

## Artikel III

τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ  
*Joh 3,8*

Schon die erste Dogmatik, von der wir wissen, die Schrift *Περὶ ἀρχῶν* des Origenes<sup>1</sup>, war in der Weise gegliedert, daß zunächst von Gott (I 1), dann von Christus (I 2) und schließlich vom heiligen Geist (I 3) gehandelt wurde, wie es auch den drei Artikeln des Apostolikums entspricht.<sup>2</sup> Diese Gliederung scheint also von der Sache her gleichsam vorgegeben zu sein.

Schon Origenes räumt die besonderen Schwierigkeiten ein, denen man begegnet, wenn man vom Geist reden will. Die Existenz Gottes ist auch für Philosophen vieler Schulen eine Gegebenheit, wie Origenes betont (I 3,1); eine Gegebenheit, bei der der christliche Theologe anknüpfen kann. Auch in bezug auf den Sohn Gottes darf man hier und da auf Verständnis hoffen (ebd.). Ganz anders aber steht es mit dem Geist:<sup>3</sup>

*de subsistentia vero spiritus sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in lege et prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere profitentur.*

Von dem Dasein des heiligen Geistes aber konnte niemand auch nur eine Ahnung haben, außer denen, die mit dem Gesetz und den Propheten vertraut sind, und denen, die sich zum Christusglauben bekennen.

---

<sup>1</sup> Zu Origenes und seiner Schrift *Περὶ ἀρχῶν* (meist mit dem lateinischen Titel *De principiis* zitiert) vgl. die Ausführungen zu Beginn des Ersten Artikels, oben S. 33–34. Dort wird auch in Anm. 1 die von mir verwendete Ausgabe angegeben.

<sup>2</sup> Zum Apostolikum vgl. oben S. 35–38.

<sup>3</sup> Origenes: *De principiis* I 3,1; Text bei Görgemanns/Karpp, a.a.O., S. 158; die Übersetzung S. 159 (die Hervorhebung des *heiligen Geistes* ahme ich hier nicht nach; die Zeichensetzung habe ich meinen Gepflogenheiten angepaßt).

Hier wird deutlich: Der heilige Geist ist nicht etwas, für das man bei Außenstehenden mit Verständnis rechnen könnte. Außerhalb des christlichen – und mit Einschränkungen auch des jüdischen – Bereichs weiß man mit dem Geist nicht so recht etwas anzufangen. Das aber ist nur der Anfang der Schwierigkeiten, mit denen der zu kämpfen hat, der vom Geist reden will. Denn auch in der Bibel selbst steht es – wie Origenes beklagt – nicht zum Besten:<sup>4</sup>

*verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur, ne eo quidem modo*

*quo de sapientia referre Salomonem supra edocuimus, vel quae de vita vel verbo alisque appellationibus filii dei intellegenda esse tractavimus.*

Doch haben wir bis heute keine Stelle in den heiligen Schriften finden können, an der der heilige Geist als Geschöpf des Vaters bezeichnet würde, auch nicht in der Art,

in der Salomo, wie oben gezeigt, von der Weisheit redet, oder entsprechend dem, was wir über die Bedeutung des »Lebens«, des »Wortes« und der anderen Prädikate des Gottessones auseinandergesetzt haben.

Schon in der *praefatio* zum Gesamtwerk hatte Origenes auf diese mangelnde Schriftgrundlage hingewiesen (I Praef. 4): Die „Aussagen der Schrift und der kirchlichen Verkündigung reichen nicht aus, das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater zu bestimmen; dies ist also Aufgabe der theologischen Forschung.“<sup>5</sup> Die Forschungen, die Origenes diesbezüglich angestellt hat, fanden aber kaum Befürworter, sondern wurden als häretisch gebrandmarkt. Daher hat Rufin die einschlägigen Passagen bei seiner Übersetzung des griechischen Textes von Περὶ ἀρχῶν ins Lateinische übergangen. „Die Lösung dieser Frage hat Rufin offenbar unterdrückt. Den Grund deutet er anderswo selbst an . . . : Wie kann Origenes, »der im Vorhergehenden gesagt hatte, es finde sich keine Stelle in der ganzen Schrift, wo der heilige Geist als geschaffen bezeichnet würde, gleich darauf anfügen, wie die übrigen Geschöpfe sei auch der heilige Geist geschaffen?« Dies war für ihn also eine Stelle, wo Or.[igenes] sich selbst widerspricht und deshalb ein Eingriff angezeigt ist (vgl. I Praef. Ruf. 3). Für den Inhalt des Ausgelassenen sind mehrere Quellen zu verwenden, die alle betonen, der heilige Geist sei ebenso wie Christus als Geschöpf bezeichnet worden.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Origenes: De principiis I 3,3; Text bei Görgemanns/Karpp, a.a.O., S. 162, Übersetzung S. 163.

<sup>5</sup> Görgemanns/Karpp, a.a.O., S. 163, Anm. 7.

<sup>6</sup> Görgemanns/Karpp, ebd.

Wir gehen daher im folgenden so vor, daß wir uns zunächst mit dem Verständnis von πνεῦμα in der Welt des Neuen Testaments befassen, bevor wir zum neutestamentlichen Material selbst kommen. Hier beschränken wir uns auf die folgende Auswahl: Johannes (ausgehend von der oben als Motto diesem Paragraphen vorausgestellten Passage aus Joh 3,8), Paulus (vor allem anhand von Gal 3,1–5), Lukas (zentral ist hier die Pfingstgeschichte in Apg 2) und Matthäus (der sogenannte Missionsbefehl Mt 28 mit der triadischen Formulierung „im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ [Mt 28,19]).

## § 14 Pneumatologie

### 1. Der Geist und die Geister

Gerade rechtzeitig für diese Vorlesung ist ein interessanter Aufsatz erschienen, der den Titel trägt: „Who Believes in »Spirit«?“<sup>7</sup> Sein Verfasser Terence Paige geht der Frage nach, wie der Begriff πνεῦμα auf Menschen wirkt, die noch nicht mit den jüdischen und/oder christlichen Vorstellungen in Berührung gekommen sind.

Grundlegend für das Problem, das Außenstehende mit der christlichen Rede vom πνεῦμα haben, ist nämlich die Terminologie. Dieses Wort wird außerhalb der jüdisch-christlichen Welt einfach nicht in diesem Sinn gebraucht, wie die einschlägigen Belege zeigen.

Paige referiert zunächst die einflußreiche Position von Hans Leisegang, die die Forschung bis hin zu dem einschlägigen Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament maßgeblich beeinflusst hat.<sup>8</sup> Zwar sei ein mystischer Zug in der griechischen Religion und Philosophie nicht zu leugnen; auch die Idee einer Inspiration ist hier weit verbreitet; aber „having a concept of inspiration does not automatically imply a developed doctrine of »spirit« akin to Jewish and Christian usage, nor does it necessarily imply any special theological meaning attached to

<sup>7</sup> Terence Paige: Who Believes in »Spirit«? Πνεῦμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission, HThR 95 (2002), S. 417–436. Vgl. dazu die gute Zusammenfassung APh LXXIV (2003) [2005] 14096.

<sup>8</sup> Hans Leisegang: Der heilige Geist: Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, Leipzig 1919 (Nachdr. Darmstadt 1967). Vgl. dazu den einschlägigen Artikel im Wörterbuch von Hermann Kleinknecht: Art. πνεῦμα, πνευματικός κτλ., A. πνεῦμα im Griechischen, ThWNT VI (1959), S. 333–357; beachte insbesondere die abschließende Übersicht zum Thema Griechischer Pneumabegriff und Neues Testament, a.a.O., S. 355–357.

πνεῦμα, not even if some of the terms used in Greek literature (such as ἐπίπνοια, ἐμπνέω) may share a similar lexical root.“<sup>9</sup>

Vernünftigerweise geht man folgendermaßen vor: „The only way to establish with certainty what the meaning of πνεῦμα was originally among native Greek-speaking peoples in the classical, hellenistic, and early Imperial eras is to: (a) exclude systematically from the study all works that show clear influence from Judaism and Christianity; and (b) examine carefully the literary and religious-historical contexts of the pagan sources examined. In this brief essay, I will only be able to analyze a sample of the texts that have been used to establish a supposed pre-Christian pagan πνεῦμα-mysticism.“<sup>10</sup>

So untersucht Paige zunächst die epische und tragische griechische Literatur auf das Wort πνεῦμα hin; es begegnet hier im Sinn von „Wind“, „(Lebens-)Hauch“ und „Seele“, aber nirgendwo im Sinn von „Geist“.<sup>11</sup> Im Rahmen dieser Untersuchung werden vor allem die Arbeiten von Leisegang und Kleinknecht scharf kritisiert. Paige kommt zu dem Ergebnis: „When Kleinknecht says that after Euripides, »from now on πνεῦμα is the fixed term for the divine power,« he has stepped far beyond the evidence. The only thing one could say with certainty is that on rare occasions nouns for wind or verbs of blowing – but not πνεῦμα itself – had been used metaphorically in connection with some sort of divine influence.“<sup>12</sup>

Auch das Studium der platonischen Stellen führt zu einem vergleichbaren Ergebnis. Zwar spielt bei Platon etwa ἐπίπνοια durchaus eine Rolle, aber eben der Begriff πνεῦμα, für den wir uns in diesem Zusammenhang interessieren, gerade nicht.<sup>13</sup> „The most one can say is that within Plato one finds, borrowed from the stock imagery of the language of his day, the term ἐπίπνοια only rarely used to indicate a divine influence. And he never once uses πνεῦμα in relation to inspiration. To put it bluntly, Plato does not evidence πνεῦμα-mysticism, nor a special doctrine of πνεῦμα-inspiration, nor any special development within his thought of a divine inspiration by »wind« using *any* of the Greek terms for wind or blowing.“<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Terence Paige, a.a.O., S. 419.

<sup>10</sup> Terence Paige, a.a.O., S. 420.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Terence Paige, a.a.O., S. 423. Paige bezieht sich auf die englische Übersetzung des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament; im deutschen Original findet man die kritisierte Passage in dem oben Anm. 8 zitierten Artikel von Hermann Kleinknecht, S. 342, Z. 14. Im Original lautet der zitierte Satz: „Seitdem ist πνεῦμα stehender Ausdruck für die göttliche Kraft“.

<sup>13</sup> Das Material findet sich übersichtlich arrangiert bei Leonard Brandwood: A Word Index to Plato, Compendia 8, Leeds 1976, S. 380 (die Belege für ἐπίπνοια) und S. 751 (die Belege für πνεῦμα).

<sup>14</sup> Terence Paige, a.a.O., S. 424.

In der Stoa allerdings wird unser Begriff πνεῦμα auf Gott angewandt. Doch muß man sich vor voreiligen Schlüssen hüten, da Gott in der Stoa nicht transzendent gedacht ist, sondern körperlich: „Gott ist Künstler, aber er steht nicht außerhalb des Stoffes, ist nicht transzendent, sondern der Welt immanent.“<sup>15</sup> Wenn daher in der Stoa davon die Rede ist, Gott sei πνεῦμα, kann man dies für die jüdisch-christliche Tradition nicht ohne weiteres heranziehen. „However, it must be stressed that when a Stoic says that God’s essence is πνεῦμα, he does *not* mean either that God is immaterial or that the πνεῦμα is a sentient being apart from (or secondary to) God; he means that God is made of matter like everything else that is real, and the matter of which God is made is πνεῦμα. It is a material and pantheistic – one might almost say »scientific« – explanation of the divine.“<sup>16</sup>

Die griechischen Autoren verwenden nicht πνεῦμα, wo wir es aus unserer christlichen Perspektive erwarten würden, sondern sie gebrauchen an den einschlägigen Stellen δαίμων – sowohl im Neuen Testament selbst als auch bei Justin sind uns dergleichen Dämonen schon begegnet. „The reader should note that by the time of the early Hellenistic philosophers, there already existed a perfectly good and ancient term that was used for what we would call a »spirit«: ὁ δαίμων, and its more popular diminutive form τὸ δαιμόνιον. In philosophical writings, the δαιμόνια serve as divine intermediaries, communicating messages from the gods to humans and carrying prayers from humans to the gods. The δαιμόνια may be good or evil; the term might even signify ghosts. As will be shown below, the semantic range of πνεῦμα did not encroach upon that of δαιμόνιον until the second century C.E. in pagan writings; earlier this meaning (»spirit«) occurs only in Jewish and Christian documents.“<sup>17</sup>

Unser christlicher Sprachgebrauch, der vom Neuen Testament geprägt ist, erschwert uns das Verständnis dieser Terminologie. Wir sind nicht ohne weiteres in der Lage, τὸ δαιμόνιον oder ὁ δαίμων im neutralen oder gar positiven Sinn zu lesen. Dies liegt daran, daß wir vom Neuen Testament her diese Begriffe *in malam partem* hören. Wir treffen im Neuen Testament allüberall δαιμονιζόμενοι – »Besessene«; und mit dieser Übersetzung ist die Sache entschieden. Wo wir das Wort τὸ δαιμόνιον finden, denken wir sogleich an Besessenheit; und damit ist klar, daß unsere Möglichkeiten, den ursprünglichen Sinn dieser Wortgruppe zu verstehen, von vornherein verstellt sind.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Max Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen <sup>5</sup>1978, S. 95.

<sup>16</sup> Terence Paige, a.a.O., S. 425–426.

<sup>17</sup> Terence Paige, a.a.O., S. 427.

<sup>18</sup> Das Material wird diskutiert von Otto Böcher: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, BWANT 90, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970.

So ist es vielleicht kein Zufall, daß im ehrwürdigen *Reallexikon für Antike und Christentum* unser Thema auf zwei verschiedene Artikel verteilt ist (vergleichbar meinem Vorgehen bei der Wahl der Überschrift zu diesem Abschnitt<sup>19</sup>), nämlich einerseits den Artikel »Geist«, der sogleich in Klammern als »Heiliger Geist« präzisiert wird<sup>20</sup>, und andererseits den Artikel »Geister«, die entsprechend in Klammern als »Dämonen« näherhin gekennzeichnet werden<sup>21</sup>. Ob das für ein Lexikon, dessen Untertitel »Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt« lautet, der richtige Weg ist, mag man fragen; denn eine Auseinandersetzung wird auf diese Weise ja gerade vermieden!

Nach diesem kleinen Ausflug zu dem einschlägigen Lexikon kehre ich zum Referat der Ergebnisse des Aufsatzes von Terence Paige zurück. Paige behandelt auch noch ganz andere Texte, beispielsweise die Zauberpapyri, was ich hier aber aus Zeitgründen übergehe. Ich beschränke mich für heute darauf, abschließend sein Ergebnis zu zitieren: „The evidence shows that a typical pagan Hellenistic writer from classical times up until the second century C.E. would *not* have used πνεῦμα to indicate a self-conscious, intelligent, supernatural being (a »spirit«). For this concept, the natural expression in Greek is a δαίμων or δαιμόνιον. Not a single Gentile, non-Christian writer prior to the late century ever used πνεῦμα to signify a »demon«, »ghost«, or »spirit« of any sort. When Plutarch or Lucian (or Theophrastus before them) refer to such things, the terms used are always δαίμονες, δαιμόνια, or φάσματα – *never* πνεύματα.“<sup>22</sup>

\* \* \*

#### Ergebnis

Wir haben einleitend gesehen, daß schon Origenes die Schwierigkeit betont, die die Rede vom Geist im Blick auf Heiden bereitet.<sup>23</sup> Er hatte diese Schwierigkeit darauf zurückgeführt, daß Menschen außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition vom Dasein des heiligen Geistes einfach nichts wußten. Hinzu kommt nun aber ein zweiter Grund, der sich aus den Untersuchungen von Paige ergibt: Die Verwendung des Begriffs πνεῦμα erschwerte das Verständnis noch weiter, da er außerhalb des genannten Bereichs so gut wie unverständlich war.

<sup>19</sup> Vgl. oben S. 299: *Der Geist und die Geister*.

<sup>20</sup> *Henri Crouzel*: Art. Geist (Heiliger Geist), RAC IX (1976), Sp. 490–545.

<sup>21</sup> *Carsten Colpe, Johann Maier, Johanna ter Vrugt-Lentz, Clemens Zintzen, Eduard Schweizer, Anastasios Kallis, Pieter G. van der Nat & C. Detlef G. Müller*: Geister (Dämonen), Sp. 546–797.

<sup>22</sup> *Terence Paige*, a.a.O., S. 433.

<sup>23</sup> Vgl. dazu die Einleitung zum Dritten Artikel, oben S. 297–298.

## 2. Die Nikodemus-Perikope im Johannesevangelium

Ich habe als Motto für diesen Paragraphen den berühmten Satz Jesu aus Joh 3,8 gewählt, der ungekürzt folgendermaßen lautet: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Hier wird nämlich sehr schön deutlich, wie die Grundform des πνεῦμα, der Wind, mit dem zusammenhängt, woran wir als Christinnen und Christen denken, wenn wir vom »Geist« reden. Deshalb beginnen wir unsern Durchgang durch das Neue Testament in diesem Fall mit dem Johannesevangelium, obgleich dieses aus zeitlichen wie aus sachlichen Gründen natürlich nicht an den Anfang gehörte.

Das dritte Kapitel des Johannesevangeliums zerfällt in zwei ganz unterschiedliche Teile, 3,1–21 das Gespräch Jesu mit Nikodemus<sup>24</sup> und 3,22–36 die Konkurrenz zwischen Jesus und dem Täufer insbesondere hinsichtlich des jeweiligen Taufferfolges. In unserm Zusammenhang interessieren wir uns nur für den ersten Teil, das Gespräch mit Nikodemus. Dieser erste Teil zerfällt wiederum in zwei Abschnitte, 3,1–13, wo die Gesprächssituation festgehalten wird, und 3,14–21, wo wir einen Monolog Jesu haben, der um die Sendung des Sohnes und ihre Auswirkungen geht. Wir können uns auf das erste Stück 3,1–13 beschränken.

„Im Nikodemusgespräch entfaltet der joh[anneische] Christus, nachdem er zuvor nur einzelne Sätze sprach, erstmals seine Botschaft in einer längeren Passage. Eingangs des Joh[annesevangeliums] ist nur Jesus [muß wohl richtig heißen: Jesus nur!] Objekt des Gemeindebekenntnisses (1,1–18) und des Täuferszeugnisses (1,19–34). Nachfolgewillige entlocken ihm dann die ersten Worte (1,38f.). Danach erweist sich in einzelnen Äußerungen seine Fähigkeit zum Vorherwissen, zum Wunder und zur vollmächtigen Begründung und Entgegnung. Nun jedoch folgt eine ausführliche Entfaltung seiner Botschaft durch ihn selbst. Diese Stellung von Joh 3 wie auch die verhandelten Themen erweisen den Abschnitt als erste Darstellung des Zentrums der Theologie von E [d. h. des Evangelisten] . . .“<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Rudolf Bultmann nimmt noch das letzte Stück aus Kapitel 2 hinzu und läßt die Perikope dann schon mit 2,23 beginnen; 2,23–25 ist für ihn die Einleitung zu dem folgenden (*Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen <sup>19</sup>1968, S. 91f.). Dies ist insofern angemessen, als 2,23–25 in Jerusalem spielt wie auch 3,1–21 (in v. 22 haben wir dann einen Ortswechsel); hinzu kommt die Beobachtung, daß das Gespräch mit Nikodemus seinen Ausgangspunkt bei Jesu σημεῖα nimmt, die in 2,23–25 Thema waren.

Doch auch die von mir bevorzugte Abgrenzung 3,1–21 wird in den Kommentaren vertreten, so beispielsweise von *Charles Kingsley Barrett: Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Göttingen 1990, S. 224.

<sup>25</sup> *Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1–10, ÖTK 4/1, Gütersloh & Würzburg <sup>3</sup>1991, S. 153.

Daraus ergibt sich die Bedeutung dieser ersten zusammenhängenden Darstellung der Botschaft des johanneischen Christus in Joh 3,1–13, aus der der uns interessierende Satz stammt. Damit ist freilich zugleich gesagt, daß von einem Gespräch im eigentlichen Sinne hier nicht die Rede sein kann. Nikodemus kommt über die Rolle des Stichwortgebers nicht wirklich hinaus. „Nikodemus ist typisiert, seine Rolle als Gesprächspartner dürftig. Jesus beherrscht nach dem Anfang in 3,1f. das Gespräch so entschieden, daß es gar nicht auffällt, wie Nikodemus mit V 10 verschwindet. Jesus setzt nicht nur eigenständig das Thema der Rede fest (V 3), sondern eigentlich monologisiert er, indem er V 3 benutzt, um alsbald von sich selbst zu reden.“<sup>26</sup> „Nikodemus darf einmal einen substantiellen Gesprächsbeitrag leisten (V 2), zweimal sein Mißverständnis äußern (V 4.9), um dann ganz mitsamt der Szene ausgeblendet zu sein.“<sup>27</sup>

Das uns interessierende Stichwort πνεῦμα begegnet erstmals in v. 5, wo Jesus auf den Einwand des Nikodemus in v. 4 antwortet:

<p>λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι· ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</p>	<p>Spricht zu ihm Nikodemus: „Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in den Leib seiner Mutter ein zweites Mal hineingehen und geboren werden?“ Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“</p>
---	---

Wie so oft im Johannesevangelium reden die Gesprächspartner aneinander vorbei.<sup>28</sup> Nikodemus versteht nicht, daß Jesus hier von der Taufe redet. Er meint, daß man in den Leib seiner Mutter zurückkehren müsse. Jesus hingegen redet von einer Geburt „aus Wasser und Geist“. In den folgenden Versen 6–8 wird näher erläutert, was die Geburt aus dem Geist bedeutet. „V 6 beginnt mit der Nennung des unüberbrückbaren Gegensatzes . . . zwischen der Geburt aus dem Fleisch (dem Bereich des Irdischen) und der aus dem Geist (der göttlichen Welt). Dieser Dualismus steht hier nicht um seiner selbst willen, sondern dient dazu, die Unverfügbarkeit

<sup>26</sup> Jürgen Becker, S. 155.

<sup>27</sup> Jürgen Becker, S. 156.

<sup>28</sup> Zu den johanneischen Mißverständnissen siehe den Beckerschen Exkurs, S. 161–163.

des Wunders einer Geburt von oben verständlich zu machen: Die Geburt von oben bleibt notwendig (V 7), und sie ist möglich (V 8). Der Vergleich mit dem Wind (Wind und Geist sind im Griechischen dasselbe Wort) will dabei sagen: Der Wind ist mit den Sinnen wahrnehmbar, aber – eine Meteorologie gab es noch nicht! – sein Entstehungsort und sein Ziel sind nicht ergründbar.<sup>29</sup>

\* \* \*

**A**nders als im lukanischen Doppelwerk (auf das wir dann im Anschluß an Paulus gleich noch zu sprechen kommen werden) charakterisiert der Geist im Johannesevangelium eher die Zeit der Kirche als die Zeit des Wirkens Jesu. Auf eine kurze Formel gebracht kann man sagen: „Johannes schreibt dem G.[eist] keine ekstatischen Phänomene zu u.[nd] zeigt auch nicht sein Wirken in den Wundertaten u.[nd] Reden Jesu. Der Vater selbst begegnet im Leben Christi, nicht der G.[eist], ein Geschenk des Vaters.“<sup>30</sup> Für die Zukunft verheißt Jesus im Johannesevangelium den Parakleten, den Geist der Wahrheit, wie es in 14,16–17 heißt:

καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα  
καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν  
ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ,  
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.

„G.[eist] der Wahrheit« ist ... auch die Bezeichnung für den versprochenen Fürsprecher, den Beistand, der die Gotteswelt repräsentiert, wie sie in Jesus da war; wenn dieser auch wie Jesus vom Vater gesandt ist, um zu lehren, Zeugnis abzulegen usw., so stellt er doch einen »anderen Fürsprecher« dar (Joh. 14, 16f.), denn auch Jesus ist ein Fürsprecher; er ist also nicht mit ihm identisch. Erst wenn Jesus gegangen ist, wird er kommen, u.[nd] er wird diesen der Gemeinde der Jünger offenbaren. Er wird nichts anderes lehren als Christus, sondern wird das, was Jesus gesagt hat, auslegen.“<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Jürgen Becker, S. 164.

<sup>30</sup> Henri Crouzel: Art. Geist (Heiliger Geist), RAC IX (1976), Sp. 490–545; hier Sp. 508.

<sup>31</sup> Henri Crouzel, a.a.O., Sp. 509.

### 3. Die Galater und der Geist

Als repräsentativ für Paulus habe ich eine Passage aus dem Galaterbrief ausgewählt. Dabei handelt es sich um die Passagt Gal 3,1–5, die an einer entscheidenden Stelle des Briefes steht; sie bildet den Anfang der theologischen Argumentation der Kapitel 3–5, nachdem Paulus zuvor in Kapitel 1–2 einen biographischen Rückblick gegeben hatte. Gal 3,1–5 ist daher so etwas wie das Fundament der folgenden theologischen Argumentation.<sup>32</sup>

**1 O ihr unverständigen Galater, wer hat euch behext, denen öffentlich vor Augen gestellt war Jesus Christus als Gekreuzigter? 2 Dies allein will ich von euch erfahren: Habt ihr aus Werken des Gesetzes den Geist empfangen oder aus der Predigt des Glaubens? 3 So unverständlich seid ihr, die ihr im Geist begonnen habt, daß ihr nun im Fleisch »vollenden« wollt? 4 So gewaltige Erfahrungen habt ihr umsonst gemacht? Wenn es denn umsonst war! 5 Der nun euch den Geist gewährt und Krafttaten bei euch wirkt, [tut er das] aus Werken des Gesetzes oder aus der Predigt des Glaubens?**

- v. 2 Wir kommen sogleich zu v. 2: „Dies allein will ich von euch erfahren: Habt ihr aus Werken des Gesetzes den Geist empfangen oder aus der Predigt des Glaubens?“ Paulus führt hier, wie das an anderer Stelle (1 Kor 2,4) genannt wird, »den Beweis des Geistes und der Kraft«. Die Galater selbst werden als Zeugen angerufen: Sie haben den Geist bekommen, der sich nun in vielfältiger – auch ekstatischer – Weise äußert. Diesen Geist aber bekamen sie ohne Werke des Gesetzes, allein aus der Predigt des Paulus. Damit ist der Nachweis erbracht, daß die Wirksamkeit des Geistes, die die Galater täglich erfahren, vom Gesetz völlig unabhängig ist.<sup>33</sup>

Paulus verweist die Galater auf ihre eigene Erfahrung als Christen. Und aus dieser Erfahrung heraus müssen sie seine Frage dahingehend beantworten, daß sie den Geist ohne das Gesetz empfangen haben.

<sup>32</sup> Ich greife im folgenden auf meine Erlanger Galaterbrief-Vorlesung aus dem Sommersemester 2005 zurück, die im Netz unter [www.neutestamentliches-repetitorium.de](http://www.neutestamentliches-repetitorium.de) zugänglich ist, und biete hier eine gekürzte Fassung der Auslegung auf den Seiten 109–113.

<sup>33</sup> „Er würde so nicht reden und könnte sich hierauf nicht als eine selbst für schwankende Christen handgreifliche Tatsache berufen, wenn die Überzeugung von dieser Tatsache nur auf einer Schlußfolgerung aus seiner Anschauung von der Wirkung der Taufe oder vom Wesen der Kirche beruhte. Man konnte so nur reden zu einer Zeit, in welcher der Geistbesitz der Gemeinde und ihrer Mitglieder sich überall in auffälligen Lebensäußerungen darstellte, welche alle Christen als Äußerungen des von Jesus seiner Gemeinde verheißenen Geistes anerkannten“ (*Theodor Zahn: Der Brief des Paulus an die Galater*, KNT 9, Leipzig 1905, S. 142).

Mit dieser Antwort aber erweisen sie sich selbst als töricht, wie v. 3 noch einmal herausstellt: „So unverständlich seid ihr, die ihr im Geist begonnen habt, daß ihr nun im Fleisch »vollenden« wollt?“ Die Ironie des Paulus ist mit Händen zu greifen. Vielleicht nimmt er hier ein Argument der Gegner in Galatien auf, die den Galatern gesagt haben mögen, „ihr Christentum bedürfe der Ergänzung, der Vollendung – durch das Gesetz. Paulus nimmt das Schlagwort ironisch auf: eine »Vollendung« eigener Art!“<sup>34</sup> Nicht eine Ergänzung, nicht ein Fortschritt liegt für Paulus hier vor, sondern das genaue Gegenteil. Man sollte das Verbum »vollenden« in v. 3 daher vielleicht in Anführungszeichen setzen, denn „im Fleisch vollenden“ ist für Paulus ein Widerspruch in sich selbst.

Wenn wir die Gegner in Galatien zur Sache hören könnten, würden sie bestimmt zu Protokoll geben, daß sie sich damit nicht ernstgenommen fühlen, wie unser heutiger Jargon lautet. Sie würden gewiß nicht bestreiten, daß die Christinnen und Christen in Galatien bei ihrer Taufe den Geist empfangen haben. Das Wirken des Geistes in den Gemeinden wird auch von ihnen selbstverständlich anerkannt. Im Unterschied zu Paulus würden sie aber betonen: Der Geist allein genügt nicht. Er bedarf des Gesetzes. Nur wer das Gesetz auf sich nimmt, ist auf der sicheren Seite. Nur wer sich beschneiden läßt, kann des Heils gewiß sein.

Auf die Erfahrung der Galater bezieht sich auch der folgende v. 4: „So gewaltige Erfahrungen habt ihr umsonst gemacht? Wenn es denn umsonst war!“ Bemerkenswert ist die Verwendung des Verbums *πάσχειν* „erleiden“, was hier soviel bedeuten muß wie *εὖ πάσχειν*, das heißt, es wird im positiven Sinne gebraucht.<sup>35</sup> „Das *τοσαῦτα* bezieht sich auf jene große Gabe des Geistes, mit der sie begonnen haben.“<sup>36</sup> Diese Erfahrung der Galater wäre dann eine vergebliche gewesen, wenn sie sich nun dem Gesetz zuwenden würden.

Der abschließende Vers 5 lenkt noch einmal zu dem »Beweis des Geistes und der Kraft« (1 Kor 2,4, vgl. o. zu v. 2) zurück und baut ihn aus: „Der nun euch den Geist gewährt und Krafftaten bei euch wirkt, [tut er das] aus Werken des Gesetzes oder aus der Predigt des Glaubens?“ Die Galater haben die Wunder erlebt und erleben sie noch. Diese Taten hat Gott gewirkt aufgrund der Predigt des Glaubens – das Gesetz und seine Werke waren und sind dazu nicht erforderlich.

<sup>34</sup> *Albrecht Oepke*: Der Brief des Paulus an die Galater, bearbeitet von Joachim Rohde, ThHNT 9, Berlin <sup>4</sup>1979, S. 101. Vorsichtige Zustimmung bei *Heinrich Schlier*: Der Brief an die Galater, KEK VII, Göttingen <sup>12</sup>1962, S. 123f.

<sup>35</sup> Anders *Theodor Zahn*, der auf Verfolgungen, wie sie auch sonst in Südgalatien bezeugt seien, abhebt (S. 144f.). *Heinrich Schlier* führt (S. 124) als Beleg für *πάσχειν* im Sinne von *εὖ πάσχειν* Josephus: Ant III 312 an.

<sup>36</sup> *Heinrich Schlier*, S. 124.

**3,1–5: Würdigung**

Der erste Abschnitt des theologischen Teils ist von grundlegender Bedeutung für den Brief als Ganzen. Hier erfolgt die entscheidende Weichenstellung, die die theologischen Ausführungen des Briefs prägt. Die Galater werden an ihre Erfahrung erinnert, genauer: an ihre Erfahrung mit dem Geist. Diese Erfahrung ist ein unbestreitbares Faktum – auch die Gegner können dagegen keine Einwendungen erheben: Die Galater haben den Geist empfangen, und dieser Geist wirkt sichtbar und spürbar in ihren Gemeinden. Darauf kann sich Paulus berufen. Diese Erfahrung des Geistes ist die gemeinsame Basis, auf der die folgenden Ausführungen ruhen.

Sollte man dem Galaterbrief einen Titel geben – wie etwa im Fall des Römerbriefs: Gottes Gerechtigkeit<sup>37</sup> – so könnte er lauten: Die Galater und der Geist<sup>38</sup>. Theologisch geht es in diesem Brief um das Gesetz; aber die Auseinandersetzung mit dem Gesetz wird vom Geist aus geführt. Die Geisterfahrung der Galater ist das erste entscheidende Argument, das gegen die Übernahme des Gesetzes geltend gemacht wird.

\* \* \*

**M**an muß sich den himmelweiten Unterschied zwischen der galatischen Situation Ende der 50er Jahre des ersten Jahrhunderts und unserer bayerischen oder deutschen Situation im Jahr 2007 klarmachen: Für die Christinnen und Christen in Galatien ist der Geist nicht Gegenstand metaphysischer oder ontologischer Spekulation – sondern eine ontische Gegebenheit, ein empirisch erlebbares Phänomen. In der distanzierten Sprache eines Lexikonartikels hört sich das zusammenfassend folgendermaßen an: „Das göttliche Pneuma wirkt schon jetzt in der christl.[ichen] Gemeinde, die an der Auferstehung Christi teilhat, u.[nd] wird die Auferstehung am Ende der Zeiten verwirklichen. Der in der Gemeinde schon gegenwärtige G.[eist] ist das sichere Unterpfand der kommenden Auferstehung; in Wunderzeichen u.[nd] in der Prophetie offenbart er sich; er bewirkt den Glauben an die Herrlichkeit Jesu u.[nd] die Ausübung der Gnadengaben, auch derjenigen, die auf Verwaltung u.[nd] Dienst in der Gemeinde gerichtet sind. Wenn mit Pneuma eine neue Existenzweise bezeichnet wird, so handelt es sich dabei um ein

---

<sup>37</sup> Dieser Titel geht auf *Adolf Schlatter* zurück, der seinen Kommentar zum Römerbrief einst so überschrieben hat.

<sup>38</sup> Vgl. den Aufsatz von *Alfred Subl.*: Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (FS Willi Marxsen), Gütersloh 1989, S. 267–296.

Geschenk Gottes u.[nd] nicht um die Wirklichkeit, die in der Verfügung des Menschen steht; soweit diese Theorie Hellenismus enthält, ist dieser mehr im Ausdruck als im Gedankengang selbst zu sehen.<sup>39</sup>

Wir halten uns an dieser Stelle beim Hellenismus – auch hier bei Henri Crouzel die schon mehrfach beklagte irreführende Verwedung des Begriffs – nicht auf, sondern fahren in dem genannten RAC-Artikel fort: „So kann denn von einem »G.[eist] des Glaubens« gesprochen werden (2 Cor. 4, 13): der Glaube ist das Zeichen, das man als Unterpfand des G.[eistes] empfangen hat; aber der G.[eist] wirkt nicht nur im Anfangsereignis des Glaubens, sondern bleibt im fortdauernden Glauben ständig gegenwärtig.“<sup>40</sup>

Für die weiteres Diskussion des einschlägigen Materials bei Lukas und bei Matthäus sollten wir an dieser Stelle ausdrücklich festhalten, daß der Geist bei Paulus an die Taufe gebunden ist, wie man an Stellen wie 1Kor 12,13 sehen kann, wo es heißt:

καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν,  
εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες,  
εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι,  
καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.

Die Taufe konstituiert die Teilhabe am Geist: In der Taufe werde ich Glied des Leibes Christi und empfangen das Unterpfand – wie Paulus dann in seinem 2. Korintherbrief formulieren wird (vgl. 2Kor 1,22 und 2Kor 5,5; später dann auch Eph 1,14) – des Geistes. Paulinisch gesprochen muß man also sagen: *Die Teilhabe am Geist ist die Folge der Taufe.*

Bevor wir uns dann gleich dem lukanischen Doppelwerk zuwenden, wollen wir noch die abschließenden Worte zur Trinität aus dem RAC-Artikel zur Kenntnis nehmen: „Der Ausdruck »leben im G.[eist]« scheint gleichbedeutend zu sein mit dem Ausdruck »leben in Christus (dem Auferstandenen)«. Von daher stellt sich die Frage, ob der G.[eist] für Paulus eine vom Vater u.[nd] Sohn unterschiedene Person ist, wie die christl.[iche] Trinitätstheologie annimmt. Gewiß wird der G.[eist] als lehrend, denkend usw. dargestellt. Aber könnte es sich dabei nicht, wie im AT, um das literarische Stilmittel der Personifizierung handeln? Diese Frage ist viel diskutiert worden. Zugunsten der Auffassung von der tatsächlichen Personalität des G.[eistes] sind die zahlreichen Stellen angeführt worden, wo zugleich von ihm sowie dem Vater u.[nd] dem Sohn die Rede ist. Aber die Mehrzahl dieser Stellen ist

<sup>39</sup> Henri Crouzel, a.a.O., Sp. 506.

<sup>40</sup> Ebd.

keineswegs überzeugend; man kann sich eigentlich nur auf diejenigen berufen, wo die drei Begriffe parallel stehen, also vor allem 1 Cor. 12, 4/6, vielleicht auch 2 Cor. 13, 13 u.[nd] Eph. 4, 4/6.<sup>41</sup>

#### 4. Die Pfingstgeschichte des Lukas

Für Lukas ist in unserm Zusammenhang die Pfingstgeschichte in Apg 2 von zentraler Bedeutung. Hier wird – wie wir früher schon gesehen haben – die Prophezeiung aus Joel 3,1–5 Wirklichkeit: Gottes Geist wird über die Gemeinde ausgegossen. Bevor wir uns diesem Text zuwenden, müssen wir aber noch einen Blick auf das Evangelium des Lukas werfen, wo das πνεῦμα eine wichtige Rolle spielt. „Bei Lukas ist Jesus der Herr des Pneuma, der Besitzer der G.[eist]-kraft. Bei seiner Erzeugung war der G.[eist] die schöpferische Kraft Gottes, die ihm das Leben gab. Daher hat Jesus den G.[eist] von Anfang an, u.[nd] die Wirkung des G.[eistes] wird in verschiedenen Augenblicken seiner Geschichte erwähnt. Nach seiner Auferstehung gießt er ihn über die Gemeinde aus. Jesus ist nicht nur ein Pneumatiker, den der G.[eist] belebt, sondern Besitzer des G.[eistes], den er offenbart u.[nd] kommen läßt. Der G.[eist] bleibt in der Gemeinde durch die ständige Wirkung Gottes.“<sup>42</sup>

#### Vergleich des Lukas mit Johannes

Wenn wir von Johannes her kommen, müssen wir an dieser Stelle konstatieren, daß sich Lukas in seinem Entwurf des Bildes Jesu in diesem Punkt deutlich von Johannes unterscheidet: Für Lukas ist es der Geist, der das Wirken Jesu bestimmt; für Johannes dagegen gilt: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν).

Viel mehr als bei den drei andern Evangelisten-Kollegen würde sich daher bei Lukas ein Gang durch sein erstes Buch unter diesem Aspekt lohnen. Da wären vor allem folgende Stellen zu betrachten: Der Engel verkündet dem Zacharias schon gleich zu Beginn des Evangeliums, daß sein Sohn Johannes vom Mutterleib an vom heiligen Geist erfüllt sein werde (Luk 1,15: πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ). Dementsprechend ist das Wirken des Täufers vom heiligen Geist geprägt (vgl. 1,17; 1,41; 1,67; 1,80).

Ganz analog steht es zunächst mit Jesus. Schon im Zusammenhang mit Maria und der wunderbaren Geburt wird in 1,35 der heilige Geist genannt; die Tauftradition erweitert Lukas in charakteristischer Weise, indem er nicht nur – wie bei Markus 1,10 – den Geist vom Himmel wie eine Taube herabkommen läßt, sondern in 3,22 ausdrücklich sagt:

<sup>41</sup> Henri Crouzel, a.a.O., Sp. 507.

<sup>42</sup> Henri Crouzel, a.a.O., Sp. 505.

καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν  
womit die Manifestation des Geistes im Vergleich zu Markus und Matthäus deutlich unterstrichen wird: Der Geist erscheint hier in leiblicher Gestalt. Zu Beginn der öffentlichen Wirksamkeit hebt Lukas in 4,1 erneut hervor, daß Jesus vom heiligen Geist erfüllt ist (Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου), was v. 14 noch einmal wiederholt. Bei der »Antrittspredigt in Nazareth« zitiert Jesus Jes 61,1 nach der LXX, beginnend mit der Aussage:

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ,  
οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με  
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς κτλ.

– „der Geist des Herrn“ begleitet Jesu Wirken von allem Anfang an, wie er in 4,21 auch selbst festhält: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν.

So ist es gewiß kein Zufall, wenn in der Q-Tradition Luk 10,21–22 in der lukanischen Fassung einleitend gesagt wird ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, dieser Zusatz in der matthäischen Fassung (Mt 11,25) aber fehlt: Wir haben es ganz offenbar mit einem lukanischen Akzent zu tun, der die enge Verbindung zwischen Jesus und dem Geist auch an dieser Stelle herauszustreichen bemüht ist.

Diese enge Verbindung wird gleich zu Beginn des zweiten Buches in Apg 1,2 noch einmal summarisch erinnert, bevor in v. 5 das Pfingstereignis als „mit heiligem Geist getauft werden“ in Aussicht gestellt wird (ὁμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας). So wird der Geist die Boten des Evangeliums auf allen ihren Wegen begleiten (1,8):

ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς,  
καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες  
ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ  
καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

Besonders dicht gesät sind die Hinweise auf den heiligen Geist dann in der Pfingsterzählung in Apg 2. Wie zu Beginn des Evangeliums Jesus selbst sind hier seine Sendboten vom heiligen Geist erfüllt, was hier das berühmte Sprachenwunder zur Folge hat (2,4: καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς). Der ganze Sinn der Szene 2,1–13 liegt darin, das Kommen des Geistes auf anschauliche Weise zu schildern. Treffend formuliert Julius Wellhausen: „Es wird . . . *eine Idee* in Szene gesetzt“.<sup>43</sup> Dies geschieht im ersten Unterabschnitt unsrer Erzählung durch

<sup>43</sup> Julius Wellhausen: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914, S. 3f.

ein optisches (Zungen von Feuer) und ein akustisches Wunder vom Himmel her. Lukas hat „das Herabfahren des Geistes wie das Rauschen eines gewaltigen Windes“ beschrieben.<sup>44</sup> Die gleichmäßige Verteilung auf alle Anwesenden soll deutlich machen, daß jede Christin und jeder Christ mit dem Geist begabt wird.

Dieses einmalige Geschehen wird in der Rede des Petrus als Erfüllung der Weissagung von Joel 3,1–5 gedeutet, die uns im Laufe dieser Vorlesung schon des öfteren begegnet ist.<sup>45</sup> Hier wird der vollständige Text der Prophetie nach der Version der LXX wiedergegeben. Petrus hat zuerst die Vermutung zurückgewiesen, das Sprachenwunder sei auf Alkoholgenuß zurückzuführen (v. 15); dann führt er die Joel-Stelle mit folgender Wendung ein (v. 16):

ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ,

d. h. was sich hier ereignet ist eine Erfüllung der Weissagung des Propheten Joel, wonach Gott am Ende der Tage seinen Geist über alles Fleisch ausgießen wird. Dies gilt zunächst für die versammelten Anhänger Jesu, dann aber auch für alle, die sich taufen lassen wollen. Mit der Taufe werden alle mit dem heiligen Geist begabt, wie Petrus am Schluß seiner Rede in v. 38 ausdrücklich feststellt: μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Im Blick auf den matthäischen Taufbefehl, dem wir uns gleich im nächsten Abschnitt zuwenden werden, ist von Apg 2,38 her festzuhalten:

1. Die christliche Taufe erfolgt seit Pfingsten ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ auf den Namen Jesu Christi.
2. Folge dieser Taufe ist bei Lukas wie bei Paulus das Geschenk des heiligen Geistes (καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος).
3. Von einer triadischen Taufformel kann weder bei Paulus noch bei Lukas die Rede sein.

<sup>44</sup> Ernst Haenchen: Die Apostelgeschichte, KEK III, Göttingen <sup>10/1</sup>1956; maßgeblich ist <sup>16/7</sup>1977; hier S. 176f.

<sup>45</sup> Zu Joel 3,1–5 vgl. zuletzt oben S. 249–250.

### 5. Der Missionsbefehl bei Matthäus

Von besonderem Interesse ist der Missionsbefehl bei Matthäus, weil hier erstmals die triadische Formulierung „im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ begegnet (Mt 28,19), die wir sonst im Neuen Testament noch nicht finden. Aber auch der Leser des Evangeliums ist überrascht, wenn er zu 28,19 kommt – ist doch diese triadische<sup>46</sup> Formulierung auch im Evangelium selbst durch nichts vorbereitet. Zwar war natürlich das Stichwort πνεῦμα verschiedentlich begegnet (so vor allem im Zusammenhang mit der Taufe Jesu<sup>47</sup> in Mt 3,13–17); dies aber geschah nicht in einer Weise, die sich deutlich von der markinischen Vorlage unterschieden hätte. „Bei seiner Taufe durch Johannes ist der G.[eist] auf Jesus herabgekommen; dieses Ereignis bedeutet mehr als die Berufung eines Propheten, es markiert den Beginn der messianischen Zeiten.“<sup>48</sup>

Wie der Anfang des Evangeliums, so ist auch sein Ende charakteristisch.<sup>49</sup> Für die Ereignisse in Jerusalem hat Matthäus im wesentlichen auf Markus als Vorlage zurückgegriffen. Das gilt insbesondere für Passion und Auferstehung in Kapitel 26–28 unseres Evangeliums. Im Unterschied zu dem Kollegen Lukas, der alle Ereignisse seit Ostern in Jerusalem konzentriert (vgl. Luk 24 und Apg 1–2), um die Tradition der Urgemeinde zu stabilisieren, läßt Matthäus, hier Markus folgend (vgl. den Auftrag in Mk 16,7), die entscheidende Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Jüngern auf einem Berg in Galiläa erfolgen (Mt 28,16–20). Ich gebe im folgenden den Text wie immer nach Nestle/Aland<sup>27</sup>, die Übersetzung nach Wellhausen.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Man sollte das Adjektiv »triadisch« benutzen, wo von Mt 28,19 die Rede ist, nicht das völlig anachronistische und in die Irre führende »trinitarisch«; so aber beispielsweise *Henri Crouzel*: Art. Geist (Heiliger Geist), RAC IX (1976), Sp. 490–545; hier Sp. 504: „Vom H[ei]l[igen] G.[eist] ist in einem trinitarischen Zusammenhang auch am Ende des Matthäus-Evangeliums (28,19) die Rede . . .“ So leider auch *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband: Mt 26–28, EKK I 4, Zürich u.a. 2002, S. 431 – immerhin in Anführungszeichen –: „der »trinitarische« Taufbefehl“.

Textkritisch wird man den triadischen Taufbefehl nicht los; vgl. die bei Luz in Anm. 15 aufgezählten Versuche, den Kurztext ohne triadischen Taufbefehl für die ursprüngliche Fassung zu halten.

<sup>47</sup> Zur Taufe Jesu als messianisches Datum vgl. unsere Überlegungen in § 10, oben S. 202–203.

<sup>48</sup> *Henri Crouzel*, a.a.O., hier Sp. 504.

<sup>49</sup> Der Anfang der folgenden Passage zu Mt 28 ist meiner Einführungsvorlesung aus dem Sommersemester 2006 entnommen, die auch unter [www.neutestamentliches-repetitorium.de](http://www.neutestamentliches-repetitorium.de) verfügbar ist; hier im Kapitel XII, S. 348–349.

<sup>50</sup> Vgl. zur Übersetzung *Julius Wellhausen*: Das Evangelium Matthaei, übersetzt und erklärt von J. W., Berlin <sup>2</sup>1914; wieder abgedruckt in: ders.: Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987; hier S. 143 = S. 319.

Die klassische Studie zu diesem letzten Stück des Mattäusevangeliums ist *Günther Bornkamm*: Der Auferstandene und der Irdische. Mt. 28,16–20, in: *Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim*

οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς  
τὴν Γαλιλαίαν  
εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰη-  
σοῦς,  
καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν,

οἱ δὲ ἐδίστασαν.  
καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν  
αὐτοῖς λέγων·  
ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ  
καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς.  
πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα  
τὰ ἔθνη,  
βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ  
πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου  
πνεύματος,  
διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα  
ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν·  
καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι  
πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας  
τοῦ αἰῶνος.

**16** Die elf Jünger aber gingen nach Ga-  
liläa,

auf den Berg, wohin Jesus sie beschie-  
den hatte.

**17** Und sie sahen ihn und warfen sich  
vor ihm nieder,  
andere aber zweifelten.

**18** Und Jesus trat heran und redete zu  
ihnen:

„Mir ist alle Gewalt gegeben im Him-  
mel und auf Erden.

**19** Geht also und bekehrt alle Völker

und tauft sie auf den Namen des Va-  
ters und des Sohnes und des heiligen  
Geistes

**20** und lehrt sie alles halten, was ich  
euch befohlen habe.

Und siehe, ich bin bei euch

alle Tage bis an das Ende der Welt.“

Die Gestaltung der Szene ist für das Matthäusevangelium charakteristisch. Zwar folgt Matthäus dem Markus in der Lokalisierung der Begegnung in Galiläa – aber für alle anderen Züge dieses Abschnitts gibt es im Neuen Testament keine Parallele. Insbesondere die Beauftragung der Jünger unterscheidet sich sowohl von Markus als auch von Lukas. Hat man bei Markus den Eindruck, als verhindere der letzte Vers eine wie auch immer geartete Information der Jünger überhaupt (vgl. Mk 16,8), liegen die Dinge bei Lukas völlig anders. Bei Lukas ist als feste Station über Jahre und Jahrzehnte Jerusalem vorgesehen. Ganz anders aber hier bei Matthäus: „Die Jünger sollen nicht erst nach Jerusalem zurückkehren und wie in der Apostelgeschichte dort zunächst bleiben, sondern sofort in alle Welt gehn; es liegt hier . . . der ausgesprochenste Universalismus vor, als von Jesus selbst befohlen.“<sup>51</sup>

*Held*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen-Vluyn 1959; 1975, S. 289–310.

<sup>51</sup> *Julius Wellhausen*, a.a.O., S. 144 = S. 320.

Wir können in unserm Zusammenhang nicht die Perikope als ganze interpretieren – darüber ist unendlich viel geschrieben worden.<sup>52</sup> Wir konzentrieren uns daher auf die triadische Formel im Rahmen des sogenannten Missionsbefehls. „Die Nennung des dreifachen Namens hat sich wohl aus der schon bei Paulus belegbaren, bereits liturgisch üblichen Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist heraus entwickelt. Sie lag bei der Taufe zumal von Heidinnen und Heiden, welche nicht nur den Glauben an Christus, sondern auch denjenigen an Gott annahmen und für die mit der Taufe die Erfahrung der Geistausgießung verbunden war, von vornherein nahe.“<sup>53</sup>

Mag man einen Zusammenhang mit den von Luz genannten paulinischen Formeln auch für möglich halten, so erklärt dieser Zusammenhang noch nicht, wieso die alte Taufformel, die eine Taufe ausschließlich auf den Namen Jesu belegt und uns – wie wir gesehen haben – sowohl bei Paulus als auch bei Lukas bezeugt ist, durch die neue dreigliedrige Formel aus Mt 28 ersetzt worden ist. Auch für die von Luz angeführten Heidinnen und Heiden hätte eine Taufe auf den Namen Jesu doch völlig ausgereicht! Insofern bleibt hier ein Problem, das wir in unserm Zusammenhang nicht lösen können.

Die in den Kommentaren gebotene »Erklärung« verweist auf die normative Kraft des Faktischen: Matthäus habe hier nur die Formel übernommen, die er aus der Liturgie seiner Gemeinde gekannt habe. Im Kommentar von Luz liest sich das dann folgendermaßen: „Die Wortstatistik erlaubt keine sicheren Folgerungen. Sprachlich nicht mit sind *V 18b*, das an Dan 7,14 erinnernde Vollmachtswort, und *V 19b*, der »trinitarische« Taufbefehl. Letzteres ist nicht verwunderlich, denn er dürfte so oder so aus der Liturgie der mt Gemeinde stammen. Daß dem so ist, zeigt Did 7,1.3: In der Gemeinde der mt geprägten Didache in Syrien taufte man auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Da die »trinitarische« Formel auch in anderen zeitgenössischen syrischen Texten belegt ist (Ign Magn 13,2; Od Sal 23,22), kann man ziemlich zuversichtlich sagen, daß sie in Syrien, woher auch Mt stammt, schon vor 100 verbreitet gewesen sein dürfte.“<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Ulrich Luz nennt S. 436, Anm. 41 den Rekordhalter, der eine Monographie von 573 Seiten über unsern Text geschrieben habe. Bezeichnend ist die einführende Bemerkung: „Die Überfülle der Sekundärliteratur zu diesem Text wirkt in hohem Maße kommunikationsverhindernd“ – da darf man vielleicht die Frage erheben, ob dies möglicherweise auch für den vielbändigen Kommentar von Ulrich Luz gilt?

<sup>53</sup> Ulrich Luz, S. 452–453. Luz nennt in Anm. 130 auf S. 453 die folgenden Belege: 2Kor 13,13; 1Kor 12,4–6; 1Kor 6,11; Gal 4,6 und 1Petr 1,2.

<sup>54</sup> Ulrich Luz, S. 431.

Sicherheitshalber (vgl. oben Anm. 46) sei hinzugefügt: „Natürlich impliziert der triadische Taufbefehl noch nicht das viel später Dogma der Trinität; wohl aber wurde er später so ausgelegt. Zum christologischen Zentrum des ganzen Abschnitts sollte man ihn nicht machen.“<sup>55</sup>

\* \* \*

**Abschließende  
Zusammenfassung**

**I**ch gebe abschließend eine Zusammenfassung über die in diesem Paragraphen gewonnenen Ergebnisse:

1. Der für die jüdisch-christliche Tradition maßgebliche Begriff πνεῦμα ist für sie spezifisch; im Griechischen außerhalb dieser Tradition wird er so nicht verwendet. Dieser Sachverhalt erschwert die Rede vom Geist von Anfang an.
2. Für Johannes ist das Leben Jesu vom Vater geprägt; der Geist spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Ihn verheißt Jesus für die Zukunft als Parakleten der Gemeinde.
3. Die Erfahrung des Geistes ist für das Leben der paulinischen Gemeinden grundlegend. Bei der Taufe wird er jeder Christin und jedem Christen verliehen. Er ist das Unterpfand des himmlischen Bürgerrechts, das in Kürze in Anspruch genommen werden wird.
4. Lukas postuliert den Zusammenhang von Taufe und Geist schon für das Pfingstgeschehen: Von allem Anfang an wird auf den Namen Jesu getauft; die Verleihung des Geistes ist die Folge der Taufe.
5. Der Taufbefehl Mt 28,19 geht nicht auf Jesus zurück. Er spiegelt die Praxis am Ende des Jahrhunderts wider: Aus den triadischen Formeln, die bereits bei Paulus begegnen, hat sich in der Praxis der matthäischen Gemeinde die triadische Taufformel entwickelt, die noch heute im Gebrauch ist.

---

<sup>55</sup> Ulrich Luz, S. 453.