

In der Kraft des Geistes

Neutestamentliche Perspektiven der Trinitätstheologie

Master-Vorlesung im Sommersemester 2015

Vorlesungsplan

	1. Einführung	
16. 4.	1.1	Trinitätstheologie im Neuen Testament? Probleme und Chancen
	1.2	Zur Hermeneutik neutestamentlicher Trinitätstheologie
	2. Narrative Theologie	
23. 4.	2.1	Die Taufe Jesu (Mk 1,9ff.; Mt 3,13-17; Lk 3,21f.; Joh 1,29-34; vgl. Apg 10,38)
30. 4.	2.2	Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu (Lk 4,14.16-23; Mt 12,18; Mt 12,28 par. Lk 11,20)
7. 5.	2.3	Die Kindheitsevangelien (Mt 1,20; Lk 1,35)
	2.4	Die Osterevangelien (Lk 24,49; Apg 1,8; Joh 20,21ff.)
21. 5.	2.5	Die Pfingstgeschichte (Apg 2,1-48)
	3. Performative Theologie	
11. 6.	3.1	Taufe (Mt 28,16-20; vgl. 1Kor 12,13; Röm 6,3f.; Gal 3,26ff. – Joh 3,3ff.)
18. 6.	3.2	Segen (2Kor 13,13; Offb 1,4ff.)
	3.3	Lobpreis (Eph 1,3-14; vgl. 3,14-21)
25. 6.	3.4	Bekenntnis (Röm 1,3f.; 1Tim 3,16; Eph 4,4ff.)

4. Reflexive Trinitätstheologie

- 2. 7. 4.1 Der paulinische Ansatz
(1Kor 12,4-7; 2Kor 1,21f.)
- 4.2 Der johanneische Ansatz
(Joh 4,24; 14,16.26; 15,26; 16,7-14)

5. Theologische Auswertung

- 9. 7. 5.1 Exegese im Licht der Dogmatik
- 5.2 Dogmatik im Licht der Exegese

Thomas Söding

In der Kraft des Geistes

Neutestamentliche Perspektiven der Trinitätstheologie

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Das Kreuzzeichen „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ist das einfachste Bekenntnis zum dreieinen Gott. Es zeigt, dass in der Trinitätstheologie nicht abgehobene Spekulationen entwickelt, sondern die Geschichte Gottes mit der Geschichte von Menschen so verknüpft wird, dass eine echte Verbindung entstehen kann.

Im Neuen Testament gibt es keine ausgefeilte Trinitätstheologie. Aber es gibt die Jesusgeschichte, um derentwillen sie entwickelt worden ist. Es gibt von der Taufe im Jordan über die Antrittspredigt Jesu in Nazareth bis zur Verklärung jene christologischen Schlüsseltexte, die zeigen, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Einheit bilden. Es gibt im Johannesevangelium Worte über den Vater, den Sohn und den Geist, die ihre Verschiedenheit und Einheit qualifizieren und mit dem Glauben der Menschen verbinden. Es gibt ebenso Gebete und Reflexionen in den Briefen, die ihre komplexe Kommunikation erschließen.

Die Vorlesung führt zu diesen Schlüsseltexten urchristlicher Theologie. Sie sucht nicht nach Spuren der späteren Dogmatik im Neuen Testament, sondern nach den Impulsen, die von der Trinitätstheologie aufgenommen, aber nie eingeholt werden.

Die Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik. Sie nutzt die moderne Sprachwissenschaft zu einer theologischen Kategorisierung der Gottesrede. Sie verbindet paradigmatische Kurzexegeten mit theologischen Überblicken.

Die didaktischen Ziele

Die Vorlesung macht die Konturen neutestamentlicher Gottesrede im Horizont des Trinitätsglaubens kenntlich. Sie vermittelt die Kompetenz zum wissenschaftlichen Umgang mit schwierigen biblischen Texten und zu einer kritischen Reflexion pointierter Positionen im Neuen Testament. Die Vorlesung soll deshalb die Fähigkeit vermitteln, theologische Orientierung aus einer kritischen, hermeneutisch aufgeschlossenen Lektüre des Neuen Testaments zu gewinnen und von dort her einen Dialog sowohl mit der Dogmatik wie auch mit der Katechese und Didaktik zu gewinnen

Die Prüfungsleistungen

Im MTh kann die Vorlesung in M 7 oder in M8 gebucht werden und fließt dann in die MAP ein (Essay – 1 CP). Sie fließt in die MAP ein.

Im MEd 2005 kann die Vorlesung in M D (Jesus Christus) angerechnet werden (Essay – 2CP),

im MEd 2013 im Modul B (Essay – 2 CP).

Im MA gehört die Vorlesung zu M IV oder VI (Essay – 1 CP).

Das Thema der Essays wird individuell in der Sprechstunde abgeklärt. Die Form des Essays wird auf der Homepage des Lehrstuhls vorgestellt:

http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/essay_-_homepage.pdf.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de

Kontakt

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)

D-44780 Bochum

0049 (0) 234 32-22403

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturliste

- Breuning, Wilhelm, Überlegungen zur neutestamentlichen Logik des trinitarischen Bekenntnisses. In: Th. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA.NF 31), Münster 1996, 368-388.
- Deneken, Michel, La révélation pascale du Dieu d'Israël : quelques remarques théologiques au sujet du Dieu de Jésus Christ, In: E. Bons – Th. Legrand (Hg.), *Le monothéisme biblique, Évolution, contextes et perspectives (LeDiv 244)*, Paris 2011, 437-454.
- Eckstein Hans-Joachim, Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament. In: M. Welker – M. Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität (FS J. Moltmann)*, Gütersloh 2006, 85-113.
- Erlemann, Kurt, *Wer ist Gott? Antworten des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- , *Jesus der Christus. Provokationen des Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 2011.
 - , *Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Frankemölle, Hubert, *Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credo*, Düsseldorf 1974, bes. 49-65.
- Hahn Ferdinand, Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses. In: Ders., *Theologie des Neuen Testaments: Die Einheit des Neuen Testaments*, Tübingen 2002.
- Hoping, Helmut, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*. In: M. Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210)*, Freiburg / Basel / Wien 2004, 128-154.
- Hübner, Hans, *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (BThSt 64)*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Hurtado, Larry, W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in earliest Christianity*, Grand Rapids 2003.
- , *How on earth did Jesus become a God? Historical questions about earliest devotion to Jesus*, Grand Rapids 2005.
 - , *God in New Testament Theology*, Nashville 2010.
- Kelly, J.N.D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, bes. 9-65.
- Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, bes 94-124; 217-223.
- Schierse, Franz Josef, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung. In: J. Feiner – M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium Salutis II, Einsiedeln- Zürich 1967*, 85-131.
- Schrage, Wolfgang, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition (BThST 48)*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Schröter, Jens, *Trinitarian Belief, Binitarian Monotheism, and the One God. Reflections on the Origin of Christian Faith in Affiliation to Larry Hurtado's Christological Approach*. In: C. Breytenbach – J. Frey (Hgg.), *Reflections on the Early Christian History of Religion, Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte (AJECAGJU 81)*, Leiden / Boston 2013, 171-194.

- Söding, Thomas, Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Basis der Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung. In: B. Groen – B. Kranenmann (Hgg.), Liturgie und Trinität, Freiburg 2008, 12-57.¹
- , Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005.
- Soulen, R. Kendall, Der trinitarische Name Gottes in seinem Verhältnis zu Tetragramm. In: EvTh 64/5 (2004), 327-347.
- Stubenrauch, Bertram, Vom Namen Gottes in Israel zum Namen des Dreifaltigen. Eine bibeltheologische Wegbeschreibung. In BiKi 65/2 (2010), 100-104.
- Young, Frances, The Trinity and the New Testament. In: M. Hooker (Hg.), The Nature of New Testament Theology, FS R. Morgan, Malden / Oxford / Victoria 2006, 286-305.

Synoptiker

- Di Bianco, Nicola, La trinità nel Vangelo secondo Matteo. In: Asp. 52/2 (2005), 163-178.
- Figura, Michael, Die Taufe Jesu als Offenbarung des Dreifaltigen Gottes. In: IKZ 34 (2005), 47-54.
- Johnson, Andy, Ripples of the Resurrection in the Triune Life of God: Reading Luke 24 with Eschatological and Trinitarian Eyes. In: HBT 24/2 (2002), 87-110.
- Olivares, Carlos, El bautismo trinitario de Mateo 28:19. Consideraciones textuales y teológicas. In: DL 10/2 (2011), 249-271.
- Viviano, Benedict Thomas, The Trinity in the Old Testament: From Daniel 7,13-14 to Matthew 28:19. In: ThZ 54/3 (1998), 193-209.

Corpus Iohanneum

- Beisser, Friedrich, Trinitätsaussagen in der Offenbarung des Johannes. In: F.W. Horn – M. Wolter, Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, FS Otto Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 120-135.
- Boismard, Marie-Emile, Approche du mystère trinitaire par le biais du IV^e évangile. In: A. Marchadour, Origine et postérité de l'évangile de Jean, Paris 1990, 126-142.
- Claußen, Carsten, Die Trinitätslehre als Herausforderung an Exegese und Dogmatik. Zur „trinitarischen“ Rede von Gott im Johannesevangelium. In: , C. Caußen – M. Öhler (Hgg.), Exegese und Dogmatik (BThSt 107), Neukirchen-Vluyn 2010, 151-172.
- Durand, Emmanuel, Λόγος, Μονογενής et Υἱός. Quelques implications trinitaires de la christologie johannique. In : RSPTh 88/1 (2004), 93-103.
- Frey, Jörg, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie. In: ZThK 107/4 (2010), 448-478.
- , Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei? In: Ders. – U. Polutz (Hgg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 217-257.
- Nguyen, Thi Tuong Oanh, The Allusion to the Trinity in Jesus' Understanding of His Mission. A Theological Interpretation of πέμπω and ἀποστέλλω in the Fourth Gospel. In: G. Van Belle

¹ Dieser Aufsatz ist der Basisartikel der Vorlesung.

Thomas Söding

– M. Labahn – P. Maritz (Hgg.), Repetitions and Variations in the Fourth Gospel, Style, Text, Interpretation (BETHL 223), Leuven – Paris – Walpole 2009, 257-294.

Schnelle, Udo, Trinitarisches Denken im Johannesevangelium. In: M. Labahn – K. Scholtissek, Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, FS J. Beutler, Paderborn et al. 2004, 367-386.

Theobald, Michael, Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium. In: Ders, Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT.1 267), Tübingen 2010, 349-388.

Wilckens, Ulrich, Gott, Der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften. In: Ders, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften, Göttingen 2003, 9-28.

Corpus Paulinum

Dahl, Nils Alstrup, Trinitarian Baptismal Creeds and New Testament Christology and Types of Early Baptismal Creeds. In: Ders., Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine, Minneapolis 1991, 165-186.

Fay, Ron C., Was Paul a Trinitarian? A Look at Romans 8. In: S.E. Stanley (Hg.), Paul and His Theology (PaSt 3), Leiden / Boston 2006, 327-345.

Fee, Gordon D., Christology and Pneumatology in Romans 8:9-11 - and Elsewhere: Some Reflections on Paul as a Trinitarian. In: J.B. Green – M. Turner (Hgg.), Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, Grand Rapids 1994, 312-331.

Gabriel, Andrew K., Pauline Pneumatology and the Question of Trinitarian Presuppositions. In: S.E. Stanley, Paul and His Theology, Leiden / Boston 2006, 347-362.

Grech, Prospero, Formule trinitarie in San Paolo. In: L. Padovese (Hg.), Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo, Roma 1996, 133-138.

Grieb, A. Katherine, People of God, Body of Christ, Koinonia of Spirit: The Role of Ethical Ecclesiology in Paul's "Trinitarian" Language. In: AThR 87/2 (2005), 225-252.

Maleparampil, Joseph, The "Trinitarian" Formulae in St. Paul. An Exegetical Investigation into the Meaning and Function of Those Pauline Sayings which Compositely Make Mention of God, Christ and the Holy Spirit, Frankfurt a.M. u.a. 1995.

Mauser, Ulrich W., One God and Trinitarian Language in the Letters of Paul. In: HBT 20/2 (1998), 99-108.

Wehr, Lothar, Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre. In: MThZ 47 (1996), 315-324.

Theologien des NT

- Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen - Basel ²1996 (¹1994)
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments. Hg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen ⁹1984 (1948-53)
- Childs, B.S., Die Theologie der einen Bibel. Bd. I: Grundstrukturen. Bd. II: Hauptthemen (engl. 1992), Freiburg - Basel - Wien 1994.1996
- Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet von A. Lindemann (UTB 1446), Tübingen ⁵1992 (¹1967)
- Dormeyer, D., Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010
- Gnilka, J., Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB ErgBd. 1), Würzburg 1989
- Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg - Basel - Wien 1994
- Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments. Hg. von J. Roloff (UTB 850), Göttingen 1991 (Nachdruck der 3. Auflage von 1978; 1. Auflage 1976)
- Hahn, F., Theologie des Neuen Testaments I-II, Tübingen 2002
- Hübner, H., Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen 1990.1993.1995
- Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen ⁴1988 (¹1971)
- Kümmel, W.G., Die Theologie des Neuen Testaments in seinen Hauptzeugen. Jesus - Paulus - Johannes (GNT 3), Göttingen ⁵1987 (¹1969)
- Lohfink, G., Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg – Basel – Wien 1998
- Lohse, E., Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5,1), Stuttgart u.a. ⁴1989 (¹1974)
- Niederwimmer, K., Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003
- Schekle, K.H., Theologie des Neuen Testaments I-IV., Düsseldorf 1968-1976
- Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007
- Segalla, G., Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006
- Strecker, G., Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und hg. von F.-W. Horn, Berlin - New York 1996
- Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II, Göttingen ²1997 (¹1992). 1999
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003 (¹2000)
- Thüsing, W., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I-III, Münster ²1996 (1981). 1998. 2001
- Weiser, A., Theologie des Neuen Testament II. Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart u.a. 1993
- Wilckens, U., Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde./6 Tle., Neukirchen-Vluyn ²2005. ³2011. ²2011. 2005. 2007. 2009.

1. Einführung

So elementar das Kreuzzeichen als Symbol des Glaubens ist, so voraussetzungsreich ist es: Warum Vater, Sohn und Geist? Warum die Reihenfolge? Warum das „und“? Warum der „Name“? Die neutestamentliche Exegese führt an den Anfang jeder Antwort auf diese Fragen.

1.1 Trinitätstheologie im Neuen Testament? Hermeneutische Probleme und Chancen

1.1.1 Probleme

a. Eine dogmatische Trinitätstheologie kennt das Neue Testament nicht. Jedem Versuch, das Dogma der Ökumenischen Konzilien von Nikaia bis Chalkedon ins Neue Testament zurückzuprojizieren oder in trinitarischen Wendungen des Neuen Testaments die *dicta probantia* für die kirchliche Trinitätslehre zu finden, muss die Exegese aus historischer, philologischer und theologischer Verantwortung entgegenwirken. Im Neuen Testament gibt es kein ausdrückliches Bekenntnis zum dreieinen Gott und kein Gebet zum Heiligen Geist. Es fehlt nicht nur der Begriff der Trinität; es fehlen, obwohl wesentliche Stichworte bereits fallen (cf. 2Kor 4,4f.; Kol 1,15; Hebr 1,3 u.a.), theologische Erörterungen über Person und Wesen, Substanz und Hypostase, Einheit und Dreiheit, wie sie aber gerade für die Väterzeit typisch werden und eine atemberaubende Leistung spekulativer Theologie im Interesse verständigen Glaubens und lebendiger Liturgie darstellen.²

b. Die Sprache des Neuen Testaments ist weder ganz einheitlich noch deckungsgleich mit dem Dogma.

- In betonten Schlusswendungen der johanneischen Schriften ist von der Gottheit Jesu die Rede³, während bei Paulus nur der „Vater“ explizit „Gott“ genannt wird⁴, der Auferstandene aber „Kyrios“; dies geschieht nicht, um ihm einen geringen Grad an Göttlichkeit zuzuerkennen, sondern um seine vollkommene Partizipation am Gottsein des Vaters auszusagen.
- Dass der Geist, der nach Joh 15,26 „vom Vater ausgeht“, göttlich ist, stellt eine gesamt-biblische Grundaussage dar; dass er „der andere Paraklet“ ist (Joh 14,16), ein Spezifikum johanneischer Christologie. Einige Wendungen stellen den einen Gott und Vater, den einen Sohn und den einen Geist so deutlich zusammen heraus, dass es künstlich scheint, sie nicht trinitarisch zu nennen.

Die Spitzenaussagen können aber nicht einfach für das gesamte Neue Testament extrapoliert, sie müssen vielmehr in ihrem Kontext interpretiert werden. Entscheidend ist die Christologie, besonders wo sie sich mit den Hoheitstiteln „Kyrios“

² Vgl. *Alois Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg - Basel - Wien ²1979.

³ Joh 20,28 hat ein Echo in 1 Joh 5,20 und ist durch den Schlussvers des Prologes Joh 1,18 vorbereitet, der auf Joh, 1,1f. zurückgreift.

⁴ Freilich werden Röm 9,5 und Tit 2,13 immer wieder als Gegenbeispiele angeführt; vgl. *Hans-Christian Kammler*, *Die Prädikation Jesu als „Gott“ und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b*, in: ZNW 94 (2003) 164-180; *Hanna Stettler*, *Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105)*, Tübingen 1998, 332f.

und „Gottessohn“ füllt und das eschatologische Heilshandeln Gottes erzählt oder bespricht, das theozentrisch auf den Geist zurückgeführt wird.

c. Die Sprache des Neuen Testaments folgt nicht der Regelung des Dogmas, die durch feinste Unterscheidungen austariert worden ist, sondern ist freier, unbekümmerter, anstößiger, wilder. Nur so erklärt sich der Streit der Interpretationen in der Alten Kirche mit denen, die als Häretiker verurteilt worden sind, aber sich auch auf die Heilige Schrift berufen haben.

d. Im Ganzen ist die Vielfalt der Aussagen, Bilder und Formen kein Problem, das durch dogmatische Reflexion gelöst werden müsste, sondern die Basis der dogmatischen Trinitätstheologie, ihr Kriterium und ihr lebendiges Anschauungsmaterial. In den Diskussionen der Kirchenväter haben die Schriftzitate nicht ornamentale, sondern fundamentale Bedeutung, Sie setzen beim genauen Wortlaut an – und gewinnen von ihm her Tiefe durch den Bezug auf Jesus Christus selbst, das lebendige Wort Gottes.

1.1.2 Chancen

a. Während es lange Zeit ausgeschlossen schien, von trinitarischer Theologie im Neuen Testament zu sprechen, mehrten sich – bei heftigem Widerspruch – letztlich die Stimmen, die dieses Tabu historisch-kritischer Exegese missachteten.⁵ Sie fallen nicht in die alte Apologie zurück, sondern sehen die Aufgabe, eine von der dogmatischen zu unterscheidende biblische Trinitätstheologie zu schreiben, die einer theologischen Schriftauslegung dient und dem theologischen Anspruch der Heiligen Schrift genügt. Dadurch werden auch neue Verbindungen zur Dogmatik geknüpft.

b. Blicke es allein bei der Distanzierung von der Dogmatik, wäre nicht nur der Anspruch des Neuen Testaments unterschätzt, theologische Maßstäbe zu setzen, sondern auch die geistige Anstrengung der Väter missachtet, das Zeugnis der Schrift zu seinem Recht zu bringen. Die Exegese würde in die Falle der Kontroverstheologie tappen, die auf ihrem rechten Flügel wähnt, über historische Kritik erhaben zu sein, weil die Kirche kraft des Geistes ihre eigene Lehre in der Wahrheit zu entwickeln imstande sei, und auf ihrem linken Flügel der Trinitätslehre den Abschied zu geben bereit ist, in der nur eine problematische Komplikation der reinen Lehre Jesu im Geiste griechischer Philosophie zu erkennen sei⁶. Auf der einen Seite fallen dann aber gerade die wichtigsten Zeugnisse aus Schrift und Tradition zum Opfer, die das *secundum scripturas* vom österlichen Credo her hochhalten (1Kor 15,3-5), auf der anderen Seite prägende Stimmen des Neuen Testaments, vor allem Paulus und Johannes.

Umgekehrt öffnet die Suche nach einer neutestamentlichen, gesamt-biblisch verankerten Wurzel der Trinitätstheologie nicht nur die Tür zu einer rezeptionsgeschichtlichen Sicht der altkirchlichen Lehre, sondern schafft auch die Voraussetzung dafür, das Trinitätsdogma vom Schriftzeugnis her als das zu erschließen, was es sein will: die begriffliche Fassung des Heilsgeschehens, von dem das Neue Testament vor dem Hintergrund des Alten Testaments handelt und das, in der Sprache neuzeitlicher Theologie, die Selbstoffenbarung des Vaters im Sohn durch den Geist genannt werden kann.

⁵ Vgl. Th. Söding, Art. Trinität. Bibl.-theol. Befund: LThK³ 10 (2001) 239-242.

⁶ So Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen⁴1909 (¹1885), 115.

1.2 Zur Hermeneutik neutestamentlicher Trinitätstheologie

a. Trinitätstheologie ist ein Abstraktionsbegriff, ebenso wie Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie. Auf den Begriff der Trinitätstheologie in der neutestamentlichen Exegese zu verzichten, ist hermeneutisch so wenig unschuldig, wie ihn zu gebrauchen. Steht in diesem Fall die Gefahr der Harmonisierung im Raum, die den Unterschied zwischen Schrift und Dogma unterläuft, so in jenem die der Distanzierung, die das Neue Testament nur als erstes Kapitel der Theologiegeschichte gelten lässt oder das Trinitätsdogma ins Abseits stellt. Das hermeneutische Patt lässt sich vielleicht vermeiden, wenn geklärt wird, wo die neutestamentlichen Ansätze der Trinitätstheologie wurzeln und wie sie sprachlich geformt sind.

b. Dass im Neuen Testament immer wieder das Verhältnis Jesu von Nazareth zu Gott bedacht wird, dass in den Relationsbestimmungen der „Vater“ und der „Sohn“ entscheidende Bedeutung erlangen und dass deren Beziehung untereinander und zu den Menschen mit dem Heiligen Geist verbunden wird, ist in den zentralen theologischen Themengebieten des Neuen Testaments begründet.

- Die *Basileiathologie* verbindet nicht nur Jesu Person, Geschick und Werk, sondern auch die Vaterschaft Gottes und die Gottessohnschaft Jesu untrennbar miteinander. Auf verschiedene Weise machen alle Evangelien das Basileia-Geschehen als ein Geist-Geschehen sichtbar, in dem das Pneuma an die Person Jesu gebunden ist, wie dies besonders die Berichte von der Taufe Jesu (Mk 1,9ff. parr.) zur Sprache bringen.
- Die neutestamentliche Paschachristologie trägt nicht nur dem Skandalon des Kreuzestodes wie der Unglaublichkeit seiner Auferstehung Rechnung, sondern deckt auch in der Rede von der Hingabe, vom stellvertretenden Sühnetod und vom Opfer, aber ebenso von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu die eschatologische Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn als Grund allen Heiles auf. Bei Paulus und Johannes ist die Auferweckung ein Ereignis des Geistes, wie auch das Wirken des Erhöhten im Geist geschieht.
- Die neutestamentliche *Präexistenzchristologie* zieht die Konsequenzen aus der Basileia- und Paschatheologie; denn sie erhellt, dass die eschatologische Gemeinschaft zwischen Gott, dem Vater, und seinem Sohn nicht erst im Laufe der Zeit entstanden ist, sondern immer schon bestanden hat, weil sie dem Wesen des Vaters und des Sohnes entspricht. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, den Geist, dessen Stimme die Propheten Israels gehört haben, mit dem Geist zu identifizieren, der auf Jesus herabgekommen ist.
- Die neutestamentliche *Parusie-theologie* schlägt den Bogen vom ersten zum letzten Kommen Jesu Christi, indem sie die individuelle Hoffnung auf Auferstehung mit der Verwirklichung des gesamten Heilsplanes Gottes, mit dem Jüngsten Gericht und der Vollendung der Gottesherrschaft verbindet. Entscheidend ist zum einen, dass der „Menschensohn“ im Gericht und über das Gericht hinaus, von den Engeln unterstützt, die wesentlichen Aufgaben Gottes übernimmt (Mk 13,24-27 parr.), und zum anderen, dass die Vollendung – Johannes hat es deutlich gemacht – die Anteilgabe der Menschen an der Liebe des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist ist.

In allen vier Richtungen fordert die Christologie als Gottesfrage eine trinitarische Antwort mit dem Heiligen als Zwischenglied.

b. Achtet man auf die Sprache, lassen sich – versuchsweise und mit fließenden Übergängen – drei verschiedene Formen unterscheiden.

- Als *narrative Theologie* sei jene verstanden, die sich in Erzählungen artikuliert. Die narrative Trinitätstheologie ist elementar, weil das Offenbarungshandeln Gottes, das von der Dogmatik bedacht wird, ein geschichtliches Ereignis ist, ein geschichtliches Geschehen aber nach Erzählungen ruft⁷; in den neutestamentlichen Erzählungen, besonders den Jesusgeschichten der Evangelien, wird nicht über das Wesen Jesu spekuliert, aber immer wieder das Handeln Jesu als das des Sohnes seines himmlischen Vaters vergegenwärtigt, der kraft des Geistes wirkt, was er tut, und verkündet, wer er ist.
- Als *performative Theologie* sei jene verstanden, die sich im wirkenden Wort ereignet: In Sprechakten⁸ geschieht, was gesagt wird, dadurch, dass es gesagt wird von jemandem, der das Wort zu sprechen die Vollmacht hat. Die performative Trinitätstheologie ist elementar, weil die Einheit von Vater, Sohn und Geist kein Zustand, sondern eine Ausstrahlung ist. Der ursprüngliche Ort des Dogmas ist die Liturgie. Taufe und Eucharistie, Gebet und Gesang, Predigt und Katechese bilden im Neuen Testament den Sitz im Leben trinitarischer Wendungen; ihre Pointe ist nicht, differenzierte Verhältnisbestimmungen vorzunehmen, sondern Gottes Gnade als die zuzusprechen, die der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist schenkt. Durch Sprechakte kommt gerade die Wirkung zum Ausdruck: Taufe, Segen, Lobpreis, Bekenntnis.
- Als *reflexive Theologie* sei schließlich jene verstanden, die schon im Neuen Testament der theologischen Urteilsbildung dient, der Auseinandersetzung mit Einwänden, der Entwicklung der Lehre. Die reflexive Trinitätstheologie des Neuen Testaments ist elementar, weil die denkerische Erschließung des Glaubens seinem Wesen entspricht. Das Reflexionsniveau speziell der johanneischen und paulinischen Theologie ist erheblich. Die neutestamentlichen Reflexionen gehen den Diskussionen der Kirchenväter nicht nur voraus, sondern geben ihnen immer wieder Nahrung. Sie sind nicht auf den christlichen Platonismus und seine metaphysische Ontologie festgelegt, sondern öffnen weitere Möglichkeiten, die Einheit und Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu reflektieren.

Wenn von narrativer, performativer und reflexiver *Theologie* gesprochen wird, dann weil die Dogmatik kein Monopol auf den Begriff der Theologie hat, sondern elementare Formen der Theologie im (Alten und im) Neuen Testament vorausgehen und jeder Theoriebildung voraus sind, weil sie zu denken geben und ihrerseits der Sache nach bereits die wesentlichen dogmatischen Themen und Grundsätze enthalten.

⁷ Vgl. Reinhart Kosellek, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main 1979.

⁸ Vgl. John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Cambridge, Mass. 1962.

2. Narrative Theologie

a. Die narrative Trinitätstheologie des Neuen Testaments erfasst die wesentlichen Elemente des Wirkens und des Leidens Jesu – allerdings nicht so sehr in den (wesentlichen) alltäglichen Formen der Verkündigung Jesu (Gleichnisse, Lehrgespräche, Heilungen), sondern in exzeptionellen Momenten, in Schlüsselmomenten, Krisen und Aufbrüchen. Es handelt sich klassisch meist um die „Mysterien des Lebens Jesu“ und gattungsgeschichtlich um Epiphanien, also erzählte Erinnerungen an Momente, da Jesu Göttlichkeit mitten in seinem Leben aufscheint – nicht in eschatologischer Vollendung, aber im eschatologischen Kairos.

b. Von den überlieferten Momenten werden nach der Taufe Aspekte der Basileia-Verkündigung Jesu ausgewählt, bevor der Weg zurück in die Kindheit, dann voraus in die Ostergeschichte gegangen wird, zu der auch Pfingsten gehört.

2.1 Die Taufe Jesu (Mk 1,9ff.; Mt 3,13-17; Lk 3,21f.; Joh 1,29-34; vgl. Apg 10,38)

Nach allen Evangelien beginnt das öffentliche Wirken Jesu mit der Taufe durch Johannes im Jordan.

Die Synoptiker haben eine kurze Erzählung

- Bei Markus ist die Taufe Jesu im Jordan die erste Vorstellung Jesu und deshalb eine christologische Eröffnungsgeschichte (Mk 1,9ff.).
- Bei Matthäus und Lukas gehen jeweils die sog. Kindheitsgeschichten Jesu voraus, die Jesus bereits als den messianischen Gottessohn eingeführt haben: hier dient die Geschichte als Epiphanie des Gottessohnes in der Öffentlichkeit (Mt 3,13-17; Lk 3,21f.), bei Matthäus durch den Dialog über die Rollenverteilung bei der Taufe vorbereitet (Mt 3,13ff.), der zum Programmwort Jesu über die zu erfüllende Gerechtigkeit Gottes führt (Mt 3,15).

Johannes hat keine Taufgeschichte, sondern überliefert einen Eindruck des Täufers selbst vom Geschehen (Joh 1,29-34).

In der Apostelgeschichte referiert Petrus im Haus des gottesfürchtigen Hauptmanns Cornelius die Taufe Jesu (Apg 10,38), bevor er den Heiden dann selbst tauft.

2.2.1 Der Vergleich der Versionen

a. Im Vergleich der Synoptiker zeigen sich Gemeinsamkeiten wie Unterschiede.

- Gemeinsam sind der Ort und die Personen (Volk – Johannes – Jesus) sowie das Geschehen: Taufe, Aufreißen des Himmels, Herabkunft des Geistes wie eine Taube, Himmelsstimme; gemeinsam sind auch die Motive der Gottessohnschaft Jesu und der Liebe des Vaters zu ihm.
- Unterschiedlich sind die Ausgestaltungen und Verbindungen der Motive.
 - Bei Markus konzentriert sich die Erzählung auf Jesus und seinen Geistempfang (V. 10: „Er sah die Himmel aufreißen und den Geist ... auf ihn herabkommen) sowie die persönliche Gottesanrede (V. 11: „Du bist ...; an dir ...“).
 - Bei Matthäus und Lukas handelt es sich um eine öffentliche Epiphanie (Mt 3,16f / Lk 3,21f: „Der Himmel öffnete sich und der Geist stieg ...“) sowie um eine öffentlich Proklamation Gottes (Mt 3,17: „Dies ist ...; an dem ...“; Lk 3,21: „Du bist ...; an dir ...“).

Die Differenzen sind feine Nuancen, keine Gegensätze.

Das Textbild erklärt sich durch die Zwei-Quellen-Theorie.

b. Die Gemeinsamkeiten erklären sich aus der Markusredaktion bei Matthäus und Lukas; sie verweisen auf basale Prinzipien urchristlicher Christologie.

Die Differenzen erklären sich aus den unterschiedlichen Kontexten.

- Bei Markus werden die Leserinnen und Leser zuerst in das Geheimnis Jesu Christi selbst eingeführt (Mk 1,11), das in der Welt der Erzählung noch niemand kennt, und dann in die Offenbarung dieses Geheimnisses, zuerst den drei auserwählten Jüngern bei der Verklärung (Mk 9,2-8), dann in der öffentlichen Verkündigung nach Ostern (Mk 9,9-13).
- Bei Matthäus und Lukas dient die öffentliche Epiphanie dazu, den Ausgangspunkt zu markieren, von dem aus sich verschiedene Reaktionen auf Jesus nachzeichnen lassen, positive wie negative. .

Gemeinsamkeiten wie Differenzen zeigen die Lebendigkeit der Tradition.

c. Nach Apg 10,38 verkündet Petrus im Haus des gottesfürchtigen Hauptmannes Cornelius, dass Jesus von Gott „mit dem Heiligen Geist und mit Kraft gesalbt“ worden ist, bevor er seine Verkündigung begonnen hat; das entspricht dem Jesaja-Zitat in Lk 4,18f. (s.u. 2.2). Als Salbung verstanden, ist die Taufe ein messianisches Siegel, das den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit markiert.

d. Nach dem Johannesevangelium legt der Täufer als Augenzeuge ein Zeugnis ab, das auf seiner Anschauung beruht und ihn zu seiner Schlussfolgerung führt (Joh 1,32ff). Diese Erinnerung steht im Zusammenhang seiner Verkündigung Jesu als „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (Joh 1,29); in diesem Glaubenszeugnis stellt er sich selbst als einen vor, der durch Gott die Entdeckung Jesu als Gottessohn gemacht hat – die jetzt auch seine Jünger machen sollen (und durch sie weitere).

- Im Kern der bezeugten (und als solcher erzählten) Erinnerung steht das, was Johannes „sehen“ konnte: die Herabkunft des Geistes Gottes wie eine Taube aus dem Himmel, der auf Jesus bleibt (Joh 1,32); darin knüpft an, was derselben erzählten Erinnerung zufolge Gott ihm offenbart hat: dass derjenige, der den Geist empfängt, auch im Geist tauft (V. 33), weshalb er als „Sohn Gottes“ bekannt werden muss (Joh 1,34).
- Dieser Kern wird in den Spannungsbogen von Nichtwissen (Joh 1,31.33) und Erkenntnis eingezeichnet, die zum Bekenntnis und zur Bezeugung wird (Joh 1,34).

Joh 1 wirkt wie die Ausführung und Fortsetzung der Szene von Mt 3 und Lk 3: Der denkbar beste Zeuge des Geschehens teilt mit, was er „gesehen“ hat. Er kommt zum selben Schluss wie dem, den die intendierten Leserinnen und Leser der synoptischen Evangelien ziehen sollen: dass Jesus der Sohn Gottes ist – auch wenn von einer Audition keine Rede ist.

e. Die Spannweite der neutestamentlichen Überlieferung erklärt sich aus unterschieden Erzählperspektiven und -interessen. Diese Pluralität versteht sich von der der Identität des Ereignisses her, das, von Gott her betrachtet, wie Jesus ihn verkündet hat, unterschiedliche Aspekte hat, die verschieden angesprochen werden können.

Weiterführende Literatur:

Christian Rose, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1-15 (WUNT II/236)*, Tübingen 2007. 139-159.

2.2.2 Der christologische Kern

a. Die Taufferzählungen sind im Kern erzählte Christologie. Ihre gemeinsame Verbindung ist die Epiphanie Jesu von Nazareth als Sohn Gottes. Offenbart wird nicht, dass Jesus der Sohn Gottes *wird*, sondern dass er es *ist*. Nach Markus wird es auch ihm selbst offenbart (was zu einer Christologie des wahren Menschenseins passt, in der der Sohn Gottes auf Erden „lernt“), nach den anderen Evangelien dem Volk, nach Johannes speziell dem Täufer.

b. Die Stimme aus dem Himmel interpretiert nicht nur, was geschieht, sondern stellt selbst die Verbindung des Geistes her. In allen synoptischen Evangelien wird dies erzählt, im Johannesevangelium wird es mit Hilfe des Täufers reflektiert und bezeugt.

- Jesus ist für Gott, den Vater, ein „Du“.
- Er ist sein Sohn.
- Er liebt ihn.
- An ihm hat er Gefallen gefunden. Das Wort steht im Aorist, bezieht sich also nicht auf die erzählte Gegenwart, sondern auf eine Vergangenheit, die – wie die von Mk 1,2f. – nicht erzählt wird, aber zum „Anfang“ (Mk 1,1) gehört.

Jesus ist, wer er immer schon war – in Gottes Liebe. Zwar haben die Synoptiker – anders als Johannes – keine explizite Präexistenzchristologie, aber sie sind mit ihr kompatibel.

c. Die Himmelsstimme kombiniert zwei Gottesworte aus dem Alten Testament:

- Nach Ps 2,7 redet Gott den König von Israel als „mein Sohn“ an. Nach dem Modell einer Adoption wird der König Gottessohn, weil er nur so sein Amt, Gottes Recht zum Sieg zu verhelfen, verwirklichen kann.
Für das Markusevangelium ist dies ein Hinweis auf die „starke“ Christologie (vgl. Mk 1,8) der Gottesherrschaft, die nur mit Macht zu verwirklichen ist. Gegen eine Adoptionschristologie spricht die Fortsetzung der Gottesstimme im Aorist. Jesus wird weder zum Sohn gemacht noch ernannt; er wird als Sohn Gottes gesendet. Ps 2,7 deutet auf eine Inthronisation als König – und kann dann nicht ohne das Kreuz mit der Inschrift „König der Juden“ gelesen werden (Mk 15,26 parr.)
- Nach Jes 42,1 redet Gott den prophetischen Gottesknecht an, der durch sein Wort das Recht Gottes verwirklicht, aber – liest man die Gottesknechtlieder zusammen – nach Jes 53 zum leidenden Gottesknecht wird.
Für das Markusevangelium ist dies ein Hinweis auf die „schwache“ Christologie der Passionsgeschichte, in der Jesus seine Sendung vollendet. Jes 42 deutet auf eine Berufung. Aber im Licht von Ps 2,7 wird Jesus zu dem berufen, was er ist.

Aus der Verbindung der beiden Referenzen erklärt sich, dass Jesus nach den Synoptikern im Anschluss an die Taufe in seinen messianischen Dienst, das Evangelium Gottes von der Herrschaft Gottes zu verkünden (Mk 1,15; Mt 4,17), eingesetzt worden ist – was er nach Lukas in seiner Antrittspredigt reflektiert und proklamiert (s.u. 2.2).

d. Das einzige Wort, das nach Mk 1,11 hinzugefügt wird, ist „geliebter“. Dadurch werden beide Aspekte der Christologie zusammengehalten. Die christologische Grunddialektik des Markusevangeliums zwischen der Macht und dem Leiden Jesu wird in Mk 1,11 aufgerissen und aufgehoben. Bei Markus ist noch ein weiteres Mal ausdrücklich vom „geliebten Sohn“ die Rede, im Gleichnis von den bösen Winzern Mk 12,1-12 – ein weiterer Hinweis auf den Zusammenhang von Gottessohnschaft, Sendung und Passion.

2.2.3 Die trinitarische Struktur

a. Die synoptische Taufgeschichte ist eine narrative Ikone der Trinität. Gott (der Vater), Jesus, der „Sohn“, und der (Heilige) „Geist“ gehören auf das engste zusammen. Die Taufgeschichte zeigt, weshalb und wie die Jesusgeschichte eine Gottesgeschichte ist: weil im Menschen Jesus Gott selbst gegenwärtig ist – durch den Geist.

b. Die Initiative zur Offenbarung geht von Gott (dem Vater) aus. Er wird nicht explizit genannt; aber er erhebt seine Stimme aus dem offenen Himmel heraus und sagt Jesus sei: „Du“. Jesus selbst ist allerdings nicht bloßes Objekt, sondern menschliches Subjekt, weil er an den Jordan gegangen ist, um sich von Johannes taufen zu lassen – inmitten der Sünder, als Teil von ihnen, so wie er gelebt hat und gestorben ist. Im „Lamm Gottes“ des Johannesevangeliums (Joh 1,29.36) wird dieser Heildienst ins Bild gesetzt. Der Weg Jesu an den Jordan, der seine ganze Sendung vorwegnimmt, ist aber nicht die Voraussetzung dessen, dass Gott ihn als Sohn anredet resp. offenbart; vielmehr ist Jesus immer schon in der vorgreifenden Liebe Gottes unterwegs. Neu ist, dass er jetzt Gottes Wort verkündet.

c. Der Geist ist das Bindeglied zwischen Vater und Sohn, die Entsprechung zur Liebe des Vaters zum Sohn. Er ist zugleich die „Kraft“ (Apg 10,38), die Jesus, den Menschen, das Evangelium Gottes verkünden lässt.

- Er kommt aus dem offenen Himmel herab (Mk 1,10 parr.). Diese Bewegung signalisiert die Initiative des Vaters wie die Verbindung des Sohnes mit ihm. Nach Joh 1,33 „bleibt“ der Geist auf Jesus; jeder Gedanke an eine spontane Eingebung, die schnell vorbei ist, wäre abwegig. Jesus *ist* Geiststräger, zeit seines öffentlichen Wirkens und Leidens.
- Nach Mk 1,10 kommt der Geist „zu“ Jesus (ἐἰς), so der Vaticanus, der Bezae Cantabrigiensis und viele Minuskeln. So wird die Verbindung des Vaters mit dem Sohn in der Liebe des Vaters zum Sohn festgemacht. Nach Mt 3,16 und Lk 3,22 sowie Joh 1,32 (vgl. Jes 42,1) – sowie sekundären Lesarten von Mk 1,10 – kommt der Geist hingegen „auf“ Jesus (ἐπ’). Der Unterschied ist marginal. Auf beide Weisen wird die Zugehörigkeit des Geistes zu Jesus betont. Beide Sichtweisen sind kompatibel und komplementär.⁹

⁹ Das apokryphe Hebräerevangelium (vgl. J. Frey, Die Fragmente des Hebräerevangeliums, in: Ch. Marksches – J. Schröter [Hg.], Antike christliche Apokryphen I/2 [2012] 595-607, bes. 599) verändert die Christologie, weil dort die Himmelsstimme die Stimme des Geistes ist, der Jesus als „mein Sohn“ anredet, so dass der zur eschatologischen Inkarnation der Weisheit wird (EvHebr 6, nach Hieronymus, Is IV zu Jes 11,1-3 [GChrSL 73, 148, 36-569]); hier sucht eine jüdische Sophiatheologie (vgl. Sir 24,7; Weish 7,27) nach einem adäquaten Ausdruck.

- Die Taube veranschaulicht die Herabkunft des Geistes. Es ist klar, dass ein symbolischer Vorgang beschrieben wird. Im Hohenlied, das zur Zeit Jesu als Allegorie der Liebe Gottes zu seinem Volk gelesen worden ist, ist die Taube der Vogel der Liebe; sie ist die Geliebte (Hld 5,2; 6,9), ist der Geliebte (Hld 5,12) und ist die Liebe selbst (Hld 2,14). Die Taube wird zum Symbol der Weisheit Gottes. Markus hat keine ausgesprochen profilierte Weisheitschristologie; aber er hat Verbindungen zu ihr (vgl. Mk 6,2). Mk 1,10 ist ein wichtiges Glied.

Die Begabung Jesu mit dem Geist ist der Startschuss für seine Verkündigung.

2.2 Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu

(Lk 4,14.16-23; Mt 12,18; Mt 12,28 par. Lk 11,20)

a. Das Basileia-Evangelium Jesu ist unter dem Vorzeichen der Taufgeschichte durchgängig trinitarisch strukturiert, ohne dass die Trinität zum Thema würde. Von basaler Bedeutung ist, dass Gott, der Vater Jesus als seinen Sohn sendet und Jesus das Wort Gottes verkündet, indem er sich aktiv auf den Vater bezieht: ihn verkündet und ihm dient. Der Heilige Geist wird nicht sehr oft zum Thema, kommt aber dort ins Spiel, wo die Schnittstellen zwischen Gott und den Menschen markiert werden, oft in kritischen Auseinandersetzungen. Das Markusevangelium bietet weniger als das Matthäus- und das Lukasevangelium.

b. Der trinitarische Ansatz der Basileia-Verkündigung erklärt sich daraus, dass Botschaft und Bote eins sind, Jesus nur aus einer intimen Beziehung zu Gott das Reich Gottes verkünden kann und der Geist die Verbindung schafft, dass Jesu Wort Gottes Wort ist, Lukas zieht die in der Taufe ansetzende Linie weiter aus. Die trinitarischen Dimensionen sind darin begründet, dass die Sendung Jesu für die Evangelisten nicht nur ein Experiment ist, das Gott veranstaltet, sondern eine definitive Investition mit vollem Einsatz für die Rettung der Menschen.

2.2.1 Der Prophet aus Nazareth (Lk 4,14.16-23)

a. Lukas zieht die pneumatologische Linie von der Taufe zur Verkündigung kräftiger aus als die Seitenreferenzen.

- Wie bei ihnen führt der Geist Jesus nach der Taufe in die Wüste, wo er in Versuchung geführt wird, um sich zu bewähren (Lk 4,1-13 parr.).
- Anders als bei ihnen notiert Lukas, dass Jesus „in der Kraft des Geistes“ nach Galiläa kam, um dort zu verkünden, also von ihm geführt und erfüllt.
- Den stärksten Akzent setzt Lukas mit der Schilderung einer Antrittspredigt Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth. Markus (Mk 6,1-6a) und Matthäus (Mt 13,54-58) wissen nur von einem Kurzauftritt, der im Unglauben geendet habe. Lukas hingegen gestaltet eine programmatische Szene, die Jesu Verwurzelung in Israel mit seiner Öffnung für die Heiden, seine Sendung für die Armen mit der Salbung seiner Person und seine tödliche Bedrohung mit seiner Rettung vor dem Tod und seinem weiteren Wirken verbindet.

Diese Pneumatologie schafft eine Verbindung zur Apostelgeschichte mit der Pfingstgeschichte am Anfang der Kirchengeschichte (Apg 2,1-13).

b. Die Antrittspredigt Jesu in Nazareth folgt dem Ritual eines Synagogengottesdienstes. Einer Lesung – in diesem Fall aus den Propheten (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.) – antwortet eine Predigt (Lk 4,21). Die Predigt bezieht das Schriftwort

unmittelbar auf die Situation: auf den Lektor und Prediger, aber auch auf die Hörer, für die Jesus ja gekommen ist.

c. Die Lesung verkündet mit Jes 61,1f. ein Schlüsselwort alttestamentlicher Prophetie, das Jesus sich nach Lukas anverwandelt. Die Evangeliumsverkündigung für die Armen, die Heilung der Blinden, die Erlösung der Gefangenen ist das Signum der Verkündigung Jesu; zahlreiche Beispiele in der Evangelienerzählung zeugen davon.

d. Am Beginn steht die Aussage der Geistbegabung. Von ihr ist alles getragen. Jesus präsentiert sich als Prophet. Der erste Satz ist ein Nominalsatz. Als Präposition steht *epí* – wie in Lk 3,22. So wird die bleibende Verbindung Jesus mit dem deutlich, der über ihm steht.

e. Der Geist ist im Wirken Jesu aktiv: durch Salbung und Sendung.

- Die Salbung ist eine messianische Bezeichnung und Auszeichnung. Der Christus ist der Gesalbte.
- Die Sendung ist die Mission Jesu. Sie erfolgt durch den Geist. So wird die Verbindung mit Gott geschaffen.

Salbung führt zur Sendung, weil sie nicht ein Privileg, sondern den Dienst Jesu begründet. Die Sendung Jesu ist Heilswirken Gottes, weil sie der Dienst des Gesalbten, des Messias, ist.

2.2.2 Der Knecht Gottes (Mt 12,15-21)

a. Matthäus hat – als einziger Evangelist – mitten in die Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu ein ausführliches Schriftzitat gestellt, das mit Jes 41,2-4 direkt an das Gotteswort nach der Taufe (Mt 3,17) anschließt und dadurch die Taufe mit der Verkündigung Jesu verklammert.

b. Das Schriftzitat steht im Futur; durch die einleitende Erfüllungsnotiz (V. 17) wird die Verheißung vergegenwärtigt. Mit Jes 42 wird die Sendung des prophetischen Gottesknechtes doppelt charakterisiert:

- durch die Angabe des Ziels (das erreicht wird): die Aufrichtung des Rechts (Mt 12,20b), das die Hoffnung der Völker ist (Mt 12,21),
- und die Charakterisierung des Ethos: die Gewaltlosigkeit und Barmherzigkeit (Mt 12,19.20a).

Beides gehört zusammen: Die Wirkung kann nur erzielt werden, weil Jesus genau das lebt, was er sagt.

c. Nach Vers 18 wird derjenige, der diese Heilssendung ausführt von Gott als sein Knecht mit seinem Geist ausgerüstet. Im Griechischen steht dasselbe *epí* wie in Mt 3,17. Das Verb (*tithemi* – stellen, setzen, legen) fokussiert weniger die Gabe als die Ausrüstung. Jesus wird befähigt, den Dienstweg zu gehen, den Gott ihn geschickt hat. Die Geistbegabung inspiriert das Ethos und begründet die Wirkung.

2.2.3 Der Exorzist Gottes (Mt 12,28)

a. Nach einer Tradition der Redenquelle, zu der es eine Parallele bei Markus gibt (Mk 3,22-30), ist Jesus vorgeworfen worden, bei seinen Exorzismen mit dem Teufel im Bundes zu sein (Mt 12,22-37 par. Lk 11,14-23). Jesus kontert, indem er die Blickrichtung wechselt: vom spektakulären Effekt der Dämonenausfahrt zur befreienden Wirkung auf die früher besessenen Menschen.

b. Die positive Aussage, die der Kritik der Kritik zugrundeliegt, ist eine Proklamation der messianischen Vollmacht Jesu. Bei Lukas ist – vielleicht ursprünglicher – vom „Finger Gottes“ die Rede (Lk 11,20). Damit ist die befreiende und bestrafende Macht Gottes gemeint (Ex 8,15): Gott befreit die Menschen, indem er die Dämonen bestraft, sodass sie ins Exil müssen: heraus aus den Besessenen. Matthäus hat den „Geist Gottes“ (Mt 12,28). Das ist die kraftvolle Spiritualisierung, die an Mt 3,17 und Mt 12,18-21 anknüpft: Jesus hat an Gottes Macht Anteil; er wirkt „im“ Geist Gottes, der ihn umgibt und aus dem er lebt.

2.3 Die Kindheitsevangelien (Mt 1,20; Lk 1,35)

a. Matthäus und Lukas haben ein sog. Kindheitsevangelium, mit dem sie darstellen, wie Jesus auf die Welt gekommen ist (Mt 1-2; Lk 1-2). Die Kindheitsgeschichten gehen recht weit auseinander, haben aber eine Reihe von basalen Gemeinsamkeiten, die sich am besten aus vorgegebenen Traditionen erklären lassen. Zu diesen Übereinstimmungen gehört – neben der Geburt Jesu in der Davidsstadt Bethlehem – die Geistzeugung und Jungfrauengeburt Jesu.

b. Die kontroverse Debatte fokussiert sich auf das Für und Wider der Jungfrauengeburt, weil ersichtlich keine gynäkologische Erklärung passt, aber eine reine Symbolisierung den Erzählintentionen der Evangelisten widerspricht, die zwar das Unerklärliche der Geburt Jesu erklären und es mit dem neuschöpferischen Handeln Gottes zur Erlösung der Menschen begründen, aber darin keinen erkennbaren Unterschied zu anderen Schlüsseltraditionen wie z.B. der Auferstehung Jesu markieren.

c. Sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas ist (anders als in den Apokryphen) nicht das Wunder der Natur interessant, sondern die Verkündigung Jesu als Sohn Gottes von Anfang an.

2.3.1 Der Sohn ;Marias (Lk 1,)

a. Im Zentrum der Erzählung steht die Christologie. Gabriel bringt zuerst eine jüdisch verwurzelte Christologie zum Ausdruck (Lk 1,31-33), dann eine pneumatologisch geöffnete (Lk 1,35).

b. Die Verkündigung geht vom Namen Jesu aus (Lk 1,31), deutet ihn aber nicht (wie Mt 1,21), sondern beschreibt die Heilssendung des Jesuskindes.

- Wie Johannes (Lk 1,15) wird Jesus „groß“ sein (Lk 1,32) – aber anders als er. Seine Größe ist seine Messianität; seine wahre Größe zeigt sich deshalb in seinem Dienst (Lk 22,27; vgl. Lk 9,48).
- Während Johannes „Prophet des Höchsten“ (Lk 1,76a) heißen wird, weil er dem Herrn vorangeht (Lk 1,17.76b), wird Jesus „Sohn des Höchsten genannt werden“ (Lk 1,32). Der Gottesname wird nach jüdischer Sitte möglichst vermieden. Jesus ist der „Sohn Gottes“ (Lk 1,35). Als solcher wird er nach der Taufe (Lk 3,21f. par. Mk 1,9ff.) wie auf dem Berg der Verklärung (Lk 9,35 par. Mk 9,7) offenbart, aber nicht verstanden; als „Sohn Gottes“ wird er in Versuchung geführt, besteht sie aber (Lk 4,1-13 par. Mt 4,1-11); als „Sohn“ hat er die intimste Kenntnis des Vaters (Lk 10,22 par. Mt); als „Sohn Gottes“ bekennt sich Jesus vor den Hohepriestern – und wird an Pilatus ausgeliefert (Lk 2,70).
- Als „Sohn des Höchsten“ ist Jesus der Davidssohn (Lk 1,32f.) Davidssohnschaft und Gottessohnschaft sind eng verwandt (Lk 20,41-44 par. Mk 12,35ff.). Die Davidssohnschaft wird genealogisch über Joseph rekonstruiert (Lk 1,27), der sich – weniger betont als bei Matthäus – des Kindes annimmt. Die Davidssohnschaft konkretisiert sich in der Übernahme der messianischen Königswürde, die nach 2Sam 7 eine ewige Herrschaft begründen wird. Nach Lk 19,28-40 ist der Königsweg Jesu die *via dolorosa*.

Die Worte Gabriels haben starke Resonanzen sowohl im Alten Testament als auch im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Sie sind basale Christologie.

c. Die Gottessohnschaft wird in der zweiten Engelsankündigung auf den Heiligen Geist zurückgeführt (Lk 1,35ff.). Jesus wird nicht durch die Jungfrauengeburt zum Sohn Gottes, sondern als Sohn Gottes wird er von der Jungfrau Maria geboren – und an dieser Geburt wird er als Sohn Gottes erkennbar; deshalb wird von ihr erzählt.

- Lk 1,35 spricht metaphorisch von der geistgewirkten Empfängnis. Gottes Geist und Gottes Macht gehören zusammen; es ist Kreativität pur, die herrscht.
- Lk 1,37 nennt das entscheidende Argument: Gottes Allmacht. Das Beispiel Elisabeths ist eine Analogie. Wenn sie noch hat Mutter werden können, in ihrem hohen Alter, darf nichts ausgeschlossen werden – selbst die Mutterschaft der Jungfrau Maria nicht.

Die zweite Botschaft des Engels begründet die erste. Jesus ist ein Geschenk Gottes, ganz und gar. Lukas hat keine Inkarnationstheologie (wie Joh 1,1-18). Aber auch bei ihm gilt das, was „von Anfang an“ (Lk 1,2) Jesu Gottessohnschaft ausmacht.

d. Das „Überschatten“ ist ein theophanes Motiv. Gott erscheint in einer Wolke den Menschen (Ex 14,20; 16,10; 19,9; 20,21; 24,15-18; 34,5 u.ö.). Der Geist ist Gottes Macht. Die Sexualität ist pneumatologisch sublimiert. Der Geist ist Gottes pure Kreativität. So wie die Evolution keinen Messias hervorbringt, wird Jesus kraft des Geistes ganz Mensch, indem Maria seine Mutter wird.

2.3.2 Der Immanuel (Mt 1,18-23)

a. Mt 1,18-25 ist ein christologischer Schlüsseltext des Evangeliums:

- Mt 1,20 erklärt die Herkunft Jesu aus Gott, durch den Heiligen Geist. Gottes Geist ist seine Schöpferkraft, die sich menschlicher Vermittlung, hier der Mutterschaft Marias, bedient, aber nicht von ihr abhängig ist.
- Mt 1,21 deutet den Namen Jesus („Je schua“ – „Gott hilft“) mit seiner soteriologischen Rolle: Er ist der Erlöser, der die Sünden seines Volkes wegnimmt.
 - Sein „Volk“ ist Israel. Das „Volk“ Jesu ist das „Haus Israel“ (Mt 15,24), werden aber auch alle Jünger aus den Völkern (Mt 28,19f.). Es sind „viele“, für die Jesus lebt und stirbt (Mt 26,28).
 - Die Vergebung der Sünden taucht an zwei weiteren Stellen des Evangeliums explizit auf:
 - bei der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1-8) nach der Vorlage von Mk 2,1-12,
 - beim Letzen Abendmahl (Mt 26,28) über die Markusvorlage hinaus (Mk 14,22-25).

Der Zusammenhang verweist auf das gesamte Leben und auf das Sterben Jesu. Die Erlösung geschieht durch die Vollmacht und Lebenshingabe Jesu. Beides gehört zusammen:

- Die Macht Jesu ist die Macht Gottes und deshalb die Liebe.
- Die Hingabe Jesu ist die Hingabe Gottes und hat deshalb Macht.

Nomen est omen: Jesus trägt einen Namen, der Programm ist. Er trägt ihn, weil Gott selbst diesen Namen festlegt. Der Name macht Jesus kenntlich. Mit ihm stellt er sich

vor. Das Evangelium lässt entdecken, welche Hoffnung an diesen Namen geknüpft ist. Die biblische Theologie des Namens Gottes erhält ein menschliches Gesicht.

b. Mt 1,22f. ist das erste Reflexionszitat des Matthäus.

- Die zentrale Aussage lautet: Jesus ist der „Immanuel“, der „Gott mit uns“. Jesus verkündet nicht nur Gottes Beistand mit seinem Volk, sondern verkörpert ihn; er verweist nicht nur darauf, dass Gott „mit“ seinem Volk ist, sondern dass er Gott *ist* – als der „mit uns“.
- Das Immanuel-Motiv durchzieht das gesamte Evangelium. Zwei weitere Stellen stechen hervor:
 - In der Gemeinderede sagt Jesus zu den Jüngern: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).
 - In der österlichen Aussendung der Jünger ist das Schlusswort Jesu: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Die Parallelen zeigen, wie das „uns“ zu verstehen ist: Gemeint sind die Jünger (Mt 18) inmitten Israels (Mt 1,23) und der Völker (Mt 28,20).

Sie zeigen auch, wie das „mit“ zu verstehen ist: Gemeint ist der dauernde Beistand in der Kraft Gottes, aber darüber hinaus die Gegenwart Jesu Christi, nicht nur körperlich, sondern auch geistig.

- Mt 1,23 ist, ausdrücklich als Gotteswort in Prophetenmund angekündigt, ein Zitat von Jes 7,14¹⁰.
- Die ursprüngliche hebräische Form fängt eine Szene während des syrisch-ephraimitischen Krieges im 8. Jh. v. Chr. ein. Um König Ahas vor einem militärischen Abenteuer zu warnen, weist der Prophet auf eine junge Frau hin, die ein Kind empfangen wird, dem sie den Namen „Immanuel“ geben wird: Die Geburt eines Kindes ist ein Zeichen des Friedens. Der Name macht es zu mehr als einem Fall.
- Bei der Übersetzung des Jesajabuches ins Griechische (in Ägypten?¹¹) wird erstens die Frau zu einer Jungfrau und zweitens das „Du“ – entweder des Ahas oder des Lesers – zu dem, der dem Kind den Namen gibt.

Die Übersetzung „Jungfrau“ hat zwei Voraussetzungen:

- die messianische Deutung von Jes 7,14, die sich von Jes 9 und Jes 11 herleitet,
- die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ zum „Spross Isais“, der hier auf der weiblichen Seite entsprochen wird.

Beide Male geht es um Gottes Schöpferkraft, der allein die Existenz des Messias verdankt wird.

Die verschiedenen Aspekte passen zusammen: „Immanuel“ ist die christologische Zentraussage des Evangeliums: Sie zeigt, wie „hoch“ die matthäische Christologie ist. Das Irdische und Überirdische, das Vor- und Nachösterliche stehen auf einer Höhe.

¹⁰ Vgl. *Christoph Dohmen*, Das Immanuelzeichen. Ein jesuanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption, in: *Biblica* 68 (1987) 305-329.

¹¹ Zum Kontext: *Alexandra von Lieven*, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 156-170. Der Beitrag erklärt, dass es keinen festen Mythos der Jungfrauengeburt in Ägypten gegeben hat.

Jesus ist der messianische Davidssohn als „Immanuel“; als „Immanuel“ ist er, der Mensch Jesus von Nazareth, Gott auf Erden. Wäre er es nicht, könnte er nicht der Erlöser sein.

c. Die Geist-Aussage in Mt 1,20 bezeichnet den Ursprung: „aus (*ek*) dem Heiligen Geist“. Das „aus“ bezieht sie nicht auf den Zeugungsakt, sondern auf Jesus: Er ist Gottes Kind; deshalb wird er vom Geist gezeugt – nicht umgekehrt. Die Geisterzeugung ist nicht die Ursache, sondern die Konsequenz der Gottessohnschaft Jesu. Dadurch wird - ähnlich wie bei Lukas – Gottes Kreativität betont – nur jetzt stärker in heilsgeschichtlichen Kontexten. Gott führt den Davidssohn gerade deshalb zur Erfüllung der Verheißungen Abrahams (Mt 1,1), weil er nicht auf die männliche Zeugungskraft setzt (auf die nach antiker Medizin alles ankam), sondern auf seine eigene Geisteskraft. Nur deshalb kann Jesus der Immanuel sein.

Weiterführende Literatur:

Josef Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. Br. 2012.

Brown, R. E., The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke [1977], New York (NY) 1993.

Stuhlmacher, P., Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium, Göttingen (2005) ²2006.

2.4 Das Osterevangelium (Lk 24,49; Apg 1,8; Joh 20,21ff.)

a. Das neutestamentliche Osterevangelium hat zwei Eckpfeiler:

- die Geschichten von der Auffindung des leeren Grabes durch Frauen aus Galiläa in Jerusalem, mit der Botschaft aus Engelmund an die Apostel, dass Jesus von den Toten auferstanden sei (Mk 16,1-8 parr.), bei Johannes mit der Variante, dass auch Petrus und der Lieblingsjünger das leere Grab besuchen (Joh 20,2-10) – was nach Lk 24,24 allenfalls angedeutet ist,
- die Erzählungen von Erscheinungen des Auferstandenen (Mt 28,16-20; Lk 24,13-53; Joh 20-21; Apg 1; vgl. Mk 16,9-20) in Galiläa (Mt 28; Joh 21) und Jerusalem (Lk 24; Apg 1; Joh 20).

Beide Eckpfeiler stützen einander. Das leere Grab ist die Bedingung der Möglichkeit leiblicher Erscheinungen, die Erscheinungen verifizieren, dass Jesu Grab leer ist, weil er von den Toten auferweckt wurde.

b. Der Kern des Ostergeschehens ist theozentrisch und christologisch:

- Gott ist derjenige, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Das prägt die Kerygmatradition (1 Kor 15,5; 1 Thess 1,9) und findet sich auch in der Erzählüberlieferung (Mk 16,7 parr.).
- Jesus ist derjenige, der den Tod besiegt hat, weil er Gottes Sohn ist. Das wird zum Gegenstand theologischer Reflexion und Poesie (1 Kor 15,54-58). Sein Weg führt aus dem Grab zu Gott; das wird vor allem im Johannesevangelium plastisch (Joh 20,11-18). Er wird „zur Rechten“ Gottes „erhöht“ – was im Bekenntnis (Phil 2,9ff.) so klar wird wie in der Erzählung (Mk 28,18ff.).

In der Verbindung von Theologie und Christologie kommt die differenzierte Einheit Gottes als schöpferische Kraft zur Sprache. Gott besiegt den Tod, so auch Jesus.

c. Nach Lk 24,49 und Apg 1,8 ist Ostern ein Fest der Verheißung des Geistes.

- Der Geist ist eine „Verheißung“ des „Vaters“ (Lk 24,48), weil er mit der Geisttaufe des Messias zusammenhängt (Mk 1,8 parr.). Die Gabe des Geistes löst das Versprechen Gottes ein, dass die Jünger nicht nur selbst mit Gott versöhnt sind, sondern auch verkünden können. Gott verheißt den Geist, weil er das Medium der Kommunikation der Menschen mit Gott und untereinander ist.
- Der Geist ist „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24,49), nämlich Gottes Kraft selbst, die Himmel und Erde verbindet. Die „Kraft“ (*dynamis*) ist die Macht, ist auch der Mut zur Verkündigung in Wort und Tat (Apg 1,8); die „Höhe“ ist Gott selbst, der „im Himmel“ ist. Die „Kraft“ ist die „des Heiligen Geistes“, weil er nicht nur Kraft verleiht, sondern ist. Heiligkeit ist Göttlichkeit. Der Heilige Geist verbindet die Jünger so mit Gott, dass sie die Menschen mit ihm verbinden können, wie Gott sich mit ihnen verbunden hat.
- Die Bekleidung (Lk 24,49) ist ein Bild dafür, dass die Jünger vom Geist umhüllt, geschützt, gewärmt werden – und dass sie sich kraft des Geistes kleiden, ausdrücken, darstellen können. Die Jünger tragen nur die besten Markenklamotten - nämlich die Gaben des Heiligen Geistes.

Jesus sendet den Geist (Lk 24,49), wie er selbst ihn empfangen hat. Er sendet ihn als *Gottes* Geist. Der Geist ist aber nach Apg 1,8 selbst aktiv. Er „kommt“ auf die Jünger „herab“, wie er auf Jesus herabgekommen ist (Lk 4,18f.). Durch den Geist gewinnen die Jünger Anteil an der Sendung Jesu.

d. In Joh 20, wo zusammengeschaut ist, was sich nach Lukas auf Ostern und Pfingsten verteilt, wird die trinitarische Dimension der Auferweckung im Sendungswort Jesu an die Jünger sichtbar.

- Der Heilige Geist stiftet Frieden – Frieden mit Gott und dadurch in der Welt, jenseits des Todes, mitten im Leben.
- Das Bindeglied ist die Sendung.
 - Jesus ist der Gesandte des Vaters.
 - Die Jünger sind die Gesandten Jesu.

Der Gesandte repräsentiert den Sendenden und muss deshalb mit Vollmacht ausgestattet werden.

- Das Ziel der Sendung besteht darin, den Menschen vollen Anteil am Leben Gottes selbst zu geben. Dafür steht in Vers 25 die Vergebung der Sünden – die keine wäre (sondern nur eine Negation), wenn es nicht auch die Verurteilung und die verweigerte Vergebung gäbe.
- Um das Ziel ihrer Sendung zu erreichen, bedürfen die Jünger des Heiligen Geistes. Sie fordern ihn nicht; sie können ihn nicht verdienen – aber sie werden ihn empfangen, damit es ihr Geist wird (also: damit sie des Geistes sind).
- Der auferstandene Jesus spendet den Geist. Das Anhauchen ist wie ein Schöpfungsakt: Wie Gott Adam die Seele eingehaucht hat (Gen 2,7), so werden die Jünger Jesu jetzt schon hineingenommen in das Leben der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Und wie diese Liebe nicht sich selbst genug ist, sondern Licht in der Finsternis schafft, so ist die Geistbegabung der Jünger ein Privileg, das sie für diejenigen nutzbar machen sollen, die Gott durch ihre Verkündigung retten will.

Der Geist wird verheißen, gesendet und empfangen. Aber ist kein Objekt, sondern Subjekt, weil er die Jünger inspiriert und in ihnen, an ihnen und mit ihnen wirkt, wenn sie sich von Jesus senden lassen.

2.5 Die Pfingstgeschichte (Apg 2,1-48)

2.5.1 Der ekklesiologische Stellenwert

a. Pfingsten (πεντηκοστή [*pentekosté*] – „Fünfzig“) kann man den Geburtstag der Kirche nennen, wenn zwei wesentliche Präzisierungen vorgenommen werden:

1. Es erfüllt sich die Verheißung *Jesu*, der seinerseits das Gottesvolk zu sammeln begonnen hat.
2. Es vollzieht sich ganz im Rahmen des Judentums:
 - Das Wochenfest wird gefeiert.¹²
 - Jerusalem ist der Ort.
 - Alle Akteure sind Juden: Maria und die Apostel samt allen Jüngern und die Adressaten der Predigt sowie die ersten Getauften.

Diese beiden Wesensmomente irritieren aber nicht die ekklesiale Bedeutung des Festes:

- Die Kirche versammelt sich im Namen Jesu.
 - Sie hat jüdische Wurzeln.
 - Sie besteht aus Juden- und aus Heidenchristen.
 - Sie nimmt den Festkalender Israels¹³ an entscheidenden Punkten auf und transformiert ihn christologisch und ekklesiologisch.
- b. Mit Pfingsten beginnt
- die öffentliche Verkündigung des Evangeliums durch die Jünger in Fortsetzung ihrer vorösterlichen Sendung (Lk 9-10), aber in der entscheidend neuen Perspektive des erlittenen Todes und der erfahrenen Auferstehung Jesu, die Apg 1,8 auf den Punkt formuliert
 - die „Taufe“ durch die Jünger im Heiligen Geist, die von Johannes dem Täufer verheißsen war (Lk 3,16 par. Mk 1,8),
 - der Aufbau der Urgemeinde.

Pfingsten ist nicht die Stunde Null der Heilsgeschichte, sondern der Aufbruch der Kirche in der Zeit, die immer schon in Gottes Hand liegt und Israel seinen Raum finden lässt, den die Kirche universal weitet.

¹² Das Wochenfest wurde im Frühjudentum kaum mehr als Erntefest, sondern als Fest der Bundeserneuerung gefeiert (vgl. Jub 6,10-22). Das Sturmgebräus dürfte zwar Assoziationen der Sinaietheophanie Ex 19,16-19 wecken. Aber das Stichwort „Bund“ oder „Gesetz“ fällt in Apg 2 nicht. Von einer Gotteserscheinung ist keine Rede. Vielmehr treten die Jünger kraft des Geistes in Erscheinung. Die Bezüge zum Exodus bleiben wichtig, weil das Thema des Gottesvolkes wichtig bleibt. Aber die Spannung sowohl zum traditionellen als auch zum damals aktuellen Festinhalt bleibt so groß, dass für eine chronologische Allegorie kaum Platz bleibt. Das Wochenfest ist, erzählpragmatisch betrachtet, in erster Linie wichtig, weil es das Publikum plausibel macht: eine große Schar von Pilgern aus der ganzen Welt.

¹³ Vgl. *Ilse Müllner – Peter Dschulnigg*, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9), Würzburg 2002.

c. Die Pfingstgeschichte steht bei Lukas in einem doppelten Kontext, der ihre Bedeutung erhellt.

- Sie korrespondiert der Antrittspredigt Jesu in Nazareth nach Lk 4,16-30 (s.o. 2.2.1).
- Sie korrespondiert dem Abschluss der Urgeschichte in Gen 11. Während der Turmbau, weil er das Denkmal der Hypertrophie sein soll, zur babylonischen Sprachverwirrung führt, zur Zerstreuung der Völker und zum Krieg zwischen Nationen (worauf Gott mit der Erwählung Abrahams und der Segensverheißung für alle Völker reagiert, die an den Samen Abrahams gebunden ist –Gen 12,3), ist die internationale Verständigung, die der Geist in Jerusalem bewirkt, ein Zeichen der Hoffnung inmitten einer zerrissenen Welt – Vorschein der allgemeinen Verständigung am Ende aller Zeiten im Reich Gottes.¹⁴

Jesus hebt die Verständnislosigkeit aus, die aus der Auflehnung gegen Gott resultiert. Die Jünger folgen dieser Vorgabe.

¹⁴ Vgl. *Georgette Chereau*, De Babel a la Pentecost. Histoire d'une benediction, in: NRTh 122 (2000) 19-36.

2.5.2 Die erzählerische Darstellung bei Lukas

a. Apg 2,1-46 bildet eine erzählerische Einheit.

- Nach Apg 2,1-13 befähigt der Geist die in Jerusalem versammelte Urgemeinde, „in fremden Sprachen“ ... „Gottes große Taten“ so zu bezeugen, dass jeder der frommen Juden „aus allen Völkern unter dem Himmel“ sie „in seiner eigenen Sprache reden hören“ kann. Das Sprachwunder und das Hörwunder ergänzen einander. Die Juden sind Repräsentanten der Völker, die erst noch für das Evangelium gewonnen werden sollen (vgl. Apg 1,8).
- Das geistgewirkte Zeugnis hat eine ambivalente Wirkung. Petrus klärt sie durch seine Predigt¹⁵ in zwei Schritten (Apg 2,14-36):
 - Durch den Rekurs auf Joël 3,1-5 wird die Situation geklärt: Es erfüllt sich die messianische Verheißung der endzeitlichen Geistmitteilung an Sklaven und Freie, Männer und Frauen, Junge und Alte.
 - Durch die Nacherzählung der Jesusgeschichte einschließlich Tod und Auferstehung wird der Grund der Geistverleihung geklärt – ganz im Gegensatz zu den Erwartungen der Hörer, die in Jesu Kreuzigung eine Katastrophe sehen, die Jesu Anspruch widerlegt habe.
- Die Wirkung der Petruspredigt ist durchschlagend. Die Zahl der Taufen zählt Lukas in Tausenden (Apg 2,37-41). Er projiziert das stürmische Wachstum der jungen Kirche auf den Anfang.
- Die Getauften bilden eine Gemeinschaft des Glaubens und des Lebens. Sie wird noch nicht Kirche genannt (erst ab Apg 5,11), ist es aber schon. Die elementaren *notae ecclesiae* sind präsent¹⁶:
 - „Lehre der Apostel“ – διδαχή [*didache*] τῶν ἀποστόλων
 - „Gemeinschaft“ (κοινωνία [*koinonia* – lat. *communio*]),
 - „Brechen des Brotes“ (κλάσις [*klasis*] τοῦ ἄρτου),
 - „Gebete“ (προσεύχαι [*proseucha*]).

b. Die Struktur von Apg 2 öffnet weitreichende theologische Perspektiven:

- Der Geist zielt nicht nur auf Verkündigung und Zustimmung, sondern auch auf Gemeindebildung.
Die Kirche ist eine Gemeinschaft die durch den Geist verbunden ist, und ein Ort, da er erfahren werden kann: durch Gebet und soziale Gemeinschaft, Brotbrechen und inspiriertes Lehren.
- Glaube entsteht durch die Verkündigung des Wortes Gottes, wenn inspirierte Redner auf inspirierte Hörer treffen.
Die Verkündigung führt, wenn der Geist es will, zum Glauben, weil sie die Geschichte Gottes mit der Geschichte seiner Jünger vernetzt.
- Die Taufe steht am Anfang des Lebens in der Kirche, weil sie mit dem Geist begabt, der alle in gleicher Weise und Intensität erreicht.

¹⁵ Zur Auslegung vgl. *Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg - Basel - Wien 2008, 224-228.

¹⁶ Vgl. *Th. Söding*, Der Gottesdienst der Urgemeinde. Perspektiven des lukanischen Bildes in Apg 2,42, in: A. Raffelt (Hg.), Weg und Weite. FS K. Lehmann, Freiburg - Basel - Wien 2001, 81-96.

Pfingsten ist die Taufe derer, die Jesus selbst mit Maria zu Aposteln und Jüngern berufen hat.

Mit der Pfingstgeschichte wird die ganze Kirchengeschichte unter das Vorzeichen der Geistesgegenwart gestellt.

c. Die historische Substanz ist umstritten. Nach *Alfons Weiser* steht im Kern nur ein enthusiastisches Erlebnis inspirierter Glossolie.¹⁷ Das erklärt aber die Geschichte nicht. Der Eindruck, den sie erweckt, dass nach eine Übergangszeit die erstbeste Gelegenheit ergriffen worden ist, die öffentliche Verkündigung zu starten, ist nicht unplausibel.¹⁸ Allerdings hat Lukas die Jerusalemer Lokaltradition zu einer theologischen Schlüsselerzählung gemacht.¹⁹

2.5.3 Der pneumatologische Schlüssel

a. Der Geist ist der entscheidende Faktor. Wie verheißen (Lk 24,49; Apg 1,8) kommt er auf die Jünger herab und befähigt und ermutigt sie zum öffentlichen Zeugnis, das wiederum zu einer geistgewirkten Reaktion des Glaubens führt.

b. Die Feuerzungen verweisen auf die Prophetie des Johannes zurück, dass der „Stärkere“ mit „Heiligem Geist und Feuer“ taufen werde (Lk 3,16). Das Feuer ist die reinige, läuternde Kraft des Gerichts, das zum Guten führt. Der Heilige Geist ist die Schöpferkraft und das Offenbarungsmedium Gottes selbst. Er ist keine Gott gegenüber fremde Größe, sondern erst selbst, wie er sich in seiner Gegenwart so vermittelt, dass Inspiration geschieht..

c. Das Prophetenzitat des Petrus erschließt den alttestamentlichen Verheißungshorizont. Der Geist Gottes wird danach das ganze Volk, alle Geschlechter, Stände und Altersklassen erfassen und zum gemeinsamen Zeugnis führen. Nach Petrus ist dies durch die Auferstehung Jesu geschehen.

d. Der Geist ist Gabe Gottes selbst. Er ist Gott als Gabe, weil Gott im Geist nicht nur etwas, sondern sich offenbart. Er wird von Jesus gesandt. Er wirkt so, dass die Begeisterten als sie selbst sprechen und sich in menschlichen Sprachen, eigenen wie fremden, verständigen können. Der Geist verbindet Jerusalem mit dem Rest der Welt. Er beendet die babylonische Sprachverwirrung, promulgiert aber kein theologisches Esperanto, sondern Verständigung in vielen Sprachen.

¹⁷ Die Apostelgeschichte I (ÖTK 5/1), Gütersloh 1981, 79ff.

¹⁸ Vgl. *U. Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/2 168ff.

¹⁹ Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche 237-242.

3. Performative Theologie

a. Performative Rede bewirkt, was sie besagt, dadurch, dass sie zur rechten Zeit am rechten Ort vom rechten Sprecher gesagt wird (s.o. 1.2, S. 12). Damit ist sie genau der Ernstfall theologischer Kommunikation, die überhaupt die Trinitätstheologie möglich und notwendig macht. Mithin liegt der Fokus nicht nur auf den Inhalten, sondern auch auf den Formen – und am stärksten auf der Einheit von Form und Inhalt. Es geht um die Frage, ob und wie Gott in der Welt sein Wort sagen kann und will, ohne sich durch eine Äußerung (im genauen Wortsinn) seiner Einzigkeit zu berauben. Das geht nur, wenn das Sprechen zu ihm selbst gehört.

b. Die performative Rede hat im Neuen Testament eine sakramentale Bedeutung, weil sie die Verbindung zwischen Gott und den Menschen nicht nur darstellt (Schleiermacher), sondern stiftet, und zwar so, dass Gottes Heil gegen unmenschliches Unheil zum Zuge kommt.

c. Neutestamentliche Beispiele explizit trinitätstheologischer Performationen sind Taufe (3.1), Segen (3.2), Lobpreis (3.3) und Bekenntnis (3.4). Bezieht man Joh 6 ein, wird auch die Eucharistie als Feier des dreieinigen Gottes explizit. Taufe und Segen sind in der absteigenden Linie der Theozentrik angesiedelt, Lobpreis und Bekenntnis in der aufsteigenden. Es darf aber keinen künstlichen Gegensatz geben, weil die Taufe und der Segen von Menschen gespendet wird und weil sich im Gebet, das Menschen sprechen, der Geist Gottes Gehör verschafft (Röm 8,16ff.; Gal 4,4ff.).

d. Durch die Konkretisierungen vertieft sich das theologische Verständnis des wirksamen Wortes (das den Kern der Sakramentenlehre ausmacht und auch die sog. Sakramentalien erfasst).

- Gott spricht – aber durch Menschen auf menschliche Weise, damit es gehört und verstanden und angenommen werden kann. Gott handelt für die Menschen und an ihnen, aber nicht ohne sie, sondern durch sie und mit ihnen. Deshalb sind sie nicht vereinzelt, sondern als Teil des Gottesvolkes ihrerseits zum performativen Sprechen befähigt, beauftragt und berechtigt.
- Gott spricht ein Machtwort – aber nicht als Oktroj, sondern in der Form einer Liturgie: Gottes Wort wirkt in der und durch die Feier. Im Feiern kommt die ekklesiale Dimension der performativen Rede zur Anschauung und Wirkung.

Die trinitätstheologisch virulenten Passagen sind die klarsten Belege, dass die Wirksamkeit des Wortes ihren Grund nicht schon in ihrer soziologischen und psychologischen Funktion findet, Identität zu stiften (was eine geerdete Theologie nie unterschätzen wird), sondern in der Anteilgabe am Gottsein Gottes selbst, also in der Wirksamkeit einer Gnade, die befreit, um Liebe möglich zu machen.

3.1 Taufe (Mt 28,16-20; vgl. 1Kor 12,13; Röm 6,3f.; Gal 3,26ff. – Joh 3,3ff.)

a. Die Taufe ist das basale Sakrament des Christentums.²⁰ Sie wird in vielen neutestamentlichen Schriften erwähnt. Sie ist ein überliefertes Gebot des auferstandenen Jesus (Mt 28, 16-20), früheste Praxis der Urkirche (Apg 2,37f.), ekklesiales Herzstück der paulinischen Mission (1Kor 12,13; Röm 6,3f.; Gal 3,26ff.) und theologischer Referenzpunkt der Heilsverheißung Jesu nach Johannes (Joh 3,3ff.) Sie ist *der* Initiationsritus der Kirche, der – gegen den Widerstand von judaisierender Seite (Apg 15; Gal 2,1-10) – die Beschneidung (der Männer) ablöst (nicht zuletzt in Folge der paulinischen Rechtfertigungstheologie). Sie wird interkonfessionell anerkannt (mit Ausnahme der russischen Orthodoxie, die die Kirchlichkeit der anderen Konfessionen bestreitet, und der Baptisten, die gegen die Säuglingstaufe sind).

b. Die christliche Taufe ist nicht ohne religionsgeschichtliche Analogien (jüdisches Tauchbad, Mysterienweihe), aber ein religionsgeschichtliches Unikum, angebahnt durch die Taufe des Johannes im Jordan, der Jesus selbst sich unterzogen hat (Mk 1,9 parr.). Für die Theologie der Taufe sind wesentlich:

- Sie wird gespendet und empfangen; es gibt keine Selbsttaufe, weil sie Gnade ist.
- Sie ist einmalig, unverlierbar, unüberbietbar, weil sie an Jesu Tod und Auferstehung Anteil gibt (vgl. Röm 6,3f.). Sie ist jedoch auf ein Wachstum im Glauben aus. Deshalb ist sie essentiell mit Katechese verbunden, prä- wie postbaptismal (vgl. 1 Kor 2,1-4; 4,17; Kol 1,28; 2,7).
- Sie ist *eine* Taufe für alle (Eph 4,4f.), für Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen (Gal 3,26ff.), weil sie mit dem einen Gott verbindet.
- Die christliche Taufe ist ein Ausdruck des Glaubens. Sie ist genuin mit einem Bekenntnis des Glaubens verbunden (vgl. Rom 10,9f.; 1 Kor 12,3). Der Glaube sucht die Taufe, die Taufe formt den Glauben.

Die Einfachheit und Klarheit der Taufe spiegelt ihre Attraktivität und interkulturelle Akzeptanz. Die christliche Taufe ist eine getaufte Johannestaufe.

c. Die Taufe hat nach dem Neuen Testament bestimmte theologische Wirkungen, die sich in der Liturgie erkennen lassen und trinitarisch begründet sind.

²⁰ Vgl. Stanley E. Porter (Hg.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies* (JStNT.S 234), London 2002; David Hellholm (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe: Spätantike, Judentum und frühes Christentum*, 2 Bde. (BZNW 176), Berlin 2011.

3.1.1 Die theologischen Wirkungen der Taufe

- a. Die Taufe verleiht den Heiligen Geist. Das ist die Verheißung des Täufers (Mk 1,7f); sie erfüllt sich Pfingsten (Apg 1,5; 2,1-11) und in jeder Taufe (vgl. Apg 11,17; 19,1-7). Der Heilige Geist inspiriert die Gläubigen, das Evangelium anzunehmen (Gal 3,3; vgl. 1 Kor 2,1-11), den Glauben zu bekennen (vgl. 1 Kor 12,3), auf Gottes Liebe zu vertrauen (Röm 5,1-11), das eigene Charisma zu erkennen (1 Kor 12,4-12), ein neues Leben in der Freude Gottes zu beginnen (1 Thess 1,5f.) und die Vollendung der Gemeinschaft mit Jesus Christus im ewigen Leben zu erwarten (1 Thess 1,8ff.). Nicht nur die Getauften sind vom Geist Gottes erfüllt. Aber sie haben es liturgisch so erfahren, dass sie sich zum Glaubensleben in der Kirche entschieden haben.
- b. Die Taufe spricht die Gotteskindschaft zu. Es ist nicht richtig, dass Menschen erst durch die Taufe zu Kindern Gottes würden, weil sie es in Gottes Liebe immer schon sind (vgl. Mk 10,13-16 parr.). Aber in der Taufe wird diese Gotteskindschaft vom Geist Gottes selbst bezeugt (Röm 8,18), so dass sie – in der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen – ihren adäquaten Ausdruck finden kann: im Gebet Jesus selbst („Abba“ – Röm 8,16f.28f.; Gal 4,4ff.). Die Taufe ist die Feier der Adoption aller Gotteskinder als Brüder und Schwestern Jesu (vgl. 1Joh 3,1; 5,2).
- c. Taufe bewirkt die Vergebung der Sünden. Die Feier ist mit einem Bekenntnis der Sünden verbunden (vorgegeben durch die Johannestaufe) und mit einer Absage an das Böse (vgl. Apg 2,38; 5,21; 10,43; Kol 2,13; Eph 4,32). Paulus reflektiert, dass das Böse, von dem die Taufe befreit, nicht nur die individuellen Vergehen sind, die bekannt und vergeben werden (wie später im Sakrament der Versöhnung), sondern auch die Unheilmacht des Bösen, die von Adams Fall an die ganze Menschheit überschattet (Röm 6,3f. vor dem Hintergrund von Röm 5; Kol 2,12f.). Wer nicht getauft ist, ist nicht außerhalb der Liebe Gottes, aber jenes Glaubensraumes, in dem die Größe der Verheißung aufgehen kann.)
- d. Taufe führt zur Rettung (1 Petr 3,21) – nicht automatisch, aber wirksam, und nicht exklusiv, sondern positiv. Die Taufe vergegenwärtigt die Verheißung der Vollendung. Deshalb sagt sie Gottes unverbrüchliche Verheißungstreue zu – der die Getauften aber entsprechen müssen, auch so, dass sie den Radius der Gnade nicht auf die Kirchenmauern einschränken.
- e. Taufe führt zur Mitgliedschaft in der Kirche (1 Kor 12,13). Sie begründet alle Rechte und Pflichten (vgl. 1 Kor 12). Im Leib Christi (vgl. 1 Kor 12,13-27; Röm 12,4ff.) hat jedes Mitglied seinen eigenen Ort, seine eigene Würde, seine eigenen Verantwortung: Es ist unverzichtbar als Teil des Ganzen, darf sich nicht überheben und isolieren, sondern soll sich integrieren und relativieren, um kooperieren zu können. Die Taufe verbindet alle Kirchenmitglieder; sie ist eine, die alle empfangen haben.
- f. Die Heilswirkungen können nur entstehen, weil der Vater sich durch den Sohn im Heiligen Geist im Leben der Gläubigen so investiert, dass sie *hic et nunc* Zugang zu ihm haben, zum Geheimnis des Lebens, zur Unsterblichkeit.

3.1.2 Liturgische Elemente

a. Das Matthäusevangelium überliefert die volle trinitarische Form: „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Sie ist auch in der Didache (7,1.3), bei Justin dem Märtyrer (*apologia*. 1,61), Ignatius von Antiochien (*Magn* 13,2) und anderen Kirchenvätern als alte Überlieferung bezeugt.

- Der Singular „Name“ indiziert den christlichen Monotheismus.
- Das „und“ ist nicht eine Addition diverser Größen, sondern eine Integration der trinitarischen Beziehungen, die Gottes Einheit qualifizieren.

In der Apostelgeschichte und bei Paulus ist eine christologische Konzentration typisch: „Christus“ (Röm 6,3f.; Gal 3,27) und der „Name Christi“ (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; vgl. 1 Kor 1,13.15), nach der Didache „der Name des Herrn“ (Did 9,5). Möglicherweise haben die diversen Formen anfänglich koexistiert. Die trinitarische Form gilt der Forschung oft als jünger, aber das ist unsicher. Auf jeden Fall ist sie reicher und deshalb später normativ geworden.

b. Im griechischen Urtext von Mt 28,19 steht „*eis to onoma*“. Wörtlich übersetzt hieße das: „in den Namen“. Der Akkusativ signalisiert eine Richtung: Wer getauft wird, wird Gott unterstellt, trägt seinen Namen, gehört ihm. Eine sachgerechte Übersetzung lautete dann: „auf den Namen ...“. So sind auch die christologischen Wendungen zu deuten (vgl. Röm 6,3f.; Gal 3,27: „*eis Christon*“; Apg 8,16; 9,15: „*eis to onoma Christou / kyriou Jesou*“). In Apg 2,38 heißt es „*epi*“ („auf“, „über“). Gemeint ist, dass die Getauften den Namen Christi erhalten; sie sind Christen (vgl. Apg 11,26: „*christianoi*“; vgl. 26,28; 1 Petr 4,16). Die heute übliche Form mit „in“ / „im“ erscheint in Apg 10,48: „im Namen Christi“. Dadurch wird die Autorität des Täufers hervorgehoben, der keine andere Autorität hat als die Jesu Christi. Zwischen den diversen Formulierungen gibt es keine Widersprüche, aber energiereiche Spannungen.

c. Aufgrund der Johannestaufe (vgl. Apg 10,47) ist Wasser konstitutiv (vgl. Joh 3,3ff.; Apg 8,37f.). Die Didache hat den Jordan vor Augen, wenn sie von „lebendigem“ (fließendem) Wasser spricht (Did 7,3). Offen ist, ob untergetaucht oder abgewaschen wurde. Das erste symbolisiert Tod und Auferstehung (vgl. Röm 6,3f.; Kol 2,12f.), das zweite die Reinigung von den Sünden (vgl. 1 Kor 6,11).

d. Das Neue Testament verweist auf einige weitere liturgische Zeichen. Die Wendung „Christus anziehen“ kann auf ein Taufkleid hindeuten (Gal 3,27). Der Hebräerbrief scheint Taufe und Handauflegung zu verbinden (Hebr 6,2). Im Ersten Johannesbrief scheint die Taufe als „Salbung“ (*chrisma*) angesprochen zu werden (1 Joh 2,20.27). Das könnte auf ein rituelles Element hinweisen (vgl. Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38; Hebr 1,9). Im Zweiten Korintherbrief schreibt Paulus ähnlich von „Salbung“, wenn es um die Taufe geht (2 Kor 1,21f.; vgl. Eph 1,13; 4,30). Nach vielen Interpretationen ist auch das Versiegeln, das in Offb 7,2-8 erwähnt wird, ein Hinweis auf die Taufe. Wer „besiegelt“ ist, ist als Diener eines Herrn markiert (vgl. Ez 9,4; weiter PsSal 15,6; 4Esra 6,2).

e. In der christlichen Überlieferung illustrieren diese und andere Symbole die theologische Bedeutung der Taufe: Sie symbolisieren die Zugehörigkeit zu Christus wie die Neuheit des Lebens, das durch die Taufe einen Ort in der Kirche findet.

3.2 Segen (2Kor 13,13; Offb 1,4ff.)

a. Neben der Taufe ist der Segen ein Akt performativer Sprache, der als solcher nicht nur (zuweilen) trinitarische Ausdrucksformen, sondern eine trinitarische Struktur hat, ist doch das wirksame Wort das Wort Gottes selbst.

b. Die (gegenwärtig besonders umstrittene) Bedeutung des Segens²¹ leitet sich von der grundlegenden Wortbedeutung ab: Gutheißen (griechisch: *eulogein*; lateinisch: *benedicere*). Diese Gutheiligung ist ein kreativer Akt: Was gut ist, wird gut genannt – und damit öffentlich vor Gott gestellt, mit ihm in Verbindung gebracht, durch ihn geheiligt. Segen ist also ein Handeln Gottes selbst, das sich an menschliches Sprechen bindet, und ein menschliches Handeln, das nichts anderes tut, als Gott wirken zu lassen. Deshalb ist der Segen nicht Magie, sondern Gotteslob, das zur Bitte, und Gottesdank, der zur Gewissheit wird. Weil der Segen eine Gabe Gottes ist, der sich die Menschen, die segnen und gesegnet werden, unterstellen, ist Segen nicht nur ein Wunsch, sondern ein Heilmittel. Segen ist mehr als ethisches Wohlwollen. Er hat eine schöpfungstheologische Basis („Gott sah, dass es gut war“) und eine soteriologische Wirkung.

c. Paulus beschließt den Zweiten Korintherbrief mit einem Gruß, der vielleicht auf die gottesdienstliche Verlesung des Schreibens hindeutet und jedenfalls – spätestens – seit den Apostolischen Konstitutionen als liturgischer Eröffnungsgruß bezeugt ist (2Kor 13,13). Was „Gnade“, „Liebe“ und „Gemeinschaft (Koinonia)“ bedeuten, hat Paulus in der korinthischen Korrespondenz, häufig im Konflikt mit Protagonisten der Gemeinde, breit dargelegt – kreuzestheologisch und pneumachristologisch im Ersten Korintherbrief, anthropologisch und ekklesiologisch im Zweiten Korintherbrief. 2Kor 13,13 ist deshalb zwar eine Formel, aber keine „leere“, sondern eine „volle“ – so wie der fromme Wunsch des Paulus ein erfüllter ist, nämlich erhörungsgewisses Gebet, getragen von seiner apostolischen Vollmacht und Ausdruck seines Dienstes, den er „nach Gottes Willen“ als „Apostel Jesu Christi“ ausübt (2Kor 1,1). Das Wort des Apostels ist ein Segen.²²

2Kor 13,13 ist als Schlusswendung ein Unikat; Paulus ist nicht auf eine trinitarische Formel festgelegt. Aber es ist doch kein Zufall, dass der Schlusspunkt, den Paulus unter eine lange Liebesgeschichte voller Streit und Versöhnung setzt, diesen vollen Klang hat. In der Gnade des Kyrios Jesus, die sich in der Vergebung der Sünden zeitigt, der Rechtfertigung und Heiligung, erweist sich seine Liebe (2Kor 5,14), die bis zur Hingabe seines Lebens geht (2Kor 5,21); das „alles aber kommt von Gott“ (2Kor 5,18), der als der Versöhner „in Christus war“ (2Kor 5,19); und es ist der „Geist“, den Glaubenden als „Unterpand“ gegeben (2Kor 5,5), durch den dieses Versöhnungsgeschehen zum Heilsgeschehen für die Glaubenden wird.

²¹ Vgl. Ulrich Heckel, *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten*; mit einem praktisch-theologischen Ausblick (WUNT 150), Tübingen 2002.

²² Andere Segensworte nennen parataktisch den Vater und den Kyrios (Röm 1,7b; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; 6,23; Phil 1,2; 2Thess 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; Phlm 3; 2Joh 3; cf. 1Thess 1,1; 2Petr 1,2). Phil 4,7 formuliert ausführlicher und anthropologisch vertieft patrozentratisch mit „in Christus“. Kol 1,2 redet nur patrozentratisch, hat aber „in Christus“ vorangestellt. Offb 1,4 kombiniert Theozentrik und Pneumatologie.

d. In doppelter Verfremdung ist die trinitarische Grundgestalt im brieflichen Eingangsgruß Offb 21,4ff. zu erkennen.

- Johannes beginnt mit seiner charakteristischen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Zeit und Ewigkeit verknüpfenden Gottesprädikation, die auf Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“) zurückgeht,
- nennt aber Jesus Christus erst an dritter Stelle – vermutlich, weil er derjenige ist, dem der Prophet die Offenbarung verdankt, die „Gott ihm“ – dem Sohn – „gegeben hat“ (Offb 1,1), und weil unmittelbar danach die Auftragsvision beschrieben wird, das Buch zu schreiben.
- Überdies ist nicht im Singular von dem *einen* Geist die Rede, sondern von den „sieben Geistern“. Freilich ist die Siebenzahl, bezogen auf die sieben unmittelbaren Adressatengemeinden, eine Symbolzahl der Ganzheit und so nur eine Variante der Eins. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich doch eine erstaunliche Nähe zum Vierten Evangelium und zu Paulus. Der Ort der „sieben Geister ist „vor dem Thron“ (Offb 1,4; cf. 4,5), d.h. im unmittelbaren Ausstrahlungsbereich Gottes, „der auf dem Thron sitzt“ (Offb 4,9), und des Lammes, das aus „der Mitte der Ältesten“ (Offb 5,6) durch seine Auferweckung und Erhöhung auf den Thron selbst gelangt (Offb 22,1.3). Von diesem Lamm heißt es, es habe nicht nur sieben Hörner, sondern auch sieben Augen: „die Augen sind die sieben Geister Gottes, die über die ganze Erde ausgesandt sind“ (Offb 5,6; vgl. Jes 53,7; Sach 4,10). Die Siebenzahl zeigt die Göttlichkeit des Lammes; die Hörner stehen in der apokalyptischen Symbolsprache für Allmacht, die Augen für Allwissenheit. Auf eigentümliche Weise wird dadurch das Miteinander Christi mit dem Geist zum Ausdruck gebracht (vgl. Offb 3,1).

Der Geist offenbart den Gemeinden, welche Verheißung denen gegeben ist, die über die Versuchung siegen (Offb 2,7.11.17; vgl. 2,29; 3,6.13.22). Es ist der Geist, durch den der Erhöhte dem Propheten die Offenbarung mitteilt (Offb 14,13; 19,10; 22,17). Er ist Medium der Offenbarung, aber als solches auch Akteur seiner Realisierung – in seiner Zugehörigkeit zum Geheimnis Gottes.

3.3 Lobpreis (Eph 1,3-14; vgl. 3,14-21)

a. Der Lobpreis Gottes fügt seiner Ehre nichts hinzu, sondern nimmt sie wahr. Dadurch, dass Gottes Größe ausgesprochen wird, wird sie wahrgenommen und verbreitet sie sich. Es verändert sich nicht Gott, sondern der Beter. Genau das ist im Sinne Gottes.

b. Eine besonders ausgeprägte Form des Gotteslobes ist die große Eulogie im Eingang des Epheserbriefes (Eph 1,3-14).

- Sie richtet sich durchgehend an Gott, den „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (Eph 1,3);
- sie wird durch das oft wiederholte „in Christus“ zusammengehalten (Eph 1,3.4.6.7.9.10.11.12.13);
- und sie spricht zum Schluss vom Heiligen Geist (1,13).

Es wäre zu viel, die trinitarische Struktur des Credo vorabgebildet zu finden, aber eine trinitarische Logik scheint sich doch abzuzeichnen. Sie ist im ersten Satz bereits vorgegeben (Eph 1,3):

c. Der Lobpreis durchläuft drei Phasen. Alle drei schließen mit der theozentrischen Wendung: „zum Lobe seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,6.12.14).

- Der erste Abschnitt (Eph 1,3-6) beschreibt – protologisch – den Heilswillen, den Gott vor aller Zeit gefasst hat,
- der zweite (Eph 1,7-12) und dritte (Eph 1,13f.) beschreiben – eschatologisch – die Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses,
 - der zweite unter soteriologischer,
 - der dritte (der zur direkten Anrede wechselt) unter ekklesiologischer Perspektive.

Entscheidend sind die Zusammenhänge. Vom protologischen Heilswillen ist unter dem Aspekt die Rede, auf welche Heilsgegenwart und Heilszukunft er zielt, von der „Erlösung“ (Eph 1,7) unter dem Aspekt der Vorherbestimmung und Vollendung, vom Glauben und der Taufe unter dem Aspekt der protologischen und eschatologischen Theozentrik.

d. Im ersten Abschnitt der Eulogie dominiert die Patrozentrik, die Christologie ist sowohl mit der Vaterschaft Gottes als auch mit dem Sein der Glaubenden „in Christus“ eingeführt, die Pneumatologie dort, wo der Grund des preisenden Dankes sichtbar wird: der schlechterdings alles umfassende Segen, der als „pneumatisch“ gekennzeichnet wird, weil der Geist selbst die Segensgabe Gottes ist.

e. Im zweiten und dritten Abschnitt bleibt Gott, der Vater Jesu Christi, das Subjekt. Aber im zweiten wird das „In Christus“ ausgefaltet, und zwar im „paulinischen“ Rekurs auf den Erlösungstod Jesu und die ihm eignende Konsequenz, die Versöhnung des Alls (vgl. Kol 1,15-20).

f. Im dritten Abschnitt schließlich tritt zur Christologie die Pneumatologie, die direkt mit der Taufe verbunden, die Ekklesiologie fundiert, das große Thema des Briefes, und sie für die Eschatologie öffnet, weil der Geist – wie in den paulinischen Homologoumena (2Kor 1,22; 5,5) – „Unterpand“ der kommenden Vollendung ist.

g. Die Patrozentriz des Gebetes wird ebenso klar wie das „In Christus“ der Glaubenden, und zwar deshalb, weil Gott der Vater Jesu Christi ist, der (in der absteigenden Linie der Theozentriz) „durch“ ihn handelt (Eph 1,5.7), um „in ihm“ das Heil zu verwirklichen, aber von vornherein so, dass es sich (in der aufsteigenden Linie) „vor ihm“ (Eph 1,4: *κατενώπιον αὐτοῦ*) und „auf ihn hin“ ereignet (Eph 1,5: *εἰς αὐτόν*), „zu“ seinem „Lob“ (Eph 1,6.12.14). Dies aber ist eine Realität des Geistes, den Gott „in Christus“ als die alles entscheidende Segensgabe (Eph 1,4), als Inbegriff seiner Gnade (Eph 1,6), schenkt, sodass die Glieder der Kirche, die „in“ Christus gläubig geworden sind, „durch den verheißenen Heiligen Geist“ zur „künftig vollendeten Erlösung“ geführt werden (Eph 1,13f.).

h. Die trinitarische Dynamik der Eulogie, die ein Echo in Eph 3,14-21 hat, ist es, die das Gotteslob zur performativen Rede macht: Indem sie beschreibt, was Gott in Christus durch den Geist gewollt hat, macht und tun wird, ereignet sich das Heil, das sie beschreibt – auch im Medium des Briefes. Die Eulogie des Apostels (der durch die Hand eines Schülers vergegenwärtigt wird) spricht selbst von der Gabe des Geistes, den die Adressaten durch ihre Taufe empfangen haben, nachdem sie – von Paulus – das „Wort der Wahrheit gehört“ haben, das „Evangelium unseres Heiles“. Dieser Geist, der sie in den Besitz der rettenden Weisheit setzt (Eph 1,8f.17), macht sie zu aktiven Hörern des Wortes. Wenn „Paulus“ zum Schluss auffordert, „im Geiste“ zu beten, ist die Eulogie neu in Erinnerung gerufen – ob ihr nun ein liturgischer Text zugrunde liegt oder nicht.²³

²³ Die Doxologie des Römerbriefes 11,33-36, die (Jes 40,13f. extrapolierend) durchgängig an Gott gerichtet ist, wird insofern christologisch virulent, als der auferweckte Gekreuzigte Gottes „Weisheit“ ist und die „Vernunft des Kyrios (*νοῦς κυρίου*) auf das Pneuma verweist.

3.4 Bekenntnis (Röm 1,3f.; 1Tim 3,16; Eph 4,4ff.)

a. Die weitaus meisten Bekenntnistexte des Neuen Testaments beschreiben die eschatologische Heilsbedeutung Jesu Christi. Die Theozentrik ist omnipräsent, anders als die Pneumatologie. Doch es gibt Ausnahmen, die nicht schon ein trinitarisches Christusbekenntnis formulieren, aber signalisieren, wie früh die Einsicht, dass vom Sohn Gottes letztgültig nicht ohne den Vater und den Geist gesprochen werden könne, zu Wort gekommen ist.

b. Im Römerbrief stellt Paulus sich und sein Evangelium mit einer Bekenntnisformel vor, die auf judenchristlichem Mutterboden gewachsen ist und Jesu Davidssohnschaft mit seiner Gottessohnschaft vermittelt (Röm 1,3f.)²⁴. Häufig gilt Röm 1,3f. als Zeugnis primitiver Christologie, die von Paulus eher konzediert als propagiert werde. Das dürfte ein Irrtum sein. Entscheidend ist, die Credoformel nicht als antithetischen, sondern als synthetischen Parallelismus zu verstehen (vgl. Röm 9,5; 15,7-13). Dann besagt der Text (voll kompatibel mit der paulinischen Christologie), dass der Gottessohn als Davidssohn Mensch geworden ist. Umgekehrt ist es ein Irrtum, anzunehmen, Röm 1,3f. sage, Jesus sei erst seit seiner Auferstehung zum Sohn Gottes geworden. Das Bekenntnis besagt vielmehr, dass Jesus „durch“ die Auferstehung als Sohn Gottes „offenbart“ wird, in der Vollmacht Gottes selbst. Der handelt, ist Gott, der Vater. Die Offenbarung Jesu als Gottessohn setzt seine Erhöhung voraus und ist ein Teil von ihr. Der „Geist der Heiligkeit“ ist nicht eigentlich als Gottes eschatologische Schöpferkraft angesprochen, die in der Auferstehung der Toten am Werk wäre (Röm 8,11)²⁵, sondern als Gott selbst in seiner Herrlichkeit, Macht und Gottheit. Wenn der Gottessohn „gemäß“ diesem „Geist der Heiligkeit“ ist, bedeutet dies, dass er als Auferstandener ganz vom Pneuma Gottes bestimmt ist, so wie er als Davidssohn ganz vom Fleisch bestimmt war, insofern er radikal Mensch geworden ist. Röm 1,4 spricht also pneumatologisch von der Teilhabe des Auferstandenen an der Gottheit Gottes. Dies ist die Basis dafür, dass Paulus apostolatstheologisch und ekklesiologisch das „Evangelium Gottes“ als „Evangelium seines Sohnes“ (Röm 1,9) verkündet, insofern es „Gottes Kraft ist für jeden, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen“ (Röm 1,16s.)²⁶ Insofern sich aber der rechtfertigende Glaube im Bekenntnis ausdrückt (Röm 10,9s.), ist das Credo, das Paulus zitiert, performative Rede in der Kraft des Geistes: Es gibt Gott die Ehre, die er immer schon hat und offenbart.

²⁴ Eingehender zur Exegese cf. meinen Beitrag: Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f, in: Axel v. Dobbeler - Kurt Erlemann - Roman Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen – Basel 2000, 325-356.

²⁵ So Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer I-III (EKK V/1-3), Neukirchen-Vluyn 1978-1982, I 65.

²⁶ Röm 1,3f. ist ein Anknüpfungspunkt für die soteriologisch-theozentrische Identifikation von „Kyrios“ und „Pneuma“ in 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17.

c. Pneumatologisch signifikant und trinitarisch virulent ist überdies ein archaisierendes Bekenntnis, das der Erste Timotheusbrief einführt, um zu erklären, inwiefern die – recht geführte – Kirche „Säule und Fundament der Wahrheit“ (1Tim 3,15) ist (1Tim 3,16). Die Verse erzählen nicht die Geschichte Jesu Christi nach, sondern zeigen in immer neuen Hinsichten Spannungen und ihre Lösungen auf. Entscheidend ist die Spannung zwischen dem Handeln Gottes und dem seiner Geschöpfe, der Menschen wie der Engel. Jesus ist die zentrale Gestalt, aber niemals grammatisches Subjekt. Gott, der Vater, „offenbart“, „rechtfertigt“, „nimmt auf“; die Engel schauen, die Menschen verkünden und glauben. Entscheidend ist das Handeln Gottes an Jesus auf Erden und im Himmel, das in den drei Rahmenversen besprochen wird: Die Engel und die Menschen antworten: der himmlischen Schau entspricht das irdische Reden und Hören, das zum Glauben führt. Widerstände gegen Jesus sind ausgeblendet. Alles ist auf Gott und die Gnadenwirkung seines Handelns abgestellt. Dies ist im ersten Gegensatzpaar begründet. Es enthält bereits alles, was über Gott und Jesus zu sagen ist. Die Offenbarung „im Fleisch“ setzt die Präexistenz des Gottessohnes voraus und meint seine Inkarnation (vgl. Joh 1,14). Der Akzent liegt jedoch nicht auf der „Kenosis“ (Phil 2,7f.) und der „Armut“ (2Kor 8,9) Jesu, sondern auf dem Entschluss Gottes, Jesus als Mensch aus Fleisch und Blut auftreten zu lassen (vgl. 1Tim 2,5f.), um den Menschen ihren Retter zu offenbaren. Die „Rechtfertigung im Geist“ lässt an die „Rechtfertigung“ des leidenden Gottesknechtes nach Jes 53,10f. denken. Gott bringt „im Geist“ den zu Ehren, den die Menschen verachtet, verworfen und verspottet haben. Die „Rechtfertigung im Geist“ ist gleichbedeutend mit der „Aufnahme in die Herrlichkeit“: Der Auferstandene und Erhöhte hat in umfassender Weise am Gottsein Gottes Teil (vgl. Tit 2,13). Der Geist ist die Schöpfer- und Erlösermacht Gottes selbst (vgl. Tit 3,5f.).

d. Ein Metatext, der die Funktion und den Inhalt des Bekenntnisses zusammenführt, ist Eph 4,4ff. (Ob es sich um eine geprägte Tradition handelt oder eine prägnante Formel des Verfassers, bleibe dahingestellt.) Dass der Text eine trinitarische Grundstruktur hat²⁷, wird in der Fülle der applizierten Leitbegriffe kaum sichtbar, liefert aber doch einen halb verborgenen Verstehensschlüssel. An die schon hintergründig betonte Mahnung, die „Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens“ (Eph 4,3), schließt sich eine Folge von Einheitsformeln an, die auf eine große Fülle der Gnade verweist. Es herrscht nicht der Formwille zur trinitarischen Begriffsbildung. Das erste Glied, „Leib“ markiert vielmehr das Thema: die Kirche, die von lebendiger Einheit bestimmt sei (vgl. 2,16.18), weil Gott durch den Heiligen Geist in Jesus Christus diese Einheit geschaffen hat und den Christen in Christus durch den Heiligen Geist an ihr Anteil gibt (Eph 1,9f.13f.; 4,15f.). Die Bestimmung dieser Einheit geschieht in drei Schritten radikaler Vertiefung. Der erste führt zum Geist, der zweite zum Kyrios, der dritte zu Gott, dem Vater. (In der Eulogie 1,3-14 begegnet die umgekehrte Reihenfolge.) Der Geist ist – wie in der paulinischen Tauf- und Charismenlehre – mit der Inkorporation in den Leib der Kirche ebenso wie mit der Hoffnung verknüpft; der Kyrios mit Glaube und Taufe, insofern es der Christusglaube ist, der rettet, und die Christustaufe den Geist verleiht; am Schluss aber steht Gott, der Vater, der Schöpfer und Erlöser, der das All durchwirkt und auf den auch der Kyrios im Geist ausgerichtet ist.

²⁷ Petr Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHK 10/2), Berlin 1992, 163; Hans Hübner, *An die Epheser* (HNT 12), Tübingen 1997, 202f.

4. Reflexive Trinitätstheologie

a. Das Neue Testament kennt keine begriffliche Fassung der Trinitätstheologie; deshalb herrscht auch Zurückhaltung beim Gebrauch des Begriffs. Aber es gibt doch an verschiedenen Stellen Argumentationen (im Stil der Zeit), die nicht so sehr die Trinitätstheologie als solche thematisieren (was notwendig zu Spekulationen führt), sondern mit den Beziehungen zwischen Gott (dem Vater), Jesus Christus (dem Sohn, dem Kyrios) und dem Heiligen Geist argumentieren, um das Handeln Gottes in der Geschichte, sein Wirken in der Kirche, seinen Einfluss auf das Herz der Menschen zu thematisieren.

b. Die paulinische und die johanneische Literatur ragen heraus – weil sie reflexiv sind, freilich unterschiedlich: Der Apostel Paulus argumentiert auf eigene Rechnung. Die johanneische Tradition lässt, mit starken österlichen Tönen, Jesus selbst zu Wort kommen und reflektiert im Ersten Johannesbrief, was sich aus der lebendigen Jesustradition als Orientierung der Kirche ergibt.

4.1 Der paulinische Ansatz (1Kor 12,4-7; 2Kor 1,21f.)

a. Die Trias 1Kor 12,4ff. setzt bei dem korinthischen Vorverständnis der Gnadengaben als „Geistesgaben“ an (*pneumatika*) und führt in den „trinitarischen“ Horizont²⁸ hinein, in dem es diese Gaben als *Gnadengaben* gibt, um wieder zum Geist zu führen und über das rechte Verständnis zum rechten Gebrauch der Charismen anzuleiten.

Die Pointe ist nicht die Aufteilung von „Gnadengaben“, „Diensten“ und „Wirkkräften“ auf den Geist, den Herrn und Gott, sondern die vielfältige Einheit der Gnadengaben als Dienste und Wirkkräfte aufgrund ihres drei-einen Ursprungs.

Die Einheit von Pneuma, Kyrios und Theos begründet aufgrund der Erlösungsdynamik ebenso die Vielfalt wie die notwendige Kooperation und wechselseitige Anerkennung der Charismatiker. Dies exemplifiziert das Gleichnis der Kirche als „Leib Christi“ (1Kor 12,12-27), in den alle Glaubenden von Gott durch den Geist hineingetauft worden sind (1Kor 12,13). Begründet wird die Charismen-theologie letztlich im „Hohenlied“ der Liebe (1Kor 13), das sich als Meditation über die Agape Gottes erklärt, die durch Christus im Heiligen Geist das Leben der Glaubenden prägt (1Kor 13,1-13). Diese theologische Grundlinie zieht sich bis weit in die Ausführungen des Paulus zum urchristlichen Gottesdienst 1Kor 14 hinein; das Grundprinzip der *Oikomode* ist davon ebenso bestimmt wie der Gebrauch der Charismen mit Verstand (14,14f.), die Ausrichtung der Prophetie auf das Verstehen der Außenstehenden (14,23-26) wie die liturgische Ordnung, in der „einer einen Psalm, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung“ beiträgt; „einer in Zungen“ spricht und „ein anderer deutet“ (1Kor 14,26).

Die theologische Bestimmung ist in dreifacher Hinsicht prägnant:

- Mit dem dreifachen τὸ δὲ αὐτό resp. ὁ αὐτὸς wird der Monotheismus markiert, die Einheit und Einzigkeit Gottes.
- Mit der Schlussstellung und der Erweiterung ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν wird die Patrozentriz der Trinitätstheologie unterstrichen.
- Durch den Kontext kommt die Wirkung heraus, die Praxis der Agape.

Die Liebe selbst kommt von Gott. So entsteht der Zusammenhang.

²⁸ Wolfgang Schrage, Der Erste Korintherbrief III (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999, 142.

b. Im Zweiten Korintherbrief arbeitet Paulus einen harten Konflikt mit der Gemeinde auf, der zwischenzeitlich befriedet werden konnte. In 2Kor 1,19-22 geht der Apostel deshalb zurück auf das, was unzerstört geblieben war. Die Salbung (vgl. 1Joh 2,20.27) ist ein liturgischer Akt, die Siegelung (vgl. Röm 4,11 sowie Eph 1,13; 4,30) eine Metapher, die Gabe des Geistes eine Wirkung der Taufe (s.o. 3.1).²⁹ Paulus erinnert daran, dass der Apostel und die Christen als Getaufte eine unverbrüchliche Gemeinschaft bilden; denn der die Salbung und Siegelung vorgenommen hat, ist Gott; Gott aber hat „in Christus“ sein unbedingtes Ja gesprochen (2Kor 1,19), das alle Verheißungen erfüllt (2Kor 1,20). Dieses Ja wird den Glaubenden durch den Geist zugeeignet, und zwar „auf Christus hin“. Der Geist ist „Unterpfang“ (vgl. 2Kor 5,5 et Eph 1,14): Er verbürgt die kommende Vollendung, indem er sie im Vorgriff vergegenwärtigt; das wird durch die Taufe den Glaubenden wirksam zugeeignet (cf. Röm 8,23). Paulus klärt im Blick auf sie und mit trinitarisch schwingenden Untertönen, was Christsein bedeutet: in der Koinonia Jesu Christi zu leben (1Kor 10,16s.), als Geistbegabte von Gott her und auf Gott hin. Ohne die trinitarische Basis bliebe das Bild des glaubenden Christenmenschen Fragment – so wie die Taufe nur ein Ritual wäre.

²⁹ Zur tauftheologischen Deutung, den exegetischen Einzelheiten und kontextuellen Verknüpfungen, aber ohne Hinweis auf das trinitätstheologische Potential cf. *Margaret E. Thrall*, II Corinthians (ICC), Edinburgh 1994, 155-159; *Erich Gräßer*, Der zweite Brief an die Korinther I (ÖTK 8/1), Gütersloh 2002, 80-84. Den Bezug zu 1Kor 12,13, Röm 5,1-5 und 8,14-17 beachtet *Victor Paul Furnish*, II Corinthians (AB 32A), Garden City 1984, 149s.: „The incipient ‚trinitarism‘ ... is especially visible in the last two verses. God’s promises have been fulfilled in Christ, and the Spirit’s presence with those who believe in him is the earnest of the life with him to which they are heirs“ (p. 150).

4.2 Der johanneische Ansatz

a. Johannes hat das am stärksten ausgearbeitete Zeugnis urchristlicher Trinitätstheologie

- im Evangelium als Wort Jesu in Erinnerung gerufen,
- im Ersten Johannesevangelium als Basis der Gemeinschaft gelegt, die tödlich bedroht ist, weil die Einheit zwischen dem Menschen Jesus und Gott fraglich geworden ist.

Der trinitarische Grundzug ergibt sich aus der voll entfalteten Christologie, die von der Inkarnation (Joh 1,1-18; vgl. 1Joh 1,1-4) über das Pascha bis zur Vollendung reicht.

b. Der Vierte Evangelist präsentiert Jesus selbst als theologischen Lehrer, der nicht nur über den Inhalt, sondern auch die Vermittlung des Evangeliums spricht und dabei trinitarisch argumentiert. Im selben Stil überträgt der Erste Johannesbrief das Thema auf die innergemeindliche Glaubenskommunikation.

4.2.1 Der Lehrer des dreieinigen Gottes: Jesus im Johannesevangelium

a. Im Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-34) zeigt Jesus, wie der Gegensatz zwischen Juden und Samaritern überwunden werden kann: in der Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“, die Jesus verkündet und verkörpert. Diese revolutionäre Friedensinitiative ist theologisch ermöglicht. Das ist theologisch begründet. Joh 4,24 spricht von der Geistigkeit Gottes³⁰ und impliziert damit die Göttlichkeit des Geistes. Sie ist direkt verbunden sowohl mit der Universalität des Christusheiles, das Jesus der Samariterin im Bild des lebendigen Wassers zuspricht, als auch mit der eschatologisch-neuen Form der Gottesverehrung, in der die Grenze zwischen Juden und Samaritern transzendiert wird und sich der Horizont für den ganzen Kosmos öffnet. Dass sie „im Geist und in der Wahrheit“ geschieht (Joh 4,23), leistet keiner Spiritualisierung des Gottesdienstes Vorschub, sondern deckt ihre christologische und pneumatologische Dimension auf – eine entscheidende Vorgabe christlicher Liturgie aus dem Geiste johanneischer Trinitätstheologie.

b. Die Abschiedsreden dienen vor allem dazu, angesichts des kommenden Todes Jesu und der entsetzlichen Angst der Jünger, Jesus könne sie durch seinen Tod und seinen Hinübergang zum Vater (Joh 13,1f.33) im Stich lassen (Joh 14,1), endgültig die Beziehungen zu klären, die zwischen dem Vater und dem Sohn bestehen. Entscheidend ist (und mehrfach variiert wird), dass Jesus „im Vater“ ist wie „der Vater in“ Jesus ist, dem Sohn (Joh 14,10), dass diese wechselseitige Immanenz³¹ die Logik der wechselseitigen Liebe ist (Joh 14,31 - 15,10 - 17,23) und dass ebenso deshalb die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn (Joh 10,30) die Voraussetzung dafür bildet, dass Jesus durch seinen Tod, der schon Erhöhung ist, sein Heilswerk vollendet. Dies eschatologisch je neu zuzueignen und aufzuschließen, ist aber gerade das Werk des Geistes, der „vom Vater ausgeht“ (Joh 15,26), auf Jesu Bitte hin „gegeben“ (Joh 14,16)

³⁰ So *Rudolf Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, 3 Bde. (HThKNT IV), Freiburg - Basel - Wien 2000 (¹1965-1975), I 474.

³¹ Cf. *Klaus Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg - Basel - Wien 2000.

und in Jesu „Namen“ gesandt wird (Joh 14,26) resp. durch den Auferstandenen „vom Vater aus“ (Joh 15,26; cf. 16,7).

c. Der Geist erscheint in den Abschiedsreden nicht nur als Energie, sondern er ist „der andere Paraklet“ (cf. 1Joh 2,1), der Tröster, Anwalt und Beistand, der „bei“ und „in“ den Jüngern bleibt (14,16s.), sie „lehrt“ und „erinnert“ (14,26), Zeugnis für Jesus ablegt (15,26) und sie „in die ganze Wahrheit führt“ (16,13). Ob man schon der Sache nach von Personalität sprechen soll, ist eine Frage der Definition; in jedem Fall ist der Geist mehr als nur dynamistisch verstanden. Er ist göttlich, und dies ist die Voraussetzung seiner Heilswirksamkeit, in der sich die Heilswirksamkeit des Auferweckten vom Vater her zum Vater hin zeitigt. Die Verheißung Jesu nach Johannes besteht darin, dass die Vollendung in der Teilhabe der Menschen an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. Dies ist eine Frucht des Geistes, der seinerseits diese Liebe offenbart.

4.2.2 Die Erkenntnis Gottes und des eigenen Selbst nach dem Ersten Johannesbrief

a. Das christologische Kernproblem, das der Erste Johannesbrief diskutiert, ist die Glaubensfrage, ob in Jesus tatsächlich der fleischgewordene Gottessohn zu erkennen oder umgekehrt der Sohn Gottes wirklich Mensch geworden ist. Diese Frage führt die johanneische Gemeinde – und die Kirche – an die Grenze der Spaltung. Die christologische Debatte hat also eine erhebliche ekklesiologische und ethische Auswirkung.

b. Der Verfasser setzt sich voll und ganz für die theologische Linie des Evangeliums ein: Im Menschen Jesus begegnet Gott; Gott begegnet als Mensch in Jesus. Wie im Evangelium löst der Brief das Paradox durch eine Theologie der Agape auf (1Joh 4,8.16: „Gott ist Liebe“). In dieser Theologie sieht er die innere Verbundenheit zwischen Christologie, Ekklesiologie und Ethik.

c. Der Brief folgt einem lockeren trinitarischen Schema: Nachdem in 1Joh 1,5 – 2,17 die Gemeinschaft mit Gott im Fokus stand und in 1Joh 2,18 – 3,24 die Gemeinschaft mit Jesus Christus reflektiert wurde, steht ab Joh 4,1 die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist im Fokus.

d. In 1Joh 4,2f. ist der „Geist“, von dem zuerst die Rede ist, der Geist Gottes. Er korrespondiert mit dem menschlichen Geist. Dieser Geist des Menschen ist die Aufgeschlossenheit des Menschen durch Gott und für Gott. Er zeigt sich im Bekenntnis. Dieses Bekenntnis eines Menschen, das inspiriert ist, gilt dem Menschen Jesu, in dem Gott gegenwärtig ist.

e. In dieser Gotteserkenntnis ist Selbsterkenntnis eingeschlossen. Wer sich von Gottes Geist führen lässt, weiß im Glauben, dass Gott Liebe ist, erkennt also sich selbst als Gottes geliebtes Kind.

4.2.3 Das Comma Johanneum

a. In einigen wenigen Handschriften lautet 1Joh 5,7f. folgendermaßen:

⁷Drei sind es, die bezeugen im Himmel: der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins. ⁸Und drei sind es, die Zeugnis geben auf Erden: der Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins.

Die grau unterlegte Passage ist eine Ergänzung („Comma“ heißt: Einschnitt), die nicht zum ursprünglichen Text des Ersten Johannesbriefes gehört, aber als biblische Begründung der Trinitätstheologie eine erhebliche Rolle gespielt hat.

b. Der Handschriftenbefund ist eindeutig. Nur die späten Minuskeln 61, 629, 918, und 2318 bezeugen das Comma; in den Handschriften 88, 221, 429 und 636 ist es als Zusatz ersichtlich. Die wenigsten Kirchenväter kennen die Wendung; Augustinus beurteilt sie als nicht original biblisch. Sie ist aber in die Vulgata gelangt. Ihr Ursprung scheint die lateinische Tradition zu sein; erstmals ist es im *Liber apologeticum* des spanischen Bischofs Priscillian (um 380 n.Chr.) bezeugt. In der altlateinischen Überlieferung steht das Comma Johanneum hinter Vers 8, nicht zwischen den Versen 7 und 8 wie in den griechischen Minuskeln. Statt *verbum* steht z.T. *filiius*, statt *in unum* später nur *unum*.

c. Erasmus von Rotterdam hat sie in seine Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, der ersten im Westen seit der Antike, in den beiden ersten Auflagen ausgelassen und um der Korrespondenz mit dem Lateinischen willen in die dritte Auflage aufgenommen.

Luther hat sie in seinem originalen Neuen Testament nicht, weil er mit der ersten Auflage des (Katholiken) Erasmus gearbeitet hat. Allerdings hat sich das Comma seit Ende des 16. Jh. in die Lutherbibel eingeschlichen – aus der es erst im 20. Jh. wieder entfernt wurde; es steht heute meist in einer Anmerkung.

Die *Congregatio pro Inquisitione* hat 1897 erklärt, die Authentizität können nicht sicher bezweifelt werden und 1927 die freie Diskussion gefordert (DH 3681). Die *Nova Vulgata*, die offizielle lateinische Bibelübersetzung heute, hat die Wendung nicht mehr. In der Einheitsübersetzung steht sie in einer Anmerkung.

d. Der Sinn der Interpolation besteht in der Koordination von Dogma und Bibel. Von „Fälschung“ zu sprechen, ist anachronistisch, weil der Bibeltext im Zeitalter seiner auditiven Reproduktion durch Vorlesen und Abschreiben flüssiger als heute war. Die Logik der Interpolation scheint gewesen zu sein, den etwas unklar klingenden Passus aus dem Ersten Johannesbrief trinitarisch eindeutig zu machen.

e. Vers 8 spricht vom Zeugnis für Gott, das vom „Geist“, vom „Wasser“ und vom „Blut“ abgelegt wird. Dies entschlüsselt sich christologisch: Jesus selbst ist der Geistbegabte, der in der Taufe und der Passion ein Zeugnis für Gott abgelegt hat, das gültig ist: Der „Geist“, das „Wasser“ und das „Blut“ bilden eine christologische Einheit, die durch die Identität und die Geschichte Jesu gestiftet wird. Das Zeugnis ist „auf das Eine aus“ (εἰς τὸ ἓν), insofern diese drei im Zeugnis für Gott zusammenkommen.

f. Die Vorgabe wird durch die Einfügung zweifach aufgesprengt.

- Erstens wird zwischen Himmel und Erde differenziert. Das Zeugnis auf Erden ist durch das Zeugnis im Himmel vorgegeben.
- Zweitens werden „Vater“, „Wort“ und „Geist“ als originäre Einheit genannt, die sich im irdischen Zeugnis Jesu konkretisieren.

Das Comma ist eine trinitätstheologische Konkretisierung der johanneischen Christologie.

g. Das Comma war für die Entwicklung der Trinitätstheologie produktiv: Im Kontext des Briefes wird die „immanente“ Trinitätstheologie für die „ökonomische“ geöffnet, heißt: Die Spekulation über das interne Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist wird nur zu dem Zweck getrieben, die Heilsvermittlung durch Jesus Christus in ihrer eschatologischen Dimension denken zu können; deshalb ist die 2. Person „Wort“. In der Logik des Comma Johanneum: Die himmlische Einheit von Vater, Wort und Geist ist die Bedingung der Möglichkeit eines himmlischen Zeugnisses, das nur einen Adressaten haben kann: die Geschöpfe Gottes (Engel und Menschen); am entferntesten Punkt, der Erde, legt Jesus dieses Zeugnis ab, als Träger des Geistes, als Getaufte und als Gestorbene: von sich selbst, für Gott, um der Menschen willen.

h. Das Comma Johanneum ist eine spätere Hinzufügung, die aber nicht ohne Grund vorgenommen worden ist, weil der Erste Johannesbrief eine trinitarische Struktur hat und in 1Joh 5,6ff. die Christologie in der Relation zwischen geschichtlicher Kontingenz und universaler Geltung so vorangetrieben wird, dass Trinitätstheologie postuliert werden muss.

Weiterführende Literatur:

Rykle Borger, Das Comma Johanneum in der Peschitta, in: *Novum Testamentum* 29 (1987, 3) 280-288

Reginald Gregoire, Il "comma ioanneum" interpretato da alcuni Padri latini, in: *Francesco Vattioni* (Hg.), *Sangue e antropologia (biblica) nella letteratura cristiana II*, Roma 1983, 847 - 860

Henk Jan de Jonge, Erasmus and the Comma Johanneum, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 56 (1980, 4) 381-389

Bruce M. Metzger, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1966 u.ö., 100–102

Marius Reiser, *Theologie und Kritik. Richard Simon und das Comma Johanneum*, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 37 (2012) 151-165

5. Theologische Auswertung

- a. Das Neue Testament macht im Kontext der ganzen Heiligen Schrift der kirchlichen Trinitätslehre entscheidende Vorgaben, die im Trinitätsbekenntnis zum Ausdruck kommen. Der neutestamentlichen Trinitätstheologie, soweit von ihr gesprochen werden darf, kam die Funktion eines Katalysators und kommt die Funktion eines Kriteriums zu. Die Orientierung an der Schrift führt nicht zur Regression des Dogmas, sondern zur Erschließung seines Grundes, seines Gehaltes und seiner Implikationen.³² Sie ist auch die entscheidende Voraussetzung, den Glauben an den dreieinen Gott nicht nur zu definieren, sondern zu feiern.
- b. Die theologische Bedeutung der Exegese erschließt sich für die Trinitätstheologie sowohl im Dialog mit der Dogmatik als auch mit der Liturgiewissenschaft.

5.1 Exegese und Dogmatik

- a. Das Verhältnis zwischen der neutestamentlichen Christologie und der altkirchlichen Trinitätstheologie lässt sich weder als Prozess einer fortschreitenden Hellenisierung noch als Prozess einer konsequenten Entwicklung primitiver Anfänge zu elaborierten Hochformen der Christologie begreifen. Eher scheint ein wirkungsgeschichtlicher Ansatz angemessen, die Entwicklung zu verstehen. Dabei kommt es theologisch darauf an, einerseits die Normativität des Schriftzeugnisses zu achten und andererseits die Dogmen gerade als Achtung dieser Normativität zu verstehen. Die wesentliche Herausforderung dürfte darin bestanden haben, die Grundaussagen Biblischer Theologie ins Koordinatensystem platonischer Ontologie resp. aristotelischer Metaphysik zu übertragen. Die These, dies sei – wegen des philosophischen Denksystems und der rationalen Reflexion – prinzipiell unmöglich, offenbart dasselbe ungeschichtliche Denken wie die Gegenthese, erst das Trinitätsdogma befreie die biblische Theologie aus der Uneindeutigkeit orientalischer Fabulierfreude und primitiver Konfessionen.
- b. Das gesamt-biblische und besonders das neutestamentliche Denken in den Spannungen von Geschichte und Eschatologie, in der soteriologischen Ausrichtung, in der Theozentrik Jesu und in der pneumatischen Gegenwart des Erhöhten, in der lebensweltlichen Konkretion des Gottesglaubens und der Transzendierung jeder irdischen Erfahrung gibt entscheidende Parameter für die Beurteilung der

³² *Wolfgang Pannenberg* (Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 293) analysiert in seiner luziden Studie (ebd. 283-305), im Neuen Testament sei „weder das Verhältnis des Sohnes zum Vater ... eindeutig bestimmt“ noch der Geist „als selbständige Größe einerseits vom Vater, andererseits vom Sohn“ klar unterschieden, noch sei geklärt, „wie die Aussagen über den Kyrios und den Geist mit dem monotheistischen Glauben an die Einheit Gottes zu vereinen wären“. Das scheint überspitzt. Genauer müsste man wohl sagen, dass es durchgängig an einer begrifflichen Reflexion fehlt und dass in den neutestamentlichen Schriften verschiedene, wenigstens im Fall des Paulus und Johannes aber hoch komplexe und konzise Konzepte neben- und miteinander kanonisiert worden sind, ohne dass deren Stellenwert und theologisches Verhältnis bestimmt wäre. Ob sie in der Lage sind, diese Vorgaben zu denken, ist das Kriterium der Dogmatik, nicht umgekehrt.

dogmengeschichtlichen Entwicklung, die ihrerseits klärt, was theologisch mit dem Evangelium in Rede steht.

5.1.1 Exegese im Licht der Dogmatik

a. Wenn diese Parameter mit den Methoden exegetischer und dogmatischer Theologie bestimmt werden, ist die Möglichkeit gegeben, beim Kern des christlichen Bekenntnisses die Schrift im Lichte der *regula fidei* und die verbindliche Glaubenstradition der Kirche im Licht des Schrift-Kanons zu interpretieren. Das Neue Testament liefert die Geschichten, ohne die das Trinitätsdogma leer bliebe, die Trinitätslehre liefert den Begriff, ohne den die neutestamentlichen und gesamt-biblischen Gottes-Geschichten blind wären. Die Bibel bewahrt das Dogma davor, als reine Idee, das Dogma schützt die Bibel davor, als reine Sammlung religiöser Texte missverstanden zu werden. Wenn die Trinitätstheologie die „Grammatik“ christlicher Gottesrede ist (Walter Kasper), dann bleibt die Bibel die große Erzählung des christlichen Glaubens, die jene Grammatik kreiert; nachträglich aus dem Basistext abgeleitet, dient sie seiner Analyse und seiner systematischen Deutung.

b. Entscheidend ist der Rückbezug auf die Geschichte Jesu – von seiner Geburt bis zu seiner Auferstehung. So wie einerseits der Trinitätsglaube sich entwickeln muss, um die eschatologische Heilsbedeutung Jesu zu verstehen, müssen andererseits die begrifflichen Entfaltungen im Horizont der Heiligen Schrift rekontextualisiert werden, um ihrem eigenen Anspruch gerecht zu werden. Nicht nur Präexistenz und Inkarnation, sondern auch Tod und Auferstehung sind entscheidende Daten. Der blinde Fleck, der häufig bleibt, ist das geschichtliche Wirken Jesu für die Herrschaft Gottes, das aber im Aufriss des Neuen Testaments den Schlüssel der gesamten Gottesrede bildet.

c. Die biblisch-theologischen Dimensionen der Trinitätstheologie sind christologisch vermittelt. Sie erschließen sich aus der radikalen Theozentrik, dem „konkreten Monotheismus“ allen christologischen, pneumatologischen und trinitarischen Sprechens im Neuen Testament, ihrem weisheitlichen Hintergrund³³ und ihren messianischen Dimensionen. Allegoresen der Trinität aus dem Alten Testament hatten aus der Vergangenheit ihren guten Sinn; heute hilft gerade die Unterscheidung der Testamente, die Geschichte der Erkenntnis wie der Bezeugung des dreieinen Gottes aus der Dynamik seiner Offenbarungsgeschichte heraus tiefer zu verstehen.

d. Dem entspricht ein *gnoseologischer* Primat der „ökonomischen“ Trinitätstheologie. Da aber schon im Neuen Testament die Relationen zwischen dem „Sohn“ und dem „Vater“ präexistenz-, basileia-, pascha- und auferweckungstheologisch thematisiert werden und zwar an wichtigen Stellen unter programmatischem Rekurs auf den Geist (Röm 5. 8; Joh 14-17), muss die Theologie ihrerseits – jeweils mit dem philosophischen Vokabular ihrer Zeit – den Zusammenhang der „ökonomischen“ mit

³³ Die Sophia- und Logospekulationen können aber ebenso wie die Angelologie nur dann als „Brücken“ betrachtet werden, wenn der radikale Unterschied beachtet wird: Sohn und Geist gehören auf die Seite des Schöpfers, nicht der Schöpfung. Nur dadurch gelingt es, den inneren Zusammenhang zwischen dem Gottsein Gottes und der Schöpfung wie der Erlösung vorzustellen.

der „immanenten“ Trinität bedenken, ohne beides zu trennen oder zu identifizieren, um das Handeln Gottes als seinem Wesen entsprechend erkennen zu können.

5.1.2 Dogmatik im Licht der Exegese

a. Aus den narrativen, performativen und reflexiven Erscheinungsformen neutestamentlicher Trinitätstheologie lassen sich entscheidende Vorgaben und Kriterien der Trinitätslehre ableiten. Vater, Sohn und Geist werden ebenso klar unterschieden wie aufeinander bezogen. Innertrinitarisch und heilsökonomisch muss das Gewicht der Reich-*Gottes*-Verkündigung Jesu ebenso zur Geltung gebracht werden wie die Hinordnung der Herrschaft Christi auf die Herrschaft Gottes nach 1Kor 15,20-28. Das bedeutet aber keine Subordination (die jüdisch wie christlich im Horizont des hellenistischen Platonismus attraktiv scheinen mochte), sondern vollkommene Partizipation (die sich später mit platonischer Theologie durchaus denken ließ).³⁴ Denn das Wesen Gottes ist Liebe (1Joh 4).

b. Gleichzeitig wird der neutestamentliche Denkhorizont sichtbar: der biblische Monotheismus, die Heilsgeschichte des Gottesvolkes und die Eröffnung des Reiches Gottes jenseits des Gerichts. Im Neuen Testament kommen die soteriologische Ausrichtung der ganzen Theologie zum Ausdruck und die Verankerung der Heilsbotschaft im Wesen und Handeln Gottes, des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Das Neue Testament verweist auf die Basis der später sich entfaltenden Trinitätstheologie in der Geschichte des Menschwerdens, Wirkens, Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi. Zugleich wird die existentielle, spirituelle und ethische Dimension der Rede von Gott Vater, dem Sohn Gottes und dem Heiligen Geist erschlossen: die dankbare Bejahung unbedingter Liebe Gottes, das Gebet zu Gott mit den Worten Jesu in der Kraft des Geistes (Röm 8), das Leben in der Gemeinschaft des Glaubens, die aus der Liebe zwischen dem Vater und Sohn gespeist wird und deshalb auf die Welt ausstrahlt (Joh 17).

c. Erschließt man die Trinitätstheologie als Erschließung gesamt-biblischer Theologie und neutestamentlicher Christologie, ergeben sich einige hermeneutisch-theologische Optionen, die zwar nicht die fundamentaltheologischen Probleme zu lösen imstande sind, aber im Streit der Dogmatik Position zu beziehen helfen.

- Die Trinitätstheologie wird durch die Orientierung am Alten Testament und an der Theozentrik Jesu nicht nur vor der – latenten – Gefahr des Tritheismus bewahrt, sondern auch vor der Auflösung der innertrinitarischen Spannungseinheit von Vater, Sohn und Geist. Dadurch stellt sich nicht nur die Aufgabe, sondern zeigt sich auch die Lösung, den Holzweg einer abgestuften Göttlichkeit zu vermeiden und den neutestamentlich begründeten Trinitätsglauben als Radikalisierung und Konkretisierung des gesamt-biblisches Monotheismus zu verstehen.
- Die Trinitätstheologie wird durch die Hinordnung auf das Evangelium, den Tod und die Auferweckung Jesu in ihrer soteriologischen Ausrichtung bestärkt.

³⁴ Bei Paulus und in der Paulusschule ist Christus das „Ebenbild“ Gottes (2Kor 4,4; Kol 1,15) unter dem Aspekt, dass er ihn als Gott offenbart und dass in ihm Gott vollkommen gegenwärtig ist (2Kor 5,19) – so, dass die Vollendung als Verwandlung der Menschen in sein Bild vorgestellt werden kann.

d. Gleichzeitig finden sich aber wesentliche Ansätze, die später durch die Integration des Person-Begriffs systematisiert werden konnten und die unaufhebbare Dialektik von immanenter und ökonomischer Trinität konstituieren.

- Zum einen ist Jesus nicht ein Funktionär zur Umsetzung des göttlichen Heilsplanes; sein „Ich“ trägt seinen Heils-Dienst, wie dies schon in der Bergpredigt zur Sprache kommt, grundlegend in der Abendmahlstradition bezeugt ist und im Johannesevangelium von den Ich-bin-Worten ausgeführt wird.
- Zum anderen ist der Geist nicht nur Gottes Kraft und Energie, sondern im Horizont der Christologie, wie Johannes expliziert hat, als „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17; 15,26; 16,13) der „Beistand“, der tröstet und lehrt, erinnert und Zeugnis ablegt, verkündet, offenbart und „in die ganze Wahrheit einführen wird“ (14,26; 15,26; 16,7-10.13).

In welchen Kategorien dies heute gedacht werden kann, hat die Exegese nicht zu entscheiden, aber mit zu diskutieren. Freiheitstheoretische Ansätze haben das Problem, ein theologisches Hauptwort des Neuen Testaments an einem Ort zur Geltung zu bringen, wo es das Neue Testament nicht tut, das vielmehr Freiheit als Wirkung der Selbstoffenbarung Gottes durch Jesus Christus versteht, die durch den Geist die Identität der Glaubenden neuschafft. Ein ähnliches Problem stellt sich, wenn – den Blick auf die Orthodoxie gerichtet – die Koinonia als Leitkategorie gewählt wird; Koinonia ist im Neuen Testament präzise der Begriff für diejenige Gemeinschaft der Glaubenden, die aus der – von Geist gewirkten und auf den Vater bezogenen – Gemeinschaft mit Jesus Christus folgt. Das größte Potential dürfte eine Theologie der Liebe haben, in der das „Ich“ aus der Bejahung des „Du“ lebt; dann ist die Unterscheidung zwischen Ich und Du die Außenseite der Einheit, die Selbsthingabe kann Selbstverwirklichung sein und die Liebe nicht etwas, das geschenkt wird, sondern das Selbst ausmacht. Insofern ist „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,8.16) der Kernsatz einer neutestamentlich und gesamt-biblich orientierten Trinitätstheologie.

5.2 Exegese und Liturgie

Was die dogmatische Trinitätstheologie reflektiert, ist in der Heiligen Schrift so grundgelegt, dass die Wirklichkeit, die sie auf den Begriff bringt, primär in der Liturgie zum Ausdruck kommt und vorzüglich im Gebet erfahren wird. Gegenstand theologischer Reflexion ist das Bekenntnis zum dreieinen Gott um der Klarheit der Glaubenssprache willen. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Liturgie und Theologie, die zuerst in der Exegese diskutiert werden müssen.

Die neutestamentlichen Zeugnisse sind *erstens* ein Plädoyer, die Gebete zu Christus und die Bitten an den Heiligen Geist in einen patrozentrischen Kontext zu stellen und dadurch theologisch zu präzisieren. Unter dieser Rücksicht wird weder das *Kyrieelleison*, in dem die Rufe der Kranken nach Heilung aufgehoben sind, noch das *Veni Sancte Spiritu* obsolet. Christen können wie Stephanus und Paulus Fürbitten an Jesus Christus, den erhöhten Herr, richten und wie in der himmlischen Liturgie, die der Seher Johannes schaut, den Kyrios Jesus Christus preisen. Aber es wird die Klarheit des Betens fördern, die Patrozentrik des Erhöhten und den Ausgang des Geistes vom Vater deutlich zu machen; dies muss nicht in jedem einzelnen Gebet explizit geschehen, aber im liturgischen Gebet insgesamt klar genug sein. Die Pfingstsequenz ist von klassischer Klarheit; in den Kyrierufen kann auf geeignete Christus-Aussagen, in den Fürbitten auf eine theozentrische Ein- und Ausleitung und die regelmäßige Erwähnung des Geistes geachtet werden.³⁵

Zweitens ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, den „Geist nicht auszulöschen“ (1Thess 5,19). Unter dieser Rücksicht ist die Betonung der Epiklese im Hochgebet, das an den Vater gerichtet ist und des Sohnes gedenkt, ein echter Fortschritt der vatikanischen Liturgie gegenüber der tridentinischen Messe, nämlich eine Rückkehr zu den Quellen. Erst dadurch gewinnt der Abschluss des Hochgebetes seinen vollen trinitarischen Klang. Die geläufige Gebetsabschlussformel „durch Jesus Christus, unseren Herrn und Gott“, würde in Gebeten, die an den Vater gerichtet sind, aus Gründen der sprachlichen Klarheit besser beim Kyrios bleiben, dafür aber den vollen pneumatischen Schlussakkord anklingen lassen: „der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Bislang ist bei den Gebetsanreden Gottes in den Attributen und Prädikaten vom fruchtbaren Wortfeld der Pneumatologie und der mit ihr verbundenen Weisheitstheologie zu wenig geerntet worden. Gott ist nicht nur allmächtig und allgütig, sondern auch allwissend

³⁵ Von den wenigen in der Eucharistiefeier der vatikanischen Liturgie verbliebenen Christusanreden ist das Tagesgebet zu Fronleichnam wegen der Schlusswendung „der du in der Einheit des Heiligen Geistes mit Gott dem Vater lebst und herrschest in alle Ewigkeit“ am deutlichsten (wiewohl der Akzent von 1Kor 15,28 fehlt). Vorbildlich sind wegen der biblischen Bezüge die Jesus-Litanei (GL 561) und die Andacht zum Heiligen Geist (GL 675,5). Im alten Gotteslob stand beim „Gloria in der Osterzeit“ (GL 856 – Eigenteil Münster) in der dritten Strophe „... Deine Gottheit wir bekennen, Heiligste Dreifaltigkeit, / Vater, Geist und Sohn beisammen, / immer sei gepriesen. Amen. / Euch sei Ehre, Gloria, / Gloria, / Gloria, / Gloria, / jetzt und ewig Gloria!“. Im neuen Gotteslob (GL 727) endet das Lied mit dem „Amen“.

und allweise. Die Namen-Gottes-Litanei (GL 763) stellt einen reichen Wortschatz aus der Sprache der Bibel bereit.

Drittens ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, wo immer die Gebete an „Gott“ gerichtet werden, nicht unklar werden zu lassen, dass es keinen anderen Gott gibt als den dreieinen. Als problematisch muss es deshalb erscheinen, wenn in vielen Tagesgebeten (auch im Gotteslob 583,3) die Bitte zwar an „Gott“ gerichtet wird, dann aber unvermittelt, als sei nur der „Vater“ gemeint, von „deinem Sohn“ die Rede ist, um dann, weiter ohne Erwähnung des Vaters, mit „durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott“ abzuschließen. Klarer ist es, zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist zu beten.

Viertens ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, die innertrinitarische Dynamik zum Ausdruck zu bringen. Die trinitarischen Formeln der Liturgie sind meist als Parataxen formuliert. Das ist in der Regel die präziseste Form. In der Taufformel Mt 28,19 steht der *eine* Name voran, so auch im Kreuzzeichen; der Segen am Schluss der Eucharistiefeier beginnt: „Es segne euch der allmächtige Gott ...“. Wenn dann das „der Vater und der Sohn und der Heilige Geist“ folgt, ist in denkbar größter Klarheit und Einfachheit das Geheimnis der Trinität ausgedrückt. Wo aber die Parataxe für sich allein steht, so beim *Gloria Patri*, das die christliche Positionierung des Psalmgebetes im christlichen Gottesdienst vornimmt, würde die Einheit Gottes vielleicht noch deutlicher, wenn die Doxologie „Ehre dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“ wie in der Abtei Hagia Maria Zion weitergeführt würde: „... dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“ Umgekehrt würde die innertrinitarische Dynamik klarer, wenn in Segensformeln, die – ohne ausdrückliche Nennung des einen Gottes – nur vom Vater, Sohn und Geist reden, statt des einfachen „und“ gesagt würde: „Es segne uns der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“.

Fünftens ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, die Stellung Jesu Christi im Gebet, die *Joseph Andreas Jungmann*³⁶ beschrieben hat, genau zu würdigen. Es macht, sucht man die Nähe von Paulus und Johannes, einen Unterschied, ob „durch ihn, mit ihm und in ihm“ gebetet wird oder nur unter Berufung auf ihn, in Anspruchnahme seiner Autorität, in gehorsamer Erfüllung seiner Weisung gebetet wird; den Unterschied macht die vitale Auferweckungstheologie des Neuen Testaments, die immer zugleich theozentrische Geist-Christologie ist.

Weitaus am wichtigsten ist aber *sechstens* die neutestamentliche Trinitätstheologie mehr als nur ein Plädoyer, nämlich eine Vorgabe, den Gottesdienst, sakramental oder nicht, weit über den Dreifaltigkeitssonntag hinaus nicht nur als Auffrischung des Trinitätsglaubens zu feiern, sondern als Vergegenwärtigung des innersten Glaubensgeheimnisses und der äußersten Glaubenswirklichkeit, des Geheimnisses des dreieinen Gottes selbst. Die Begrüßung der Gemeinde mit dem Kreuzzeichen, das an die Taufe erinnert, und mit den Worten des Apostels 2Kor 13,13 ist der beste Anfang.

Die Trinitätstheologie wird vom Alten und Neuen Testament so konstituiert, dass die Wirklichkeit, die sie beschreibt, primär in der Liturgie zum Ausdruck kommt und

³⁶ Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925. Neudruck mit Nachträgen des Verfassers (LQ 19/20), Münster ²1962.

vorzüglich im Gebet erfahren wird. Gegenstand theologischer Reflexion ist sie nicht nur um der intellektuellen Reflexion des Evangeliums Jesu Christi, sondern auch um der Klarheit der Glaubenssprache willen.