

## Jesus Christus und der Geist Gottes

### Neutestamentliche Denkansätze zu einer christusbezogenen Pneumatologie

Eve-Marie Becker

#### 1. Einführung: ‚Pneumatologische Aufbrüche‘ im Neuen Testament und in der neutestamentlichen Exegese

Die frühchristliche Rede vom „Geist Gottes“ (πνεῦμα θεοῦ) bzw. vom „Heiligen Geist“ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) ist für einen Großteil der neutestamentlichen Autoren und Schriften von zentraler Bedeutung, weil sie von der Überzeugung getragen ist, dass Gott – durch den Geist vermittelt – in Jesus Christus endzeitlich und endgültig gesprochen und gehandelt habe (z. B. Hebr 1,1–2,4). Für die weitere Theologie- und Dogmengeschichte wiederum sind die neutestamentlichen Texte maßgebend, da ihre Begriffsbildung konzeptbildend auf die sich in den späteren Jahrhunderten entwickelnde Christologie und Trinitätstheologie wirkt. Der vorliegende Beitrag betrachtet die neutestamentlichen Denkansätze als *konzeptbildend*.

Denn in den neutestamentlichen Texten selbst begegnet *trinitarisches* Denken noch nicht – es finden sich höchstens sog. *triadische* Formeln, in denen von Gott, vom Herrn Jesus Christus und vom Heiligen Geist gesprochen wird (2 Kor 13,13; vgl. auch Eph 1,3–14; Mt 28,19). Gleichwohl ließe sich bei einigen Autoren – bei Paulus, Lukas und Johannes im Besonderen – schon von einer ‚Geisttheologie‘ *in nuce* sprechen, da diese Autoren die Rede vom Geist umfassend gestalten und in ihren Schriften ausarbeiten. Paulus, Lukas und Johannes geht es nämlich vordringlich darum, nicht allein auf das Leben und Wirken Jesu von Nazareth deutend zurückzublicken (so tendenziell Markus, s. u.) oder einzelne Aspekte daraus – wie Jesu Lehre – in besonderer Weise als Zeichen der Schrifte Erfüllung hervorzuheben und festzuhalten (so tendenziell Matthäus). Paulus, Lukas und Johannes suchen vielmehr (mit unterschiedlichen Akzentuierungen, auf die ich später zu sprechen komme), vor dem Hintergrund der verzögerten oder ausbleibenden Parusie Christi dessen

Präsenz in den Gemeinden pneumatisch erfahrbar zu machen: Die Wirkung und Wirkmächtigkeit des Geistes stehen für die Vergewisserung der Lebendigkeit Christi. Aus diesen Vorstellungen entsteht *pneumatologisches* Denken, das eng (im Falle des Paulus und Lukas) oder gar untrennbar (im Falle des Johannes) mit der Christologie verwoben ist.

Das frühchristliche Denken und Sprechen über den ‚Geist‘ knüpft in linguistischer und semantischer Hinsicht an die LXX-Sprache (πνεῦμα) an<sup>1</sup> und leitet sich in motiv- und traditionsgeschichtlicher Hinsicht von jenen Geistvorstellungen her, die besonders in der jüngeren Prophetie Israels zum Ausdruck gebracht wurden. Das entstehende Christentum lebt und erlebt sich selbst – spirituell und intellektuell – gleichsam im Lichte von als erfüllt begriffenen, prophetisch vorausgesagten Geisterwartungen Israels.<sup>2</sup> Die prophetischen Geisterwartungen Israels sind endzeitlich ausgerichtet und liegen auf drei Ebenen. Sie betreffen das Handeln Gottes *an den Menschen* seines Volkes, das *Endzeithandeln Gottes* als solches und die Erwartung eines *Heilsboten*, auf dem der Geist Gottes ruht: Nach Ez 37 wird *erstens* das endzeitliche Gottesvolk mit einem neuen Geist ausgestattet werden. Jahwe wird den Israeliten ein neues Herz und einen neuen Geist geben, damit sie seinen Geboten entsprechend (Ez 37,26) und in einem neuen Bund wie in einem Zustand einer Neuschöpfung leben können.<sup>3</sup> *Zweitens*: Nach Joel 3 gießt Gott am Ende der Zeiten seinen Geist gleichermaßen über alle und alles aus. Die Geistausgießung ist hier Ausdruck des souveränen endzeitlichen Gotteshandelns. *Drittens*: Nach Jes 61,1<sup>4</sup> ist die

<sup>1</sup> Zu semantischen Verschiebungen bei der Übersetzung von מִן in πνεῦμα vgl. H. Kleinknecht u. a., πνεῦμα κτλ., in: ThWNT 6 (1959) 330–453.

<sup>2</sup> Vgl. zuletzt auch ausführlich: R. Feldmeier, Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt (TrC 13), Tübingen 2020, 33–64.

<sup>3</sup> „Die Erneuerung bedeutet im Grunde eine Neuschöpfung, denn hier wird ein Ende der fundamentalen Sündhaftigkeit angekündigt (Jes 32,15–16; Jes 44,3)“, K. Koenen, Eschatologie (AT), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/eschatologie-at/ch/6dda3b926a93f92c1f33a79c9daa7c3/> (Zugriff: 13.05.2022).

<sup>4</sup> Jes 61,1–4.5–6 kann zur Grundschrift des Tritojesajabuches gerechnet werden und wäre damit auf „Tritojesaja“, einen Schüler Deuterojesajas zurückzuführen. Er war zwischen 520 und 515 v. Chr. in Jerusalem tätig – K. Koenen, Tritojesaja/Tritojesajabuch, in: WiBiLex, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmo](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmo)

Person eines endzeitlichen Heilsboten zu erwarten, der im Geist Gottes tätig ist und mit seiner Botschaft an die Armen und Kranken die Heilszeit Gottes eröffnet. Diese Prophetie, die die in Israel verbreitete Vorstellung von Propheten als „Männern des Geistes“ voraussetzt (z. B. Hos 9,7: ... **אֲנָשִׁים רַחֲמָנִים**; ... **ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος**; LXX) und heilsgeschichtlich weiterprägt, deutet Lukas programmatisch auf die Anfänge des Wirkens Jesu hin (Lk 4,16ff. [4,18]). In der Apostelgeschichte arbeitet er die Geistvorstellungen umfassend aus und macht sie zur Erfahrungsgrundlage für die Völkermission (z. B. Apg 10,44–48).

Die frühchristliche Rede vom ‚Geist Gottes‘ entwickelt sich also in einem vielschichtig geprägten *Erwartungshorizont* Israels, den die neutestamentlichen Autoren weitgehend von der Perspektive der *Erfüllung* her wahrnehmen, erleben und beschreiben: Im Wirken Jesu und in seiner Auferstehung ist, der frühchristlichen Überzeugung nach, die Endzeit angebrochen – daran lassen sich gleichermaßen die Aussagen göttlicher Geistausgießung und gruppenbezogener Geisterfüllung, die spirituell erfahrbar sind,<sup>5</sup> knüpfen. Zugleich wird die Heilszeit in der Person und der Botschaft Jesu als präsent erfahren – an die Person Jesu Christi lassen sich daher individualisierte Vorstellungen von Geistträgerschaft herantragen.

Die frühchristlichen Ansätze einer Geisttheologie, wie sie in den neutestamentlichen Texten greifbar werden, weisen von Paulus aus und zu den Evangelien-schreibern hin besondere Merkmale und Eigenheiten auf, die ich im Folgenden benenne. Zuvor aber ist zu fragen, ob die frühchristlichen Geistvorstellungen erst im nachösterlichen Christus-Glauben entwickelt werden (s. Paulus), oder wieweit sie sich bereits vom Wirken und der Wirkung der historischen Jesus-Gestalt herleiten (s. Evangelien). Dabei gilt es zu fragen, wieweit die Evangelien aus nachösterlicher Perspektive bestimmte Geistvorstellungen auf die Jesus-Gestalt *rückprojizieren* oder ob in der Evangelien-schreibung *historische Wirkungen* einer charismatischen, d. h. gottesgeistbegabten Jesus-Gestalt auf ihre Um- und Nachwelt erhalten sind und fassbar werden.

---

dul/media/wibi/pdf/Tritojesaja\_Tritojesajabuch\_\_2018-09-20\_06\_20.pdf (Zugriff: 13.05.2022).

<sup>5</sup> Vgl. etwa S. *Vollenweider*, Paulinische Spiritualität, in: F. W. Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 422–425, 422f.

Die frühchristliche Rede vom ‚Geist Gottes‘ bzw. vom ‚Heiligen Geist‘ umspannt ein weites Feld, das dementsprechend in der exegetischen Literatur seit der religionsgeschichtlichen Schule besondere Aufmerksamkeit erfahren hat.<sup>6</sup> Gegenwärtig werden die neutestamentlichen Geistvorstellungen verstärkt auch im Rahmen einer biblischen Gotteslehre verhandelt (Reinhard Feldmeier [\*1952])<sup>7</sup> und zudem in Hinsicht auf ihren spirituellen Erfahrungshintergrund im frühen Christentum sowie ihre ekklesiologischen und ethischen<sup>8</sup> Implikationen gedeutet. Dazu treten Versuche wie z. B. von Friedrich Wilhelm Horn (\*1953)<sup>9</sup>, Darstellungen einer neutestamentlichen Pneumatologie, die zum klassischen Aufgabenfeld exegetischer Forschung gehören, nunmehr auch in konfessionell geprägte hermeneutische Kontexte einzuordnen.<sup>10</sup> Insgesamt aber gilt: Die *religionsgeschichtliche* Beschreibung und Einordnung pneumatischer Phänomene im entstehenden Christentum einerseits (Phänomenologie) und die *biblisch-theologische* Darstellung einer Pneumatologie andererseits (Theologie) markieren gewissermaßen die Eckpunkte der neutestamentlichen Beschäftigung mit den frühchristlichen Geist-(Gottes-) Vorstellungen.

Im Folgenden werde ich meine Aufmerksamkeit auf die Frage richten, wieweit in den neutestamentlichen Texten die geisttheologischen Vorstellungen (Pneumatologie) von der Person Jesu Christi her (Christologie) gedacht werden, wie sich diese Denkansätze herleiten und wie sie konzeptionell von Paulus – über Markus und Lukas – zu Johannes hin entwickelt werden.

<sup>6</sup> Vgl. etwa *H. Leisegang*, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, Leipzig 1922. Zur neueren Diskussion vgl. *J. Frey/J. R. Levinson* (Hrsg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis 5), Berlin/Boston 2014.

<sup>7</sup> Vgl. *R. Feldmeier*, *Gottes Geist* (s. Anm. 2).

<sup>8</sup> Vgl. *V. Rabens*, *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life* (WUNT II/283), Tübingen <sup>2</sup>2013.

<sup>9</sup> Vgl. *F. W. Horn*, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992; *H. Gunkel*, *Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie* (WUNT II/389), Tübingen 2015.

<sup>10</sup> Vgl. *P. Dragutinovic* u. a. (Hrsg.), *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament. Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars. Belgrade, August 25 to 31, 2013* (WUNT 354), Tübingen 2016.

## 2. Exegetische Spurensuche: Vom historischen Jesus zum Vierten Evangelium

### 2.1 Jesus von Nazareth als charismatische Gestalt in ihrem religions- geschichtlichen Umfeld

Nach der Darstellung aller vier kanonischen Evangelien fanden das Auftreten und Wirken Jesu in Zeitgenossenschaft zum Auftreten und Wirken Johannes des Täuflers statt. Die *historische Täufer-Gestalt* gilt gemeinhin als eine der prominentesten religiösen jüdischen Gestalten des 1. Jahrhunderts – er lässt sich als „charismatic Jewish teacher“<sup>11</sup> oder am ehesten als prophetisch-charismatischer Bußprediger bezeichnen, der sich mit seiner Bußpredigt und dem Angebot eines ‚Ertränkungsbadese‘ an ganz Israel in Erwartung des nahe bevorstehenden Endgerichts wandte. Nach Jürgen Roloff (1930–2004), dessen knappes Jesus-Buch die historischen Fakten konzise und ausgewogen zusammenträgt, ist die Taufe des Johannes „kein Reinigungsritus; ihr lag nicht die Metaphorik des Abwaschens, sondern die des Ertränktwerdens zugrunde: Stellvertretend für den kommenden Weltrichter und von Gott autorisiert, vollzog Johannes einen zeichenhaften Akt der Vernichtung und Tötung, der das kommende Gericht in abgemilderter Form vorwegnahm. Wer sich der Wassertaufe unterzog, dem war – unter Voraussetzung tatsächlicher Umkehr – Bewahrung vor der kommenden Feuertaufe zugesagt (Lk 3,16/Mt 3,11[Q])“.<sup>12</sup> Wir könnten die Funktion der Johannes-Taufe daher auch – in Unterscheidung zum Proselytentauchbad<sup>13</sup> – als eine endzeitliche Versiegelung und als Sammlung „zum endzeitlichen Geistempfang“ bestimmen.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> J. E. Taylor, John the Baptist, in: J. J. Collins/D. C. Harlow (Hrsg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2010, 819–821, 819.

<sup>12</sup> J. Roloff, *Jesus* (Beck'sche Reihe 2142), München <sup>5</sup>2012, 61.

<sup>13</sup> Vgl. zur Profilierung der Johannes-Taufe im Kontext des frühen Judentums: D. Sänger, ‚Ist er heraufgestiegen, gilt er in jeder Hinsicht als ein Israelit‘ (bYev 47b). Das Proselytentauchbad im frühen Judentum, in: D. Hellholm u a. (Hrsg.), *Ab-lution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/1), Berlin/Boston 2011, 291–334, bes. 298–303.

<sup>14</sup> K. Backhaus, *Jesus und Johannes der Täufer*, in: F. W. Horn (Hrsg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2013, 245–252, 248.

Auftreten und Botschaft des Täufers in der Wüste müssen wiederum eine große Wirkung auf *Jesus von Nazareth* gehabt haben: „Johannes hat Jesu Gottes- und Menschenbild nachhaltig inspiriert“. <sup>15</sup> Besonders an die eschatologische, in Teilen auch apokalyptisch geprägte Botschaft der Endzeiterwartung hat die Verkündigung Jesu direkt angeschlossen. Wenn Gerd Theißen (\*1943) und Annette Merz (\*1965) Jesus von Nazareth – ähnlich dem Täufer – als „Charismatiker“ beschreiben, <sup>16</sup> so liegen dieser religionssoziologischen Beschreibung nicht nur Kriterien von Charismatikertum zugrunde, die sich (zumindest in Teilen auch) auf den Täufer anwenden lassen, wie etwa: Ausstrahlungskraft, Beauftragungswille, Unkonventionalität, Gegnerschaft. Auftreten, Botschaft und Wirken Jesu von Nazareth unterscheiden sich zugleich vielmehr markant vom Täufer: Jesus von Nazareth sagte – im Unterschied zum Täufer – das an sein Wirken gebundene heilvolle Eintreten der Gottesherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ, z. B. Mt 5,3/Lk 6,20b [Q 6,20b]; Mk 1,15a) an, das mit charismatisch gewirkten Wunderhandlungen (Exorzismen und Krankenheilungen) einherging. <sup>17</sup> Wenn die Evangelien-schreiber davon erzählen, welche Wirkung vom exorzistischen und verkündigenden Handeln Jesu ausging (z. B. Mt 7,29; Mk 1,27), so klingt in diesen Konstatierungsformeln – trotz möglicher redaktioneller Färbung durch die Evangelisten – noch die charismatische Wirkung Jesu von Nazareth auf seine Um- und Nachwelt an. <sup>18</sup>

	Johannes	Jesus
<b>Ort des Auftretens</b>	Judäische Wüste/am Jordan	Galiläa
<b>Lebensform</b>	Wüstenbewohner	„Wanderradikaler“
<b>Botschaft (Inhalt)</b>	Erwartung des Endgerichts	Heilvolles Eintreten der Gottesherrschaft

<sup>15</sup> Ebd., 251. Zur neuesten Diskussion über die Verhältnisbestimmung des Täufers und Jesus vgl. *T. S. Ferda*, The Historicity of Confusion: Jesus, John the Baptist, and the Construction of Public Identity, in: *JBL* 139 (2020) 747–767.

<sup>16</sup> *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [<sup>4</sup>2011] <sup>3</sup>2001, 216ff.

<sup>17</sup> Vgl. *J. Roloff*, Jesus (s. Anm. 12), 73f.; *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus (Anm. 16), 194f.

<sup>18</sup> Zum Charismatikertum Jesu von Nazareth vgl. auch *R. Feldmeier*, Gottes Geist (s. Anm. 2), 9–16.

<b>Botschaft (Funktion)</b>	Bußpredigt	Ansage und Erfüllung
<b>Botschaft (Adressat)</b>	Ganz Israel	Ganz Israel (und ggf. darüber hinaus)
<b>Handlungen</b>	„Ertränkungsbad“	Keine Taufe (Joh 4,1f.; anders: 3,22!), aber Wunder-/Zeichenhandlungen (Joh 10,41)
<b>Profilierung</b>	Prophetisch-charismatischer Bußprediger	
<b>Selbstverständnis</b>	Prophet	Menschensohn (?)
<b>Sammlungsbewegung</b>	Ja	Ja
<b>Jüngerkreis: Aufgaben</b> – während – nach der Lebenszeit	– Fürsorge für den Lehrer – Fortsetzung des Werkes, v. a. durch Taufen	– Begleitung – österl. Sendungsauftrag

Tab. 1: Profilvergleich Täufer und Jesus

Wie aber kam es zur Wirkung des Täufers auf Jesus und zugleich zur Entwicklung des distinkten Selbstverständnisses Jesu in Abgrenzung vom Täufer? Historisch lässt sich plausibel machen, dass Jesus von Nazareth durch den Täufer getauft wurde und zumindest kurzfristig seiner Bewegung angehörte. Dieser Kontaktpunkt ist in zweifacher Hinsicht für das charismatische Auftreten Jesu wichtig: *Einerseits* lässt sich vermuten, dass mit der Taufe Jesu ein Berufungserlebnis verbunden war, das Jesus von Nazareth *andererseits* motivational zu seiner eigenen Mission (und zur Ablösung vom Täufer-Kreis) veranlasste. So erkennt Roloff in dem ‚archaisch‘ klingenden Jesus-Logion in Lk 10,18 (ἐθεώρουσιν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα: L; ähnlich nur: Joh 12,31!) ein authentisches Jesus-Wort, das querständig „zur urchristlichen Überzeugung [steht – E-MB], wonach der Sieg über den Satan erst durch Kreuz und Auferweckung Jesu erfolgt sei“.<sup>19</sup> Nach Roloff könnte dieses Logion die Berufungsvision Jesu zusammenfassen: In apokalyptisch geprägter Motivik (vgl. auch Qumran-Texte) begegnet hier die dualistische Vorstellung vom endzeitlichen Kampf zwischen Gott und den ihm feindlichen Mäch-

<sup>19</sup> J. Roloff, Jesus (s. Anm. 12), 73.

ten. Das Jesus-Logion bringt aber zugleich – und hier liegt der Unterschied zur Täufer-Botschaft – zum Ausdruck, dass die Entmachtung des Satans nicht mehr in der Zukunft liegt, sondern sie ist bereits im Bereich Gottes erfolgt. Damit ist nicht mehr, wie noch der Täufer predigte, die Durchsetzung der göttlichen Macht in der nahen Zukunft zu *erwarten*, sondern die Gegenwart *ist schon* „offen für die Herrschaft Gottes und bietet ihr Raum für ihr Wachstum und ihre Entfaltung auf Zukunft hin“.<sup>20</sup> Bei aller Vorsicht gegenüber der Deutung des Logions in Lk 10,18 konstatiert Roloff: „... auf alle Fälle benennt es die für Jesu Trennung vom Täufer maßgebliche Motivation“.<sup>21</sup> Zwar sind Theißen und Merz insgesamt vorsichtiger bei der Deutung von Lk 10,18. Doch auch sie schließen nicht aus, dass „ein visionäres Erlebnis Jesu dazu führte, daß er die Gerichtsangst des Täufers durch die Heilsgewißheit seiner Verkündigung ersetzen konnte“. Auch meinen sie, dass Lk 10,18 „der sachliche Grund für die exorzistische Vollmacht“ Jesu und seiner Jünger war.<sup>22</sup>

In welcher Weise also sind Person und Wirken Jesu von Nazareth als ‚charismatisch‘ bzw. ‚gottesgeistbegabt‘ zu bezeichnen? Zusammenfassend lassen sich vier Aspekte festhalten: Im Kontakt mit dem Täufer und speziell in seiner Taufe hatte Jesus ein visionäres Berufungserlebnis, aus dem er *erstens* die Möglichkeit der Entmachtung des Satans und der heilvollen Durchsetzung der Gottesherrschaft ableitete. In seiner Verkündigung sagte Jesus dementsprechend *zweitens* den heilvollen Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ an, der u. a. mit einem Kampf gegen die dämonischen Mächte und einer besonderen Zuwendung an Arme, Kranke und sozial Randständige verbunden war sowie das Liebesgebot in das Zentrum der religiösen, sozialen und ethischen Interaktion rückte (Mk 12,28ff. parr.). Mit der Verkündigung Jesu gingen *drittens* ‚Krafttaten‘ (δυνάμεις) einher, die sich u. a. insofern als geistgewirkt erwiesen, als Jesus Dämonen und satanische Mächte bezwingen konnte (v. a. Exorzismen). Botschaft und Wirken Jesu wurden *viertens* in ihrem Anspruch, in ihren Ausdrucksformen und Wirkweisen als außergewöhnlich wahrgenommen.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus (Anm. 16), 197.

<sup>23</sup> Vgl. zur Originalität Jesu im Umkreis frühjüdischer prophetischer, messia-

Der historischen Jesus-Gestalt werden wir daher eine besondere, wenn nicht: (im Kontext seiner Zeit) unvergleichliche charismatische Begabung zusprechen müssen. Die Umstände des Todes Jesu in Jerusalem und die Erfahrungen seiner österlichen Erscheinungen ereignen sich als *Folge* dieser außergewöhnlichen Geistbegabung und sind *nicht* – umgekehrt – als deren kerygmatische *Voraussetzungen* zu verstehen. Gleichwohl bringt das nachösterliche Kerygma von Tod und Auferstehung Jesu Christi (1 Kor 15,1ff.) neue Möglichkeiten theologischer Rede vom endzeitlichen Wirken des Geistes Gottes an und in der Person Jesu Christi hervor, wie bei Paulus erkennbar wird.

## 2.2 Paulus, Christus und der ‚Geist‘

Paulus hat den historischen Jesus nicht gekannt (vgl. 2 Kor 5,16). Von Jesus als dem endzeitlichen Geistträger Gottes also kann Paulus selbst nicht – zumindest nicht aus eigener Anschauung und Erfahrung! – sprechen, auch wenn er an der Autorität von Jesus-Worten festhält (z. B. 1 Kor 7,10). Zugleich spricht Paulus vom πνεῦμα Χριστοῦ (z. B. Röm 8,9) als einer – in den Gemeinden wie auch für ihn selbst – erfahrbaren Größe: *Paulus* selbst betrachtet sich als geisterfüllt (z. B. 1 Kor 7,40) und hat als Ekstatiker intensive pneumatische Erfahrungen, die er in der Regel aber nicht mit seinen Adressaten teilt (s. z. B. Gal 1,15f.; 2,1; 1 Kor 15,8f.; Ausnahme: 2 Kor 12).<sup>24</sup> Die frühchristlichen Gemeinden stehen unter dem Eindruck umfangreicher (Gottes-)Geist-Erfahrungen, die sich geradezu als „Identitätsmerkmal christlicher Gemeinden“ begreifen lassen (z. B. Gal 3,2).<sup>25</sup> Was aber versteht Paulus speziell unter dem πνεῦμα Χριστοῦ (z. B. Gal 4,6)?

---

nischer, zelosischer etc. Gestalten: *P. Bilde*, *The Originality of Jesus. A Critical Discussion and a Comparative Attempt* (SANT 1), Göttingen 2013.

<sup>24</sup> Vgl. *C. Shantz*, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge 2009. Zur Herleitung der paulinischen Pneumatologie aus der Biographie und frühen Missionserfahrung des Apostels vgl. auch *F. Philip*, *The Origins of Pauline Pneumatology. The Eschatological Bestowal of the Spirit upon Gentiles in Judaism and in the Early Development of Paul's Theology* (WUNT II/194), Tübingen 2005.

<sup>25</sup> *S. Vollenweider*, *Paulinische Spiritualität* (s. Anm. 5), 422. Vgl. zum Verhältnis von Glauben und Geist in den paulinischen Gemeinden: *P. Oakes*, *The pistis of*

Die ‚Geisttheologie‘ des Paulus<sup>26</sup> ist im nachösterlichen Kerygma von der Auferstehung Jesu Christi von den Toten begründet, wie Paulus im Präsript des Röm konzise auf den Punkt bringt (Röm 1,3f.): Gottessohn ist Jesus Christus zwar (schon) nach dem Fleisch aus dem Samen Davids geworden, als Gottessohn aber eingesetzt ist er (erst) in Macht nach dem „Geist der Heiligung“ aus der Auferstehung von den Toten:

... τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,  
τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης  
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν ...

Paulus stellt damit die irdische bzw. körperliche Existenz Jesu (... κατὰ σάρκα) der pneumatischen Präsenz des Gottessohnes (κατὰ πνεῦμα) gegenüber, was wiederum seinem eigenen Erfahrungsschatz – Christus nicht κατὰ σάρκα gekannt zu haben (2 Kor 5,16, s. o.) – entspricht.<sup>27</sup> Der paulinische Ansatz, von Christus κατὰ πνεῦμα zu sprechen, ist *zum einen* biographisch bedingt: Um seine apostolische Legitimität zu begründen und durchzusetzen, kann Paulus nur von dem sprechen, was er selbst authentifizieren kann. *Zum anderen* bildet er die Geist-Erfahrungen ab, die Paulus in und mit den Gemeinden erlebt (z. B. Gal 3,2; 4,4–6). Paulus schreibt die pneumatische Präsenz Christi der Gemeinschaft der Christus-Glaubenden als dem vom Geist angetriebenen Leib Christi (τὸ σῶμα: 1 Kor 12; Röm 12) als einen gegenwärtig realen, pneumatischen Erfahrungsbereich gleichermaßen zu: „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, sofern der Geist Gottes in Euch wohnt. Wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, (so) ist dieser nicht seiner“<sup>28</sup>. In Röm 8,9 ordnet Paulus zugleich den „Geist Gottes“ und

---

the relational Christ, in: ders./A. K. Boakye (Hrsg.), Rethinking Galatians. Paul's Vision of Oneness in the Living Christ, London 2021, 15–37.

<sup>26</sup> Vgl. allgemein zur Einführung und Übersicht: M. Wolter, Der heilige Geist bei Paulus, in: JBT 24 (2009) 93–119.

<sup>27</sup> Anders spricht M. Wolter, Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 86 hier – und in Unterscheidung zu Röm 8 – von einer „Gegenüberstellung“ zweier Präpositionalausdrücke, die „zwei unterschiedliche Aspekte oder Betrachtungsweisen oder auch Wirklichkeiten“ kennzeichnen.

<sup>28</sup> Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, Röm 8,9.

den „Geist Christi“ einander zu: Das πνεῦμα θεοῦ (Subjekt) wohnt in den Glaubenden, das πνεῦμα Χριστοῦ (Objekt) ist die Ermöglichungs- und Orientierungsgröße der Christus-glaubenden Gemeinschaft. Nimmt Paulus damit auch eine qualifizierende Unterscheidung vom πνεῦμα θεοῦ einerseits und dem πνεῦμα Χριστοῦ andererseits vor?

Nach Paulus ist Gott bzw. der Geist Gottes (πνεῦμα θεοῦ) jene handelnde Kraft oder Aktionsmacht, die Jesus von den Toten auf-erweckt hat (z. B. Röm 8,11). Gott bzw. sein Geist hat als Subjekt an Christus endzeitlich so gehandelt, dass er dem ersten Menschen Adam, durch den der Tod kam, Christus als den Erstgeborenen der neuen Schöpfung gegenüberstellt hat (1 Kor 15,21–23). Wurde der erste Mensch (Adam) im Schöpfungsakt zu einem lebendigen Wesen (... εἰς ψυχὴν ζῶσαν, 1 Kor 15,45 unter Verweis auf Gen 2,7LXX), so wird der letzte Adam/Mensch – im eschatologischen, geistgewirkten Neuschöpfungsakt Gottes – zu einem lebendig machenden Geist: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Kor 15,45). So umschreibt das σῶμα πνευματικόν den Auferstehungsleib der endzeitlichen Person, deren ‚Erstgeburt‘ Christus selbst ist. Derselbe Geist nun, der Christus als den Erstgeborenen von den Toten auf-erweckt und ein πνεῦμα ζωοποιοῦν verliehen hat, wohnt bereits jetzt schon als lebensschaffende Kraft (z. B. 2 Kor 3,6) den Christus-Glaubenden als dem „Tempel Gottes“ (1 Kor 3,16) inne. Gott hat den Geist seines Sohnes in einem der Sendung seines Sohnes zeitlich *nachgeordneten* Sendungsakt in die Herzen der Glau- ben gegeben (Gal 4,4–6). Die Christus-Glaubenden sind – als Gotteskinder – diejenigen, die im Geist Christi (πνεῦμα Χριστοῦ) miteinander verbunden sind. Die Verheißung des Geistes wird durch den Glau- ben ergriffen (Gal 3,14). Zugleich ist der Geist dasjenige Instrument, das nicht nur zum Gebet verhilft (Gal 4,6), sondern durch welches die Hoffnung auf Gerechtigkeit vermittelt wird (Gal 5,5).

Als diejenigen, die den Leib Christi bilden (z. B. 1 Kor 6,15), haben die Christus-Glaubenden Anteil an der eschatologischen Geist- begabung Gottes (χαρίσματα, πνευματικά). Paulus rekurriert hierbei auf die vielfältigen frühchristlichen Geist-(Gottes-)Erfahrungen, die die Gemeinschaft der Christus-Glaubenden dynamisieren, teils aber auch in die Gefahr der Hysterisierung versetzen (vgl. 1 Kor 12–14). Daher sucht Paulus den spirituellen Erfahrungsbereich (bes. in seiner Kommunikation mit den Korinthern) zu regulieren:

Die Früchte des Geistwirkens werden in der Gemeinschaft der Glaubenden in charismatischen Begabungen (1 Kor 12; Röm 12), aber auch in Gemeinsinn (κοινωνία πνεύματος, Phil 2,1) sowie in emotionalen Ausdrucksformen der Liebe und Freude (Gal 5,22) erfahrbar – alles muss aber der Auferbauung und Einheit der Gemeinschaft dienen! So macht der Geist Gottes als handelndes Subjekt die Christus-Glaubenden zu einer Gemeinschaft von Kindern Gottes (Röm 8,14) und ihre sterblichen Leiber – in Analogie zum Handeln an Jesus – lebendig (z. B. Röm 8,11; Gal 6,8). Denn wie in Adam alle sterben, auf genau dieselbe Weise werden alle in Christus lebendig gemacht werden (1 Kor 15,22).

Das endzeitliche Wirken Gottes im Geist als dem „Heiligen Geist“ (z. B. 1 Thess 4,8) also definiert sich vom Auferweckungshandeln Gottes an Christus her. Wofür aber steht dann das πνεῦμα Χριστοῦ? Wie prägt Paulus dieses Syntagma, das im Blick auf die Frage nach der christologischen Fundierung der Pneumatologie besondere Aufmerksamkeit verdient? Steht es in Analogie zum πνεῦμα θεοῦ als der eschatologisch wirkenden Gotteskraft? Versteht Paulus das πνεῦμα (Χριστοῦ)<sup>29</sup> – womöglich in konzeptioneller Nähe zur Vorstellung von der Stofflichkeit des *Pneuma* in der Stoa – als wirkmächtige *materielle* Kraft,<sup>30</sup> oder fungiert es als eine metaphorische Wendung? Paulus spricht nur an vier Stellen vom πνεῦμα Χριστοῦ (2 Kor 3,17f.; Gal 4,6; Röm 8,9; Phil 1,19), während sonst attributiv determiniert vom πνεῦμα als πνεῦμα θεοῦ und vom „Heiligen Geist“ (πνεῦμα ἅγιον – jedoch mit Ausnahme von 1 Thess 4,8 – ausschließlich im Genitiv oder Dativ konstruiert!) als an Gott gebundene Kraft vergleichsweise häufiger die Rede ist.<sup>31</sup> Nach Paulus ist Gottes Geist der eigentliche endzeitlich handelnde Akteur: die

<sup>29</sup> Prinzipiell zu klären ist hier auch die Frage, ob der Genitiv als *subiectivus* oder als *obiectivus* (Attribut) zu verstehen ist.

<sup>30</sup> Vgl. dazu T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010. Vgl. allgemein zu den *Pneuma*-Vorstellungen der Stoa auch R. Feldmeier, *Gottes Geist* (s. Anm. 2), 65–89; zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums vor dem Hintergrund stoischen Denkens: G. Buch-Hansen, „It is the Spirit that Gives Life“. A Stoic Understanding of *Pneuma* in John's Gospel (BZNW 173), Berlin/Boston 2010.

<sup>31</sup> Vgl. πνεῦμα θεοῦ: 1 Thess 4,8; 1 Kor 2,11; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2 Kor 3,3; Röm 8,14; (15,19); Phil 3,3; πν. ἅγ.: 1 Thess 1,5f.; 4,8; 1 Kor (2,13); 6,19; 12,3; 2 Kor 6,6; Röm 14,17; 15,13.16.

Christus-Glaubenden werden „im Namen“ des *Kyrios* Jesus Christus und „im Geist Gottes“ gerecht gemacht (1 Kor 6,11). Gottes Geist ist sogar in Paulus selbst (1 Kor 7,40) und denen, die Christus als den *Kyrios* bekennen (1 Kor 12,3), wirksam. Das *Kyrios*-Bekenntnis und die vertrauensvolle „Abba, Vater!“ Anrede (Gal 4,6; Röm 8,15) sind also bereits Ausdruck (gottes-)geistgewirkter Rede so wie das Wissen um die Gotteskindschaft (Röm 8,16).

Folgende Vorstellungen sind bei Paulus näherhin mit dem πνεῦμα Χριστοῦ verbunden: Mit dem πνεῦμα Χριστοῦ beschreibt Paulus *erstens* die gegenwärtige personale Präsenzweise Jesu Christi, die der nachösterlichen Christus-Erfahrung des Apostels selbst entspricht: Christus ist für niemanden mehr κατὰ σάρκα greifbar, sondern allein κατὰ πνεῦμα erfahrbar. *Zweitens*: Das πνεῦμα Χριστοῦ wirkt als personaler Beistand (ἐπιχορηγία)<sup>32</sup> für den Apostel in Bedrängnis (Phil 1,19) – bei diesem Motiv werden später Anknüpfungspunkte zur johanneischen Paraklet-Vorstellung möglich. *Drittens*: Das πνεῦμα Χριστοῦ ist die Ermöglichungs- und Orientierungsgröße in der Gemeinschaft der Christus-Glaubenden (Röm 8,9), die vom „Gesetz des lebensschaffenden Geistes“, wie er in Christus Jesus definiert ist, bestimmt und somit vom „Gesetz der todbringenden Sünde“ befreit ist (Röm 8,2).<sup>33</sup> Das πνεῦμα Χριστοῦ wirkt *viertens* in der Gemeinde als pneumatische Denk- und Sprachhilfe: Wohnt das πνεῦμα θεοῦ in den Christus-Glaubenden (Röm 8,9), so hat Gott speziell den „Geist seines Sohnes in die Herzen der Glaubenden gesandt“ (Gal 4,6), weil nur dieser Geist – das πνεῦμα Χριστοῦ – die Glaubenden die vertrauensvolle Vater-Anrede, die dann die Gotteskindschaft konstatiert, lehren kann. Das πνεῦμα Χριστοῦ erinnert also an Botschaft, Lehre, Handeln des irdischen Jesus. Paulus stellt damit das Denken, Sprechen und Handeln der Christus-Glaubenden in eine (zumeist nur implizit deutliche) Beziehung zum Leben und Wirken Jesu, wie etwa an der Bedeutung des Themas ‚Liebe‘ für die paulinische Ethik und Eschatologie erkennbar (z. B. Röm 13; 1 Kor 13). *Fünftens*: In 2 Kor 3 bringt Paulus die Geist-Christologie, die er einerseits von der Botschaft des irdischen Jesus ab

<sup>32</sup> Sonst nur Eph 4,16. Auch das Verb begegnet allein in Brieftexten (2 Kor 9,10; Gal 3,5; Kol 2,19; 2 Petr 1,5.11).

<sup>33</sup> ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

leitet<sup>34</sup> und andererseits von der eschatologischen Neuschöpfung in Christus her denkt (2 Kor 5,17), auf einen gewissen Höhepunkt: Paulus bezeichnet sich selbst (und seine Mitarbeiter) als „Diener des neuen Bundes“, der im Geist gegründet ist (2 Kor 3,6). In einem typologischen Vergleich mit Mose legt Paulus dar, wie sein geistgewirkter Dienst (διακονία τοῦ πνεύματος) zur Gerechtigkeit führt und Herrlichkeit bringt (... περισσεύει ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξῃ, 2 Kor 3,8f.). Denn im Wirkungsbereich des *Kyrios* herrscht die Freiheit zur Erkenntnis der offenbargemachten Herrlichkeit Gottes (2 Kor 3,17f.). Der Präsenzbereich Christi ermöglicht die Verwandlung in die *Doxa* Christi, weil Christus selbst der Geist ist und als Geist Freiheit wirkt (Gal 5,1; Röm 8,2): In 2 Kor 3,17f. setzt Paulus schließlich den „Kyrios“ mit dem „Geist“ gleich (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν ...; ... ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

Zusammenfassend: Bei Paulus ist der ‚Geist‘ zunächst als Geist Gottes eine endzeitlich tätige, im Neuschöpfungsakt gewissermaßen materiell wirkende Handlungsgröße. Durch die Auferweckung von den Toten gehört Christus der göttlichen πνεῦμα-Sphäre an, so dass auch der ‚Geist Christi‘ eine eigene pneumatische Wirkkraft auf den Apostel und die Gemeinde entfalten kann. In diese grundsätzliche Bei- bzw. Unterordnung des ‚Geistes Christi‘ zu bzw. unter den ‚Gottes-Geist‘, die Paulus vornimmt, gehen zwei weitere Denkbewegungen ein, die *zum einen* eine Kontinuität zur Wirkung der historischen Jesus-Gestalt aufzeigen und *zum anderen* spätere trinitarische Denkprozesse vorbereiten: Als Orientierungsgröße für das gemeinschaftliche Leben der Christus-Glaubenden in Liebe (Gal 5,22; 1 Kor 13; Phil 2,1ff.) und in vertrauensvoller Zuwendung zum „Vater“ (Gal 4,6) erinnert das πνεῦμα Χριστοῦ bei Paulus an Leben und Wirken der irdischen Jesus-Gestalt, die Paulus selbst nur als himmlischen *Kyrios* erfahren hat (2 Kor 12). Paulus dürfte unter der großen Nachwirkung der historischen Jesus-Gestalt auf seine Um- und Nachwelt gestanden haben und mit der Rede vom ‚Geist Christi‘ immer auch an Botschaft, Wirken und Leiden des irdischen Jesus zurückerinnern (s. auch Phil

---

<sup>34</sup> Zu den Motivparallelen in 2 Kor 3 und Mk 9 vgl. E.-M. Becker, 2 Corinthians 3:14, 18 as Pauline Allusions to a Narrative Jesus-Tradition, in: C. A. Evans/H. D. Zacharias (Hrsg.), „What Does the Scripture Say?\": Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity (LNTS 470), London/New York 2012, 121–133.

2,6–11). Zugleich ist die Mehrzahl der  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ -Belege bei Paulus nicht determiniert. Paulus hält also die Unterscheidung von  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  und  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  nicht strikt durch, sondern schafft letztlich die Vorstellung von einer endzeitlichen  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ -Wirklichkeit, in der schon jetzt antizipiert werden kann, dass der Sohn nicht länger Gott unterstellt sein wird, sondern Gott am Ende alles in allem ist (1 Kor 15,27f.). Schon jetzt macht der *Kyrios* als *Geist* die endzeitliche *Doxa* offenbar (2 Kor 3,12–18) und bereitet die Verwandlung/Metamorphose der Christus-Glaubenden in den Auferstehungsleib Christi vor (2 Kor 3,18; Röm 8,11.17; Phil 3,20f.).

### 2.3 Der ‚Geist‘ in den Evangelien: Von Markus über Lukas zu Johannes

Die Evangelienschreiber Markus, Lukas und Johannes setzen – soweit wir sehen können – paulinisches Denken voraus. Sie schreiben es gleichwohl nicht einfach fort, sondern verknüpfen es konzeptionell mit dem ihnen vorliegenden Strom an Jesustraditionen und -erfahrungen, die unter ihren Adressaten weiterwirken. Die Evangelienschreiber sind dabei insgesamt bestrebt, die aus nachösterlicher Perspektive formulierten geisttheologischen Aussagen in das Wirken der irdischen Jesus-Gestalt retrospektiv einzutragen. Von Markus ausgehend werden dann Entwicklungen zu Lukas und Johannes hin erkennbar, wie die folgende Skizze einer solchen Entwicklungslinie anzeigt.

#### 2.3.1 Jesu geistgewirkte Endzeitmission bei Markus (und Matthäus)

Der früheste Evangelist Markus bietet eine kurzgefasste ereignisgeschichtliche Darstellung des Beginns der Evangeliumsverkündigung (Mk 1,1), die mit der Tätigkeit des Täufers in der Wüste beginnt (Mk 1,4ff.) und dabei rasch die Geistbegabung Jesu thematisiert – und zwar insbesondere im Rahmen seines Widerstands gegen die Versuchung (Mk 1,12–13) und seiner früh beginnenden exorzistischen Tätigkeit (Mk 1,21ff.).<sup>35</sup> Wichtiger Teil der Täuferpredigt – nach Markus – ist es, den nach Johannes kommenden „Stärkeren“ anzukündigen, der nicht (mehr) mit Wasser, sondern „im Heiligen Geist“ taufen wird (Mk 1,8). In der Taufe Jesu erfüllt

<sup>35</sup> Vgl. z. B. G. Guttenberger, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2), Zürich 2017, 52–55.

sich die Erwartung des Täufers: Beim Ausstieg aus dem Wasser sieht Jesus selbst, wie sich der Himmel über ihm auftut, und wie der „Geist“ wie eine Taube auf ihn kommt und eine Stimme aus den Himmeln ihn zum geliebten Gottessohn erklärt (Mk 1,11). Dieser auf ihm ruhende Geist treibt Jesus in die Wüste und setzt ihn – den kurz zuvor erst deklarierten Gottessohn – den Versuchungen durch den Satan aus. Jesus widersteht diesen Versuchungen, denn die Engel dienen ihm (Mk 1,12f.). Hier liegt ein Teil des ‚theologischen Programms‘ des Markusevangeliums begründet.<sup>36</sup>

Die Geistbegabung durch die Taufe und die erfolgreiche Abwehr satanischer Versuchungen, zu der Jesus seinen engsten Jüngerkreis im Angesicht der Passionsereignisse auffordert (Mk 14,38),<sup>37</sup> autorisieren das endzeitliche Wirken Jesu fortan. Jesu Wirken realisiert sich in der Ansage der nun eingebrochenen βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk 1,14f.) und in Belehrungen darüber (z. B. Mk 4), in Jüngerberufungen (Mk 1,16–20) und -unterweisungen, die ihrerseits mit der Abwehr satanischer Mächte verbunden sind (Mk 8,31–33), in Streitgesprächen (Mk 2–3 und 11–12) und in Exorzismen (z. B. Mk 1,21ff.) und Krankenheilungen (z. B. Mk 1,29–31): Jesus beherrscht Lehrwiderstände, Krankheit, Tod, Naturgewalten sowie Dämonen und satanische Mächte. Mit dem Tod Jesu am Kreuz erlischt diese in ihm und durch ihn wirkende himmlische Geisteskraft (Mk 15,37: ... ἐξέπνευσεν).

Nach Markus ist Jesu Wirksamkeit seit der Taufe – vom Erstauf-treten Jesu in Galiläa (Mk 1,14) bis zu seinem Tod in Jerusalem (Mk 15,37) – als geistgewirkte und -getriebene βασιλεία τοῦ θεοῦ-Durchsetzung zu verstehen, auf die der früheste Evangelist, der die Erwartung der baldigen Parusie selbst noch nicht aufgegeben hat (Mk 13,24–27), erinnernd und deutend zurückblickt.

Matthäus folgt der markinischen Darstellung weitgehend, auch wenn er dessen eschatologisch gedrängte Erzählperspektive zugunsten einer Fokussierung auf Jesus als Lehrer (z. B. Mt 5–7) relativiert. Matthäus modifiziert die markinische Vorstellung von Jesu geistgewirkter Endzeitmission zudem in zwei wesentlichen Aspekten so,

<sup>36</sup> Vgl. *F. Filannino*, *The Theological Programme of Mark. Exegesis and Function of Mark 1:1,2–15* (WUNT II/551), Tübingen 2021, bes. 136–157.

<sup>37</sup> Vgl. *C. Bennema*, *Whose Spirit is Eager? The Referent of Πνεῦμα in Mark 14,38 and the Intended Comparison*, in: *ZNW* 110 (2019) 104–114.

dass das Geistwirken Gottes bereits *vor* der Geburt Jesu beginnt und in Bindung an die Taufe für die Zeit der *nachösterlichen* Mission programmatisch angekündigt wird<sup>38</sup>: Wie auch Lukas (s. u.) so bringt Matthäus *erstens* bereits die Geburt Jesu mit dem Wirken des „Heiligen Geistes“ in Zusammenhang (... εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, Mt 1,18). *Zweitens*: Der auferstandene Christus erteilt den elf Jüngern in Galiläa einen Missions- und Taufbefehl in triadischer Formung. Ihre Mission unter den Völkern soll „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ geschehen (... βαπτίζοντες αὐτοῖς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, Mt 28,19).

### 2.3.2 Geistwirken in der Heilsgeschichte des lukanischen Doppelwerkes

Als Evangelist setzt Lukas die oben skizzierte Grunderzählung des Markus voraus, gibt ihr insbesondere im Blick auf das Geistwirken aber deutlich neue Akzentuierungen. Lukas entwickelt *in nuce* eine Geisttheologie, die er in den Erzählbogen einer *longue durée* des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes stellt: Nicht erst der Täufer (wie noch bei Markus) kündigt das Geistwirken des nach ihm kommenden „Stärkeren“ an, der mit dem „Heiligen Geist“ taufen wird (Lk 3,16), sondern bereits der Engel, der Zacharias – dem Vater des Täufers – im Tempel erscheint, sagt die Geisterfüllung des Täufers im Leib seiner Mutter voraus (Lk 1,15). Lukas erweitert seinen Erzählbogen also nicht nur (wie Matthäus) chronologisch über Markus hinaus nach vorne (Lk 1–2) und hinten (Lk 24,9ff. und Apg), sondern entwickelt gewissermaßen ein ‚sukzessorisches Konzept‘ von Geistbegabung und -erfüllung: Vom *Täufer* und der Taufe Jesu führt die Geistbegabung zu *Jesus* (Lk 3,22), der bei seinem Tod den ihm verliehenen „Geist“ programmatisch an *Gott* selbst zurückgibt (Lk 23,46 unter Aufnahme von Ps 31,6) – erst danach berichtet Lukas vom Erlöschen des an und in Jesus wirkenden ‚Gottesgeistes‘ (Lk 23,46: ... ἐξέπνευσεν). Nach Jesu

<sup>38</sup> Der Vergleich von Markus und Matthäus reicht weiter – bei K. M. Hartvigsens Analyse bezieht er sich vor allem auf Mt 28,9–20 und den sog. sekundären Markusschluss (16,9–20): K. M. Hartvigsen, Matthew 28:9–20 and Mark 16:9–20. Different Ways of Relating Baptism to the Joint Mission of God, John the Baptist, Jesus, and their Adherents, in: D. Hellholm, Ablution, Initiation, and Baptism (s. Anm. 13), 655–715.

Himmelfahrt schließlich wird der Gottesgeist – wie vom Auferstandenen angekündigt (Apg 1,4–8)<sup>39</sup> – auf die *Gemeinschaft der Christus-Zeugen* in Jerusalem herabgesandt und übertragen (Apg 2), so dass deren weltweite, geistgewirkte (z. B. Apg 4,8) Mission und Tauf-tätigkeit (Apg 1,5) mit dem Ausgangspunkt in Jerusalem möglich werden kann. Mit Apg 2 schafft Lukas gewissermaßen eine eigenständige Grunderzählung (‘Pneuma-Aitiologie’) von der nachösterlichen Geistausgießung an die Gemeinschaft der Christus-Zeugen.

Im Unterschied zu Markus, für den Jesus von Nazareth die Geistbegabung für die Dauer seines Wirkens in der Taufe erhält (‘Jesus als ausführendes Organ im endzeitlichen Geistwirken Gottes’), deutet Lukas schon die Empfängnis Jesu als Akt des Geistwirkens, so dass der Neugeborene *qua* Geburt „Gottessohn“ heißen wird (Lk 1,35) – vom Heiligen Geist erfüllt erkennt schon Elisabeth, die Mutter des Täufers, das Kind im Leib der Maria als ihren *Kyrios* an (Lk 1,41–43).<sup>40</sup>

Darüber hinaus macht Lukas in einem dreigestuften Verfahren Jesus zu einem eigenmächtigen Akteur im Umgang mit dem Gottesgeist (‘Jesus eignet sich als *Gottessohn* den *Geist* gewissermaßen selbst an’): *Erstens* identifiziert Jesus sich selbst als Geistträger und deutet sein Wirken vorauslaufend als Mission des endzeitlichen Gottesboten (Lk 4,16–30). Damit erklärt Jesus schon in seiner Antrittspredigt in Nazareth die jesajanische Prophetie für erfüllt (Jes 61,1LXX). Jesus gibt *zweitens* den empfangenen Gottesgeist selbst wieder an den Vater zurück (Lk 23,46). Jesus kündigt *drittens* die Sendung des Geistes auf die Gemeinschaft der Glaubenden an (Lk 24,49; Apg 1,8). Nach Lk 24,49 sagt der Auferstandene an, die „Verheißung des Vaters“ auf seine Jünger herabzusenden (... ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ’ ὑμᾶς) – sie werden mit einer *Dynamis* „aus den Höhen bekleidet/ausgestattet werden“. Nach Apg 1,8 erklärt der Auferstandene seinen Jüngern, dass sie die *Dynamis* des ‚Heiligen Geis-

<sup>39</sup> Vgl. J. Schröter, Die Taufe in der Apostelgeschichte, in: D. Hellholm, Ablution, Initiation, and Baptism (s. Anm. 13), 557–586.

<sup>40</sup> Allerdings akklamieren weder die Engel noch die Hirten Jesus bei seiner Geburt als „Gottessohn“ (Lk 2,1–20) – ebenso wenig wie der greise Simeon oder die Prophetin Hanna in Jerusalem (Lk 2,25–32; 2,36–38). Eine solche Inaugural-Titulatur ist offenbar der himmlischen Stimme bzw. Gott selbst vorbehalten (Lk 3,22).

tes<sup>c</sup> auf sich empfangen werden, um Christus-Zeugen in aller Welt sein zu können. In Apg 2 wird Jesu Ankündigung erfüllt. Von Apg 2 an agieren die Christus-Zeugen als die vom ‚Heiligen Geist‘ (An-)Getriebenen – Lüge oder Sünde gegen den Heiligen Geist dagegen bedeutet ihren Tod (Apg 5,1–6; vgl. schon Mk 3,29parr.).

Aus lukanischer Sicht setzt das Wirken des Gottesgeistes schon vor der Geburt Jesu in Worten der Ankündigung und Voraussage von Geistwirken ein (Lk 1–2). Diese Worte – von Engeln oder prophetenähnlichen Personen (Elisabeth, Simeon, Hanna) gesprochen – schreiben den Charakter alttestamentlicher Prophetie fort. Erst nach Jesu Himmelfahrt wird der Geist Gottes kollektiv auf das (neue) Gottesvolk ausgegossen. Jesu Wirksamkeit liegt – chronologisch gesehen – dazwischen. Sie steht zwar von Beginn an im Zeichen geistgewirkter Gottessohnschaft – die Gottessohnschaft selbst wird ihm jedoch erst mit der Geistbegabung in der Taufe von Gott selbst zugesprochen. In seinem Wirken eignet sich Jesus die ‚Geistträgerschaft‘ vollständig an. Als Auferstandener sagt Christus die Geistsendung an. Zugleich spricht Christus noch nach seiner Himmelfahrt zu jenem Typus von Christus-Zeugen direkt, der weder seinem Jüngerkreis angehört hatte, noch beim Pfingstereignis in Jerusalem zugegen war: Paulus (z. B. Apg 9,1–18; 23,11). Im lukanischen Doppelwerk werden wir – bei aller Vorsicht – *in nuce* von einer ‚triadischen Theologie‘ sprechen können.<sup>41</sup>

### 2.3.3 Christologiebasiertes Geistwirken im Vierten Evangelium

Der πνεῦμα-Begriff bei Johannes kommt in Joh 1,32f.; 6,63; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; 19,30; 20,22 vor.<sup>42</sup> Er nimmt paulinisches Denken *einerseits* (Joh 6,63) sowie markinisches (Joh 1,33; 19,30) und lukanisches Erzählen über das Geistwirken in und durch Jesus *andererseits* (Joh 7,39; 20,22) – wie mir scheint – auf,<sup>43</sup> um die ihm

<sup>41</sup> Vgl. R. Feldmeier, Gottes Geist (s. Anm. 2), 167–182.

<sup>42</sup> Vgl. insgesamt: U. Schnelle, Johannes als Geisttheologe, in: NT 40 (1998) 17–31.

<sup>43</sup> Zur möglichen Kenntnis des lukanischen Doppelwerks bei Johannes vgl. z. B. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen <sup>9</sup>2017, 573–581; zur möglichen Kenntnis des Markusevangeliums bei Johannes vgl. die Beiträge in E.-M. Becker u. a. (Hrsg.), John’s Transformation of Mark, London/New York, NY 2021.

vorliegenden Traditionen jeweils christologisch zu überbieten: Der endzeitlich wirkende, lebendig-machende Gottesgeist, von dem bereits *Paulus* sprach (z. B. 2 Kor 3), ist nach Johannes schon in den Worten Jesu als des inkarnierten *Logos* greifbar (Joh 6,63: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἢ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν). Die erstmals bei *Markus* schriftlich vorliegenden Vorstellungen vom Wirken Jesu als „geist-taufender“ Mission (Mk 1,8), die sich an Jesu Taufe durch den Täufer anschließt, läßt der Vierte Evangelist mittels eines Offenbarungswortes auf: Der Täufer gibt Zeugnis davon, wie Gott selbst ihn gesandt hat, um den, der mit dem Heiligen Geist taufen wird – den Gottessohn –, zu erkennen (Joh 1,32–34). Wie Markus (und die Synoptiker) beschreibt auch Johannes den Tod Jesu als Aufgabe seines Geistes (Joh 19,30: ... παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Nicht nur geht allerdings – wie bei *Lukas* – dieser narrativen Szene Jesu selbstbestimmte Bitte um die Rücknahme seines πνεῦμα durch Gott voraus, sondern der johanneische Jesus deutet sogar vorauslaufend seinen Tod (Geistaufgabe) als τετέλεσται (Joh 19,30) und damit als gerade eingetretene Verherrlichung des Gottessohnes. Auch die jesuanische Ankündigung des nachösterlichen Geistempfangs wird im Vierten Evangelium gegenüber Lukas in dreifacher Weise korrigiert: Der Geist wird *erstens* nicht erst nach Jesu Himmelfahrt, sondern nach seiner „Verherrlichung“ ausgeteilt, und zwar *zweitens* an diejenigen, die „an ihn glaubten“ (Joh 7,39). *Drittens*: der Auferstandene selbst bläst im Zuge der Ostererscheinungen die elf Jünger an und verleiht ihnen so den Geist (Joh 20,22).

Der Vierte Evangelist greift erkennbar auf die ihm vorliegenden Traditionen (Markus) und geisttheologischen Konzepte (des Paulus und Lukas) zurück. Er tut dies so, dass er sie *christologisch* fundiert. Zugleich stößt Johannes auf die konzeptionellen Begrenzungen dieser Vorstellungen. Die Fragen: welchen Ursprungs ist der Geist, der auf die Glaubenden kommt, und welche Funktion erfüllt er bei den Glaubenden nach der Rückkehr Jesu zu seinem Vater? bearbeitet Johannes mit Hilfe der sog. *Paraklet-Sprüche*, die sich allein in den sog. Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) finden. In der Situation der Verabschiedung von seinen Jüngern bittet Jesus den Vater, einen Parakleten zu senden, der als „Geist der Wahrheit“ nach Jesu Weggang in den „Seinen“ bleiben (Joh 14,16–18) und das Zukünftige verkündi-

gen wird (Joh 16,13). Der „Paraklet“ (ὁ παράκλητος: wörtl.: Herbeigerufener, Helfer, Beistand) bezeichnet als „substantivisch gebrauchtes Verbaladjektiv (mit passivischer Bedeutung)“ eine Gestalt, die – nach Udo Schnelle (\*1952) – vor allem eine „hermeneutische Funktion“ hat: „er erschließt als Lehrer, Zeuge und Interpret für die Gemeinde die Bedeutung der Person Jesu Christi und führt die Glaubenden in die Zukunft.“<sup>44</sup>

Welche Stellung – im Verhältnis zum Vater und Christus – aber nimmt der Paraklet ein? Da nur Gott selbst „senden“ kann, wie er zuvor den Täufer und Jesus gesandt hat, wird auch der Vater selbst jenen „Heiligen Geist“, den Parakleten senden (Joh 14,26). Zugleich kommt Jesus in diesem Geist zu den „Seinen“ (Joh 14,18), da der Geist alles lehren wird, was Jesus sagte (Joh 14,26), und den Jüngern schließlich die Erkenntnis vermitteln wird, dass Jesus und der Vater „eins“ sind (Joh 14,20). Weil schon jetzt gilt: „Alles, was der Vater hat, ist mein“ (Joh 16,15) und „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9), d. h., weil die Einheit von Vater und Sohn bereits vollzogen ist, kann Jesus in seinen Abschiedsreden an die Jünger letztlich so weit gehen zu sagen, dass er selbst den Parakleten, der seinen Ausgang beim Vater nimmt, als „Geist der Wahrheit“ senden wird (Joh 15,26).<sup>45</sup> So vollzieht Jesus selbst als Auferstandener die Geistausteilung an seinen elf Jüngern (Joh 20,22). Der „Geist der Wahrheit“ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) wird die Jünger und Jüngerinnen leiten, sie vor Irrtum und dem Antichristen bewahren (z. B. 1 Joh 4,1–6). So fungiert der Paraklet letztlich als Gegengestalt zum Teufel und seinem Einflussbereich<sup>46</sup> – ein Motiv, das schon in der Septuagintasprache angelegt ist.<sup>47</sup>

Johannes beschränkt sich nicht darauf, die ihm bekannten oder vorliegenden geisttheologischen Vorgaben (Paulus, Markus, Lukas) aufzunehmen und christologisch zu überbieten, sondern er schafft

<sup>44</sup> U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig <sup>5</sup>2016, 306f.

<sup>45</sup> Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.

<sup>46</sup> F. Theobald, Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte (NTOA 109), Göttingen/Bristol, CT 2015.

<sup>47</sup> Zur „Ankläger“-Rolle des Teufels vgl. z. B. Ps 108,6LXX: καὶ διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.

mit den Aussagen über den Parakleten einen eigenen Vorstellungsbereich, der dem Wirken des untrennbar an Christus gebundenen (Gottes-)Geistes terminologisch wie konzeptionell eine eigenständige Prägung gibt. Je mehr Johannes die Einheit von Vater und Sohn christologisch ausarbeitet (Joh 14–17), je mehr ist er gefordert, auch das Geistwirken von seiner *Herkunft* her und auf seine *Funktion* hin neu zu bestimmen. Oder umgekehrt: Der Vierte Evangelist sucht den synoptischen Erzählrahmen, der von der Täufer-Geschichte bis zu den Osterereignissen reicht, mit den Paraklet-Vorstellungen zu amalgamieren. Diese Verschmelzung synoptischer und genuin johanneischer (?) Traditionen führt dazu, dass Johannes die frühchristlichen Traditionen vom endzeitlichen Geistwirken Gottes an und in Jesus Christus christologisch überbieten *muss*. Im Ergebnis ist die Pneumatologie des Vierten Evangeliums ganz von der Christologie beherrscht und büßt den eschatologischen Charakter, den sie noch bei Paulus, Markus und Lukas – hier aber in tendenziell heilsgeschichtlicher Linienführung – hatte, ein. Johannes prägt identifikatorisches Denken (Gott ist Christus; Christus ist Gott; der Geist kommt von Gott; Christus ist der Geist), das fortan weitere christologische und trinitätstheologische ‚Klärungen‘ anregen und erforderlich machen wird.

### 3. Perspektiven: Die Reichweite und Leistung der neutestamentlichen Pneumatologie(n)

Ich fasse die oben vorgelegte Skizze neutestamentlicher Denkansätze zur Pneumatologie in vier Thesen zusammen:

- (1) Die frühchristliche Rede vom endzeitlichen Geistwirken Gottes ist in der jüngeren Prophetie Israels begründet. Die neutestamentlichen Geistvorstellungen greifen diese Vorstellungen vom Aspekt der Erfüllung her auf und verbinden sie mit der Person und dem Wirken Jesu Christi, das sich – insbesondere in Hinsicht auf die Taufe – vom Wirken des Täufers herleitet (z. B. Apg 1,5). Dabei knüpfen die neutestamentlichen Aussagen vom Geistwirken Gottes in Jesus Christus an das erinnerte Wirken und die Wirkung des historischen Jesus als charismatischer Gestalt sowie an das gegenwärtige Erleben pneumatischer Erfahrungen in den frühchristlichen Gemeinden an (z. B. Gal 3,2).

- (2) *Paulus* ordnet das endzeitliche Geistwirken Gott als Subjekt zu (z. B. Gal 4,6), versteht aber zugleich den *Kyrios*-Christus-Bereich als bereits jetzt schon wirksame personale pneumatische Sphäre, der die Glaubenden anverwandelt werden (z. B. Gal 2,20). Der hellenistischen und römischen Philosophie nicht unähnlich, wo „mittels des  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  die Gegenwart des Göttlichen in der Welt“ zu erklären versucht wird,<sup>48</sup> ist auch für Paulus die Sphäre des  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  der Begegnungsraum von Gott und Mensch: In Christus wird dieser Begegnungsraum vom Gott Israels und den Christus-Glaubenden personal konkretisiert. Markus (und Matthäus) sowie Lukas und Johannes verlegen die Vorstellung von der pneumatisch präsenten Christus-Gestalt in das Leben und Wirken des irdischen Jesus vor: *Markus* blickt auf dieses Wirken erinnernd zurück, während *Lukas* es in einen längeren, sukzessorischen Prozess des endzeitlichen Geistwirkens Gottes einordnet, in welchem Jesus sich die Geistträgerschaft als der *Gerichte* anzueignen vermag. In Anlehnung an die ihm vorliegenden Evangelienerzählungen unterscheidet zwar auch noch *Johannes* zwischen dem ‚inkarnierten *Logos*‘ und einem künftig wirkenden ‚Parakleten‘. Der Vierte Evangelist macht aber zugleich deutlich, dass im irdischen Jesus Christus Gott selbst und der Geist präsent sind. So hat in Christus die „Verschmelzung der Zeiten“<sup>49</sup> längst stattgefunden – eine Vorstellung, die Paulus, der noch zwischen „gegenwärtiger und künftiger Weltzeit“ unterscheidet und dabei das *Pneuma* zum Kontinuum macht,<sup>50</sup> noch nicht denken konnte. Oder anders: erst Johannes arbeitet die Vorstellung, dass sich „die Geschichte Gottes bereits in der Gegenwart des Glaubens“ realisiert, konsequent aus.<sup>51</sup>
- (3) Die neutestamentlichen Denkansätze zur Pneumatologie sind nicht systematisch ausgearbeitet, sondern *kombinatorisch* ange-

<sup>48</sup> R. Feldmeier, Gottes Geist (s. Anm. 2), 100. – Mit  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$  oder  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  wird gemeinhin die „den Kosmos ordnende Vernunft“ beschrieben, ebd.

<sup>49</sup> Vgl. z. B. J. Frey, Die johanneische Eschatologie, Bd. 2 (WUNT 110), Tübingen 1998, 291.

<sup>50</sup> S. Vollenweider, Paulinische Spiritualität (s. Anm. 5), 423.

<sup>51</sup> C. Landmesser, Das gegenwärtige Ende. Geschichte in neutestamentlicher Perspektive, in: M. Meyer-Blanck (Hrsg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (VWGTh 44), Leipzig 2016, 76–95, 93. Ich würde hier aber eine Differenz zwischen Paulus und Johannes festmachen wollen.

legt. Sie sprechen über das endzeitliche Wirken des (Gottes-)Geistes an und in Christus *erstens* im Rahmen motivisch und traditional geprägter (prophetischer) Vorstellungen, *zweitens* unter Nachwirkung der historischen Jesus-Gestalt und *drittens* auf der Basis nachösterlich geformter kerygmatischer Sprache über Jesus Christus als den endzeitlichen *Kyrios*.

- (4) Die Rede vom ‚Geist‘ in den oben genannten neutestamentlichen Autorenwerken und Schriften bietet *elementare* Vorstellungen darüber, wie Auftreten und Wirken der irdischen Jesus-Gestalt im Lichte der Ostererscheinungen im frühen Christentum mit dem endzeitlichen Handeln Gottes in Zusammenhang gebracht wurden – und zwar in doppelter Weise: Die Jesus-Gestalt ist *der* endzeitliche Geistträger, der den Willen Gottes tut und ultimativ durchsetzt. Zugleich ist Jesus derjenige, an dem Gott – durch die Auferweckung von den Toten – in einer Art Neuschöpfungsakt gehandelt hat.

Paulus, Markus, Lukas und Johannes arbeiten diese Doppelperspektive mit unterschiedlichen Akzentuierungen und im Ergebnis distinkt aus, ohne jeweils eine in sich konsistente ‚Pneumatologie‘ zu entwickeln. Sie sprechen über den Geist Gottes und sein Wirken an und in Christus so, dass sie im anfänglichen *Erfahrungs- und Beschreibungsbereich* der geistgewirkten Gemeinschaft von Christus-Zeugen und Christus-Glaubenden verbleiben. Die geisttheologischen Aussagen der neutestamentlichen Texte liefern daher noch keine Lehrsätze, bieten aber reflektierte Denk- und Sprachansätze, die die fluiden Christus-Erfahrungen der ersten drei Generationen literarisch verfestigen, deutend gestalten und so für die Nachwelt festhalten. Damit stecken sie den theologischen Diskursrahmen für jede christusbezogene Pneumatologie ab.