

## Der eine Christus und die vielen Geistesgegenwarten. Ein Vorschlag zur Religionstheologie

*Felix Körner SJ*

Vorausgeschickt sei eine persönliche Bemerkung. Was ich hier vortrage, ist aus Begegnungen entstanden – an der Gregoriana, in Frankfurt Sankt Georgen sowie an der Dormitio auf dem Zion. Die besten Einwände bekomme ich regelmäßig von evangelischer und muslimischer Seite. Meinen Antworten wird man anmerken, dass es sich um Versuche handelt, auf Herausforderungen einzugehen. Die ‚Mitstreitenden‘ werden manche ihrer Fragen wiederfinden, nun aber innerhalb eines zusammenhängenden Begründungsweges. Man wird auch noch spüren, dass die Gedanken gelegentlich im Streitgespräch entstanden sind. Deshalb wird hier weniger meditiert als argumentiert; und es konnten nur bestimmte Argumentationstypen zur Geltung gebracht werden. So zeigte sich bald, dass viele Gesprächspartner beispielsweise mit einem Verweis auf *Gaudium et Spes* nichts anfangen konnten. Außerdem mussten wir uns erst einmal darüber klarwerden, was wir von unseren Begegnungen erwarten können. Während wir uns im ökumenischen Gespräch auf Ausdrucksweisen des geteilten Glaubens einigen wollen, hoffe ich im interreligiösen Dialog nicht auf eine gemeinsame theologische Formel, sondern dass wir uns einigermaßen verstehen. Das kann bedeuten, dass wir auf bleibend unterschiedliche Glaubensformeln stoßen. Auch sie kann man allerdings einem Verständnis öffnen: indem man erklärt, was sie bedeuten und wie man zu ihnen gelangt ist. Daher bringen christliche Gesprächspartner sinnvoller Weise das biblische Zeugnis als grundlegend ein. Das geht allerdings nicht, indem man einfach Schriftverse auflistet. Denn der Anspruch, dass es einfach so stimmt, weil es dasteht, überzeugt nicht, ja ist selbst nicht einmal biblisch. Denn – um es scharf zu sagen – die Tradition war vor der Schrift; die Kirche gab es schon vor dem Neuen Testament; Schriftverstehen erfordert Gottesgeist. Nicht der Text ist die Offenbarung, sondern das, was er bezeugt: ein Geheimnis, eine Beziehung, ein Geschehen. Es soll im Dialog nachvollziehbar werden. Dafür aber darf es keiner in eine Logik zwingen, die zwar bequem einleuchten mag, die aber den Anstoß des biblisch Bezeugten einebnet. So bewegt sich der Dialog immer zwischen Verständnis und Überraschung.

Einzigkeit Christi und Allwirksamkeit des Geistes: damit lässt sich die Grundspannung der christlichen Theologie benennen. In all ihren Fragebereichen kommt diese Grundspannung auf ihre Weise zum Tragen – und

bleibt ungelöst. Dabei ruft sie doch nach Klärung, gerade beim Nachdenken über die Heilsbedeutung der Religionen. Kaum klärend ist die Antwort, dass eben beides gilt: Christus ist der einzige Mittler *und* außerdem ist der Gottesgeist überall tätig, in allen Menschen, Kulturen, Religionen. Genauso viel bleibt die Erklärung schuldig, der in den Religionen und Kulturen wirksame Geist zeige sich in der Kirche Christi in besonderer Weise. Denn was bedeutet das genauerhin?

Um daran zu erinnern, wie unterschiedlich man die erwähnte Grundspannung in den Blick nehmen kann, und um gleichzeitig zu zeigen, wie häufig sie durchscheint, seien hier einige technische Ausdrucksweisen aus dem christlichen Nachdenken über die Erlösung aufgeführt. Wer die Grundspannung markieren will, kann knapp die eine Seite als Ekklesiozentrik, die andere als Soteriozentrik bezeichnen oder das „christologische“ Modell dem „pneumatologischen“ gegenüberstellen. Ausführlicher heißt die eine Position *Iesu Christi atque Ecclesiae unicitas et universalitas salvifica* – Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi und der Kirche – und die andere Pluralismus der „Religionen als autonome Heilsvermittlungen“.<sup>1</sup> Man hätte die beiden Spannungspole auch mit den Dynamiken *unus pro omnibus* und *ex omnibus uno* bezeichnen können.<sup>2</sup>

Geistesgegenwarten in der Welt findet die christliche Theologie des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Traditionen. Sergej Bulgakov beobachtet, die Freude über die Natur sei „jedem Menschen zugänglich, auch wenn er nicht gläubig ist – lässt er sich nur vom Hauch des Geistes berühren. Dieses Geheimnis der Liebe zur Natur und ihre Wirkung auf die Seele bezeugen zweifelsfrei, dass sie etwas Geistliches ist, dass in ihr die Gnade des Geistes lebt“.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Die erste Formel findet sich bereits in der Überschrift von *Dominus Iesus*, den zweiten Ausdruck referiert die Internationale Theologische Kommission im Jahre 1997, *Das Christentum und die Religionen*, 8.

<sup>2</sup> Die erste Formel ließe sich mit 2 Kor 5,14 begründen, die zweite mit Offb 7,9. Das siebte Kapitel der Johannesapokalypse hat Johannes Paul II. seinem religionstheologischen Entwurf in einer bemerkenswerten Generalaudienz am 29. November 2000 zugrundegelegt. Bemerkenswert daran ist bereits, dass er wenige Monate nach *Dominus Iesus* vom interreligiösen Dialog spricht; ebenso aber seine Aussage: „Der Prophet Maleachi spürt eine Welle der Verehrung und des Lobes von der gesamten Menschheit zu Gott hinaufsteigen. [...] Eine bestimmte Form des Glaubens [*fede*] eröffnet sich also durch die Anrufung Gottes, wenn [*quando*] auch sein Gesicht ‚unbekannt‘ ist (vgl. Apg 17,23).“

<sup>3</sup> Ich habe alles, was nach dem Ausdruck „Geheimnis der Liebe zur Natur“ steht, auf „Liebe“ bezogen; der Ausgangstext sagt nicht, was genau als gnadenhaft und geistge-

Der Gottesgeist heißt *pneuma*. Das Wort kann nun aber auch „Menschengeist“ bedeuten. Der Geist Gottes entäußert sich eben in die Welt hinein. Daher verlangt Bulgakov, Gottes- und Menschengeist voneinander „ungentrennt und unvermischt“ miteinander auszulegen.<sup>4</sup>

Dietrich Bonhoeffer sprach bereits von der „Autonomie der Welt“ – ein Ausdruck, der dann auf neue Weise die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils prägen wird. Allerdings ist es schwierig, überhaupt von einer Konzilstheologie zu sprechen. Die Ergebnistexte sind ja notgedrungen Kompromissformeln; und bei Fragen des Erlösungsweges lässt sich in den letzten Dokumenten eine größere Offenheit nachweisen als in den ersten Konzilsäußerungen.<sup>5</sup> Das Wirken des Geistes Gottes außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche wird in *Ad Gentes*, vor allem aber in *Gaudium et Spes* zur Grunddynamik: Die Ereignisse und Bedürfnisse der Menschen sind deshalb als Zeichen der Zeit verstehbar, weil der Geist Gottes „den Erdkreis erfüllt“ (*Gaudium et Spes* 11). Ja, der auferstandene Christus wirkt

„schon durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch, dass er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen“ (38).

Diese oft zitierte Theologie des Geistwirkens hatte entscheidende Auswirkungen auf die katholische Theologie der Religionen. Bei einer solchen Übertragung bleiben allerdings drei Fragekomplexe offen:

- Gibt es eigentlich eine biblische Begründung dieser Geist-Theologie?
- Sind die Religionen damit tatsächlich als autonome Heilsvermittlungen anerkannt?
  - Wenn Gegenwart des Geistes schon Gegenwart des Heils bedeutet, was ist dann eigentlich der Sinn des Christuszeugnisses? Anders gesagt: Worin besteht die Einzigartigkeit des Evangeliums?

---

wirkt bestimmt werden soll: „Geheimnis“, „Liebe“ oder „Natur“. Bulgakov, S., *Le Paraclet*, Paris 1946, zitiert nach Rossano, P., *Lo Spirito Santo nelle culture e nelle religioni non cristiane*, in: ders., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993, 85-98, hier 95, ursprünglich in: *Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia*. Roma, 22-26 marzo 1982, Rom 1983, 1393-1403.

<sup>4</sup> Ebd., 97.

<sup>5</sup> Ebd., 88.

- Wenn die nichtchristlichen Religionen aber keine autonomen Heilsmittlungen sind: Ist dann die Autonomie der nicht-kirchlichen Wirklichkeit bestritten? Kann, ja muss man im interreligiösen Dialog als Christ denn nicht auch von den anderen Religionen Glaubensbezogenes lernen? Oder noch grundlegender gefragt: Hat die Theologie der Religionen keine andere Aufgabe, als sich in die Entscheidung einzumischen, ob oder wie Nichtchristen das ewige Heil erlangen können?
- Schließlich aber bleibt unsere Ausgangsfrage nochmals zu stellen: Wie gehören Einzig-Universalität und Pluralität zusammen?

## 1 Anstoß der Schrift

Zuerst ist schlicht darauf hinzuweisen: In der Frage universaler Heilsgewalt enthält die Bibel zwei gegenläufige Aussagereihen. Angelegt ist das, was sich als die Grundspannung der christlichen Religionstheologie zeigt, ja schon alttestamentlich. Die Hebräische Bibel bekennt sich klar zur Heils-Partikularität, kennt aber auch eine Heils-Pluralität. Sie betont, dass Israel das einzige Gottesvolk ist, verheißt aber auch den Gottesfrieden aller Völker (Dtn 4,37 vs. Jes 2,2). Ebenso enthält das neutestamentliche Zeugnis beides, exklusive und inklusive Aussagen, Verurteilung und Öffnung, die christozentrische Herausforderung und die Zusage, dass alle Menschen das Gotteslicht haben (Apg 4,12 und Joh 3,18 vs. Mt 15,28 und Joh 1,9).

Einer Theologie, die sich diesem Befund stellt, lauern vier Gefahren. Man kann sich kurzerhand auf eine Seite schlagen und die gegenüberliegende Aussagereihe unter den Tisch fallen lassen. Dann versucht man erst gar nicht, dem gesamten Schriftzeugnis gerecht zu werden. Man kann beide Aussagereihen zweitens mit einem katholischen *und* verbinden, sie damit aber tatsächlich in ein beziehungsloses Nebeneinander stellen. Gehören Partikularität und Universalität denn nicht irgendwie sinnvoll zusammen? Versucht man, die Christus-Einzigkeit und die Heils-Allgegenwart in eine verständliche Beziehung zu bringen, läuft man allerdings drittens Gefahr, dem biblischen Zeugnis von außen Gesetzmäßigkeiten überzustülpen, unter denen es seine eigenen Einwände gegen derlei Gesetze nicht mehr entfalten kann, unter denen also das kritisch-innovative Potenzial der Schrift verkümmert. Schließlich untersucht man vielleicht, wie die beiden Seiten sich nachvollziehbar zueinander stellen, vergisst darüber aber die Frage nach dem Sinn jeder der beiden gegenüberliegenden Seiten. Vor allem die Seite ‚Partikularität‘ scheint schwer begründbar. Worin besteht denn die Einzigkeit des hier gegebenen Heils genau, und warum sollte sie etwas Gutes sein?

Der hier unternommene Anlauf soll seine Begrifflichkeit aus der Schrift selbst beziehen und sich auf ihre Zumutung einlassen, aber darin zeigen, wie beides doch verstehbar zusammengehört, das ‚Nur hier‘ und das ‚Überall‘ des göttlichen Erlösungshandelns.

## 2 Lokalität Gottes

Gott wählt sich einen Ort. Er will an einer bestimmten Stelle wohnen (Ps 74,2). Das klingt archaisch. Ist er denn nicht überall, in allem am Werk, in jedem Herzen gegenwärtig? Die Schrift ist widerständig. Ihr zufolge will Gott sich eindeutig verorten. Sie bezeugt Gottes ‚Lokalität‘. Gott erwählt sich ein Corpus seiner Gegenwart, ein ‚Genau-Hier‘: zuerst das Volk Israel, dann den Tempel auf dem Zion, dann Jesus; und auch der nachösterliche Christus ist nicht einfach hinübergegangen von der Lokalität in die Pluralität. Denn das apostolische Zeugnis und die Christusbegegnung in der feiernden Kirche – in Taufe und Herrenmahl – führen den Anspruch Jesu weiter: Daran, ob ich in seine Lebensgemeinschaft eintrete, hängt mein ewiges Heil (vgl. Lk 12,8). Das ist nun einmal biblischer Befund. Ihn können wir nicht überspielen. Gott „erwählt“ sich einen „Ort“, um seinen „Namen“ dort „wohnen zu lassen“ (Dtn 12,5).

Nun ist dies jedoch kein tribalistisch-egoistisches Privilegierungsdenken. Gottes Lokalität hat einen anthropologischen Sinn. Warum handelt Gott ‚lokal‘, wenn er das Heil der Geschöpfe doch universal will (Jes 49,6; Mk 16,15 und 1 Tim 2,4)?

Die Antwort lautet: Erst wenn ich zum Ort des Heils geradezu geographisch hingehöre, öffne ich mich. Erst dann nämlich verlasse ich mich. Erst so lebe ich nicht mehr im Vertrauen darauf, dass ich mir schon selbst genug sein werde. Erst in der Anerkennung der Lokalität Gottes breche ich auf. Nur so kann ich mich aufmachen. Sonst bleibe ich bei mir. Sonst würde ich zu überleben versuchen in dem Fehlglauben, die Zuwendung zum anderen und die Zuwendung des anderen nicht zu brauchen.

Es können aber doch verschiedene Orte sein, zu denen ich mich heilsamer Weise aufmachen kann. Es kann doch ein je anderer sein, auf den hin sich verschiedene Menschen verlassen. Wieso sollte Gott eine so radikale, nämlich einzige Lokalität haben wollen? Hierauf ist dreierlei zu antworten: Erst wenn es nur einen einzigen Punkt gibt, zu dem hin wir alle aufbrechen müssen, enthält der so zur Geltung kommende Heilsplan auch den Entwurf der Einheit aller miteinander und damit die Herausforderung, mit anderen in ihrer Andersheit zusammenzuleben. Könnte ich zweitens zwischen verschiedenen möglichen Heilsorten beliebig wählen, würde ich mich nicht voll

und ganz verlassen. Ich würde dann selber verfügen, welcher Ort es denn nun sein soll, statt in die Wahrheit einzutreten, die ich nicht selbst herstellen kann. Drittens geht es ja bei diesem Aufbruch in die Lokalität Gottes auch um den Eintritt in die Antwort auf alle Fragen nach dem Warum. In neuzeitlicher Sprache gesagt, es geht um die Sinnfrage. Sinn aber wird erst erkennbar, wenn es keine verschiedenen gleichermaßen wählbaren Endpunkte von Leben und Heil mehr gibt.

Der Einwand, dass es doch verschiedene gleichermaßen wirksame Heilsorte geben könnte, also die Frage nach dem grundsätzlichen Sinn der Lokalität Gottes, hat ihre dreifache Antwort aus der theologischen Anthropologie bekommen. Damit aber ist die Antwort gleichzeitig abstrakt geblieben. Die Zumutung der Einzig-Universalität im christlichen Zeugnis muss sich tatsächlich auf dieser allgemeinen Ebene verantworten. Sie muss sich allerdings auch auf das Einzelgeschichtliche einlassen. Sonst hantiert die christliche Theologie mit Superlativen, ohne sie zu konkretisieren, ohne nämlich Geschehenszeugnis zu sein. Was heißt das denn, dass Gottes Selbstoffenbarung in Jesus „unüberbietbar“ ist?

Jesus tritt auf, spricht den ihm Begegnenden die Gottesnähe zu und fordert sie zum ‚Bekenntnis‘ heraus, nämlich zum Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit ihm. An diesem ‚Eintritt jetzt‘ hängt das endzeitliche Geschick des Menschen – das ist Jesu Anspruch. Die Kirche wird nach Ostern ebenso vorgehen: Sie spricht den Menschen die Frohe Botschaft zu und fordert sie zum Eintritt in die lebensentscheidende Christusgemeinschaft heraus. Aber beides ist ja nur Behauptung, die vorösterliche Verkündigung Jesu und die nachösterliche Verkündigung Christi durch die Kirche. Nur hängt diese Verkündigung nicht einfach als Anspruch in der Luft. Vielmehr gründet sie in der österlichen Ergriffenheit. Das apostolische Zeugnis besteht darin, dass der Anspruch Jesu, dass die Gottesherrschaft durch ihn nahegekommen und die Lebensgemeinschaft mit ihm heilsentscheidend ist, jetzt vom Geist bezeugt ist. Das heißt, sie ist jetzt ergreifend geworden, also erfahrbar und mitteilbar. Denn Jesus ist auferstanden. Hiermit wird nicht nur eine mythische Formel bemüht, sondern ein tatsächliches Geschehen bezeugt: dass der kurz zuvor Hingerichtete selbst wieder handelt. Das heißt eben nicht, dass man jetzt nur tröstlich an ihn denkt. Es heißt, dass der, den Jesus als den himmlischen Vater bezeugt, ihn so in seine Lebensgemeinschaft geholt hat, dass Jesus nun anderen diese Lebensgemeinschaft erfahrbar machen kann. Deshalb können die Apostel sein Kommen feiern und so anderen erlebbar machen, im „Zeugnis des Geistes“ (Apg 15,8, s.u.). Es besteht darin, dass Menschen von der Freude ergriffen werden über das neue Leben Jesu. Das apostolische Zeugnis beruht auf dem geschichtlichen

Anbruch des Geschichtsendes in der „Auferstehung Jesu“, also in der Lebensgemeinschaft Jesu mit dem Vater, an der andere nun teilnehmen können. So erfahren sie ihre grundlegende Lebenswandlung zum dienenden Lieben aus der Ergriffenheit von der Zukunft Gottes. Darin, nämlich im überzeugenden Zeugnis vom geschichtlichen – also tatsächlich geschehenen und hier geschehenden – Anbruch des Geschichtsendes, besteht das ‚Nur-Hier und Überall‘, die Einzig-Universalität der christlichen Botschaft. Insofern kann man auch sinnvoll von ihrer Unüberbietbarkeit und Heilsnotwendigkeit sprechen. Die Grundherausforderung des Evangeliums ist damit: Am Eingehen auf die Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Jesus Christus hängt das jetzt schon lebbare ewige Leben jedes Geschöpfes.

Doch hier tut sich eine letzte Nachfrage auf, eine äußerst grundsätzliche: Warum sollte Gott denn die Geschöpfe nicht als vollständig schaffen wollen, sondern in Angewiesenheit, warum sollte er sie so anlegen wollen, dass sie nicht selbst zurechtkommen, dass sie erst zum wahren Leben finden, wenn sie zum anderen aufgebrochen sind? Man kann wohl empirisch zeigen, dass jedes Ich auf ein Du angewiesen ist; aber theologisch möchte man ja auch erfahren, warum es Gott so und nicht anders will. Die Antwort lautet: Weil Gott liebt. Deshalb möchte er, dass auch die, denen er Leben schenkt, in der Hingabe ihre Erfüllung finden: Er schafft Liebenkönnende.

### 3 Zeugnis des Geistes

Nun gibt es aber in der Schrift ebenso die anderen Aussagen. Das Weisheitsbuch kann eine universale Schöpfungsharmonie bezeugen: Es schaut, wie „der Geist des Herrn den Erdkreis erfüllt“ (Weish 1,7), und kann deshalb Gott mit Worten anbeten, die so klingen, als sei schon alles in Ordnung, als brauche es gar keine Erlösungsgeschichte mehr: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen“ (11,24). Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums lehnte sich offenkundig an das Weisheitsbuch an.<sup>6</sup>

Das Buch Joël hatte eine göttliche Geistausgießung über alles Fleisch für die Endzeit verheißen (3,2). Sie ist für das apostolische Zeugnis durch das Pascha Jesu Christi angebrochen. Daher kann das Neue Testament nun eine geistgewirkte Überschreitung aller göttlichen Ortsbindung bezeugen. Johannes lässt sie sich als „Wehen des Geistes“ bezeichnen (vgl. Joh 3,8). Man

---

<sup>6</sup> *Gaudium et Spes*, 11, spricht vom Geist, der den Erdkreis erfüllt, führt aber keinen Schriftbeleg an.

könnte auch – im Anschluss an die Petrusrede auf dem Apostelkonzil – vom „Zeugnis des Geistes“ sprechen (vgl. Apg 15,8: θεὸς ἐμάρτύρησεν αὐτοῖς δοῦν το πνεῦμα).

Johannes Paul II. wird dann betonen, dass der Geist auch außerhalb der Kirche wirkt, in Andersgläubigen (*Redemptor Hominis*, 6), ja in ihren Religionen und Kulturen (*Redemptoris Missio*, 29). Mit schnellen Zitaten ist jedoch Vorsicht geboten. Denn eine Verbindung zwischen Gottes Geist und einem allgegenwärtigen Heil zu ziehen, das wäre übereilt. Technischer gesagt: Einen pneumatologischen Beleg für die soteriologisch-pluralistische Religionstheologie haben wir damit nicht. Für Johannes Paul II. sind einzelne nicht-christliche Gläubige oder ihre Religionen und Kulturen keine selbständigen Erlösungsorte. In den beiden zitierten Enzykliken ist das Wirken des Geistes Vorbereitung auf das Evangelium Jesu Christi (*Redemptor Hominis*, 6; *Redemptoris Missio*, 29); und so sieht schon die Heilige Schrift das Geistwirken. Das Weisheitsbuch hatte mit der Rede vom alles erfüllenden Gottesgeist (1,7) keine Aussage darüber gemacht, ob schon alles im Heil ist oder wie Erlösung geschieht. Auch hier kommt vielmehr Israels Heilsgeschichte vor (Weish 10), und Bekehrung ist durchaus noch nötig (11,23). Mit der Allgegenwart des Geistes begründet das Weisheitsbuch eingangs nicht, wieso alles schon heil ist, sondern warum man gut leben soll: weil Gottes Geist überall wacht (1,8). Es handelt sich also um die mahnende Erinnerung an eine beaufsichtigende Allgegenwart, nicht etwa um die tröstende Erinnerung an eine heilende Allgegenwart des Gottesgeistes.

Dass das Pneuma weht, wo es will, sagt Jesus im Glaubensgespräch mit Nikodemus. Er kann darin „Geist“ hören, oder einfach nur „Wind“. In diesem Zusammenhang bedeutet das Wort vom unbegrenzten Geistwehen: Die Taufe als Feier und Erfahrung, „Wasser und Geist“ (Joh 3,5) können einen Menschen so verwandeln, dass er geradezu „neu geboren“ (ebd.) wird. Das scheint zwar unmöglich; der Geist aber kann das vollbringen, denn er wirkt über die geschöpflichen Grenzen hinaus. Ebenso ist die sichtbare Geistausgießung auch auf Nichtjuden die Begründung des Petrus dafür, dass sie getauft werden dürfen und also zum Gottesvolk hinzutreten können (Apg 10,47; 15,11).

Weder in der Bibel noch in dem also so pneumatologisch bekannten Johannes Paul II. klingt also eine Vorstellung an, dass es verschiedene parallel bestehende heilsvermittelnde Gemeinschaften gibt. Die Begründung einer so verstandenen pluralistischen Religionstheologie finden wir hier also nicht.

Auf der Grundlage solcher Zitate kommt die Theologie jedoch ohnehin nicht an das Ziel, auf das sie pneumatologisch wohl zusteuern wollte. Das gilt nicht nur, weil sich damit keine von Gottes Ortswahl unabhängigen



Erlösungswege begründen lassen. Die Geist-Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts will ja den Gesamthorizont wieder in den Blick bekommen und Grundlegendes sagen: dass man nicht dualistisch den Heilsraum Kirche von einem Unheilsraum Welt abtrennen kann; dass sich Theologie und Kirche für das interessieren müssen, was nicht schon im Eigenbereich liegt; dass eine *rerum temporalium autonomia* anzuerkennen ist (*Gaudium et spes*, 36), die Eigengesetzlichkeiten der Weltordnungen – von den Wissenschaften bis zur Politik –, die selbständig, auch ohne klerikale Bevormundung, vorgehen müssen, um in einen für alle Seiten heilsamen Dialog eintreten zu können. In ihm muss nämlich den Gesprächspartnern ihre jeweilige Freiheit gewährt sein.

Die Theologie des Heiligen Geistes zielt mithin in einem umfassenden Sinn auf eine geöffnete theologische Erkenntnislehre, Soteriologie und Ekklesiologie, Theologie der Religionen und – wie sich gleich noch zeigen muss – Theologie der Geschichte. Wenn sich diese offene Grundhaltung nicht einfach als Ausfaltung des biblischen Geistzeugnisses ausgeben lässt, ist sie biblisch gar nicht begründbar?

Eine theologisch vertretbare biblische Begründung für die heilende Geistgegenwart außerhalb des abgesteckten Heiligkeitsbereichs muss dreierlei leisten. Sie muss selbst geistlich sein, muss zweitens das Schriftzeugnis daher auch im Lichte nachbiblischer Formulierungsmöglichkeiten sehen und drittens biblische Grunddynamiken mitberücksichtigen, die sich zuerst ohne die Rede vom „Geist“ versprachlicht haben.

Erstens greift also eine Verse-Ansammlung zum Beleg des ‚Geistwirkens außen‘ zu kurz. Man muss nicht immer mit wörtlichen Zitaten aufwarten. Denn die Schrift selbst sagt, dass sie ohne den Geist nicht zu verstehen ist (vgl. 2 Kor 3,13-17; 2 Petr 1,20). Das Schriftverständnis der ersten Christen war daher kein buchstäbliches (vgl. Gal 4,25; 2 Kor 3,6). Es gründet nicht in einer Wort-Pedanterie, sondern in der Sinnerfahrung der Auferstehung.

Das Gottesheil außerhalb des erwählten „Ortes“ seiner Gegenwart – jenseits von Volk, Tempel, Christus, Kirche – können die Kirchenväter nun ausdrücklich mit dem Wort „Geist“ bezeugen; aber erst dort, wo sich die Geist-Rede der Schrift mit dem naturphilosophischen Geistbegriff zusammenschließt. Für Origenes († 254) etwa scheinen die Begriffe *pneuma* und *nous*, Gottesgeist, Weltgeist und Menscheng Geist, geradezu ineinanderzuzießen.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Pannenberg, W., Beiträge zur systematischen Theologie, Bd 2, Göttingen 2000, 64.

Für das ‚anderswo‘ wirksame Gottesheil gibt es allerdings, drittens, sehr wohl Schriftzeugnisse, auch wenn sie nicht mit dem Wehen des Geistes verbunden werden. Um sie zu finden, braucht es keinen Einzelvers aus einem deuterokanonischen – und gelegentlich philosophisch-spirituell klingenden – Text wie dem Weisheitsbuch. Es lohnt vielmehr ein gründlicher Blick in die gesamte Hebräische Bibel. Sie hat der Erwählungsgeschichte Israels ganz umfassende Erzählungen vorangestellt: Die Schrift führt der Hörerin und dem Hörer zuerst die „sehr gute“ Schöpfung vor Augen und den Gottesbund mit dieser Schöpfung als ganzer (Gen 1,31; 9,13). Wer die Bibel von Anfang an betrachtet, findet also vor jeder Volks-Partikularität eine Art Geist-Universalität *avant la lettre*. Wenn man dann weiterliest, finden sich weitere Zeugnisse, die über jede ‚Heils-Lokalität‘ hinausdeuten. So soll der Perserkönig Kyros – und nicht etwa ein Davidssohn – plötzlich Gottes Gesalbter sein (Jes 45,1). Das Jonabuch hält dem Israeliten Jona, dem egoistischen Trotzkopf, karikierend die Heidenstadt Ninive entgegen, in der Mensch und Tier reumütig glauben. Im Neuen Testament zeigt sich dann, wie Jesus entsprechend seine Landsleute mit Verweis auf die Schriften Israels daran erinnern kann, dass Gott sich regelmäßig gerade nicht seinem eigenen Volk zuwendet, sondern den Fremden (Lk 4,25f). Und schließlich erweisen sich in Jesu Auferstehung sogar die Kräfte, die eigentlich die Heilsgeschichte Christi verhindern wollten, als selbst in ihr Mitwirkende (Apg 3,18). Paulus kann daher bekennen: „Wir wissen, dass bei denen, die Gott lieben, alles zum Guten zusammenwirkt“ (Röm 8,28).

Als Ergebnis dieses zweiten Gedankenschrittes lässt sich damit festhalten: Das Schriftzeugnis spricht auch von einer Dynamik, die die Lokalität Gottes überschreitet. Man kann sie als Geistwirken im anderen bezeichnen. Ausdrücklich spricht die Heilige Schrift so nicht. Angelegt aber ist der Gedanke biblisch. Denn der Gottesgeist, in allen Menschen wirksam, ist eine prophetische Verheißung für die Endzeit (Joël 3,1). Nun ist diese neue Zeit dem apostolischen Zeugnis zufolge aber in der Christusgeschichte angebrochen. Jeder Mensch kann daher jetzt Träger des erlösenden Gottesgeistes sein, wenn er Jesus Christus als Auferstandenen erkennt. Aber auch den Menschen und Ereignissen, die erst einmal als nicht zum Bereich der Erlösung zu gehören scheinen, will die Schrift eine Heilsbedeutung zuerkennen. Hier liegt der große, nämlich geschichtstheologische Sinn der Überschreitung der Lokalität Gottes. In Weiterführung der biblischen Sichtweise kann die Kirche darin ein Wirken des Gottesgeistes erkennen. Insofern weht der Geist tatsächlich überall.

#### 4 Aufbruch der Kirche

Nun kommen wir zu der entscheidenden Frage, wie die Lokalität Gottes und das Wehen des Geistes zusammengehören. Hier darf man nicht sozusagen von außen antworten, ohne sich auf Gottes Lokalität wirklich einzulassen. Man kann aber Gottes bleibende Ortswahl auch anerkennen und von ihr aus einsehen, warum gerade so das Wehen des Geistes über alle Lokalität Gottes hinaus nicht widersprüchlich, sondern folgerichtig ist.

Gott erwählt sich das Volk Israel, den Ort auf Zion, erwählt sich Jesus und seinetwegen die Kirche mit ihren Zeichen. Er will sich in dieser bis ins Körperliche hineingehenden Weise vergegenwärtigen. Denn so, so körperlich, ist die rettende Gemeinschaft nicht mehr nur ein Gedanke – über den ich irren kann –, nicht mehr mein Gedanke – mit dem ich bei mir selbst bleibe –, sondern Gemeinschaft und Ergriffenheit. Von seinem Ergriffensein spricht schon Paulus ausdrücklich (Phil 3,12). Sie ist etwas Persönliches: von Paulus persönlich erfahren und von Christus persönlich geschenkt; aber sie spielt sich nicht allein auf der Gefühlsebene ab. Vielmehr ist sie gedanklich nachvollziehbar aufgrund von Ereignissen, die nicht nur mich betreffen: Christus ist auferstanden und handelt. Ergriffenheit ist damit gerade nicht das Individuelle. Sie blendet weder das Denken noch die Geschichte aus. Und diese beiden Erkenntnisorte, Denken und Geschichte, sind, recht verstanden, Weisen der Öffnung; wenn sie nämlich kein privates Zurechtlegen von angeblicher Wirklichkeit sind, sondern demütiges Annehmen dessen, was ich nicht selbst herstellen kann.

Die Lokalität Gottes kann aber zum Besitz werden. Wenn ich nämlich die Ortswahl Gottes so annehme, als sei das Heil nun mein Besitz, dann ist die Lokalität Gottes missbraucht. Sie hatte mich ja befreiend dazu herausgefordert, über mich hinauszugehen. Sie bestand ja gerade in der Zumutung, dass ich mich aufmachen muss. Wenn ich nun überzeugt bin, dass ich nach meinem Aufbruchsschritt das Heil besitze, dann verlasse ich mich nicht mehr auf das Geschenk des anderen. Dann empfangen ich nicht mehr aufnahmebereit. Dann vertraue ich nicht mehr, sondern halte mich für den Heils-Eigentümer.

Wie kann Gottes Lokalität possessiv missverstanden, missbraucht werden? Gehen wir die verschiedenen Formen der Ortsbindung Gottes durch. Die Erwählung des Volkes wird zum Besitz, der mich verschließt, wenn ich meine Zugehörigkeit zum Gottesvolk als vollkommenen Zustand betrachte, ohne mich davon zu Dankbarkeit und Dienst bewegen zu lassen. Die Erwählung des Heiligtums wird zum Besitz, wo ich es nicht mehr als die Herausforderung zum neuen Aufbruch annehme. Die Gottessohnschaft Christi wird

Christen dann zum lebensverhindernden Besitz, wenn sie meinen, ihr Heil bestehe einfach darin, das richtige Bekenntnis zu haben. Wenn „Glauben“ nur bedeutet, der Botschaft zuzustimmen, statt sich von ihr verwandeln zu lassen, ist er abschließender Besitz. Ebenso kann schließlich eine Anerkennung der Heils-Einzigkeit und Universalität der Kirche fatal sein. Man kann Kirchlichkeit nämlich magisch leben. Das wäre der Aberglaube, die Zeugnisformen der Kirche – Botschaft, Sakrament, Institution – wirkten, ohne dass ich durch sie bekehrt werden müsste. Die Heilmittel der Kirche sind aber keine pharmazeutischen Wirkstoffe, sondern „Sakramente des Glaubens“: Sie ernähren ihn und erweisen ihn (*Sacrosanctum Concilium*, 59).

Von hier aus lässt sich nun sehen, warum die Anerkennung der ‚Lokalität Gottes‘ und die Anerkennung des ‚Wehens des Geistes‘ einander brauchen. Wenn ich auf Gottes Selbstverortung eingehe und dann meine, mich nicht mehr aufmachen zu müssen, habe ich eine neue Herausforderung nötig. Sie muss mich dann aus dem Irrglauben herausholen, die Gemeinschaft mit Gott sei wie ein Beutegut zu haben (vgl. Phil 2,6). Wer in der Heilsgemeinschaft leben darf, muss vielmehr sehen, wie gerade die, die nicht darin zu stehen scheinen, einen tapferen, demütigen, wahrhaft menschlichen, vielleicht sogar heldenhaften, heiligen Dienst tun; muss sich anhören, wie der Herr ausgerechnet unter den Seinen „einen solchen Glauben noch bei niemand gefunden hat“ (Mt 8,10). Die Samen des Gotteswortes außerhalb der Kirche sind nicht nur dazu da, dass die Kirche sie mit der Christusbotschaft zum Blühen bringt. Wenn der Geist des Herrn anderswo geradezu kräftiger zu wehen scheint als in seiner eigenen Kirche, dann „reinholt“ er das Gottesvolk (vgl. *Dialog und Mission*, 21). Denn das Gottesvolk kommt so zu der Anerkennung, dass auch die Erlösten noch eine Bekehrung vor sich haben. Wer in der Heilsgemeinde meint, man sei sich selbst nun genug, ist wieder auf den Standpunkt der Selbstbezüglichkeit zurückgefallen. Von ihm sollte uns der Aufbruch zur ‚Lokalität Gottes‘ doch gerade befreit haben.

Der possessive Universalist muss sich das Privileg Israels anhören und sich so zu der demütigen Einsicht bringen lassen, dass er auf Gottes freies Geschenk angewiesen ist. Der possessive Partikularist muss sich anhören, dass Gott aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen kann und sich so zu der demütigen Einsicht bringen lassen, dass Christus nicht die Gerechten, sondern die Sünder ruft (Mt 3,9; 9,13).

Wer meint, das Heil sei überall und deshalb habe er es schon, muss sich der Lokalität Gottes stellen: Nein, du musst zu ihm hin aufbrechen. Wer meint, er habe sich längst zum Heil aufgemacht und besitze es nun, muss sich dem Wehen des Geistes stellen: Nein, aufbrechen musst du immer neu.

Dazu gehört auch, von den anderen zu lernen. Die Lebensgemeinschaft, die Gott schenkt, ist Kirche im Aufbruch (vgl. *Evangelii Gaudium*, 24).

## 5 Ergebnis der Untersuchung

Zu Beginn dieses Begründungsgangs hatten sich drei Fragekomplexe aufgetan. Sie lassen sich jetzt beantworten.

Wie ist eine Theologie des überall spürbaren Geistwirkens biblisch begründbar? Das biblische Zeugnis geht davon aus, dass Gott sich einen bestimmten Ort seiner Gegenwart erwählt: Er entscheidet sich für eine ‚Lokalität‘. Dennoch ist von einer Geistausgießung über alles Fleisch die Rede, also auch für Menschen außerhalb des Gottesvolkes. Sie verheißt das Alte Testament aber erst für die Endzeit. Für das Neue Testament ist sie zwar angebrochen. Daraus folgt aber, dass nun auch Nichtjuden mittels der Taufe ins Gottesvolk aufgenommen werden dürfen. Einen Heilsweg außerhalb der einen Erwählungsgeschichte eröffnet das biblische Geistzeugnis nicht. Dennoch kann die Heilige Schrift sehr wohl Gottes Heil außerhalb des Gottesvolkes anerkennen. Es besteht nicht zusätzlich zur erwählten Gemeinschaft, sondern im kritischen Kontrast zu ihr.

Sind die Religionen damit tatsächlich als autonome Heilsvermittlungen anerkannt? Nein. Die Geistesgegenwart bei den Völkern dient vielmehr dazu, die Gefahr zu überwinden, die in der Lokalität Gottes lauert: dass das Gottesvolk die Gottesgemeinschaft für seinen Anspruch, seinen sicheren Besitz hält. Deshalb darf man auch einen Ekklesiozentrismus oder die Christozentrik nicht einfach behaupten, sondern muss sie immer neu befragen:

Welchen inhaltlichen Sinn haben die Ausschließlichkeitsformeln der Schrift in Bezug auf Christus? Worin besteht die Einzigartigkeit des Evangeliums? Wozu sollte man Christus der Welt bezeugen? „Erkennen“ (γινώσκειν) kann im biblischen Sprachgebrauch nicht nur ein informiertes Verstehen meinen, sondern auch eine spürende Erfahrung (vgl. Apg 8,30; Mk 5,29). Das Besondere an der „Erkenntnis Christi“ (Phil 3,8) ist, dass sie eine Freude vermittelt, die in Ereignissen gründet. Die Christusbotschaft befreit von der Angst. Befreiendes Heil, etwa vollkommene Geliebtsein, können Menschen auch anderweitig erfahren. Wer aber um die Auferstehung Jesu weiß, kann auch die eigenen Nachfragen beantworten, ob das Erlebte nicht eine Täuschung ist oder zumindest bloß etwas Flüchtiges. Die Antwort auf diese Nachfragen nimmt Ereignisse in den Blick. Erlösungserfahrung ist hier begründet durch Erlösungsgeschichte. Diese Geschichte ist kein alle überzeugender Beweis. Das Christuszeugnis war in jeder Generation umstritten; aber die empfundene Freude kann sich auf ein von der historischen For-

schung nicht widerlegtes Ereignis gründen, und zwar auf ein über den Tod hinausreichendes Ereignis: auf die handelnde Gegenwart eines ganz bestimmten Menschen – auf die Auferstehung Christi, den Hingerichteten: Er gibt jetzt anderen Menschen Anteil an der eröffneten endgültigen Lebensgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater. Dieser von der Todesangst befreiende Freudengrund ist anderswo nicht mit einem nachvollziehbaren Anspruch auf Tatsächlichkeit zu haben. Heil ist damit zugleich auf das Geschichtsende bezogen – als ewiges Leben – und auf das irdische Leben – als freudiges Erkennen.

Wie gehören nun Einzig-Universalität und Pluralität zusammen? Der hier unterbreitete Vorschlag lautet: Je nach Ausgangslage ist ‚Heil nur hier‘ oder aber ‚Heil auch anderswo‘ die Herausforderung zu einem neuen Aufbruch. Ihn braucht jeder Mensch. Denn nur so verlässt man sich. Sonst hat man Gottesgemeinschaft als abgeschlossenes Eigentum beansprucht. Gottesgemeinschaft ist in Wahrheit aber ein immer weitergehender Umgestaltungsprozess. Wer noch nicht aufgebrochen ist zu dem „Ort, wo Gott seinen Namen wohnen lassen will“, wer also die ‚Nur dort‘-Erwählung Gottes noch nicht anerkannt hat, muss sich dorthin aufmachen. Wer erwählt und eingetreten zu sein meint, muss sich von ‚denen draußen‘ daran erinnern lassen, dass sie oder ihn das Gottesleben immer weiter öffnen, immer tiefer wandeln will.

Daraus ergibt sich auch, welchen Sinn die inhaltliche Auseinandersetzung mit Menschen anderen Glaubens, mit anderen Religionen für das Christsein hat. Der Gedanke ist im Schriftzeugnis selbst angelegt: Als Nichtjuden sind wir zum Gottesvolk überraschender Weise hinzugenommen worden; seinem Volk aber stellt Gott immer diejenigen vor Augen, die nicht dazugehören scheinen – als herausforderndes Vorbild, als heilsame Kritik, gelegentlich auch als unverständliche Demütigung, in jedem Fall aber als Gelegenheit, die Großzügigkeit Gottes an den anderen freudig mitzuvollziehen.