

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“¹

Ein Beitrag zur Erfahrung der Offenbarung des Geistes als ekklesiologisches Prinzip

Gunda Werner

Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt bekanntermaßen mit ihrem berühmten Zitat: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen wiederhallte.“ (GS 1)² Hans-Joachim Sander weist in seinem Kommentar darauf hin, dass es sich hier zunächst um die je personale Erfahrungsdimension handelt, die nur dann gewusst werden kann, wenn sie auch geäußert wird.³ Er macht vor allem auf die Umkehrung der Kommunikationsverhältnisse aufmerksam: Weil dies Erfahrungen aller Menschen sind, insbesondere aber aller Armen und Bedrängten, sind sie auch die Erfahrungen der Menschen innerhalb der Kirche. Der pastorale Stil besteht deswegen nicht mehr in einem Warten auf die Menschen, die sich mit ihren Sorgen der Kirche zuwenden, sondern eben diese laden „die Kirche dazu ein [...], sich mit ihren Erfahrungen und Befindlichkeiten zu befassen.“⁴ In *Gaudium et spes* ist darüber hinaus auch die Aufmerksamkeit dafür wahrzunehmen, dass der Bezug auf die Armen und Bedrängten zugleich die sozial-gesell-

¹ B. Hinze, *Prophetic Obedience. Ecclesiology for a dialogical Church*, Maryknoll 2016, 89.

² Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „*Gaudium et Spes*“, in: HThKVatII 1 (2004) 593.

³ Vgl. H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes*, in: HThKVatII 4 (2004) 581–886, hier: 711.

⁴ Ebd.

schaftliche Dimension der Erfahrung inkludiert. Nicht das reine Seelenheil oder die individuelle Anteilnahme, sondern eine solidarische Gemeinschaft wird hier als Ideal vor Augen geführt. Die als Ideal vorgestellte Gemeinschaft wird durch den hermeneutischen Schlüssel der Menschen als Jünger(innen) Christi geprägt. „Es handelt sich vielmehr um die Nachfolge Christi unter den Bedingungen der eigenen Zeit. Die Solidarität mit allen Menschen ist eine christologische Vergegenwärtigung; sie geht der eigenen Kommunität voraus.“⁵ Wird Kirche hier als Solidargemeinschaft mit allen Menschen – besonders mit den Bedrängten und Armen – vor Augen geführt, beruht der vorfindbare Begründungszusammenhang auf der Nachfolge Jesu. Dieser Art der praktischen Christologie entspringt, so könnte man zusammenfassen, eine solidarische Ekklesiologie.

Ich möchte die postulierten Zusammenhänge auf den Themengehalt der Offenbarung hin reflektieren, indem ich frage, ob sich nicht insbesondere in der Trauer und in den Ängsten der Menschen noch mehr ausdrückt als die in der Nachfolge Jesu solidarische Gemeinschaft. Ich folge hierbei der These von Bradford Hinze, dass sich in den Klagen der Menschen auch der Geist Gottes offenbaren kann und diese mögliche Offenbarung sowohl für die trinitarische Reflexion als auch für die Ekklesiologie Konsequenzen mit sich bringt. Hinze möchte anregen, die eher gewohnte christologische Zentrierung auf das Leid, wie sie sich exemplarisch in *Gaudium et spes* ausdrückt, um die pneumatologische Dimension zu erweitern, um besser verstehen zu können, welche Bedeutung der Geist in den Klagen der Menschen hat. Seine These besteht in einem Zusammenspiel von einer möglichen Offenbarung Gottes in den Klagen der Menschen, der Reaktion der Menschen, als auch der Kirche auf die Klage vor dem Hintergrund der innertrinitarischen Kommunikation. Müsste nicht, so Hinze konkret, über einen gegenseitigen Gehorsam aller trinitarischen Personen zueinander und von daher über den Umgang mit der Klage in der Kirche gesprochen werden? (1) Damit wird aber zugleich in die Offenbarungsdiskussion eine weitere Dimension eingeführt, die sich weniger um die Frage des Inhalts in seinem Verhältnis zur Vernunft dreht, sondern die sich stärker mit dem

⁵ Ebd., 712.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

verkörperten Ausdruck individueller oder gemeinschaftlicher Artikulation der Klage als Offenbarung beschäftigt (2). Mein Ziel ist es, in die Diskussion um die Offenbarung andere Blickwinkel einzufügen und damit den Diskurs zu erweitern.

1. In den Klagen offenbart sich der Geist Gottes – die ekklesiologischen und trinitätstheologischen Implikationen der Offenbarung des Geistes

Klagen sind eine zutiefst biblische Kommunikationsform, die in Ausrufen oder Gebeten gemeinschaftliche Konflikt- und Klärungsprozesse in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellen.⁶ Klagen weisen über sich hinaus und benennen ein „Mehr“ an Bedeutung, das wiederum der Interpretation bedarf.

1.1 Klagen in der biblischen Tradition und ihre Rezeption in der christlichen Spiritualität – Streiflichter

Die Klage vor Gott ist ein allgegenwärtiges biblisches Motiv. Insbesondere die Psalmen sind Zeugnisse der Klage. Hier wird Gott angeklagt, dass er das Leid hören und antworten möge (Ps 5,1). Immer und immer wieder kommen die Betenden vor Gott, schildern das Leiden, die Verfolgung, das Unrecht und erwarten von

⁶ Im Folgenden gehe ich nicht auf die umfangreiche Forschung zum Thema Klagen ein, sondern orientiere mich an der Darstellung von Bradford Hinze. Vertiefende Literatur wäre zum Beispiel: O. Fuchs, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982; ders., *Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen*, in: *BiKi* 50 (1995) 64–75; ders., *Klage. Eine vergessene Gebetsform*, in: H. Becker, B. Einig, P. O. Ullrich (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 939–1024; G. Fuchs (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt 1996; M. Ebner (Hg.), *Klage* (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001; G. Steins (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000; H. Kessler, *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott*, Würzburg 2007; E. Zenger (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart 2004 u. a. m.

Gott das Hören der Klage. Sie erwarten von Gott aber auch eine kongruente Sichtweise, dass Gott das Leid so sieht, wie sie es erleben und deswegen eingreift und das Recht, sein Recht, wiederherstellt. Die grundlegenden Fragen, die die Betenden stellen, sind dabei vor allem die großen „W“-Fragen: wieso, warum, wie lange, wieso ich/wir, wo bist du? (als Beispiel für viele: Ps 7; Ps 10; Ps 22,1 f.; Ps 44,23–25; Ps 77; Ps 88; Ps 89,47; Ps 109).

Bradford Hinze macht darauf aufmerksam, dass die Klage durch eine triadische Struktur gekennzeichnet ist, die als eine Beziehungsstruktur verstanden werden kann: „First, there is the I or the we who laments; second, there is God as the one adressed; and third, there is the other“⁷. Die Klage ist zugleich eine Form, die die Verantwortlichkeit für die zu beklagende Situation in die Öffentlichkeit einer Gemeinschaft transportiert und damit die Frage der Verantwortlichkeit für die Situation stellt. Dieser Kritik entkommen alle Beteiligten der Klage nicht und damit entkommen sie auch nicht der Benennung ihrer Rolle oder Beteiligung in der Situation. „Laments serve as a furnace that release base ingredients of pity and anger, retribution and remorse.“⁸

Die in *Gaudium et spes* zugrunde gelegte Vision einer Kirche, die sich in der Nachfolge Jesu den Armen und Bedrängten in besonderer Weise verbunden weiß, findet ihren Sitz im Leben in der überlieferten jesuanischen Praxis: „the laments of the people of God inspired him to teach in order to reveal a new vision of life, to touch so as to heal, to cast out demonic powers in order to free captives, and to share table fellowship with outcasts and sinners and by so doing to reveal God’s compassion.“⁹ Allerdings weist Hinze auf eine bedeutsame Transformation in der frühen kirchlichen Formationsepoche hin. Seine These besagt, dass die Frage nach dem „Wieso?“ und „Wie lang?“ nicht eins zu eins übernommen wird, wenngleich die triadische Struktur der Klage erhalten bleibt. Er hebt zwei Klagen hervor, die für sein theologisches Konzept, dass Klagen auch eine ekklesiologische Dignität haben können, grundlegend sind. Das bedeutet auch, so Hinze, dass nicht alle Klagen den Schmerz ausdrücken, „that must be placed at the

⁷ Hinze, *Obedience* (s. Anm. 1), 77.

⁸ Ebd., 78.

⁹ Ebd., 79.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

foot of the cross“¹⁰, sondern dass es auch Klagen gibt, die ihr zentrales Thema in der Entstehungsdynamik der christlichen Gemeinschaft haben – eben ekklesiologisch konnotiert sind: So ist die Klage des Paulus im Römerbrief, dass die Botschaft Christi innerhalb der jüdischen Bevölkerung nicht auf die Annahme stößt, die er sich erhofft hat, unmittelbar verbunden mit der Überzeugung, dass der Ruf Gottes unwiderruflich gegeben ist. Dann ist da noch die Klage über das Festhalten des Petrus an den Speisevorschriften, was für Paulus dem Verrat am Evangelium gleichkommt. Hinze stellt die These auf, dass in diesen beiden Klagen einerseits deutlich wird, wie die frühen Christ(inn)en als Fremde um ihre eigene Identität in der Nachfolge Jesu ringen, andererseits bezeugen sie auch die „sinfulness of the church“ – insbesondere das Vergessen der bleibenden Zusage der Berufung Gottes an sein erwähltes Volk Israel.¹¹

Klagen sind weder nur auf die eigene innere Disposition oder auf das eigene Leben und Wohlergehen zentriert noch auf jene sozio-politische Dimension, die *Gaudium et spes* in Erinnerung ruft. Klagen gehen über diese beiden Aspekte hinaus, weil in der konkreten Klage Identitätsschichten und Überzeugungen offengelegt werden, mit denen ausgehandelt wird, wie die konkrete Gemeinschaft gottgemäß auszusehen hat. Mit anderen Worten: Klagen sind Katalysatoren für ein besseres Verständnis dessen, wie eine gottgewollte Nachfolge aussehen kann.¹²

Dann aber stellt sich die Frage der Deutungshoheit: Wer entscheidet, welche Klage die Reichweite und Dignität hat, die Gemeinschaft der Christus Nachfolgenden in ihrer Nachfolge anzufragen und zu korrigieren? Wessen Klage bekommt, anders gesprochen, ekklesiogenetische Relevanz? Hinze macht auf die folgenreiche Schriftinterpretation von Augustinus aufmerksam, der in seinen Psalmenkommentaren die Klage als Klage der Kirche und als Klage Christi versteht und die angemessene Interpretation in die Hände der für die Homilie und die richtige Exegese

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. B. H. Dunning, *Aliens and Sojourners. Self as the Other in Early Christianity*, Philadelphia 2009.

zuständigen Prediger und Theologen/Bischöfe legt.¹³ In der Sprache gegenwärtiger Ekklesiologie ist die Klage bei Augustinus in erster Linie eine Angelegenheit des Leibes Christi und seines Hauptes und orientiert sich an einer christozentrischen Auslegung. Diese Entwicklung ist insofern ambivalent, als eine Interpretation der Klage innerhalb des biblischen Referenzhorizontes und seiner Quellen geschehen muss. Hier ist der Beharrlichkeit des Augustinus zuzustimmen, sich im Verstehen der Klage an den Psalmen zu orientieren.¹⁴ Zugleich verengt die Kompetenzverlagerung auf den Episkopat nicht nur die Möglichkeit eigener Deutung der Klage, sondern vor allem das Vorkommen der persönlichen und gemeinschaftlichen Klage. „Does Augustinus unwittingly fail to make room in his vision of the church for individuals and communities to express their own laments about everyday ecclesial and social life?“¹⁵

Die Notwendigkeit, für Klagen einen öffentlichen Raum zu schaffen, der als eigene Stimme der Christus Nachfolgenden und nicht nur als Stimme der amtlichen Kirche gehört werden kann, bekommt aber erst dann eine weiterführende Bedeutung, wenn dieser mit den Klagen aller des Volkes Gottes gefüllte öffentliche Raum mehr ist als eine je persönliche – und auch mehr ist als eine sozial-politische Äußerung. Es braucht also eine Hermeneutik der Klage. Ich stelle den Ansatz von Bradford Hinze deswegen so ausführlich dar, weil er deutlich macht, dass eine solche Hermeneutik bereits vorhanden ist und durch spezifische ekklesiologische Deutungen strukturiert wird.

¹³ Vgl. ebd., 82. Er verweist auf die Forschungen vor allem von M. C. McCarthy, *An Ecclesiology of Groaning. Augustine, The Psalms, and the Making of The Church*, in: *TS 66* (2005) 23–48.

¹⁴ Hier besonders das Werk Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (CCSL 38–40), Turnhout 1956.

¹⁵ Hinze, *Obedience* (s. Anm. 1), 82.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

1.2 Klage als Ort der Offenbarung des Geistes – ekklesiologische und trinitätstheologische Deutungen der Klage

Bereits die kursorischen Hinweise auf Augustinus haben ein Thema benannt, das sich gerade auch in den letzten Jahrzehnten in der konkreten römisch-katholischen Sozialgestalt der Kirche ablesen lässt: Klage ist durchaus eine Klage des ganzen Leibes Christi. So sind die Klagen des römischen Episkopats als Stimme des Leibes Christi über den Zustand des Leibes Christi in der Welt zu vernehmen. Hier ist zum Beispiel an die Einlassungen Papst Johannes Pauls II. zum Nachlassen der Beichtpraxis in *Reconciliatio et paenitentia* oder *Redemptor hominis*¹⁶ zu denken, an der zugleich der moralische Zustand der gegenwärtigen Welt abgelesen wird.¹⁷ Unermüdlich klagte Papst Benedikt XVI. über den Verfall der Werte und den Relativismus.¹⁸ Deutlich sozialsensibler klagt Papst Franziskus die Zerstörung der Schöpfung an sowie die Ignoranz in Bezug auf die Leiden von Migrant(inn)en und Opfern kriegereischer, sozialer, ökologischer Katastrophen. Das wird insbesondere in der Enzyklika *Laudato si* deutlich, aber auch in den Reisen zu und Predigten an Orten der Migration.¹⁹ Zur gegen-

¹⁶ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et paenitentia* über die Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute, 2. Dezember 1984, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 60), Bonn 1984; ders., Enzyklika *Redemptor hominis*, 4. März 1979, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 6), Bonn 1979.

¹⁷ Vgl. G. Werner, Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf das sakramentale Bußgeschehen, Regensburg 2016, 269–283.

¹⁸ So der berühmte Satz Joseph Ratzingers bei der Predigt vor dem Konklave 2005: J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice*, in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 168), Bonn 2005, 12–16, hier: 14. Dazu beispielhaft: D. Bugiel, Nichts als die Wahrheit? Glaubensgewissheit zwischen Relativismus und christlichem Absolutheitsanspruch, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 1), Leiden – Amsterdam 2010, 167–188.

¹⁹ Vgl. Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato Si* über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24. Mai 2015, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 202), Bonn 2015; als Beispiel für viele: Begegnung mit Migrant(en). Ansprache von Papst Franziskus. Flüchtlingszentrum „John XXIII Peace Lab“ in

wärtigen Sozialgestalt der katholischen Kirche gehören weltweit die Klagen über den sexuellen Missbrauch und seine schleppende Aufklärung,²⁰ über die Ungerechtigkeit und den Ausschluss und die Unterdrückung bestimmter Menschen,²¹ über das fehlende Engagement für die Armen und Bedrückten.²² Die Klage gehört zur Ausdrucksform der Kirche. Haben aber die Klagen der Päpste mehr Gewicht als die Klagen der Mitglieder des Volkes Gottes? Wer hat die Klage zu hören und wer hat ihr zu gehorchen?

Bradford Hinze schlägt vor, sich für die Deutung der Klage an der ignatianischen Unterscheidung der Geister zu orientieren und dafür eine Kriteriologie zu entwerfen, die einen entscheidenden Paradigmenwechsel vornimmt. „In advancing a contemporary theology of ecclesial lament, Augustine’s Christological concentration on the groaning of the body, head, and members must be augmented with a complementary recognition that in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“²³ Leiden und Klagen sind nicht nur in der Nachfolge des Gekreuzigten zu interpretieren, sondern auch als Ausdruck des Geistes, der sich auch non-verbaler verkörperter Ausdrucksformen bedient, um sich zu äußern: das Seufzen des Geistes, zum Beispiel, im Römerbrief (Röm 8,26) „The groaning of the laments can be an expression of the indwelling agency of the Spirit in a suffering church and world.“²⁴ Dieser entscheidende Paradigmenwechsel besteht genau darin, das Klagen als mögliche Offenbarung des Geistes zu verstehen,

Hal Far, Sonntag, 3. April 2022, in: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2022/april/documents/20220403-malta-migranti.html> (Download: 30.06.2022).

²⁰ Einen umfangreichen Überblick gibt: M. Faggioli, M. C. O’Reilly-Gindhart, *A New Wave in the Modern History of Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018–2020*, in: *TS 82 (2021)* 156–185.

²¹ Hier ist an die vielen Protestbewegungen zu denken, so zum Beispiel der weltweite Zusammenschluss katholischer Frauen im Catholic Women’s Council: <https://www.catholicwomenscouncil.org/de/>; aber auch #outinchurch: <https://outinchurch.de/>; M. Brinkschröder u. a. (Hg.), #OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2022.

²² Zu erinnern ist nicht nur an die Befreiungstheologie, sondern auch an die Black Theology, die den bestehenden Rassismus nicht nur der Gesellschaft, sondern auch der Kirche offenlegt.

²³ Hinze, *Obedience* (s. Anm. 1), 89.

²⁴ Ebd.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

der auf die Ungerechtigkeit und das Leiden hinweist und damit auf die Diskrepanz zur jesuanischen Verheißung und Praxis. In der Unterscheidung der Geister, die das Wirken des Geistes im je größeren Trost, im Frieden, in der Freude und auch im Mitleiden sieht,²⁵ ist eine Kriteriologie an die Hand gegeben, um die Klagen zu hören und zu unterscheiden. Allerdings sind dann alle Klagen Ort der Unterscheidung, ohne eine vorherige Abstufung vorzunehmen. Der Geist äußert sich jedoch nicht zwingend in Worten und Inhalten Klagender, sondern auch nonverbal-verkörpernt, was die Unterscheidung komplexer macht, weil in die Kriteriologie ein anderes Verständnis der Materialität von Offenbarung inkludiert werden muss.

Die Klage als möglichen Ort der Offenbarung Gottes – verbal und nonverbal – zu verstehen, hat weitreichende Folgen. Um das zu illustrieren, führt Hinze die Dimension des Gehorsams ein, den er als prophetischen Gehorsam deswegen versteht, weil es darum geht, dem Geist zu gehorchen. „Cultivating a receptivity and attunement to laments is a work of prophetic obedience to the voice of the Spirit in the church and in the world. A church that is prophetic is one that has learned how to be obedient to the voice of the Spirit in laments.“²⁶

Dabei ist sich Hinze bewusst, dass Gehorsam ein sperriger Begriff ist und gleichwohl kirchlich zentral – sowohl im Blick auf christologische Diskurse (der Gehorsam Jesu) als auch auf ekklesiologische Themen (hier ist die Anwendung des Gehorsams zudem stetig erweitert worden. So gilt es, der Tradition in der Auslegung des Lehramtes, dem Lehramt und seinen Äußerungen zu offenbarungsnahen Themen zu gehorchen; dieser Gehorsam ist sogar rechtsbewehrt²⁷). Hinze versteht grundlegend unter dem

²⁵ Hinze verweist hier besonders auf die Arbeiten von: T. M. Gallagher, *Spiritual Consolation: An Ignatian Guide to the Greater Discernment of Spirits*, New York 2007. Beispielhaft dazu auch: M. Junker-Kenny, *Die Unterscheidung der Geister: theologische Kriterien zur Bestimmung einer Praxis im Geist Jesu*, in: *Diak.* 21 (1990) 185–187.

²⁶ Hinze, *Obedience* (s. Anm. 1), 89.

²⁷ Zur Erweiterung sowohl der Inhalte des Gehorsams als auch der Reichweite lehramtlicher Aussagen s. u. a. H. Wolf, „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt ist, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen Lehramtes“, in: T. Schmeller, M. Ebner, R. Hoppe (Hg.), *Neutestamentliche Äm-*

Gehorsam einen Dreischritt der Aufmerksamkeit für die andere Person, der aktiven Anerkennung und Aufnahme des Anliegens und eine Form der Antwort. Tatsächlich ist dieses Verständnis des Gehorsams die andere Seite der triadischen Struktur der Klage. Die triadische Struktur der Klage verortet zugleich den so verstandenen Gehorsam in den ekklesiologischen Vollzügen: im persönlichen Gebet, im Austausch mit anderen des Volkes Gottes und seinen liturgischen Feiern, sowie im Hören auf die Bedrängten und Unterdrückten. An allen drei Orten geschieht die Klage und der Gehorsam – wenn sich an diesen Orten Kirche realisiert, die im Klagen den Geist hört und im Gehorsam eine angemessene Antwort sucht.

Allerdings – und das ist das dogmatisch Interessante – dehnt Hinze den Gehorsamsbegriff auch auf die Trinität aus. Er teilt seine Beobachtungen, dass in trinitätstheologischen Entwürfen vor allem der Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater beschrieben wird, in der biblischen Grundlegung und weiteren christologischen Entfaltung, mit.²⁸ Die trinitarische Theologie, die sich darauf konzentriert, dass es in der immanenten Trinität ein alleiniges Sprechen des Vaters, ein Antworten des Sohnes im Gehorsam und ein alleiniges Empfangen des Geistes gebe, ist aufgrund ihrer subordinatianistischen und paternalistischen Tendenzen schon länger in der Kritik.²⁹ Dagegen möchte Hinze den Gedanken

termodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2010, 236–259; N. Lüdecke, G. Bier (Hg.), *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart 2012, 77–95; S. Demel, *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2010, 232–239.

²⁸ Er verweist explizit auf die Entwürfe von Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar, ebenso auf Walter Kasper; vgl. Hinze, *Obedience* (s. Anm. 1), 100–102.

²⁹ Vgl. gegenwärtige Auseinandersetzungen um trinitarische Entwürfe und Denkmöglichkeiten. Verbunden mit der Kritik an den bestehenden Modellen gibt es sie auch im Blick auf den christlich-islamischen Dialog, so z. B. M. Tattari, K. von Stosch (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch* (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn u. a. 2013. Auf die feministische Kritik verweist Elizabeth Johnson z. B. in dies., *Der Lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2007. Eine radikale feministisch-lesbische Kritik, die sich zugleich daran orientiert, dass die Frage der Sexualität in ihrer binären Differenz in einen Zusammenhang zum Differenzdenken der Trinität zu sehen ist, übt L. M. Tonstad, *God and Diffe-*

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

stark machen, dass der Gehorsam für die gesamte Trinität gilt und damit besonders die Rolle des Geistes stärken. Auf diese Weise bietet er basierend auf einer anderen biblischen Schwerpunktsetzung die Denkbarekeit, dass auch der Vater gehorsam ist – gegenüber dem Geist, der sich in den Klagen der Menschen offenbart. „The obedience – that is, the attentive listening and responsiveness – of the Father comes to expression in the founding story of Moses in Exodus.“³⁰ Die den Glauben fundierende Erfahrung mit Gott spiegelt sich in vielen weiteren Erzählungen: Gott sieht und hört, er nimmt Anteil, er reagiert. „For Christians this approach to the obedience of the Father to the voices of the Spirit contributes to a further discovery. God the Father not only obeys the Spirit perceived in creation’s morning and in expression of human heartache; also the Father obeys the Son.“³¹ Ebenso finden sich vielfältige biblische Hinweise dafür, dass Jesus auch dem Geist gehorcht, wenn er mit Macht handelt, auf das Leiden antwortet und es mindert; er lässt sich vom Geist führen. Der Gehorsam des Geistes wird durch die Sendung des Geistes klassisch unterfüttert. Jedoch kann dieser Gehorsam weiter akzentuiert werden, wenn der Geist in den Klagen und im Leiden offenbar wird, „as an act of equal significance to any inspired message given and received, and as important as any claim associated with pneumatological anthropology and pneumatological ecclesiology.“³² In der Freude und Trauer, Hoffnung und Angst zeigt sich also deutlich mehr als eine Aufforderung der Kreuzesnachfolge Jesu. Wird hier von einer möglichen Offenbarung des Geistes ausgegangen, so hat das Konsequenzen sowohl für das Offenbarungsverständnis als auch für die Ekklesiologie.

rence. *The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude (Gender, Theology and Spirituality 17)*, New York – London, 2016.

³⁰ Hinze, *Obedience* (s. Anm. 1), 105.

³¹ Ebd., 106.

³² Ebd., 110.

2. Offenbarung des Geistes und der Gehorsam der Kirche – Plädoyer für eine Erweiterung der Denkmöglichkeiten

Wird der Gehorsam Gottes als eine die Dreifaltigkeit betreffende Dimension ausgelegt, dann findet sich auch in Gott die dreifache Struktur des Gehorsams, nämlich die Aufmerksamkeit, das Hören und das Handeln. Das ist nicht ohne Folgen für die Offenbarungstheologie, sowie für ihren Ort, die Gemeinschaft der Glaubenden, zu denken.

2.1 Gehorsame Kirche nach dem Bild der Dreifaltigkeit

Die weitreichende Bestimmung der Kirche als komplexe Wirklichkeit, wie sie in *Lumen gentium* 8 vorgenommen wird,³³ verdeutlicht die Grenzen unmittelbarer Ableitungsverhältnisse ekklesiologischer Bestimmungen in einer Analogie. Die ekklesiale Selbstbegrenzung durch die Analogie zu Chalcedon zeigt ein Zweifaches an: es führt in die Konstitutionsbedingung der sichtbaren Kirche ihre christologische Fundierung auf der Grundlage der chalcedonensischen hypostatischen Union ein und es weist die Grenzen dieser Verweise als strenge Analogie, also des Einschlusses der Unähnlichkeit, auf. Zugleich wird hier ein Potential deutlich, das sich in *Lumen gentium* weiter durchziehen wird, nämlich die Präsenz des Geistes in der dogmatischen Konstitution.³⁴ Weniger präsent scheint die Rede vom trinitarischen Gott. Zu finden ist beispielsweise als eine der wenigen Stellen LG 4,1, wo die Einheit der Dreifaltigkeit als der Grund für die Einheit des Volkes Gottes angesehen wird, oder auch die Befähigungen durch den

³³ „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und der mystische Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb wird sie in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen.“

³⁴ Vgl. G. Werner, Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen (RaFi 9), Regensburg 2016, 316–321.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

Geist in der Sendung des Vaters, so beispielhaft in LG 17,1, wo die Sendung der Kirche in ihrem Verkündigungsauftrag betont wird, für den sie vom Geist angetrieben wird. Auf das Potential einer pneumatologischen Ekklesiologie hat in den letzten Jahren insbesondere Michael Böhnke hingewiesen, der gegen die Kritik einer eher weniger präsenten Pneumatologie im *Lumen gentium* eine pneumatologische Interpretation vorlegen möchte; den Ausfall einer Bezugnahme auf den Geist attestiert er hingegen dem CIC/1983.³⁵ Böhnke stellt sich in eine langanhaltende Debatte um die Rolle der Pneumatologie für die Christologie und die Ekklesiologie, in der Walter Kasper schon sehr früh die Kirche als „Sakrament des Geistes“ bezeichnete.³⁶

Hinzes Intuition hingegen, dass sich eine trinitarische Ekklesiologie von der bestehenden unterscheiden würde, führt er auf die Frage zurück, welchen Unterschied es für die Überzeugung der Kirche machen würde, würde Gott als der beschrieben werden, der hört, der empfängt und der antwortet, als eine in sich dialogisch-gehorsame Trinität. Insbesondere möchte er hinter einen „Christomonist approach to obedience“³⁷ gehen, um die

³⁵ Vgl. M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2013, 54.

³⁶ W. Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: ders., G. Sauter, Die Kirche – Ort des Geistes (KÖS 8), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1976, 13–55, hier: 44; in den Gesammelten Schriften: WKGs 11 (2008) 281–305. Karl-Heinz Menke erinnert daran, dass diese Bezeichnung nicht unproblematisch sei, weil sie unscharfe Ränder habe, die entweder die Gründungslogik der Kirche von der Inkarnation in die Inspiration verlege oder aber denke, es könne in der Kirche mit dem Bezug auf den Geist mehr zum Ausdruck gebracht werden als die „Christusförmigkeit“. Diese Kritik bezieht Menke explizit auf die Ekklesiologie von Leonardo Boff; vgl. K.-H. Menke, Das heterogene Phänomen der Geist-Christologie, in: G. Austin, K. Krämer, M. Schulze (Hg.), Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden [FS Walter Kasper], Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2013, 220–257, hier: 254 f. Der Verweis auf Leonardo Boff: L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil (KKTS XXVIII), Paderborn 1972; ders., Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1986. Auf diese Problematiken kann ich hier nicht weiter eingehen.

³⁷ Hinze, Obedience (s. Anm. 1), 114.

trinitarische Perspektive auf den Gehorsam zu stärken.³⁸ Wird Gehorsam verstanden als etwas, das alle drei trinitarischen Personen betrifft und wird zudem christliches Leben als etwas verstanden, das in der Nachfolge Gottes in einer Gemeinschaft der Glaubenden im Achten, Hören und Antworten auf Gott – und in diesem Sinne im Gehorsam – geschieht, dann gehören die Dimensionen so zusammen, dass die sichtbare kirchliche Gemeinschaft nicht etwas anderes darstellen sollte als der sie gründende unsichtbare Gott. Für Hinze bedeutet das, die drei Formen des kirchlichen Gehorsams in diesem Sinne neu zu denken. Nämlich *erstens* „the importance of the primary language of faith, the biblical, liturgical, and creedal traditions and practices in the dialogue of faith, and the legitimate authorities in the church, ordained and nonordained“ anzuerkennen. *Zweitens* bedeutet es aber auch, dass die konkrete Praxis der Ämter und Dienste in einer relationalen und dialogischen Weise aller Gläubigen geschehen sollte. Hier ordnet Hinze die Klage ein. Diese Form der Zusammenarbeit ist hingeordnet, nährt und fördert das „listening and receiving the groaning of creation and the aspirations and lamentations of humans at every level of the church.“ Dieser Prozess, der die Autorität aller Glaubenden stets aktualisiert, kann *drittens* nur dann wirkliche Gottesnachfolge sein, wenn die besondere Aufmerksamkeit auf all jene gelenkt wird, die als unterdrückte oder sogar zum Schweigen gebrachte Stimmen in der Kirche und außerhalb gehört werden müssen.³⁹

Dieser Zugang ist ein polyzentrischer Blick auf die christliche Nachfolge und ihre kirchlichen Manifestationen – bis in die Autoritäten hinein – und bietet deswegen eine andere Perspektive als

³⁸ Kasper, Die Kirche als Sakrament (s. Anm. 36), 281–288, bezieht den Christomonismus auf drei Entwicklungen der Kirche nach dem Konzil von Trient: den Versuch, den Geist an die Institution zu binden (Seele der Hierarchie); die Einheit des göttlichen Handelns in der ökonomischen Trinität, die ein gewisses Eigenhandeln des Geistes im Menschen nicht mehr denken lässt und zuletzt die Abwehr der Vorstellungen, die dem Geist eigene (heils-)geschichtliche Mächtigkeit zuweisen – so bei Joachim von Fiore die Betonung, dass über Jesus Christus hinaus kein weiterer Fortschritt der Heilsgeschichte gedacht werden könne. Dazu auch Menke, Das heterogene Phänomen (s. Anm. 36), 253.

³⁹ Hinze, Obedience (s. Anm. 1), 114.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

eine zentralistische oder christomonistische Ekklesiologie. Weil sich in den Klagen und in den marginalisierten oder verstummten Stimmen der Geist Gottes offenbaren kann, ist das Offenbarungsverständnis zugleich erweitert und kann in die laufende Debatte eine neue Perspektive einbringen: dass nämlich Offenbarung aus der eigenen Leidenserfahrung kommt, die verbal und nonverbal, stets aber verkörpert-material und darin performativ ist und der Deutung einer Gemeinschaft bedarf. Grundlegend nimmt Hinze an, dass sich in den Klagen Gottes Geist als Gottes Geist kundtut und somit als zwar innerliche, aber eben doch zum eigenen endlichen Geist verschiedene Regung und Stimme – eine Vorannahme, die in der gegenwärtigen Debatte um die Offenbarung namentlich Saskia Wendel als Rest-Extrinsezismus ablehnen würde.

2.2 Fraglichkeit der Offenbarung – zur gegenwärtigen Debatte

In ihrer jüngsten Veröffentlichung kritisiert Saskia Wendel, wenn ich es richtig sehe, ein Offenbarungsverständnis, das den Inhalt der Offenbarung als ein an die Vernunft herangetragenes Material versteht im Sinne einer „Mitteilungsinstanz eines Gehalts, den angeblich der Intellekt aus sich selbst heraus nicht denken und der Wille nicht erstreben kann“.⁴⁰ Zudem fungiert die Offenbarung, so Wendel weiter, als „Absicherung des Gewissheitsanspruchs jener materialen Gehalte.“⁴¹ Auch im Zweiten Vatikanischen Konzil ist dieses Verständnis nicht transformiert worden, sondern wird dort als eben jene Mitteilung an die Vernunft gedacht. Problematisch findet Wendel dieses Verständnis aus mehreren Gründen. Als schwerwiegenden Einwand sieht sie die Freiheit des Menschen nicht gewahrt, weil zum einen der Verstand und Wille durch die Rolle der reinen Annahme der Offenbarung in ihrem eigenen Vermögen begrenzt werden. Zum anderen wird Freiheit, verstanden als Fähigkeit des Anfangens, in ihrer schöpferischen Kraft beschränkt. In Absetzung zu einem Offenbarungsverständnis

⁴⁰ S. Wendel, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020, 138.

⁴¹ Ebd.

nis, das als das andere der Vernunft und zudem als Absicherungs- und Versicherungsinstanz für traditionale Inhalte fungiert, setzt Wendel ein Denken der Offenbarung, in dem sie

keine Begründungsinstanz [ist], sondern sie ist eine Deutungskategorie, die bewusstes Dasein entwirft, um sein Leben zu deuten und so gelingend führen zu können. Diese Entwürfe kann es kraft seines Vermögens der Kreativität, des Intellekts und nicht zuletzt der Selbsttranszendenz der Vernunft als solche und damit des Selbstvollzugs des ihm je eigenen Bewusstseins hervorbringen.⁴²

Deutungspraxen lassen dann jene Überzeugungen hervortreten, die anschließend als Inhalte bestimmt werden können – als „durch die Vernunft und ihr Vermögen hervorgebracht“.⁴³ Offenbarung ist damit, so Wendel knapp, „eine religiöse Überzeugung theistischer Religionen.“⁴⁴ Als Deutungspraxis, deren Teil sie ist, steht in ihrem Zentrum die Überzeugung, dass es einen letzten Sinn gibt, und damit ist sie nur in der Form eine Deutungskategorie, als dass sie denkbar sein lässt, dass die Existenz nicht sich selbst verdankt. Offenbarung also ist „eine durch die Vernunft im Vollzug ihrer Deutungspraxen selbst bereitgestellte Bezeichnung für sich selbst und ihre Vermögen, und zwar unter der Maßgabe religiöser Selbst- und Weltdeutung als eine sich einem Unbedingten verdankende Vernunft.“⁴⁵ Die Vernunft kann die Gehalte aus sich selbst heraus entwickeln, das ist das wesentliche Anliegen Wendels, das sich somit von jeder noch so intrinsizistischen göttlichen Intervention in das Hervorbringen abgrenzt. Es ist ein Selbstaussdruck, wofür Wendel den Bildgedanken beansprucht, der in dem Zueinander von *creatio originans* – des Anfangs schlechthin – und der *creatio continua* – ein Sich-Vollziehen von Gottes Erscheinung versteht: Gott zeigt sich in dem aus ihm heraus gesetzten Bild des anderen im *Creare* und *Apparere*. Das *Creare* Gottes deutet Wendel als das Schöpfen Gottes, und das *Apparere* als das Zur-Erscheinung-Treten Gottes. Beides denkt sie zueinander und nicht als ein zusätzliches Handeln oder Offen-

⁴² Ebd., 139 f.

⁴³ Ebd., 140.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 141.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

barwerden Gottes.⁴⁶ Offenbarung ist eine Deutungskategorie: „der Selbstvollzug bewussten Daseins (und damit vor allem auch seiner Freiheit) ist Zur-Erscheinung-Kommen-Gottes“.⁴⁷

Saskia Wendels Ausgangspunkt in ihrer Offenbarungskritik entzündet sich an der Vorstellung, dass Offenbarung ein dem Menschen hinzugefügter, hinzugekommener Inhalt ist, der den Menschen über die Glaubensinhalte informiert und sie zugleich stärkt und kontrolliert (in der Auslegung des Lehramtes). Diese Denkmöglichkeit kommt in der klassischen Variante der Offenbarungs- und vor allem Gnadentheologie, im Extrinsezismus⁴⁸, zum Ausdruck. Hier finden sich zwei sehr unterschiedliche Problemstellungen, die in ihrer Struktur als ein formales Prinzip verstanden werden können, das zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich strikt trennt. Das wirkt sich gnadentheologisch dahingehend aus, dass die mittelalterliche Vorstellung einer *natura pura*⁴⁹, also einer Natur, für die als geistbegabte Kreatur eine rein natürliche Vollendung denkbar sein müsse, um die Freiheit der Gnade zu wahren,⁵⁰ sich im Zuge neuzeitlicher Denkvoraussetzung so verselbständigte, dass der *natura pura* eine von Matthias J. Scheeben benannte *Übernatur* hinzutritt.⁵¹ Eine Vermittlung zwischen der Ungeschuldetheit der Gnade und ihrer Wirkung im Menschen war kaum noch denkbar und das erkenntnistheoretische „Zwei-Stockwerk-Denken“ die Folge.⁵² Darin

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Ebd., 142.

⁴⁸ Vgl. A. Raffelt, Extrinsezismus – Intrinsezismus, in: LThK 3 (32006) 1135–1137, hier: 1136.

⁴⁹ Vgl. K. Rahner, Natur und Gnade, in: ders. Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1964, 209–236, zum Extrinsezismus 212.

⁵⁰ Auf die Konsequenzen gehe ich hier nicht ein, da dies den Rahmen sprengen würde, zu denken ist v. a. an den sogenannten „Gnadenstreit“; zur unmittelbaren Entwicklung bis dahin s. Th. Pröpfer, Theologische Anthropologie I, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2011, 280–290.

⁵¹ Thomas Pröpfer macht darauf aufmerksam, dass Matthias Joseph Scheeben die „dogmatische Karriere des unsäglichen Substantivs ‚Übernatur‘ in den deutschen Sprachraum“ gebracht hat; vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie (s. Anm. 50), 285 mit einem Verweis auf: M. J. Scheeben, Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen (ed. M. Grabmann), München 1922, 41.

⁵² Pröpfer, Theologische Anthropologie (s. Anm. 50), 223. Dazu auch:

wurde konsequent zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung unterschieden und in Abgrenzungsdiskursen zur modernen Philosophie der Aufklärung auf der einen Seite, zu den wachsenden Erkenntnissen der Psychologie auf der anderen Seite die ewige und unveränderliche Wahrheit betont, die dem Menschen als eine äußerliche Offenbarung (und eben auch Gnade) verkündet wurde.⁵³ Die Antwort des Menschen besteht dann ausschließlich darin, dieser Wahrheit gehorsam zu glauben. Das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis geht nicht vom Menschen aus, sondern von der Wahrheit und Ewigkeit Gottes. Das fundamentaltheologische Problem folgt unmittelbar: Die Wahrheit des Glaubens, als von außen kommende, musste dem Glauben nur noch extrinsezistisch hinzugefügt werden, weswegen sie in ihrer Gültigkeit bewiesen und gesichert werden musste, was Aufgabe der Legitimität sowohl des Lehramtes als auch der Inhalte durch das Lehramt wurde. So wurde „der Extrinsezismus [...] zum Markenzeichen der katholischen Theologie und ihrer Verkündigung in der Neuzeit.“⁵⁴

Wendels kritische Analysen markieren nun aber auch das nach der anthropologischen Wende als kommunikationstheoretisches Offenbarungsmodell zum Mainstream gewordene Offenbarungsverständnis, das von der Selbstoffenbarung Gottes ausgeht und als solche dem Menschen begegnet – in der Formulierung Präppers, die Wendel kritisiert, „die ihm doch nur geschenkt werden kann und auch nur *als* Geschenk der Sinn seiner Freiheit sein kann“.⁵⁵ Hier sieht Wendel „extrinsezistische Restbestände“.⁵⁶ Der Glaube ist bei Wendel als ein freiheitliches Handeln in der Nachfolge der Praxis Jesu gedeutet, welches sich auf das Handeln

G. Werner, Pas de Deux der Idealtypen subjektorientierten Denkens in systematisch-theologischer Perspektive, in: S. Altmeyer u. a. (Hg.), Religion subjektorientiert erschließen (JRP 38), Göttingen 2022 [im Erscheinen].

⁵³ Vgl. M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh 2 (1985) 60–85, hier: 64–66.

⁵⁴ Präpper, Theologische Anthropologie (s. Anm. 50), 288.

⁵⁵ Th. Präpper, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2001, 5–22, 19. Kursiv im Original. Zur Kritik Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 40), 135–137.

⁵⁶ Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 40), 136 Fn 258.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

Gottes selbst bezieht, weil Gott „in diesem Jesus aus Nazaret auch selbst gehandelt und darin Heil antizipatorisch realisiert“ hat.⁵⁷ Ich schließe mich der Rückfrage von Bernhard Nitsche insofern an, ob dieses Handeln Gottes in Jesus – aber in analoger Weise – nicht auch in jedem Menschen denkbar sein könnte⁵⁸ – will man nicht die theologische Option wählen, Jesus sei der Höchstfall der Schöpfung.⁵⁹ Wird aber die Möglichkeit Gottes, im oder am Menschen zu handeln, aufrechterhalten – was ich an dieser Stelle voraussetze –, bietet der Entwurf von Bradford Hinze eine Erweiterung der Debatte um das Was und das Wie der Offenbarung. Er stellt nämlich ebenfalls die Frage in den Mittelpunkt, wie sich Gott im und durch den Menschen offenbart. Er geht grundlegend davon aus, dass sich Gott im Menschen und durch den Menschen kundtut, allerdings vergrößert er die Möglichkeiten dieses Kundtuns durch die sowohl verbale als auch nonverbale Klage als Äußerung des Geistes. Damit erweitert er den Diskurs um die Offenbarung in zwei Richtungen: zum einen ruft er in Erinnerung, dass eine Engführung der Nachfolge Jesu auf die Praxis der Kreuzesnachfolge allein zu kurz greift. In der Nachfolge und im Einstehen für die, für die Jesus einstand, geschieht mehr als eine personale, soziale oder politische Kreuzesnachfolge, es geschieht ein Kundtun des Geistes, der daran erinnert, wie eine jesuanische Praxis aussehen könnte. Zum anderen erinnert Hinze daran, dass Menschen ergriffen sein können durch Gott und in ihnen Gott sich kundtut – und dies nicht nur verbal, sondern er stellt die nonverbale Klage als Stimme des Geistes in den Mittelpunkt. Hinze erinnert daran, dass sich das „Material“ der Offenbarung auch jenseits der Vernunftkenntnis und des Vernunftgebrauchs ereignen kann. Damit möchte er nicht die Christologie zugunsten einer Pneumatologie austauschen, sondern besser verstehen, wie sich der Geist im und durch den Menschen äußert.

⁵⁷ Ebd., 166 f.

⁵⁸ Vgl. B. Nitsche, Rezension zu Wendel, Saskia, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, in: ThRv 116 (2020) 3, in: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/thrv/article/view/3000/2957> (Download: 30.06.2022).

⁵⁹ Dies ist die bei Rahner zu findende Argumentationsfigur. Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1984, 216.

Wird Offenbarung also nicht nur als extrinsezistischer Inhalt, oder in Folge einer anthropologisch gewendeten Freiheitstheologie als elliptisches Bestimmungsverhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung – so der Entwurf von Thomas Pröpper⁶⁰ – verstanden, soll sie aber auch mehr als eine Deutungskategorie des Hervorbringens des eigenen Bewusstseins sein, so meine Option, dann bleibt offen, wie der Vorschlag Hinzes, Offenbarung auch als Offenbarung des Geistes in der Klage zu verstehen, eine weitere Denkmöglichkeit eröffnet. Ich möchte hierfür die pneumatologischen Reflexionen pentekostaler Theolog(inn)en einbringen.

2.3 Materiale Offenbarung – Klagen als Offenbarung des Geistes

Innerhalb der Pneumatologie sind die Entwürfe pentekostaler Theolog(inn)en bisher wenig in den deutschsprachigen Raum integriert worden.⁶¹ Meines Erachtens könnten sie den „missing link“ bilden, wie die Klage als Offenbarung verstanden werden kann. Allerdings wird damit die Kritik des Extrinsezistischen nicht verhindert, weil Offenbarung anders gedacht wird als der Selbstvollzug des eigenen Bewusstseins. Jedoch wird das Wirken Gottes im Geist im Menschen in einer Innerlichkeit denkbar, die nicht automatisch definiert, dass die Äußerung der Klage Offenbarung sein muss, sondern auf die Deutungspraxis der Gemeinschaft angewiesen ist, um das zu verstehen. Allerdings vertrete ich – anders als ich es bei Saskia Wendel wahrgenommen habe – die bleibende Differenz zwischen dem Wirken des Geistes Gottes im Menschen und dem Bewusstsein des Menschen. Wieso das Zueinander von göttlichem und menschlichem Geist als je verschiedene im Menschen auch dann als extrinsezistisch angesehen werden müsste, wenn der Geist Gottes, der vom endlichen Geist unterschieden ist, im Menschen die Kraft, Befähigung und Ausdruck ist, eigenes inneres Empfinden in Klage auszudrücken, er-

⁶⁰ Vgl. Pröpper, Freiheit als philosophisches Prinzip (s. Anm. 55), 5–22.

⁶¹ Vgl. ausführlich G. Werner, Bodies matter – das Konzept der ‚material salvation‘ als exemplarische pfingstliche Theologie, in: M. Seewald (Hg.), Gott ist Geist. Perspektiven der Pneumatologie, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2022 [im Druck].

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

schließt sich mir auch dann nicht, wenn dieser Ausdruck nonverbal ist. Denn das würde voraussetzen, nonverbale Äußerungen als vernunftlose und inhaltsfreie sowie willenslose Äußerungen zu verstehen. Kann eine Gotteserfahrung und Begegnung nicht als innerliche Begegnung mit dem/der andere(n) erfahren werden, sodass Gott als im Menschen innerlicher Grund und Kraft im und durch den Menschen in der Verkörperung des Menschen spricht, ohne dass Gott unterschiedslos Mensch, Geist, Ich, Innerstes ist?⁶² Diese Innerlichkeit Gottes wird in der Verkörperung der Äußerung noch betont. Zum Beispiel stellt Amos Yong⁶³ die Verkörperung der Gottesbegegnungen heraus und entwickelt von dort das, was Frank Macchia die „*material salvation*“⁶⁴ nennt, die die Erfahrbarkeit Gottes in den Mittelpunkt stellt.⁶⁵ Es geht um die „*embodied nature of human beings – of mind, soul, and body; mental, emotional, and physical – ministered by Jesus and made possible by the power of the Spirit*“⁶⁶. Die Betonung des Physischen, des Holistischen sowie des Dynamischen gewinnt in den pfingstlichen Entwürfen insbesondere für das Verständnis des Geistes eine theologische Relevanz, die sich auch in den gegenwärtigen Forschungen der *material religion*⁶⁷ zeigen. Was ist, so

⁶² Eine Brücke könnten hier die Erfahrungen Gottes sein, innerlicher als das eigene Innere zu sein, wie sie sich in spiritueller und mystischer Literatur niederschlagen. Zu denken wäre hier an Augustinus im Buch 3 der *Confessiones*, Paragraph 11 „*tu autem eras interior intimo meo – Du, Gott, warst und bist mir innerlicher als mein eigenes Inneres*“.

⁶³ Vgl. A. Yong, *The Spirit Poured Out in All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids 2005, 91–96.

⁶⁴ Vgl. F. Macchia, *Justified in the Spirit. Creation, Redemption, and the Triune God*, Grand Rapids 2010, 82.

⁶⁵ So auch Macchia, *Justified* (s. Anm. 64), 82.

⁶⁶ Yong, *Spirit Poured Out* (s. Anm. 63), 93.

⁶⁷ Hier verweise ich exemplarisch auf die Arbeiten von Monique Scheer: M. Scheer, *Das Unsichtbare wieder sichtbar machen. Für einen rematerialisierten Zugang zu Religion in der Empirischen Kulturwissenschaft*, in: K. Braun, C.-M. Dieterich, A. Treiber (Hg.), *Materialisierung von Kultur. Diskurse, Dinge, Praktiken*, Würzburg 2015, 88–103; M. Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in: *HTh* 51 (2012) 193–220; M. Scheer, *Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt*, in: M. Beitzl, I. Schneider (Hg.), *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*, Wien 2016, 15–36;

die Frage der *material religion*, der eigentliche „Stoff“, aus dem religiöse Phänomene gemacht sind?⁶⁸ Um – dem *material turn* der Religionsforschung folgend – dem „Stoff“ in einer interdisziplinären Weise auf die Spur zu kommen, müssen sich die analytischen Begriffe zur Beschreibung eines Phänomens von den Begriffen des zu beschreibenden Feldes unterscheiden. In diesem Fall bedeutet es, die körperliche Emotionalität der Geisterfahrung und der Klage weder von vorneherein kritisch als Ergebnisse einer gruppenspezifischen Manipulation oder einer psychischen Störung noch affirmativ als authentische Wirkungen des Geistes zu verstehen. Vielmehr werden die Phänomene als ein Tun verstanden. Emotionen sind also weniger Zustände, sondern mehr ein „doing“ der Performativitäts- und Praxistheorie⁶⁹. Der Ausdruck von Emotionen „wäre demnach nicht nur ein Zeichen, das für etwas Inneres steht, das das ‚wahre‘ Gefühl ist, sondern ein wesentlicher Bestandteil davon.“⁷⁰ Diese Emotionspraktiken sind nicht notwendig ein bewusstes Tun, sondern auch ein soziokulturell erlerntes körperliches Tun, in dem sich die verkörpert eingeschriebenen soziokulturellen Normen und Codes mit ausdrücken. Damit stehen Emotionen und ihre sprachlich-bekennende Seite in einer engen Verbindung und sind beides der „Stoff“ des religiösen Ausdrucks. Das spiegelt sich wiederum mit Überzeugungen pfingstlicher Theolog(inn)en. So ist Stephenson davon überzeugt, dass der Geistempfang nicht nur als ein Zeichen der neuen Schöpfung zu verstehen ist, sondern als der „causative agent of the new creation“⁷¹. Mit dem Geist ist die Möglichkeit neuen Tuns gegeben – im persönlichen Leben sowie in der Welt. Smith stellt aus diesem Grund eine andere Frage an die gängige pfingstliche

M. Scheer, G. Werner, *Material Religion. Eine ethnologische und systematisch-theologische Analyse der Materialität von Religion am Beispiel charismatischer und pentekostaler Spiritualität*, in: *ThQ* 198 (Sonderheft 2018) 96–105.

⁶⁸ Vgl. Scheer, Werner, *Material Religion* (s. Anm. 67), 95.

⁶⁹ Ebd., 98.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ L. P. Stephenson, *Dismantling the dualisms for American Pentecostal women in ministry: a feminist-pneumatological approach* (*Global Pentecostal and Charismatic Studies*), Leiden 2012, 133.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

Glaubenspraxis der Glossolalie. Es sollte nicht so sehr gefragt werden, was das Gebet denn sage, sondern was es tue.⁷²

Dass die Schöpfung in ihrer christologischen und pneumatologischen Dignität weiter gefasst werden muss, daran erinnert Elizabeth Johnson, indem sie das Konzept der *deep incarnation* aufnimmt:⁷³ „Now incarnation enacts a radical embodiment whereby the Word/Wisdom of God joins the material world, sharing in the condition of the flesh in order to accomplish a new level of union between Creator and creature.“⁷⁴ Mit dem Gedanken der Inkarnation Gottes in jede Zelle, in jeden „Stoff“ und in jedes Material wird eine veränderte Form der Einheit gedacht, die in einer pneumatologischen Deutung die *creatio continua* in der immerwährenden lebensspendenden Einhauchung des Geistes sieht.⁷⁵ In diesem performativen Sinne weitet sich die pneumatologische Soteriologie als eine kosmische Soteriologie aus.⁷⁶

Damit ist der Geistempfang also gerade mehr als nur ein reines Empfangen von Gaben, sondern als eine Veränderung zu verstehen. Hier wären die theologischen Argumente zu suchen, dass es nicht nur um ein Empfangen oder um eine Funktion des Geistes (hineingenommen zu sein in die Gemeinschaft der Glaubenden und zur Nachfolge befähigt; oder aber als helfendes Erkenntnisprinzip der Wahrheit) geht, sondern um das eigene Erleben und Sein. Mit anderen Worten: Was ist der Inhalt religiöser Erfahrungen und Gottesbegegnungen? Damit ist die Verkörperung der Klage insbesondere in ihrem nonverbalen Ausdruck aber gerade keine defizitäre Ausdrucksform, ebenso wie das *Embodiment* weniger eine Stütze eines „schwachen Glaubens, sondern als Bestandteil jeglicher religiösen Praxis mit je unterschiedlicher Aus-

⁷² Vgl. J. K. Smith, *Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, Grand Rapids 2010, 144.

⁷³ Vgl. dazu vor allem den Aufsatz von D. Minch, *Die Rolle des Geistes in einer evolutionären Welt: Deep Incarnation und Deep Resurrection*, in: Seewald, *Gott ist Geist* (s. Anm. 61).

⁷⁴ E. A. Johnson, *Ask the beasts. Darwin and the God of love*, London u. a. 2015, 196; mehr: 196–199.

⁷⁵ Vgl. ebd., 199; aber auch Stephenson, *Dismantling the dualism* (s. Anm. 71), 133 in ihrer Deutung der lukanischen Pneumatologie.

⁷⁶ Vgl. V.-M. Kärkkäinen, *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*. Hg. v. A. Yong, Lanham – New York – Oxford 2002, 234.

prägung“⁷⁷ anzusehen ist. Wird Offenbarung als eine Äußerung des Geistes im Menschen in der je eigenen Ausdruckform der Klage des Subjekts in Gemeinschaft verstanden, dann gehören die Klagen zum Gesamt der Offenbarung der Kirche. Vor allem aber bedeutet das, dass *Gaudium et spes* an einem wesentlichen Punkt zu kurz greift: nicht nur ist in der Solidarität mit denen in Trauer und Angst die Nachfolge Christi ausgedrückt, sondern die Aussage müsste auch um das Hören auf den Geist Gottes in der Trauer und Angst ergänzt werden. „When Christians reflect upon the laments of victims, Jesus Christ crucified, the Word made flesh, is often the center of their devotions.“⁷⁸ Doch erst das Hören auf den Geist, der die Abwesenheit der jesuanischen Praxis in Erinnerung ruft, eröffnet eine ekklesiogenetische Dignität der Klage, die die Sozialgestalt der Kirche mitgestaltet. Offenbarungstheologisch ist ein Handeln und Wirken des Geistes Gottes im Menschen zugrunde gelegt, das nicht ohne den Selbstvollzug des Bewusstseins kann, aber doch auch im verbalen oder nonverbalen Klagen mehr ausdrückt als das eigene Bewusstsein in der Erfahrung eigener Kontingenz. Die Deutung der Klage allerdings, darauf macht Hinze eindrücklich aufmerksam, ist eine dialogische Angelegenheit, die nicht delegiert werden kann an amtliche Offenbarungsträger und Deuter. Die Deutung ist eine Angelegenheit der ganzen Kirche und erst darin vollzieht sich die Ganzheit des gläubigen Volkes – ist der Glaubenssinn mit den Klagen und dem Schrecken erfasst:

I argue that these victim-survivors are teaching the universal church, offering crucial insights into how listening to the laments of victims and the abused can provide a way for the Spirit of truth to be heard. In their testimonies I thus perceive a crucial venue through which the sense of the traumatized faithful is being voiced. The church, which has long spoken of „the sense of the faithful,“ does not tap into believers’ lived faith and wisdom by asking what they heed, receive, and respond to in the word of God. This is how we often think about how the lay faithful partake in the prophetic office of Christ. But in the face of the testimony of the traumatized faithful, we need to expand our understanding, to pay attention to the Spirit-impelled ways of „speaking in tongues“ – called glossolalia as transcribed from the

⁷⁷ Stephenson, *Dismantling the dualism* (s. Anm. 71), 106.

⁷⁸ B. Hinze, *Confronting a Church in Controversy*, Mahwah 2022, 19.

„... in laments we might hear the voice of the Spirit of God.“

Greek and often perceived as distorted speech – of those who have been senselessly abused, and to the wounded wails of people traumatized in the church in countless other ways. Only by so doing can this horrifying history be adequately heeded, received, and responded to by graced actions worthy of the Word and Spirit.⁷⁹

⁷⁹ Hinze, *Confronting* (s. Anm. 78), 24.