwüstung wird sich allein auf unserer Seite abspielen. Die apokalyptischen Texte sprechen von einem Krieg unter Menschen, nicht von einem Krieg Gottes gegen die Menschen. Es gilt, den Fundamentalisten das Apokalyptische zu entreißen! Im Vergleich dazu, dass sie sich mit Sicherheit ereignen wird, ist die Katastrophe selbst also unbedeutend. Sie betrifft gewissermaßen *nur* die Menschheit und hat keinerlei Einfluss auf das Jenseits.“ Girard 2014, 98. Schwager übernimmt diese Deutung der Apokalypse, vgl. Peter 2011, 1010.

⁷⁷³ Girard 2014, 84.

⁷⁷⁴ Vgl. Reinhardt 2016, 117.

und der Kardinäle (was ich nicht hoffe), dann verkünde ich in diesem Schreiben offen, dass jener wahre Antichrist im Tempel Gottes sitzt und in Babylon, jenem purpurgeschmückten Rom, regiert und dass die Kurie die Synagoge Satans ist.“⁷⁷⁵ Ein weiteres markantes Beispiel der Anschuldigungen und Beschimpfungen Luthers Papst gegenüber stellt das Bildpamphlet dar, das 1523 Luther und Melanchthon unter dem Titel „Der Babstesel zu Rom“ veröffentlicht ließen. Auf dem Bild ist ein angeblich im Tiber gefundenes Mischwesen aus Tier und Menschen zu sehen. Der Kommentar dazu kündigt, dass durch dieses Wesen Gott der Welt zeigen wolle, was er vom Papst denke. Das Pamphlet war die Reaktion auf das Schuldgeständnis des Papstes Hadrian VI. und verfolgte die Logik: Mit seiner scheinbaren Reue wolle der Papst die einfachen Menschen verführen, daher erweist er sich nun wirklich als der wahre Antichrist!⁷⁷⁶ Ähnliche Polemik benutzt Luther in seinen nach Augsburg verschickten Briefen. „Für den Reformator kam jeder Versuch, mit dem Papsttum einen Ausgleich zu finden, einer Aussöhnung zwischen Christus und dem Teufel gleich. (...) Der Papst war der Antichrist, und mit dieser Inkarnation des Bösen ließ man sich nicht auf Gespräche ein, da sie doch nur auf Lug und Trug hinauslaufen mussten“, schreibt Reinhardt.⁷⁷⁷ Luther war der Überzeugung, sein Kampf gegen das Papsttum diene als Nachweis seiner heilsgeschichtlichen Aufgabe: von Gott zum Kampf gegen den Antichrist auserwählt zu werden.⁷⁷⁸ Die Polemik Luthers gegen das Papsttum steht in ihrem Zenit in der oben schon erwähnten Schrift „Wider das Papsttum“. Nachdem die Luther'sche Anklage nicht nur gegen Rom, sondern gegen die ganze Nation Italiens erhoben wird, greift der deutsche Reformator mit seinem „krankhaften Crescendo“ den Papst an. So ist der Papst: „das heubt der verfluchten kirchen aller ergesten Buben auff erden, Ein stathalter des Teufels, ein feind Gottes, ein widersacher Christi und verstörer der Kirchen Christi, Ein lerer aller lügen, Gotteslesterung und abgöttereien, Ein Ertzkirchendieb und Kirchenreuber der schlüssel, aller güter, beide der kirchen und der weltlichen herrn, ein mörder der Könige, und herzer zu allerley blutvergiessen, Ein hurnwirt über alle hurnwirte und aller unzucht, auch die nicht zu nennen ist, ein Widerchrist, ein Mensch der sünden und kind des verderbens, ein rechter Beerwolff.“⁷⁷⁹

Nicht nur bezeichnete Luther den Papst als den wahren Antichrist, sondern rief auch dazu auf, die Feinde des wahren Glaubens zu töten. Reinhardt bemerkt, dass zum Schluss der oben zitierten Schrift ein solcher Aufruf zu finden ist. Mit seiner Logik ähnelt der Aufruf verblüffend den Vorstellungen heutiger islamistischer Selbstmordattentäter: „Wer

⁷⁷⁵ Zit. nach: Reinhardt 2016, 134.

⁷⁷⁶ Vgl. Reinhardt 2016, 205-8.

⁷⁷⁷ Reinhardt 2016, 250.

⁷⁷⁸ Vgl. Reinhardt 2016, 251.

⁷⁷⁹ Luther, *Gegen das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*. Zit. nach Reinhardt 2016, 322.

in diesem Kampf fiel, erlangte die ewige Seligkeit, denn er stritt nicht aus Eigennutz, sondern zum Schutz der Schöpfung vor dem Bösen. Einen seligeren Tod als im Kampf gegen den Papst konnte niemand sterben.“⁷⁸⁰ Dass die Anwendung der Gewalt ein richtiges Mittel für Martin Luther zu sein schien, wenn es um die Auseinandersetzung mit Rom geht, bezeugen auch andere Dokumente aus früherer Zeit. Martin Jung, ein evangelischer Theologe und Professor für Historische Theologie, zitiert in seinem Buch „Reformation und Konfessionelles Zeitalter“⁷⁸¹ eine der Schriften Luthers, mit der er sich 1520 an den deutschen Adel wandte, um ihn zur Reform der Kirche aufzufordern: „Wenn wir mit Recht die Diebe hängen und die Räuber köpfen, warum sollen wir frei lassen den römischen Geiz, welcher der größte Dieb und Räuber ist?“. Welche Früchte solche Schriften hervorbrachten, macht Jung klar, wenn er hinzufügt: „Anhänger Luthers zögerten nicht, Bilder zu verbreiten, auf denen Papst und Kardinäle am Galgen hängen.“⁷⁸² War der Deutsche Reformator sich dessen nicht bewusst, dass die sprachliche Anspielungen auf Gewalt in physische Gewalt münden können? (Ähnlichen Ton schlug auch Thomas Müntzer an, als er feststellte: Man muss den Klerus vernichten, der sich zwischen Menschen und Gott stelle.)⁷⁸³ Dass die zum Ausbruch von Gewalt günstigen Bedingungen in der Gesellschaft herrschten, zeigt der Bauernkrieg 1524/25. Auf der einen Seite gefiel es Luther gar nicht, dass die Bauern sich auf „göttliches Recht“ beriefen und so – zu Unrecht – das Reich Christi mit dem Reich der Welt vermischten. In seiner zweiten Schrift zu diesem Thema „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ forderte Luther aber die Obrigkeiten auf, rücksichtslos dreinzuschlagen. Schon ein Jahr vorher schrieb er, dass jeder Fürst seinen Beruf verfehlt hatte, der sich scheute, von der Todesstrafe reichliche Gebrauch zu machen.⁷⁸⁴ Reinhardt bringt die antibäuerliche Polemik Luthers auf den Punkt: „Jetzt war die Gelegenheit gekommen, als wahrer christlicher Märtyrer zu sterben: Wer im Kampf gegen die rebellischen Bauern fiel, handelte im Geiste evangelischer Uneigennützigkeit und Nächstenliebe! (...) Auf den Aufruf folgte ein kaum weniger polemischer Nachruf: Wer Mitleid mit den Aufrührern hatte, war selbst der Unruhestiftung verdächtig.“⁷⁸⁵ Wie das Wort in die Tat umgesetzt werden kann und wie es zur Eskalation der Gewalt kommt, bezeugt die Eroberung von Rom 1527, während der

⁷⁸⁰ Reinhardt 2016, 322.

⁷⁸¹ Jung, 2012.

⁷⁸² Jung 2012, 44.

⁷⁸³ Vgl. Jung 2012, 50. Koziel 2015, 186f. sucht den Extremismus von Müntzer im Kontext der Debatten um das dogmatisch richtige Verständnis der Eschatologie zu verstehen, hinterfragt auch Bewegungen, die den „Rekurs auf Apokalyptik auf ihre Fahnen schreiben“, sie müssen sich den Vorwurf „eine(r) radikale(n) Unterschätzung der soteriologischen Bedeutung Jesu“ gefallen lassen (187). Koziel 2007 stellt die denkbar umfassende Auseinandersetzung mit Apokalyptik und Eschatologie dar.

⁷⁸⁴ Vgl. Jung 2012, 48f.; Reinhardt 2016, 220.

⁷⁸⁵ Reinhardt 2016, 221.

viertausend Römer ihr Leben verloren. Bei der Beschreibung dieses Ereignisses erinnert Reinhardt daran, dass Luther immer wieder in Wort und Bild dazu aufrief, dem Unwesen des Antichrists durch die Ermordung des Papstes und der Kardinäle ein Ende zu setzen. „Die entfesselten Berufssoldaten spielten Szene für Szene getreulich nach, was in Hunderttausenden von Flugblättern im Reich zuvor für den Kampf gegen den Antichrist vorgezeichnet worden war. Damit rechtfertigten sie sich selbst, so wie die aufständischen Bauern in den Thesen Luthers eine biblische Begründung für ihre Revolte gefunden hatten“, betont Reinhardt.⁷⁸⁶ Die Bereitschaft zur Anwendung der Gewalt war nicht nur auf der Seite Luthers und seiner Anhänger zu finden. Tatsächlich waren damals viele der nötigen Bedingungen vorhanden, die zu einer „Steigerung bis zum Äußersten“ beitragen konnten. Daran lässt uns Reinhardt keinen Zweifel haben, wenn er die Situation nach dem Reichstag zu Augsburg einschätzt. Der Reichstag resultierte zwar in einer Einigkeit, aber nicht in der erwünschten: „Beide Seiten, Rom und Wittenberg, steigerten ihre wechselseitige Verteufelung weiter und gelangten zu demselben Schluss: Das einzige Heilmittel war die Ausrottung des Bösen mit Waffengewalt.“⁷⁸⁷ Legaten und Nuntien votierten in den darauf folgenden Jahren für die Anwendung von Gewalt. Der Krieg gegen die Ketzer war von Rom – aufgrund der Aussicht auf einen sicheren Sieg – mehr gewünscht als ein Konzil mit un-sicherem Ausgang.⁷⁸⁸

4.1.2 Eine Zwischenbilanz: Die Frage nach den Geistern in gegenseitigen Beziehungen

Im Folgenden wollen wir eine kurze Analyse der gegenseitigen Beziehungen zwischen Luther und seinen Unterstützern auf der einen Seite und dem Papst und seiner Umgebung auf der anderen Seite durchführen. Aus der Perspektive der Geistunterscheidung her gesehen, wollen wir die Geister erkennen, die im Konflikt des 16. Jahrhunderts am Werk waren. Dies soll sich in Weiterem als nützlich erweisen, eine gute Basis für ein richtiges Verständnis vom Wesen ökumenischer Bewegung und Gefahren, deren sie ausgesetzt ist, zu schaffen.

Der Geist des Ressentiments erwies sich als eine der wichtigsten Kräfte, die gegen eine eventuelle Einigung der beiden Konfliktparteien agierte. Tief eingewurzelte Voreingenommenheit lässt sich nur schwer überwinden. Das Ressentiment ist umso problematischer, je weniger seine Ursprünge verdeutlicht werden. Meistens wird es durch beiden Seiten des Konflikts bekräftigt, was der Fall in der kirchlichen Auseinandersetzung des 16. Jahrhundert war: Einerseits spielte Martin Luther die Karte des Ressentiments mit

⁷⁸⁶ Reinhardt 2016, 231.

⁷⁸⁷ Reinhardt 2016, 260.

⁷⁸⁸ Vgl. Reinhardt 2016, 263.

Vorliebe aus, andererseits ist die Sprache der Geringschätzung oder sogar Verachtung Luther und Deutschen gegenüber in den Schriften der päpstlichen Abgesandter nicht selten zu finden. Dem Geist des Ressentiments steht Geist der Annäherung und des Dialogs gegenüber. Besonders deutlich zeigte sich diese Tatsache während des Reichstags zu Augsburg 1530. Die anfängliche Bereitschaft zum Dialog und Offenheit in gegenseitigen Kontakten zwischen Campeggio und Melanchthon schienen vielversprechend zu sein. Die Stellungnahme zu den Verhandlungen sowohl auf Seiten Luthers als auch Roms lässt aber vermuten, dass der Geist des Dialogs nur vor Ort herrschte.

Ein weiterer Geist, dessen Wirkung im kirchlichen Konflikt des 16. Jahrhundert zu sehen ist, ist der Geist der Gewalt. An vielen Stadien dieser Auseinandersetzung glaubte man, durch Gewalt die erhoffte Ordnung wieder stiften zu können. Luther rief mehrmals zur Tötung des Papstes, der Kardinäle und Priester auf. Aufgrund der „Sturheit“ Luthers wiesen manche Legaten auf die Gewaltanwendung als eine sichere Konfliktlösung hin. Diese Überzeugung blieb sogar nach der bitteren Erfahrungen des Bauernkriegs einerseits und des *Sacco di Roma* andererseits in den Reihen beider Konfliktparteien bestehen.

Einen „entgegengesetzten“ Geist könnte man, im Anschluss an mimetische Theorie, paradoxerweise den „Geist des Unglaubens“ nennen. Das ist der Geist, der das Christentum durchdringt und formt, und dessen Wirken sich im Unglauben an Fruchtbarkeit der Gewalt manifestiert, der also bereits aus rationalen Gründen zum Gewaltverzicht motiviert. Bei einer Analyse der Reformationszeit ist dieser Geist leider allzu selten zu finden und zwar auf beiden Seiten des Konflikts.

Den Geist des Ressentiments begleitet der Geist gegenseitiger Anschuldigung. Reziproke Anklage gab im Gedankenaustausch zwischen Rom und Wittenberg oft den Ton an. Die jeweilige Überzeugung von eigener Makellosigkeit spitzte die Auseinandersetzung zu, ohne jeglichen Anlass zu Hoffnung auf baldige Konfliktlösung zu geben. Nicht selten wurde die gegenseitige Anschuldigung mit der Berufung auf den Willen Gottes verbunden. Sowohl Papst und Kardinäle als auch Luther und seine Anhänger waren der Überzeugung, im Namen und gemäß dem Willen Gottes zu handeln. Man kann in diesem Kontext allerdings zwei Ausnahmen finden, die durch einen anderen Geist gekennzeichnet waren. Es geht hier um den Geist des Schuldbekenntnisses. Außer der oben schon erwähnten Schrift des Papstes Hadrian VI. an den Reichstag zu Nürnberg 1523, soll auf dieser Stelle auch der Bericht des Nuntius Giovanni Marone vom Jahr 1536 angeführt werden. Darin deutet der Nachfolger Vergarios an, die Katholiken haben „durch ihr allzu feindseliges Vorgehen gegen Luther zur

Kirchenspaltung beigetragen.⁷⁸⁹ Das Schuldbekenntnis ist eine Sache, die Bereitschaft zur wahren Reform jedoch eine andere. Den selbstkritischen Stimmen innerhalb der katholischen Reihen mangelte lange Zeit an Durchschlagskraft.

Wir haben also gesehen, dass in der Frühgeschichte der Reformation verschiedene Geister am Werk waren. Dieses Wissen ist von eminenter Bedeutung nicht nur zum Zweck der Geistunterscheidung im eigenen Leben jedes einzelnen Christen, sondern auch für die Ökumene in unserer Zeit, falls sie die alten Fehler vermeiden will, die zur Spaltung und ihrer weiteren Vertiefung innerhalb der Kirche führten. Wie schon im Kapitel über die Theologie Raymund Schwagers festgehalten wurde, ist der Heilige Geist dort am Werk, wo „ein tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen (da ist), der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt“. Erlebt man diesen Frieden als Wirklichkeit, so ist das für Schwager „ein klares Zeichen, daß Gott selber (der Hl. Geist) in den Menschen am Wirken ist.“⁷⁹⁰ Nimmt man diesen Ansatz ernst, so wird man sagen, dass die Geschichte der Reformation mehr von Allianzen gegen Dritte beherrscht wird, als von der Suche nach dem Geist der Einheit. Wie steht es aber um den Wandel der kontrovers-theologischen Mentalität in Richtung ökumensicher Bemühungen?

4.1.3 Der Wandel in der Kirchen- und Weltgeschichte als Zeichen des Geisteswirkens

Über die Einstellung der römisch-katholischen Kirche den Christen gegenüber, die anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften gehören, lesen wir im „Kleinen Handbuch der Ökumene“: „Waren sie noch 1943 als »Heiden und öffentliche Sünder« gebrandmarkt worden, werden ihre Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften jetzt, rund 20 Jahre später, als »Mittel des Heils« bezeichnet. Hatte die Enzyklika *Mortalium animos* 1928 in Unionsverhandlungen der entstehenden ökumenischen Bewegung eine »große Gottlosigkeit« erblickt, so heißt es jetzt: »Mit Freude bemerkt das Heilige Konzil, dass die Teilnahme der katholischen Gläubigen am ökumenischen Werk von Tag zu Tag wächst, und empfiehlt sie den Bischöfen auf dem ganzen Erdkreis, dass sie von ihnen eifrig gefördert und mit Klugheit geleitet werde.«⁷⁹¹ Wurden die oben dargestellten Probleme in Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten auf einmal behoben? Und warum zielte der Konflikt, der in seinen ersten Phasen einige Merkmale der auf „Steigerung bis zum Äußersten“ steuernden Auseinandersetzung aufwies, jetzt auf eine friedvolle Lösung hin? Wie kann man eine solche

⁷⁸⁹ Vgl. Reinhardt 2016, 302-5.

⁷⁹⁰ Schwager/Niewiadomski 2003, 64.

⁷⁹¹ Neuner 2002, 72.

radikale Veränderung in der offiziellen Lehre der römisch-katholischen Kirche deuten? Versteht man die ökumenische Bewegung als eine Frucht des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirchengeschichte, dann ist das Geisteswirken während des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht zu übersehen. War das aber ein einmaliges und schlagartiges Ereignis?

Im Folgenden wollen wir den ökumenischen Prozess in Kategorien *positiver Reziprozität* denken.⁷⁹² Das Modell *positiver Reziprozität* scheint aus drei Gründen für dieses Unternehmen plausibel zu sein. Erstens nähern wir uns dem Thema „Ökumene“ aus katholischem Standpunkt an. Die Katholische Kirche legt aber, wenn es um ökumenischen Prozess geht, auf bilaterale Dialoge Akzent.⁷⁹³ Das bedeutet hingegen, dass in diesem Prozess (fast immer) zwei „Parteien“ auftreten, was wiederum eine theoretische Situation für mimetisches Rivalisieren schafft. Zweitens wurde im ersten Teil dieser Abhandlung klar, dass in der kirchlichen Auseinandersetzung um Reformation Elemente zu finden sind, die gute Bedingungen für die Entwicklung einer „Steigerung bis zum Äußersten“ sind (negative Reziprozität): Ressentiment beider Konfliktparteien, die offene Frage nach dem „ersten Angriff“ und Glaube an Gewalt als sichere Konfliktlösung. Drittens zeigt die Kirchengeschichte, dass die feindlich gegeneinander eingestellten Parteien sich mit der Zeit ähnlicher werden: „Die katholische Kirche, die den Wittenberger Reformator damals ausstieß, hat sich selbst als Folge der Reformation und an verschiedenen Punkten durchaus im Sinne Luthers gewandelt. Und auch die evangelischen Kirchen erlebten im Laufe der Jahrhunderte Wandlungsprozesse, durch die sie sich in manchen Punkten der katholischen Kirche wieder annäherten und von Luther entfernten.“⁷⁹⁴

Man soll auch nicht vergessen, dass die positive Reziprozität sehr nah an der negativen liegt. Die beiden sind sich sehr ähnlich, doch widersprechen sich gegeneinander völlig und bieten jeweils die einzige Alternative an: „Wir haben es beinahe mit identischen Entdifferenzierungsformen zu tun, und doch steht im Übergang von der einen zur anderen das Heil der Welt auf dem Spiel!“⁷⁹⁵ In der Geschichte der Reformation und katholischen Reform findet man Spuren von beiden Reziprozitäten. Neben der oben beschriebenen negativen Reziprozität, die auf der Ebene Wittenberg-Rom stattfand, kann man auch Beispiele antreffen, die die „einfachen Leuten“ betraf. Martin Jung schreibt etwa, dass es während des

⁷⁹² Bereits in der Frühphase seiner Girardrezeption hat Schwager auf die positive Seite in der mimetischen Gesetzmäßigkeit hingewiesen, so schon am 27. Juni 1979 in seinem Brief an Girard: „Ich unterscheide eine doppelte Alterität, diejenige, die von der Mimesis bestimmt ist und die Identität verdeckt, und diejenige der gewaltlosen Liebe, die den anderen als anderen akzeptiert, die trinitarische Liebe. Ich sehe in der trinitarischen Liebe die letzte Antwort auf das mimetische Dreieck.“ Schwager 2014a, 181.

⁷⁹³ Neuner 2002, 126.

⁷⁹⁴ Jung 2012, 16. Zu diesem Aspekt der mimetischen Konvergenz schreibt Girard kurz: „Reziprozität und Verlust der Differenzen sind ein und dasselbe.“ Girard 2014, 110. Vgl. auch ebd. 166.

⁷⁹⁵ Girard 2014, 121.

Dreißigjährigen Krieges für die Bevölkerung keinen Unterschied machte, ob schwedische oder kaiserliche Soldaten durchzogen. Denn evangelische und katholische Krieger verhielten sich in gleicher Weise inhuman gegenüber Bauern.⁷⁹⁶ Als ein Beispiel positiver Entdifferenzierung beschreibt Jung das Bildungswesen im 16. Jahrhundert. Die katholische Reform folgte in diesem Bereich dem Beispiel der Reformation und begann, nicht nur Städte, sondern auch Dörfer und nicht nur Männer, sondern auch Frauen mit ihren Bildungsbemühungen zu erreichen.⁷⁹⁷

Nur ein kurzer Blick auf die Errungenschaften der ökumenischen Bewegung lässt uns nicht mehr daran zweifeln, dass die Ökumene eine Frucht des Heiligen Geistes sein muss: die ehemaligen Rivalen treten in produktiven Dialog ein; statt der gegenseitigen Anschuldigung sucht man danach, was einigen kann; eine Lösung der Krise wird nicht mehr in Gewalt, sondern im Dialog und Gebet erblickt. Der Prozess positiver Reziprozität ist in vollem Gange. Auf die Frage: „Wie war das überhaupt möglich?“ gibt die Antwort Raymund Schwager, indem er den Prozess des Wechselns unserer Einstellung zu den Nachbarn beschreibt: Der Übergang von negativer zu positiver Reziprozität geschieht dank des Wirkens des Heiligen Geistes. Die ökumenische Bewegung kann auch zurecht als positive Reziprozität genannt werden. Nun können wir einen Versuch wagen, das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirchen- und Weltgeschichte zu erspähen, das zum Wandel in gegenseitigen Beziehungen zwischen Konfliktparteien der Kirchenkrise beitrug. Wir wollen hier die drei wichtigsten Elemente in Visier nehmen, die als Bedingungen negativer Reziprozität im ersten Teil dieser Abhandlung offengelegt wurden.

Das Ressentiment der Preußen den Franzosen gegenüber war die treibende Kraft Clausewitz' Werkens und Lebens. Reinhardt bringt dieselbe Kraft zum Vorschein und stellt sie als ein der wichtigsten Faktoren der Reformation dar. Mit Vorliebe benutzte Martin Luther das Ressentiment der Deutschen, um eigene Anliegen durchzusetzen. So konnte aus einem religiösen ein religiös-politischer Konflikt werden. Diese Strategie scheint insofern fruchtbar zu sein, als die Kirche mit dem Staat eng verbunden bleiben. Schon im 16. Jahrhundert gab es kirchliche (römisch-katholische) Vertreter, die dieses Problem genau erahnten. Reinhardt schreibt, dass Kardinal Contarini in einem heftigen Disput mit dem Papst Clemens VII. so weit ging, „die Existenz des Kirchenstaats als ein Unglück für das Papsttum und die Christenheit zu bezeichnen, da diese weltliche Herrschaft zu einer rein politischen Ausrichtung des Petrusamtes geführt habe.“⁷⁹⁸ Aus dieser Perspektive her gesehen ergibt sich

⁷⁹⁶ Vgl. Jung 2012, 224.

⁷⁹⁷ Vgl. Jung 2012, 21.

⁷⁹⁸ Reinhardt 2016, 309.

die Säkularisierung – im Sinne einer Lösung der Kirche von staatlicher Macht – als ein durchaus positiver Prozess. In unserem Kontext können wir diese Entwicklung als Wirken des Heiligen Geistes deuten.

Die umstrittene Idee Clausewitz', wonach der Angreifer den Frieden will und der Verteidiger den Krieg, kann besser verstanden werden, wenn die gegenseitige Anschuldigung ins Spiel kommt. Keine der beiden Konfliktparteien versteht sich als schuldig; beide berufen sich auf ihr Recht zu Verteidigung. Nicht anders war es zu Beginn der Reformation: Martin Luther sah sich selber als Verteidiger des wahren Glaubens und der durch Rom ausgebeuteten Gläubigen; Der Papst verstand sich auch als Verteidiger des wahren Glaubens und schrieb die ganze Schuld für die Spaltung dem Luther zu. Das Wirken des Heiligen Geistes wird in diesem Konflikt dort zu lokalisieren sein, wo ein Schuldbekenntnis vorhanden ist. Zuerst war das der Papst Hadrian VI., der dazu Mut hatte. Wenn auch nur wenigen Leuten zugänglich, war der Bericht des Nuntius Giovanni Marone aus dem Jahr 1536 auch ein Beispiel der Bereitschaft zum Schuldeingeständnis. Als Wendepunkt im diesen Kontext soll das Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. angesehen werden. Über seine Bedeutung schreibt Girard: „Wenn ich sage, dass das Papsttum gewonnen hat, denke ich unmittelbar an dieses Schuldbekenntnis, mit dem das Papsttum über sich selbst triumphiert und sich eine weltweite Zuhörerschaft erwarb.“⁷⁹⁹

Die Lösung der Kirche von staatlicher Macht bedeutet gleichzeitig ihren Verzicht auf Gewalt als Maßnahme jeglicher Konfliktlösung. Girard betont in seinen Werken, dass das Christentum zwar die Offenbarung empfing, die den Sündenbockmechanismus – d.h. auch den Glauben an Gewalt – offenbarte, konnte den „Unglauben an Gewalt“ aber in die Tat nie völlig umsetzen. Nach der Überzeugung der Kirche wird das Wirken des göttlichen Geistes aber nicht nur innerhalb ihrer irdischen Strukturen sichtbar. Auch die breiter verstandene Weltgeschichte bietet Beispiele solcher Entwicklungen, die auf Realisierung der christlichen Ideale steuern. Als ein solches Beispiel kann die ökumenische Friedensbewegung genannt werden. Unsere Abhandlung wollen wir daher mit den Worten Schwagers schließen, der in seinem Artikel „Der Heilige Geist und der wahre Friede“ das Problem des Glaubens an Gewalt mit dem Problem der „Geistvergessenheit“ in Verbindung setzt: „Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen ließ sich im Laufe der Jahrhunderte nicht bloß vom Geist leiten. (...) Im Namen des Kreuzes wurden Kriege gepredigt; im Namen des Glaubens wurden Ungläubige und Ketzer mit Schwert oder Feuer verfolgt; im Namen des Juden, der die Feindesliebe gelehrt hatte, wurden Juden umgebracht; im Namen der Orthodoxie wurden die

⁷⁹⁹ Girard 2014, 329.

Häretiker bekämpft. (...) Wo die lebendige Erfahrung des Geistes verlorengeht, müssen die Gläubigen notwendigerweise auch die Fähigkeit verlieren, die wahre Natur der Sünde tiefer zu durchschauen. (...) Gelingt es aber, den Ungeist unter alle Formen des tötenden Buchstabens zu entlarven, dann wird die Geistbewegung zur wahren Friedensbewegung.“⁸⁰⁰ Wie steht es aber um das ökumenische Zeugnis der Kirchen im Zeitalter der postmodernen Beliebigkeit?

4.2 ÖKUMENE IN POSTMODERNER WELT

4.2.1 Pluralismus der postmodernen Gesellschaften – zum Kontext der gegenwärtigen Ökumene

Auf die Frage, welchen Beitrag er zur Theologie geleistet hat, antwortet Michael Welker zunächst: „Ich habe beigetragen zur Arbeit an der Umgestaltung und »Aufhebung« von monistischen, binären und triadischen Denkstrukturen in strukturiert-pluralistische Denkformen“.⁸⁰¹ Neben seiner Kritik am *dialogischen Personalismus*, der alle wesentlichen Inhalte des Denkens, Handelns und Glaubens in einer „Ich-Du-Korrelation“ zu erfassen versucht, betont der Heidelberger Systematiker die Not eines umfassenderen Verständnisses von der Realität. Im Kontext des gesellschaftlichen Lebens liegen hierzu solche Termini wie *Märkte und Medien, Pluralität und Polyindividualität, Teilsysteme und Öffentlichkeiten* vor.⁸⁰² In den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts schlug David Tracy – ein römisch-katholischer Theologe – vor, den theologischen Diskurs „in three publics“ zu führen: in der Gesellschaft, in der Wissenschaft und in der Kirche. Durch den Druck seitens Sozial- und Kulturwissenschaftler entstand mit der Zeit in der Wahrnehmung der *Gesellschaft* und ihrer Öffentlichkeiten eine Pluralisierung. Die politischen, medialen, zivilgesellschaftlichen u.a. Kontexte mussten dabei unterschieden werden.⁸⁰³

Will man ein Orientierungsmuster für westliche Gesellschaften gewinnen, braucht man ein Konzept des Pluralismus. Welker bemerkt, dass wir in den westlichen Gesellschaften grundsätzlich zwei strukturell grundverschiedene Konzepte von Pluralismus finden können, was zu vielen Verwirrungen führt. Der Theologe schlägt vor, *Pluralität* einerseits und *strukturierten bzw. organismischen Pluralismus* andererseits zu unterscheiden.

⁸⁰⁰ Schwager 1983, 25.

⁸⁰¹ Welker 2011, 43.

⁸⁰² Vgl. Welker ³2013, 38-49.127.217.

⁸⁰³ Vgl. Tracy 1989; Welker 2005, 91.

Das erste Konzept identifiziert den Pluralismus mit Relativismus oder radikalem Individualismus: „In seinen durchdachten Formen vertritt es einen radikalen Perspektivismus, eine Relativität aller Wahrheitsansprüche, Moralen und Weltanschauungen. Friedrich Nietzsche kann als Prophet dieser Sicht der Wirklichkeit angesehen werden. In den populären und weniger konsequent durchdachten Formen begegnet uns dieses Konzept von Pluralismus z.B. in der Rede von einer *zunehmenden Pluralisierung unserer Gesellschaft* oder von einer stetig zunehmenden *Pluralität*, wobei diffuse Vorstellungen von einer evolutionär ständig gesteigerten Individualisierung der Lebensformen im Hintergrund stehen. Ich nenne diese Sicht des Pluralismus auch *weichen Postmodernismus*.“⁸⁰⁴ Politische, rechtliche, wissenschaftliche und religiöse Verhältnisse unserer spätmodernen Gesellschaften zu erfassen ist das Konzept der *Pluralität* nicht in der Lage. Obwohl sie ihn beklagen, scheinen sowohl Konservative als auch Liberale den *weichen Postmodernismus* zu schätzen. In diesem Kontext warnen Konservative vor dem scheinbaren Chaos der gegenwärtigen politischen, religiösen und kulturellen Situation und empfehlen zentrierte und hierarchisierte Formen von Zusammenleben und Organisation. Angesichts der unübersichtlichen Pluralität können die Liberalen eine Vielzahl von Wertsystemen anbieten, die ein Minimum von Ordnung und Rationalität gewährleisten sollen; auf diese Weise soll die Pluralität integriert werden und übermäßige Individualisierungsschüben gehemmt werden.⁸⁰⁵

Ein *strukturierter* bzw. *organismischer Pluralismus* bringt mit sich Ordnung und Freiheit, hebt Welker hervor. In pluralistischen Gesellschaften sind komplexe Strukturen vorzufinden, wo keine der Organisationsformen und Lebenssphären – sei es die Politik, das Recht, die Religion, die Wirtschaft, sei es noch andere Organisationsform – sich zu einer „Superform“ aufschwingen kann, die alle anderen dominieren würde. Eine Pflege der komplexen Gewaltenteilung und einer differenzierten Kooperation verschiedener Organisationsformen sowie der Respekt von verschiedenen Werthierarchien und Rationalitäten sind für pluralistische Gesellschaften charakteristisch. Die reale Gefahr einer Deformation der Machtbalancen muss ernst genommen werden: „In den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts haben in Deutschland Politik, Teile der Wirtschaft und das Militär einen aufkommenden Pluralismus dieser strukturierten Art gründlich zerstört. Gegenwärtig fürchten wir im Westen, dass Markt, Medien und Technologie ihre

⁸⁰⁴ Welker 2012a, 66. Diesem Konzept entspricht ein *narzisstischer Individualitätstyp*. Diese Persönlichkeitsstruktur wird mit solchen Prädikaten wie Egoismus, Hedonismus, Selbstsucht, Selbstbezogenheit, Verliebtsein in sich erfasst. Vgl. Welker 2013, 42f.

⁸⁰⁵ Vgl. Welker 2012a, 67. Bei aller Differenziertheit wird man wohl auch das Konzept einer „pluralistischen Theologie der Religionen“ in diese Logik subsumieren. Eine – schon in quantitativer Hinsicht – kaum zu überbietende Analyse dieser Logik ist in Koziel 2001 zu finden.

Rationalitäten und Organisationsformen den übrigen Bereichen der Gesellschaft so stark aufprägen, dass sie gesunde pluralistische Lebensformen deformieren oder sogar zerstören.⁸⁰⁶

Der evangelische Theologe hebt die Tatsache hervor, dass verschiedenen Organisationsformen gesellschaftlichen Lebens unterschiedliche Wertehierarchien folgen. So such etwa Politik Loyalität; die Wissenschaft dient der Wahrheitssuche; dem Recht geht es um Gerechtigkeit; Resonanz wird von Medien gesucht; der Markt strebt nach einer Maximierung der Profite usw. Dabei ist es für die pluralistischen Gesellschaften eine Integration der verschiedenen in eine einzige Hierarchie der Werte nicht wünschenswert. Aus Interessen und Anliegen, die einige Gesellschaftsgruppen befördern wollen, erwacht eine Vielzahl von Assoziationen und Zusammenschlüssen, die man Zivilgesellschaft nennt. Die Assoziationen der Zivilgesellschaft wollen Politik, Medien, Wissenschaft, Recht oder Markt beeinflussen und verändern.⁸⁰⁷

4.2.2 Grenzsensible Mehrperspektivität des innerkirchlichen Lebens als Basis der Ökumene

Bei der Frage, welche der zwei Konzepte von Pluralismus dem kirchlichen Leben und ökumenischer Praxis besser entspricht, lässt Michael Welker keinen Zweifel: „So muss die Ökumene notgedrungen negativ besetzt werden, wenn sie mit Pluralismus im Sinne dieser bloßen Pluralität in Verbindung gebracht wird. Eine unübersehbare und unübersichtliche stetig gesteigerte Mannigfaltigkeit von religiösen Einstellungen, Meinungen und Lebensformen kann zwar von leichtsinnigen Geistern begrüßt und gefeiert werden. Kirchlich und wissenschaftlich Verantwortung Tragende aber werden eine diffuse religiöse Pluralität bestenfalls seufzend tolerieren. Als allgemeine Form propagiert, kann sie jedoch nur Verwirrungs- und Zersetzungsprozesse generieren. Wenn dies der Geist und die Organisationsform der Ökumene ist, dann sollte man sich davor in Acht nehmen.“⁸⁰⁸ Der Heidelberger Systematiker ist der Überzeugung, dass die strukturiert pluralistischen Formen

⁸⁰⁶ Welker 2012a, 68.

⁸⁰⁷ „So wollen, um nur ein paar Beispiele zu nennen, einige Interessengruppen den Zusammenhang von Religion und Politik stärken, andere arbeiten für deren klare Trennung. Einige Assoziationen suchen eine stärkere Symbiose von Wirtschaft und Wissenschaft, andere sehen die Freiheit der Forschung gefährdet und warnen vor einer Ökonomisierung der Universitäten und der Bildungssysteme. Eine bessere politische und rechtliche Kontrolle der Märkte wird hier gefordert, dort wird noch immer die Autonomie des freien Marktes gepriesen und seine prinzipielle Kraft der erfolgreichen Selbststeuerung zum größeren gemeinsamen Wohl behauptet. Diese wenigen Beispiele machen deutlich, dass die Regelung des Machtkreislaufs in pluralistischen Gesellschaften keine einfache und bequeme Angelegenheit ist, dass vielmehr immer wieder neu und aus vielen Perspektiven heraus um die optimale Balance der gesellschaftlichen Kräfte und die optimale Förderung des gemeinsamen Wohls gerungen und gekämpft werden muss.“ Welker 2012a, 69f.

⁸⁰⁸ Welker 2012a, 67.

im Sinne eines *strukturierten* bzw. *organismischen Pluralismus* sowohl in spätmodernen demokratischen Gesellschaften, als auch in Wissenschaftssystemen und in der Ökumene vorliegen. Der *strukturierte Pluralismus* ist in der Geschichte des Christentums und in den Standards der christlichen Kirchen in vielfältiger Weise implementiert! An diesem Punkt treffen sich die Analysen – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung – Welkers und Schwagers.⁸⁰⁹

Schwager verortet seine Position sowohl zur „dramatischen Begegnung von Religionen“, als auch zum ökumenischen Geist bei der Fragestellung nach der Wahrheit und nach Gott in pluralistischen Gesellschaften. Er behandelt das Thema indem er nach biblischen Wurzeln von gegenwärtigen Fragen und Antworten sucht. So stellt er fest, dass es auch früher innerhalb „jener biblischen Welt, die wir als Offenbarungsgeschichte verstehen“ einen Pluralismus gab. Schwager'sches Interesse betrifft in diesem Kontext die Tatsache, wie die Gläubigen mit dem Pluralismus umgegangen sind. In der Königszeit (bis zum Exil) herrschte im Volk Israel die Überzeugung, dass jedes Volk seine eigenen Götter oder seinen eigenen Gott hatte. Die Propheten vertraten aber die Position, wonach nur in Israel der wahre Gott zu finden ist (was die Existenz anderer Götter anderswo nicht ausschließt). Dazu kam bald die Überzeugung, dass der Gott Israels stärker ist als alle anderen Götter. Die nachexilische Zeit bringt dann den Gedanken, dass die fremden Götter keine wahren Götter sind. Sie sind die von Menschen gemachten Götzen. Dem Buch der Chronik liegt die Erfahrung zugrunde, dass die anderen Völker das geringschätzen, was für Israel zentral ist: Jahwe wird in Augen fremder Völker zu einem Götzen degradiert. Schwager fragt nach der Reaktion der Israeliten im Kontext dieser neuen pluralistischen Erfahrung. Zunächst kommt das Verständnis von Jahwe als Krieger. Der militärische Sieg wird für Israeliten als ein Beweis verstanden, dass ihr Gott stärker ist als alle anderen. Die durch das Volk erlittenen Niederlagen werden hingegen als eine Vergeltung Jahwes gewertet.⁸¹⁰ Beide Antworten, die sich aus der neutestamentlichen Perspektive als unmöglich erweisen, waren jedoch für das Überleben des Jahweglaubens in einer pluralistischen Welt von zentraler Bedeutung. Schwager gibt sich mit dieser Feststellung jedoch nicht zufrieden und fragt, wie der Glaube in einer pluralistischen Situation Bestand haben kann, wenn die traditionellen Lösungen hinfällig sind? Die Analyse alttestamentlicher Texte führt den Theologen zur Feststellung, dass: „(...) Israel die

⁸⁰⁹ Vgl. Welker 2012a, 70.

⁸¹⁰ „Diese Niederlagen konnten in der Königszeit (und früher) doppelt erklärt werden: Kämpft Israel außerhalb seines Gebietes, dann konnte der fremde Gott stärker sein, und Israel musste sich eben zurückziehen. Kämpfte es in seinem eigenen Gebiet und erlitt es dennoch eine Niederlage, dann war dies ein Zeichen, dass es gesündigt hatte und deshalb von Gott verlassen wurde. In der Spätphase gab es nur noch diese eine Erklärung: militärische Niederlagen wurden Vergeltungen Jahwes am eigenen Volk für dessen Untreue gewertet.“ Schwager RSA 20, 4f.

pluralistische Situation auch dadurch gemeistert hat, dass es fremde Elemente in seine eigene Gottesvorstellung integrieren konnte. Gleichzeitig hat es aber unerbittlich gegen den Götzendienst gekämpft. Dieses Faktum zeigt, dass es nicht alles unter einen Hut bringen wollte. Es gab einen Prozess der Integration, aber ebenso einen Prozess der Ausscheidung. (...) Es gab Kräfte, die mehr im Sinne der Integration wirkten und andere, die mehr im Sinne der Unterscheidung und des Kampfes wirkten. Die Auseinandersetzung war folglich nicht die eines einzelnen, sondern des ganzen Volkes innerhalb einer langen Geschichte.⁸¹¹ Aus der Kirchengeschichte gewinnen wir die Erkenntnis, dass die Integration des griechischen Denkens für das frühe Christentum von zentraler Bedeutung war. Wieder gab es aber neben der Integration auch eine harte Auseinandersetzung und Absetzung von vielen griechischen Vorstellungen (z.B. Schöpfungslehre, Kreuz, Moral, Streit um das Dogma).⁸¹² Die Entstehung totalitärer Systeme zeigte deutlich, wie schwierig es für die Menschen ist, sich in der Situation der pluralistischen Welt zurecht zu finden. Nationalismen, Marxismus, die Situation, in der die Möglichkeit einer Selbstvernichtung der Menschheit besteht, Zerstörung der Natur und der Lebensgrundlagen, Bedrohung der Erbsubstanz des Menschen sind ein paar Beispiele für die Krise der nicht-christlichen Ideologien und Weltentwürfe. Es genügt aber nicht, bloß zuzuschauen und hoffen, dass die falschen Entwürfe ihr Schicksal – Selbstzerstörung – erreichen: „Durch alle kulturellen Formen wird nämlich auch Positives geschaffen. Deshalb ist es für den christlichen Glauben in einer pluralistischen Welt eine Lebensfrage, dass er das Neue und Positive in sich zu integrieren vermag, wie der Jahweglaube im Alten Testament und dann der Christusglaube in der Kirchengeschichte Entscheidendes integriert hat“, konstatiert Schwager.⁸¹³

Ein pluralistisches Gefüge weist schon die Textur des biblischen Kanons auf, bemerkt Welker. Er wird durch eine strukturierte Mehrperspektivität auf wesentliche Ereignisse der Geschichte Israels sowie auf das Leben und Wirken Jesu charakterisiert. Diese Mehrperspektivität dient einer Ausrichtung auf die göttliche Offenbarung. In einzelnen Zeugnissen könnte diese Offenbarung nicht vollständig und angemessen erfasst werden. Der biblische Kanon bietet keine „diffuse Pluralität religiöser Meinungen und Ansichten“, sondern er ist grenzsensibel: „Die christlichen Kirchen zeigen neben einer großen, sie verbindenden Wahrheitsgewissheit im Blick auf die Mehrzahl der kanonischen Überlieferungen tatsächlich nur leichte Unsicherheiten und Differenzen hinsichtlich der Beurteilung einiger

⁸¹¹ Schwager RSA 20, 7.

⁸¹² Der Innsbrucker Theologe bemerkt auch, dass aus der Symbiose zwischen griechischem Denken und Christentum die Naturwissenschaft – und damit auch die ganze moderne Weltzivilisation – hervorging. Vgl. Schwager RSA 20, 8.

⁸¹³ Schwager RSA 20, 9.

deuterokanonischer Texte.⁸¹⁴ Weiter weisen die apostolischen Kirchenväter einen strukturiert pluralistischen Formenzusammenhang auf: keiner von ihnen dominiert und integriert alle anderen. Im ökumenischen Kontext schließlich ist die Tatsache festzustellen, dass auch keine der einzelnen christlichen Konfessionen einen alleinigen Zugang zur offenbarten Wahrheit besitze. Der strukturiert pluralistische Formenzusammenhang betrifft die ganze kirchliche Realität bis hin zu den jeweiligen Liturgien. Das, was sie miteinander verbindet, sind die biblischen Orientierungen; das, was sie voneinander unterscheidet, sind die Konzentrationen auf die Pneumatologie, Ekklesiologie der Apostelgeschichte, Abendmahlparadosis oder die Tempeltheologie.⁸¹⁵

Die grenzsensible Mehrperspektivität der christlichen Kirchen bedeutet, dass sie kein „gestörtes Verhältnis zu pluralistischen Formen menschlichen Lebens“ entwickeln können, ohne ihre Wesensidentität zu verfehlen. Michael Welker stellt fest, dass: „(...) die christlichen Kirchen aufgrund ihrer anspruchsvollen normativen und befreienden Grundlegung eine 2000-jährige Geschichte der Auseinandersetzung sowohl mit vielen Formen der Tyrannei als auch mit vielen Formen des Chaos orientiert durchlebt haben.“⁸¹⁶ Der Theologe versteht die Mehrperspektivität der Kirche als einen in ihrem „Grund und Gegenüber“ etablierten Pluralismus. Zwar rechnen sich die Christen zu den Monotheisten, sie bekennen sich aber auch zu einem in sich differenzierten Gott. Seine Komplexität und sein Reichtum werden nicht nur in seinem trinitarischen Wesen, sondern auch in seinem Wirken offensichtlich. Aus der Schöpfungslehre gewinnen wir ein Bild Gottes, der „kosmische, biologische, kulturelle und religiöse Geschöpfe und Kräfte freisetzt und ihnen eine große schöpferische Macht

⁸¹⁴ Welker 2012a, 71. Die Literatur zu der Frage des Pluralismus im Kanon und dessen Bedeutung für die Ökumene ist fast unübersehbar; eine gute Einführung in die Problematik findet man bei Koziel in seinem Beitrag über bibelhermeneutische Grundlagen der ökumenischen Debatte. Koziel sieht in der Art der Entstehung des biblischen Kanons das Musterbeispiel dessen, was man „Einheit in Vielheit“ nennt: „Den Akteuren, die in der entscheidenden Phase zur Entstehung des Kanons beitrugen, lag jedenfalls daran, an einer allgemein verbindlichen Selbstdefinition des Christlichen mitzuwirken; das gilt, auch wenn man sich bewusst war, dass diese nur durch die Einigung auf ein vergleichsweise grobes Raster möglich werden konnte, welches eben eine gewisse interne Pluralität zulässt und so einer – begrenzten – Reihe gegebener Interpretationen des Christusereignisses Anerkennung verleiht. Dann aber lässt sich umgekehrt die Zugehörigkeit zu einer Kirche als jener in sich pluralen, doch über ihre Glieder handlungsfähigen Einheit unter anderem daran bemessen, von je unterschiedlichen partikularen Standpunkten aus zu einem jedenfalls in wesentlichen Hinsichten einheitlichem Handeln beizutragen, sodass durch »das Christliche« in der Welt abgrenzbar und identifizierbar wird – und sich in Reaktion auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit gegebenenfalls auch selbst je neu verbindlich auslegen kann.“ Koziel 2015, 263-85, hier 281f.

⁸¹⁵ „Das heißt nicht, dass wir nicht individuell oder in einzelnen Gemeinden und Gruppierungen und Disziplinen bestimmte liturgische Formen, bestimmte biblische Bücher bevorzugen können, dass wir nicht bestimmte Positionen einzelner Kirchenväter, einzelner Reformatoren oder anderer profilierter Geister an die Spitze unserer Wertschätzung stellen können. Aber es ist charakteristisch für strukturiert pluralistische Zusammenhänge, dass wir andere Privilegierungen respektieren und in den Dialog, unter Umständen auch in die Auseinandersetzung mit ihnen eintreten, um Gottes Offenbarung und Gottes Vorhaben mit seiner Schöpfung besser zu verstehen.“ Welker 2012a, 71f.

⁸¹⁶ Welker 2012a, 72.

einräumt“.⁸¹⁷ Der Schöpfungsbericht konfrontiert uns mit unterschiedlichen Lebensformen, Gesetzen und mit einem „pluralistischen Zusammenspiel der Schöpfungsordnungen“. Im Rahmen der Christologie und Pneumatologie ist die Rede vom Messias, der die Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis bringt – und zwar nicht nur für Juden, sondern auch für Heiden. Die aus verschiedenen Kulturen und Traditionen kommenden Völker erkennen im Gott Israels ihren eigenen Gott. Der Heilige Geist wird nach Joel 3,1ff auf die Männer und Frauen, die Alten und Jungen, auf die Wohlhabenden und Einflussreichen, die Unprivilegierten, Benachteiligten und Marginalisierten ausgegossen. Er überkommt Menschen aus verschiedenen Ländern, Sprachen und Traditionen. Das ekklesiologische Bild des Leibes Christi weist auf den strukturierten Pluralismus des Zusammenwirkens nicht nur einzelner menschlichen Individuen hin, sondern auch ganzen Gemeinden und Menschengruppen. In der Konstitution der Kirche als Leib Christi kommen nach Welker kirchliche und konfessionelle Verbindungen zum Vorschein: „Von ihren dogmatischen Grundlagen her und von den tatsächlich gelebten Formen kirchlichen Leben aus sollten die christlichen Kirchen also mit Gelassenheit ihren inneren Pluralismus und den Pluralismus der Ökumene wertschätzen. Wir sollten diesen ökumenischen Pluralismus vor der Verwechslung mit bloßem Individualismus bewahren und nachdrücklich gegen den Verdacht verteidigen, er züchte Chaos und Relativismus. Der strukturierte Pluralismus bietet eine anspruchsvolle Verbindung von Ordnung und Freiheit.“, konstatiert Michael Welker.⁸¹⁸

Die Mehrperspektivität innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft kommt in der Dramatischen Theologie in den 5 Akten zum Vorschein. Jeder der Akteure bringt in das Geschehen seine eigene Perspektive mit ein. Die *actio* des einen steht im Zusammenhang mit der *actio* und *reactio* des anderen Akteurs. Die ständig sich verändernde Situation bringt Perspektivenwechsel. In fünf Akten des Heildrama kommt die Grenzsensibilität durch den Regisseur und den Hauptdarsteller zur Geltung - die Gewaltlosigkeit und barmherzige Liebe Gottes wird zunächst gepredigt und gelebt, um später am Kreuz bezeugt, in der Auferweckung bestätigt um nach der Geistsendung in einer vertieften Form wieder gepredigt und gelebt zu werden.⁸¹⁹

4.2.3 Ökumenischer Dialog – auf dem Weg der Wahrheitssuche

Unter den Systematikern der Gegenwart ist Welker – wie er sich selber einschätzt – jener Denker, der immer wieder neue Gesprächspartner in seine theologische Reflexion

⁸¹⁷ Welker 2012a, 73.

⁸¹⁸ Welker 2012a, 76.

⁸¹⁹ Vgl. Schwager 2015, 79-290; Wandinger 2003, 173-92.

einbaut. So suchte er auch den Dialog mit dem katholischen, in Amerika lehrenden Theologen David Tracy. Im Kontext seines Neuansatzes vertritt Michael Welker den Standpunkt, dass die Kirche und Wissenschaft in ihrem Kern die *wahrheitssuchenden Gemeinschaften* sind. Das bedeutet, dass sie die Gemeinschaften sind, „die Wahrheitsansprüche erheben, die beanspruchen, die Wahrheit zur Sprache zu bringen, und die dabei eine vertiefte Wahrheitserkenntnis und eine verbesserte Wahrheitsbezeugung anstreben. (...) Wahrheits-suchende Gemeinschaften sind nicht Vereinigungen, die meinen, die Wahrheit endgültig gefunden zu haben und sie nun nur noch anderen mit dem Anspruch auf unbedingtes Gehör mitteilen zu können.“⁸²⁰ Nicht nur erheben die *wahrheitssuchenden Gemeinschaften* Wahrheitsansprüche, sondern sie entwickeln auch Überprüfungsformen dieser Ansprüche. Ein Paradebeispiel dafür sind die ökumenischen Gespräche, hebt der Heidelberger Systematiker hervor. Der Theologe betont, dass zu den ökumenischen Gesprächen jeweils sowohl Wissenschaftler (TheologInnen) als auch kirchenleitende Persönlichkeiten zusammenkommen. Unter Achtung der Standards rationaler Argumentation, in theologischen Rahmenbedingungen, mit Aufmerksamkeit auf die Tradition und mit Respekt vor der Lehre der jeweils anderen Kirche wird die gemeinsame Wahrheitssuche vorangetrieben.⁸²¹

Auf zwei wichtige Faktoren, die dieses Vorantreiben der Wahrheitssuche charakterisieren sollten, weist Raymund Schwager hin, der den Anspruch auf Wahrheit auch als „zentrale Idee der Ökumene“ versteht. Bei seiner Analyse der gegenwärtigen Situation der ökumenischen Gespräche weist der Schwager auf Enttäuschungen und Frustrationen, die sich nicht selten in Kreisen der „ökumenisch Begeisterten“ breit machen. Eine der Reaktionen auf solche Erfahrungen ist der Vorschlag, man „sollte einfach mit der Interkommunion beginnen, und die anstehenden Fragen der Lehre später behandeln, weil sie dann aufgrund einer gemeinsamen Praxis leichter lösbar würden.“⁸²² Diese Idee provoziert eine Frage nach den Geister, die das Denken dieser Art provozieren und hier am Werk sind: Ist solche Einstellung eine Frucht ökumenischer Bemühungen oder stammt sie aus dem heutigen geistigen Klima, wo die Wahrheitsfrage an Bedeutung verloren hatte? Nachdem der Vorschlag sehr pragmatisch ist, behandelt Schwager ihn zunächst auch auf einer pragmatischen Ebene: auf der Ebene soziologischer Studien. Obwohl solche Studien sich mit der Wahrheitsfrage nicht beschäftigen, sind sie hier doch von Bedeutung: „Sie zeigen nämlich, dass mindestens der Anspruch auf Wahrheit für den längerfristigen Erfolg einer Kirche sehr wichtig ist.

⁸²⁰ Welker 2005, 92.

⁸²¹ Vgl. Welker 2005, 93f.

⁸²² Schwager RSA 21, 1.

Gemeinschaften, die nicht mehr mit genügender Klarheit wissen, was sie lehren und vertreten wollen, verlieren schrittweise auch ihre Anhänger.“⁸²³

Schwagers Auffassung basiert u.a. auf der soziologischen Studie „The Churching of America 1776-1990“.⁸²⁴ Die Untersuchung zeigt, dass sich die kirchliche Zugehörigkeit in den USA in 70er Jahren von 17% auf 62% steigerte, was die USA von Westeuropa deutlich unterscheidet. Nach den Autoren der Studie liegt dieser Unterschied in der Tatsache, dass die nordamerikanischen Kirchen und kirchlichen Denominationen an die Situation des „religiösen Marktes“ und modernen Pluralismus besser angepasst sind. Den unterschiedlichen Bedürfnissen moderner Menschen entspricht eine Pluralität von Angeboten, auch im Bereich des Religiösen. Die Vielfalt der christlichen Kirchen ist aus der Perspektive der Soziologie kein Übel: Wünscht man sich eine hohe Beteiligung am kirchlichen Leben, sind zahlreiche und unterschiedliche Angebote notwendig. Weiter deuten die Autoren der Studie, dass gerade jene kirchlichen Gemeinschaften, die sich nicht an den „mainstream“ – sowohl intellektuellen als auch medialen – anpassen, zu den „Gewinnern“ zählen. Ferner zeigt die Studie auch, dass die ökumenischen Bemühungen der intellektuell und medial „offenen“ Gemeinschaften zu keinen größeren Ergebnissen führten. Schwager fügt hier seine Bemerkung bezüglich Pfingstkirchen hinzu: „Die neuen Pfingstkirchen sind ferner der ökumenischen Bewegung gegenüber zurückhaltend eigestellt oder pflegen nur Kontakte mit ähnlich orientierten Charismatikern aus anderen Kirchen. Sie bestätigen folglich auch unter dieser Rücksicht die nordamerikanische Erfahrung, wonach die »Gewinner« kaum ökumenisch interessiert sind.“⁸²⁵

Dass die Einheit der Gläubigen ein zentrales Anliegen der christlichen Kirchen und Gemeinschaften sein soll, steht außer Zweifel. Der Innsbrucker Systematiker stellt aber die Frage: *Wie* diese Einheit angestrebt werden soll? Die Art und Weise, auf welche Jesus selber für die Einheit eingetreten ist, soll die erwartete Antwort geben.

Von Anfang an gehörte der Wille, Israel neu zu sammeln, zur zentralen Botschaft Jesu. Sehr rasch stieß er aber auf Widerstand, was zu Auseinandersetzungen führte. Was war die Strategie Jesu? Er lehnte den Weg der Anpassung ab und verschärfte sogar den Anspruch. Seine Gerichtsworte brachten ihn auf den Weg, der konsequent zu dem tödlichen Konflikt führte. Der anfängliche Wille einer Sammlung mündete zunächst in eine Ausschließung und Zerstreung. Das zentrale Anliegen der Einheit verwirklichte sich nicht vor dem Kreuz-Geschehen, sondern durch die Oster- und Pfingsterfahrungen seiner Jünger, und zwar dank einer ganz neuen, völlig unerwarteten Intervention Gottes. „[Jesu] Geschick lehrt folglich,

⁸²³ Schwager RSA 21, 7.

⁸²⁴ Finke/Stark ²1994.

⁸²⁵ Schwager RSA 21, 6.

dass die von ihm intendierte Sammlung in keiner Weise eine Nivellierung meint und nicht nach Art eines menschlichen Programms machbar ist, sondern über einen dramatischen Weg von Gott her zu erwarten ist.“⁸²⁶ Die Kirchengeschichte bekräftigt diese Lehre, denn die Christen wären wahrscheinlich eine Sekte geblieben, wenn sie sich von der Unverbindlichkeit der hellenistischen Kultur nicht klar abgehoben hätten. Aber auch innerhalb der Kirche gab es viele harte Streite um die Wahrheitsfrage. Gerade die Geschichte der Dogmenentwicklung zeigt uns, dass die langen und schwierigen Konflikten – nicht selten zwischen pragmatisch gesonnenen Politikern und Gläubigen, die die Wahrheitsfrage auf keinen Fall opfern wollen – oft die am meisten produktiven sind: „Heute ist man sehr geneigt, in solchen Formen des Widerstandes nur religiöse Sturheit und Blindheit zu sehen, wobei man aber die Frage gern übergeht, ob man bei solchen Wertungen nur das moderne Urteil, gemäß dem Wahrheitsfragen zweitrangig sind, in die Geschichte hineinprojiziert. Die normativen Entscheidungen der Kirche zeigen auf alle Fälle etwas anderes. Die Wahrheitsfrage hatte immer Vorrang vor pragmatischen Überlegungen.“⁸²⁷ Der Vorschlag der Interkommunion, wonach die Fragen der Lehre später behandeln werden sollen, erweist sich also als irreführend – nicht nur auf der pragmatischen, sondern auch auf der theologischen Ebene.⁸²⁸

Sowohl das Geschick Jesu als auch die Kirchengeschichte zeigen, dass die Konflikte in Kauf genommen werden müssen, wenn man die Wahrheitsfrage zu schätzen weiß. Das Tun Jesu unterscheidet sich aber in einem Punkt wesentlich von der Praxis, die in der Kirchengeschichte oft vorlag. Die innen- und außerkirchlichen Konflikte wurden nämlich oft gewaltsam ausgetragen und über Jahrhunderte – wie wir es bei der Geschichte der Reformation sahen – stereotype Feindbilder produziert und gepflegt. In den neutestamentlichen Schriften gibt es für solche Praxis keine Rechtfertigung. Zwar scheute Jesus die Konflikte nicht – in gewisser Weise provozierte er sie sogar – dabei ging er aber seinen Weg der Nächsten- und Feindesliebe und der Gewaltfreiheit sehr konsequent.⁸²⁹ Das zeigt, dass die Auseinandersetzungen aus christlicher Sicht nicht böse, sondern unvermeidlich sind. Die wichtigste Rolle spielt dabei die Art und Weise, wie man Konflikte führt. Die Tatsache, dass viele Streitigkeiten und Konflikte dem Christentum schaden, liegt gerade darin, dass die einzelnen Christen und Christen als eine Gemeinschaft „in der Frage der Gewalt und der Feindbilder dem Beispiel Jesu nicht gefolgt sind“.⁸³⁰

⁸²⁶ Schwager RSA 21, 9.

⁸²⁷ Schwager RSA 21, 9.

⁸²⁸ Vgl. Schwager RSA 21, 7-10.

⁸²⁹ „Durch seine Botschaft der Gewaltfreiheit und der Feindesliebe und durch seinen Ruf in die Nachfolge hat er gelehrt, wie den bösen Mächten zu begegnen ist.“ Schwager 2016b, 255.

⁸³⁰ Vgl. Schwager RSA 21, 10-1.

Das Ringen um Wahrheit, die von den Konflikten unvermeidlich begleitet wird, soll also von einer Haltung der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe getragen werden. Hier gelangen wir zum zweiten Faktor, der nach Schwager das Vorantreiben der Wahrheitssuche charakterisieren sollte: „Während früher der politische und oft kriegerische Streit zwischen Reichen und Nationen die Christen leicht zur Legitimierung der Gewalt geführt oder gar verführt hat, unterstützt die moderne Gesellschaft, die wesentlich von den Mechanismen des freien Marktes bestimmt wird, eher den gewaltfreien Wettstreit zwischen Konfessionen und Religionen. Die moderne Welt hat zwar – vor allem durch die Medien – die Tendenz, die unterschiedlichen Positionen und Wahrheitsansprüche zu nivellieren. Gleichzeitig lädt sie aber – gemäß den Grundmechanismen des Marktes – alle ein, sich im freien Wettbewerb zu behaupten. (...) Ein gewaltfreies, aber dramatisches Ringen um mehr Wahrheit und um mehr Gläubige ist gefordert. Dieses Bemühen steht keineswegs im Gegensatz zum Evangelien, sondern entspricht vielmehr dem Missionsauftrag Christi, der in etablierten und ökumenisch gesinnten Kirchen oft nur noch schwach gehört wird.“⁸³¹ In keiner Weise soll diese für eine konfliktbereite und gewaltfreie Ökumene positive Rolle der Marktwirtschaft als eine „einseitige religiöse Verklärung“ verstanden werden. Der Markt ist problematisch, indem er nach wie vor indirekt gewalttätig bleibt: Viele Menschen und Völker werden zu Opfern, wenn sie im Wettbewerb nicht mithalten. Der Markt fördert auch das der christlichen Lebensweise widersprechende Konsumdenken und – verhalten.⁸³²

Eine echt christliche und dramatische Ökumene beginnt nach Schwager dort, wo jede kirchliche Gemeinschaft sich selber fragt: Wie können wir die biblische Botschaft glaubwürdig bezeugen? Wie ist sie den Menschen zu erschließen? Jede Kirche soll auch ständig fragen, was sie von den anderen lernen kann. Wenn die Abweichungen von der biblischen Wahrheit vermutet werden, sollen die Kirchen es auch wagen können, andere Gemeinschaften herauszufordern. In erster Linie aber können nur eine treue Antwort auf die christliche Botschaft und das durch den Glauben durchdrängte Leben zur wahren Annäherung zwischen Kirchen führen.⁸³³

⁸³¹ Schwager RSA 21, 11.

⁸³² „Die moderne Marktwirtschaft ist deshalb sehr doppeldeutig und kann mit der Doppelgesichtigkeit der *pax romana* verglichen werden, die einerseits die providentielle Voraussetzung war, dass das Christentum sich rasch in den Ländern um das Mittelmeer ausbreiten konnte, und die andererseits als Hure Babylon eingeschätzt wurde. Auf analoge Weise bietet die moderne Marktwirtschaft einerseits eine strukturelle Hilfe für eine gewaltfreie Auseinandersetzung zwischen den vielen christlichen Konfessionen und zwischen den Religionen der Welt, andererseits wirkt sie durch ihren relativierenden Sog auflösend auf die Wahrheitsansprüche aller religiösen Traditionen und besonders der Offenbarungsreligionen.“ Schwager, RSA 21, 11.

⁸³³ Vgl. Schwager RSA 21, 12.

4.2.4 Ökumenische Perspektiven Welkers und Schwagers

Sowohl Michael Welker als auch Raymund Schwager nehmen im Hinblick auf den ökumenischen Dialog den pluralistischen Kontext der postmodernen Gesellschaften sehr ernst. Der evangelische Theologe hebt die Komplexität der politischen, rechtlichen, wissenschaftlichen und religiösen Verhältnisse hervor und lehnt sehr klar jede Idee ab, die die Realität der postmodernen Gesellschaften durch die Brille vereinfachter – sei es monistischen, binären oder triadischen – Denkstrukturen zu betrachten. Der Innsbrucker Systematiker nimmt den postmodernen Pluralismus wahr und versucht in seinem Rahmen – gemäß dem Integrationsprinzip – jene Elemente zu lokalisieren, die dem ökumenischen Dialog einen positiven Beitrag geben könnten. Durch beide Theologen wird die Struktur der pluralistischen postmodernen Gesellschaften, in der das kirchliche Leben und die ökumenische Praxis verankert sind, positiv beurteilt und zwar als eine sich im kirchlichen Wesen widerspiegelnde Realität. Für das innerkirchliche Leben ist eine Mehrperspektivität charakteristisch; sie bleibt aber grenzsensibel. Auf diese Weise zeigten sich kirchliche Gemeinschaften auf weiteren Strecken überlebensfähig. Als Maßstab ihrer Lehre und Praxis versteht die wahrheitssuchende Kirche die biblischen Schriften. So muss das Anstreben der Wahrheit von allen Elementen gereinigt werden, die den neutestamentlichen Traditionen widersprechen. Die Gewaltlosigkeit und Bereitschaft zu produktiven Konflikten sollen die gemeinsamen ökumenischen Bemühungen charakterisieren.

Wie wird die Zukunft der Ökumene aussehen? Gerade das Geschick Jesu sagt uns, dass wir weniger von unseren eigenen Plänen erwarten und mehr hinsichtlich neuen und unerwarteten Initiativen Gottes offen bleiben sollen. Die bisherigen Früchte der Ökumene werden vorwiegend positiv beurteilt und sind die beiden Systematiker der Zukunft gegenüber optimistisch eingestellt. Zwar übt Michael Welker seine Kritik an der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, die nach seiner Meinung hinter den ökumenischen Erkenntnisstand zurückfiel, betont aber gleichzeitig die Notwendigkeit einer Fortführung ökumenischer Gespräche. Schwager betont die Wichtigkeit eines echten christlichen Lebens, das eine treue Antwort auf die biblische Botschaft sei. Er bemerkt auch realistisch dazu: „Texte können dabei nur eine begrenzte Rolle spielen, und wo man von ihnen mehr erwartet, sind Frustrationen einprogrammiert.“⁸³⁴

⁸³⁴ Schwager RSA 21, 12.

4.3 CHRISTOLOGISCHE RÜCKBINDUNG DER PNEUMATOLOGIE

4.3.1 Das wissenschaftliche Instrumentarium beider Autoren:

Ähnlichkeiten und Differenzen

Bei einer Zusammensetzung der wissenschaftlichen Profile von Michael Welker und Raymund Schwager tritt eine formale Ähnlichkeit ihrer theologischen Zugänge zum Vorschein. Im Vorwort zur Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags Michael Welkers schreiben Thomas Günter und Andreas Schüle: „Seit seinen Anfängen in Tübingen beschäftigt sich Michael Welker mit kulturell ausstrahlungsfähigen, religiöse und andere Symbolsysteme prägenden Großtheorien.“⁸³⁵ Die Rolle, die im wissenschaftlichen Leben des Heidelberger Systematikers die dynamischen Theorieentwürfe Georg Friedrich Hegels, Alfred North Whiteheads oder Niklas Luhmanns spielen, übernimmt im Fall des Innsbrucker Dogmatikers vor allem die *mimetische Theorie* René Girards. Durch ein konstruktiv-kritisches Gespräch mit den entsprechenden Theorien versuchen Welker und Schwager eine geeignete Plattform für ihre theologische Reflexionen zu finden. Die Tatsache, dass beide Wissenschaftler sich eines großen theoretischen Rahmens bedienen, ist von eminenter Bedeutung bei der Frage nach der Interdisziplinarität jeweiliges theologischen Ansatzes.⁸³⁶

Sowohl Welker als auch Schwager sind außerdem am intensiven Gespräch mit den Bibelwissenschaften interessiert. Im Rahmen eines systematischen Vergleichs der Sündenlehren Raymund Schwagers und Karl Rahners schreibt Nikolaus Wandinger über den theologischen Ansatz Schwagers: „Dennoch bestehen gewichtige Unterschiede zwischen den beiden *Theologien*. Der gewichtigste ist wohl, dass Schwagers dramatischer Ansatz sich nicht der Philosophie verdankt, sondern eher dem Blick auf die Literatur, besonders aber auf die Bibel. In einem gewissen Sinn ergibt sich der dramatische Ansatz aus der Beschäftigung mit den biblischen Schriften und den dabei auftretenden Problemen und trägt zu deren Lösung bei.“⁸³⁷ Die *realistische Theologie* Welkers wird als *biblische Theologie* verstanden. Die theologischen Grunderkenntnisse des evangelischen Theologen nehmen ihren Ursprung in seiner Auseinandersetzung mit biblischen Texten. Michael Welker weist darauf selber hin, indem er schreibt: „Eine realistische Theologie, das heißt erstens: eine Theologie, die bewusst die verschiedenartigen biblischen Überlieferungen mit ihren unterschiedlichen Sitzen im Leben ernst nimmt. (...) Die realistische Theologie geht davon aus, dass keine menschliche

⁸³⁵ Günter/Schüle 2007, VII.

⁸³⁶ Vgl. Peter 2011, 87f.

⁸³⁷ Wandinger 2003, 174.

Erfahrung über Gott an sich verfügt, sondern dass Gott Gottes Offenbarung in vielfältigen menschlichen Bezeugungen der Gegenwart Gottes vermittelt.“⁸³⁸

Beide Theologen präsentieren auch eine spezifische Bewertung der dogmatischen Tradition. In der oben erwähnten Festschrift zum 60. Geburtstag Welkers kann nachgelesen werden: „Die Theologie Michael Welkers praktiziert einen sehr spezifischen Umgang mit den Beständen der dogmatischen Tradition. Sie ist geprägt von einer Fortschreibung der Symbolbestände des christlichen Glaubens im Horizont gegenwärtigen wissenschaftlichen Weltverstehens, aktuellen kirchlichen Lebens und bedrängender gesellschaftlicher Herausforderungen. In einer kritischen Phase der Universität, in der sich weite Teile der Systematischen Theologie auf die historische oder philologisch-rekonstruktive Beschreibung der dogmatischen Bestände konzentrieren, praktiziert Welker in interdisziplinärer Offenheit, mit inhaltlich-theologischer Leidenschaft und nicht ohne Chuzpe konstruktive Theologie.“⁸³⁹ Der Schwager'sche Zugang zur dogmatischen Tradition der Kirche realisiert sich in zwei Phasen. Der Innsbrucker Systematiker rekonstruiert zunächst den Prozess der Ausformulierung von zentralen trinitätstheologischen und christologischen Dogmen des ersten Jahrhunderts. Er tut dies in Bezug auf seine Hypothese vom geschichtlichen Handeln Gottes durch die Sammlung ohne Polarisierung auf Kosten von Dritten. Dem ersten Schritt folgt der zweite: „Eine umfassende Analyse der weiteren Wirkungsgeschichte dieser Dogmen sollte (...) zur argumentativen Rehabilitierung des Dogmas beitragen und zeigen, dass Gott wirklich in der Geschichte wirkt und in Jesus Christus bereits endgültig gehandelt hat.“⁸⁴⁰

Aus einem Vergleich der theologischen Ansätze Welkers und Schwagers ergibt sich weiterhin die Tatsache, dass beide Wissenschaftler Interesse an einer Theologie haben, die ein konkretes politisches Leben prägt. Für Raymund Schwager standen solche Themen wie Gerechtigkeit und Frieden im Zentrum eines echten theologischen Engagements. Dies unterstrich Herwig Büchele während seines Vortrages auf den Punkt, der 10. November 2000 während eines Symposiums anlässlich des 65. Geburtstags Schwagers gehalten wurde: „Wahre Theologie ist für Raymund Schwager in sich politisch. Warum? Weil die erlösende und befreiende Botschaft vom Reiche Gottes sich nicht an einige esoterische Kreise wendet, sie spricht nicht nur die verborgene Innerlichkeit des Menschen an, sondern sie zielt die

⁸³⁸ Welker 2013, 54. Th. Günter und A. Schüle schreiben dazu: „Ein weiteres Element, das das gesamte Œuvre bestimmt, ist die Biblische Theologie. In der Generation der deutschen Theologinnen und Theologen, der Michael Welker angehört, sucht er wie kein anderer das Gespräch mit Exegetinnen und Exegeten und lässt die eigene theologische Erkenntnisbildung in den biblischen Traditionen wurzeln. In vielen Themenfeldern hat er mit neuen und weiterführenden Erkenntnissen die Fruchtbarkeit der Kombination von Exegese und systematischer Theorieorientierung belegt.“ Günter/Schüle 2007, VII-VIII. Vgl. auch: Welker 2000.

⁸³⁹ Günter/Schüle 2007, VIII.

⁸⁴⁰ Niewiadomski 2014, 33.

Heiligung aller Daseinsbereiche an – die wissenschaftlich-technisch-ökonomischen und politischen nicht ausgenommen.⁸⁴¹ Michael Welker lehnt jede Theologie ab, die abstrakt und weltfremd ist. Es geht dabei nicht nur um metaphysische Abstraktionen, die als Sackgassen gedeutet werden. Der theologische Ansatz Welkers nimmt als Ziel eine Ergründung der in der Bibel wirksamen Rationalitäten, damit ihre Orientierungskraft im gegenwärtigen religiösen, kirchlichen aber auch gesellschaftlichen Pluralismus gestärkt werden können.⁸⁴² So wird die Theologie Welkers vor dem Hintergrund der modernen Gesellschaft mit ihren „Teilsystemen“ entwickelt.⁸⁴³ Nicht nur nimmt die Theologie Rücksicht auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation. Sie soll auch ihre wirksame Kraft in dieser Realität erweisen. Dazu schreibt der evangelische Theologe in seinem christologischen Hauptwerk „Gottes Offenbarung“: „Die Konzentration auf das prophetische Amt Jesu Christi und die prophetische Gestalt des Reiches Gottes bleibt eine zentrale theologische Aufgabe – auch um der theologisch orientierten konstruktiven Auseinandersetzung mit komplexen systemischen Verzerrungen im Zusammenwirken von Religion, Politik, Recht, Moral und Bildung willen.“⁸⁴⁴

Im Hinblick auf die beiden wissenschaftlichen Ansätze soll auch die Tatsache berücksichtigt werden, dass sowohl Michael Welker als auch Raymund Schwager nicht nur Zustimmung für ihre Zugangsweisen genießen durften und dürfen. Bei einem Symposium anlässlich seiner bevorstehenden Emeritierung gesteht der Heidelberger Theologe selbst ein: „Diese Verbindung von multisystemischer Theoriearbeit und systematisch konzentriertem interdisziplinärem Austausch mit der Exegese führte allerdings zu einer gewissen Vereinsamung. (...) Viele Exegeten und Systematiker haben vermutlich nur im Stillen den Kopf geschüttelt über den von mir eingeschlagenen Weg.“⁸⁴⁵ Bei der Etablierung seines neuen theologischen Paradigmas stieß auch der Innsbrucker Systematiker auf Kritik und

⁸⁴¹ Büchele 2003, 20.

⁸⁴² Vgl. Brandt 1997, V.

⁸⁴³ „Modern societies and cultures have developed a multi-systemic texture. Several social systems work for the sustenance and the well-being of the whole society: politics, the law, religion, education, the sciences, the market, the media, technology, the arts, and the family are seen as such systems. In this multisystemic order each system like the law, religion, the market and politics performs a function that is essential and indispensable for the whole society. At the same time each system strives for autonomy and defends itself against interferences by other systems. Each system optimises its procedures, its rationalities and its institutional forms.“ Welker 2001b, 7.

⁸⁴⁴ Welker ²2012, 292. Zu diesem Thema schreibt Welker an anderer Stelle: „Die hohe Bedeutung der christlichen Verkündigung, die hohe Bedeutung theologischer Lehre und die unverzichtbaren Aufgaben der Wahrheit und Gerechtigkeit suchenden Gemeinschaften – in der Kirche, aber auch in der Wissenschaft und im Rechtssystem – werden in der Dimension des prophetischen Amtes deutlich. Aber auch die Notwendigkeit, an gegenwärtigen Gesellschafts- und Weltzuständen konstruktive Kritik zu üben – bis hin zum gewaltlosen Widerstand gegen korrupte und pervertierte Politik, Medienmacht und Wirtschaft sowie gegen korrupte Moral und Religion, all dies wird im Kontext des prophetischen Amtes ersichtlich.“ Welker 2011a, 242. Vgl. auch: Welker ⁵2013, 39-48; 2000b; 2006b; 2008; 2013b.

⁸⁴⁵ Welker 2013c, 359-60.

(Vor-)Urteile. Fast alle diese Einwände beziehen sich auf die Integrierung der Theologie Schwagers und Kulturanthropologie Girards: „Die einen sehen darin einen kreativen Neuansatz, der die Theologie auf der Grundlage eines intensiven Dialogs mit einer originellen kulturwissenschaftlichen Theorie aus der Sprachlosigkeit gegenüber der heutigen Gesellschaft herausführt und gleichzeitig neue Perspektiven für alte theologische Fragen eröffnet. Andere lehnen Schwagers Vorgehen ab und vermuten dahinter – mitunter gespickt mit Häresieverdächtigungen – einen Ausverkauf der spezifisch theologischen Denkform an fragwürdige soziologische und anthropologische Kategorien“, summiert Mathias Moosbrugger.⁸⁴⁶

Schlussendlich schlagen beide Theologen neue Wege im Kontext der Pneumatologie ein, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Erstens wird in beiden Fällen die Unterscheidung der Geister als dogmatisches, systematisches Problem verstanden. Die Worte Schwagers: „Wer heute dem gesellschaftlichen Kräftespiel folgt, wird in der Mehrzahl der Fälle vom Glauben seiner Taufe weggeführt“, entspricht völlig die Kritik Welkers an „abendländischem Geist“.⁸⁴⁷ Nach Christian Hennig ist das größte Problem, das Welker mithilfe seiner Pneumatologie zu bewältigen sucht, das Auseinanderfallen des Geistbegriffs und der Geisterfahrung. Als Folge dieses Prozesses wird der Geistbegriff leer und die Geisterfahrung blind.⁸⁴⁸ Um sie neu miteinander zu verknüpfen braucht man neue Erkenntnisse. Welker äußert an dieser Stelle die klare Überzeugung, dass der Heilige Geist keine numinose Kraft ist, und dass die Erkenntnisse über ihn auf dem Weg der Interpretation biblischer Überlieferungen zu gewinnen sind. So bekommt man das Wissen über den göttlichen Geist und über sein Wirken. Der Geist, der in der Bibel bezeugt wird, wirkt auch in unseren Zeiten. Er wirkt aber in demselben Kontext wie der „abendländische Geist“. Um einer Täuschung nicht zu erliegen – der böse Geist kann nämlich dem göttlichen ähnlich erscheinen und ähnlich wirken –, bedarf es einer Unterscheidung der Geister. Für den evangelischen Theologen gehört also eine Geistunterscheidung zu fundamentalen Realitäten sowohl eines „Von-Gott-Redens“ als auch eines „im-Kraftfeld-Gottes-Lebens“.⁸⁴⁹ Das Gleiche gilt für den Schweizer Theologen. Das geistliche Erbe des Ignatius von Loyola (vor allem die Exerzitiemethode) und die Beobachtung der modernen Gesellschaft – nicht zuletzt

⁸⁴⁶ Moosbrugger 2014, 15-6.

⁸⁴⁷ Schwager 2016a, 397. Vgl. auch: Welker⁵2013, 38-49.

⁸⁴⁸ Vgl. Hennig 2000, 273.

⁸⁴⁹ „Wird die Realität des menschlichen Geistes, seine Macht und seine Ambivalenz, ja sogar seine mögliche Gefährlichkeit wahrgenommen, so kann man verstehen, warum die Prüfung und Unterscheidung der Geister eine wichtige theologische Aufgabe ist, eine Aufgabe, die nicht nur für Glaubensgemeinschaften von Bedeutung ist, sondern auch für ihre sozialen und kulturellen Umgebungen. Deutlich wird wohl auch, warum die beliebte Behauptung, der Heilige Geist sei ein Numinosum, eine ungreifbare und unbegreifliche Macht, geradezu fahrlässig ist. Wer in Angelegenheiten des Geistes allzu eilfertig auf das Unerkennbare, Dunkle und Numinose setzt, verweigert sich der Aufgabe, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden.“ Welker 2011a, 239. Vgl. auch Welker⁵2013, 16-20.87-91.259-62.

durch die Brille der *mimetischen Theorie* – führen Schwager zu der festen Überzeugung, dass eine Geistunterscheidung von eminenter Bedeutung für jeden Menschen ist. Ignatius musste es lernen, dass „er sich auf die Dauer nicht einfach von einer frommen Stimmung treiben lassen konnte“.⁸⁵⁰ So soll eine Theologie des Heiligen Geistes klare Kriterien bieten, wonach man die Geister voneinander unterscheiden könnte.⁸⁵¹

In unseren Kontext scheint des Weiteren die Frage nach dem anthropologischen Bild des Menschen von Bedeutung zu sein. Diese Problematik ist für uns insofern wichtig, als einige Theologen die anthropologische Fragestellung als Grundproblem der Ökumene verstehen. Schon Johann Adam Möhler wies der Anthropologie eine entscheidende Stellung zu: „Die religiösen Gärungen des sechzehnten Jahrhunderts und die durch dieselben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen sind ganz anderer Natur als der Zwiespalt, welcher zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche stattfindet. Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie; denn es wird sich herausstellen, dass alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde.“⁸⁵² Ähnliche Position vertritt Otto Hermann Pesch. Nach seiner Meinung ist die theologische Anthropologie der Ort, an dem über ökumenischen Chancen und Hoffnungen entschieden wird: „(...) als Folge der bereinigten oder noch nicht bereinigten Gegensätze auf dem Feld der Theologischen Anthropologie ergeben sich die Kontroversen auf dem Gebiet des Verständnisses von der Kirche und ihren Sakramenten, die demgemäß überwindbar oder gegebenenfalls so wenig überwindbar sind wie die Gegensätze in der Theologischen Anthropologie.“⁸⁵³

Von großer Bedeutung ist die Entscheidung Schwagers, die er bezüglich Röm 7,14-25 trifft. Im Gegensatz zu der Mehrzahl der Exegeten und Theologen der Väterzeit, des Mittelalters und der Neuzeit versteht der Innsbrucker Dogmatiker die Rede von der „verbleibenden Sünde“ als die sich auf den Menschen nach seiner Bekehrung beziehende paulinische Lehre. So stellt sich Schwager selber diesbezüglich auf die Seite von Augustinus und Luther – d.h. auf die Seite traditioneller protestantischer Theologie. Ein anderes Problem ist das Verständnis der Konstitution des Menschen. Michael Welker übt seine Kritik an den vielen dualistischen Anthropologien, die nach seiner Meinung die paulinische Lehre von *pneuma*, *psyche* und *soma* missinterpretierten: „Paul closes the first of his letters to the

⁸⁵⁰ Schwager 2016, 53.

⁸⁵¹ Schwager 2016, 90f.

⁸⁵² Möhler 1864, 2f.

⁸⁵³ Pesch 2008, 9. Vgl. auch: Seewald 2015.

Thessalonians with the wish that »the God of peace himself [may] sanctify you entirely; and may your spirit (pneuma) and soul (psyche) and body (soma) be kept sound and blameless at the coming of our Lord Jesus Christ« (1 Thess. 5:23). For a way of thinking that has become accustomed to omnipresent dualistic anthropologies (from »body and soul«; »body and spirit«; »mind and material«; to that fashionable dichotomy of the late twentieth century: »brain and mind«), this »trichotomous sounding expression« raises a »particular problem of Pauline Anthropology«.⁸⁵⁴ Diese trichotomische Unterscheidung dient dem evangelischen Systematiker als Ausgangspunkt zur detaillierteren Differenzierung des paulinischen Menschenbildes, die für unsere Arbeit jedoch weiter nicht von größerer Bedeutung ist. Die Tatsache ist noch zu bemerken, dass in seiner Pneumatologie Schwager sich bei der Frage von „verbleibender Sünde“ mit oben erwähnter Trichotomie beschäftigt.⁸⁵⁵

Außer den ähnlichen Akzenten bestehen zwischen den beiden theologischen Entwürfen selbstverständlich auch Unterschiede vor. Aus der Perspektive unserer Fragestellung soll hier das Problem des altkirchlichen Dogmas nicht verschwiegen werden. Schwager hält eine fortdauernde Wiederbelebung der „alten Diskussion“ über die drei Personen der Trinität für unerlässlich. Es wäre deswegen zu wenig, im Rahmen der Pneumatologie über den göttlichen Geist nur in heilsökonomischen Kategorien zu reden. Im Unterschied zu Schwager ist Welker der Ansicht, die altkirchliche Trinitätstheologie sei für die gegenwärtige theologische Problematik von sekundärer Bedeutung. Er weist die alteuropäische Metaphysik mit ihrem „universalem Bezugssystem“ zurück und sucht nach Verständigungsformen, die „die spezifischen Aussagen über den Geist und sein bestimmtes Wirken“ zur Geltung bringen würden. Der Heidelberger Systematiker schlägt eine *biblische Trinitätslehre* vor. Seine Kritik an die klassische Trinitätslehre kommt dabei deutlich zum Vorschein: „Einem Impuls Jürgen Moltmanns folgend, werde ich einen Weg zu beschreiben suchen, auf dem wir in biblischer Orientierung eine Trinitätstheologie entfalten könnten, die nicht in den absoluten Spekulationen der Scholastiker, aber auch nicht in abstrakten klassischen, modernen oder nachmodernen trinitätstheologischen Denkfiguren hängen bleibt. Denn wer wollte bestreiten, dass nicht auch im Rahmen von christologisch-trinitätstheologischen Denkkonstruktionen die Menschheit Christi und die Gegenwart des Gekreuzigten bis zur Unkenntlichkeit verblassen können?!“⁸⁵⁶ Über den Heiligen Geist schreibt Welker in diesem Kontext: „Nicht zuletzt die Verwechslung des Geistes Gottes mit dem

⁸⁵⁴ Welker 2014, 52.

⁸⁵⁵ Vgl. hier 3.3.3.2.

⁸⁵⁶ Welker 2005a, 118. Dass der Weg Moltmanns systematisch eher in die begriffliche Beliebigkeit führt, hat schon Niewiadomski 1982 gezeigt. Ob dies in Folge auch für Welker und seinen Verzicht auf traditionelle Trinitätslehre gilt, wage ich noch nicht zu urteilen.

selbstbezüglichen Geist der Metaphysik des Aristoteles oder der Philosophie Hegels hat zu einer lange anhaltenden pneumatologischen Sprachlosigkeit geführt. Die Konzeption des Geistes in der abendländischen Denktradition und in den Zeugnissen der biblischen Überlieferungen konnten letztlich nicht zusammengebracht werden. Sie waren strukturell unterschieden.⁸⁵⁷

4.3.2 Der zum Christus führende Geist – Der pneumatologische Entwurf Welkers

Schon bei seiner Analyse der frühen biblischen Erfahrungen des Geisteswirkens hebt der Heidelberger Systematiker jene Momente hervor, die später im Wirken Christi zu finden sind. Die Antwort Gottes auf die Situation der Ohnmacht, in der sich das Volk Israel befindet, ist immer eine Rettung. Die Wende im Schicksal Israels wird durch den Heiligen Geist gebracht. Von höchster Bedeutung ist hier die Tatsache, dass diese Rettung nicht auf eine numinose, ungreifbare Weise geschieht. So wie er später durch die Person Jesu von Nazareth in die Geschichte eintritt, handelt der Heilige Geist auch jetzt – in den frühen Erfahrungen – sehr konkret durch sterbliche Menschen. Die Rettung Gottes wird also auf eine konkrete menschliche Person, wie etwa Otniel, Gideon, Jiftach, Simson oder Saul, zurückgeführt. In biblischer Sprache werden sie „die vom Geist Gottes Überkommenen“ genannt.⁸⁵⁸

Ein weiteres Charakteristikum des Heiligen Geistes, das in der Person Jesu widerspiegelt wird, ist die Tatsache, dass dieser nicht als ein Geist des Krieges auftritt. Der evangelische Theologe bemerkt mit Nachdruck, dass Kampfbegeisterung keine Frucht der Herabkunft des Geistes ist. Vielmehr besteht sein Wirken in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Das Volk Israel wird von selbstverschuldeter Ohnmacht befreit, eine neue Einmütigkeit wird hergestellt, das unterdrückte Leben wird aufgerichtet.⁸⁵⁹ So schafft Gott aus einer Situation der Zerstreung eine *neue Sammlung* seines Volkes. Die wiederhergestellte Handlungsfähigkeit und Loyalität des Israels Gott gegenüber erfolgt durch den

⁸⁵⁷ Welker 2005a, 125. Vgl. auch: Welker ⁵2013, 49-57.

⁸⁵⁸ „Der Geist bewirkt vielmehr, dass durch die von ihm überkommenen Menschen und in der Konzentration auf diese Menschen das Volk Israel aus der Situation der Unsicherheit, der Furcht, des Gelähmtseins und der bloßen Klage heraustritt. In einer Situation der Ohnmacht, in einer Situation, in der erwartbar ist, dass jeder einzelne Mensch sein Heil in der Flucht sucht, in einer Situation der Rat- und Hilflosigkeit stellt der Geistträger, genauer: stellt Gott durch den Geistträger im Volk wieder Loyalität und Handlungsfähigkeit her.“ Welker ⁵2013, 63. Vgl. auch: Welker 2004, 7f.

⁸⁵⁹ „Schon die frühen Erfahrungen des Geistes Gottes sind Erfahrungen, wie ein neuer Anfang zur Wiederherstellung der Gemeinschaft des Volkes Gottes gemacht wird, es sind Erfahrungen der Vergebung der Sünden, der Wiederaufrichtung des Zerdrückten und Unterdrückten und der Erneuerung der Kräfte des Lebens.“ Welker ⁵2013, 70.

Geiststräger. Diese enge Verbindung von Gewaltlosigkeit Gottes und einer neuen Sammlung seines Volkes wird später auch für das Handeln Jesu charakteristisch.⁸⁶⁰

In seinem pneumatologischen Entwurf schenkt Michael Welker den messianischen Verheißungen des Alten Testaments viel Aufmerksamkeit. Aus diesen Texten gewinnt man weitere, genauere Erkenntnisse vom Heiligen Geist. Aus der christlichen Perspektive lassen uns diese Erkenntnisse das Wirken des Geistes im Leben Jesu – den verheißenen Geiststräger – lokalisieren und verdeutlichen. Die drei jesajanischen Überlieferungen etwa (Jes 11,1ff; 42,1ff und 61,1ff) heben die Tatsache hervor, dass der Heilige Geist den Messias nicht nur für eine bestimmte Zeit überkommt, sondern dass er auf dem Gesalbten bleibt – ruht. Das Wirken des Heiligen Geistes wird jetzt mit dem des Geistträgers identifiziert. In seiner Analyse bemerkt Welker, dass der Geiststräger das Gesetz universal erfüllt, indem er das Recht, das Erbarmen und die Gotteserkenntnis – die Funktionalelemente im Gesetz Gottes – aufrichtet und universal ausbreitet. Der Verzicht auf eigene Interessen und Rechte zugunsten der Benachteiligten – die Idee, die im Gesetz Mose von Anfang an präsent ist – charakterisiert den Messias.⁸⁶¹

Im Zentrum seiner Textanalyse von messianischen Verheißungen stellt Welker die Frage: Womit gewinnt der Geiststräger Loyalität, damit er Recht aufrichtet, Erbarmen verwirklicht und Gotteserkenntnis unter allen Völkern ausbreitet? Diese Loyalität gewinnt der Messias nicht auf die übliche Weise, in der die moralische und politische Aufmerksamkeit und Loyalität beschaffen sind. Bei einem Messias ist also – wie es Welker nennt – weder eine Politik der öffentlichen Propaganda *von oben* (auf konkreten Strukturen aufbauend) noch *von unten* (Rufen eines „Schreiens“ auf der Straße) zu finden.⁸⁶² Auf der Suche nach einer angemessenen Antwort bringt Welker zunächst die Ausgießung des Geistes mit der Person des Messias in Verbindung. Die Rede von der Ausgießung besagt die Universalität des

⁸⁶⁰ „Aus vielfältigen konkreten Erfahrungen der Errettung und Befreiung von der Macht der Sünde, die in die Gottferne treibt und dämonisch in ihr festhält, sammelt der gekreuzigte und auferstandene Geiststräger immer neu die Gemeinschaft der Geheiligten, die Gemeinschaft derer, die an dem dem Tod entrissenen Leben teilhaben sollen.“ Welker ⁵2013, 198.

⁸⁶¹ „Seine Macht und seine Autorität liegen darin, dass er Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis aufrichtet und universal ausbreitet. Und zwar sprechen alle drei Texte, die vom Ruhem oder Bleiben des Geistes auf dem von Gott Auserwählten handeln, nicht nur von Recht, nicht nur von Erbarmen und nicht nur von Gotteserkenntnis, sondern vom strengen Zusammenhang aller drei Größen. Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis – das aber sind die drei Funktionselemente des Gesetzes Gottes. Alle drei das Ruhem des Geistes verheißenden Texte haben ganz offensichtlich die Erfüllung des Gesetzes durch den Geiststräger vor Augen.“ Welker ⁵2013, 110.

⁸⁶² „Dies aber hieße, dass der Geiststräger nicht einmal als Opfer, nicht einmal als Leidender öffentlich auf sich aufmerksam macht. Kein typischer Herrscher, aber auch niemand, der ein Gegenbild dazu darstellt, tritt hier auf. Der Geiststräger betreibt nicht einfach »Gegenpolitik« und propagiert nicht eine bloße »Gegenmoral«. Wir haben den befremdlichen Tatbestand zu beachten, dass der erwählte Knecht, auf den der Geist Gottes gelegt ist, weder »von oben« noch »von unten« in herkömmlichen politischen Propagandaformen öffentliche Aufmerksamkeit erzeugt und dass er dennoch, ja sogar auf diese Weise universale Aufmerksamkeit und Loyalität erzielt, dass er universal Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis ausbreitet.“ Welker ⁵2013, 125.

Wirkens Gottes: Der Heilige Geist belebt verschiedene Lebensweisen, erfrischt sie und lässt sie wachsen. Im Kontext der Mission des Messias heißt das, dass die Erfüllung der Gerechtigkeitserwartungen und der Gotteserkenntnis – die eigentliche Mission der Geistträgers – viele Völker einschließt. Außer der Verbindung von Person des Messias und der Ausgießung des Heiligen Geistes bringt der evangelische Theologe auch die Idee der Herrschaft des Messias durch Ohnmacht und Gewaltlosigkeit zum Vorschein. Die Herrschaft wird dadurch erfolgen, dass die Völker einer radikalen Veränderung unterzogen werden. Der Knecht Gottes wirkt als die verbindende und solidarische Macht, wenn er die Aggressivität und Verachtung der Völker auf sich konzentriert. Nachdem die Völker diese Tatsache erkennen, wird sie ihre alte Identität anwidern. Dies soll sie zu einem Wandel, zu einer Erneuerung führen. Jetzt sind die Völker auf die Gerechtigkeit Gottes offen, die ihre bisherigen Praktiken von Gerechtigkeit übersteigt und in Frage stellt. Welker stellt also fest: Die Grunderfahrung der Machtsphäre des Messias ist weder politischer Gewinn noch moralische Überwältigung, sondern das politische Scheitern und Verachtung seitens der ihm Gegenüberstehenden. Indem die Völker im verachteten Knecht Gottes den von Gott Erwählten erblicken, gewinnt er die Loyalität, wodurch er Recht aufrichten, Erbarmen verwirklichen und Gotteserkenntnis unter allen Völkern ausbreiten kann. Die Ausgießung des Geistes macht die universale Ausbreitung dieser heilenden Erkenntnis möglich.⁸⁶³

Die Analyse der frühen Erfahrungen des Geisteswirkens, die auch die Art und Weise vom Wirken Jesu – wenn auch noch unpräzise – andeuten sowie die Analyse der messianischen Texten im Alten Testament, die im christlichen Kontext auf Jesus bezogen werden, führen Michael Welker zu den neutestamentlichen Texten über Jesus von Nazareth. Der verheißene Messias, auf dem der Heilige Geist ruht, ist Jesus. Die durch ihn gewirkten Heilungen und Exorzismen deutet Welker als eine Auseinandersetzung des Messias mit Mächten, die dem Wirken des Heiligen Geistes entgegengesetzt sind. Die bei der Analyse der messianischen Verheißungen als mit der Person des Geistträgers eng verbundenes Ereignis erkannte Geistausgießung findet an Pfingsten statt und wird zuvor durch Jesus vorausgesagt.⁸⁶⁴

⁸⁶³ „Der schweigende, ohnmächtige Gottesknecht bringt nicht ein bestimmtes politisches oder moralisches Programm zur Geltung. In seiner Machtsphäre ist vielmehr die Erfahrung des Scheiterns, der Gefährlichkeit und der Erneuerungsbedürftigkeit menschlicher Heils- und Gerechtigkeitsvorstellungen zur tragenden Grunderfahrung geworden. Im Blick auf den öffentlich schweigenden, leidenden, verachteten Träger der Gerechtigkeit wird diese Grunderfahrung aufgerichtet und ausgebreitet.“ Welker⁵2013, 130.

⁸⁶⁴ „Schließlich nehmen die verschiedenen Verheißungen der Sendung des Geistes, des Parakleten, bzw. der Sendung des Geistes durch Jesus selbst oder aufgrund von Jesu Fürbitte Überlieferungen auf, die eine Ausgießung des Geistes vom Himmel herab auf eine Vielzahl verschiedener Menschen in Aussicht stellen. Verheißungen der Ankunft des messianischen Geistträgers und Verheißungen der Geistausgießung werden also gerade im Blick auf Jesus Christus verbunden.“ Welker⁵2013, 174. Vgl. auch: Welker 2004, 5f.

Die Tatsache, dass die ganze Kraft des Heiligen Geistes in einer menschlichen Person Jesu gegenwärtig sein soll, diagnostiziert der evangelische Theologe als potenziell befremdlich und anstößig. Im Fall Jesu wirkt diese Kraft doch nicht – wie im Alten Testament – auf eine politisch eindrucksvolle Weise. Welker fragt also, wie diese Macht in dieser konkreten Person erfahrbar und greifbar wird? Wo kann die *öffentliche Wirkung* – das für die biblisch bezeugten Erfahrungen des Geisteswirkens eminente Faktor – im Leben Jesu lokalisiert werden? Die öffentliche Einsetzung Jesu wird am klarsten im Geschehen des Kreuzes und der Auferstehung greifbar, meint der Theologe. Schließen aber die vorösterlichen Ereignisse seines Lebens, in denen die Rede vom Wirken des Heiligen Geistes ist, jede Öffentlichkeit nicht aus?⁸⁶⁵ Michael Welker sucht nach der Antwort, indem er die Texte von Geburt, Taufe, Versuchung in der Wüste, Heilungen und Exorzismen Jesu unter die Lupe nimmt. Seine Analyse führt ihn zur Feststellung: Die Öffentlichkeiten sind auch im vorösterlichen Leben Jesu – vor allem an den Stellen, wo das Wirken des Heiligen Geistes angedeutet wird – präsent!

Schon bei seiner Geburt wird Jesus kraft des Heiligen Geistes in Öffentlichkeiten – und zwar nicht nur seiner Zeit – eingesetzt. Er ist für alle Völker und alle Zeiten geboren. Die Erfüllung von Erwartungen und Hoffnungen der Generationen findet ihre Konkretisierung in Jesus. Die politischen und biologischen Kategorien erweisen sich nicht als hinreichend, um das Ereignis der Geburt Jesu entsprechend zu deuten.⁸⁶⁶

Den Ausschluss jeglicher Öffentlichkeit in der Versuchungsszene deutet der Heidelberger Systematiker als „bloß scheinbar“. Der Heilige Geist führt Jesus in die Wüste – d.h. in die Gegenwart der wilden Tiere, der Engel Gottes und des Teufels. Die politisch, moralisch, volks- und zeitbezogen spektakuläre Machtergreifung weist Jesus zurück, was der sichere Beweis für die messianische Macht Jesu dem Satan gegenüber ist. Vielmehr wählt

⁸⁶⁵ „Widersetzt sich nicht die sogenannte Jungfrauengeburt allen natürlichen Enträtselungs- und Rationalisierungsversuche, so dass sie gänzlich ungeeignet ist, eine öffentliche Einsetzung des Christus zum Ausdruck zu bringen? Führt nicht der Geist Jesus zur Versuchung in die Wüste, also gerade heraus aus allen Öffentlichkeiten? Und spricht schließlich nicht auch die Taufgeschichte mit ihrer merkwürdigen Verdinglichung und Vernatürlichung des Geistes, der in Gestalt einer Taube herabkommt und vielleicht nur von Jesus oder nur von ihm und dem Täufer wahrgenommen wird, gegen eine öffentlichkeitswirksame Macht und Kraft des Geistes?“ Welker⁵2013, 177.

⁸⁶⁶ „So wie jeder Mensch nicht als eine nur biologisch bestimmbare Entität, sondern als Verkörperung einer Geschichte und eines Erwartungsraumes geboren wird, so wird auch dieses Kind als Verkörperung der messianischen Geschichte und des messianischen Erwartungs- und Hoffnungsraumes geboren. Die wunderbare Geburtsankündigung macht deutlich, dass im Blick auf dieses Kind nicht die Erwartungen, Wünsche und Hoffnungen seiner Eltern, Verwandten und Freunde, nicht einmal die vom Geist einer Zeit geprägten Hoffnungen und Sorgen maßgeblich sind. Der Tatsache, dass diese Person schon vor und mit der Geburt über die Erinnerungen, Erwartungen, Vorstellungen und Wünsche der eigenen Zeit, der eigenen näheren und fernen sozialen Umgebung von Anfang an hinausgewachsen ist, dass sie aber doch zugleich ein konkretes, auch historisch und biologisch fassbares Ereignis ist, wird mit der im Alten Testament mehrfach belegten Aussage entsprochen, dass hier Gott schon im Mutterleib und noch vor der Formung im Mutterleib gehandelt habe.“ Welker⁵2013, 178f.

Jesus das messianische Leiden, betont Welker. Die darin angedeutete Einsetzung Jesu – auch durch die Tatsache, dass nach der Versuchung dem Sohn des Zimmermans die Engel dienen – bleibt der Welt vorerst verborgen und unbegreiflich.⁸⁶⁷

Die Öffentlichkeit während der Taufe Jesu stellen nach Welkers Meinung zuerst alle der Reinigung, Umkehr und Ausgießung des Heiligen Geistes bedürftigen Menschen, mit denen sich Jesus solidarisiert, dar. Dadurch kommt die messianische Identität Jesu zum Vorschein. Sie wird auch im „Überkommen“ durch den Heiligen Geist pointiert. Auf eine andere Öffentlichkeit, die vom Ereignis der Taufe handelt, weisen der offene Himmel und die Stimme vom Himmel hin. Die messianische Macht Jesu ist bei seiner Taufe im Jordan noch nicht global in Kraft gesetzt, das Wirken des Heiligen Geistes wird aber sehr wohl vorhanden.⁸⁶⁸

Die Vollmacht des Messias kommt auf besondere Weise in den Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen zum Vorschein, stellt der Heidelberger Theologe fest. Dies erfolgt durch den Heiligen Geist und wobei sich Jesus selbst als der Geistträger versteht. Die schon in den frühen Erfahrungen des Geisteswirkens erkannte befreiende Macht Gottes manifestiert sich jetzt im Wirken Jesu: Die in Ohnmacht versetzten Besessenen und Kranken, die nicht mehr im Stande sind, über ihre eigenen Kräfte zu verfügen, werden durch Jesus befreit. Der in das dauerhafte Leiden der Besessenen hineingezogenen Gemeinschaft, in der sich Angst und Ohnmachtsempfinden verbreiten, wird durch das Wirken Jesu Frieden geschenkt. Der evangelische Theologe hebt die Tatsache hervor, dass das Wirken Jesu kein strukturelles Handeln ist. Während seines vorösterlichen Lebens hilft Jesus den Besessenen in einer Vielzahl der individuellen „Befreiungsaktionen“. Auf diese Weise wird das Leben der Unterdrückten erneuert, sie erleben eine neue Schöpfung.⁸⁶⁹

Der Zusammenhang „Messias – Geist Gottes“ kommt in evangelischen Charakterisierungen der Person Jesu klar zum Vorschein, betont Welker. Auf Jesus ruht der Heilige Geist;

⁸⁶⁷ „Doch eine Einsetzung des Christus – wenn auch im Bereich der menschlichen Einsamkeit, des Gefährdetseins, im Bereich der Versuchbarkeit, im Bereich von irdischsinnfällig schwer greifbaren Mächten und Gewalten, wie immer diese Wüste genauer zu denken sein mag – liegt hier zweifellos vor.“ Welker ⁵2013, 177f.

⁸⁶⁸ „Himmlische Weite und göttliche Gegenwart – und deren Wirken unter den Bedingungen des Irdischen und Endlichen – werden hier im Zusammenhang des natürlichen Erlebens gesehen. Die Unscheinbarkeit und damit noch relative Verborgenheit der Herabkunft des Geistes in Gestalt einer Taube macht den Messias als individuelle Person und die Person Jesus von Nazareth als Messias kenntlich, aber sie macht noch nicht die Wirkung dieser Person auf die Völker deutlich.“ Welker ⁵2013, 180f.

⁸⁶⁹ „Die Befreiung von den Dämonen durch den messianischen Geistträger und den Geist Gottes erneuert irdisch-geschöpfliches Leben. Aus diesem vielfältigen irdisch-konkreten, wirklich gelebten Leben und seiner Erneuerung heraus sollen Gottes Kraft und Gottes Herrlichkeit erfahren und bezeugt werden. In vielfältigen individuellen, konkreten Erfahrungen der Befreiung aus Not, Gefangenschaft und Hoffnungslosigkeit, in Erfahrungen der Rettung und Wiederherstellung unbehinderter Lebenszusammenhänge wird die Gegenwart des messianischen Geistträgers, das Wirken des Geistes und das Kommen des Reiches Gottes offenbar.“ Welker ⁵2013, 191.

Jesus von Nazareth bringt die Erfüllung des Gesetzes, in erster Linie durch die barmherzige Hinwendung zu den Schwachen, Ausgestoßenen und Vergessenen; Durch das Schweigen und Leiden – ohne jegliche politische Gewaltausübung also – gewinnt Jesus die Autorität und Loyalität. Sein befreiendes Wirken zielt auf bestimmte Öffentlichkeiten ab, und zwar auf die aus den Gefährdung- und Befreiungserfahrungen hervorgegangenen Öffentlichkeiten. Der Verhinderung von Zusammenwachsen des Reiches Gottes, die die Dämonen verwirklichen wollen, indem sie die Identität Jesu auf einen Schlag publik machen vorhaben, werden vielfältige Erfahrungen individueller Befreiung aus Krankheit und Besessenheit entgegengesetzt. Das Schweigegebot bewahrt das Volk Israel von falschen Vorstellungen bezüglich des kommenden Reiches. Die universale Rettung der ganzen Welt kommt durch das Leiden des Messias am Kreuz – den Zugang zu ihm haben wir alle durch den Heiligen Geist, konstatiert Michael Welker.⁸⁷⁰

Das Wirken des Heiligen Geistes in unseren Zeiten versteht der evangelische Theologe vor allem als Sammlung der aus verschiedenen Lebenssituationen und Lebensumgebungen stammenden Menschen zu einer Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen Christus. Diese Kirche verweist ständig auf den selbstlosen Christus; er steht in ihrem Zentrum. Der göttliche Geist wird in diesem Kontext durch Welker „Resonanzbereich Christi“ genannt. Er ist auf die Person Jesu konzentriert, in seiner vollkommenen Selbstlosigkeit verweist der Heilige Geist auf ihn. Diese Tatsache wird im Neuen Testament mit dem Namen „Geist Christi“ wiedergeben, betont der Heidelberger Systematiker. Weiter versteht Welker den Heiligen Geist als „vielgestaltige Einheit der Perspektiven, der Beziehungen auf Jesus Christus und der gesprochenen und gelebten Zeugnisse von ihm“.⁸⁷¹ So wird der Geist Gottes als eine Einheit verstanden, an der wir teilhaben und die wir mitkonstituieren können. Der Geist Gottes ist die *öffentliche Person*, die der individuellen Person Jesu Christi entspricht.⁸⁷²

⁸⁷⁰ „Eine nicht verzerrende Veröffentlichung der Identität Jesu, die nicht durch falsche Konkretionen und falsche Abstraktionen das Kommen und Zusammenwachsen des Reiches Gottes behindert, ist erst aufgrund der Erfahrung und Erkenntnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi möglich. Erst das von der Auferstehung her erkannte Kreuzesgeschehen macht deutlich, dass nicht nur einzelne kranke und leidende Menschen zu Jesu Zeiten oder Menschen mit besonderen Nöten und Krankheiten in verschiedenen geschichtlichen und kulturellen Situationen befreit und zum Volk Gottes gesammelt werden sollen. Am Kreuz wird offenbar, dass der Geistträger Jesus Christus Menschen und Menschengruppen aller Zeiten, die geschichtlichen Welten aller Zeiten aus den dämonischen Umklammerungen durch die Sünde retten will.“ Welker⁵2013, 197.

⁸⁷¹ Welker²2012, 289.

⁸⁷² „Indem sie [Gemeinschaft der Geheiligten] Anteil hat am Geist Christi und damit eins ist mit Christus, konkretisiert und realisiert sich in ihr die öffentliche Person des Geistes Gottes. Das heißt nicht, dass der Geist in dieser Gemeinschaft aufgeht. Der Geist Gottes, nicht die Gemeinschaft der Geheiligten selbst, ist die Kraft, die den Leib Christi immer neu erkennt, belebt und erhält. Doch in dieser auf den Gekreuzigten und Auferstandenen konzentrierten, an seiner Selbstzurücknahme und an seiner Gegenwart im Geist Anteil

4.3.3 Der Christus führende Geist –

Die pneumatologische Konzeption Schwagers

Im Zentrum des theologischen Entwurfs Schwagers steht die Idee des gewaltfreien Gottes. Die eigentlichen Erkenntnisse vom göttlichen Geist sind in der biblischen Tradition zunächst genau dort zu gewinnen, wo im Alten Testament die Rede von der „Katastrophe der Ethik“ ist. Warum diese Tatsache bei der Deutung einer christologischen Rückbindung der Pneumatologie Schwagers von höchster Bedeutung ist, soll im Folgenden geklärt werden.

Im Zentrum der Identität Israels steht der Bund mit Gott, wodurch dem erwählten Volk das Heil verheißen wird. Allerdings erfahren die Israeliten trotz des Bundes viel an Unheil. Die prophetische Tradition deutet das Unheil als Konsequenz des Versagens seitens der Israeliten – eine Art Strafe Gottes. Weil das Versagen massiv ist, wird der Bund gebrochen und das Volk einem Gericht ausgeliefert. Die einzige Chance eines Ausweges aus dieser tragischen Situation liegt auf der Seite Gottes. Durch den Propheten Jeremia verheißt Gott einen neuen Bund, in dem das Gesetz direkt in die Herzen der Menschen – durch den Heiligen Geist – eingeprägt werden soll.⁸⁷³ Die Idee einer Umwandlung des Herzens taucht bei dem Propheten Ezechiel auf. Dies soll in der Kraft des göttlichen Geistes geschehen. Eine neue universale Erfahrung des Geistes Gottes soll zu einer neuen Sammlung des Volkes führen. Der göttliche Geist soll die Menschen fähig machen, nach dem Gesetz Gottes zu leben. Dadurch soll das ethische Versagen aufhören, ein Problem zu sein.⁸⁷⁴ Nach Schwager hat die Schaffung eines neuen Bundes drei Aspekte und alle drei geschehen durch den Geist Gottes: Offenbarung der Heiligkeit Gottes, eine neue Sammlung des Volkes und Auferweckung von den Toten. Die neue Sammlung gewinnt eminente Bedeutung, denn durch sie wird sich die Heiligkeit Gottes den Israeliten offenbaren.⁸⁷⁵ Das zerstreute Volk soll das heilende Wirken seines Gottes darin erkennen, dass die Israeliten zusammen geführt werden und friedlich in seinem Land wohnen dürfen. Der letzte Aspekt – Auferweckung von den

gewinnenden Gemeinschaft objektiviert sich der Geist, macht er sich kenntlich.“ Welker ⁵2013, 286f. Vgl. auch: Welker 2011e; 2015a.

⁸⁷³ „Gott schafft sich sein Volk, indem er es aus der Zerstreung sammelt und reinigt. Er selber bewirkt durch seinen Geist, den er in die Herzen legt, dass die Menschen in Israel künftig der Ordnung der Gerechtigkeit folgen und so wahres Leben gewinnen.“ Schwager 1986a, 27.

⁸⁷⁴ „Doch die exilische und nachexilische Theologie hat ihr Grundanliegen bewahrt. Sie verstand den verheißenen neuen Bund als die wunderbare Schaffung eines neuen Volkes, in dem durch den Geist Gottes die neue Rechtsordnung direkt in die Herzen der Menschen eingeschrieben wird. So werde endlich ein Volk aus lauter *Gerechten* entstehen.“ Schwager 1986a, 15.

⁸⁷⁵ „Dass Jahwe in Wahrheit Gott und dass er heilig ist, sollen die Menschen nicht an irgendwelchen abstrakten Worten erkennen, sondern an der neuen Sammlung des geschlagenen, vernichteten und zerstreuten Volkes. Durch diese Sammlung erfährt Israel selber das Heilshandeln Gottes, und es wird so zum großen Offenbarungszeichen für die Völker. Wenn diese sehen, wie das geschlagene Volk neu und friedlich in seinem Land wohnt, werden sie erkennen, dass Gott der Herr ist und dass er sich als heilig erweist.“ Schwager 1986a, 16.

Toten – bringt die (neu-)schöpferische Kraft des Geistes Gottes zum Vorschein. Der Innsbrucker Theologe weist auf die Tatsache hin, dass die Propheten durch ihre herausfordernde Verkündigung eher zur Spaltung und nicht zur Sammlung des Volkes beitrugen. Wie konnte jetzt der Geist der Propheten das zerstreute Volk neu sammeln? Die Problemlösung lokalisiert der Innsbrucker Dogmatiker in den Texten Deuterocesajas. Die Person des Knechtes Gottes vereinigt in sich auf symbolische Weise die verfolgten Propheten und das geschlagene Volk. Am Knecht wird das Gericht Gottes vollzogen, indem er durch die Bosheit der Völker betroffen wird. Weil an ihm der Geist Gottes mit seiner Macht wirkt, ist der Knecht dazu fähig, auf die ihm angetane Gewalt nicht mit Gewalt zu reagieren. Durch die Ausgießung des Geistes offenbart sich an der Person des Knechtes eine „neue Weisheit angesichts fremder Gewalt“. Raymund Schwager weist auf die Stelle in den Knecht-Texten hin, in denen die Täter ihre Schuld anerkennen und so das stellvertretende Leiden ihres Opfers zum Vorschein bringen. Der Tod des Knechtes verursacht bei ihnen die Bekehrung.⁸⁷⁶

Der verheißene Messias tritt im Neuen Testament in der Person Jesu auf. Er wird jetzt vom Geist überkommen. Bei seiner Taufe wird seine besondere Beziehung zu Gott bezeugt; der Heilige Geist führt ihn in die Wüste. Der Innsbrucker Systematiker betont die Tatsache, dass Jesus seinen Weg ganz unter der Inspiration des Geistes Gottes ging. Die Lektüre der Evangelium-Texte lässt auch keinen Zweifel daran, dass Jesus sich selbst als verheißener Geistträger verstand.⁸⁷⁷ Der Heilige Geist war ganz eins mit ihm. In erster Phase seines Wirkens verkündigt Jesus von Nazareth die Nähe des Reiches Gottes. In den Mittelpunkt seiner Verkündigung rückt das Bild eines barmherzigen Gottes, was in einem starken Kontrast zu den dem alttestamentlichen Denken vertrauten Ideen des Zornes Gottes und seiner Rache steht.⁸⁷⁸ Schwager ist der Überzeugung, dass diese Tatsache ihre Begründung in der persönlichen Erfahrungen Jesu findet: Er verkündigt den Gott als Abba, so wie er ihn

⁸⁷⁶ „Der Knecht Gottes erfüllt seine Aufgabe nicht in eigener Kraft. Es genügt ihm auch nicht, ein äußeres Wort oder einen äußeren Auftrag empfangen zu haben. Gott hieß vielmehr seinen Geist über ihn aus (Jes 42,1; 44,1-5) und befähigt ihn zu einem Tun, wie es in der Völkerwelt noch nie vorgekommen ist. Dank dieser Ausgießung des Geistes wird dem Knecht jeden Morgen von Gott das Ohr geöffnet (Jes 50,4f). (...) In einer Welt voller Unrecht und Gewalt wird der Knecht durch den Geist dazu geführt, die erlittene Gewalt nicht mit Gegengewalt zu beantworten.“ Schwager 1986a, 31.

⁸⁷⁷ „Obwohl Jesus zunächst nicht sich selber, sondern die Gottesherrschaft verkündet hat, erhob er zugleich einen hohen Anspruch für sein eigenes Tun. Bei der Deutung seiner Zuwendung zu den Sündern durch die Gleichnisse von der Gottesherrschaft handelte er weder wie ein Prophet noch wie ein Weisheitslehrer, sondern er wagte, wie E. Fuchs formuliert hat, »an Gottes Stelle zu handeln, indem er, das muss stets hinzugefügt werden, Sünder in seine Nähe zieht, die ohne ihn vor Gott fliehen müssen.«“ Schwager 2015, 111. Siehe auch: ebd., 113. Schwager bezieht sich auf Fuchs.

⁸⁷⁸ „Jesus rief zur Feindesliebe auf und begründete diese hohe Forderung mit dem Hinweis, dass auch Gott seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen lässt (Mt 5, 43-47). Die Zumutung Jesu an die Menschen, ihre Widersacher zu lieben, entsprang seiner Überzeugung, dass Gott selber seinen Feinden, den Sündern, gütig begegnet. Das im Alten Testament so wichtige Thema vom Zorn und der Rache Gottes fiel in seiner Botschaft zunächst weg. Wie er selber Jahwe als Abba erfahren hat, so verkündete er ihn als gütigen Vater, der den Sündern verzeiht.“ Schwager 2015, 96.

erfährt.⁸⁷⁹ Die barmherzige Zuwendung Gottes zu den Betrübten und Verlassenen wird nur im Handeln Jesu widergespiegelt. Das ist der Anfang der durch die Propheten verheißenen Neuen Sammlung.⁸⁸⁰

Der scheinbare Widerspruch zwischen dem ersten Auftreten Jesu und seinen späteren Gerichtsworten lässt sich als Reaktion Jesu auf die Ablehnung der Basileabotschaft seitens seiner Zuhörer erklären. An der Heilzusage Gottes ändert sich nichts, vom Zorn Gottes kann hier keine Rede sein. In den Gerichtsworten wird aber der definitive Charakter der menschlichen Ablehnung zum Vorschein gebracht. Gleichzeitig kann man aus dieser Situation die Erkenntnis gewinnen, dass der gewaltlose Gott niemanden zur Akzeptanz seines Willens zwingen will, betont Schwager.⁸⁸¹

Alle an der Hinrichtung Jesu Beteiligten stehen für ein universales Symbol der ganzen Menschheit. Jesus, der das Gericht angesagt hat, wird jetzt vor Gericht gestellt.⁸⁸² Die Liebe Gottes, die er gepredigt hat, durchlebt er jetzt selbst, indem er den Tod ohne jegliche

⁸⁷⁹ „Jenen Gott, der in naher Zukunft seine Herrschaft errichten will, hat Jesus als Vater angeredet. Diese Bezeichnung war im Alten Testament selten. Der Grund dafür lag wohl darin, daß man mythologische Mißverständnisse im Sinne physischer Zeugung (Gott/Göttin) vermeiden wollte. Wo man dennoch von der Vaterschaft Gottes sprach, geschah dies im Blick auf einen adoptierten Sohn, Israel oder seinen König (Messias), der unter allen Völkern und Fürsten als Sohn erwählt wurde. In seltenen Fällen wurde Gott auch wegen seines Erbarmens und seiner Fürsorge als Vater bezeichnet (Ps 103,13; Jes 63,16). Im Unterschied zu dieser Zurückhaltung wird in den Evangelien sehr oft von Gott als Vater gesprochen, und vor allem Jesus selber hat ihn so angeredet. Auffallend ist, daß im griechischen Text einmal sogar das aramäische Wort erhalten blieb, das Jesus im Gebet gebraucht hat: »Abba, Vater« (Mk 14,36; vgl. Röm 8,15; Gal 4,6).“ Schwager 2015, 83. Vgl. auch Fuchs 1960.

⁸⁸⁰ „Der Bote von der nahen Gottesherrschaft war ein Freudenbote. Nach Lukas hat Jesus seine öffentliche Tätigkeit damit begonnen, daß er das messianische Wort von Jes 61,1 f. als erfüllt erklärte und somit sich selber indirekt als den vom Geist des Herrn Gesalbten bezeichnete, der den Armen eine gute Nachricht zu bringen, den Gefangenen die Freilassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht zu geben hat (Lk 4,16–21). Auch auf die Frage der Johannesjünger, ob er der »Kommende« sei, antwortete er, indem er alttestamentliche messianische Worte auf sein Tun in der Gegenwart bezog: »Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet« (Lk 7,22).“ Schwager 2015, 87.

⁸⁸¹ „Wenn wir beim Handeln Gottes verschiedene Akte unterscheiden dürfen, dann kann der erste bereits begonnen haben, auch wenn die anderen noch ausstehen. In einem solchen Geschehen gibt es auch keine Zuschauer, keine, die von Anfang an alles überblicken können, sondern nur Akteure, von deren Tun es mitabhängt, wie das Drama sich weiter entwickelt. Bei einem solchen Verständnis des Handelns Gottes wären durch die erste Ankündigung die kommenden Ereignisse noch nicht im einzelnen festgelegt; sie würden sich vielmehr aus der Antwort auf das Wort der Botschaft erst ergeben, sodass man nicht leicht von einem Irrtum des Verkünders sprechen könnte.“ Schwager 2015, 95. Auf einer anderen Stelle schreibt Schwager: „Gott ist von sich aus immer der gütige Vater, der dem Sünder in zuvorkommender Liebe begegnet; nur wenn dieser trotz der erfahrenen Gnade bei seinen eigenen Urteilsnormen bleibt, verfängt er sich auch in ihnen. Die Gerichtsworte sind nicht ein Zeichen, dass Gott ein doppeldeutiges Gesicht hat, sondern sie heben mit letztem Ernst hervor, dass der Mensch von sich aus keine Heilsmöglichkeit besitzt und Gott ihm gegenüber keine »Vergewaltigung zur Liebe« begeht.“ Schwager 2015, 167. Siehe auch: ebd., 129.

⁸⁸² „In den Gerichtsworten hatte Jesus die der Gottesherrschaft entgegenstehenden Kräfte als Lüge und Gewalt diagnostiziert und in seinen Gegnern einen Willen zur Selbstbehauptung aufgedeckt, der letztlich zur Hölle führen muss und satanischer Art ist. Genau die Kräfte, die er bloßgelegt hatte, trafen ihn nun selber. Er wurde der Gotteslästerung für schuldig befunden, lügnerisch verurteilt und gewaltsam zu Tode gebracht.“ Schwager 2015, 184.

„Nun zeigt sich, dass er durch seine Gerichtsworte tatsächlich einen Vorgang ausgelöst hat, der auf ihn zurückschlug und ihn selber traf: er wurde zum Opfer der Sünden anderer, zum Sündenbock.“ Schwager 2015, 187.

Gegenwahr annimmt. Am Karfreitag kommt deutlich die Tatsache zum Vorschein, dass Jesus sich mit allen Opfern von Sünde (vor allem Gewalt) identifiziert. Im Kreuzgeschehen erfüllen sich alttestamentliche Prophezeiungen über den Knecht Gottes. Das unschuldige Opfer wird umkreist von gewalttätigen Menschen; in der Kraft des göttlichen Geistes nimmt er stellvertretend das Leiden für seine Gegner an. Eine Sammlung findet statt, eine Sammlung zum Bösen: „Aus dem Verzicht auf Vergeltung erwuchs so die stellvertretende Sühnetat.“⁸⁸³

In der Auferweckung Jesu kommt das mächtige Wirken des Heiligen Geistes zur Geltung. Der Innsbrucker Theologe versteht sie als Urteil des himmlischen Vaters, d.h. als seine Antwort auf das menschliche Urteil gegen Jesus.⁸⁸⁴ So wird durch Gott den Vater die Verkündigung und das Handeln Jesu bestätigt. Das Urteil Gottes wird aber zugunsten der Sünder getroffen: Der Heilsweg bleibt offen für alle! Die Menschen versagten wieder einmal, man braucht aber kein anderes Bund mehr. Die barmherzige Liebe Gottes wurde ein für alle Male bestätigt und offen verkündigt.⁸⁸⁵

Aus der menschlichen Perspektive scheitert die neue Sammlung, die Jesus zur Geltung bringen versuchte. Ähnlich wie die alttestamentlichen Propheten musste er eine Niederlage erleiden. Anstatt einer Sammlung, die das Zeichen des Heils sein sollte, kommt eine Verschwörung, die auf der einen Seite alttestamentliche Prophezeiungen über den Knecht Gottes erfüllt, auf der anderen aber für Jesus ein Zeichen seines Versagens bedeuten kann. Im Wege des Geistträgers steht der Geist Jerusalems – „jener Stadt, die Propheten tötet“.⁸⁸⁶

So gelangen wir zu dem Punkt der theologischen Narration Schwagers, in der die christologische Rückbindung der Pneumatologie klar zum Vorschein kommt: Der anfangs als totale Niederlage verstandene Versuch Jesu, eine neue Sammlung zu verwirklichen, bringt jetzt durch die Ausgießung des Heiligen Geistes erwartete Früchte hervor: Der Geistträger wird zum Geistspender!⁸⁸⁷ Dadurch erfüllen sich die alttestamentlichen Verheißungen einer

⁸⁸³ Schwager 1986a, 53.

⁸⁸⁴ „Das Handeln des Vaters an Ostern ist als ein Richten zu verstehen, durch das er im Konflikt zwischen dem Anspruch Jesu und dem Urteil seiner Gegner Stellung bezieht.“ Schwager 2015, 252.

⁸⁸⁵ „Das Wunder vom Karfreitag und von Ostern umgreift nochmals jene Menschen, die sich verhärtet und gegen den Sohn entschieden haben. Eine richtig verstandene Lehre vom Sühnetod steht folglich auch von Ostern her gesehen nicht gegen die Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft. Im Gegenteil, gerade der österliche Frieden zeigt, wie der Vater Jesu auch angesichts menschlicher Verhärtung zuvorkommend verzeiht.“ Schwager 2015, 254.

⁸⁸⁶ „Aus der Perspektive der angekündigten Gottesherrschaft zeigt sich folglich, dass die beabsichtigte Sammlung genau in ihr Gegenteil umgeschlagen war. Wegen der Ängste in den Herzen und wegen der Härte jenes Willens, der dem Willen Jesu entgegenstand (vgl. Mt 23,37 par), kam es de facto zu einer Sammlung gegen ihn. Alle spielten auf den verschiedenen Stufen möglichen menschlichen Versagens in jenem Prozess zusammen, der zu seiner Ausstoßung und Hinrichtung führte.“ Schwager 2015, 184.

⁸⁸⁷ „Die neue Sammlung, die Jesus mit der Botschaft von der Gottesherrschaft begonnen hatte, war zunächst am Widerstand der Menschen gescheitert. Es kam sogar zur Gegensammlung, zum Zusammenspiel der verschiedenen Kräfte gegen den Boten Gottes, die dieser mit der Hingabe seines Lebens für die vielen

neuen Sammlung, einer Aufrichtung des ohnmächtigen Volkes. Die neue Gemeinschaft besteht aus alten Sündern, die ihre Schuld – in Konfrontation mit Gekreuzigten und Auferstandenen – verstanden haben. Weil ihre Erkenntnis kraft des Heiligen Geistes geschieht und weil er ein Geist Christi ist, bleibt jetzt jede sich nicht an Christus als ihr Zentrum orientierende Geisterfahrung zweideutig.

Das Wirken des Heiligen Geistes kommt jetzt zum Ausdruck auf vielfältige Weise. Die in der Zeit zwischen der Auferweckung und dem Pfingstfest noch unsicheren Jünger Jesu, verkünden nach dem Herabkommen des Geistes mit Freimut die großen Taten Gottes. Durch den Heiligen Geist werden sie dazu befähigt, ihre Menschenfurcht und ihr Verlangen nach Ehre zu überwinden, die ein offenes Zeugnis ihres Glaubens bis jetzt lähmten. Der Heilige Geist baut das im Bild des Turmbaus dargestellte verlorene Verstehen unter den Menschen wieder auf. Trotzdem wird die neue Gemeinschaft auf keinen Fall monoton oder inhaltsleer. Die vom Heiligen Geist empfangenen Gnadengaben ermöglichen den aus verschiedenen Ländern und Kulturen stammenden Menschen eine Einheit zu werden, die spannungsvoll und reich in ihrer Vielfalt bleibt. Aufgrund ihres Zeugnisses vom Verfolgten, Gekreuzigten und Auferstandenen werden die Jünger Jesu jetzt selber verfolgt. In dieser Situation bleibt der Geist Christi bei ihnen stets gegenwärtig als Tröster und Verteidiger.

Mehr noch: Weil der Geist uns allen die Verbindung zu Christus schafft, ermöglicht er uns unsere wahre Identität zu finden. In seinem unvollendeten Werk: „Dogma und dramatische Geschichte“ verbindet Schwager Christologie, Ekklesiologie und Anthropologie: „Seine [des Geistes] Art der Distanz zu sich selber besteht darin, sich nie selber zu affirmieren, sondern den Gläubigen zu helfen, von ihren spontanen und biologischen Lebensäußerungen so frei zu werden, daß sie in und durch die Vereinigung mit einem anderen, mit Christus, ihr Personsein gewinnen können.“⁸⁸⁸ Damit findet Schwager auch eine überzeugende Antwort auf die Fragen, die von der Gefahr einer von den Mechanismen des Marktes und Massenkommunikationsmitteln gesteuerten Welt, eines von den Teufelskreisen der Gewalt beherrschten Klima der Politik und einer von der Vision der Manipulierbarkeit des Menschen aufgeworfen werden. Schwager vertraut in eine Glaubensgemeinschaft, die sich aller Gefahren bewusst bleibt, die aber Vertrauen aus dem Glauben an Christus gewinnt. „Die Gläubigen (...) können sich nur von einer manipulativen Umwelt distanzieren, wenn sie sich zugleich im Hl. Geist mit anderen Menschen verbinden lassen und sich ganz einer neuen Gemeinschaft anvertrauen, die ihnen ihre wahre Selbstidentität – zeichenhaft-wirkmächtig

beantwortete. Die neue nachösterliche Sammlung - und der Geist, der sie möglich machte - ist als Frucht dieser Hingabe zu verstehen.“ Schwager 2015, 268.

⁸⁸⁸ Schwager 2014, 316.

durch die Taufe – schenkt. Die immense Macht der Tradition hat früher gezeigt, wie sehr Menschen sich durch andere formen und prägen lassen, und die Herrschaft der Mode – in allen Bereichen – macht heute das Gleiche deutlich. Diesem vitalen Phänomen, das dank der mimetischen Theorie R. Girards auch theoretisch etwas verständlich wird, entrinnt man nicht durch Aufrufe zur Kritik und Autonomie. Nur eine noch radikalere und frei gewählte Mimesis, eine Identifizierung mit dem Willen eines Vorbildes und mit dem Willen einer Gemeinschaft, die von diesem Vorbild her lebt, kann den Sog der Mode brechen. Die Erfahrung des Hl. Geistes, der die Gläubigen mit Christus und der Gemeinschaft der Glaubenden in solcher personaler Tiefe verbindet, daß sie auch von der unbewußten Wirkung zufälliger Vorbilder frei werden, ist deshalb notwendig, soll die Menschheit nicht in einer apersonalen Vergesellschaftung aufgehen.⁸⁸⁹

Schwager betont die Tatsache, dass der Geist Gottes nichts Neues bringt, sondern grundsätzlich an die durch Jesus verkündete Basileabotschaft erinnert und die Mitglieder der Kirche tiefer in sie hineinführt. So vollendet er also das, was durch Christus angefangen wurde.

⁸⁸⁹ Schwager 2014, 318f.

SITUATIONSBEZOGENE ZUSAMMENFASSUNG:
WAS HABEN REALISTISCHE UND DRAMATISCHE THEOLOGIE
DER MODERNEN WELT ZU SAGEN?

Woran wird erkannt, dass ein Geist aus Gott stammt oder von Gott gesendet wurde? Bei seiner Feststellung, dass die klarste Antwort des christlichen Glaubens auf diese Frage die folgende ist: „Der Geist Gottes offenbart sich als der Geist Jesu Christi“, macht Michael Welker gleich die Bemerkung, es sei „die klarste, wenn auch viele Menschen heute kaum befriedigende Antwort“.⁸⁹⁰ Warum soll heute die Identifikation „Geist Gottes – Geist Jesu Christi“ nicht überzeugend sein? Menschen, die Interesse an der anfangs aufgeworfenen Frage zeigen, können Gott gegenüber doch nicht gleichgültig bleiben. Man könnte annehmen, sie – oder wenigstens ein Teil von ihnen – seien Glaubende. Von ihnen schreibt ja Welker, ihr Leben werde durch den Heiligen Geist mit dem Leben des Auferstandenen verbunden; der Geist Gottes lässt ihnen die Person, das Leben und Wirken Jesu Christi in ihrem ganzen Reichtum erkennen. So drängt sich zwangsläufig eine weitere Frage auf, deren grobe Formulierung wie folgt lauten könnte: Kennen die Gläubigen den wahren Jesus Christus nicht, kennen sie ihn zu wenig oder erweist sich christliche Theologie als nicht stichhaltig genug? Selbst dann, wenn sie sich als „realistische“ oder aber „dramatische“ Theologie einschätzt. Gerade anlässlich einer Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologie sollte man dem Problem nicht ausweichen und offen fragen: Ist die heutige Theologie der modernen Welt noch angemessen? Redet diese „von-Gott-Rede“ in einer Sprache, die für den Gläubigen verständlich ist oder führt sie nur noch Selbstgespräche, die von außen her als unverständliches, in einer Fremdsprache gehaltenes Gerede vernommen werden? Die *realistische Theologie* Welkers und *dramatische Theologie* Schwagers bewährten sich in diesem Kontext durchaus positiv. Die neuen, interdisziplinär ausgerichteten Wege, die sie einschlugen einerseits und die grenzsensible Verankerung ihres theologischen Diskurses in der biblischen Tradition andererseits, sprechen für eine Theologie, die die Offenbarungsg Grundlagen bewahrt und aufs Neue entdeckt, um sie später auf jenen Wegen zu kommunizieren, auf denen sie eine entsprechende Resonanz in der heutigen Welt zu finden vermag.

⁸⁹⁰ Welker 2012, 132.

„Friedensgruß, Abendmahl, Schriftauslegung, Taufe, Sendung – eine Polyphonie der gottesdienstlichen Existenz ist mit der Selbstvegegenwärtigung des Auferstandenen in seinem Geist, genauer: seinem geistlichen Leib, verbunden.“⁸⁹¹ Sind vielleicht die christlichen Gemeinschaften selbst daran „schuld“ – zu solchem Grade korrumpiert –, dass die Gegenwart Christi im kirchlichen Leben nicht mehr klar erkannt werden kann? Wenn Christus in „seiner Kirche“ nicht erkannt werden kann, dann ebenso sein Geist. Dieser Gefahr war sich Raymund Schwager genau bewusst, was sich an zahlreichen Stellen seiner Schriften widerspiegelt: Jede Kirche muss in erster Linie sich selber fragen, wie die biblische Botschaft glaubwürdig bezeugt und den Menschen erschlossen werden kann. Jede christliche Gemeinschaft soll für sich um die evangelische Wahrheit ringen und ständig danach fragen, was sie diesbezüglich von anderen Gemeinschaften lernen kann. Auch die Herausforderung anderer Gemeinschaften ist gefragt, wenn irgendwelche Abirrungen von der biblischen Botschaft vermutet werden. „Eine echte Ökumene weiß, dass eine wahre Annäherung zwischen Kirchen nur dort erfolgen kann, wo alle in erster Linie versuchen, auf die eine christliche Botschaft treuer zu antworten und den Glauben tiefer zu leben“, konstatiert Schwager.⁸⁹²

Die pneumatologischen Ansätze Welkers und Schwagers legen uns nahe, auf unsere Problemstellung aus noch einem anderen Blickwinkel zu schauen. Vielleicht „sprechen“ die heutigen christlichen Theologien über Christus und seinen Geist doch klar und deutlich; vielleicht tritt Christus als der inmitten christlicher Kirchen und Gemeinschaften Anwesende zum Vorschein und wird durch sie – trotz ihrer Schwächen und der zwischenkonfessionellen Spaltung – in heutiger Kultur und Gesellschaft doch bezeugt. Vielleicht ist der moderne Mensch aber selbst nicht mehr fähig, die christliche Botschaft zu vernehmen? Vielleicht wird der menschliche Geist durch den Geist der Moderne so korrumpiert, dass sein Rezeptionsvermögen taub gegen jegliche Versuche der Evangelisierung bleibt? Ist der Geist der Moderne wirklich so mächtig?

Im Laufe dieser Arbeit wurde mir die Tatsache klar, dass der böse Geist den Heiligen Geist zu imitieren versucht. Kann nicht auch die „globale Moderne“, ihre Heilsversprechungen und ihre Tragödien im Kontext dieser Erkenntnis gesehen werden?⁸⁹³ Wenn man sich die Früchte der Moderne genauer anschaut, liegt da nicht der Gedanke nahe, das Heilsgeschehen sei in unserer Welt auch mit dem umgekehrten Vorzeichen präsent? So wie der göttliche Geist Jesus in seinem irdischen Leben führte, Jesus selber aber um die

⁸⁹¹ Welker 2012, 133.

⁸⁹² Schwager RSA 30, 12.

⁸⁹³ Vgl. Niewiadomski 2016.

Unterscheidung der Geister ringen musste, so verführt der Geist der Moderne die Menschen auf vielfältige Weise. Der Widerwille gegen die Botschaft Jesu, brachte ihn auf den Kreuzweg. Der Geist der ihn führte, verließ ihn nicht auch in seinem Leiden. Weil er diesen Geist uns geschenkt hat, konnten wir die Sackgasse des Kreuzes als Heilsgeschehen erkennen. Der moderne Mensch, der ja von verschiedenen Geistern geführt wird, ist hingegen ständig unterwegs, er nähert sich aber seinem Ziel nicht. Das, was im Christentum mit der Formel *Stat crux dum volvitur orbis* ausgedrückt wird, nimmt in der Moderne eher die Gestalt eines *moving target* an, und verführt den Menschen ständig – wie es Józef Niewiadomski formulierte – zu einer Religiosität, die im Bekenntnis: *extra mercatum et media nulla vita nec salus* ihre Verdichtung findet.⁸⁹⁴ Das Wirken des Heiligen Geistes, das verschiedene Nationen und Kulturen zusammenführt und sie in Verkündigung der „großen Taten Gottes“ miteinander verbindet, erscheint im Fokus der modernen Medien – mit dem verführerischen Vorzeichen einer „pentecostal condition of universal understanding and unity“ – im Rahmen des *global village*.⁸⁹⁵ Das *Auferstehungsleben*, das nach Welker als das irdische – trotz seiner Fleischlichkeit – durch den Heiligen Geist zu einem „Ort der Vergegenwärtigung der Herrlichkeit Gottes“ gemachte Leben verstanden werden soll, wird durch die Moderne in Kategorien einer zum Greifen nahe liegenden Chance eines qualitativen technologischen Umschlags präsentiert. Auf dem Weg der Herstellung der „ewigen Jugend“, oder aber der „Sicherheitskopien“ jedes einzelnen Menschen soll durch die technologische Forschung, v.a. durch Entwicklung der Künstlichen-Intelligenz-Forschung ein Zustand erreicht werden, den in den vormodernen Zeiten Gott selber verheißen hat.⁸⁹⁶ Diese und andere Täuschungen des Geistes der Moderne werden durch Hans Magnus Enzensberger auf eine kaum zu überbietende Weise beim zentralen Anliegen der Moderne entlarvt: „Die Idee der Menschenrechte erlegt jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierung überstanden hat. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen ist eine Pflicht enthalten, Gott ähnlich zu werden; denn es setzt

⁸⁹⁴ Niewiadomski 2016, 71.

⁸⁹⁵ Vgl. Niewiadomski 2016, 74.

⁸⁹⁶ Vgl. Niewiadomski 2016, 76f. Zur fundamentalen Kritik dieser Träume vgl. Niewiadomski 2005, 502: “These dreams, however, overlook the fact that such an immortalization of human consciousness also immortalizes its unredeemed properties, the consciousness of rivalry, envy and competitiveness. Tradition knew that blind alley of thinking already in the image of the »demon«. Demons were seen as spirits who, bereft of their bodies, could not live out their passions. Therefore they were supposed to materialize ever again in human bodies. Such materializing was supposed to be the real cause for social upheavals, for cycles of stress and release by which the social body regulated itself. Without realizing it, we have arrived at the rationality of the ecclesiology maudite: the witch-hunt. The most extreme utopia ends where utopian dreams have ended oftentimes before: at the nightmare of the violent calling into question of, here even the violent self-abolition of, humanity.”

Allgegenwart, ja Allmacht voraus.⁸⁹⁷ Ist es übertrieben zu sagen, dass auch in solchen Versuchungen der in der biblischen Tradition bloßgelegte *Ankläger* sich auf die Bühne der Weltgeschichte mit seiner alten Idee: „So zu sein, wie Gott“ zurückmeldet? Anstatt des Heilsdramas wird dem heutigen Menschen jedoch nur noch die Tragödie des Selbstgerichts und der apokalyptischen Selbstzerstörung vorgeführt. Und dies nicht nur in der Literatur. Jene Flüchtlinge, die die Moderne „im Modus der Antizipation“ wahrgenommen hatten, werden zu Lampedusa – dem neuen Kanaan – oder aber auf andere Inseln geführt. Den bereits im verheißenen Land – den westlichen Staaten – Wohnenden wird der neue Bund des Blutes geschenkt, das zur Vergeltung der alten Sünden für viele vergossen wird. Der Geist der Anklage und Selbstanklage beherrscht das kulturelle Klima der Gegenwart. Am deutlichsten wird die mimetische Spiegelbildlichkeit der modernen Geister im theoretischen Diskurs der sich selbst vergötternden Moderne und der diese Moderne verteufelnden postkolonialen Theorien. Ihr Urteil über den Westen ist eindeutig: „Das faktische Fundament der westlichen Moderne sei in der Viktimisierung der kolonialisierten Völker zu sehen; Menschenrechte seien dagegen bloß eine Ideologie, die dieses Opfer verschleiern.“⁸⁹⁸

René Girard hatte keinen Zweifel: Der Tod Jesu offenbart den seit Anfang der Welt verborgenen *Sündenbockmechanismus* und rückt auf diese Weise die Getöteten in die Mitte der Gesellschaft – schon nicht mehr als Sündenböcke, sondern als unschuldige Opfer. Und der Geist, der sich dieser und anderer Opfer annimmt, ist der Heilige Geist, der Paraklet – der *Anwalt*. Die immer öfters in Massenmedien erscheinenden Bilder von den Ertrunkenen einerseits und den in Selbstmordattentaten Getöteten andererseits legen – so paradox es zuerst klingen mag – klares Zeugnis vom Geist Jesu Christi ab, dem vom Geistspender Gesandten: Er führt die Mission Jesu zu Ende, indem er den Vorhang im Tempel der Moderne zerreißt und die unschuldigen Opfer des Verführers ans Tagelicht bringt.

Die allgemeine Rede von Geist ist schillernd, die Rede des Heiligen Geistes aber nicht: Er kann sogar die Bildersprache – die Sprache der Moderne – benutzen, um für Benachteiligte, Ausgestoßene und Getötete als Paraklet einzutreten. Und die radikale Alternative zur Moderne? Sie bleibt traditionell. Auch wenn man diese in der Sprache des modernen *global village* beschreibt: „Because the church as a believing community links fundamental experiences of salvation to God, she frees her members from destructive utopias of salvation and enables them to see even the most modern media – for example cyberspace – for what they are: Empty spaces of communication in which humans’ anxieties and hopes,

⁸⁹⁷ Enzensberger 1993, 72.

⁸⁹⁸ Niewiadomski 2016, 83.

their passions, deeds and misdeeds are mirrored, mimetically multiplied and turned back to exercise power – liberating or humiliating – on humans. That way the theologian contributes to de-mythologizing the media and proves this type of religio (exactly with respect to its normative aspect: to gather people) as a religio falsa. Because of that he/she can afford the luxury of reminding people of old basic truths and thereby of naming the anthropological problems of the theologie maudite.

From the beginning, theology has sought after the point of access for human religiosity (the right attachment) in the basic structure of human desire. Humans' »profundior et universalior appetitio« and its direction toward something other, or Someone other, were seen and acknowledged as the precondition for religiosity, as reason for the experience of imperfection (and being unredeemed), as cause of conflicts but also as the source of reconciliation. Within this framework the problem of passions was discussed. Religions and pseudo-religions were distinguished by the way they perceived and judged desire and allowed its satisfaction, and by the way they believed. Religions whose Gods were simply tossed about by their own desires and passions, and therefore were dominated by envy and competition, were deemed false Gods and false religions by tradition. Humanity's technological advancements up to cyberspace did not change that basic truth. For that reason it remains necessary to confront this type of religiosity with faith in a God who – although above all desires – descends voluntarily into the world of human »profundior et universalior appetitio«, submits himself to those passions, becomes a victim of rivalry and envy in order to reveal through this process what true fulfillment of desire is and to redeem humanity from the trap of mimetic desire. By emptying Himself in this way this God outwits human desire! Only the liberated human person is able, when diving into cyberspace, to meet other human persons there; only a person integrated into a community of persons is able to perceive words and images and also the dramatic depictions of human interaction in cyberspace as symbols indicating human persons made of flesh and blood and as urging them toward a real encounter. This real encounter is the reality of the day. Of each day... But first of all: It's the reality of heaven!... The reality of the new world, where »the Lord (...) will make for all peoples a feast of rich food, a feast of well-aged wines, of rich food filled with marrow, of well-aged wines strained clear (...)« (Is 25,4f.) That is heaven.»⁸⁹⁹

⁸⁹⁹ Niewiadomski 2005, 503-7.

ANHANG

Röm 8 – Arbeitsübersetzung von Norbert Baumert mit den Kommentaren Schwagers

	Arbeitsübersetzung	Kommentar
1	Jetzt also gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Jesus Christus sind.	1: Keine Verurteilung wegen Christus!
2	Denn das Gesetz des lebendigen Geistes in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes.	2: Es wird noch nicht gesagt, worin diese Freiheit genau besteht.
3	Denn angesichts der Unfähigkeit des Gesetzes, woran es krankte durch das Fleisch, hat Gott, indem er seinen Sohn in der Eigenart des Sündenfleisches und für die Sünde geschickt hat, die Sünde im Fleisch verurteilt,	3: Die Freiheit gründet darin, daß Gott die Sünde im Fleisch, d.h. im Fleisch Christi verurteilt hat.
4	damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns dadurch erfüllt wird, daß wir nicht fleischlich, sondern geistlich leben.	
5	Die nämlich fleischlich sind, trachten nach dem, was zum Bereich des Fleisches gehört, die aber geistlich	

sind, nach dem, was zum Geist gehört.

6	Denn das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes hingegen Leben und Friede,	6: Das Fleisch ist nicht in dem Sinn tot, daß es nicht wirkt sondern insofern, als es auf den Tod zielt (vgl. Girard)
7	(und zwar) deshalb, weil das Trachten des Fleisches in Feindschaft gegen Gott besteht. Es unterwirft sich nämlich dem Gesetz Gottes nicht, und kann es ja auch nicht.	
8	Die jedoch im Fleisch (daheim) sind, können Gott nicht gefallen.	
9	Ihr seid nicht im Fleisch (unter der Vorherrschaft der Sünde), sondern im Geist (nun hat der Geist die Vorherrschaft), wenn wirklich Geist Gottes in euch wohnt (jetzt!). Wenn freilich einer Geist Christi nicht hat, ist dieser nicht sein (eigen, gehört nicht zu ihm).	9: Im Geist sein heißt nicht, daß das Fleisch nicht mehr wirksam wäre, sondern bedeutet, daß der Geist die Vorherrschaft hat.
10	Wenn aber Christus in euch (ist). ist zwar der Leib tot aufgrund von Sünde (gibt es also Infolge der Sünde noch einen Todesbereich in euch = Leib) (ist) der Geist aber Leben aufgrund von Gerechtigkeit (gibt es infolge	10: Mit Leib (sóma) ist nicht der Körper im Unterschied zur Seele gemeint, sondern der ganze Mensch, insofern er der Sünde verfallen ist (vgl. Röm 6,6; 7,24; 8,13; Kol 2,11). Die Aussage vom toten Leib beinhaltet nicht,

der Rechttat einen Lebensbereich
in euch = Geist).

daß die Macht der Sünde in dem
Sinne tot wäre, daß sie nicht
mehr wirken könnte.

Sie ist im Gegenteil noch höchst
wirksam. Der Leib der Sünde
ist aber dennoch tot, weil
er einerseits vom Fleisch
beherrscht wird, dessen Trachten
mit dem Tod identisch ist
(vgl. Röm 8,6) und weil
die Sünde andererseits im Kreuz
Christi verurteilt (getötet) wurde
(Röm 8,4).

Mit dem Geist ist hier
der menschliche Geist gemeint,
der dank der Gegenwart Christi
lebendig ist. Manche Exegeten
beziehen das Wort pneuma
in diesem Vers auf den Heiligen
Geist (vgl. H.Schlier,
Der Römerbrief, 247). Da diese
Problematik aber später noch
ausdrücklicher angesprochen
wird, muß sie hier nicht
entschieden werden.

11 Wenn aber der Geist dessen,
der Jesus aus Toten erweckt hat, in euch
wohnt, dann muß er, der Christus Jesus
aus Toten erweckt hat, lebendig machen
auch die sterblichen Leiber von euch
durch (diesen) den euch innewohnenden
Geist von ihm.

11: In diesem Vers
ist - im Unterschied zu 8,10 -
ausdrücklich vom Geist Gottes
die Rede. Wie Gott durch den
Geist Christus von dem Tode
erweckt hat, so werden durch
den gleichen Geist auch

die sterblichen Leiber der Gläubigen (d.h. ihre ganze Existenz, insofern sie sündhaft war und ist) lebendig gemacht. Dem Heiligen Geist wird gegenüber dem Bereich des Todes im Menschen eine lebensspendende Funktion im Sinne der Erweckung von den Toten zugeschrieben.

12 Also nun, Brüder, Schuldner sind wir, nicht des Fleisches, um nach dem Fleisch zu leben.

12: In der Aussage, daß die Menschen Schuldner sind, klingt deutlich die paulinische Anthropologie an, gemäß der der Mensch nie ein autonomes Wesen ist, sondern immer einem Herrn gehört: entweder der Sünde oder Christus. Daß der Gläubige, obwohl in ihm noch ein Bereich des Todes wirksam ist, nicht mehr der Macht der Sünde und dem Fleisch gehört, ergibt sich aus Röm 8,4 und 8,10, wonach 1) Gott in Christus die Sünde verurteilt hat und 2) Christus selber in den Gläubigen ist.

13 Wenn ihr nämlich nach dem Fleisch lebt, steht ihr im Begriff zu sterben (folgt

13: Aus dem Vorhandensein von zwei Bereichen entspringt die Aufgabe, durch den Geist

notwendig Tod);
Wenn ihr aber durch Geist die Taten
des Leibes tötet (die aus dem Todesbereich
in euch aufsteigenden Tendenzen;
Versuchbarkeit)
werdet (müßt) ihr leben (folgt durch
die Treue des totenerweckenden
Gottes notwendig Leben).

die Taten des Todesbereiches
zu töten. Aus dem
Gesamtzusammenhang muß sich
erst ergeben, wie dieses Töten
näher zu verstehen ist.

14 All die nämlich, die durch Geist
Gottes sich bestimmen (treiben)
lassen, sind Söhne Gottes.

14: Wie Christus der Sohn
Gottes ist, so werden
die Gläubigen durch das Innesein
Christi in ihnen vermittelt
des Heiligen Geistes zu Söhnen
Gottes.

15 Nicht habt ihr ja empfangen einen
Geist von Knechtschaft,
wiederum zur Furcht (um euch zu
fürchten),
sondern habt empfangen einen Geist
der Sohnesannahme (Adoptivsohnschaft)
in dem wir schreien: „Abba, (du)
Vater“ (wie Kinder schreien).

15: Obwohl die Gläubigen erlöst
sind, sind sie dennoch unfähig,
aus eigener Kraft richtig
zu beten. Aber Christus wird
in ihnen gegenwärtig.
Wie er während seines irdischen
Lebens im Gebet Gott als Abba
angerufen hat (vgl. Mk 14,36),
so ruft in den Gläubigen der
Geist „Abba“. Sie gewinnen
folglich Anteil am innersten
Geheimnis der Vater-Beziehung
Christi (Erben) und deshalb
sind sie von jeder Knechtschaft
frei.

16 Der Geist selbst (der Geist Gottes,

16: Hier wird ausdrücklich

den wir empfangen haben)
bezeugt zusammen mit unserem
Geist (als jenem anthropologischen
Prinzip, das Gott in uns zu „Leben“
erweckt hat; vgl. 8,10),
daß wir Kinder Gottes sind (er bezeugt
es „gegen“ den Leib und seine
toten Werke; also im Kampf gegen
jenes andere Prinzip in uns bezeugt
der Geist, daß wir genuine, „geborene“
Kinder Gottes sind, durch den
Geist als Lebensprinzip).

der Geist Gottes vom Geist
des Menschen (erneuertes
anthropologisches Prinzip)
unterschieden (der Geist
des Menschen ist identisch mit
dem „inneren Menschen“ oder
dem „Gesetz der Vernunft“
in Röm 7,14-25). Beide
(göttlicher und menschlicher
Geist) wirken aber zusammen
gegen den Todesbereich
im Menschen. Dank dieses
Zusammenwirkens wird trotz
des Weiterwirkens der Sünde
das eindeutige Zeugnis möglich,
daß die Gläubigen Kinder Gottes
sind,

17 Wenn aber (aus ihm geborene) Kinder,
auch Erben;
einerseits Erben Gottes, andererseits
Mit-Erben Christi,
wenn wirklich wir mit (Christus)
leiden, damit wir auch mit (Ihm)
verherrlicht werden (jetzt schon;
damit aus dem Leid schon in dieser
Zeit Herrlichkeit wacht).

17: Aus der Gotteskindschaft
folgt, daß die Gläubigen auch
am Erbe Christi (Verherrlichung)
teil haben. Der Anteil am Leiden
bewirkt Anteil
an der Verherrlichung.
Für die Deutung von Baumert
ist entscheidend, daß er die
Verherrlichung nicht bloß
jenseitig versteht, sondern
sie schon im Diesseits beginnen
läßt.

18 Ich halte nämlich dafür, daß die Leiden der
Jetzt-Situation (also des Todesbereiches in

18: Das christliche Leben
schließt Leiden ein. Diese stehen

uns und um uns) in keinem Verhältnis stehen (nicht gleichgewichtig sind im Verhältnis) zu der Herrlichkeit, die im Begriff steht, sich an uns zu enthüllen (die - von diesen Leiden her, vgl. 17c - „drauf und dran ist“ in uns hinein offenbar zu werden, in unseren sterblichen Leib hinein)

aber nach dem Urteil des Apostels in keinem Verhältnis zu jener Herrlichkeit, die schon hier auf Erden im Begriff ist, sich zu enthüllen (vgl. 2 Kor 3,17f). Der Begriff „mellousa“, der im Koinè-Griechisch nicht etwas rein Zukünftiges bezeichnet, sondern etwas, das im Begriff ist einzutreten, ist entscheidend für die Deutung von Baumert.

19 Das Gespanntsein der Schöpfung nämlich empfängt die Offenbarung der Söhne Gottes (entnimmt, einprägt von oben her mehr und mehr die Sohnherrlichkeit).

19-22: Ob mit der Schöpfung die untermenschliche Schöpfung oder der Mensch als Geschöpf (im Unterschied zur Annahme als Sohn) gemeint ist, kann hier offen bleiben. Auf alle Fälle wird von der Schöpfung gesagt, daß sie mitstöhnt.

20 Der Nichtigkeit ist nämlich die Schöpfung (von Gott) unterworfen worden - nicht aus eigenem Willen, sondern aufgrund dessen, der sie unterworfen hat (der an der Unterwerfung schuld ist: der Mensch)

21 aufgrund von (unter der Voraussetzung einer) Hoffnung, daß auch die Schöpfung selbst befreit werden wird (muß) von der

Knechtschaft des Verderbens (hinein in die) zur Freiheit der Herrlichkeit der Gotteskinder (der „natürlichen“ Kinder Gottes).

22 Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung mitstöhnt und mit in Wehen liegt bis jetzt;

23 Aber nicht nur (das), sondern auch wir selbst, die wir im Besitz der Anfangsgabe des Geistes sind (die wir den Geist anfanghaft, als Anfangskapital schon innehaben), wir sind auch selbst in uns am Stöhnen, während wir als Sohnschaft die Erlösung unseres Leibes in Empfang nehmen (auch wir stöhnen beim „als Sohnschaft von oben her Empfangen die Erlösung unseres Leibes“; die fortschreitende Befreiung der Todeszone in uns durch das Wirken des von seinen Anfängen her immer weiterwirkenden, uns innewohnenden Geistes)

23: Die Erlösung des Leibes als Empfang der Sohnschaft geschieht nicht problemlos. Die Gläubigen, auch insofern sie Kinder Gottes sind, stöhnen, ja sie stöhnen gerade beim Empfang der Sohnschaft durch den Geist. Dies bestätigt, daß trotz des Geistes eine Gegenkraft (Gesetz der Sünden /Röm 7,14-25) in ihnen wirksam ist. - Die Sohnschaft ist kein - durch die Taufe - abgeschlossener Vorgang, sondern ein dauerndes Empfangen gegen dauernden Widerstand.

24 Durch die Hoffnung (durch ein Hoffnungsgut = den Geist) nämlich wurden wir gerettet (sind wir in das gegenwärtige Heil gekommen), Hoffnung (ein Hoffnungsgut) aber, das man sieht ist nicht Hoffnung, was nämlich einer sieht, wie kann

24: Das Stöhnen hat seinen Grund darin, daß die Gläubigen die Rettung nicht in ihrer Vollendung besitzen, sondern „nur“ in Form der Hoffnung, d.h. als ein Hoffnungsgut, das man noch nicht sehen (und auch

er das hoffen (wieso hat et dazu ausgerechnet die Beziehung der „Hoffnung“)?

nicht voll spüren und fühlen) kann. Die Rettung ist noch kein eindeutiges empirisches Faktum.

25 Wenn wir aber, was wir nicht sehen, hoffen, wird es uns unter Aushalten zuteil (sind wir solche, die es mit Geduld von oben her empfangen).

25: Das Hoffen ist schon ein Empfangen, aber in der Form des geduldigen Ausharrens wegen des Nicht-Sehens und wegen der verbleibenden Sünde.

26 Genau so aber (auf eben diese Weise, wie wir es eben von der Hoffnung sagten) wird auch der Geist zusammen mit unserer Schwachheit empfangen (wird der Geist als Gegengabe, nämlich für unser Leid, von uns im Zustand der Schwachheit aufgenommen); denn das „was Sollen wir in gehöriger Weise beten“ wissen wir nicht (denn mit welchem Inhalt wir [an-]beten sollen, wie es sich gehört, wissen wir nicht), sondern der Geist selbst Überkommt unartikulierte Stöhnen (der Geist selbst trifft von oben her auf unartikulierte Seufzer):

26: Genau so wird der Geist empfangen, d.h. er wird nicht als eine äußerlich singhafte Macht, sondern als eine Kraft empfangen, die unter Stöhnen, im Hoffen und im geduldigen Ausharren gegenwärtig ist. Der so empfangene Geist überformt den menschlichen Geist, der von sich aus nicht weiß, wie er beten soll, und nur unartikulierte Stöhnen kann. Die überformende Kraft des Geistes bleibt uns selber weitgehend verborgen (wir stöhnen weiter); Gott aber kennt das Sinnen seines Geistes in uns. Obwohl wir selber im Zweideutigen verharren (unartikulierte Stöhnen), bewirkt der Geist dennoch Eindeutigkeit im Herzen (gegen

Einheitsübersetzung, die nicht vom „unartikulierten Stöhnen“ unseres Geistes, sondern von den „unaussprechlichen Seufzern“ des göttlichen Geistes spricht).

27 der aber die Herzen erforscht, weiß was das Sinnen des Geistes ist daß er (nämlich) gott-gemäß eintritt für Heilige (Heiliges?).

27: Wenn unser Tun zweideutig bleibt, sieht Gott dennoch das Eindeutige, das der göttliche Geist in uns bewirkt.

28 Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, Gott immer zu Gutem (ver-)hilft, denen, die entsprechend einer vorherigen Setzung berufen sind.

28-30: Jenen, die Gott lieben, ist Gott längst schon zuvorgekommen, da er für sie eintritt und sie gemäß seiner Vorherbestimmung und gerecht macht und verherrlicht.

29 Denn die er vorher erkannt hat, hat er auch vorher bestimmt, gleichförmig zu sein der Gestalt seines Sohnes (Mitgestaltete des Bildes seines Sohnes), so daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist.

30 Die er aber vorher bestimmt hat, die hat er auch gerufen; und die er gerufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.

31 Was sollen wir nun sagen im Blick auf dieses (was folgt nun im Verhältnis dazu = was ergibt sich nun daraus, vgl. 7,20f; 8,1)?
Wenn Gott (der Vater) für uns ist, wer (ist dann) gegen uns?

31-32: Unsere Zuversicht gründet ganz darin, daß Gott trotz unserer Sünden für uns eintritt und dieses Eintreten auch in der Hingabe seines eigenen Sohnes bewiesen hat.

32 Er, der ja seinen eigenen Sohn nicht geschont hat, sondern für uns alle ihn hingegeben hat, wie wird er nicht gerade mit ihm alles schenken?

33 Wer könnte gegen die Auserwählten Gottes Klage führen? (Der Satan als Kläger vor Gott und als innerer Ankläger?)
Ist Gott der Gerechtmachende, wer (ist) dann der Verurteilende?

33: Die rhetorische Frage bringt die unerschütterliche Zuversicht des Apostels zum Ausdruck. Die zentralen Begriffe „Klage führen“, „gerecht machen“, „verurteilen“ zeigen dabei, wie sehr er in juristischen Kategorien denkt, die für die Gesamtdeutung besonders zu beachten sind. Die gleichen juristischen Kategorien finden sich auch in 8,4 (verurteilen) und 8,12 (Schuldner), ja sie bestimmen den ganzen Römerbrief (vgl. Problematik der Gerechtigkeit).

34 Ist Jesus der Gestorbene (nämlich für unsere Sünde),
mehr noch aber (der) Auferstandene

34-38: Die juristischen Kategorien sind nicht Selbstzweck. Letztlich dient alles

(für uns, vgl. 4,25!)
- er sitzt zur Rechten Gottes, er tritt
gerade für uns ein.

dazu, die unbesiegbare Macht
der Liebe Gottes
in Jesus Christus gegenüber uns
sündigen Menschen
zu bezeugen. Durch die
juristischen Kategorien wird zum
Ausdruck gebracht, daß der
Mensch in Kräftefeld fremder
Machte ist, die um ihn streiten
(einen Prozeß führen!).

35 wer könnte uns dann trennen von
der Liebe Christi? Bedrängnis oder Angst
oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße
oder Gefahr oder Schwert?

36 Es steht ja geschrieben: Deinetwegen
werden wir den ganzen Tag getötet,
werden behandelt wie Schlachtvieh.

37 Aber in all dem (diesen Situationen)
überwinden wir durch den, der uns Beliebt
hat.

38 Ich bin nämlich überzeugt, daß weder
Tod noch Leben noch Engel noch
Herrschaften noch Gegenwärtiges
noch Künftiges noch Mächte noch Höhe
noch Tiefe noch irgendein anderes
Geschöpf uns abzutrennen vermag von der
Liebe Gottes in Christus Jesus unserem
Herrn (von der Liebe, die Gott in Christus
zu uns hat).

LITERATURVERZEICHNIS

LEHRAMTLICHE SCHRIFTEN

- Enzyklika „Divinum illud munus“ von Papst Leo XIII. über den Heiligen Geist (9. Mai 1897), in: 1953, *Heilslehre der Kirche, Dokumente von Pius IX. bis Pius XII. Deutsche Ausgabe des französischen Originals von P. Cattin O.P. und H. Th. Conus O.P. besorgt von Anton Rohrbasser*, Freiburg, S. 3-23.
- Enzyklika „Mortalium animos“ von Papst Pius XI. über die Förderung der wahren Einheit im Glauben (6. Januar 1928), in: 1953, *Heilslehre der Kirche, Dokumente von Pius IX. bis Pius XII. Deutsche Ausgabe des französischen Originals von P. Cattin O.P. und H. Th. Conus O.P. besorgt von Anton Rohrbasser*, Freiburg, S. 397-411.
- Enzyklika „Mystici corporis Christi“ von Papst Pius XII. über den Geheimnisvollen Leib Christi (26. Juni 1943), in: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html [28.04.2017].
- Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ von Papst Johannes Paul II. über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (17. April 2003), in: http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_ge.html [28.04.2017].
- AA – *Das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 383-422.
- AG – *Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 599-654.
- CD – *Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 251-86.
- DH – DENZINGER Heinrich, ⁴⁴2014, *Kompodium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann*, Freiburg-Basel-Wien.

- DV – *Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Die Verbum“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 361-382.
- GS – *Die Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum educationis“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 331-48.
- LG – *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 105-200.
- OE – *Das Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 201-16.
- PO – *Das Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 553-98.
- SC – *Die Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 37-90.
- UR – *Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“*, in: RAHNER K./VORGRIMLER H., ³⁵2008: *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau, 217-50.

SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER

- ATHANASIUS, *Erster Brief an Serapion*, in: BARDENHEWER O. [u.a.] (Hrsg.), 1913, *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften aus dem griechischen übersetzt. Bibliothek der Kirchenväter. Eine auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung 13*, Kempten-München.
- BASILIUS VON CAESAREA, *De Spiritu sancto. Über den Heiligen Geist*, in: SIEBEN H. (Hrsg.), 1993, *Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 12*, Freiburg im Breisgau.

- CLEMENS VON ROM, *Clemens von Rom an die Korinther*, in: BALTHASAR H.U.V. (Hrsg.), 1984, *Die apostolischen Väter. Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna. Christliche Meister 24*, Einsiedeln.
- HIPPOLYT VON ROM, *Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung*, in: BROX N. [u.a.] (Hrsg.), 1991, *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 1*, Freiburg im Breisgau.
- IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses. Gegen die Häresien II*, in: BROX N. [u.a.] (Hrsg.), 1993, (*Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 8/2*), Freiburg im Breisgau.
- JUSTIN, *Dialog mit dem Juden Tryphon*, in: BARDENHEWER O. [u.a.] (Hrsg.), 1917, *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften aus dem griechischen übersetzt. Bibliothek der Kirchenväter. Justinus, Dialog. Pseudo-Justinus, Mahnrede. Aus dem griechischen Übersetzt 33*, Kempten-München.
- ORIGENES, *Contra Celsus. Gegen Celsus*, in: ARIS M.-A. [u.a.] (Hrsg.), 2011, *Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 50/1*, Freiburg im Breisgau.

PRIMÄRE LITERATUR

WERKE VON R. SCHWAGER: ARCHIVMATERIAL

- RSA 1 – *Geist in der Dreifaltigkeit*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a2b: *Diverse Notizen, Manuskripte, Folien*.
- RSA 2 – *Eigenart des Geistes*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a2b: *Diverse Notizen, Manuskripte, Folien*.
- RSA 3 – *Theologie des Heiligen Geistes. Gekürztes Manuskript zur Vorlesung im WS 1984/85*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a2a: *Gekürzte Vorlesungsmanuskripte*.
- RSA 4 – *Theologie des Heiligen Geistes. Gekürztes Manuskript, geeignet zur Prüfungsvorbereitung. Innsbruck 1998*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a2a: *Gekürzte Vorlesungsmanuskripte*.
- RSA 5 – *Manuskript „Gott und Pluralismus“*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a6/2: *Manuskripte*.

- RSA 6 – *Wissenschaft und Glaube (Datiert 15./16. März 1991)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 14.2.2: *Vorträge und Tagungen 1990-1994*.
- RSA 7 – *Manuskript „Übergang zur modernen Theologie“*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a1/10: *Handouts (u.a. GS 22). Folien zur Erlösung. Diverse Texte*.
- RSA 8 – *Hans Urs von Balthasar (Manuskript und Folienvortrag)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 14.1: *Diverse lose geordnete Vorträge*.
- RSA 9 – *Manuskript zum Alten Testament (mit Folien)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a1/20: *Manuskript zum Alten Testament*.
- RSA 10 – *Selbstbewusstsein Jesu. Kern seiner Botschaft und Bedeutung für die Nachfolge. Frauenfeld. 29. Mai 1976*, in: Raymund-Schwager-Archiv, VIII 3.dd: *Manuskripte/Vorträge*.
- RSA 11 – *Christologie und Erlösungslehre. Neutestamentlicher Teil (WS 1983/84)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a1/5: *Manuskripte*.
- RSA 12 – *Brief an Frau Dr. Ilse Bab (Datiert 18.11.79)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 4: *Korrespondenzen aus dem Zimmer von Raymund Schwager im Canisianum, nach Jahrgängen geordnet, von P. Oberholzer am 22. 4. 2004 gesichtet „1972-1983“ (mit Ausnahmen)*.
- RSA 13 – *Der Heilige Geist als innergöttliche Person*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a2b: *Diverse Notizen, Manuskripte, Folien*.
- RSA 14 – *Manuskript „Systematische Ekklesiologie“ (1991/92)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a3/6: *Manuskripte zur Ekklesiologie*.
- RSA 15 – *Manuskript über die Kirche als Volk Gottes (mit Folien) (systematischer Zugang)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a3/2.
- RSA 16 – *Theologie der Versöhnung*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 17b: *Manuskripte*.
- RSA 17 – *Jesus als Sündenbock?*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 17b: *Manuskripte*.
- RSA 18 – *Brief an Herrn Hamerton-Kelly (datiert 16.12.84)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 3: *Korrespondenzen aus dem Zimmer von Raymund Schwager im Canisianum, nach Jahrgängen geordnet, von P. Oberholzer am 22. 4. 2004 gesichtet „1984-1988“ (mit Ausnahmen)*.
- RSA 19 – *Vortrag (Römer 7,14-25)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 14.2.6: *Vorträge und Tagungen 2001-2004*.

- RSA 20 – *Brief an Herrn Prof. Dr. R. Pesch (Datiert 10.09.85)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 5: *Korrespondenzen aus dem Zimmer von Raymund Schwager im Canisianum, nach Jahrgängen geordnet, von P. Oberholzer am 22. 4. 2004 gesichtet „1983-1988“ (mit Ausnahmen).*
- RSA 21 – *Brief an Herrn Prof. Dr. Gerhard Lohfink (Datiert 10.03.85)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 5: *Korrespondenzen aus dem Zimmer von Raymund Schwager im Canisianum, nach Jahrgängen geordnet, von P. Oberholzer am 22. 4. 2004 gesichtet „1983-1988“ (mit Ausnahmen).*
- RSA 22 – *Brief von Herrn Prof. Dr. Gerhard Lohfink (Datiert 9.06.85)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 6: *„Private Korrespondenzen“ (im Büro) mit div. Persönlichkeiten und Stellen I (vor allem 1980-1986): Jeannett, Armin Glaus, St.Katharina-Werk, Bono (S.J.), Vatikanische Stellen, Norbert Lohfink, Hans Urs von Balthasar, Roel Kaptein, Tomatis, Jesuitenobere, u.a.*
- RSA 23 – *Brief an Herrn Dr. Norbert Baumert SJ (Datiert 24.9.84)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 3: *Korrespondenzen aus dem Zimmer von Raymund Schwager im Canisianum, nach Jahrgängen geordnet, von P. Oberholzer am 22. 4. 2004 gesichtet „1984-1988“ (mit Ausnahmen).*
- RSA 24 – *Brief von Herrn Prof. Dr. Gerhard Lohfing (Datiert 26.7.85)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 6: *„Private Korrespondenzen“ (im Büro) mit div. Persönlichkeiten und Stellen I (vor allem 1980-1986): Jeannett, Armin Glaus, St.Katharina-Werk, Bono (S.J.), Vatikanische Stellen, Norbert Lohfink, Hans Urs von Balthasar, Roel Kaptein, Tomatis, Jesuitenobere, u.a.*
- RSA 25 – *Brief an Herrn Prof. Dr. Gerhard Lohfing (Datiert 8.12.86)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, II 6: *„Private Korrespondenzen“ (im Büro) mit div. Persönlichkeiten und Stellen I (vor allem 1980-1986): Jeannett, Armin Glaus, St.Katharina-Werk, Bono (S.J.), Vatikanische Stellen, Norbert Lohfink, Hans Urs von Balthasar, Roel Kaptein, Tomatis, Jesuitenobere, u.a.*
- RSA 26 – *Theologie des Heiligen Geistes. Manuskript zur Vorlesung Pneumatologie*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 2a2c: *Musikalien, 4 Vorlesungsmanuskripte „Theologie des Heiligen Geistes“ o.J.*
- RSA 27 – *Friede*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 17b: *Manuskripte.*
- RSA 28 – *Gott als Abba und das Böse oder der Böse*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 14.2.1: *Vorträge und Tagungen 1983-1989.*

RSA 29 – *Ist der Heilige Geist erfahrbar? (Predigt, Pfingsten 1980)*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 20.1.2: *Von Raymund Schwager gesammelte Predigten*.

RSA 30 – *Frustration und neue Aufgabe in der ökumenischen Bewegung*, in: Raymund-Schwager-Archiv, I 19.1: *Manuskripte (Akten/Korrespondenzen/Dokumentationen/Rezensionen)*.

PRIMÄRE LITERATUR

WERKE VON R. SCHWAGER: MONOGRAFIEN UND ARTIKELN

SCHWAGER Raymund, 1976, *Glaube, der die Welt verwandelt*, Mainz.

Ders., 1983, *Der Heilige Geist und der wahre Friede*, in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft. Heft 15*, Paderborn.

Ders., 1985, *Der Hl. Geist und die Überwindung der Gewalt*, in: *Mirabilia. Kommunikationsdienst europäischer Jesuiten in der charismatischen Erneuerung. Deutsche Ausgabe*. (Nr. 3, Juli 1985), 12-17. [o.O.]

Ders., 1986, *Für Gerechtigkeit und Frieden. Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart*, Innsbruck-Wien.

Ders., 1997, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Beiträge zur mimetischen Theorie 4)*, Münster.

Ders., 2005, *Erlöser des Menschen. Soteriologie in der Verkündigung von Johannes Paul II. und die Herausforderungen unserer Zeit*, in: SIEBENROCK R., SANDLER W. (Hrsg.), *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, Wien-Münster.

Ders., 2014, *Briefwechsel mit René Girard*, in: WANDINGER N., PETER K. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 6*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2014a, *Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur*, in: NIEWIADOMSKI J., MOSSBRUGGER M. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 5*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2015, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, in: NIEWIADOMSKI J. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 4*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2015a, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, in: WANDINGER N. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 3*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2016, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*, in: MOOSBRUGGER M. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 1*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2016a, *Woraus lebt der Glaube? Jesus – Nachfolge*, in: MOOSBRUGGER M. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 1*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2016b, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, in: MOOSBRUGGER M., PETER K. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 2*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2017, *Kirchliche, politische und theologische Zeitgenossenschaft*, in: MOOSBRUGGER M. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 8*, Freiburg im Breisgau.

PRIMÄRE LITERATUR

WERKE VON M. WELKER: MONOGRAFIEN UND ARTIKELN

WELKER Michael, 1975, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, Neukirchen-Vluyn.

Ders., 1981, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 1)*, Neukirchen-Vluyn.

Ders., 1982, *Whiteheads Vergottung der Welt*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 24 (1982), 185-205.

Ders., 1986, *Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie?*, in: George LUCAS R. (Hrsg.), *Whitehead und der deutsche Idealismus*, Bern 1990, 57-66.

Ders., 1986a, *Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 28 (1986), 311-26.

Ders., 1989, *Der Heilige Geist. Münsteraner Antrittsvorlesung. Hartmut Gese zum 60. Geburtstag gewidmet*, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989), 126-41.

Ders., 1989a, *The Holy Spirit*, in: *Theology Today* 46 (1989), 5-20.

Ders., 1989b, *Gesetz und Geist*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 4: »Gesetz« als Thema Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn, 215-29.

Ders., 1992, *Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme*, in: WELKER M., KRAWIETZ W. (Hrsg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt, 355-70.

Ders., 1993, *Pluralismus und Pluralismus des Geistes*, in: ZIEGERT R. (Hrsg.), *Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion*, Speyer, 363-8.

Ders., 1994, *Gewaltverzicht und Feindesliebe. Zu Matth 5, 38-48*, in: ROLOFF J., ULRICH H. G. (Hrsg.), *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs, FS Friedrich Mildenerberger*, Stuttgart, 243-7.

Ders., 1994a, *Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt*, in: WETH R. (Hrsg.), *Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas*, Gütersloh, 9-29.

Ders., 1995, *Schöpfung und Wirklichkeit (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 13)*, Neukirchen-Vluyn.

Ders., 1995a, *Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes*, in: *Pluralismus und Identität. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 8, Gütersloh, 468-85.

Ders., 1995b, *Confessionalität und Ökumenizität in der Theologie. Zum Gespräch mit Milan Balabán*, in: *Universale Kirche und Kirche in der Region. Die Spannung zwischen Universalität und Inkulturation, Communio Viatorum* (3/37), 276-80.

Ders., 1996, *Geist und Wort – Wort und Geist*, in: *Concilium* 3 (1996), 260-5.

Ders., 1997, *Revolutionäre Demut. Mit Jesu Taufe erfüllt sich Gottes Gerechtigkeit*, in: *Evangelische Kommentare* 30 (1997), 280-2.

Ders., 1997a, *Was leistet die Metaphysik Whiteheads für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft?*, in: RAINER I. (Hrsg.), *Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft*, Freiburg, 97-109.

Ders., 1998, *Theological Autobiography. An Interview with Michael Welker*, in: *Dialog 37 (1998)*, 148f.

Ders., 1999, *Travail and Mission: Theology Reformed according to God's Word an the Beginning of the Third Millennium*, in: WILLIS D., WELKER M. (Hrsg.), *Toward the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions*, Grand Rapids-Cambridge, 136-52.

Ders., 2000, *The Tasks of Biblical Theology and the Authority of Scripture*, in: ALSTON W. (Hrsg.), *Theology in the Service of the Church, FS Thomas Gillespie*, Grand Rapids, 232-41.

Ders., 2000a, *Warum brauchen pluralistische Gesellschaften christliche Theologie?*, in: GRÄB W. [u.a.] (Hrsg.), *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Stuttgart, 10-26.

Ders., 2000b, *Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums*, in: HÄRLE W. [u.a.] (Hrsg.), *Das ist christlich: Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh, 91-103.

Ders., 2001, *Christentum und Pluralismus. Die Erneuerungskräfte der biblischen Theologie*, Moskau.

Ders., 2001a, *Das vierfache Gewicht der Schrift. Die mißverständliche Rede vom »Schriftprinzip« und die Programmformel »Biblische Theologie«*, in: HILLER D., KRESS Ch. (Hrsg.), *Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe. Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben, FS Gunda Schneider-Flume*, Leipzig, 9-27.

Ders., 2001b, *Modernity and Post-Modernity as Challenges to Christian Theology*, in: *Yonsei Review of Theology and Culture VI*, 3-23.

Ders., 2001c, *Warum die christlichen Kirchen einander brauchen. Das Beispiel Abendmahl/ Eucharistie*, in: *"Du stellst meine Füße auf weiten Raum". Taschenbuch zum Kirchentag*, Hannover, 112-8.

Ders., 2001d, *Die Bedeutung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in der gegenwärtigen ökumenischen Situation*, in: WETH R. (Hrsg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn, 197-208.

Ders., 2002, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, in: WELKER M., SCHWEITZER F. (Hrsg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, Münster 2005, 15-29.

Ders., 2003, *Heiliger Geist und Zeitgeist. Gespräch mit Prof. Welker*, in: *Entwurf, Religionspädagogische Mitteilungen 1*, Münster, 7-10.

Ders., 2003a, *Droht eine ökumenische Eiszeit? Zum Rundschreiben Ecclesia de Eucharistia von Papst Johannes Paul II.*, in: *FAZ* (7. Mai 2003, Nr. 105), 10.

Ders., 2004, *Der Heilige Geist. Der Stifter einer neuen Gemeinschaft inmitten erhaltener kultureller, nationaler und sprachlicher Verschiedenheit*, in: *Evangelische Aspekte 2* (2004), 4-10.

Ders., 2004a, *Artikel: Heiliger Geist*, in: CHRISTOPHERSEN A., JORDAN S., *Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart, 144-8.

Ders., 2005, *Wahrheitssuchende Gemeinschaften? Über eine hohe Minimalbedingung ökumenischer Verständigung*, in: SATTLER D., WENZ G. (Hrsg.), *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung, FS Theodor Schneider*, Mainz 2005, 91-7.

Ders., 2005a, *Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre*, in: WETH R. (Hrsg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 110-28.

Ders., 2006, *Science and Theology: Their Relation at the Beginning of the Third Millennium*, in: CLAYTON Ph., SIMPSON Z. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford, 551-61.

Ders., 2006a, *The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives*, in: Welker M. (Hrsg.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids, 221-32.

Ders., 2006b, *Heiliger Geist*, in: DENNERLEIN N., MEYER-BLANCK M. (Hrsg.), *Evangelische Glaubensbibel*, Gütersloh, 59-62.

Ders., 2008, *Globalisierung. In wissenschaftlich-theologischer Sicht*, in: *Evangelische Theologie 68* (2008), 365-82.

Ders., 2009, *Realismus und epistemologische Paradigmen der Theologie und Naturwissenschaften*, in: PORUS W. (Hrsg.), *Wissenschaftliche und theologische epistemologische Paradigmen. Geschichtliche Dynamik und universale Grundlagen*, Moskau, 99-112.

Ders., 2010, *Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie*, in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2009*, Heidelberg, 98-108.

Ders., 2011, *Gerd Theißen im Gespräch mit Michael Welker*, in: *Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg 6*, Heidelberg, 42-7.

Ders., 2011a, *Menschlicher Geist und Gottes Geist*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie: Heiliger Geist 24 (2009)*, Neukirchen-Vluyn, 235-44.

Ders., 2011b, *Rethinking Christocentric Theology*, in: HELMER Chr., HOLM B. K. (Hrsg.), *Transformations in Luther's Theology: Historical and Contemporary Reflections, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte (32)*, Leipzig, 179-92.

Ders., 2011c, *Anthropologie der Artikulation und theologische Anthropologie*, in: POLKE Chr. [u.a.] (Hrsg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik, FS Wilfried Härle, TBT 156*, Berlin-Boston, 219-32.

Ders., 2011d, *Theology and Science: Theological Impulses for the Dialogue*, in: *Teologia XV (2/2011)*, 29-42.

Ders., 2011e, *Vorbild – Gottes Bild – Lebendigmachender Geist: Wer ist Jesus Christus für Uns Heute?*, in: *Teologia XV (4/2011)*, 10-24.

Ders., ²2012, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn.

Ders., 2012a, *Ökumene und Pluralismus*, in: *International Journal of Orthodox Theology 3/1 (2012)*, 63-75.

Ders., ⁵2013, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn.

Ders., 2013a, *Himmel. Theologische Aspekte*, in: *Entwurf 44 (2013)*, 6-8.

Ders., 2013b, *Global Public Theology and Christology*, in: Bedford-Strohm H. [u.a.] (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology, Theologie in der Öffentlichkeit 4*, Berlin-Münster-Wien, 281-90.

Ders., 2013c, *Gottes Geist und menschlicher Geist. Zur Situation – und »How my mind has been transformed«*, in: ETZELMÜLLER G., SPRINGHART H., (Hrsg.), *Gottes Geist und menschlicher Geist*, Leipzig, 356-62.

Ders., 2014, *Flesh–Body–Heart–Soul–Spirit: Paul's Anthropology as an Interdisciplinary Bridge-Theory*, in: WELKER M. (Hrsg.), *The Depth of the Human Person. A Multi-disciplinary Approach*, Grand Rapids-Cambridge, 45-57.

Ders., 2014a, *Gottes Gerechtigkeit*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZStTh 56/4)*, Berlin, 409-21.

Ders., 2014b, *Heiliger Geist und menschliche Freiheit*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie 30 (2014)*, 89-100.

Ders., 2015, *Kirche und Diakonie in säkularen Kontexten*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR 60)*, Tübingen, 27-40.

Ders., 2015a, *Image of the Divine and Spiritual Presence: In What Ways Can Christology Provide Cultural Orientation?*, in: WELKER M., SCHWEIKER W. (Hrsg.), *Images of the Divine and Cultural Orientations: Jewish, Christian, and Islamic Voices*, Leipzig, 115-24.

Ders., 2015b, *Geist und Liebe*, in: Welker M., Oberhänsli-Widmer G. (Hrsg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie, 29 (2014): Liebe*, Neukirchen-Vluyn, 271-81.

SEKUNDÄRE LITERATUR:

ANGELL Stephen W./DANDELION Pink (Hrsg.), 2013, *The Oxford Handbook of Quaker Studies*, Oxford.

ALTHAUS Horst, 1992, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: eine Biographie*, München.

ASUZO Christopher Chukwuemeka, 2008, *The transforming power of faith. A systematic assessment of the Christian faith in relation to African traditional religion in the light of dramatic theology*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

BALKE Willem, 1999, *Revelation and Experience in Calvin's Theology*, in: WILLIS D., WELKER M. (Hrsg.), *Toward the Future of Reformed Theology*, Grand Rapids-Cambridge, 346-65.

BALTHASAR Hans Urs von, 1973, *Theodramatik I. Prolegomena*, Zürich.

Ders., 1978, *Theodramatik II/2. Die Personen des Spiels*. Einsiedeln.

Ders., 1983, *Theodramatik IV. Das Endspiel*. Einsiedeln.

BARTH Hermann, 1977, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 48)*, Neukirchen-Vluyn.

BARTH Karl, 1932-1967, *Kirchliche Dogmatik*, 13 Bde, Zürich.

BARTOSIK Grzegorz, 2010, *Pneumatologia*, in: Gózdź Krzysztof, Guzowski Krzysztof (Hrsg.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin, 165-84.

BAUMERT Norbert, 2012, *Christus – Hochform von „Gesetz“*. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes, Würzburg.

BERNADIĆ Mario, 2009, *Wandlung im Gericht. Transformation des Gerichtsgedankens in der deutschsprachigen nachkonziliaren katholischen Eschatologie*. Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

BITTLINGER Arnold, 1974, *Die charismatische Erneuerung der Kirchen: Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung*, in: HEITMANN C., MÜHLEN H. (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München, 19-35.

BLOESCH Donald G., 2000, *The Holy Spirit. Works & Gifts*, Downers Grove.

BOELEN Win L., 1964, *Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Die Suche nach einem Abendmahlskonsens in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947-1957 und eine Würdigung aus katholischer Sicht*, Assen.

BÖHNKE Michael, 2013, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau.

BRANDT Sigrid/OBERDORFER Bernd, 1997, *Resonanzen. Theologische Beiträge. Michael Welker zum 50. Geburtstag (Vorwort)*, Göttingen, V-VI.

BRAY Gerald, 2014, *God Has Spoken. A History of Christian Theology*, Wheaton-Illinois.

BRECHT Martin, 1990, *Beobachtungen zur Vorstellung vom Heiligen Geist in der lutherischen Orthodoxie und im frühen Pietismus*, in: Heubach Joachim (Hrsg.), *Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie*, Erlangen, 46-74.

BÜCHELE Herwig, 2003, *Politische Theologie in bewegter Zeit*, in: NIEWIADOMSKI J., WANDINGER N. (Hrsg.), *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium-Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager. Beiträge zur mimetischen Theorie 14*, Münster, 19-32.

CLAUSEWITZ Carl von, 1832, *Vom Kriege*, Berlin.

COFFEY David, 1979, *GRACE: The Gift of the Holy Spirit*, Brookvale.

- COMBLIN Joseph, 1988, *Der Heilige Geist. Gott der sein Volk befreit*, Düsseldorf.
- CONGAR Yves, 1982, *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien. Orig.-Ausg. 1979, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris.
- Ders., 1957, *Der Laie: Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart.
- Ders., 1969, *Divided Christendom. A Catholic Study of the Problem of Reunion*, London.
- Ders., 2011, *True and False Reform in the Church*, Collegeville.
- DABNEY Lyle, 1997, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn.
- DAYTON Donald W., 1988, *Theological Roots of Pentecostalism*, Grand Rapids.
- DIEDERICH Martin, 1999, *Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist*, Göttingen.
- DRÖGE Markus, 2016, *Laudatio: Karl-Barth-Preis für Michael Welker*, in: http://www.uek-online.de/downloads/20160709_laudatio_markus_droege.pdf [6.04.2017].
- DUNN James D.G., ³1974, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching of the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today (Studies in Biblical Theology. Second Series 15)*, London.
- Ders., 1975, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London.
- DÜSING Edith, 2009, *Hegels Geistbegriff und Wahrheitsbeweis für das Christentum. Der Tod Gottes odr Christi als die "höchste Anschauung der Liebe"*, in: DÜSING E., [u.a.] (Hrsg.), *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Würzburg, 233-76.
- DWIWIBOWO Gregorius Hertanto, 2009, *"Damit die Herzen derer sich wandeln, die sie bedrängen und unterdrücken". Versöhnung durch Bekehrung des Herzens aus dem Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.
- ELLIGER Karl, 1989, *Deuterijosaja (BKAT XI/1)*, Neukirchen-Vluyn.

ENZENSBERGER Hans Magnus, 1993, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main.

FINKE Roger/STARK Rodney, ²1994, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick.

FAMERÉE Joseph/ROUTHIER Gilles, 2016, *Yves Congar. Leben-Denken-Werk*, Freiburg im Breisgau.

FAUPEL David W., 1996, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, Sheffield.

FUCHS Ernst, 1960, *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II.*, Tübingen.

GALDA Wojciech, 2003, *Vom Geist geführt. Beitrag Urs von Balthasars zur Bestimmung des Propriums christlicher Existenz*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

GANOCZY Alexandre, 1968, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin (Ökumenische Forschungen, I. Ekklesiologische Abteilung, Band 3)*, Freiburg-Basel-Wien.

Ders./SCHELD Stefan, 1984, *Christusgegenwart und Heiliger Geist in der Theologie Calvins*, in: LIES L. (Hrsg.), *Praesentia Christi. Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern*, Düsseldorf, 507-21.

GESE Hartmut, 1962, *Simson*, in: RGG³ (Bd. 6), 42.

GESTRICH Christof, 1989, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen.

GIRARD René, 1977, *Violence and the Sacred*, Baltimore.

Ders., 1987, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford.

Ders., 1987a, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich.

Ders., 1988, *Der Sündenbock*, Zürich.

Ders., 1997, *Wenn all das beginnt... Dialog mit Michel Treguer*, Thaur.

Ders., 1999, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Beiträge zur mimetischen Theorie 8*, Münster.

Ders., 2001, *I See Satan Fall Like Lightning*, Maryknoll.

Ders., 2007, *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture. René Girard with Pierpaolo Antonello and João Cezar de Castro Rocha*, London-New York.

Ders., 2011, *Sacrifice*, East Lansing.

Ders., ²2012, *Das Heilige und die Gewalt*, Ostfildern.

Ders., 2014, *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken, Gespräche mit Benoît Chantre*, Berlin.

GÜNTER Thomas/SCHÜLE Andreas, 2007, *Gegenwart des lebendigen Christus (Vorwort)*, Leipzig, VII-IX.

HANSEN Frank-Peter, 1994, *Georg W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Paderborn.

HAUSCHILD Wolf-Dieter/DRECOLL Volker Henning, 2004, *Pneumatologie in der Alten Kirche* (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie 12), Bern.

HENNING Christian, 2000, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person: Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Gütersloh.

HERMS Eilert, 1987, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen.

HERRMANN Siegfried, ²1973, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München.

HEUBACH Joachim (Hrsg.), 1990, *Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie (Veröffentlichungen der Luther-Akademie 17)*, Ratzeburg.

HILBERATH Bernd J., 1992, *Pneumatologie*, in: Schneider Theodor (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf, 445-52.

HILDEBRAND Dietrich, 1955, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg.

HITCHCOCK James, 2012, *History of the Catholic Church. From the Apostolic Age to the Third Millenium*, San Francisco.

HODGSON Peter C., 1994, *Winds of the Spirit. A Constructive Christian Theology*, Luisville.

HOLLENWEGER Walter J., 1977, *Professor Unrat auf der Suche nach dem »vergessenen Glaubensartikel« in der pfingstlichen Theologie*, in: Die Charismatische Erneuerung und die Kirche, Regensburg, 43-57.

HOOFT Willem Visser 't, ²1967, *The Genesis of the World Council of Churches*, in: Rouse Ruth, Neill Stephen C. (Hrsg.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London, 697–724.

HORBAL Volodymyr, 2008, *Beichte zwischen Vergebung und Strafe. Dogmatisch-kirchenrechtliche Annäherung an das Problem aus dem Blickwinkel der "Dramatischen Theologie"*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

HUBER Stefan, 2007, *Leib Christi und Heilsdrama. Kulturtheoretische und theologische Zugänge zur Kirche als Gemeinschaftskörper*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

JANOVSKY Bernd, 1989, *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes "am Morgen" im alten Orient und im Alten Testament. Band 1: Alter Orient*, Neukirchen-Vluyn.

JANOVSKY Nikolaus, 2013, *Actio und Reactio Gottes angesichts des Leids der Menschen. Theodizee im Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

JENSEN Oddvar J., 1990, *Die charismatischen Erneuerungsbewegungen – Ihre Ziele und unsere Beurteilung (aus norwegischer Sicht)*, in: HEUBACH J. (Hrsg.), *Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie*, Erlangen, 105-18.

JUNG Martin, 2012, *Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517-1648)*, Göttingen-Oakville.

KANY Roland, 2007, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“ (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22)*, Tübingen.

KÄRKKÄINEN Veli-Matti, 2002, *Pneumatology. The Holy Spirit in Ecumenical, International and Contextual Perspective*, Grand Rapids.

Ders., 2004, *One with God. Salvation as Deification and Justification*, Colleagueville-Minnesota.

KÄSEMANN Ernst, 1982, *Die Heilung der Besessenen*, in: Käsemann E., *Kirchliche Konflikte* (Band 1), Göttingen, 168-78.

KERN Renate, 2007, *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners* (*Innsbrucker theologische Studien* 76), Innsbruck-Wien.

KOCH Robert, 1950, *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments*, Wien.

KOZIEL Bernd Elmar, 2001, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks*, Frankfurt am Main [Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2000].

Ders., 2007, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Frankfurt am Main [Innsbruck, Univ., Habil.-Schr.].

Ders., 2015, *Achsenzeit, Apokalyptik, Gnade. Zur Hermeneutik des christlichen Glaubens*, Würzburg.

KUZHIPPALLIL George Thomas, 2009, *The body of Christ and the body of India. A dramatic re-reading of the concept of the body of Christ in indian ecclesial context*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

LANTHAPARAMBIL Grimbald, 2013, *Kenosis. Die Nachfolge Christi bei Franziskus im Lichte der dramatischen Theologie*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

LEE Chien-Ju, 2009, *Der Heilige Geist als Vollender. Die Pneumatologie Wolfhart Pannenberg* (*Internationale Theologie* 13), Frankfurt am Main.

LIN HONG-HSIN, 1998, *Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie*, Frankfurt am Main.

LOHFINK Norbert, ³1985, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg im Breisgau [u.a.].

LOHSE Bernhard, 1995, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen.

LUPA Rafał, 2008, *Gott, Feindschaft, Gewalt... Jan Assmann, René Girard und Raymund Schwager im systematischen Vergleich*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

ŁAZIK Karol, 2016, „Die Menschheit wird keinen Frieden finden, solange sie sich nicht mit Vertrauen an meine Barmherzigkeit wendet“. *Die Herausforderung der Botschaft von Sr. Faustyna. Eine spirituell-dogmatische Studie im Lichte der dramatischen Theologie*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

MACCHIA Frank D., 1993, *Spirituality and Social Liberation. The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism, Pietist and Wesleyan Studies*, Lanham.

MAIZIÈRE Ulrich de, 1983, *Frieden und Krieg. Kann ein Christ auch heute noch Soldat sein?*, in: LÖWE H., ROEPKE C.J. (Hrsg.), *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*, München, 60-77.

MANNING Henry E., 1865, *The Temporal Mission of the Holy Ghost or Reason and Revelation*, London.

MCDONNELL Kilian, 1975, *The Holy Spirit and Christian Initiation*, in: McDonnell K. (Hrsg.), *The Holy Spirit and Power: The Catholic Charismatic Renewal*, New York [u.a.], 57-85.

MCINTYRE John, 1997, *The Shape of Pneumatology. Studies in the Doctrine of the Holy Spirit*, Edinburgh.

MCKINNEY Joseph, 1971, *Die charismatische Erneuerung in der römisch-katholischen Kirche*, in: Heitmann Claus, Mühlen Heribert (Hrsg.), 1974, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München, 36-48.

MOLTMANN Jürgen, ⁸1969, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München.

Ders., 1972, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München.

Ders., 1984, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn.

Ders., 1989, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München.

Ders., ²1989, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, Gütersloh.

Ders., 1991, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh.

Ders., 1995, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh.

Ders., 2001, *Wer ist Christus für uns heute?*, Gütersloh.

Ders., 2007, *Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Christologie*, in: GÜNTERT., SCHÜLE A. (Hrsg.), *Gegenwart des Lebendigen Christus*, Leipzig, 141-9.

MOOSBRUGGER Mathias, 2014, *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext (Innsbrucker theologische Studien 88)*, Innsbruck-Wien [Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2012].

Ders., 2017, »Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit«. *Überlegungen zur ignatianischen Heuristik der Dramatischen Theologie*, in: NIEWIADOMSKI J. (Hrsg.), *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg im Breisgau, 20-41.

MORZYCKI Wojciech, 2011, „Seele“. *Joseph Ratzingers Konzeption im Gespräch mit dem Dramatischen Entwurf von Raymund Schwager*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

MOSTERT Walter, 1990, *Hinweise zu Luthers Lehre vom Heiligen Geist*, in: HEUBACH J. (Hrsg.), *Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie*, Erlangen, 15-45.

MÖHLER Johann A., 1825, *Die Einheit der Kirche, oder das Princip des Katholicismus (Habilitationsschrift)*, Tübingen.

Ders., 1864, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften*, Mainz.

MUNTEANU Daniel, 2012, *Die polyphone Einheit im Heiligen Geist. Pluralistische Kultur der Differenz bei Michael Welker und in der Orthodoxen Theologie*, in: *International Journal of Orthodox Theology* 3/2, <http://orthodox-theology.com> [Open Access Journal, 6.04.2017], 175-202.

MÜHLEN Heribert, ³1968, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien.

Ders., 1977, *Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung als Frage an die verfaßten Kirchen*, in: *Die Charismatische Erneuerung und die Kirche*, Regensburg, 59-99.

Ders., 1988, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund ICH – DU – WIR*, Münster.

MÜLLER Gerhard L., ⁹2012, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien.

NEUNER Peter/KLEINSCHWÄRZER-MEISTER Brigitta, 2002, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf.

NEWMAN Paul W., 1987, *A Spirit Christology: Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, New York/London.

NIEWIADOMSKI Józef, 1982, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck [Innsbruck, Univ., Diss., 1981].

Ders./PALAVER Wolfgang (Hrsg.), 1992, *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium. Innsbrucker Theologische Studien 38*, Innsbruck.

Ders./WANDINGER Nikolaus (Hrsg.), 2003, *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium-Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager. (Beiträge zur mimetischen Theorie 14)*, Münster.

Ders., 2004, *Ansprache beim 18 Uhr Gottesdienst am 1. Fastensonntag in der Kapuzinerkirche am 29*, in: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/452.html> [20.04.2017]

Ders., 2005, *Extra media nulla salus? Attempt at a Theological Synthesis*, in: PALAVER Wolfgang/STEINMAIR-PÖSEL P. (Hrsg.): *Passions in economy, politics, and the media. In discussion with Christian theology. Beiträge zur mimetischen Theorie 17*, 489-507.

Ders., 2009, *Girards, René*, in: BEDORF Th., RÖTTGERS K. (Hrsg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert: Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, 141-46.

Ders./SIEBENROCK Roman A., 2010, *Dramatische Theologie, ein Blick in die Forschungswerkstatt*, in: ZKTh (Band 133), 385-8.

Ders., 2013, *Fenomen Girarda*, in: *Roczniki Kulturoznawcze*, T. IV, Nr. 2, Lublin, 7-20.

Ders./MOSSBRUGGER Mathias, 2014, »Dogma und dramatische Geschichte« als Versuch der Rehabilitierung des kirchlichen Dogmas, in: NIEWIADOMSKI J., MOSSBRUGGER M. (Hrsg.), *Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur, Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 5*, Freiburg im Breisgau, 17-37.

Ders., 2015, *Dogma und dramatische Geschichte als Schlusspunkt einer theologischen Biographie*, in: NIEWIADOMSKI J., MOSSBRUGGER M. (Hrsg.), *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, Freiburg im Breisgau, 17-37.

Ders., 2015a, *Editionsbericht*, in: NIEWIADOMSKI J. (Hrsg.), *Raymund Schwager. Gesammelte Schriften. Band 4: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Freiburg im Breisgau, 13-35.

Ders./MOSSBRUGGER Mathias (Hrsg.), 2015, *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, Freiburg im Breisgau.

Ders., 2016, *Globale Moderne und ihre trügerische Wahrheit*, in: BÖTTIGHEIMER Chr. (Hrsg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, 69-102.

Ders., 2016, *Globale Moderne und ihre trügerische Wahrheit*, in: Böttigheimer Chr. (Hrsg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, 69-102.

Ders. (Hrsg.), 2017, *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg im Breisgau.

OBERDORFER Bernd, 2001, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96)*, Göttingen.

O'CONNOR Edward D., 1971, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Notre Dame.

OHLY Lukas, 2015, *Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 147)*, Göttingen.

PALAUER Wolfgang, ³2008, *René Girards mimetische Theorie: im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Wien.

PANNENBERG Wolfhart, 1988, *Systematische Theologie (Band 1)*, Göttingen.

- Ders., 1991, *Systematische Theologie (Band 2)*, Göttingen.
- Ders., 1993, *Systematische Theologie (Band 3)*, Göttingen.
- PESCH Otto Hermann, 2008, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung (Band 1, Teilband 1/2)*, Ostfildern.
- PESCH Rudolf, 1986, *Die Apostelgeschichte. Band 1.: Apg 1-12*, Zürich [u.a.].
- PETER Karin, 2011, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Leseart der Offenbarung des Johannes (Beiträge zur mimetischen Theorie 29)*, Wien-Berlin [Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2010].
- PÖHLMANN Horst G., 1998, *Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist? AntöÙe zu einer neuen Spiritualität*, Neukirchen-Vluyn.
- RAHNER Karl, ⁶1976, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg.
- Ders. [u.a.] (Hrsg.), 1977, *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart.
- Ders./FRIES Heinrich, 1985, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg im Breisgau.
- Ders., 1996, *Sämtliche Werke. 2.2. Geist in Welt: philosophische Schriften*, Freiburg in Breisgau.
- RATZINGER Joseph, 1974, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in: HEITMANN C., MÜHLEN H. (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München, 223-38.
- REINHARDT Volker, 2016, *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*, München.
- REYNOLDS Blair, 1990, *Toward a Process Pneumatology*, Selinsgrove.
- ROMEJKO Adam, 2007, *Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie*, Gdańsk [Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2004].
- SAFRANSKI Rüdiger, 2000, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München-Wien.

- SALMANN Elmar, 1993, *Appropriation*, in: LThK³ (Band 1), Freiburg in Breisgau, 891.
- SANDLER Willibald, 1998, *Was ist dramatische Theologie?*, in: TSCHUGGNALL P. (Hrsg.), *Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs*, Salzburg, 41-57.
- Ders., 2017, »Den sie wissen, was sie tun« – Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit des Menschen bei Raymund Schwager und Karl Rahner, in: NIEWIADOMSKI J. (Hrsg.), *Das Drama der Freiheit. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*. Freiburg, 116-49.
- SAUSER Ekkart, 2003, *Yves Congar*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Band 21), Nordhausen, 282–5.
- SCHÄFER Heinrich Wilhelm, 2011, *Geisterfahrung und Geist-Theologie*, in: *Glaube und Lernen. Themenheft „Geisterfahrung“ (2011/2)*, Göttingen, 148-62.
- SCHÄRTL Thomas, 2017, *Die Freiheit Jesu. Vorschläge zur metaphysischen Modellierung der Christologie Raymund Schwagers*, in: Niewiadomski J. (Hrsg.), *Das Drama der Freiheit. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*. Freiburg, 230-93.
- SCHMIDT Martin, 1972, *Pietismus*, Stuttgart.
- SCHNIERTSHAUER Martin, 1999, (Artikel) *Richard von St. Victor*, in: LThK³ (Band 8), 1174f.
- SCHOLL Hans, 1974, *Calvinus Catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau.
- SCHULZ Michael, 2002, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Augsburg.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, 1988, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Augsburg.
- SEDLMAIER Johann, 2007, *Berufen! Die Gnadentheologie von John Irvings "Owen Meany" im Lichte der Dramatischen Theologie*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.
- SEEWALD Michael, 2015, *Die Lehre vom Menschen: Achillesferse der Ökumene?*, in: STUBENRAUCH B., SEEWALD M. (Hrsg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg im Breisgau, 12-5.
- SIECIENSKI Anthony E., 2010, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford.

SMEND Rudolf, ²1981, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart.

SROKA Adam, 2013, *Wer oder was ist der Teufel? Die Gestalt des Teufels aus dem Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Innsbruck.

STEINMAIR-PÖSEL Petra, 2009, *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre (Beiträge zur mimetischen Theorie 27)*, Wien-Berlin [Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2005 u.d.T.: In einem neuen Licht... Konturen einer dramatischen Gnadenlehre].

TABBERNEE William, 2009, *Prophets and Gravestones. An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Peabody-Massachusetts.

Ders., 2001, «*Will the Real Paraclete Please Speak Forth!*»: *The Catholic-Montanist Conflict over Pneumatology*, in: HINZE B., DABNEY L. (Hrsg.), *Advents of the Spirit*, Milwaukee, 97-118.

TRACY David, 1989, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York.

TROWITZSCH Michael, 2009, *Bemerkungen zur Pneumatologie Karl Barths*, in: DÜSING E. [u.a.] (Hrsg.), *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Würzburg, 335-50.

VAN DER WESTHUIZEN Henco, 2016, *God the Spirit – Michael Welker's »biblical-realistic theology«*, in: Stellenbosch Theological Journal (Vol. 2, No. 1), Stellenbosch, 463–90.

VLETSIS Athanasios, 2017, *Das Drama unserer Erlösung: Ein Sieg Gottes oder des Menschen? Die Freiheit Jesu in der Theologie von Maximus Confessor und deren Rezeption durch Raymund Schwager*, in: Niewiadomski J. (Hrsg.), *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg im Breisgau, 42-66.

WABEL Thomas, 2010, *Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesio-logie in kulturhermeneutischer Perspektive (Religion in Philosophy and Theology 50)*, Tübingen.

WANDINGER Nikolaus, 2003, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (Beiträge zur mimetischen Theorie 16)*, Münster [Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2002 u.d.T.: Sünde als Grundbegriff einer Heuristik für eine theologische Anthropologie].

Ders., 2007, *Drama and Conversion: Raymund Schwager's Dramatic Theology as an Exercise of Bernard Lonergan's Functional Specialty of Foundations*, in: João J. Vila-Chã (Hrsg.), *Revista Portuguesa de Filosofia 63/4: Os Domínios da Inteligência: Bernard Lonergan e a Filosofia. Commemorating 50 Years of Insight*, Braga, 395-414.

Ders., 2011, *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm systematischer Theologie. Methodische und inhaltliche Schlaglichter*, Innsbruck [Innsbruck, Univ., Habil.-Schr.].

Ders., 2017, *Freiheit, die ich meine. Eigenheiten und Überraschungen in der Freiheitskonzeption Raymund Schwagers*, in: NIEWIADOMSKI J. (Hrsg.), *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg im Breisgau, 86-101.

WANG Zhanbo, 2015, *Christus in Beijing? Auf dem Weg zu einem inkarnierten Christus in China*, Unveröffentlichte Dissertation an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

WEIZSÄCKER Carl Fr. von, ⁷1970, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen.

WEHR Gerhard, 2012, *Der Mystiker. Bernhard von Clairvaux*, Wiesbaden.

WERBICK Jürgen, 2007, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg.

WESTERMANN Claus, ³1976, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, Göttingen.

Ders., 1981, *Geist im Alten Testament*, in: EvTh 41, 223-30.

WHITEHEAD Alfred North, 1984, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt am Main.

Ders., 1978, *Process and reality. An essay in cosmology. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-28*, New York.

WILDBERGER Hans, 1980, *Jesaja* (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn.

WILLIAMS James, 2012, *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990/2010* (*Beiträge zur mimetischen Theorie 32*), Wien-Berlin.

WOLFF Hans Walter, ²1975, *Dodekapropheten. Bd. 2: Joel und Amos* (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn.

ZHUO Yue, 2015, *Dostoyevsky's Metaphysical Theater: The Underground Man and the Masochist in «Deceit, Desire, and the Novel» and «Resurrection from the Underground»*, in:

Antonello Pierpaolo, Webb Heather (Hrsg.), *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and Literary Criticism*, Michigan, 175-88.

SEKUNDÄRE LITERATUR:
INTERNETSEITEN

Raymund-Schwager-Archiv

– <https://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/schwager-archiv/> [25.04.2017]

Dramatische Theologie FWF-Forschungsprojekt

– <https://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/> [25.04.2017]

Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie (FIIT)

– <http://www.uni-heidelberg.de/fiit/> [25.04.2017]

Michael Welker – Universität Heidelberg

– <http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/theologie/personen/welker.html> [25.04.2017]

Forschungszentrum Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung

– <https://www.uibk.ac.at/forschung/profilbildung/religion-gewalt-kommunikation-weltordnung.html.de> [25.04.2017]

Research platform World Order-Religion-Violence

– <https://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/> [25.04.2017]

The Colloquium on Violence and Religion

International Association of Scholars of Mimetic Theory

– <http://violenceandreligion.com/> [25.04.2017]

Beiträge zur mimetischen Theorie.

Religion - Gewalt - Kommunikation – Weltordnung (LIT Verlag)

– <http://www.lit-verlag.de/reihe/mimet> [25.04.2017]

Das Drama der Freiheit im Disput. Symposium anlässlich des 80. Geburtstages von Raymund Schwager SJ, 3.–4. Dezember 2015

– <https://www.uibk.ac.at/systheol/einladung-symposium-schwager-das-drama-der-freiheit-im-disput-aktualisiert.pdf> [25.04.2017]

Raymund Schwager Gesammelte Schriften (HERDER Verlag)

– <https://www.herder.de/religion-theologie-shop/reihen/raymund-schwager-gesammelte-schriften/c-25/c-260/> [25.04.2017]