

## Inspirierte Kommunikation

### Das Wirken des Geistes in der Welt des Urchristentums

Thomas Söding

#### 1. Geistesgröße?

Ambitionen und Ambivalenzen ekklesialer Pneumatologie

Der Heilige Geist ist für das Urchristentum das große Geschenk Gottes in der Welt.<sup>1</sup> Ohne das Wirken des Geistes wäre es dem Neuen Testament zufolge weder zum missionarischen Aufbruch der Evangeliumsverkündigung gekommen noch zum Wachstum der Gemeinden und zur Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens. Für die ersten Christusgläubigen ist die Erfahrung der Geistesgegenwart ein großes Glück; nicht von ungefähr kommt in den neutestamentlichen Texten immer wieder die Freude des Glaubens zum Ausdruck, wenn vom Wirken des Geistes die Rede ist. „Die Jünger waren voll Freude und Heiligem Geist“, heißt es in der Apostelgeschichte von der ersten Missionsreise (Apg 13,52). Den Thessalonichern attestiert Paulus, das Wort Gottes trotz aller Bedrängnis mit der „Freude des Heiligen Geistes“ aufgenommen zu haben (1 Thess 1,6). In der Freude zeigt sich die Überraschung, von Gott angeredet zu sein und sich mit dem eigenen Glauben verständlich machen zu können, untereinander und über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus – kraft des Geistes. In der Freude zeigt sich aber auch das Staunen, von Gott nicht auf die eigenen Schwächen festgelegt, sondern mit neuen Möglichkeiten, Erfahrungen und Einsichten begabt zu werden, weit über die natürlichen, kulturellen und individuellen Ressourcen hinaus – dem Heiligen Geist sei Dank.

In modernen Deutungen begründet das Wirken des Geistes, von dem das Urchristentum in seiner Welt überzeugt ist, regelmäßig eine starke Affirmation der neutestamentlichen Mission, werde sie nun

---

<sup>1</sup> Vgl. Kurt Erlemann, *Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2010.

kulturprotestantisch als Siegeszug des freien Denkens<sup>2</sup> oder ultramontan als Durchbruch des wahren Glaubens<sup>3</sup> gefeiert. Beide Attitüden sind allerdings Projektionen, die einander wechselseitig entsprechen und widersprechen, immer auf Kosten des Judentums und der konfessionellen Partner, aber auch zu Lasten der zeitgenössischen Kultur, damals wie heute. Beide sind geschichtstheologische Konstrukte, die entweder Hegels Weltgeist mit dem Gottesgeist Jesu Christi koordinieren oder den Absolutismus des Ersten Vatikanischen Konzils als Höhepunkt der Kirchengeschichte markieren wollen. Beide sehen Einflüsse von außen prinzipiell kritisch – sei es im Rückblick auf eine Hellenisierung des Christentums, sei es in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung, die entweder als Geist vom eigenen Geist vereinnahmt<sup>4</sup> oder als Bedrohung der Kirche ver-teufelt wird<sup>5</sup>. Das „säkulare Zeitalter“<sup>6</sup> bietet aber erstmals seit der Antike den monotheistischen Religionen die Chance einer Alternative, die nicht notwendig einen Widerspruch darstellt, aber ein Spannungsfeld aufbaut. Diese Chance gilt es zu nutzen.

Die widersprüchlichen Diskurse des 19. Jahrhunderts sind historisch wie theologisch unterkomplex. Historisch unterschätzen sie zum einen, wie lange Zeit Judentum und Christentum keineswegs als verschiedene Religionen zu betrachten sind, sondern als enge Verwandte, die symbiotische Beziehungen gepflegt haben, Auseinandersetzungen eingeschlossen<sup>7</sup>, und zum anderen, wie reich die antike Kulturlandschaft blüht, zwar mit einer Religion, die sich dem Ethos

<sup>2</sup> So *Adolf von Harnack*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig <sup>4</sup>1924 (1902).

<sup>3</sup> So *Pierre Batiffol*, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909. Deutsch: *Urkirche und Katholizismus*, übersetzt u. eingeleitet von F. X. Seppelt, Kempten – München 1910.

<sup>4</sup> *Ernst Troeltsch*, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt* (1906 – 1913), hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (*Kritische Gesamtausgabe* 8), Berlin 2001.

<sup>5</sup> Vgl. *Hubert Wolf* (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998.

<sup>6</sup> *Charles Taylor*, *A secular age*, Harvard 2007.

<sup>7</sup> Vgl. *James D. G. Dunn*, *Neither Jew nor Greek. A contested identity (Christianity in the Making 3)*, Cambridge 2015. Anders liest die Quellen *Udo Schnelle*, *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Tübingen 2019.

versagt<sup>8</sup>, aber mit einer Philosophie, die sich der Gottesfrage stellt und moralische Orientierung zu geben verspricht.<sup>9</sup>

Theologisch unterschätzen die Kontroverstheorien die Dialektik der neutestamentlichen Inspirationstheologie<sup>10</sup>, die nicht nur Schnittstellen, sondern auch Kommunikationsstörungen anzeigt, gerade bei den Aposteln und urchristlichen Lehrern. Die stimmungs-volle Freude auf der ersten Missionsreise, von der Lukas erzählt, soll nicht übersehen lassen, dass es viel Kritik, Ablehnung und Widerspruch gibt, die es wahrzunehmen, hinzunehmen und anzunehmen gilt (Apg 13,50f.); die Thessalonicher, die Paulus freudestrahlend lobt, haben erhebliche Probleme, die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten zu gewinnen, an der aber die ganze Zukunft hängt (1 Thess 4,13–18).

Nur wenn diese Dialektik eingeblendet und ohne falsche Bescheidenheit jeder Triumphalismus abgelegt wird, kann die neutestamentliche Pneumatologie die gegenwärtige Debatte über die Orientierung von Kirche und Theologie in der globalen, pluralen und säkularen Welt beflügeln. Dann allerdings hat sie die Kraft, die Reform über das nötige Krisenmanagement hinaus zu jener Umkehr zu führen, die meist nur individuell, im Kern aber auch ekklesial zu verstehen ist: als Bekenntnis der eigenen Schuld in der Hoffnung auf Vergebung, als Verpflichtung zur Wiedergutmachung durch Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, als Hoffnung auf eine Vollendung, die nicht der Selbstbestätigung, sondern dem Heil der Welt dient.<sup>11</sup>

Das Neue Testament setzt die alttestamentliche Rede vom Geist Gottes voraus und führt sie weiter<sup>12</sup>, indem sie programmatisch neue Kommunikationsräume des Gotteswortes öffnet, aber auch neue Kommunikationsprobleme entdecken lässt, die sich als Kehrseite unerhörter Kommunikationschancen aus der Verkündigung

---

<sup>8</sup> Vgl. *Bernhard Linke*, Antike Religion, München 2014.

<sup>9</sup> Einen ersten Überblick verschafft *Lorenzo Perilli / Daniela P. Taormina* (Hg.), *Ancient Philosophy. Textual paths and historical explorations*, London 2018.

<sup>10</sup> Vgl. *Jonathan M. Whitlock*, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften* (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002.

<sup>11</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2014.

<sup>12</sup> *Jahrbuch für Biblische Theologie* 24 (2011): Heiliger Geist.

Jesu von der nahegekommenen Gottesherrschaft und der Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten ergeben. Die Universalität des Evangeliums, der die Mehrsprachigkeit des Geistes Ausdruck verleiht, entspricht der Einzigkeit Gottes, die im Zeichen des Sohnes Gottes auch die Rede vom Geist Gottes prägt.<sup>13</sup> Durch diese Dynamik wird ein Spannungsverhältnis zwischen der Kirche und der Welt aufgebaut, weil sich die Gemeinschaft des Glaubens als „Leib Christi“, als „Herde“ Gottes, als „Tempel des Heiligen Geistes“ – und was der ekklesialen Metaphern mehr sind – unter allen Völkern auszubreiten beginnt, ohne einer Verstaatlichung der Religion oder einer Sakralisierung der Politik das Wort zu reden, wie es den diversen Spielarten politischer Theologie in der Antike<sup>14</sup> entspricht.

Die Differenzierung zwischen Kirche und Welt ist eine der wegweisenden Leistungen des Urchristentums. Sie liegt nicht auf einer Ebene mit der Differenzierung zwischen dem Volk Gottes und den Völkern, von der das Alte Testament, die Bibel Israels, charakterisiert wird. Denn die Kirche ist ihrer im Neuen Testament entwickelten Grundbestimmung nach das Volk Gottes aus Juden und Heiden. Sie zielt nicht darauf, einen König an ihrer Spitze zu haben, sondern soll in der Nachfolge Jesu darüber wachen, dass dem Kaiser gegeben wird, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist (Mk 12,13–17).<sup>15</sup> Die „Welt“, in der die Kirche entsteht, ist einerseits die Herausforderung, die sie zu bestehen, und andererseits die Chance, die sie zu nutzen hat: Herausforderung, weil die Welt das Zeugnis des Glaubens fordert, auch gegen Widerstände, und Chance, weil sie einlädt, die Spuren des Geistes zu lesen, sowohl in den Zeichen, den Worten und Projekten der Kirche, die nicht selbstgenügsam ist, sondern missionarisch offen wird, als auch in den „Zeichen der Zeit“ (Lk 12,56), die als Fremdsprachen des kirchlichen Glaubens seine Ausdrucksfähigkeit erweitern.

---

<sup>13</sup> Vgl. *Larry W. Hurtado*, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010, 73–93.

<sup>14</sup> Vgl. *Jan Assmann*, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München<sup>3</sup> 2006 (1991).

<sup>15</sup> Vgl. *Niclas Förster*, *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit. Mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, „De haeresibus Judaeorum“ (WUNT 294)*, Tübingen 2012.

## 2. Geistesgegenwart:

### Dimensionen und Dynamiken biblischer Pneumatologie

Der Heilige Geist definiert im Neuen Testament drei Dimensionen von störanfälligen, aber inspirierenden, konstruktiven, aber kritischen Kommunikationen: (erstens) zwischen Himmel und Erde, (zweitens) zwischen gläubigen Menschen und kirchlichen Gemeinden sowie (drittens) zwischen Kirche und Welt. Alle drei Dimensionen gehören zusammen; sie bestärken und begrenzen einander. Aus der Theozentrik folgt die Universalität, die ihrerseits sowohl die „katholische“ Perspektive der einen Kirche in den vielen Kirchen vor Ort öffnet (vgl. Eph 4, 4–6) als auch den Dialog mit der Welt (vgl. Joh 17), die ihrerseits Gottes Schöpfung ist, Raum der Geistesgegenwart und Ort der Heilssendung Jesu. Von einer anderen Seite her betrachtet, zeigt sich ein ähnliches Bild: Die eine Welt, die auf den Missionsreisen entdeckt werden soll (vgl. Mt 28,16–20 u. ö.), lässt die Dimensionen des Monotheismus erkennen, auch im Dialog mit der Philosophie; im selben Zuge stiftet sie Verbindungen auf horizontaler Ebene: zwischen den verschiedenen Gemeinden, die sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi zu bilden beginnen (vgl. Röm 1,9–15 u. ö.). Aus einer dritten Perspektive lässt sich argumentieren, dass die eine Kirche, die sich in der Kraft des Geistes ausbreitet, die eine Welt entdecken lässt, die von dem einen Gott geschaffen ist und von ihm erlöst werden soll, so dass auch ein neuer Blick für die Menschen, ihre Würde und Berufung gewonnen werden kann.<sup>16</sup>

Der Heilige Geist verbindet nach dem Alten wie dem Neuen Testament Himmel und Erde; er kommt von Gott zu den Menschen; er öffnet ihre Ohren und Augen; er lässt sie reden, denken und beten, so dass sie Gottes Geheimnis erahnen, verstehen und verkünden können; er deckt ihren Unglauben und ihre Heuchelei auf, ihre Unwilligkeit, zu verstehen, und ihre Unfähigkeit, über sich selbst hinaus zu denken; er verwandelt aber ihre Schwäche in Stärke, weil er die Anteilnahme des dienenden Menschensohnes, des auferweckten Gekreuzigten, des proexistenten Kyrios an den leidenden, schwachen, sündigen Menschen wahrnehmen lässt: Das ist eine charakteristisch artikulierte und variierte Überzeugung, die in vielen neutestament-

---

<sup>16</sup> Vgl. *Th. Söding*, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: *Catholica* 72 (2018) 58–71.

lichen Schriften so oder so zum Ausdruck kommt und in der heutigen Theologie kritische Aufmerksamkeit finden muss; denn einerseits gilt es, das Verhältnis von Anspruch und Wirklichkeit im Urchristentum zu verstehen, andererseits, die Kriterien einer Rezeption zu bestimmen, die unter den gegenwärtigen Bedingungen Grundlagen der Kirche und ihres Weltverhältnisses rekonstruiert, Fehlentwicklungen korrigiert und Impulse aufnimmt – und zwar so, dass die neutestamentlichen Linien nachgezeichnet, aber mit anderen verbunden werden, die sich aus der Erfahrung, der Wissenschaft und der Kultur ergeben.

Die Pneumatologie, die in diesen Konstellationen virulent wird, hat starke Voraussetzungen in der Biblischen Theologie. Im selben Maße, wie sich in Israel das Bekenntnis zum einen Gott Bahn bricht, wird auch die Vermittlungsfrage virulent, wie Gott sich äußern können soll, ohne seine Einzigkeit zu verletzen. Eine starke Antwort gibt die Weisheitstheologie, die mit kommunikativen Bindegliedern zwischen Gott rechnet, der die Welt mit Sinn und Verstand geschaffen hat, und den Menschen, die mit Sinn und Verstand die göttliche Ordnung der Welt erkennen können, um sich in ihr besser zu orientieren.<sup>17</sup> So wie Gott in seiner Weisheit – wenn nicht sich selbst, so doch – den Sinn seiner Welt erschließt, erschließt sich den Menschen in Gottes Weisheit – wenn nicht Gott selbst, so doch – die Welt als Schöpfung. Die Weisheit bleibt gerade an der Nahtstelle zwischen Gott und Mensch; sie wird personifiziert, ohne dass sie als Person identifiziert wird; sie ist – im Blick von Männern – das Bild einer schönen Frau und – im Blick von Erwachsenen – das eines hoffnungsvollen Kindes (Spr 8–9). Diese Weisheit agiert im Geist Gottes: „Wenn ihr auf meine Weisung hin umkehrt, siehe, werde ich meinen Geist zu euch strömen lassen und euch meine Worte lehren“ (Spr 1,23). Die Weisheit schottet Israel nicht von den Völkern ab, sondern schafft Verbindungen, bis dahin, dass explizit Worte des Ismaëlitens Agur (Spr 30,1–14)<sup>18</sup> und des Arabers Lemuël (Spr 31,1–9)<sup>19</sup> Aufnahme in das Buch der Sprichwörter gefunden haben,

<sup>17</sup> Vgl. *Maurice Gilbert*, *L' antique Sagesse d'Israël. Études sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements* (Études biblique. Nouvelle series 68), Paris 2015.

<sup>18</sup> Vgl. *Markus Saur*, *Prophetie, Weisheit und Gebet. Überlegungen zu den Worten Agurs in Prov 30,1–9*, in: *ZAW* 126 (2014) 570–583.

<sup>19</sup> *Kathleen A. Farmer*, *The „words“ Lemuel's mother taught him: Proverbs 31,*

die traditionell König Salomo zugeordnet werden. Die Basis dieser Internationalität ist auch die Gleichartigkeit von Lebenserfahrungen in den Gesellschaften jener Zeit, aber im Kern die Einzigkeit Gottes, der seinen Willen und sein Walten nicht nur den Israeliten offenbart, sondern allen Völkern. Es fehlen in den ismaëlitisch-arabischen Sammlungen zwar explizite Referenzen auf den Geist Gottes; aber der weitere Kontext ist deutlich genug, um exegetisch zu folgern, dass es einen Zusammenhang zwischen der Rückführung der menschlichen Weisheit auf Gottes Geist einerseits und der tendenziell universalen Öffnung der Weisheit andererseits gibt. Die theologische Konzentration der Weisheit auf das Gesetz widerspricht diesen Transversalen nicht, weil die Tora mit der Schöpfungsgeschichte beginnt und deshalb einen universalen Horizont öffnet.

Die Weisheitstheologie des Geistes berührt sich mit der alttestamentlichen Propheten-Theologie.<sup>20</sup> Der Geist Gottes inspiriert Menschen, die Gott erwählt hat, so dass sie Visionen und Auditionen haben, politische Entwicklungen beurteilen und religiöse Phänomene kritisieren können. Einerseits sind es die Propheten selbst, die kraft des Geistes in einer Autorität handeln können, die die aller Könige und Priester in den Schatten stellt, wie strittig die Prophetie auch immer bleibt. Neutestamentlich betrachtet, schauen sie andererseits, weil inspiriert, auf eine messianische Gestalt, die den Geist der Prophetie mit dem Geist der Weisheit vereint und dadurch die Heilsvollendung Israels und der ganzen Welt ankündigt. Am bekanntesten ist die Vision eines königlichen Kindes im Buch des inspirierten Propheten Jesaja: „Auf ihm wird der Geist des Herrn ruhen, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht“ (Jes 11,2).<sup>21</sup> Die Weisheit ist hier anthropologisch verstanden, aber die menschliche Weisheit blüht im Raum der Weisheit Gottes auf, die als eschatologischer Heilsratschluss Gottes zu verstehen ist.

Das Neue Testament greift diese kommunikative Offenbarungstheologie auf, um zum einen die Verkündigung Jesu und zum ande-

---

in: Roy B. Zuck (Hg.), *Learning from the sages. Selected studies on the book of proverbs*, Grand Rapids 1995, 375–379.

<sup>20</sup> Vgl. *David E. Aune, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eugene 2003.

<sup>21</sup> *Willem A. M. Beuken, Jesaja 1–12 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2003, z. St.

ren die urchristliche Prophetie und Weisheit theologisch zu qualifizieren. Jesus selbst gilt als Prophet – nicht als einer unter vielen, sondern als *der* Prophet, der Gottes eschatologische Heilsbotschaft verkündet (vgl. Mk 6,4 parr.; Mt 21,11; Joh 4,19 u. ö.). Jesus wird ebenso mit der Weisheit identifiziert (Mt 11,19; 12,42 par. Lk 11,31; Lk 7,35), weil er den Heilsplan Gottes verkündet und verwirklicht, so dass der Sinn des Lebens erhellen kann.

Die neutestamentliche Pneumatologie ist christologisch geprägt, bevor sie ekklesiologisch entwickelt wird. Der Unterschied ist qualitativ, weil Jesus der Retter ist, die Jünger und alle Gläubigen aber von ihm gerettet werden müssen, so dass sie der „Welt“ die Hoffnung auf Erlösung verkünden können. Die Verbindung ist stark, weil Jesus auch in der Kirche und durch die Kirche wirken muss, wenn sein Heildienst der Welt zugutekommen soll; sie ist aber immer so, dass Jesus wirkt: an der Kirche, in ihr und mit ihr, freilich nicht ohne sie, aber ebenso wenig auch nur durch sie. In der synoptischen Tradition, im Johannesevangelium und im Corpus Paulinum kommt die Pneumatologie an den Schnittstellen zwischen Himmel und Erde, Gläubigen und ihren Gemeinden, Kirche und Welt besonders klar zum Ausdruck.<sup>22</sup>

### 3. Geisteskräfte:

#### Spannungsbögen und Bindeglieder synoptischer Pneumatologie

Bei den Synoptikern ist die Pneumatologie grundlegend mit der Christologie verbunden, aber auch für die Ekklesiologie geöffnet. Die Verbindung dient bei den Synoptikern dazu, einerseits die eschatologische Qualität der Verkündigung Jesu und nachfolgend die seiner Jünger zu erhellen, andererseits aber sowohl die Härte der Auseinandersetzung zu illustrieren, die Jesus mit Gott, mit sich selbst und mit den Menschen führt, um sein Ziel zu erreichen, als auch die Probleme zu lösen, die Jesu Jünger haben, ihren Auftrag zu verstehen und zu erfüllen, das Heil Gottes nahezubringen. In

---

<sup>22</sup> Zu Paulus und Johannes vgl. *Th. Söding*, Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie, in: Bernhard Nitsche (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 21–71.



der Apostelgeschichte bildet diese dramatische Mission das Grundgerüst der Erzählung.

Das Markusevangelium beginnt mit der Herabkunft des Geistes auf Jesus, der als Sohn Gottes in der Kraft Gottes die Nähe des Reiches Gottes verkündet, verwirklicht und verkörpert (Mk 1,9–15).<sup>23</sup> Die Taufgeschichte verbindet die starke Christologie des messianischen Königs mit der schwachen des prophetischen Gottesknechtes (Mk 1,9–11 parr.: Ps 2,7; Jes 42,1).<sup>24</sup> Matthäus und Lukas sind Markus in dieser Konstellation gefolgt. Sie erhellt, dass alles, was von Jesus erzählt wird, die Verbindung zu Gott vergegenwärtigt, die der Geist herstellt.

Einzelne Akzente in den synoptischen Evangelien unterstreichen diesen Zusammenhang. Nach dem eschatologischen Jubelruf, der – aufgrund einer Tradition der Redenquelle – von Matthäus wie von Lukas überliefert wird (Mt 11,11.25ff. par. Lk 10,21f.), offenbart Jesus den Menschen, was nur er wissen kann: das Heilsgeheimnis seiner Gottessohnschaft und der Gottesherrschaft; nach Lukas tut er es, erfüllt vom Heiligen Geist (Lk 10,21); die Auseinandersetzungen werden an dieser Stelle nicht thematisiert; sie bilden den Hintergrund der Verheißung, von der bei Matthäus auch speziell der Heilandsruf getragen ist (Mt 11,28ff.). Nach Lukas zitiert Jesus in der Synagoge von Nazareth den Propheten Jesaja, um den Kernsatz: „Der Geist des Herrn (ist) auf mir“, *in persona* zu verifizieren (Lk 4,17ff.: Jes 61,1f.).<sup>25</sup> Nach Matthäus wirkt Jesus in der Kraft des Geistes, wenn er die Dämonen austreibt (Mt 12,28). Der Evangelist führt den Propheten Jesaja an, um Jesus als den Träger des Geistes Gottes zu charakterisieren, der den Völkern das Recht bringt, aber verachtet wird und die Gewalt, die ihm angetan wird, durch Leiden unterfängt und überwindet (Mt 12,15–21: Jes 42,1–4).

Die Geisteskraft, über die Jesus verfügt, qualifiziert ihn für den Dienst am Heil der Menschen, den er in der Welt ausübt. Er konzentriert sich in den Evangelien auf Israel, geht aber über die Grenzen hinaus. Er nimmt in Israel wahr, wie viele Menschen, die aus-

<sup>23</sup> Vgl. *Camille Focant*, *L'Évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004, 66–80.

<sup>24</sup> Vgl. *Jan Rüggemeier*, *Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese* (WUNT II/458), Tübingen 2017, 227–231.

<sup>25</sup> Vgl. *François Bovon*, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn – Ostfildern <sup>2</sup>2012, 204–216.

gegrenzt sind, dazugehören, als „Tochter“ (Lk 13,16) und als „Sohn Abrahams“ (Lk 19,9), als Tochter (Mk 5,34 parr.) und Sohn (Mk 2,5 parr.) in der Familie Gottes. Nach allen synoptischen Evangelien zieht er Menschen von weit her an (Mk 3,7f. parr.) und wendet sich ihnen zu (Mk 5,1–20 parr. u. ö.), ohne zu fragen, ob sie jüdisch sind oder nicht. Auch wenn an diesen Stellen nicht direkt vom Geist Gottes die Rede ist, wird doch deutlich, dass Jesus in seiner Kraft die Grenzen überschreitet, die andere einem Messias aus Israel gesetzt hätten.

Jesus weitet aber auch noch in anderer Hinsicht den Blick. Gegen den Widerspruch der Jünger erkennt er das Wirken des fremden Wundertäters an, der im Namen Jesu Dämonen austreibt, ohne den Jüngern nachzufolgen: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,38–41 par. Lk 9,49f.). Bei der Vollendung aller Zeiten werden die Völker von den Enden der Erde ins Reich Gottes ziehen, so als ob sie immer schon darauf gewartet hätten, endlich zum wahren Gott zu finden (Mt 8,11ff. par. Lk 13,28f.). Beim Endgericht wird nach dem Gleichnis, das Jesus im Matthäusevangelium am Ende seiner öffentlichen Verkündigung erzählt, nicht gefragt, wer das Glaubensbekenntnis mitgesprochen, sondern wer den Armen geholfen hat – mit denen Jesus selbst sich offenbart (Mt 25,31–46). Wegen der Orientierung am Reich Gottes gibt es in der Perspektive der Christologie keine scharfe, sondern eine offene Grenze zwischen der Jüngerschaft, die sich in Israel bildet, und all den anderen Menschen, die allesamt eingeladen werden können, die Sache Jesu zu der Ihrigen zu machen, weil Gott mit ihnen ist, die aber nicht deshalb verworfen sind, weil sie Jesus nicht folgen, sondern von ihm geliebt sein können, wie der Reiche, der den Ruf in die Nachfolge überhört (Mk 10,17–23 parr.), oder anerkannt, wie bei Markus der Schriftgelehrte, der „nicht weit vom Reich Gottes“ ist (Mk 12,28–34).

Geht es nicht um Jesus, sondern um seine Jünger, wird deutlich, dass die Probleme auf einer anderen Ebene liegen. Sie sind ungleich größer, weil bei den Jüngern gilt, was Jesus in Gethsemane sagt: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (Mk 14,38 parr.). Der Heilige Geist ist in den neutestamentlichen Zeugnissen regelmäßig die Kraft, ohne die Jesu Jünger nicht wüssten, was sie tun und reden sollten. Eine extreme, aber typische Situation stellt die synoptische Apokalypse vor Augen: Die Jünger, vor Gericht gestellt, sollen ihre Verteidigung zur Verkündigung des Evangeliums werden lassen:

„Wenn sie euch abführen, um euch auszuliefern, sorgt euch nicht, was ihr sagen werdet, sondern was euch gegeben wird in jener Stunde, das sagt; denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Heilige Geist“ (Mk 13,11 parr.; vgl. Mt 10,19f. par. Lk 12,11f.). Die Inspiration, die Jesus nach diesen Worten verheißt, ist notwendig, weil die Jünger aus eigener Kraft weder die Energie aufbrächten, dem Druck zu widerstehen, noch wüssten, was sie inhaltlich sagen sollen; sie ist befreiend, weil die Jünger kraft des Geistes sagen können, was sie glauben, und glauben können, was sie leben.

Nach der Apostelgeschichte, der Fortsetzung des Lukasevangeliums, beginnt die urchristliche Mission mit der Herabkunft des Geistes auf die Apostel und die ganze Gemeinde, so dass sie in allen Muttersprachen dieser Welt verstanden werden können, wenn sie das babylonische Sprachengewirr überwinden, indem sie die Heilstaten Gottes verkünden (Apg 2,1–11).<sup>26</sup> In dieser Inspiration erfüllt sich die Verheißung Jesu, die zum Auftrag wird: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über euch kommt, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa, in Samaria und bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8; vgl. Lk 24,49).<sup>27</sup> Die Verheißung des Heiligen Geistes offenbart ein Sprachproblem – und seine Lösung. Es besteht darin, aus dem Hebräischen und Aramäischen ins Griechische und in die vielen anderen Weltsprachen so übersetzen zu müssen, dass nicht Kauderwelsch entsteht, sondern eine Verständigung gelingt.<sup>28</sup> Dass von Gott zu reden ist, ist für die lukanische Darstellung nicht eine besonders schwierige Komplikation, sondern im Gegenteil die Lösung des Kommunikationsproblems. Denn im

<sup>26</sup> Vgl. *Georgette Chéreau*, *De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction*, in: NRTh 122 (2000) 19–36. Die Programmatik der Pfingstrede, von Joël eröffnet (Apg 2,17–21; Joël 3,1–4), wird in der lukanischen Darstellung vielfach eingelöst: Inspiriert, wird Petrus zum Zeugen (Apg 4,8; 10,19; 11,12), aber auch Philippus (Apg 8,29.39), Barnabas (Apg 13,2) und Paulus (Apg 13,2.9; 16,6f.).

<sup>27</sup> Vgl. *Manfred Lang*, „... bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8). Beobachtungen zur Disposition der Apostelgeschichte, in: Michael Labahn (Hg.), *Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament. Festschrift für Udo Schnelle* (FRLANT 271), Göttingen 2017, 197–212.

<sup>28</sup> Nach der Legende des Aristeasbriefes bedurfte es der Inspiration, damit die Septuaginta als authentische Übersetzung der Hebräischen Bibel entstehen konnte; vgl. *Siegfried Kreuzer*, *Entstehung und Überlieferung der Septuaginta*, in: ders. (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta* (LXX.H1), Gütersloh 2016, 30–88.

christlichen Horizont, wie er sich zu öffnen beginnt, gibt es keine privilegierte Gottessprache auf Erden. Gott selbst kann vielmehr in allen Sprachen dieser Welt gleich gut zu Wort kommen, ist er doch der Gott aller, der sich allen als ein und derselbe gerechte Gott erweist (vgl. Röm 3,27–31).

In der Erzählung der Apostelgeschichte wird aufgedeckt, wie schwer sich namentlich die Apostel getan haben, die Grenzen zu überwinden, die ihnen vom Gesetz und vom Glauben gesteckt schienen, die aber vor Gott nicht bestehen. Das Paradebeispiel ist Petrus, der stärkste Widerstände überwinden muss, bevor er mit dem heidnischen Hauptmann Cornelius und seinem Haus die ersten Gottesfürchtigen tauft, die nicht beschnitten sind: weil der Geist Gottes längst dort ist, wo Petrus erst hinkommt (Apg 10,1 – 11,18). Diese Episode, die kirchengeschichtlich wegweisend war, steht nicht allein; sie ist Teil eines ganzen Netzwerkes von Krisen und Lösungen, die allesamt Kommunikationsprobleme reflektieren, die auf Seiten der Apostel und Zeugen, und Kommunikationslösungen, die durch den Heiligen Geist geschaffen werden.<sup>29</sup>

Diese Öffnung des Blickes ist paradigmatisch. Ohne dass es einer speziellen Inspiration bedarf, allein aufgrund der Weite seines Blicks, der, orientiert im Geist Gottes, von der Bibel Israels und der Reflexion des Christusgeschehens geschärft wird, pflegt Paulus Freundschaften, ohne dass von missionarischen Absichten die Rede wäre: so mit dem Asiarchen in Ephesus, deren politischer Klugheit er vertraut, beim Aufstand der ephesinischen Silberschmiede nicht durch sein persönliches Auftreten Öl ins Feuer zu gießen (Apg 19,21–40), oder später mit dem Princeps von Malta, dessen Vater er heilt, ohne nach dessen Glauben zu fragen (Apg 28,1–10).

Die missionarische Energie der Apostelgeschichte ist unverkennbar; sie nimmt die Impulse des Evangeliums auf, die der Heilige Geist vor wie nach Ostern setzt. Aber die Mission ist nicht ein Eroberungsfeldzug, der die Welt dem Gesetz Gottes unterwirft, sondern eine Serie von Gesprächen über Gott und die Welt, in der Überzeugungsarbeit geleistet wird: nicht nur auf Seiten der Missio-

---

<sup>29</sup> Vgl. *Th. Söding*, Aufbruch ins Weite. Der Weg des Evangeliums in die Öffentlichkeit nach der Apostelgeschichte, in: Josef Rist – Christoph Breitsameter (Hg.), Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses (Theologie im Kontakt NF 2), Münster 2015, 11–28.

nierten, sondern auch auf Seiten der Missionare. Beide haben die größere, die unendlich weite Zukunft Gottes vor sich. In dieser eschatologischen Perspektive konkretisiert sich das Spannungsverhältnis von Reich Gottes und Kirche, an dem die dialogische Beziehung zwischen Kirche und Welt hängt, weil in der Kirche die Hoffnung auf das Reich Gottes artikuliert werden kann, das aber weit über die Gemeinschaft der Gläubigen hinaus die Sehnsucht aller Menschen weckt und stillt.

#### 4. Geistesgaben:

##### Einsichten und Aussichten johanneischer Pneumatologie

Die Christologie des Geistes ist im Johannesevangelium besonders stark exponiert, weil Jesus als fleischgewordenes Wort Gottes von Gott Kunde bringt (Joh 1,18) und gleichzeitig sich Gott öffnet, so dass er denen, die ihm glauben, Anteil an seiner Liebe zum Vater geben kann, die auf die Liebe des Vaters zu ihm und zum ganzen Kosmos (Joh 3,16) antwortet.<sup>30</sup> Da das Wirken des Geistes Kommunikation kreierte, erhellt in diesem Ansatz nicht nur die eschatologische Qualität dessen, was Jesus sagt, sondern auch die Auseinandersetzung des Sohnes mit der Sendung, die ihm aufgetragen wird und die seinen ganzen Einsatz verlangt. Diese Auseinandersetzung zeigt sich einerseits in der Entschiedenheit der Proexistenz, die er denen zusagt, zu denen er sich gesandt weiß, andererseits in der Unbedingtheit, in der er den Glauben annimmt und den Unglauben verwindet (vgl. Joh 12,27–33).

Nach dem Johannesevangelium verheißt Jesus den Parakleten, den Beistand des Geistes, den die Jünger nach der Auferstehung empfangen werden.<sup>31</sup> Er ist der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,16f.; vgl. 15,26; 16,13), insofern er die Wahrheit Gottes offenbart, die befreit (vgl. Joh

---

<sup>30</sup> Zur dialogischen Struktur der johanneischen Offenbarungstheologie, die zugleich soteriologische Pneumatologie ist, vgl. *Philippe Van den Heede*, *Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS), Freiburg i. Br. 2018.

<sup>31</sup> Vgl. *Johanna Rahner*, *Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums*, in: *ZNW* 91 (2000) 72–90.

8,32); er ist der Lehrer, der die Jünger dessen innerwerden lässt, was Jesus sie gelehrt hat (Joh 14,26); er ist der Zeuge, der die Jünger von dem überzeugt, was Jesus bezeugt hat, so dass sie ihrerseits Zeugnis von ihm ablegen können (Joh 15,26f.); er ist der Anwalt, der die Jünger verteidigt, indem er zum einen ihre Ankläger deren eigener Schuld überführt und zum anderen die Jünger in der ganzen Wahrheit so führt, dass sie tiefer in sie hineinwachsen (Joh 16,8–13). Diese Kraft kommt dem Geist zu, weil er nicht aus sich selbst redet, sondern aus dem Wort Gottes, das Jesus verkündet hat, und weil er auf diese Weise die Zukunft antizipiert, die Jesus den Seinen verheißen hat (Joh 16,14f.). Die Konstellation ist anders als in den synoptischen Evangelien, weil zuerst die Notwendigkeit der eigenen Klärung und dann die Herausforderung der reflektierten Zeugenschaft besprochen werden; aber die Struktur des Denkens ist insofern ähnlich, als die Jünger „von oben“ inspiriert werden müssen, damit sie „unten“ zuerst sich selbst überzeugen und dann auf andere zugehen können.

Die „Welt“, der Kosmos, ist im Johannesevangelium die Schöpfung, die Gott durch den Logos so ins Leben gerufen hat, dass dort das Licht Gottes leuchtet, die Quelle allen Lebens (Joh 1,3f.).<sup>32</sup> Der Kosmos aber hat Gottes Wort, Gottes Weisheit, nicht erkannt (Joh 1,10) – worauf Gott kreativ reagiert, letztlich mit der Inkarnation des Logos (Joh 1,14). Diese mangelnde Glaubenserkenntnis prägt die „Welt“ und begründet die Unterscheidung zur Jüngerschaft. In dieser weltlichen Perspektive werden sogar die Unterschiede zwischen den „Juden“, die den Kosmos repräsentieren können, sofern sie sich dem inkarnierten Christus verweigern, und den „Griechen“, den Heiden, undeutlich, so wenig der Vierte Evangelist den heilsgeschichtlichen Primat Israels antastet – schon, weil der Messias aus Israel stammt (Joh 4,22). Aufgrund dieser Verweigerungshaltung, die sich nach Johannes aus einem selbstreferentiellen System ableitet, produziert die „Welt“ Hass – auf Jesus und seine Jünger, wie die Abschiedsreden besonders scharf hervortreten lassen (Joh 15,18f.).<sup>33</sup> Mit dem Hass ist

<sup>32</sup> Vgl. Stanley B. Marrow, *Cosmos in John*, in: CBQ 64 (2002) 90–102; Jan van der Watt, *Cosmos, reality, and God in the Letters of John*, in: R. Alan Culpepper (Hg.), *Creation stories in dialogue. The Bible, science, and folk traditions. Radboud prestige lectures in New Testament (BIS 139)*, Leiden 2016, 253–270.

<sup>33</sup> Vgl. Adele Reinhartz, *The grammar of hate in the Gospel of John. Reading John in the Twenty-First Century*, in: Michael Labahn (Hg.), *Israel und seine Heilstra-*

die Abscheu vor dem Kreuz gemeint, der Ekel vor der Inkarnation, der Horror einer Konfrontation mit Gottes Wahrheit, die die Lüge des eigenen Lebens öffentlich macht (Joh 3,19ff.). Die „Welt“ scheut das Licht der Öffentlichkeit, weil sie im Geheimen weiter ihr Spiel treiben will; die Offenbarung ist schmerzhaft, aber heilsam: eine Krise im genauen johanneischen Sinn des Wortes (Joh 3,19; 5,22.27; 12,31).<sup>34</sup> Sie führt in den Tod, was das Leben zerstört, und macht lebendig, was chancenlos schien, aber allein Zukunft hat: Gottes Wahrheit, die in seiner Liebe besteht.

Das Johannesevangelium zeigt – im Rahmen dessen, was historisch plausibel (wenngleich nicht notwendig auch real) ist – Jesus auf dem Weg zu Menschen innerhalb wie außerhalb Israels, die allesamt von den noch so weit entfernten oder noch so zentral gelegenen Ausgangspunkten aus einen weiten Weg des Glaubens beginnen können, der sie, so oder so, durch eine tödliche Krise in das Leben Gottes selbst hineinführt, das Jesus vermittelt.<sup>35</sup> In diesem Horizont wird deutlich, dass es für Johannes nicht eine gleichwertige Alternative zwischen Glauben und Unglauben gibt, wohl aber eine Präsenz Gottes in der ganzen Welt – sowohl unter dem Aspekt der Schöpfung als auch dem der Erlösung. In dieser Kosmologie ist der Ansatz für eine Logos-Theologie auszumachen, die *semina verbi* weit außerhalb Israels wie der Kirche annimmt, ohne dass sie auf eine verborgene Gegenwart dessen reduziert werden können (wie allerdings sehr oft in der Tradition), was ohnedies im Evangelium geglaubt wird. Im Johannesevangelium ist diese Hermeneutik allerdings nicht entfaltet.

Der Heilsuniversalismus, ohne den es neutestamentlich keine Theologie der Welt gibt, ist im Johannesevangelium differenziert gestaltet. Jesus selbst überwindet die Grenze zu den Samaritern, die ihrerseits – ganz gegen die heilsgeschichtliche Erwartung – weit vor den Juden zur Erkenntnis kommen, dass Jesus „der Retter der Welt

---

ditionen im Johannesevangelium. FS Johannes Beutler SJ, Paderborn 2004, 416–427.

<sup>34</sup> Der Erste Johannesbrief führt dieses Motiv weiter aus; vgl. *Andreas J. Köstenberger*, The cosmic trial motif in John's Letters, in: *Communities in dispute. Current scholarship on the Johannine epistles*, Atlanta 2014, 157–178.

<sup>35</sup> Vgl. *Th. Söding*, Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen, in: *ZThK* 114 (2017) 119–137.

ist“ (Joh 4,42). Die (gottesfürchtigen) „Griechen“ hingegen, die in Jerusalem am letzten Paschafest zu Jesus kommen wollen, müssen sich gedulden bis zur Zeit nach Ostern (Joh 12,20–28)<sup>36</sup>; dann aber wird sich ihnen die Tür öffnen, obgleich im Johannesevangelium kein Auftrag zur Völkermission wie im Matthäusevangelium steht: Einzelseelsorge scheint das Motto zu sein, aber durchaus in der Erwartung großer Zustimmung, die sich im Bild einer reichen Ernte darstellt (Joh 4,35–38).<sup>37</sup>

Wie sich die Horizonte zueinander verhalten, wird im „hohepriesterlichen Gebet“ Jesu Joh 17 zum Ausdruck gebracht.<sup>38</sup> Es fasst den Sinn der gesamten Sendung Jesu zusammen, in der Welt das Heil Gottes zu vermitteln, und zwar im Gebet zu Gott, dem Vater, vor den Jüngern; denn von Gott geht das Heil aus, zu ihm führt es hin, und die Jünger werden die Gesandten Jesu in der Zeit nach Ostern. Nach der Anrufung Gottes (Joh 17,1–4) folgen drei Bitten Jesu, die erste für sich selbst (Joh 17,5–8), die zweite für seine Jünger (Joh 17,9–19), die dritte für alle, die durch das Zeugnis der Jünger zum Glauben an Gott kommen werden (Joh 17,20–26). Die Bitten lösen einander nicht ab, sondern bauen sich umeinander auf, wie konzentrische Kreise: Immer bleibt das Beten Jesu um die eigene Verherrlichung, heißt: die Auferweckung und Erhöhung als Basis des eschatologischen Heiles, das Zentrum; immer bleiben die Jünger wesentlich, weil es auf ihr Glaubenszeugnis ankommt, immer öffnet sich der Horizont für die Welt, in der es nach Johannes gilt, Glauben zu wecken.

Das Leitmotiv ist die Verherrlichung Gottes (Joh 17,1–4). Dem dient die Sendung Jesu und die Sendung der Jünger durch Jesus (Joh 17,25f.). Die Verherrlichung Gottes besteht darin, dass Gottes Ehre, Gottes Anerkennung, Gottes Wahrheit verbreitet wird, das ewige Leben (Joh 17,2). Die Verherrlichung Gottes durch die Ver-

---

<sup>36</sup> Vgl. Jörg Frey, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium (1994), in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I (WUNT 307), Tübingen 2013, 297–338.

<sup>37</sup> Auch bei Johannes spielt Petrus eine besondere Rolle; vgl. Johannes Beutler, Peter on the way to his universal mission in the gospel of John, in: David E. Aune u. a. (Hg.), The church and its mission in the New Testament and Early Christianity. FS Hans Kvalbein (WUNT 404), Tübingen 2018, 85–97.

<sup>38</sup> Vgl. Klaus Scholtissek, Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1–26, in: TrThZ 109 (2003) 199–218.



mittlung ewigen Lebens vollzieht sich nach Johannes im Glauben dadurch, dass Jesus als derjenige verherrlicht wird, der Gott zu vollen Ehren bringt. Irritierend ist, dass Jesus nach Joh 17,9 erklärt, „nicht für die Welt“ zu bitten, sondern für die Jünger; aber entgegen einer bis weit in die historisch-kritische Exegese hineinreichende Tendenz<sup>39</sup> begründet diese Exklusion keinen Heilspartikularismus, sondern im Gegenteil den monotheistisch begründeten, christologisch qualifizierten und pneumatologisch orientierten Heilsuniversalismus; denn Jesus betet so, dass die Welt nicht Welt bleibt, sondern sich mit Gott vereint (Joh 17,21).

In diesem Rahmen erklärt sich die Ortsbestimmung der Jünger und damit (indirekt) der Kirche. Sie ist „nicht von der Welt“ (Joh 17,14.16), weil ihr Ursprung in Gott selbst ist<sup>40</sup>; sie ist aber „in der Welt“ (Joh 17,11) und „in die Welt gesandt“ (Joh 17,18), weil in Jesus der ewige Logos selbst Fleisch geworden ist (Joh 1,14) und die Heilssendung Gottes Wirklichkeit geworden ist, der die Jünger ihr Leben verdanken und ihr Leben weihen sollen. In der Dialektik von Joh 17 ist sowohl die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt ausgedrückt als auch die Anteilnahme der Kirche an der Welt; beides gehört grundlegend zusammen, wird aber im Johannesevangelium eher grundsätzlich als konkret erörtert.

Im Johannesevangelium wird nicht reflektiert, was die Kirche der Welt verdankt, obgleich bereits das erste Leitwort des Evangeliums, Logos, nur aus der Verbindung mit der Philosophie heraus seine theologische Kraft entwickeln kann. Hier ist eine Grenze der expliziten Offenbarungstheologie, die später den Keim der Versuchung zur Selbstverabsolutierung in sich trägt, wenn die Kontexte und Perspektiven der johanneischen Jesusgeschichte nicht relativiert werden. Die Exegese muss an dieser Stelle ihr kritisches Potential auch gegenüber dem biblischen Text entfalten, um die kritische Kraft der Schrift gegenüber der Tradition zur Geltung zu bringen.

---

<sup>39</sup> So auch bei *Ernst Käsemann*, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980 (1966).

<sup>40</sup> Einseitig akzentuiert von Benedikt XVI. in seiner Freiburger Konzerthausrede über das Konzept der „Entweltlichung“, ein von Rudolf Bultmann entlehntes Leitwort existenzialer Theologie, das kultur- und kirchenkritisch adaptiert wird; vgl. *Jürgen Erbacher* (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers)*, Freiburg i. Br. 2012.

## 5. Geistesfreiheit:

### Erfahrungen und Entdeckungen paulinischer Pneumatologie

Paulus verknüpft die Pneumatologie eng mit der Christologie und der Ekklesiologie, aber anders als in den Evangelien. In der Perspektive des Heiligen Geistes erschließt sich ihm nicht die irdische Sendung Jesu, sondern die Auferweckung Jesu von den Toten (Röm 1,3f.; 1 Kor 15,45), sie freilich als eschatologische Vergegenwärtigung der Heilssendung Jesu, die in seiner Lebenshingabe kulminiert (vgl. 1 Kor 11,23ff. u. ö.), und als aktive Proexistenz des Erhöhten (Röm 8,31–38). Auf diese Weise wird die kontingente Konkretion des Kreuzestodes Jesu in die Weite des kosmischen Zeitraumes vermittelt, als eschatologische Wende – was zu erkennen ohne die Aufschlusskraft des Geistes nicht möglich ist (1 Kor 2,6–16)<sup>41</sup>. Die theologische Begründung liegt darin, dass Jesus durch den Geist seine Heilssendung realisiert. In einem Zusammenhang, der die grundlegende Bedeutung des Sinai-Bundes mit der eschatologischen Bedeutung des Neuen Bundes korreliert, formuliert Paulus deshalb: „Der Herr ist der Geist; und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Kyrios ist hier auf Jesus Christus zu deuten (vgl. 1 Kor 15,45); die Identifikation („ist“) meinte eine reziproke Korrelation: Jesus Christus wirkt im Geist, indem er sich selbst vermittelt; der Geist vergegenwärtigt Jesus Christus, indem er sich selbst in Szene setzt. Das Resultat ist Freiheit – im Kontext von 2 Kor 3 die Zusage der eschatologischen Rettung als Erlösung von der Sünde und Überwindung des Todes. Diese Freiheit darf die Hoffnung der ganzen Welt sein, weil Jesu Liebe unbegrenzt ist und der Heilige Geist jede Barriere überwindet, die dem Heil Gottes in den Weg gestellt werden soll.

Der Christologie entspricht bei Paulus die Soteriologie des Geistes. Sie hat eine korrespondierende Doppelpointe. Einerseits wird der Geist in die „Herzen“ der Gläubigen ausgegossen, wo er überfließt zu einer Hoffnung für alle, die den Christen schon aufgeht (Röm 5,5ff.); dieser Geist der Freiheit (2 Kor 3,6) wird in der Taufe zugeeignet (2 Kor 1,22; 5,5; Gal 3,1–5); er ist ein „Angeld“, ein Versprechen, dass das Beste noch kommt, und ein Vorgeschmack der

---

<sup>41</sup> Zur Verbindung mit der Spiritualität und Ethik vgl. *Christof W. Strüder*, Paulus und die Gesinnung Christi. Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1–4 (BETHL 190), Leuven 2005.

Vollendung, der Lust auf Mehr macht (2 Kor 5,5). Andererseits wirkt der Geist die Befreiung vom Bösen, indem er die Gottessohnschaft der Gläubigen in Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu vermittelt (Gal 3,14); er nimmt sich der menschlichen „Schwachheit“ an (Röm 8,26); er rechtfertigt die Sünder, indem er ihre Sünden abwäscht (1 Kor 6,11). Der positive und der negative Effekt gehören zusammen und bestärken einander: Es gibt keine Erlösung am Tal des Todes vorbei, sondern nur durch den Abgrund der Sünde hindurch; die Rettung des Geistes besteht aber nicht nur in der Abwehr tödlicher Gefahr, sondern in der Zuwendung ewigen Lebens. Die Breite der Belege und ihre starke Verteilung auf die Hauptbriefe ist ein Indiz dafür, dass die Pneumatologie zur Matrix der paulinischen Soteriologie gehört.

Die Ekklesiologie ist in dieser Soteriologie angelegt, weil sie nie nur das Geschick Einzelner, sondern immer auch das des ganzen Gottesvolkes betrifft, das sich im Namen Jesu Christi versammelt. Paulus findet farbige Metaphern der Kirche, die er direkt mit dem Wirken des Geistes verknüpft, so das Bild des „Tempels“, der von den Gläubigen errichtet wird (1 Kor 3,9–17)<sup>42</sup>, des „Leibes“ Christi, der aus vielen Gliedern gebildet wird<sup>43</sup> oder des „Briefes“ Christi, der mit „dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben“ worden ist (2 Kor 3,3)<sup>44</sup>. Diese Pneuma-Ekklesiologie ist universalistisch geöffnet, wie Paulus im Römerbrief reflektiert, wo er seinen Aposteldienst in der Kategorie eines Priesters darstellt, der die Heiden als Opfergabe Gott darbringt, „geheiligt im Heiligen Geist“ (Röm 15,16).<sup>45</sup> Eine

<sup>42</sup> Zum Kontext vgl. *David L. Balch*, *Contested spaces. Houses and temples in Roman Antiquity and the New Testament* (WUNT 285), Tübingen 2012.

<sup>43</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne*, in: Wilhelm Damberg – Ute Gause – Isolde Karle – Thomas Söding (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche*, Freiburg i. Br. 2015, 96–130.

<sup>44</sup> Vgl. *Bernd Kuschnerus*, *Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2 – 5* (FRLANT 197), Göttingen 2002; *Klaus Scholtissek*, *Ihr seid ein Brief Christi (2Kor 3,3). Zu einer ekklesiologischen Metapher bei Paulus*, in: *BZ* 44 (2000) 183–205; *Anacleto de Oliveira*, „Ihr seid ein Brief Christi“. Ein paulinischer Beitrag zur Ekklesiologie des Wortes Gottes, in: *Rainer Kampling – Thomas Söding* (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS Karl Kertelge*, Freiburg i. Br. 1996, 356–377.

<sup>45</sup> Vgl. *Robert Vorholt*, *Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung*, in: *Communio* 38 (2009) 67–81.

besondere Dichte erfährt die pneumatologische Ekklesiologie in 1 Kor 12–14, weil Paulus dort die Identität der Ekklesia als Leib Christi von der Charakteristik, der Pluralität und der Kooperation der Charismen abhängig macht: Gaben des Geistes, allen gegeben, damit sie Nutzen bringen: für andere (1 Kor 12,7).<sup>46</sup> Der Fokus liegt auf dem inneren und äußeren Wachstum, das es nicht ohne eine hohe Attraktivität für die neugierig oder skeptisch, interessiert oder indifferent eingestellte Umwelt gäbe. Viele der Charismen sind Kompetenzen, die in die Kirche mitgebracht worden sind und hier durch den Geist eine neue Aufgabe, ein neues Ethos, eine neue Wirkung erhalten – aber Paulus hat diesen Import nicht reflektiert, sondern alles auf die Ambition und die Intention, die Präsenz und Performanz der Kirche abgestellt.

Die Pneumatologie füllt den missionarischen Anspruch mit Leben, von dem Paulus angetrieben wird, die ganze Welt zum Glauben an Gott zu führen, der von Jesus Christus gebahnt wird – oder doch möglichst viele Menschen. Im Zuge dessen werden die Grenzen zwischen der Kirche und der Welt durchlässig, die der Apostel als Unterschied zwischen den Christusgläubigen und Israel auf der einen, den Völkern, den Heiden, auf der anderen Seite hervorhebt. Freilich sind die Transversalen, die Paulus beschreibt, nicht wechselseitig. Wohl aber wird eine spirituelle wie eine ethische Verbundenheit der Gläubigen mit der „Welt“ angezeigt, beide Male an wichtigen Stellen mit Rekurs auf das Wirken des Geistes.

Die Ethik wird vergleichsweise oft genannt. Tatsächlich bezeugen gerade die von Rechtfertigungstheologie geprägten Briefe an Galater und Römer die Wirksamkeit des Geistes in der Motivation einer Ethik, die nicht nur einerseits – explizit – die Verantwortung der Gläubigen dafür betont, Gewalt abzubauen, menschliche Werte zu verwirklichen und Zugänge zum Evangelium zu schaffen, sondern auch – implizit – andererseits entdecken lässt, dass es durchaus gemeinsame Werte mit der Umwelt gibt. Im Galaterbrief spricht Paulus von der „Frucht des Geistes“, die er mit einer Liste von aner-

---

<sup>46</sup> Während *Lumen gentium* trotz des Ansatzes bei der Theologie des Gottesvolkes gegenüber den Charismen als Träger des kirchlichen Lebens noch skeptisch ist, hat sich der Ton in *Evangelii gaudium* verändert; vgl. Th. Söding, Wer die Kirche aufbaut. Eine theologische Reflexion im Kontext der gegenwärtigen Pastoralentwicklung, in: *Communio* 44 (2015) 647–657.

kannten Tugenden beispielhaft verdeutlicht (Gal 5,22f.), so dass der Heilige Geist nicht nur das moralische Profil der christlichen Gemeinde in der Welt, sondern zugleich die Schnittstellen mit der Welt markiert.

„Löscht den Geist nicht aus“, lautet das Leitwort im Ersten Thessalonicherbrief (1 Thess 5,19), „Brennt im Geist“, im Römerbrief (Röm 12,11). Die Verbindung ist offenkundig: Der Geist ist der Aktivposten, dem von den Gläubigen keine Steine in den Weg gelegt werden dürfen; dann stellt sich die denkbar positivste Wirkung ein: bei den Gläubigen und bei den anderen Menschen. Dank ihres Gewissens (vgl. Röm 2,14f.) haben sie die Möglichkeit, in Freiheit, d. h. als von Gott geliebte Geschöpfe, die seinem Willen zu folgen berufen sind, um durch Gottes Gnade aus sich selbst heraus zu Gott zu finden, der sein Gesicht in Jesus Christus zeigt, um die Menschen zu sich selbst zu führen (vgl. 2 Kor 4,5f.).

Zur Ethik tritt, weniger beachtet, die Spiritualität. Vom Geist ist das Gebet derer geprägt, die selbst nicht wissen, was sie beten können, auch wenn ihr Gebet von der ganzen Schöpfung erhofft wird, deren Schrei nach Erlösung stumm bleibt (Röm 8,19–23), der Geist ermutigt sie, „Abba“ zu rufen (Röm 8,14f.; Gal 4,6): als Ausdruck ihrer Gotteskindschaft, die sie in der Freiheit des Glaubens zu Brüdern und Schwestern Jesu macht. Ohne den Geist würden sie auch nicht Jesus als den Herrn bekennen (1 Kor 12,3). Wenn sie aber Jesus bekennen und – mit seinem Wort – zu Gott als Vater beten, stehen sie stellvertretend für die ganze Schöpfung und ihre Hoffnung ein: Sie beten stellvertretend für diejenigen, die nicht selbst beten können – als solche, die ihrerseits nicht von sich aus beten können. Ihr Gebet ist Fürbitte, die anderen, ja der ganzen Welt zugutekommen sollen, aber mehr als das: Ihr Gebet *ist* das Gebet der ganzen Welt – nicht, weil es andere Gebete nicht geben dürfte, sondern weil das Seufzen und Schreien aller Kreatur im geistgewirkten Abba-Gebet zum Ausdruck kommt: wie ja auch die Gotteskindschaft der Gläubigen nicht exklusiv, sondern positiv und proexistent zu deuten ist.

Paulus reflektiert, dass es deshalb einer Inspiration bedarf, weil es keine natürliche, kulturelle, wissenschaftliche oder religiöse Möglichkeit gibt, die eschatologische Wende in der Auferweckung des Gekreuzigten zu erkennen, sosehr im Nachhinein Gründe des Glaubens aus der Schrift, der Vernunft und der Erfahrung gewonnen werden können (1 Kor 1,18–31); in der Inspiration zeigt sich aber

die Konsequenz des eschatologischen Heilshandelns Gottes in Jesus Christus, weil es der permanenten, der immer kreativen und stets aktualisierenden Vergegenwärtigung des Christusgeschehens bedarf, die zugleich Vorwegnahme der Heilsvollendung in Zukunft ist, damit der Glaube entstehen und wachsen kann (vgl. 2 Kor 3,17): „Wir haben denselben Geist des Glaubens; von dem geschrieben steht: ‚Ich habe geglaubt; deshalb habe ich geredet‘ (Ps 116,10); auch wir glauben, und deshalb reden wir“ (2 Kor 4,13).

## 6. Geisteshaltung:

### Herausforderungen und Versuchungen katholischer Pneumatologie

Die neutestamentliche Theologie des Geistes ist auf Jesus und die Gemeinden konzentriert, unter uneingeschränkter Anerkennung der Prophetie Israels von Mose über David bis zu Daniel und Johannes dem Täufer. Diese Fokussierung ist positiv zu deuten, nicht exklusiv. Die Zahl der Belegstellen ist nicht groß, doch der Ansatz ist klar: So wie im Alten Testament der Heide Bileam den Stern des Messias schaut (Num 22–24)<sup>47</sup>, sind es im Matthäusevangelium die Weisen aus dem Morgenland, die vom Stern nach Jerusalem und Bethlehem geführt werden, um dort das Kind anzubeten, das sie mit seiner Mutter Maria sehen (Mt 2,1–11). Die Apostelgeschichte erzählt von Apollos als einem geisterfüllten Lehrer Jesu, der aber nur die Johannestaufe gekannt habe, bis ihn Priszilla und Aquila tiefer in das Evangelium eingeführt haben (Apg 18,24–28).

Die Weite des Geistes zeigt den Fehler des modernen Triumphalismus in der Sicht auf die neutestamentliche Geistesgeschichte. Er will groß vom Geist Gottes denken, der dem Urchristentum Auftrieb verliehen hat, denkt aber zu klein von ihm, weil er ihn – progressiv oder konservativ – auf die Entwicklung der Kirche eingrenzt, nicht aber in der Weite der biblischen Theologie sieht, die Schöpfung und Kultur, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde vermittelt. Diese Weite ist die Basis für den Dialog zwischen Kirche und Welt, der vom Dialog zwischen Gott und den Menschen getragen wird und das Glaubensgespräch der ganzen Kirche voraussetzt. Sie begründet Selbst-

<sup>47</sup> Zur ambivalenten Rezeptionsgeschichte im Neuen Testament vgl. *Walter Bühner*, Die zweifache Nachgeschichte Bileams, in: ZAW 128 (2016) 594–611.

bewusstsein ebenso wie Bescheidenheit: Selbstbewusstsein, Gottes Geist erfahren zu haben, und Bescheidenheit, nicht seinen Besitz anzunehmen, sondern sein Wirken auch bei anderen neugierig und lernbereit zu entdecken.

Die theologische Voraussetzung dieser Dialogmöglichkeit liegt zum einen in der Schöpfungstheologie, zum anderen in der Theologie der Vollendung, beides verifiziert durch die Unbedingtheit der Liebe Jesu Christi, der Gottes Liebe offenbart. Da die Schöpfung, biblisch verstanden, sich permanent ereignet und die Vollendung, neutestamentlich gesehen, sich im Vorgriff verwirklicht, ist alle Zeit im Horizont der Ewigkeit von der Universalität des Heilswillens Gottes geprägt, den Gottes Geist nahebringt – wie im Glauben Menschen urteilen, die sicher sind, ihn empfangen zu haben, und hoffen, dass er alle Menschen ergreift, diesseits und jenseits.

Der Dialog zwischen Kirche und Welt, den die neutestamentliche Pneumatologie propagiert und orientiert, ist kein unverbindlicher Meinungs-austausch, sondern eine interessierte Auseinandersetzung. Er hat, neutestamentlich betrachtet, durchaus einen missionarischen Zug, aber nicht als Propaganda, sondern als Zeugnis, das nicht nur auf das eigene Wissen, sondern auch auf die Überzeugung der anderen aus ist. Der Dialog zielt nicht darauf, dass die Welt Kirche wird, so wenig er einer Verweltlichung der Kirche das Wort redet. Der Dialog zielt vielmehr darauf, dass die Welt Welt und die Kirche Kirche wird. Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden und zu taufen, steht diesem Grundsatz nicht entgegen. Denn die Kirche ist, johanneisch formuliert, zwar nicht von, aber in der Welt. Sie hat deshalb ein genuines Interesse daran, dass die Welt ein Ort des Lebens wird; der Verzicht profaner Mächte auf religiöse Einflussnahme ist ebenso eine Konsequenz wie der Verzicht kirchlicher Mächte, die Politik zu beherrschen. Die Verbindung zwischen Politik und Religion ist, neutestamentlich betrachtet, Kultur und Ethik, nicht mehr und nicht weniger.