

Schöpfermacht und Lebenskraft. Der Heilige Geist im Neuen Testament

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Sommersemester 2021

Vorlesungsplan

- | | |
|----|--|
| 1. | Einführung: Der Heilige Geist – der große Unbekannte? |
|----|--|
22. 4. 1.1 Geistvergessenheit – Geistversessenheit.
Religiöse Widersprüche der Moderne
- 1.2 Geistesgegenwart.
Biblische Erfahrungen und Erwartungen
- | | |
|----|---|
| 2. | Geist in der Geschichte: Das Zeugnis Israels |
|----|---|
28. 4. 2.1 Geist in Welt.
Die Energie der Schöpfung
- 2.2 Geist in Menschen.
Das Phänomen der Prophetie
- 6.5. 2.3 Geist im Buchstaben.
Inspiration und Interpretation der Heiligen Schriften
- | | |
|----|---------------------------------------|
| 3. | Geist im Denken Antike Philosophie |
|----|---------------------------------------|
- 20.5. 3.1 Geist in Seele
Das Konzept Platons
- 3.2 Geist im Logos
Das Konzept der Stoa
- | | |
|----|---|
| 4. | Geist in Jesus Die synoptischen Perspektiven |
|----|---|
- 10.6. 4.1 Geist aus dem Himmel.
Jesu Taufe im Jordan (Mk 1,9-11 parr.)
17. 6. 4.2 Geist auf Jesus
Das Evangelium der Befreiung (Lk 4,18f.)
- 4.3 Geist am Kreuz
Die Passion Jesu (Mk 15 parr.)

| |
|---|
| 5. Geist im Kosmos: Die johanneische Perspektive |
|---|

- 24.6. 5.1 Geist im Leben.
Das Gespräch über Geburt und Wiedergeburt mit Nikodemus (Joh 3)
- 5.2 Geist im Gebet.
Das Gespräch über die wahre Anbetung mit der Samariterin (Joh 4)
- 1.7. 5.3 Geist im Glauben.
Die Verheißung des Parakleten

| |
|--|
| 6. Geist in der Kirche: Die paulinische Perspektive |
|--|

- 8.7. 6.1 Geist in Gnade
Der Dienst der Versöhnung bei Paulus (2 Kor 5)
- 15.7. 6.2 Geist in Gemeinschaft.
Die Charismen bei Paulus (1Kor 12-14; Röm 12)
- 22.7. 6.3 Geist in Struktur.
Der Aufbau der Kirche in der Paulusschule (Eph; 1/2 Tim; Tit)

| |
|--|
| 7. Auswertung: Der Heilige Geist – die große Entdeckung |
|--|

- 29.7. 7.1 Geist in Gott.
Dimensionen neutestamentlicher Trinitätstheologie
- 7.2 Geist im Menschen
Dimensionen neutestamentlicher Anthropologie

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Der Heilige Geist ist in der Theologie des Neuen Testaments von Anfang an die treibende Kraft, die Kreativität erzeugt und nicht nur Jesus, sondern auch die Menschen erfüllt, die ihm nachfolgen und ihm glauben. Genau deshalb aber wird der Heilige Geist oft auch kritisch betrachtet: Ist er greifbar? Lässt er sich einbinden? Wie kann man sicher sein, dass Gottes Geist und nicht ein Ungeist am Werk ist? Gegenüber starken Strömungen westlicher Theologie gibt es den Vorwurf der Geistvergessenheit. Wo der Geist stärker im Blick steht, einerseits in der Orthodoxie, andererseits bei den Pfingstkirchen, steht der Vorwurf im Raum, auf der einen Seite werde die Tradition geschönt und auf der anderen Seite werde ein Enthusiasmus befeuert, der nach kurzem Aufblühen in sich zusammenbreche.

Die Vorlesung gibt eine Orientierung über zentrale Aspekte neutestamentlicher Geist-Theologie: im Wissen um die Chancen und Risiken der Rezeption, aber auch in der Konzentration auf den Ursprung und die Bedeutung, die in ihm steckt. Verfolgt werden die Bezüge in die alttestamentlichen Bezeugungen des Geistwirkens, in die Bedeutung des Geistes für Jesus, wie sie im Spiegel der Evangelien aufleuchtet, und für die Frühgeschichte der Kirche, die bis heute prägend ist – oder doch sein kann.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Pneumatologie achtet sie auf die Zusammenhänge mit dem Alten Testament und der neutestamentlichen Zeugnisse untereinander in ihrer Beziehung zu Jesus Christus, auf die Verbindungen zwischen Gott und den Menschen, die zum Heil gestiftet werden, und auf die Kirche als Gemeinschaft, die in der Kraft des Geistes die Einheit prägt.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Pneumatologie fragt sie nach den Voraussetzungen und Konsequenzen, nach dem Erfahrungshintergrund und den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen der neutestamentlichen Konzeptionen.

Die Theologie des Heiligen Geistes hat eine große Bedeutung für die Kommunikationsfähigkeit des Evangeliums: nicht nur unter medienethischen, sondern vor allem unter soteriologischen Gesichtspunkten. Es entsteht ein kurzer Einblick in die Theologie des Neuen Testaments, unter einem zentralen Blickwinkel, der häufig nur als peripher erachtet wird.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung zeichnet die politischen Entwicklungen nach, innerhalb derer sich die Jesusbewegung zur Kirche zu formieren beginnt. Sie verortet die politische Theologie des Neuen Testaments im Kontext des antiken Judentums und der philosophischen Theorie. Sie ordnet die zentralen Aussagen zum Ethos des Politischen ein und reflektiert deren theologische Relevanz. Die Vorlesung bahnt vom Neuen Testament eine Theologie des Politischen an, die über die Anfangszeit des Christentums hinausführt.

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz zu methodisch angeleiteter, politisch interessierter, wirkungsgeschichtlich sensibilisierter und theologisch ambitionierter Schriftlektüre, die eine eigenen Orientierung auf einem hoch brisanten Feld erlaubt.

Die hochschuldidaktische Methode

Wegen der Corona-Pandemie wird die Vorlesung vollständig digitalisiert.

1. Von Vorlesung zu Vorlesung entsteht ein Skriptum, das die inhaltlichen Basics komprimiert und auf Moodle zu Beginn der Vorlesungswoche freigeschaltet wird.
2. Gleichzeitig wird eine PPP fortgeführt, in der Texte, Bilder, Karten etc. dokumentiert werden.
3. Über Moodle werden Arbeitsübersetzungen zur Verfügung gestellt, die gleichfalls sukzessive fortgeschrieben werden.
4. Zusatzmaterialien werden nach Bedarf gleichfalls über Moodle freigeschaltet, sie dienen der Stimulation des Eigenstudiums.
5. Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, mittwochs von 8.30 bis 10.00 Uhr mit Start am 21. April (nähere Infos s.u.); die Datei wird über Moodle in RUBCloud (Sciebo) dokumentiert, so dass sie zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden kann.

Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne sich äußern können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol kann die Vorlesung für M 7 belegt und in die MAP eingebracht werden. Nach individueller Absprache sind weitere Zuordnungen möglich.

Im MEd kann die Vorlesung für M B belegt werden und geht in die (mdl.) MAP ein.

Übertragung per Zoom

Die Vorlesungen werden live gehalten und per Zoom übertragen. Wenn Sie zur Vorlesung angemeldet sind, erhalten Sie die Zugangsdaten. Sie wählen sich zur Vorlesung ein. Sie erklären sich damit bereit, dass die Vorlesung einschließlich der Zoom-Aufzeichnung veröffentlicht wird. Sie werden automatisch stummgeschaltet. Sie haben aber bei Zoom zwei Möglichkeiten der aktiven Teilnahme während der Liveübertragung: In einer Chatfunktion können Sie kommentieren; Sie können aber auch einer Anwaltsperson Fragen stellen und mitdiskutieren, indem Sie im Chat „Frage“ oder „Meldung“ schreiben; Sie werden dann zu Wort kommen.

Beratung

Die Sprechstunden finden telefonisch oder per Zoom statt. Do 13-14 ist fest reserviert. Möglich ist aber auch ein Termin nach Vereinbarung. Anmeldungen laufen über die Büroleiterin Dagmar Heuser: dagmar.heuser@rub.de.

Essaythemen werden ebenso wie Prüfungen in den Sprechstunden besprochen.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturliste

Monographien

- Berger, K.*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel²1996 (¹1994).
- Berger, K./Schüngel-Straumann, H.*, Geist Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 12), Würzburg 2017.
- Biser, E.*, Geistesgegenwart. Das mystische Fortleben Jesu, hrsg. v. R. Heinzmann u. M. Schmid, Darmstadt 2019.
- Blischke, M. V.*, Der Geist Gottes im Alten Testament (FAT II/112), Tübingen 2019.
- Böhnke, M.*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.
- , Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie, Freiburg i. Br. 2017.
- , Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität, Freiburg i. Br. 2021.
- Bultmann, R.*, Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. O. Merk (UTB 630), Tübingen⁹1984 (1948–1953).
- Childs, B. S.*, Die Theologie der einen Bibel, 2 Bde., Freiburg i. Br. [u. a.] 1994.1996 (engl. 1992).
- Conzelmann, H.*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. A. Lindemann (UTB 1446), Tübingen⁵1992 (¹1967).
- Dohmen, Ch./Söding, Th.*, Der Eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 1), Würzburg 2018.
- Dormeyer, D.*, Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010.
- Erlemann, K.*, 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.
- Feldmeier, R.*, Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt, Tübingen 2020.
- Ferguson, S. D.*, The Spirit and Relational Anthropology in Paul (WUNT II/520), Tübingen 2020.
- Frankemölle, H.*, Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credo, Düsseldorf 1974, bes. 49–65.
- Galvan Estrada, R.*, A Pneumatology of Race in the Gospel of John. An Ethnocritical Study, Eugene 2019.
- Gnilka, J.*, Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB.E 1), Würzburg 1989.
- , Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg i. Br. [u. a.] 1994.
- Goppelt, L.*, Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. J. Roloff (UTB 850), Göttingen 1991 (ND³1978, ¹1976).
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Tübingen 2002.
- Hahn F.*, Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses, in: Theologie des Neuen Testaments: Die Einheit des Neuen Testaments, hrsg. v. dems., Tübingen 2002.
- Hübner, H.*, Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (BThSt 64), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Hübner, H.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 3 Bde., Göttingen 1990.1993.1995.
- Hurtado, L. 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.

- Jeremias, J.*, Neutestamentliche Theologie. Bd. 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen ⁴1988 (¹1971).
- Kelly, J. N. D.*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, bes. 9–65.
- Kretschmar, G.*, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956.
- 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 i. Br. [u. a.] 1998.
- Lohse, E.*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5/1), Stuttgart [u. a.] ⁴1989 (¹1974).
- Maleparampil, J.*, 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.
- McManigal, D. W.*, A Baptism of Judgment in the Fire of the Holy Spirit. John's Eschatological Proclamation in Matthew 3, New York 2019.
- Niederwimmer, K.*, Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003.
- Schelkle, K. H.*, Theologie des Neuen Testaments, 4 Bde., Düsseldorf 1968–1976.
- Scherer, H.*, Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe (NTA NF55), Münster 2011.
- Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.
- Schrage, W.*, Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition (BThST 48), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Segalla, G.*, Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006.
- Strecker, G.*, Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. F.-W. Horn, Berlin/New York 1996.
- Stuhlmacher, P.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., 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, 3 Bde., Münster ²1996 (1981).1998.2001.
- Weiser, A.*, Theologie des Neuen Testament. Bd. 2: 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.

Sammelband

- Heiliger Geist, in: JBTh 24 (2011).
- Weth, R.* (Hrsg.), Der lebendige Gott, auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Gottes Geist – unverfügbar. Eine biblische Spurensuche, in: Bibel und Kirche 76 (2/2021).

Aufsätze in Sammelbänden

- Beisser, F.*, Trinitätsaussagen in der Offenbarung des Johannes, in: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (zugl. FS O. Böcher), hrsg. v. F. W. Horn u. M. Wolter, Neukirchen-Vluyn 2005, 120–135.
- Boismard, M.-E.*, Approche du mystère trinitaire par le biais du IVE évangile, in: Origine et postérité de l'évangile de Jean, hrsg. v. A. Marchadour, Paris 1990, 126–142.
- Breuning, W.*, Überlegungen zur neutestamentlichen Logik des trinitarischen Bekenntnisses, in: Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (NTA.NF 31, zugl. FS W. Thüsing), hrsg. v. Th. Söding, Münster 1996, 368–388.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

- Claußen, C.*, Die Trinitätslehre als Herausforderung an Exegese und Dogmatik. Zur »trinitarischen« Rede von Gott im Johannesevangelium, in: Exegese und Dogmatik (BThSt 107), hrsg. v. dems. u. M. Öhler, Neukirchen-Vluyn 2010, 151–172.
- , Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?, in: Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThSt 130), hrsg. v. dems. u. U. Poplutz, Neukirchen-Vluyn 2012, 217–257.
- Dahl, N. A.*, Trinitarian Baptismal Creeds and New Testament Christology and Types of Early Baptismal Creeds, in: Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine, hrsg. v. dems., Minneapolis 1991, 165–186.
- Deneken, M.*, La révélation pascale du Dieu d'Israël. Quelques remarques théologiques au sujet du Dieu de Jésus Christ, in: Le monothéisme biblique, Évolution, contextes et perspectives (LeDiv 244), hrsg. v. E. Bons u. Th. Legrand, Paris 2011, 437–454.
- Eckstein H.-J.*, Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: Der lebendige Gott als Trinität (FS J. Moltmann), hrsg. v. M. Welker u. M. Volf, Gütersloh 2006, 85–113.
- Fay, R. C.*, Was Paul a Trinitarian? A Look at Romans 8, in: Paul and His Theology (PaSt 3), hrsg. v. S. E. Porter, Leiden/Boston 2006, 327–345.
- Fee, G. D.*, Christology and Pneumatology in Romans 8:9–11 – and Elsewhere. Some Reflections on Paul as a Trinitarian, in: Jesus of Nazareth. Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, hrsg. v. J. B. Green u. M. Turner, Grand Rapids 1994, 312–331.
- Gabriel, A. K.*, Pauline Pneumatology and the Question of Trinitarian Presuppositions, in: Paul and His Theology (PaSt 3), hrsg. v. S. E. Porter, Leiden/Boston 2006, 347–362.
- Grech, P.*, Formule trinitarie in San Paolo, in: Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo, hrsg. v. L. Padovese, Rom 1996, 133–138.
- Hoping, H.*, Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede, in: Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), hrsg. v. M. Striet, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 128–154.
- Nguyen, T. T. O.*, The Allusion to the Trinity in Jesus' Understanding of His Mission. A Theological Interpretation of πέμπω and ἀποστέλλω in the Fourth Gospel, in: Repetitions and Variations in the Fourth Gospel, Style, Text, Interpretation (BETHL 223), hrsg. v. G. Van Belle [u. a.], Löwen [u. a.] 2009, 257–294.
- Schierse, F. J.*, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: MySal 2 (1967) 85–131.
- Schnelle, U.*, Trinitarisches Denken im Johannesevangelium, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (zugl. FS J. Beutler), hrsg. v. M. Labahn u. K. Scholtissek, Paderborn [u. a.] 2004, 367–386.
- Schröter, J.*, Trinitarian Belief, Binitarian Monotheism, and the One God. Reflections on the Origin of Christian Faith in Affiliation to Larry Hurtado's Christological Approach, in: Reflections on the Early Christian History of Religion, Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte (AJECAGJU 81), hrsg. v. C. Breytenbach u. J. Frey, Leiden/Boston 2013, 171–194.
- Söding, Th.*, Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Die neutestamentliche Basis der Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in: Liturgie und Trinität, hrsg. v. B. Groen u. B. Kranenmann, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, 12–57.
- , Trinitarische Theologie – in statu nascendi. Eine Lektüre der synoptischen Evangelien mit Hilfe von Erik Peterson, in: »Monotheismus, ein ganz leeres Wort?« Versuche zur Monotheismustheorie Erik Petersons, hrsg. v. G. Caronello, Tübingen 2018, 20–41.
- Theobald, M.*, Gott, Logos und Pneuma. »Trinitarische« Rede von Gott im Johannesevangelium, in: Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT I/267), hrsg. v. dems., Tübingen 2010, 349–388.
- Wilckens, U.*, Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften, hrsg. v. dems., Göttingen 2003, 9–28.

Wolter, M., Der Heilige Geist bei Paulus, in: JBTh 24 (2011) 93-119.

Young, F., The Trinity and the New Testament, in: The Nature of New Testament Theology (zugl. FS R. Morgan), hrsg. v. M. Hooker, Malden [u. a.] 2006, 286–305.

Aufsätze in Zeitschriften

Barnhill, G. M., Jesus As Spirit-Filled Warrior and Mark's Functional Pneumatology, in: CBQ 82 (2020) 605–627.

Dettwiler, A., La pneumatologie de l'Évangile de Jean. Un essai de synthèse, in: Etudes Théologiques et Religieuses 92 (2017) 353–377.

Di Bianco, N., La trinità nel Vangelo secondo Matteo, in: Asp. 52 (2005) 163–178.

Durand, E., Λόγος, Μοῦσική et Ἰερός. Quelques implications trinitaires de la christologie johannique, in: RSPTh 88 (2004) 93–103.

Figura, M., Die Taufe Jesu als Offenbarung des Dreifaltigen Gottes, in: IKaZ 34 (2005) 47– 54.

Frey, J., Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, in: ZThK 107 (2010) 448–478.

Grieb, A. K., People of God, Body of Christ, Koinonia of Spirit. The Role of Ethical Ecclesiology in Paul's »Trinitarian« Language, in: ATHR 87 (2005) 225–252.

Haviland-Pabst, T., The Beginning of a Spirit-filled Church. A Study of the Implications of the Pneumatology for the Ecclesiology in John Calvin's Commentary on the Acts of the Apostles, in: Calvin Theological Journal 55 (2020) 195–197.

Hodson, A. K., The Pneumatology of the Letter to the Hebrews. Confused, Careless, Cavalier or Carefully Crafted?, in: Tyndale Bulletin 71 (2020) 153–156.

Johnson, A., Ripples of the Resurrection in the Triune Life of God. Reading Luke 24 with Eschatological and Trinitarian Eyes, in: HBT 24 (2002) 87–110.

Kowalski, M., The Cognitive Spirit and the Novelty of Paul's Thought in Rom 8,5–6, in: Biblica 101 (2020) 47–68.

de Lassus, A.-M., La figure de l'ange thuriféraire en Apocalypse 8, in: NRTh 143 (2021) 15–33.

Malone, A. S., Appreciating the Pneumatology of Acts, in: Reformed Theological Review 76 (2017) 23–38.121–135.

Mauser, U. W., One God and Trinitarian Language in the Letters of Paul, in: HBT 20 (1998) 99–108.

Olivares, C., El bautismo trinitario de Mateo 28:19. Consideraciones textuales y teológicas, in: DL 10 (2011) 249–271.

Soulen, R. K., Der trinitarische Name Gottes in seinem Verhältnis zu Tetragramm, in: EvTh 64 (2004) 327–347.

Stubenrauch, B., Vom Namen Gottes in Israel zum Namen des Dreifaltigen. Eine bibeltheologische Wegbeschreibung, in: BiKi 65 (2010) 100–104.

Viviano, B. Th., The Trinity in the Old Testament. From Daniel 7,13–14 to Matthew 28:19, in: ThZ 54 (1998) 193–209.

Wehr, L., 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.

1. Einführung:

Der Heilige Geist – der große Unbekannte?

a. Der Heilige Geist ist ein Faszinosum biblischer Theologie, weil er allgegenwärtig und ungreifbar sein soll, von großer Klarheit und voller Geheimnisse, in der ganzen Welt gegenwärtig und gleichwohl – oder deshalb – in spezifischer Weise präsent bei Menschen, die mit Gott und untereinander in Verbindung stehen.

b. Im Glaubensgespräch mit Nikodemus (s.u. 4.1) sagt Jesus, was zum Sprichwort geworden ist: „Der Geist/Wind weht, wo er will“ (Joh 3,8). Dies ist ein Bildwort, das eine Wirklichkeit entdecken lässt; es hat eine meteorologische Pointe, die theologisch präzise ist. Es macht das Wegen des Windes zur Metapher für das Wirken Gottes. Es lässt die universale Präsenz und den allen Menschen verborgenen Ursprung wie das ihnen gleichfalls verborgene Ziel entdecken – ohne in eine allgemeine Unbestimmtheit zu gelangen, vielmehr um eine allgemeine Bestimmung zu ermöglichen. Joh 3,8 ist ein Metatext zur Pneumatologie, der, als Jesuswort tradiert, biblisch beschreibt, wie über den Heiligen Geist gut gesprochen werden kann.

c. Die Pneumatologie hat in jüngster Zeit etwas mehr Aufmerksamkeit erfahren.

- Reinhard Feldmeier hat 2020 eine exegetische Studie vorgelegt, die das neutestamentliche Zeugnis in seinen alttestamentlichen Zusammenhang stellt und im Vergleich mit Konzept der paganen Philosophie und Religiosität profiliert. Dadurch werden die heutigen Diskussionen auf eine bessere Grundlage gestellt – und die aktuelle Debatte gewinnt Tiefenschärfe. In den Mittelpunkt stellt Feldmeier die Differenzierungskraft des Geistes.
- Michael Böhnke hat 2021 seine Trilogie zur systematischen Trinitätstheologie abgeschlossen.
 - Im ersten Band (Kirche in der Glaubenskrise, 2013) hat er pneumatologisch sowohl die Missbrauchsproblematik durchleuchtet als auch die Reformmöglichkeit und -notwendigkeit der Kirche.
 - Im zweiten Band (Gottes Geist im Handeln der Menschen, 2017) hat er zum einen die Ekklesiologie mit der Anthropologie verbunden und zum anderen das diachronische Moment, die Tradition, programmatisch mit fokussiert.
 - Im dritten Band (Geistbewegte Gottesrede, 2021) erschließt er von der Christologie aus die Vermittlung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität eine praktische Offenbarungstheologie.

In den systematischen Studien wird zum einen der Resonanzraum einer exegetischen Pneumatologie erschlossen und zum anderen die Möglichkeit einer Übertragung eruiert.

Eine neue Erkundungstour setzt nicht bei null an, sondern nimmt den Forschungsstand auf. Die hermeneutische Sensibilität ist gewachsen. Die Exegese braucht eine Vergewisserung, in welchen Zusammenhängen, Fragen und Alternativen heute nach dem Heiligen Geist im Neuen Testament gefragt wird. Sie braucht dann die Fähigkeit zur kritischen Distanz und Reflexion, um neue Zugänge zu bahnen, alte wieder zu eröffnen und Alternativen zu bedenken.

d. Die gegenwärtige Situation ist durch divergierende Entwicklungen geprägt.

- Der Begriff des Geistes ist präsent, begegnet aber vor allem in säkularisierter Form: als Geisteswissenschaft, als Geistesgeschichte, als Zeitgeist, als Synonym von Intelligenz und Kultur. Diese Begriffe sind nicht nur in sich widersprüchlich, also auch anregend, sondern versuchen, ohne Transzendenzbezug auszukommen, selbst wenn sie sich mit religiösen Motiven befassen.
 - Von theologischer Seite wird diese Säkularisierung oft sehr kritisch gesehen: als Verlust, Abfall, Verengung. Tatsächlich kann es dies sein – aber nicht notwendigerweise, weil Gottes Geist sich in vielen Formen zeigen kann, auch mitten in der Welt dort, wo die Explikationen und Institutionen des Glaubens fernstehen.
 - Von wissenschaftlicher, künstlerischer, kultureller Seite wird die Entwicklung oft als Befreiung von Bevormundung gesehen. Damit ist ein wichtiger Aspekt der Moderne erfasst – aber doch auch keine Ansage an ein religiöses, theologisches, kirchliches Verständnis begründet, weil es die wissenschaftliche, künstlerische und kulturelle Präsenz des Geistes ihrerseits umfasst.

Die in der Moderne zu beobachtende Differenzierung weist im Modus der Kritik und des Dialoges auf zweierlei hin:

- Der Geist Gottes steht als Medium, als Kraft, als Förderer der Kommunikation in Rede: der Verständigungen und Verbindungen, auch Auseinandersetzungen und Ausgleichs ermöglicht: der Menschen mit sich selbst, untereinander, mit anderen Geschöpfen und Elaboraten – mit Gott.
- Die Theologie des Geistes kann sich nicht nur auf innerreligiöse und innerkirchliche Phänomene beziehen, sondern muss, wenn sie sowohl ihren eigenen Anspruch ernstnimmt als auch ihren Kontext reflektiert, den Bezug zum Geist der Welt und der Zeit kritisch-konstruktiv bedenken.

Entscheidend sind klare Begriffe. Gottes Geist ist nicht lediglich Mentalität, Kraft, Atmosphäre, sondern: was? Oder: wer? Das gilt es zu eruieren.

- Die säkulare Präsenz des Geistes stößt auf eine ambivalente Entwicklung in den Religionen, die weltweit durch große Spannungen und Widersprüche geprägt sind,
 - weil zwar in Mittel-, West- und Nordeuropa die Kirchenbindung sinkt, aber nur teilweise die Religiosität abnimmt,
 - aber in anderen Erdteilen die Religiosität zunimmt und eine vor wenigen Jahrzehnten kaum geahnt Kraft entfaltet: im Christentum, im Islam, im Buddhismus und Hinduismus vor allem.
- Die Spannungen lassen sich nicht auflösen, indem die Phänomene gegeneinander ausgespielt werden. Sie sind synchron und widersprüchlich ambivalent und kennzeichnen, was an der Zeit ist.

Die religiöse und die säkulare Geisteswelt dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern gehören zusammen und interagieren. Es bedarf genauer Unterscheidungen und Verbindungen. Das ist die Aufgabe der Theologie.

1.1 Geistvergessenheit – Geistversessenheit.

Religiöse Widersprüche der Moderne

a. Der westlichen Theologie, besonders römisch-katholischer und protestantischer Prägung, wird oft vorgeworfen, zu wenig dem Geist Gottes Raum zu geben. Tatsächlich dominieren Konzepte von Theologie und Kirche, die stärker theozentrisch oder christozentrisch geprägt sind. Es dürfen keine falschen Alternativen aufgebaut werden, wenn das Zeugnis des Geistes aus Schrift und Tradition erfasst werden soll. Aber es braucht kritische Differenzierungen.

- Ein theozentrischer Ansatz
 - hat zwar die Kapazität, sowohl im interreligiösen als auch im philosophisch-theologischen Dialog auskunftsfähig zu sein,
 - steht aber in der ernststen Gefahr, dezisionistisch zu werden – mit pauschalem Verweis auf Gottes Willen, auf den Gehorsam gegenüber Gottes Wort, auf die Vorsehung oder dergleichen:
wenn die Frage nicht hinreichend bedacht wird, wer denn wie wissen will, was Gott will, sagt und plant.

Die Theozentrik lässt also nach einer kommunikativen Vermittlung fragen, die sie aus sich selbst heraus nicht zu leisten vermag.

- Eine christozentrischer Ansatz
 - hat zwar die Möglichkeit, mit der Nachfolge und Nachahmung Christi die Glaubensdynamik in die religiöse, ethische, katechetische Orientierung einzubeziehen,
 - steht aber in der Gefahr, die Weite des Denkens, Glaubens und Handelns durch die Orientierung an Jesus allein zu verlieren, und den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Kirche zu relativieren:
wenn die Frage offenbleibt, wie die Christozentrik auf Gott, den Vater, bezogen ist und die universale Heilsbedeutung Jesu einholt, ohne andere zu vereinnahmen.

Die Christozentrik lässt also gleichfalls nach der kommunikativen Vermittlung fragen, die sie gleichfalls nicht aus sich selbst heraus leisten kann.

- Ein pneumazentrischer Ansatz
 - hat zwar die Perspektive, die Vermittlungsfrage zu beantworten und personale Position mit sozialer Kommunikation transzendental zu vermitteln,
 - braucht aber die theozentrische und christozentrische Vermittlung, um nicht im Ungefähren zu bleiben.

Die Pneumatologie muss theozentrisch orientiert sein und sich christozentrisch vermitteln, um konkret werden zu können.

Wenn die Pneumatologie nicht voll entwickelt wird, fehlt es der Theologie an kommunikativer Kompetenz. Das Priestertum, die Sendung, die Freiheit der Gläubigen lassen sich nur dann denken, wenn das Wirken des Geistes einbezogen wird.

b. Starke religiöse Aufbrüche im *global south* zwischen Lateinamerika, Afrika und Asien sind dadurch geprägt, dass pfingstliche, pentekostale, Bewegungen zunehmen. Sie entwickeln sich sowohl in traditionell katholischen und evangelischen Regionen als auch in a-religiösen, anti-religiösen oder anders-religiösen Kontexten. Kennzeichnen ist ein anti-institutionelle, nicht-sakramentale, stark auf die Wortverkündigung und auf die ethische Orientierung setzende Bewegung. Mit den traditionellen Pfingstkirchen (Baptisten, Mennoniten) haben sie nur indirekt zu tun. Typisch ist die Organisation in Gruppen vor Ort, mit starken, charismatischen Führungsfiguren. Versprochen wird ein egalitäres Zusammensein, weil alle – auf unterschiedliche Weise – den einen Geist empfangen haben; intern herrschen allerdings starke Abhängigkeiten von den Führungsgestalten, bis hin zu sektiererischem Verhalten. Attraktiv sind die persönliche Ansprache und Erfahrung, der enge Kontakt, der intensive Austausch. Auf der Kehrseite stehen Konformitätsdruck, Sozialkontrolle, Moralismus.

c. Die Ambivalenzen lassen sich nicht auflösen, aber analysieren. Sie fordern ein theologisch differenziertes Argumentieren. Sie schärfen den Sinn für Probleme und Ambivalenzen, für Potentiale und Probleme der biblischen Texte selbst.

1.2 Geistesgegenwart.
Biblische Erfahrungen und Erwartungen

a. Im Alten wie im Neuen Testament ist Gottes Geist eine prägende Größe. Das Neue Testament lässt sich nicht ohne das Alte, das Alte nicht ohne das Neue für eine Theologie des Geistes erschließen, die theozentrisch aufgeschlossen und christologisch vermittelt ist.

b. Aus neutestamentlicher Sicht ist das alttestamentliche Zeugnis weniger unter Aspekten der Genesis denn der charakteristischen Konstellationen relevant, die vom Monotheismus gesetzt werden. Relevant ist nicht nur, *was*, sondern auch *dass* es ein schriftliches Zeugnis gibt, das ausgelegt werden muss und kann, so dass der Geist nicht nur Gegenstand von Beobachtung, sondern Aktivposten des Beobachtens wird.

c. Das Neue Testament ist durch die Jesusgeschichte geprägt, die ihrerseits in der Gottesgeschichte Israels verwurzelt ist und sie für die Gottesgeschichte der Menschen aus allen Völkern öffnet. Von Jesu Leben, Tod und Auferstehung ist nicht nur das synoptische Gotteszeugnis, sondern auf eine ganz eigene Weise auch das johanneische Gotteszeugnis geprägt. Paulus setzt bei der Auferweckung des Gekreuzigten an und weitet den Blick für die Wirkungsgeschichte Jesu in der jungen Kirche – die sich als Leserin der Heiligen Schriften sieht und die Erinnerung an Jesus in der Hermeneutik des Glaubens wach hält.

d. Das neutestamentliche Zeugnis entwickelt sich in einem philosophisch-theologischen Kontext, der zahlreiche Kontraste und Interferenzen erzeugt. Diesen Kontext gilt es zu eruieren: nicht um das Neue Testament zu relativieren, sondern um seine kommunikative Kraft zu eruieren.

2. Geist in der Geschichte:
Das Zeugnis Israels

a. Für das Neue ist das Alte Testament grundlegend.

- Es bezeugt ein und denselben Gott.
- Jesus hat es gelesen, gebetet und gedeutet – auf Jesus hin und mit ihm wurde und wird es gelesen, gebetet und gedeutet.
- Ein und derselbe Geist wirkt in der Welt, in der Geschichte Israels und der Völker, in Jesus Christus und in der Kirche.

Diese Grundlagenfunktion wird im Neuen Testament reflektiert: Es gibt von Anfang an das Evangelium *secundum scripturas* und die *interpretatio Christiana* des Alten Testaments. Beides schließt einander nicht aus, sondern gehört zusammen. Weiterführend ist ein Dialog:

- Das Alte Testament aus sich heraus deuten – weil das Neue es fordert.
- Das Neue Testament im Licht des Alten deuten – weil das Neue es tut.
- Das Alte Testament im Licht des Neuen deuten – weil das Alte sich öffnet.

Die Beziehungen sind nicht spannungsfrei. Zumal gilt es, die jüdische Exegese des Alten Testaments in ihrer eigenen Wahrheit zu würdigen – als Dialogpartnerin, die nicht vom neuen Testament ausgeht, einschließlich der Kritik an Jesus und der Kirche. Aber die Beziehungen sind energiereich, gerade wenn Unterscheidungen angezeigt sind.

b. Die alttestamentliche Pneumatologie hat (sehr viel mehr, aber) vor allem zwei Facetten:

- die Schöpfung – von der Genesis bis zu den Psalmen,
- die Prophetie – in den Geschichtsbüchern und den prophetischen Büchern, aber auch in der Tora und in den Psalmen, da Mose und David, die idealen Verfasser, als Propheten gelten – in Israel wie im Urchristentum.

Beides wird in der Schrift bezeugt – die ihrerseits vom Geist Gottes inspiriert ist und deshalb eine inspirierte Exegese verlangt – nach jüdischen wie nach urchristlichen Quellen.

c. Das verbindende Forum ist die Geschichte:

- weil die Schöpfung *creatio continua* ist,
- die Prophetie aus der Zeit heraus in die Zeit hinein wirkt,
- und die Schriften Zeitdokumente sind, die über den Tag hinaus wirken.

Die Geschichte selbst ist ein Ort des Handelns, der Erfahrung und der Reflexion Gottes, aber auch des Streites über Gott und seinen Geist, der nur mit Gottes Geist selbst erkannt werden kann (1 Kor 2,12-16).

2.1 Geist in Welt.

Die Energie der Schöpfung

a. Der Geist ist Gottes Schöpferkraft. Er verbindet Gott und die Welt: von Gott her, so dass die Welt sich auf Gott hin zu orientieren vermag. Gott hat die Welt und in der Welt – mit einem großen Auftrag – den Menschen geschaffen. Der Geist Gottes erfasst Menschen, sich als Gottes Geschöpf in Gottes Schöpfung zu sehen – und zu erkennen, wenn sie ihre Berufung verfehlen.

b. Das griechische Wort für „Geist“ ist πνεῦμα (*pneuma*). Das Wort kann auch den Wind und den Atem bezeichnen, aber auch den Geist; er ist philosophisch anschlussfähig, weil vom „Geist“ des Menschen gesprochen werden kann: seiner Fähigkeit, mit Gott, mit anderen und mit sich selbst zu kommunizieren. Wegen dieser Leistungsfähigkeit haben die Übersetzung der hebräischen Bibel diesen Begriff gewählt. In der Originalsprache steht רִיחַ (*ruach*), oft ein Femininum, das „Geist“, „Atem“ und „Wind“ bezeichnen kann. Im Hebräischen fehlen Vergleichstexte aus anderen Kulturen, die Abgrenzungen ermöglichen und Verbindungen stiften. Verwandte semitische Sprachen, nicht zuletzt das Aramäische, verweisen jedoch auf ähnliche Semantiken.

2.1.1 Die Erschaffung der Welt

a. In der Genesis ist Gottes „Geist“, der über dem Wasser schwebt, der chaotischen Urflut, ein Hinweis auf die Gegenwart und das Interesse, den Plan und die Intention Gottes, Ordnung zu schaffen, um Leben zu ermöglichen, wo Chaos herrscht (Gen 1,2). Gottes Geist ist also mit seinem Schöpferwort verbunden und erklärt die Güte des Geschaffenen. Teils wird der „Geist“ in der neueren Exegese zwar auch dem Chaos zugerechnet, aber nicht zu recht, wenn man den großen Auslegungen folgt und Gottes Ordnungswillen im Sinn hat, der durch Unterscheidung und Kreationen die Welt ins Leben ruft.

b. Die Erschaffung der Welt, die in der Genesis weniger berichtet denn erzählt und erschlossen wird, hat ein sehr starkes Echo in der ganzen Bibelmausgelöst, auch im Alten Testament.

- In Ps 104 legen sich diejenigen, die beten, davon Rechenschaft ab, warum sie beten und wie sie beten können, indem sie die Welt und sich selbst als Schöpfung des Geistes ansehen und darin die fortwährende Schöpfung preisen.
- In Jdt 16,14 bringt Judith, die Siegerin über Israels Feinde, ihre Freude im Lob an Gott zum Ausdruck, der die ganze Welt erfasst.

Gottes Schöpferkraft ist theologisches Gemeingut Israels.

2.1.2 Die Erschaffung des Menschen

a. Der Erschaffung der Welt entspricht die Erschaffung des Menschen. In Gen 2,7 ist freilich nicht vom „Geist“, sondern vom „Lebensatem“ (נְשִׁמַת חַיִּים - *nismat hayyim*) Gottes die Rede: ein Synonym. Der Atem Gottes macht den Menschen lebendig: zum Menschen.

- In Hiob 33,4 fasst Elihu, der letzte der Freunde, Hiobs Gedanken zusammen und wendet Gen 2,7 auf sich – und Hiob, den leidgeplagten – an, indem er Atem und Geist Gottes parallelisiert.
- Im Bußpsalm 51 betet „David“ um sein Leben – indem er Gott bittet, ihm nicht seinen Geist zu nehmen (Ps 51,12-14).

Anders als in idealistischen Anthropologie hebt der „Geist“, den Gott verleiht, den Menschen nicht aus der Schöpfung heraus, sondern stellt ihn mitten in sie hinein – so wie es umgekehrt keine geistlosen Lebewesen gibt.

b. Menschen können kraft des Geistes, den Gott ihnen verleiht, erkennen, dass die ganze Schöpfung von Gottes Geist erfüllt und belebt wird. Das relativiert die eigene Stelle und weitet die Horizonte des Denkens wie der Verantwortung.

2.2 Geist in Menschen.

Das Phänomen der Prophetie

a. Das Wort „Prophet“ ist Griechisch (Vor[her]sager – Vorsprecher) und bezeichnet ursprünglich z.B. diejenigen, die die unverständlichen Orakelsprüche der Pythia übersetzen. In der Septuaginta dient das Wort regelmäßig zur Übersetzung von *nabi*: „Rufer/Berufener“, „Künder“, „Sprecher“. Im Alten Testament begegnen viele ähnliche Begriffe: „Gottesmann“ (2 Kön 5); „Seher“ (1 Sam 9,9.19), „Deuter“, „Träumer“, „Wahrsager“ (Jer 27,9).

„Prophet“ ist vom Alten ins Neue Testament gewandert. Deshalb kann Jesus als Prophet nicht ohne eine Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Prophetie gedeutet werden.

b. Mose gilt als Prophet (Dtn 18; 34), Mirjam als Prophetin (Ex 15,6), Propheten wie Samuel (1 Sam), Nathan (2 Sam 7. 12; 1Kön 1), Elija (1 Kön 17-21; 2 Kön 1-2) und Elischa (1 Kön 19; 2 Kön 2-8. 13), Prophetinnen wie Debora (Ri 4-5), Hulda (2 Kön 22) und Noadja (Neh 6,14) bestimmen die Geschichte Israels; die Schriftpropheten bilden – neben der Tora und den Weisheitsschriften (Ketubim) – einen eigenen Hauptteil in der Bibel (Nebiim). Jesus tritt als Prophet auf (vgl. Lk 4,16-21), wie vor ihm Johannes der Täufer. Das Charisma der Prophetie ist in der Kirche lebendig (Apg 2; 1Kor 12).

c. In Hebr 1,1f. findet sich eine hermeneutisch ambitionierte Aussage, die oft als Gegensatz zwischen dem angeblich unklaren Sprechen der Propheten, die viele Worte machen müssten, und dem endlich eindeutigen Sprechen Jesu aufbauen würde, der nur ein Wort zu sagen braucht. Tatsächlich hat der Hebräerbrief aber Vielfalt als Reichtum betrachtet, ebenso wie Eindeutigkeit. Jesus steht im Chor aller Propheten – und ist im biblischen Konzert ein Solist, weil er der „Sohn“ ist, dessen Wort eschatologische Heilskraft entwickelt.

2.2.1 Seher, Kritiker, Deuter.

Typen der Prophetie Israels – und ihre neutestamentlichen Reflexe

a. Im Verständnis der Prophetie gibt es kennzeichnende Unterschiede¹:

- Das Christentum sieht die Propheten vor allem als Vorbote des Messias, als Visionäre des Reiches Gottes, als Träger der Hoffnung auf universale Erlösung.
- Das Judentum sieht die Propheten vor allem als Interpreten der Tora, als Prediger des Gesetzes, als Mahner zur Umkehr.
- Die Moderne sieht die Propheten als kritische Zeit-Zeugen, fähig, die Zeichen der Zeit zu deuten, engagiert in der Politik, mutig im Kampf gegen Priester und Könige.

Die Prophetenbilder schließen einander nicht unbedingt aus, sind aber in ihrer Vielfalt geeignet, ein differenziertes Gesamtverständnis anzubahnen.

b. Das Spezifikum der biblischen Prophetie ist der Monotheismus. Die Prophetie ist betont, weil grundlegende Aussagen über Gott nur von Menschen getroffen werden können, die Gott dazu berufen und befähigt hat. Bileam (Num 24) ist ein heidnischer Prophet.

c. Das Alte Testament kennt verschiedene Typen von Propheten.

- Landpropheten (z.B. Elija und Elischa), als Einzelgänger oder in Gruppen: Seelsorge, Lebenshilfe, Heilungen, Offenbarungen;
- Tempelpropheten (z.B. Samuel): Orakel, Heilungen, Lehre;
- Hofpropheten (z.B. Nathan): Beratung, Erziehung, Prognosen;
- Schriftpropheten.

Das heutige Bild bestimmen vor allem die Schriftpropheten, die aber weder am Anfang der Prophetie stehen noch je konkurrenzlos waren.

¹ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld, Art. Propheten II. Biblisch. 1. Altes Testament, in: LThK³ 8 (1999) 628-632.

d. Der jüdische Kanon unterscheidet:

- die „Vorderen Propheten“ – die Bücher Jos bis 2 Kön (in der christlichen Bibel die „Bücher der Geschichte“), weil Propheten als Protagonisten erscheinen;
- die „Hinteren Propheten“ – die Bücher Jes bis Mal (die Schriftpropheten).

Bei den „Hinteren Propheten“ wird mit der Vulgata unterschieden zwischen den „Großen“ (Prophetae maiores“) und den „Kleinen Propheten“ (Prophetae minores). Die Unterscheidung betrifft nur den Umfang der Bücher, nicht die Bedeutung der Propheten.

e. Zu den „Großen Propheten“ zählen im Judentum Jesaja, Jeremia und Ezechiel; das Christentum rechnet auch Daniel dazu (dessen Buch in der Jüdischen Bibel unter den „Schriften“ steht – wohl weil seine Kanonisierung erst später erfolgte).

Die „Kleinen Propheten“ sind in der *Biblia Judaica* wie im Alten Testament identisch. Es sind zwölf Propheten:

- Hosea
- Joël
- Amos
- Obadja
- Jona
- Micha
- Nahum
- Habakuk
- Zefanja
- Haggai
- Sacharja
- Maleachi

Dadurch entsteht ein Buch von ähnlichem Umfang wie das der „großen“ Propheten.

f. Die Prophetie Israels ist ein Wegbereiter des Monotheismus; sie etabliert eine Instanz kritischer Geschichtsdeutung, politischer Urteilskraft jenseits herrschaftlichen Machtkalküls und persönlicher Gewissensbildung.

g. Im Neuen Testament wird kein einziger Prophet kritisiert oder gar abgelehnt, der im Judentum als Prophet galt – sei es durch die Kanonisierung der Prophetenbücher, sei es durch die der Prophetenerzählungen. Freilich wird die Prophetie aktualisiert, indem sie in ein positives Verhältnis zu Jesus, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung gesetzt wird, aber auch zur Missionsgeschichte des frühen Christentums. Hier brechen Kontroversen aus, die weitgehend innerhalb des damaligen Judentums ausgetragen werden, zwischen Judenchristen auf der einen Seite und jesuskritischen Juden, in erster Linie Pharisäern, auf der anderen Seite.

2.2.2 Wahre und falsche Prophetie

Kriterien der Unterscheidung in der Bibel Israels

a. Die Frage, wer ein wahrer und wer ein falscher Prophet ist, ist so alt wie die Prophetie selbst. Notwendig sind Kriterien. In der Tora werden sie genannt, und zwar mit Mose verbunden, der selbst als Prophet gilt.

b. Der erste Text ist Dtn 13,2-6.

- Der Passus wird zum Ende hin immer problematischer, weil er das deuteronomische Motiv der Vernichtungsweihe aufgreift, sakrales Recht mit Todesstrafe – das aber, soweit bekannt, faktisch nicht angewendet worden ist, sondern eine symbolische Bedeutung erlangt: Israel ist nicht stark genug, Pseudopropheten in den eigenen Reihen zu ertragen; es will die Leidenschaft seiner Gottesliebe durch die Striktheit der Trennung von allen Störfaktoren ausdrücken. Das bleibt ein Problem, auch wenn man die Wirkung in der frühen Neuzeit betrachtet.
- Erhellend ist der Auftakt: Wunder beweisen gar nichts; allein der Inhalt zählt. Mag der Eindruck eines Propheten noch so blendend sein: Nur wenn er die Liebe zum einen Gott fördert, kann er ein echter Prophet sein. Der Bezug zum Hauptgebot, dem *Schema Israel* (Dtn 6,4f.) ist unüberhörbar. Religionsgeschichtlich betrachtet, sind es die Propheten gewesen, die dem Monotheismus in Israel – vielleicht zunächst nur der Monolatrie – Raum geschaffen haben; kanontheologisch betrachtet, müssen sich Propheten an diesem Maßstab der Prophetie messen lassen. Es kommt alles darauf an, Gott mit ganzer Seele und ganzem Herzen zu lieben. Ein Lippenbekenntnis hilft so wenig wie ein pompöser Gottesdienst, wenn nicht das Herz spricht. Aber auch wenn das Herz spricht und die Gefühle einen übermannen, muss der Verstand sprechen: Es gibt nur einen Gott; und nur deshalb verdient und verlangt er, geliebt zu werden. Das entscheidende Kriterium der Prophetie ist der konkrete Monotheismus. Alles, was dem Glauben an den einen Gott, ist Prophet; alles, was ihn stört, behindert, nebulös werden lässt, Pseudo-Prophetie – ein strenges Kriterium, wie der Schluss des Passus zeigt, aber eigentlich dadurch gemildert, dass es ja um die Liebe zu Gott geht.

Durch Prophetie muss die Gottesliebe gestärkt werden. Wer sie irritiert, ist ein falscher Prophet.

c. Ein zweiter Text (Dtn 18,15f.) öffnet den Horizont einer großen Verheißung, und formuliert dabei ein zweites Kriterium. Mose warnt Israel vor Kartenlegern, Astrologen, Horoskopstellern, Fleischbeschauern, Hellsehern, Geisterbeschwörern, Feuergängern, Wolkendeutern und Orakellesern, wie sie in Israels Umwelt ihr Unwesen treiben, aber auch bei den Israeliten sich größter Beliebtheit erfreuen. Die Verheißung eines neuen Mose steht aber, wie die editorische Schlussnotiz des biblischen Buches festhält, bis dato noch aus (Dtn 34,10). Doch schon jetzt ist klar: Es wird ein Prophet wie Mose sein, eine irgendwie messianische Gestalt, die – darum geht es *de facto* – die Verheißung des Neuen Bundes, nämlich die Runderneuerung des Sinaibundes, verwirklicht, die das Gesetz den Menschen ins Herz schreibt, so dass sie hören und tun, was ihnen gesagt ist. Dann aber muss auch jeder andere Prophet zwischen Mose und dem Messias jenem Kriterium genügen: „wie“ Mose zu wirken. Das wiederum kann nach der Anlage der Tora nur bedeuten: in Übereinstimmung mit dem gesamten Gesetz, in Sonderheit mit den Zehn Geboten (Ex 20; Dtn 5), und zwar den beiden Tafeln, der Gottesliebe so gut wie der Nächstenliebe, der Heiligung des Namens Gottes nicht anders als dem Aufbau der Gerechtigkeit.

d. Der Passus mit dem dritten Kriterium schließt unmittelbar an (Dtn 18,21f.), Es geht schlicht und einfach um die Richtigkeit seiner Prognosen. Dieses Kriterium hat zwar den Nachteil, dass es nicht ad hoc überprüfbar ist, sondern erst im Laufe der Zeit. Aber mit der Zeit entscheidet sich, wessen Prophetie wahr und wessen falsch ist; die Nachgeborenen werden es beurteilen; gerade so ist die Rezeption der Prophetie bis hin zur Kanonisierung in Israel und der Kirche gelaufen. Schaut man aber auf die Geschichte, so werden nicht nur Heilsverkündigungen, sondern immer wieder Gerichtsworte bewahrheiten: die Ansagen kleiner und großer Katastrophen in der Geschichte, die aus einem Mangel an Gottesfurcht und Gerechtigkeit resultieren.

e. Dieselben Kriterien wie im Alten gelten im Neuen Testament – was man an den Vorwürfen sehen kann, die Jesus und den Aposteln gemacht werden, und an der Verteidigungsstrategie, die aufgebaut wird.

2.3 Geist im Buchstaben.

Inspiration und Interpretation der Heiligen Schriften

a. So wie wahre von falscher Prophetie nach dem Kriterium des Gottesglaubens, der Vernunft und der Treffsicherheit von Zeitdiagnosen unterschieden werden müssen, so braucht die Auslegung der Heiligen Schrift, die im Judentum wie im Christentum als schriftgewordene Prophetie erscheint, Kriterien der Deutung, ohne dies es keine Bedeutung der Schrift geben kann.

b. Die Notwendigkeit der Deutung formuliert das Zweite Vatikanische Konzil so, dass die Bibel in dem Geist ausgelegt werden soll, in dem sie geschrieben worden ist (Dei Verbum 12). Dies ist ein basaler Grundsatz philosophisch-theologischer Hermeneutik, der der Bibel selbst abgeschaut ist, in ihr aber nicht ohne den Blick auf Erfahrungen und Reflexionen des Deutens formuliert sind, sei es im Judentum, sei es in der Philosophie.

2.3.1 Das paulinische Postulat: Inspirierte Interpretation

a. Paulus formuliert den Grundsatz der Hermeneutik: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3,6). Er formuliert diese Sentenz in einem Kontext, da er den Dienst des Apostels mit dem Dienst des Mose vergleicht. Beide sind Propheten; beide sind von Gott gesandt; beider Dienst ist heilig. Aber Mose dient dem Bund, der mit der Tora die Sünder verflucht, weil Gott heilig ist, während Paulus dem Bund dient, der mit Jesus und dem Evangelium, wie von der Schrift verheißen, die Sünder rechtfertigt.

b. Der Buchstabe des Gesetzes tötet, insofern es die Sünder verurteilt.

- Jede Sünde zerstört Leben und führt deshalb zum Tod. Denn auch in den kleinen Vergehen bricht die Ursünde Adams auf, sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5; vgl. Röm 5,12-21; 7,7-10), also kein Mensch. „Der Sold der Sünde ist der Tod“ (Röm 6,23). Damit wird nicht die menschliche Todesstrafe gerechtfertigt (vgl. Röm 12,19 - Dtn 32,35.41), sondern Gott, der Richter, als Herr des Lebens bekannt. Umgekehrt übt der Tod seine teuflische Unheilsherrschaft gerade dadurch aus, dass er zur Sünde verleitet: „Der Stachel des Todes ist die Sünde“ (1Kor 15,56a).
- Das Gesetz ist nach Paulus nicht gegeben, die Macht der Sünde zu brechen, sondern aufzuzeigen (Gal 3,19.25; Röm 5,21f.). Es kann der Sünde nichts entgegensetzen, sondern wird von ihr beherrscht (Röm 7,7ff.). Insofern gilt: „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz“ (1Kor 15,56b).

Dass der Buchstabe tötet, zeigt seine Heiligkeit und Macht; denn es ist ja Gottes gerechtes Urteil, das vom Gesetz vollstreckt wird.

c. Das Gesetz ist freilich nicht nur Buchstabe, sondern auch geschriebenes Wort Gottes, lebendige Verheißung, ethische Wegweisung. Deshalb wird das Gesetz vom Evangelium nicht abgelöst, sondern erfüllt – so wie die Rettung nicht am Gericht vorbei, sondern durch das Gericht hindurch erfolgt.

d. Der Geist des Evangeliums macht lebendig, weil Christus die Sünder rettet.

- Das Pneuma ist Gottes Schöpfergeist, der in der Verkündigung des Evangeliums wirksam und in der Kirche lebendig ist.
- Dass vom Evangelium und der Ekklesia die Rede ist, ergibt sich aus 2Kor 3,18 – 4,6.
- Das Leben, von dem Paulus spricht, ist das ewige Leben, das sich jetzt schon als Leben „in Christus“ zeigt.

Aus der Soteriologie folgt die Hermeneutik: Die Schrift ist auszulegen, dass Gottes richtende Macht aufgedeckt und auf seine rettende Macht hin geöffnet wird. Das wiederum heißt: Schriftauslegung zielt darauf, im geschriebenen Wort das gesprochene Wort der Heilsverheißung zu erhellen, das Gott selbst spricht.

e. Was 2 Kor 3,6 im Blick auf den heiligen, den inspirierten Text der Tora entfaltet, gilt analog von jedem menschlichen Text, der sich auf Gott beruft (oder ihn verschweigt): Hermeneutik ist kritische, weil Gott kritisch ist; Hermeneutik dient der Verständigung, weil Gott auf die Rettung der Menschen aus ist.

- 2 Kor 3,6 ist keine Polemik gegen Schriftlichkeit, wie Platon sie kennt (epistulae 7), sondern ein Plädoyer, Gottes Worte in und zwischen den Zeilen menschlicher Texte zu suchen.
- 2 Kor 3,6 diskreditiert nicht den Literalsinn auf Kosten einen geistlichen Schriftsinnes, sondern nimmt ihn als Medium einer Botschaft ernst, die im Buchstaben den Geist vermittelt und den Geist an den Buchstaben bindet, damit er sich nicht verflüchtigt.

2.3.2 Die jüdischen Formen

a. Das Frühjudentum entwickelt ein sehr starkes hermeneutisches Interesse am Verständnis und an der Auslegung der Heiligen Schrift, getragen vom Glaubensverständnis, dass die Autoren und Hauptfiguren Propheten und Weise sind, die Gott mit seinem Geist begabt, so dass auch die biblischen Texte heilig sind.

b. Im Judentum bilden sich unterschiedliche Konzepte heraus.

- Für Philo von Alexandrien markiert die Bibel selbst verschiedene Gattungen, die unterschiedliches Gewicht haben. Aufgeschrieben können sie deshalb werden, weil der Geist Gottes sich des menschlichen Geistes bedient, um zu sagen, was Gott zu sagen hat. Mithin besteht die Kunst der Exegese darin, den buchstäblichen Sinn hinter sich zu lassen und den geistlichen an die Stelle zu setzen. Dies gelingt bei Philo an magistralen Kommentaren der Tora, die sich nicht zuletzt an den anstößigen Anthropomorphismen Gottes abarbeiten und an den Ritualen der Tora, die als äußere Formen geistlicher Übungen gedeutet werden (De Vita Mosis 2,188).
- Für Josephus ist die Zeit der inspirierten Bücher, die kanonischen Rang genießen, nach der Rückkehr aus dem Exil und der Wiederrichtung Jerusalems mit dem Tempel und der Mauer (wie sie in den Büchern Esra und Nehemia beschrieben werden) abgeschlossen. Er betont die Göttlichkeit der Schriften, weil sie übereinstimmen und verlässlich sind, entwickelt aber keine Theorie der Inspiration (Contra Apionem I 37-41).
- Das 4. Esrabuch, eine Apokalypse, die sich mit der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr, auseinandersetzt, schildert eine mystische Szene der Inspiration durch Ekstase, in der nicht nur die kanonischen, sondern vielmehr auch die „apokryphen“ Bücher geschrieben werden, die noch mehr Weisheit und Weitsicht enthalten als die kanonischen, wie das 4. Esrabuch selbst.

Die Differenzen spiegeln unterschiedliche Einflüsse aus der Umwelt und unterschiedliche Nutzung der eigenen Ressourcen.

c. Die paulinische Linie ist am engsten mit derjenigen von Josephus verwandt.

2.3.3 Neutestamentliche Orientierungen

a. Das Neue Testament partizipiert am jüdischen Diskurs über die Inspiration, die radikal geteilt wird. In den Spätschriften gibt es Reflexionen, bei denen offen ist, ob auch neutestamentliche Schriften mit ihm Blick stehen.

b. 2 Tim 3,16f. enthält eine kurzgefasste Hermeneutik der Heiligen Schrift.

- Die Schrift ist inspiriert, heißt: Gottes Wort im Wort von Menschen.²
Die Inspiration bezieht sich nicht nur auf die Qualität des Textes, sondern auch auf die Begabung der Menschen, die sie schreiben und lesen.
- Inspiration hat Wirkung. Sie besteht in einer kreativen Kraft des Lesens, die zum Wachstum im Glauben führt.
Das Ziel ist vollendetes Menschsein: kein moralischer Perfektionismus, wie es vielfach gedeutet wird, sondern eine Verbindung von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, die stark macht.

Ohne Inspiration hätte die Bibel keine aktuelle Bedeutung; mit ihr zielt sie auf qualitative Rezeption, der sich Paulus verschreibt und Timotheus verschreiben soll (1 Tim 4,13).

c. Der Zweite Petrusbrief setzt – ähnlich wie 1 Tim 3,16f. die Dignität der Heiligen Schrift voraus und ist wie er an der richtigen Auslegung interessiert.³ Ob unter den Heiligen Schriften nur die Bibel Israels zu verstehen ist oder auch bereits neutestamentliche Schrift ist strittig, aber eher im Sinn eines inklusiven Ansatzes zu verstehen, ohne dass es feste Kanongrenzen geben würde.

- Die hermeneutische Stellung der Schrift wird charakterisiert. In Anspielung auf Ps 119,105 wird das „prophetische Wort“ als Leuchte gesehen, die in der Dunkelheit den Weg finden lässt.
- Solange es um einen und in einem finster ist, schafft sie Orientierung. Aber wenn „der Morgenstern aufgeht“ in den Herzen derer, die lesen, braucht es die Schrift nicht mehr.
- Der neue Tag, der dann anbricht, ist traditionell der Jüngste Tag, aber in der dialektischen Eschatologie des Briefes liegt er nicht erst in ferner Zukunft, sondern kann jeden Moment beginnen: wenn die Stunde der wahren Empfindung (Peter Handke) gekommen ist. Sie mag vorübergehen, so dass dann wieder die Leuchtkraft der Schrift gefragt ist; aber die Schrift ist nicht die letzte Instanz der Theologie, sondern Jesus Christus selbst, der wiederkommt.

Eine selbstherrliche Exegese ist idiotisch. Eine gute Auslegung gelingt nur, wenn die Schrift in die Verhältnisse gesetzt wird, die sie selbst offenbart und denen sich ihre Existenz verdankt. Die entscheidende Verbindung ist die zu Gott. Diese Verbindung stiftet der Heilige Geist: bei den Autoren und den Adressaten. Inspirierte Menschen reden „von Gott“: Sie reden nicht nur über ihn, sondern finden ihre Inspiration durch ihn. Sie müssen hörende Menschen sein, um etwas zu sagen zu haben. Dann aber ist die Aufgabe der Auslegung, gerade diese Theozentrik zu erkennen und zu aktualisieren.

² Vgl. Jens Herzer, „Von Gottes Geist durchweht“. Die Inspiration der Schrift nach 2Tim 3,16 und bei Philo von Alexandrien, in: R. Deines – K.-W. Niebuhr (Hg.), Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, Tübingen 2004, 223-240.

³ Anders jedoch H. Paulsen, 2 Petr 120-125; A. Vögtle, Jud 171-178.

d. Die amtliche Dimension, die im Zweiten Timotheusbrief wichtig ist, spielt nur indirekt eine Rolle. Entscheidend ist die apostolische Perspektive des Petrus, die zur leitenden Perspektive werden soll. Gerade die verhaltene Kritik an einer eigenmächtigen Exegese lässt erkennen, dass es um die hermeneutische Kunst der Auslegung überhaupt, also um die Kompetenzen (tendenziell) aller geht. „Wir“ alle haben „das prophetische Wort“; deshalb stehen auch alle in der hermeneutischen Pflicht. Im Kampf gegen die Irrlehrer um die rechte Eschatologie wird sie virulent; Petrus ist aufgrund seiner apostolischen Exponiertheit (2 Petr 1,17f.) und seiner Kongruenz mit dem schwierigen Paulus (2 Petr 3,15f.) dazu prädestiniert, zur rechten Schriftauslegung anzuleiten.

3. Geist im Denken Antike Philosophie

a. Die antike Philosophie – in sich vielfältig – nimmt sich des Themas des Geistes an, steht aber darin nicht unter dem Vorzeichen des biblischen Monotheismus, der die Kommunikation zwischen Gott und Mensch durch den Geist zunehmend – und im Neuen Testament prägnant – personal orientiert, sondern setzt anthropologisch an und gelangt zu metaphysischen Konzepten. Verhandelt wird die Fähigkeit von Menschen, sich zu orientieren, indem sie sich auf sich selbst und ihre Welt beziehen, so dass sie Einsichten gewinnen, Gründe angeben, Alternativen verwerfen und Entscheidungen treffen können.

b. Die antike ist von einer modernen Philosophie des Geistes unterschieden, auch wenn die metaphysisch ansetzt, weil die sozialen und kulturellen Kontexte zu anderen Denkformen führen. Für die heutige Geist-Philosophie ist die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, nicht zuletzt der Hirnforschung, wesentlich; sie konzentriert sich auf *mind*, nicht auf *spirit* (geschweige auf den Holy Ghost).

c. Die antike Philosophie des Geistes, hat eine entscheidende Voraussetzung: die der Philosophie überhaupt: dass die Welt, der Kosmos, sinnvoll zusammengefügt ist, bei allen irritierenden Faktoren, und zwar durch einen göttlichen Verstand (*νοῦς*) resp. eine göttliche Logik (*λόγος*).

- d. b. Die Stoa und der Platonismus sind zwei philosophische Strömungen,
- die für das antike Christentum besonders wichtig geworden sind, weil sie sich viel mit transzendentalphilosophischen Fragen befasst haben,
 - und relativ nahe bei den religiösen Bewegungen, Riten und Institutionen sich aufhalten, weil sie Religionsphilosophie treiben.

Sie bilden aber nur einen kleinen Ausschnitt aus der weitläufigen, reizvollen und zerklüfteten Landschaft antiker Philosophie. Für die mittelalterliche Theologie ist die Philosophie des Aristoteles mit ihrem stärker empirischen Ansatz wichtiger geworden. Auf den Areopag diskutiert Paulus nach Apg 17 nicht nur mit Stoikern, sondern auch mit Epikureern.

Literatur:

Michaela Masek, Geschichte der antiken Philosophie (UTB), Stuttgart 2010.

3.1 Geist in Seele

Das Konzept Platons

a. In neutestamentlicher Zeit ist die Philosophie Platons bereits Vergangenheit. Aber ist ist auch gegenwärtig; denn iim Mittelplatonismus bestimmt sie das Denken vieler Gelehrter. Platon liefert die Grundlagen; er definiert die Strukturen des Denkens; er prägt die Begriffe. Aber er wird nicht kopiert, sondern weitergedacht, weil andere Erfahrungen, andere Kontext und andere Strömungen einfließen.

b. Der Geist des Menschen hilft ihm, sich in der Welt zurechtzufinden. Er hilft auch, die richtigen Fragen zu stellen und sich den Grenzen des Lebens zu stellen, vor allem dem Tod.

c. Plato (ca. 428-348 v. Chr.), Schüler des Sokrates, ist neben dem etwas jüngeren Aristoteles der wichtigste Philosoph der Antike (und bis heute). Er hat in der Antike einen großen Einfluss auf die jüdische und christliche Theologie ausgeübt, während eine gezielte Aristoteles-Rezeption erst die scholastische Theologie des Mittelalters, besonders Thomas von Aquin, geprägt hat.

d. Platonische Einflüsse weist auch das Neue Testament auf – in etwa zeitgleich mit wichtigen Strömungen jüdischer Theologie, besonders Philo von Alexandrien. Sie zeigen sich aber nicht direkt, sondern indirekt: dort, wo Religion als Wahrheitsproblem diskutiert wird, und dort, wo Kategorien platonischer Philosophie (die auch Theologie war) adaptiert werden, um die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens zu erschließen.

3.1.1 Platonismus als philosophische Bewegung

a. Als Charakteristikum des Platonismus kann die gegen die Kyniker entwickelte Theorie gelten, dass nicht nur Nützlichkeitsabwägungen, sondern die Suche nach Wahrheit das Wesen der Philosophie ausmacht, das dem Menschsein angemessen ist.

b. Die Methode der platonischen Philosophie ist, von Sokrates (real oder virtuell) vorgegeben, der Dialog.

- Anders als in der kritischen Theorie der Neuzeit (J. Habermas) wird er nicht geführt, weil es keine ewigen Wahrheiten gibt, sondern nur Konsense auf Zeit, die aus der vernünftigen Partizipation aller Beteiligten am Gespräch sich herauskristallisieren.
- Er wird vielmehr geführt, weil es eine ewige Wahrheit gibt, die aber in Vergessenheit geraten, den Menschen jedoch qua Vernunftwesen prinzipiell zugänglich ist, so dass sie im Gespräch, das ein Wissender, ein Philosoph, mit einem Unwissenden, einem Schüler, führt, als ewige Wahrheit zutage gefördert werden kann, die auch dem weniger Gebildeten, der sich führen lässt, zugänglich wird.

Die sokratische Methode unterscheidet sich grundlegend von der jesuanischen Didaktik.

- Sokrates (wie Plato ihn reden lässt) treibt Philosophie als Maieutik (Hebammenkunst): Dadurch, dass er seinen Gesprächspartnern – die meist kaum zu Wort kommen – hilft, die Widersprüchlichkeit ihrer Vorurteile und die Konsequenzen ihrer Ahnungen zu entdecken, führt er sie zur Erkenntnis dessen, was sie eigentlich immer schon gewusst haben.
- Jesus (wie vor allem Johannes ihn reden lässt) treibt Theologie als Prophetie. Dadurch, dass er seinen Partnern – die meist sehr zu Wort kommen – sagt, was nur er sagen kann, weil er es von Gott gehört hat, führt er sie zu einer neuen Gotteserkenntnis, die einer neuen Selbsterkenntnis entspricht.

Sokrates ist kein Messias, Jesus kein Philosoph. Aber Sokrates stellt vor das Geheimnis des Ewigen, das er nie durchschaut („Ich weiß, dass ich nicht weiß“); Jesus stellt vor das Geheimnis Gottes, das er den Menschen erschließt („Ich aber sage euch: ...“).

c. Plato geht es mit Berufung auf Sokrates darum, durch „Dialektik“ (*dialegesthai* – Rede und Gegenrede) von der Meinung (*doxa*) zum Wissen (*episteme*) zu gelangen, um dort, wo es darauf ankommt, in der Politik, der Religion und der persönlichen wie der sozialen Lebensführung (*ethos*), vom Schein (*doxa*) zum Sein (*ousia*), vom Äußerlichen zum Wesentlichen zu gelangen. Im Lauf der Zeit entwickelt Platon, an der Geometrie orientiert, eine Ideenlehre. Ihr zufolge ist ein kritisches Urteil gegenwärtiger Erscheinungen (*phainomena*) – wegen der Möglichkeit, Kritik zu üben, also Unterscheidungen zu treffen – nur möglich, wenn es jenseits des Wandels ewig gültige Wahrheiten gibt, die als „Ideen“ (*idea*) zur Anschauung gebracht werden können, besonders das Wahre, das Schöne und das Gute.

Philosophie zu treiben, heißt nach Plato, zur Reflexion Anteil an der Welt der Ideen zu erlangen.

d. Plato versucht einen Neuansatz der Kosmologie, vor allem im „Timaios“.⁴ Er geht von der Vorstellung aus, der Kosmos sei der gemeinsame Lebensraum von Göttern und Menschen. Die Frage, die Plato bewegt, lautet (Tim 28a): „Was gilt von dem, was immer ‚ist‘, aber kein Werden (*genesis*) hat, und was von dem, was wird, aber nicht ‚ist‘? Das Problem der Kosmogonie stellt sich als Problem der Verbindung zwischen der unsichtbaren und unwandelbaren Welt Gottes, die wirklich „ist“, weil sie nicht „wird“, und der sichtbaren und wandelbaren Welt der Menschen, die nicht zum wirklichen Sein gelangt, weil sie dem Werden und Vergehen unterworfen ist.

Eine Lösung skizziert „Timaios“ in unverkennbar mythischer Sprache (30b): Die sinnlich wahrnehmbare („ästhetische“) Welt ist nach Timaios das Abbild (*eikon*) des zuvor von Gott gedachten (noetischen, vernünftigen) Kosmos in Raum und Zeit (Tim 29). Einerseits die Erscheinung der Ideenwelt und deshalb im Grunde schön, andererseits aber Erscheinung und deshalb dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen⁵, ist der sichtbare Kosmos, in dem die Menschen leben, für Plato ein beseelter Leib, ein vernünftiges Lebewesen, durch Gottes Vorsehung entstanden (Tim 30b) und deshalb selbst ein sinnlich wahrnehmbarer Gott (Tim 92c):

e. So sehr aber Plato die Schönheit des Kosmos preisen kann - immer wieder muss er daran erinnern, dass er für die Menschen eine Schein-Welt ist. Im berühmten Höhlengleichnis (Pol VII 514a-517a) wird die Sicht menschlichen Lebens, die in der philosophischen Durchdringung mythischer Kosmologie impliziert ist, ins Bild gesetzt: Die Menschen leben in einer dunklen Höhle, in ihrem Rücken, weit entfernt und hoch oben, brennt ein Feuer, das einen diffusen Lichtschein in den Raum fallen lässt. An Ketten gefesselt, können sich die Menschen nicht zu diesem Licht umwenden; was sie sehen, sind nur die Schatten, die von ihren Körpern und von Vorgängen in ihrem Rücken an die Höhlenwand geworfen werden. Würde aber jemand sich tatsächlich einmal umwenden können - ein rein hypothetischer Fall - und sich langsam an das wahre Licht gewöhnen, würde er sogar aus der Höhle heraustreten und am Ende, wenigstens für einen Augenblick, selbst die Sonne anzuschauen wagen, wäre er geblendet. Würde er sich an das Licht draußen gewöhnen, könnte er, wenn er wieder zu den Seinen zurückkehrte, in der Dunkelheit der Höhle nichts mehr sehen. Das Urteil der anderen stände fest (517a): Das Licht verdirbt die Augen; wer immer versuchen wolle, die Fesseln der Höhlen-Menschen zu lösen, den müsse man töten.

⁴ Vgl. A.E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928; F.M. Cornford, Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running Commentary, London 1937; dazu J. Wittaker, Timaeus 27dff: Phoenix 23 (1969) 181-185; L. Tarán, The Creation Myth in Plato's Timaeus, in: J.P. Anton - G.L. Kustas (Hg.), Essays in Ancient Greek Philosophy, Albany 1972, 372-407; G. Vlastos, Plato's Univers, Oxford 1975; M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I (Philosophia Antiqua 30), Leiden 1976; R.D. Mohr, The Platonic Cosmology (Philosophia Antiqua 42), Leiden 1985.

⁵ Hier legt Aristoteles Widerspruch ein (der allerdings in ntl. Zeit nicht sehr stark gehört worden ist). Für ihn ist der Kosmos das Gesamt aller Phänomene, die an Raum und Zeit gebunden sind und insofern einerseits von der transzendenten Sphäre der Götter geschieden sind, andererseits aber durch sie ihre ewige Wirklichkeit empfangen (Cael I 9 279a).

3.1.2 Geist der Philosophen

a.. Sokrates ist ein Märtyrer der Philosophie. Er stirbt lieber, als Unrecht zu begehen. Angeklagt, die Athener zu fremden Göttern zu führen, trinkt er den Schierlingsbecher, obwohl er hätte fliehen können.

b. Das Martyrium des Sokrates ist für die jüdische und christliche Theologie wichtig, weil es Anschlussmöglichkeiten an ihre ureigene Märtyrertheologie gibt: lieber Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun. (Demgegenüber ist es eine Perversion, religiös motivierte Mörder und Selbstmörder als „Märtyrer“ zu glorifizieren.)

c. Weil das Thema des Todes Plato bedrängt, entwickelt er eine Philosophie der Unsterblichkeit, die seiner Kosmologie und Ideenlehre entspricht.

- Philosophie ist *ars moriendi*: die Kunst, richtig zu sterben.
- Der Tod ist schmerzlich, aber nicht tragisch. Er führt zur Trennung von Seele und Leib. Das ist die Voraussetzung, die Welt des Wandels, des Werdens und Vergehens zu verlassen und am Kosmos der Ideen, zu dem die Seele von Anfang an gehört, vollkommenen Anteil zu gewinnen.
- Philosophie ist die Einübung in diese Sicht. Wo sie gelingt, führt der Weg zu vollkommenen Glück (*eudaimonia*).

In seinem Geist ist der Mensch in der Lage, diese Fragen zu stellen.

d. Die platonische Philosophie hat Geschichte gemacht, sich aber im Lauf der Zeit stark gewandelt. In neutestamentlicher Zeit ist der Mittelplatonismus stark, dessen Vertreter u.a. Plutarch ist (50-120 n.Chr.), in späteren Jahren Priester des Apoll zu Delphi. Kennzeichnend ist eine Verbindung mit Elementen anderer Philosophenschulen, bei Plutarch besonders der Stoa, und eine intensive Beschäftigung mit – damals – modernen Religionen, wie bei Plutarch des Isiskult, während der ursprünglich politische Impetus zurückgeht und die Konzentration der individuellen Lebensführung in der Privatsphäre gilt.

- Die wichtigen Parallelbiographien griechischer und römischer Gestalten behandeln oft Politiker, aber unter dem Aspekt ihrer Tugend und Laster (Alex. 1,2: „Ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder“).
- Die „Moralia“ behandeln praktische Ethik, an vielen Beispielen und mit starker Konkretion.

Die platonische Philosophie ist hoch virulent.

Literatur:

Klaus Held, Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeeres, Stuttgart 2001

3.1.3 Platonismus im frühen Judentum - Philo von Alexandrien

a. Philo von Alexandrien (oder Philo Judaeus) lebte in der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. in Alexandrien (Ägypten), der zweitgrößten Stadt des römischen Imperiums und ihrem wichtigsten Bildungszentrum. Er stammte aus einer reichen jüdischen Familie; sein Bruder war Finanzier des Kaisers und der Herodes-Dynastie.

b. Philo ist der bedeutendste Philosoph und Theologe seiner Zeit⁶ und der führende Intellektuelle vor Paulus. Sein umfangreiches Schrifttum⁷ besteht vor allem aus allegorischen Schriftkommentaren. Er publizierte

- *Quaestiones* (Fragen [und Antworten]) zu wichtigen Themen des Pentateuch, wovon die zu Genesis und Exodus erhalten geblieben sind,
- eine zehnbändige *Explanatio* (Auslegung) der fünf Bücher Mose in Form von theologischen Abhandlungen entlang des Textes
- sowie einen gleichfalls zehnbändigen allegorischen Genesis-Kommentar,
- überdies theoretische Abhandlungen zur Ethik und „Philosophie“ des Judentums,
- schließlich einige politische Schriften gegen den Antisemitismus seiner Zeit,

Exegetisch entwickelt Philo die Bibelallegorese zur Hochform. Er greift auf die Homerauslegung der Alten zurück, die hinter dem buchstäblichen einen „physikalischen“ und moralischen Sinn vermutet haben und als philologische Kunst ansah, ihn zur Geltung zu bringen. Dies überträgt Philo auf die Bibel, indem er den buchstäblich Schriftsinn dem Materiellen, Vergänglichen zuordnet, als die theologische Kunst der Schriftauslegung aber den Bezug den ewigen Wahrheiten der Offenbarung Gottes ansieht.

c. Philo ist philosophisch dem Mittelplatonismus verpflichtet.⁸ Er rezipiert den sokratischen Monotheismus und sieht eine tiefe Entsprechung zwischen der platonischen Ideenlehre und der biblischen Transzendenz Gottes, die sich am deutlichsten im Bilderverbot ausspreche.

- Er erkennt die Vermittlungsfrage als entscheidend an – und löst sie mit einem Modell verschiedener Mittlergestalten, von denen der Logos am höchsten ist.⁹
- Dem entspricht eine Anthropologie, die zwischen dem himmlischen Prototyp nach Gen 1 und dem irdischen Phänotyp nach Gen 2 („Adam“ – „Erdling“) unterscheidet und es als Aufgabe erkennt, durch Bildung und Meditation – ekstatisch – aus dem Irdischen zum Geistigen sich zu erheben.¹⁰

d. Philo ist gleichfalls als Politiker aktiv. 39/40 n.Chr. leitet er eine Delegation der Juden Alexandrias nach Rom zu Kaiser Gaius (legatio ad Gaium), in der er antijüdische Pogrome kritisiert, die Bestrafung der Täter fordert und die Befreiung der Juden vom römischen Staatskult einklagt – alles mit Erfolg.

e. Philo ist vom antiken Judentum kaum beachtet, vom antiken Christentum aber intensiv benutzt und hoch geehrt worden. Ohne seine Exegese hätte der geistlichen Schriftauslegung der Kirchenväter ein Bezugspunkt gefehlt.

⁶ Vgl. H.A. Wolfsson, Philo, 2 Bde., Cambridge, Mass. ³1962 (¹1947).

⁷ Vgl. J. Maier, Zwischen den Testamenten 83-88

⁸ Vgl. D.T. Runia, Philo von Alexandrien and the Timaios of Plato (Philosophia Antiqua 44), Leiden 1986; P. Borgen, Philo, John, and Paul, Atlanta 1987

⁹ Vgl. G.D. Farandos, Kosmos und Logos nach Philo von Alexandrien (Elementa 4), Amsterdam 1976; G. Sellin, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 17-40.

¹⁰ Vgl. Gerhard Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986. Belegstellen sind u.a.: *all.* 1,31s. (himmlischer vs. irdischer Mensch); *mund.* 134ss. („Mensch Gottes vs. Adam und Eva; Mensch „κατ’ εἰκόνα θεοῦ - Mensch aus Erde).

3.2 Geist im Logos

Das Konzept der Stoa

a. Die Stoa¹¹ ist für das Judentum wie später für das Christentum nicht zuletzt wegen ihres Monotheismus und ihrer Ethik der Verantwortung interessant.

b. Drei biographische Skizzen zeigen, wie vielfältig die stoische Philosophie sich hat entwickeln können. In der Ethik und Kosmologie gibt es allerdings starke Wiedererkennungseffekte.

3.2.1 Stoische Philosophen

a. Zenon (um 300 v. Chr.) ist der Begründer der Schule der Stoa. Der Name „Stoa“ stammt von einer Säulenhalle, die sich an der Athener Agora erhob. Zenon verband auf eigenständige Weise sowohl Ideale des Sokrates und Plato als auch Interessen der (konträren) Kyniker. Von denen einen übernahm es das Interesse an Metaphysik, an Theologie, an Ideen; von den anderen ein starkes Interesse an der Gestaltung gelingenden Lebens im Alltag, verbunden mit einer gewissen Reserve gegenüber der Politik. Die Mischung macht den Erfolg des Konzepts. Kleanthes und Chrysipp tragen die Fackel weiter. Sie beginnt erst im 2. Jh. n. Chr. zu flackern und dann zu erlöschen.

b. Seneca, geboren um die Zeitenwende in Cordoba, Sohn eines bekannten Rhetorikers, glänzend ausgebildet, ist der bedeutendste lateinische Philosoph. Er ist einer der ganz wenigen Philosophen, die erfolgreich Politik getrieben haben – oder umgekehrt.

- Er schlägt den *cursus honorum* ein (die politische Ämterlaufbahn), wird aber durch eine schwere Lungenkrankheit, vielleicht Asthma, gestoppt und muss einen mehrjährigen Kuraufenthalt in Ägypten antreten.
- Zeitlebens gesundheitlich äußerst labil, setzt Seneca seine politische Karriere in Rom als Sympathisant der senatorischen Partei fort, gerät ins Visier der Messalina, der Frau des Claudius, wird nach Korsika verbannt und beginnt dort seine schriftstellerische Tätigkeit.
- Agrippina, die zweite Frau des Claudius nach der Hinrichtung der Messalina und Mutter Neros, holt ihn zurück und vertraut ihm die Erziehung des 12jährigen Nero an.
- Nachdem Agrippina 54. n. Chr. ihren Mann Claudius vergiftet hat, um Nero die Herrschaft zu sichern, regiert Seneca zusammen mit dem Präfekten der Prätorianergarde 5-6 Jahre lang faktisch das Imperium Romanum.
- 58 v. Chr. kommt es zur Krise, weil Seneca einen Mordanschlag gegen Agrippina deckt und der Mutter, seiner Förderin, selbst einen Hochverratsprozess anhängt.
- Damit ist der Keim für sein eigenes politisches Ende gelegt. 62 n. Chr., als sein Kollege Burrus stirbt (wahrscheinlich durch Vergiftung), bietet Seneca, um sein Leben zu retten, seine politische Demission an.

Jetzt erst beginnt die Zeit seiner literarischen Produktivität. Briefe und Traktate sind seine favorisierten Genres. Er schreibt über die Milde des Herrschers und die Pflege der Freundschaft, um die Pflicht der Reichen zu Wohltaten und die Grundlagen der Ethik. 65 n. Chr. wird ihm die Selbsttötung befohlen.

¹¹ Das Standardwerk ist *Max Pohlenz, Die Stoa, 2 Bde.*, Göttingen ⁶1984.1990 (¹1959). Neue Impulse gibt der Forschung *Julia Wildberger, Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84)*, Berlin 2006.

c. Epiktet wird um 50 n. Chr. oder etwas später als Sklave in Kleinasien geboren, lebt in Rom in der weiteren Umgebung des Kaiserhofes, wird hervorragend ausgebildet und später freigelassen, so dass er, der Überlieferung nach körperlich gehandicapt, eine eigenen Philosophenschule eröffnen kann, muss aber die Hauptstadt aufgrund eines Edikts von Domitian verlassen, der alle Philosophen ausweist, und geht nach Nikopolis, einer griechischen Hafenstadt. Dort stirbt er 100 oder 120 n. Chr. In seiner Schule pflegt er die Lektüre stoischer Klassiker, entwickelt aber in seinen *dissertationes* seinerseits ein ausgereiftes philosophisches System.

3.2.2 Aspekte stoischer Philosophie

a. Die reiche Philosophie der Stoa bildet zwei Schwerpunkte:

- die Kosmologie
- und die Ethik.

Beide sind verbunden.

- Den Kosmos durchwaltet die Vernunft, an der die Menschen durch Philosophie Anteil erlangen können.
- Die Orientierung im Leben entsteht dadurch, dass man durch vernünftige Überlegung des Logos des Kosmos zu erkennen trachtet.

Die Kosmologie ist nicht eigentlich Natur- denn Lebenskunde und deshalb ethisch relevant; die Ethik ist nicht nur Moral, sondern Weltorientierung und deshalb für Kosmologie offen.

b. Die Kosmologie der Stoa hat mythische Wurzeln, erhellt aber die „Wahrheit des Mythos“ (Kurt Hübner).

- Zenon rekapituliert den „wissenschaftlichen“ Mythos der Weltelemente, den er – systemimmanent – mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen verbindet (*fragm.* 98). Chrysipp unterfüttert ihn mit der Astronomie seiner Zeit (*fragm.* 625).
- Zenon deckt den latenten Monotheismus im Polytheismus auf (*fragm.* 162). Der Monotheismus ist aber nicht transzendental, sondern pantheistisch. Deshalb durchbricht er den Zyklus nicht, sondern divinisiert ihn.

Der Mythos entbirgt seinen Logos; der Logos offenbart seinen mythischen Ursprung.

c. Die Ethik der Stoa erklärt sich im Kern als Einverständnis mit dem Lauf der Welt. Daraus folgt

- erstens eine Gelassenheit,
 - die nicht Fatalismus ist,
 - sondern Realismus sein soll, der sich mit Unabhängigkeit paart,
- und zweitens eine Freiheit von allen äußeren Einflüssen,
 - die nicht Unempfindlichkeit ist oder Egoismus,
 - sondern eine Selbstbeherrschung, die auf Selbstrelativierung beruht.

Poseidonius entwickelt die Tugend der Ataraxie aus einer aristotelisch grundierten Affektenlehre (*fragm.* 417)

Seneca wendet sie in seinen *epistulae morales* auf zahlreiche Beispiele des praktischen Lebens und der inneren Einstellung kultivierter Römer an.

Epiktet baut in seinen *dissertationes* die stoische Ethik zu einer Lehre der verantworteten Freiheit aus.

4. Geist in Jesus
Die synoptischen Perspektiven

a. Die synoptischen Perspektiven öffnen sich nicht dadurch, dass eine ausführliche Lehre Jesu über den heiligen Geist überliefert worden sei. Vielmehr ist der Geist Gottes die leitende Kraft der Sendung Jesu: die Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohn, die Verbindung auch zwischen Gott und den Menschen, die Jesus vermittelt. So wird er in den Erzählerpassagen eingeführt, getragen von Überlieferungen, die durch Worte Jesu und Epiphanien Jesu getragen sind (die sich ihrerseits reflektierter Traditionsbildung verdanken).

b. Die synoptische Tradition setzt Schwerpunkte, die im synoptischen Vergleich unterschiedliche Aspekte erkennen lassen:

- die Taufe Jesu (Mk 1,9ff. parr.),
- die Verkündigung Jesu (fokussiert auf Lk 4,18-21, mit weiteren Resonanzen),
- die Passion Jesu.

Weitere Referenzen gibt es, die sich zu diesen Aspekten fügen. Der Ansatz ist österlich: Kraft des Geistes wird die Erinnerung an Jesus geschärft, die ihn kraft des Geistes in Verbindung mit Gott sieht.

4.1 Geist aus dem Himmel.

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

a. 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.

Die Breite der Überlieferung spiegelt die Bedeutung des Geschehens.

b. Die historische Rückfrage gelangt zu einem positiven Ergebnis, ohne verkennen zu können, wie stark im Nachhinein die Erzählungen gefärbt worden sind.

c. Die Spannweite der neutestamentlichen Überlieferung erklärt sich aus unterschiedlichen Erzählperspektiven und -interessen. Diese Pluralität versteht sich von 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.

4.2.1 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.

4.2.2 Der christologische Kern

a. Die Tauferszählungen 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 pneumatologische 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 (ἐἶς), 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 (ἐπί).
Der Unterschied ist marginal. Auf beide Weisen wird die Zugehörigkeit des Geistes zu Jesus betont. Beide Sichtweisen sind kompatibel und komplementär.¹²
- 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.

¹² 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.

4.2 Geist auf Jesus

Das Evangelium der Befreiung (Lk 4,18f.; Mt 12,15-21; 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 pneumatologische 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.

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

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

- 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 par.).
- 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 Evangelienzählung 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.

4.2.2 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.

4.2.3 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.

4.3 Geist am Kreuz

Die Passion Jesu (Mk 15 parr.)

a. In allen drei synoptischen Passionsgeschichten ist der Tod Jesu ein Geschehen, das den Geist berührt, allerdings auf sehr unterschiedliche Weise. In keinem Passionstext ist das Motiv zentral, aber in allen Kreuzigungsgeschichten ist es präsent.

b. Markus und Matthäus sind eng verwandt. Lukas geht eigene Wege.

4.3.1 Markus: Der Schrei des Gottessohnes

a. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des Gekreuzigten.

Jesus ist auf der Fläche der Handlungen derjenige, über den verfügt wird.

- Er wird auf den Kreuzweg geführt (Mk 15,20.22).
- Er wird gekreuzigt (Mk 15,24.25).
- Er wird verlästert (Mk 15,29-32) und gequält (Mk 15,35f.).

Jesus verliert aber in der Gewaltbarkeit, die ihm angetan wird, nicht seine Identität: Er hat sich in Gethsemane (Mk 14,32-42) dazu durchgerungen, trotz seiner Erschütterung (Mk 14,34: Ps 42,6.12; 43,5) das Leiden anzunehmen (Mk 14,36). Beides zeigt sich in dieser Spannung auch im Kreuzigungsbericht.

b. Jesus wird durch den Rekurs auf Ps 22 sowie auf Ps 69 als leidender Gerechter dargestellt (s.o. 4.3.2). Was das Motiv zum Ausdruck bringen kann, hat Markus mit seiner Passionsgeschichte und in seinem gesamten Evangelium verifiziert.

- Jesus ist unter dubiosen Umständen verhaftet und unter falschen Anschuldigungen verurteilt worden. Seine Messiaswürde ist verdreht und in den Dreck gezogen worden.
- Jesus leidet, weil er treu zu seiner Gottessendung steht, während seine Widersacher, die Hohenpriester wie die Römer, gemeinsame Sache gegen den machen, der Gott die Ehre gibt. Er wird auch von seinen engsten Freunden verraten, die ihm die Treue schwören.
- Jesus wird gerechtfertigt – durch die Auferstehung, die er selbst vorausgesagt hat (vgl. Mk 14,25.28-31.61f.).

Der leidende Gerechte nimmt das Leiden an – in der Hoffnung wider Hoffnung, dass Gott es zum Guten wendet.

c. Jesus lehnt es ab, den betäubenden Trank (vgl. Spr 31,6f.) zu sich zu nehmen (Mk 15,23; vgl. 14,25). – Er trinkt den Leidensbecher, den Gott ihm reicht (Mk 14,35; vgl. 10,38).

d. Jesus schreit den Klageruf von Ps 22,2 heraus. Markus bietet ihn auf Aramäisch und in griechischer Übersetzung.

Die Exegese schwankt zwischen zwei Extremen:

- Jesu Glaube sei am Ende unter fürchterlichen Qualen zusammengebrochen (Rudolf Bultmann).
- Jesus habe mit dem Eingangsvers implizit den gesamten Psalm zitiert und damit ein Auferstehungszeugnis abgelegt.

Die erste Deutung übersieht, dass Ps 22,2 ein Gebet ist.

Die zweite Deutung übersieht, dass in Mk 15 nur der erste Teil des Psalms eingespielt wird.

Einen Schlüssel liefert die Gebetsgattung der Klage.

- Die Klage ist ein Gebet.
 - Sie wendet sich an Gott, der sich abzuwenden scheint.
 - Sie klagt ihn an, der nur der Gerechte sein kann, wenn er Gott ist.
- Die Klage gibt der Not des Gerechten eine Sprache.

Jesus baut in seinem Gebet eine denkbar große Spannung auf. Diese Spannung darf exegetisch nicht aufgelöst werden.

e. Das Gebet ist ein paradoxaler Ausdruck des Gottvertrauens.

- „Mein Gott“ – persönlicher kann man nicht beten. Es bleibt beim „Abba“ (Mk 14,36).
- „Warum hast du mich verlassen?“ – elender kann Jesus nicht sein: nicht nur weil die Jünger ihn im Stich gelassen haben und alle – bis auf die Frauen, die aber „von ferne“ schauen (Mk 15,40) – ihn misshandeln und verspotten.

Diese Spannung ist keine Täuschung.

- Gott hat ihn verlassen, insofern er ihn „hingegen“ hat (Mk 14,41).
- Jesus bleibt bei Gott, insofern er sich hingibt und darin nach Gott ruft.

Jesus fragt nach dem „Warum?“. Das griechische εἰς τί hat den Aspekt des „Wozu?“, fragt also nach dem Sinn. Die Antwort wird erst im Licht des Ostertages sichtbar.

f. Jesus trinkt nicht den Essig, den man ihm reicht, um seine Qual zu verlängern, sondern stirbt mit einem lauten Schrei, indem er seinen Lebensgeist aushaucht: Bis zum letzten Atemzug ist er aktiv; aber er ist es im Leiden des Gerechten (Mk 15,37).

Weiterführende Literatur:

Dieter Sänger (Hg.), Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007.

4.3.2 Matthäus: Die Apokalypse auf Golgotha

a. Matthäus folgt Markus im Gebet, im Schrei und im Aushauchen, ergänzt das Bild aber.

b. Den Tod Jesu gestaltet Matthäus als Apokalypse auf Golgotha: als Zerstörung, die zu neuem Leben führt.

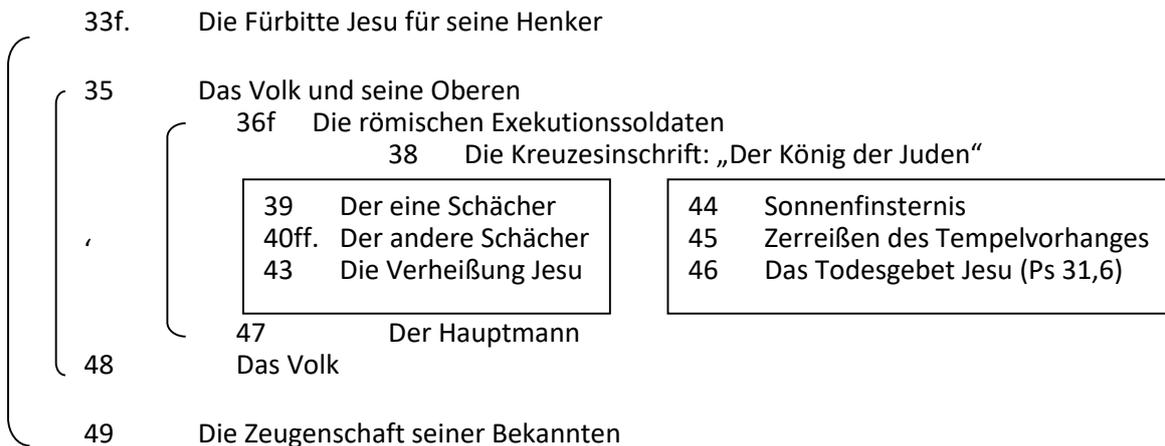
- Das Zerreißen des Tempelvorhangs (Mt 27,51) bleibt auch bei Matthäus ein vieldeutiges Zeichen, sei es des Gerichtes, sei es des Heiles.
- Die Erschütterung der Erde, das Spalten des Felsen, die Öffnung der Gräber, das Erscheinen der Toten sind aus der alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetie und Apokalyptik Motive der Endzeit, die Matthäus auf die neunte Stunde des Todes Jesu vorzieht, um die Kreuzigung als eschatologische Wende, als Antizipation der Vollendung vorzustellen (Mt 27,52ff.).

Die apokalyptische Deutung spiegelt die Katastrophe des Todes Jesu in des griechischen Wortes genauer Bedeutung: als Beginn eines Neuen, als Wende zum Guten.

4.3.3 Lukas: Das Vertrauen des Gerechten

7.9.2 Die Kreuzigung Jesu (Lk 23,33-39)

a. Lukas setzt die Passion Jesu neu in Szene, indem er die Gerechtigkeit Jesu betont und die Figuren um Jesus plastisch werden lässt. Lukas, „der Maler“, setzt auf eine Ästhetik, die Ethik und Soteriologie narrativ verbindet.



Lukas berichtet nicht nur über das Ende des Lebens Jesu. Er beschreibt Wirkungen, die von der Kreuzigung Jesu auf diejenigen ausgehen, die sie sehen. Er zeigt typische Reaktionen des Widerspruchs gegen das Kreuz, der Ablehnung des Gekreuzigten, des scheinbar überlegenen Spotts. Und er zeigt auf der anderen Seite Wege, durch den Anblick des Gekreuzigten von dieser Fixierung loszukommen: Wer richtig hinschaut, kommt zur Besinnung, weil Jesus vor Augen tritt, wie er leidet und stirbt.

b. Auf Golgotha sagt Jesus seine letzten drei Worte:

„Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34)¹³.

„Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43).

„Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Lk 23,46).

Jesus ist am Kreuz nicht das willenlose Objekt göttlicher Souveränität, sondern der Gerechte, der gehorsam und gläubig Gott die Ehre gibt und sich ihm anvertraut. In keinem Augenblick seines Lebens ist Jesus so nahe beim Vater wie im Moment seines Sterbens.

Die Frömmigkeit Jesu ist die Seele seiner Proexistenz. Deshalb besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Gottes- und der Nächstenliebe, ja der Feindesliebe Jesu. Jesus legt für seine Henker Fürbitte ein und verheißt dem reuigen Sünder die Rettung.

Lukas nutzt seine Kunst des Erzählens, um nicht nur, dass, sondern auch, wie Jesus am Kreuz gestorben ist, hervortreten zu lassen. Im Rahmen des Soteriologischen zeigt sich so Vorbildliches, das nachgeahmt werden kann, dessen Nachahmung aber immer die Heilsmittlerschaft Jesu bejaht und von ihr getragen wird.

c. Der Anblick des Gekreuzigten löst, wie Lukas erzählt, einhellige Ablehnung aus, die aber, als Jesus gestorben ist, aufgebrochen wird. Diese Spannung weist auf das hin, was auf Golgothas in Wahrheit geschieht.

¹³ Zur textkritischen Authentizität vgl. *Bruce Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, 154.

d. In den Spottreden, die unter dem Kreuz geführt werden, konzentriert Lukas alles das Motiv der Rettung durch Jesus:

„Andere hat er gerettet; soll er sich selbst retten, wenn er der Messias Gottes ist, der Erwählte.“ (Lk 23,35)

„Wenn du der König der Juden bist – rette dich selbst!“ (Lk 23,37)

„Bist du nicht der Messias? Rette doch dich selbst und uns!“ (Lk 23,39)

Die negativen Reaktionen werden durch positive aufgebrochen:

„Jesus, gedenke mein, wenn du in dein Reich eingehst.“ (Lk 23,42)

„Wahrlich, dieser Mensch war gerecht.“ (Lk 23,47)

Als sie sahen, was geschehen war, schlugen sie sich an die Brust und kehrten zurück. (Lk 23,48)

Die Wirkungen, die vom Gekreuzigten in der erzählten Welt des Evangeliums ausgehen, weisen auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu hin. Die Dramatik prophezeit Simeon der Mutter Jesu (Lk 2,34f.):

„Dieser wird gesetzt, dass viele in Israel fallen und aufstehen, und als Zeichen des Widerspruchs (auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen), dass die Gedanken aus den Herzen vieler offenbar werden.“

Literatur.

Th. Söding, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007) 381-403.

5. Geist im Kosmos: Die johanneische Perspektive

a. Neben Paulus findet sich im Johannesevangelium eine ausgearbeitete, hoch komplexe, gleichzeitig elementar wichtige Pneumatologie. Sie begegnet vor allem im Munde Jesu, hat also in der Rezeption außerordentliches Gewicht. Freilich handelt es sich nicht um Originalzitate Jesu, sondern um Produkte kreativer Erinnerung an Jesus, der im Evangelium als Sohn Gottes spricht, gesehen im Licht der Auferstehung.

b. Das Johannesevangelium setzt verschiedene Aspekte des Geistwirkens und -wesens besonders klar ins Bild, um einerseits ein möglichst breites Spektrum an möglichen und relevanten Redeweisen zu entwerfen, andererseits hoch differenziert die Kommunikation zu qualifizieren, die zwischen Gott und den Menschen sich entwickelt.

5.1 Geist im Leben.

Das Gespräch über Geburt und Wiedergeburt mit Nikodemus (Joh 3)

5.1.1 Zur exegetischen Analyse

a. Mit Joh 3 beginnt eine lange Serie von Glaubensgesprächen, in denen die grundlegenden Themen der Verkündigung Jesu vorgestellt und diskutiert werden. Die Form des Gesprächs – zwischen Frage- und Antwort-Spielen bis zu harten Kontroversen – entspricht ebenso wie die Rollen der Offenbarungstheologie, die Joh 1,18 vorzeichnet:

b. In der Reihe der johanneischen Glaubensgespräche Jesu markiert Joh 3,1-21 einen programmatischen Anfang.

Jesus spricht in Jerusalem.

- Er diskutiert mit einem Ratsherrn der Juden (Joh 3,1), einem Lehrer Israels (Joh 3,10).
- Er lässt das Stichwort „Gottesherrschaft“ fallen, das zentrale Wort der synoptischen Jesustradition, das später im Johannesevangelium nicht mehr begegnet, sondern durch das (aus der synoptischen Tradition gleichfalls bekannte, aber weniger betonte) Leitwort „ewiges Leben“ ersetzt wird, das in Joh 3 eingeführt wird.
- Er spricht über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,3.5).
- Er redet über seinen Tod und seine Auferstehung in einem alttestamentlichen Bild (Joh 3,14f.).
- Er redet von der Liebe Gottes zur Welt als dem Grundmotiv der Sendung Jesu (Joh 3,16).

Die Nikodemus-Geschichte, die Joh 3 erzählt, hat eine Vorgeschichte: Nikodemus macht sich zum Sprecher derer, die in Jerusalem „zum Glauben“ an den „Namen“ Jesu kommen (vgl. Joh 1,12f.), weil sie „die Zeichen sahen, die er tat“ (Joh 2,23f.). Nach Joh 2,24 hält Jesus auf Distanz, weil er um die Brüchigkeit des Wunderglaubens weiß. Joh 3,1-21 zeigt nun aber am Beispiel des Nikodemus, dass diese Distanz überwunden werden kann, indem jemand sich an Jesus wendet, weil er mehr von ihm zu wissen trachtet, und weil Jesus sich dem Gespräch nicht entzieht, sondern es führt, um einen Glauben entstehen zu lassen, der seinen Namen verdient.

Die Nikodemus-Geschichte, die in Joh 3 beginnt, endet zunächst offen. Wie Nikodemus auf Jesu Auseinandersetzung mit seiner Frage nach der Möglichkeit, neu und ewig zu leben, reagiert, wird nicht erzählt.

Im Johannesevangelium taucht Nikodemus aber zwei weitere Male auf.

- Nach Joh 7,37-52 ergreift Nikodemus im Hohen Rat, da bereits die Festnahme Jesu geplant ist (Joh 7,32), um ihn zu töten (Joh 7,1), die Partei Jesu, indem er auf Recht und Gesetz verweist (Joh 7,50ff.).
- Nach Joh 19,38-42 hilft er Joseph von Arimathäa beim Begräbnis Jesu.

Nikodemus zieht Konsequenzen; er braucht aber Zeit, die Jesus ihm gewährt. Er spricht auch kein flammendes Glaubensbekenntnis, sondern stellt sich auf die Seite Jesu, indem er dem treu bleibt, was ihn als Lehrer Israels, als Pharisäer auszeichnet: der Gehorsam gegenüber dem Gesetz; das Liebeswerk der Beerdigung Verfehmter, Vergessener, Verarmter. Der Evangelist zeichnet eine Reihe solcher Glaubenswege, die nicht dirigistisch, sondern hermeneutisch sind – nicht, weil es für Johannes nicht auf ein klares Christusbekenntnis ankäme, sondern weil die Offenbarung Gottes durch Jesus so klar ist.

d. Das Gespräch ist einfach gebaut, aber vom Evangelisten genau strukturiert:

| | |
|-------------|---|
| Joh 3,1f. | Die erste Frage des Nikodemus <i>„Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“</i> |
| Joh 3,3 | Die erste Antwort Jesu <i>„Wer nicht wiedergeboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“</i> |
| Joh 3,4 | Die zweite Frage des Nikodemus <i>„Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden?“</i> |
| Joh 3,5ff. | Die zweite Antwort Jesu <i>„Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“</i> |
| Joh 3,9 | Die dritte Frage des Nikodemus <i>„Wie kann das geschehen?“</i> |
| Joh 3,10-21 | Die dritte Antwort Jesu <ul style="list-style-type: none"> 10 Die Gegenfrage <i>„Du weißt das nicht?“</i> 11ff. Die Kompetenz Jesu, des Menschensohnes <i>„Wir wissen, was wir sagen, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“</i> 14f. Die Kreuz-Erhöhung des Menschensohnes <i>„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss auch der Menschensohn erhöht werden.“</i> 16 Die Liebe Gottes zur Welt <i>„Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er einen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern ewiges Leben hat.“</i> 17-21 Die Sendung des Sohnes <ul style="list-style-type: none"> 17 Der Grundsatz <i>„Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“</i> 18-21 Die Konkretion <ul style="list-style-type: none"> 18 Glaube und Unglaube 19ff. Das Gericht <ul style="list-style-type: none"> 19 Die Krise der Menschen 20 Die Lichtscheu der Sünder 21 Das Licht der Wahrheit |

3.2.2 Das Motiv der Wiedergeburt

a. Der erste Teil des Gesprächs steht im Zeichen der Wiedergeburt. Das Motiv der Wiedergeburt ist nicht im Alten Testament verankert (woraus sich das Missverständnis des Nikodemus mit erklärt), sondern hat weitläufige Parallelen in den Welt-Religionen¹⁴, die bis ins buddhistische Indien reichen. In nachneutestamentlicher Zeit beherrschen sie die Gnosis¹⁵; bis heute scheint sie vielen attraktiv zu scheinen. Wegen der paganen Herkunft des Motivs wird in der Exegese oft bestritten, dass es überhaupt eine Rolle in Joh 3 spiele, oder es wird strikt „entmythologisiert“. Damit wird es unterschätzt. In Joh 3 wird die Wiedergeburt „getauft“.

b. „Wiedergeburt“ ist ein Archetyp, der auf verschiedene Weise eine religiöse Grundwahrheit zur Sprache bringt, die auch im Licht des christlichen Offenbarungsglaubens aufleuchten.

- Auf Pythagoras (cf. Diels I 24; Schol Soph., *El.* 62; Aristot., *an.* I 3 [407b]) und – fälschlich – auf die Ägypter (bei Hdt II 123), zurückgeführt, ist die Vorstellung der Seelenwanderung dem griechisch-hellenistischen Denken von der Orphik über Empedokles und Plato bis hin zu Plutarch (*Is. et Os.* 72; *carn. Es* I 7; II 4) und den Neuplatonikern vertraut geblieben – nicht als Zentralmotiv wie in Indien seit der Zeit der Upanishaden, aber doch als immer wieder neu bedachtes Thema; eine Spur findet sich auch bei Vergil (*Aen.* VI 748).
- Die Voraussetzung dieser Lehre liegt in einer Anthropologie, die ein unvergängliches Wesen des Menschen annimmt und es in seiner Geistseele festmacht.
- Die griechische Philosophie gibt dem Wiedergeburtsgedanken eine ethische Pointe: Bringt der Tod die Trennung der Seele vom Leib und ermöglicht somit ihre Befreiung von den Fesseln des Körperlichen, so ist „die Wiederverkörperung eine Strafe für begangene Sünden und dient der sittlichen Läuterung“¹⁶. Die Stoiker fassen mit *παλιγγενεσία* (*palingenesis* – Wiedergeburt) und dem Komplementärbegriff *ἐκπόρωσις* (*ekporosis* – Hervorgehung) den Kern ihrer Lehre vom periodisch wiederkehrenden Weltbrand, in dem der aus dem Lot geratene Kosmos mit allem, was lebt, untergeht, um in restituerter Ordnung neu zu erstehen (vArnim II 596.599.614.624; Cic, *nat. deor* II 118; MAnt XI 1). In diese ewige Wiederkehr des Gleichen sind auch die Menschen einbezogen. Wenn nach Ablauf eines Weltjahres sich der Kosmos durch das Ur-Element des Feuers regeneriert, entsteht zwar nicht einfach dieselbe Welt wie vorher, aber doch eine neue, die sich in nichts von der alten unterscheidet.
- Wiedergeburt spielt in verschiedenen Mysterienkulten eine Rolle.¹⁷ Dabei geht es durchweg um Initiationen. Durch den Ritus tritt der Eleve in Kontakt mit der Gottheit, ja, er wird selbst vergottet; er stirbt einen mystischen Tod und erlangt ein neues Leben - gegenwärtig, da er in die Geheimnisse der Welt und der Götter eingeweiht ist, bzw. zukünftig, da er im Jenseits wiedergeboren werden wird. Diese Erwartung dürfte, wenigstens zum Teil, die Faszination der Mysterienreligionen in der griechisch-römischen Antike erklären.

¹⁴ Vgl. *Mircea Eliade*, Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1988 (engl. 1958/ frz. 1959); *R. Friedli*, Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg/Ue. 1986.

¹⁵ Vgl. *J. Büchli*, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT II/27), Tübingen 1987.

¹⁶ *H. v. Glasenapp*, Art. Seelenwanderung: RGG V (1961) 1637ff., hier: 1638.

¹⁷ Die wichtigsten Texte sind zur Isisweihe Apul., *met* XI, auch Plut., *Is et Os* 35 (II 364s) sowie *carn. Es* I 7 (II 996c), zum Dionysos- und Osiris-Mythos Plut., *Ei Delph* 9 (II 389a), zum Mithraskult Tert., *bapt.* 5 sowie ein Zauberpapyrus aus dem 4.Jh. (Preis Zaub I 64ss.), der eine ältere Auffassung widerspiegelt, zu den eleusinischen Mysterien Hipp., *ref.* V 8,39ff. und zum Taurobolium die vereinzelt, erst 376 n.Chr. zu datierende Inschrift CIL VI 510 („in aeternus renatus“). Anklängen an Mysteriensprache finden sich bei Philo (*cher.* 42.49; *quaest. in Ex* II 46 (zu Ex 24,16)).

c. Im Neuen Testament gibt es drei weitere Rekurse auf das Motiv der Wiedergeburt.

- In Mt 19,28¹⁸ verheißt Jesus den Zwölf, bei der Parusie auf zwölf Thronen die Stämme Israels zu richten. Anders als in der Parallele Lk 22,30b ist von „Wiedergeburt“ die Rede – um die Vollendung als Neuschöpfung zu kennzeichnen, als Erweckung aus dem Tod zu neuem, ewigen Leben.
- In Tit 3,5¹⁹ wird die Taufe als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung“ gedeutet und christologisch wie pneumatologisch begründet.
- In 1Petr 1,3.23²⁰ wird – gleichfalls tauftheologisch grundiert – die gegenwärtige Erneuerung des Lebens aus dem Glauben erhellt.

Joh 3,3ff. lässt sich weder aus Mt 19,28 noch aus Tit 3,5 oder 1Petr 1,3.23 erklären, verbindet aber die Vision der Gottesherrschaft mit der Taufe und das künftige mit dem gegenwärtigen Leben. Überall im Neuen Testament dient das Motiv dazu, die Größe der Gnade zu betonen, das Neuschöpferische der Erlösung.

d. Jesus greift nach Johannes die Rede von der Wiedergeburt auf, um die Größe der Hoffnung zu beschreiben, die sich schon gegenwärtig ereignet, wenn man zu glauben beginnt. Er geht auf die „Basileia“ ein und bespricht sie johanneisch mit dem „Sehen“ (Joh 3,3) wie synoptisch mit dem „Eingehen“ (Joh 3,5). Das erste Verb ist präsentisch, das zweite futurisch-eschatologisch akzentuiert. Das ist für die johanneische Eschatologie typisch, einschließlich des Primats der Heilsgegenwart. Er bringt den Geist ins Spiel als Gottes Schöpfermacht und Erlösermacht. Über den Geist baut er den Dualismus zum Fleisch auf, der die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung erhellt. Jeder Mensch ist „Fleisch“ – so wie in Jesus Christus der ewige Logos inkarniert ist (Joh 1,14). Jeder Glaubende ist Geist, weil ihm – als Wiedergeborenem – eine neue Identität eingestiftet ist. Wer glaubt, ist nicht an Herkunft, Geschlecht, Religion auszurechnen, sondern nur von Gott her zu sehen und zu verstehen. Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist vollzieht sich in der Taufe.

Wiedergeburt, verstanden, wie Jesus es nach Johannes zu verstehen gibt, befreit vom Fluch der Wiederholung und der Buße durch Selbstreinigung, schenkt aber das neue Leben aus Gottes Fülle, auf das die geheime Sehnsucht der Religionen und Philosophien aus ist, die auf die Wiedergeburt setzen.

¹⁸ Vgl. *David J. Sim*, The Meaning of palingenesis in Mt 19,28, in: *JStNT* 50 (1993) 3-12.

¹⁹ Vgl. *Christiane Zimmermann*, Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5) : zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrief, in: *Novum Testamentum* 51 (2009) 272-295.

²⁰ Vgl. *Frédéric Manns*, La théologie de la nouvelle naissance dans la première Lettre de Pierre, in: *Studium Biblicum Franciscanum. Liber annuus* 45 (1995) 107-141.

5.2 Geist im Gebet.

Das Gespräch über die wahre Anbetung mit der Samariterin (Joh 4)

a. Der Kontrast könnte stärker nicht sein: Nach dem nächtlichen Glaubensgespräch, das Jesus in Jerusalem mit dem Pharisäer Nikodemus führt, sucht er in Joh 4 zur Mittagszeit das Gespräch mit einer Samariterin²¹, einer Frau mit Vergangenheit, am Jakobsbrunnen im Schatten des Garizim, des heiligen Berges der Samariter, der dem Tempelberg Konkurrenz machen soll.²² Der Kontrast zeigt paradigmatisch, wie weit die Wege sind, die Jesus zu Gott bahnt, wie unterschiedlich die Ausgangspunkte, an denen er die Menschen abholt, und wie groß die Möglichkeiten, durch eine Krise hindurch zum Glauben zu finden.²³

b. Die Exegese hat sich lange Zeit auf Dekompositionsentwürfe konzentriert, die vorjohanneische Traditionen von johanneischen Redaktionen abheben sollen²⁴. Diese Modelle sind aber von starken Voraussetzungen abhängig: Johannes würde keine Mission treiben; die Christologie sei nachträglich aufgewertet worden; die Jüngerthematik sei sekundär. Joh 4 kennt keine Stilbrüche. Der Text ist ein fein geflochtenes Gewebe, das nicht durch Schnitte zerstört werden darf.

c. Mit hoher Wahrscheinlichkeit steht hinter Joh 4 die Erinnerung an eine Begegnung Jesu mit einer Samariterin. Die Geschichte ist zu unwahrscheinlich, um erfunden zu werden; sie passt zu gut zum synoptischen Bild Jesu, um ins Reich der Legende verwiesen zu werden.

d. Die Geschichte ist aber ganz johanneisch durchformt.

- Sie ist eine Antizipation der Samaritermission, von der die Apostelgeschichte ohne jeden Rekurs auf Jesustraditionen berichtet.
- Sie wird zu einer Offenbarungsgeschichte, weil sie mitten im Leben Gott mit Jesus verbunden zeigt.
- Sie ist eine Glaubensgeschichte, die zeigt, dass und wie Glaube im Gespräch entstehen kann,
 - nicht durch die sokratische Methode, die Menschen zur Erkenntnis ihrer selbst zu bringen,
 - sondern durch die jesuanische Methode, die Menschen zur Erkenntnis Gottes zu bringen, so dass sie im Nachhinein sich selbst besser kennen, als sie es je von sich aus könnten.

Der Glaube verbindet Juden und Samariter – und eröffnet ihnen kraft des Geistes die Möglichkeit eines eigenen Gottesdienstes.

Die johanneische Durchformung verbindet die Konkretion des Glaubens mit der Universalität des Heilswillens Gottes.

²¹ Vgl. Jürgen Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27)*, Tübingen - Basel 1998.

²² Nach Dtn 11,29 und 27,12 sowie Jos 8,33 ist der Garizim der bei Sichem gelegene Berg des Segens für Israel (vgl. Ri 9,7). Nach Dtn 27,4 in der ursprünglichen Textgestalt des Samaritanus und der *Vetus Latina* befiehlt Mose den Bau eines Tempels auf dem Garizim. In der samaritanischen Tradition sind aber eine Abraham-Ätiologie (Memar Marqa II 46,12 [ed. McDonald]; Ps-Eupolemos [Euseb, PraepEv IX 17,5]) und eine Stiftszelt-Tradition (Memar Marqa V 120,1-2 [ed. McDonald]) noch wichtiger. Über die Besiedelung Sichems und den Tempelbau auf dem Garizim berichtet Josephus, ant. 11,312-344.

²³ Ulrich Wilckens, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde*, 184-203.

²⁴ Besonders elaboriert bei Andrea Link, „Was redest du mit ihr?“ Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42 (BU 2), Regensburg 1992.

e. Joh 4,1-42 ragt als Block aus dem Gang des Evangeliums heraus, weil die Geschichte zur unmöglichen Zeit an einem unmöglichen Ort spielt.

- Jesus ist auf dem Weg durch Samaria; er ist am Jakobsbrunnen; er sitzt im Schatten des Berges Garizim. Nichts ist zufällig.
 - Im Johannesevangelium ist noch stärker als nach den Synoptikern betont, dass Jesus unterwegs zu den Menschen ist, die Gott retten will.
 - Er pendelt nicht nur ständig zwischen Galiläa und Jerusalem, sondern überschreitet auch die Grenze nach Samarien, was die Synoptiker eher zu sagen vermeiden (Mt 10,5; vgl. Lk 9;51-56).
 - Er sucht einen Ort auf, an dem Juden und Samariter in ihrer Geschichte tief miteinander verwurzelt und in der Gegenwart scharf getrennt sind (Gen 33,18f.; vgl. Jos 24,32).
 - Er macht diesen unmöglichen Ort zum Ausgangspunkt einer neuen gemeinsamen Zukunft in der Anbetung des einen Gottes.
- Jesus ist um die sechste Stunde am Brunnen (Joh 4,6); er spricht vom Kommen der Stunde „jetzt“ (Joh 4,21.23) und von der Zeit der Ernte, die im Kalender noch vier Monate aussteht (Joh 4,35).
 - Die Begegnung am Jakobsbrunnen gelingt durch eine doppelte Zeitverschiebung. Weder ist 12 Uhr mittags die Zeit, Wasser zu holen, noch ist Erntezeit (Joh 4,34ff.).
 - Auch das Glaubensbekenntnis der Samariter: (Joh 4,42) fällt aus dem zeitlichen Rahmen. Es nimmt vorweg, was eigentlich erst nach Jesu Tod und Auferstehung gesagt werden kann.
 - Es ist aber gerade diese Unzeit, die zum einmaligen Moment einer glücklichen Begegnung „jetzt“ führt (Joh 4,23).

5.2.1 Jesus im Gespräch

a. Die Samariaepisode wird durch das Gespräch mit der Frau geprägt. Es wird kurz eingeleitet und ausführlich in seinem Folgen beschrieben, und zwar synchronisch

- sowohl im Blick auf die Jünger, die nicht verstehen, was passiert ist, aber von Jesus bei seinem Wort gehalten und in die Zeit des Verstehens eingewiesen werden, die für sie – nach Ostern – eine Zeit der Mission und der Ernte auf einem Feld sein wird, das Jesus bestellt hat (Joh 4,35-38),
- als auch im Blick auf die Frau, die als Konsequenz aus dem Gespräch mit Jesus zur Zeugin wird, indem sie ihre Landsleute einlädt, sich selbst ein Bild von ihm zu machen (Joh 4,29.39),
- und im Blick auf die Samariter, die schließlich so gut verstehen, was Jesus in den zwei Tagen seines Aufenthalts sagt, dass sie am Ende vom Zeugnis der Frau unabhängig sind und sagen können, worauf die gesamte Geschichte Jesu aus ist: „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42).²⁵

| | | |
|-------------|---|---|
| Joh 4,3-6 | Die Einleitung der Szene: Jesus am Jakobsbrunnen | |
| Joh 4,7-26 | Das Gespräch Jesu mit der Frau 4,7-15 über das lebendige Wasser 4,16ff. über die Männer der Frau 4,19-24 über die wahre Anbetung Gottes 4,25f. über den Messias | |
| Joh 4,27-38 | Die Folgen des Gesprächs 4,27 Das Kommen der Jünger 4,28ff. Das Zeugnis der Samariterin 4,31-38 Das Gespräch mit den Jüngern über die Speise Jesu und die Ernte der Jünger | } |
| 4,39-42 | Der Glaube der Samariter | |

b. Das Gespräch am Jakobsbrunnen hat eine klare Rollenverteilung

- Jesus spricht mit der Frau als müder Wanderer in voller Menschlichkeit (Joh 4,6), (als Jude (Joh 4,8), als Prophet (4,19), als Messias (4,25f.)
 - Im Gespräch mit den Jüngern macht er die Quelle seiner messianischen Gottessohnschaft sichtbar: „Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun (4,34).
 - Im Gespräch mit den Samaritern offenbart sich seine universale Heilsbedeutung (Joh 4,42).
- Die Frau spricht mit Jesus als Frau (Joh 4,8), als Samariterin (Joh 4,8), als Sünderin (Joh 4,16ff.), aber auch als Fragende (Joh 4,8.11f.) und Bittende (Joh 4,15), als Ahnende (Joh 4,12) und Wissende (4,19.22). Sie hat als Samariterin eine Messias Hoffnung²⁶, die Jesus erfüllt.

Die Rollen werden einerseits genau wahrgenommen und ausgefüllt; andererseits verändert sich genau dadurch die Rolle der Frau, während Jesus seine Wirkung entfaltet.

²⁵ Vgl. zum politischen Unterton *Michael Labahn*, „Heiland der Welt“. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Theologie?, in: ders. – Jürgen Zangenberg (Hg.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, Tübingen 2002, 147-173.

²⁶ Ein Leittext ist Dtn 18, die Erwartung eines Propheten wie Mose (Zusatz von Dtn 18,18-22 und 5,27f. zu Ex 20,21b im Samaritanischen Pentateuch; vgl. 4QTest 1-8); teils richte sich Hoffnung auf die Wiederkunft des Mose selbst (Memar Marqa IV 89.2-3 [ed. McDonald]).

| | |
|--|---|
| Das Gespräch selbst wird durchweg von Jesus geführt. | Die Frau reagiert mit ehrlichen Fragen und Geständnissen. |
| <p>Joh 4,7: „Gib mir zu trinken!“</p> <p>Joh 4,10 „Wenn du die Gabe Gottes kenntest und wüsstest, wer es ist, der dir sagt: ‚Gib mir zu trinken‘, hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.“</p> <p>Joh 4,13ff. „Alle, die von diesem Wasser trinken, werden wieder durstig. ¹⁴Die aber trinken von dem Wasser, das ich ihnen geben werde, werden nicht mehr dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihnen geben werde, wird in ihnen zur Quelle werden von Wasser, das zum ewigen Leben sprudelt.“</p> <p>Joh 4,16 „Geh, ruf deinen Mann!“</p> <p>Joh 4,17f. „Gut gesagt: Ich habe keinen Mann, ¹⁸denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Das hast du wahrheitsgemäß gesagt.“</p> <p>Joh 4,21-24 „Glaub mir, Frau, die Stunde kommt, dass ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem zum Vater beten werdet. ²²Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden. ²³Doch die Stunde kommt und ist jetzt, dass die wahren Beter zum Vater beten in Geist und Wahrheit; denn der Vater sucht ja solche, die ihn anbeten, ²⁴Geist ist Gott; und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten.</p> <p>Joh 4,26 „Ich bin es, der mit dir spricht.“</p> | <p>Joh 4,8 Wie bittest du, der du Jude bist, mich um etwas zu trinken, die ich eine samaritische Frau bin?“</p> <p>Joh 4,11f, „Herr, du hast keinen Eimer, und der Brunnen ist tief. Woher nimmst du also das lebendige Wasser? ¹²Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab und selbst aus ihm trank, wie seine Söhne und auch sein Vieh?“</p> <p>Joh 4,15 „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nie mehr dürste noch hierher zum Schöpfen komme.“</p> <p>Joh 4,17 „Ich habe keinen Mann.“</p> <p>4,19 „Herr, ich sehe, dass du Prophet bist. ²⁰Unsere Väter haben an diesem Berg angebetet, und ihr sagt, dass in Jerusalem der Ort ist, da man anbeten muss.“</p> <p>Joh 4,25 „Ich weiß, dass der Messias kommt, der Christus heißt; wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden.“</p> |

Das Gespräch begründet den Glauben der Frau, führt aber nicht direkt, sondern erst indirekt zum Ziel, nachdem auch die anderen Samariter zu Jesus gekommen sind.

5.2.2 Der Durst Jesu und die Erlösung der Frau

a. Jesus macht seine Bitte um Wasser zum Anlass, den Durst der Frau nach dem „lebendigen Wasser“ zu wecken, „das zum ewigen Leben sprudelt“ (Joh 4,14).

b. Jesus dreht die Rollen um:

- Er, der Wasser erbittet, das wieder durstig macht, gibt das Wasser, das den Durst auf ewig stillt.
- Die Frau, die Wasser zu schöpfen gekommen ist, wird um Wasser gebeten, damit sie im Durst nach irdischen Nass, den sie spürt, den Durst nach dem lebendigen Wasser entdeckt. Das geschieht über die Brücke ihrer Hilfsbereitschaft.

Das Wasser, das er gibt, „sprudelt in“ denen, die es trinken, „zum ewigen Leben“.

- Es läge ein Ich-bin-Wort nahe, das aber nicht fällt. Bei Johannes sind zwar Geber und Gabe des ewigen Lebens eins; aber es kann auch differenziert werden.
- Der Blick richtet sich auf diejenigen, die trinken. Jesus betont, was mit denen geschieht, die der Einladung folgen, die er an die Samariterin richtet. Sie selbst werden verändert.
- Ein Referenztext, der die Kehrseite beleuchtet, ist Joh 7,37f. („Wer Durst hat, komme zu mir und trinke; wer an mich glaubt, so sagt die Schrift: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib strömen [ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ], dort auf die Passion und die Heilige Schrift bezogen, mit einer allerdings nicht eindeutigen Referenz (vgl. Ez 47,1; Sach 14,8). Es gibt eine Querverbindung zur Tempelquelle, die nach Ez 47,1-12 im Tempel sprudeln wird. Der Talmud (tSuk 3,3-10) verbindet den populären Wasserritus beim Sukkot (Laubhüttenfest) mit der Tempelquelle. Nach rabbinischer Tradition lag die Quelle im Allerheiligsten. Nach dem Johannesevangelium ist sie Jesus. Das verbindet den ersten mit dem letzten Teil des Gesprächs am Jakobsbrunnen.

Es ist also eher das „ich in euch“ als das „ihr in mir“ (vgl. Joh 15,5: „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, bringt reiche Frucht)), das Joh 4 vor Augen stellt.

c. Jesus löst die Frau aus ihrer verkorksten Lebenslage, dass sie nach fünf Männern, die sie gehabt hat, jetzt in einem illegalen Verhältnis lebt. In den nachträglichen Reflexionen der Frau konzentriert sich immer mehr auf diesen Punkt. Hieronymus (ep. 108) und Origenes (Joh 13,8 [GCS 10,232]) deuten die fünf Männer auf die fünf Bücher Mose, die von den Samaritern akzeptiert sind. Dass ihr jetziger Mann nicht ihr wahrer ist, verweist auf das Schisma, für das der Garizim steht.²⁷

²⁷ Hieronymus deutete allerdings auf Dositheos, einen samaritanischen Anführer einer als gnostisch eingeschätzten Gruppierung. Eusebius sieht in ihm einen missratenen Jünger des Täufers, der Simon Magus (Apg 8) geschult habe (h.e. V 22,5). Das ist eine Projektion.

5.3.3 Die Anbetung in Geist und Wahrheit

a. Jesus eröffnet der Frau und allen Samaritern die Zukunft einer qualitativ neuen Form von Gottesverehrung, die den Unterschied zwischen Juden und Samaritern, Jerusalem und Garizim nicht leugnet, aber versöhnt – in derjenigen Gottesanbetung, deren Ort Jesus ist.

b. Die Pointe ist nicht die Spiritualisierung²⁸, sondern die christologisch-eschatologische Neuprägung der Anbetung Gottes (vgl. Joh 4,25f).

c. Jesus ist „die Wahrheit“, die „das Leben“ bringt, weil er der „Weg“ zum Vater ist (14,6); seine Worte sind „Geist und Leben“ (6,63b), weil sie die Wahrheit sagen. Deshalb ist Jesus selbst der Ort des wahren Gottesdienstes: Er stellt durch seine Offenbarung des Vaters die Anbetung Gottes auf eine völlig neue, Gott überhaupt erst adäquate Grundlage; er ist das Medium wahrhaften Glaubens; er verleiht dem Gebet der Seinen die rechten Worte; er garantiert die Erhöhung ihrer gläubigen Bitten (14,13f; 15,16; 16,23f.26). „In Geist und Wahrheit“ anzubeten, heißt bei Johannes, unter voller Kenntnis und Würdigung der Botschaft Jesu Gott zu verehren: das Gottes-„Bild“ von ihm, von seiner Offenbarung des Vaters, geprägt sein zu lassen; dies ist aber nur dann möglich, wenn die Glaubenden sich durch Jesus, letztlich durch den Gekreuzigten und Erhöhten, so in den Lebensbereich des Geistes und der Wahrheit Gottes „ziehen“ lassen (vgl. 12,32), dass der „Geist der Wahrheit“ (14,26; 15,26; 16,13) selbst in den Glaubenden zu beten beginnt.

d. Dass Gott Geist ist (4,24), ermöglicht und erfordert die Anbetung „in Geist und Wahrheit“ - nicht nur im formalen Sinn einer Analogie zwischen der Geistigkeit Gottes und der Geistigkeit rechten Betens, sondern im soteriologischen Sinn: Weil Gott Geist ist, „sucht“ er „diejenigen, die ihn anbeten“ (4,23). Dieses Suchen aber ist keineswegs eine unbestimmte Absicht mit ungewissem Erfolg, sondern ein gezieltes Auffinden derjenigen, die er zur Rettung bestimmt hat (vgl. 6,37-40); Gott „zieht“ die Glaubenden hin zu Jesus (6,44 im Kontext von 6,41-51) - so wie Jesus sie als Gekreuzigter „an“ sich „zieht“ und dadurch zum Vater führt (12,32). Im Pneuma erschließt sich Gott selbst durch seinen Sohn Jesus zum Heil der Welt (vgl. 3,16) und öffnet die Glaubenden für den „wahren“ Gottesdienst in Jesus Christus. Der Geist ist Gott selbst (4,24) in seiner christologischen Selbstoffenbarung und Gnadenmitteilung.

Literatur:

Th. Söding, „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42). Die Heilsuniversalität Jesu nach Johannes, in: Christian Schaller – Michael Schulz – Rudolf Voderholzer ((Hg.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* FS Gerhard Ludwig Müller, Freiburg - Basel - Wien 2008, 219-232

²⁸ Auf sie zielt in neutestamentlicher Zeit der jüdisch-hellenistische Theologen-Philosoph Philo von Alexandrien: "Gibt es ein wahrhaft heiliges Opfer außer dem frommen Sinn einer gottgefälligen Seele?" (De Vita Mosis 2,108); vgl. *Christian Noack*, *Gottesbewusstsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien* (WUNT II/116), Tübingen 2000. Zur kritischen Auseinandersetzung mit spiritualisierenden Tendenzen der Johannesdeutung vgl. *Erik Peterson*, *Johannesevangelium und Kanonstudien* 185-191

5.3 Geist im Glauben.

Die Verheißung des Parakleten

a. Die Verheißung des Geistes ist im Johannesevangeliums als Verheißung des Parakleten konkretisiert, besonders in den Abschiedsreden (aufgenommen im Ersten Johannesbrief). Es ist eine Gabe des Auferstandenen an die Jünger, die zwar ohne die körperliche, nicht aber ohne die geistige Anwesenheit Jesu zurechtkommen müssen.

b. Diese Geistesgabe hat Jesus bereits mitten in seinem öffentlichen Wirken angekündigt (Joh 7,38f.): Er wird den Geist ausgießen, an alle Gläubigen, und zwar als Gestorbener, der von den Toten auferstanden ist. Der Geist ist deshalb an Jesus gebunden. Es ist sein Geist, der von Gott verliehen wird, weil Jesus die Gabe Gottes an die Menschen ist.

c. Die Geist-Verheißung konkretisiert sich in den Abschiedsreden (Joh 13-16), in denen Jesus nach seiner Fußwaschung (Joh 13,1-20) die abgrundtiefe Angst seiner Jünger besiegen, nicht nur Jesu Tod enttäusche all ihre Hoffnung, sondern auch seine Auferstehung lasse sie allein in der Welt zurück.

5.3.1 Das erste Parakletwort: Beistand (Joh 14,16f.)

a. Jesus nimmt die Zusage, gläubige Bitten zu erhören (Joh 14,13f.), auf und qualifiziert sie durch eine Zusage, die alle Bitten der Jünger transzendiert (14,15ff.): die Gabe des Parakleten.

- Ein „Paraklet“ ist ein Mediator, ein Helfer und Anwalt. Er vertritt die Interessen derer, denen er beisteht. Parakleten erfüllen im Rechtswesen und im Sozialbereich eine wichtige Funktion: Streit zu schlichten, um Unrecht abzubauen; Frieden zu stiften, indem Gerechtigkeit gefördert wird und vor allem die Schwachen eine Stimme erhalten.

In der Abschiedsrede Joh 14-16 wird die Verheißung des Parakleten immer wieder aufgegriffen und variationsreich weitergeführt (Joh 14,26; 15,26; 16,7-11.13ff.). Sukzessive werden verschiedene Aspekte seiner Herkunft, seines Kommens und seiner Wirkung beschrieben. Jede einzelne Stelle muss deshalb sorgfältig auf seinen spezifischen Aspekt hin und auf ihren Zusammenhang mit den anderen Stellen hin untersucht werden.

b. In Joh 14,15ff. wird die Grundlage der Geistverheißung geschaffen. Die Liebe der Jünger zu Jesus ist nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der Liebe Gottes zur Welt und der Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 13,1-20). Ohne dass die Jünger aber Jesus lieben, können sie die Gabe Gottes nicht empfangen; sie bleibt ihnen äußerlich. Die Bitte Jesu an den Vater nimmt die Bitte der Jünger an Gott auf und verstärkt sie. Das Beste, was sie erbitten können, ist die Gemeinschaft mit Gott selbst. Sie wird eschatologisch vollendet – aber gegenwärtig antizipiert, durch die Gegenwart des Geistes.

- Der Paraklet ist eine Gabe Gottes – die auf die Bitte Jesu hin gegeben wird. Deshalb heißt es später, Jesus werde den Geist geben: als Auferstandener.²⁹
- Das erste Wort, Paraklet, Beistand, weist die Richtung: Was Gott gibt, schadet nicht, sondern hilft – zur Selbsthilfe. Worin die Hilfe besteht, wird sich zeigen. Sie gilt denen, die in Todesangst sind, weil sie nicht nur Jesus und womöglich ihr eigenes Leben, sondern auch ihre Hoffnung, ihren Glauben und ihre Liebe zu verlieren drohen, da sie befürchten, alles sei verraten worden.
- Der Paraklet ist das *alter ego* Jesu: er ist der „andere“, Jesus der eine.
- Der Paraklet ist „mit“ den Jüngern. Das „Mit“ ist eine Präposition der Solidarität. Es entsteht größte Nähe, die sogar zum „in“ wird. „In Ewigkeit“ heißt hier: für alle Zeit.
- Der Paraklet ist der „Geist der Wahrheit“, weil er sie – und mit ihr Jesus (Joh 14,6) – offenbart. Er informiert nicht nur über Richtigkeit; er erschließt die Wahrheit, die befreit (Joh 8,32), weil sie der Weg zum Leben ist: Heilswahrheit im Jargon der modernen Theologie.

²⁹ Diese Aussage spielt in der *filioque*-Debatte eine große Rolle.

c. Der „Welt“ bleibt der Geist verschlossen, wenn sie nur Welt bleibt – weil sie dann keinen Zugang zu Gott findet. Sie wird aber nicht abgeschrieben; sie soll durch die Jünger aufgeschlossen werden.

d. Die Gabe des Parakleten sorgt dafür, dass die Jünger nicht die Einsamkeit erleiden müssen, die sie befürchten. Jesus sagt den Jüngern zu, zu ihnen zu kommen. Der Duktus zeigt, dass hier nicht die Parusie, sondern die österlichen Erscheinungen gemeint sind (Joh 20-21). Dafür spricht das Sehen. Die „Welt“ kann der Auferstandenen nicht sehen, weil er nur mit den Augen des Glaubens wahrgenommen werden kann. Sehen kann nur, wer lebt. Das Leben meint nicht nur das Vegetieren, sondern das Erfülltsein von Gott. Die Jünger leben, weil der Auferstandene lebt: mit ihnen, für sie, in ihnen.

e. Dem Sehen entspricht das Erkennen: das Erkennen des Glaubens (V. 20). Dieses Erkennen ist soteriologisch geprägt. Zu erkennen ist die wechselseitige Immanenz von Vater und Sohn, die auf die Jünger überspringt (V. 20b).

- Zuvor ist sie Gegenstand der Glaubensfrage (V. 10) und des Glaubensappells (V. 11), jetzt der Verheißung (V. 20b).
- Zuvor ist sie auf das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn bezogen (Joh 14,10f.); jetzt strahlt sie von dort her auf das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern aus.
 - „Ihr in mir“: Jesus, der Auferstandene, umgibt, umkleidet und umarmt sie. Sie bewegen sich „in“ ihm, weil er ihnen einen Raum öffnet, indem sie leben und wohnen können: dadurch, dass er ihnen Gott nahebringt, der ihnen das irdische und ewige Leben schenkt.
 - „Ich in euch“: Jesus, der Auferstandene, ist den Gläubigen näher, als sie sich selbst sind: weil er sie mit Gott verbindet und dadurch ihre Gottesebenbildlichkeit wie ihre Erlösungshoffnung erfüllt. Die Jünger lassen Jesus über ihr Leben bestimmen, indem sie ihm einen Platz in ihrem Herzen geben: durch den Glauben.

Beide Wendungen sind auf Jesus hin und von ihm her formuliert: weil er den Weg des Lebens in ihnen bahnt, so dass sie in Christus leben können.

Diese Verheißung ist konkret; sie führt zur Erfüllung der Gebote: die bei Jesus im Liebesgebot kulminieren (V. 21).

5.3.2 Das zweite Parakletwort: Lehrer (Joh 14,26)

a. In drei Phasen, die rhetorisch gegliedert sind, nimmt Jesus nach Joh 14,25-31 die Thematik und Zusage der Abschiedsrede auf und spiegelt sie seinen Jüngern, damit bei ihnen der Glaube an die Wahrheit seines Wortes (vgl. V. 24b) wächst.

- In den Versen 25-27 wird reflektiert, was Jesus seinen Jüngern vermachte: den Beistand (V. 26) und den Frieden (V. 27).
- In den Versen 28-29 kommt heraus, wie die Jünger, seine Erben, mit dem Vermächtnis Jesu umgehen sollen: indem sie die Freude des Glaubens entdecken.
- In den Versen 30-31 wird erklärt, weshalb und wie Jesus sein Vermächtnis macht: durch sein Handeln (und Leiden), das darauf zielt, dass die Welt glaubt.

Der Schluss, der in V. 31b die Situation des Pascha (Joh 13,1f.) aufruft, begründet sowohl die Zusage des Erbes (Vv. 25ff.) als auch die Forderung an die Jünger, sich das Erbe zu erwerben (Vv. 28f.).

b. V. 26 knüpft direkt an die frühere Bestimmung des Parakleten (Joh 14,16f.) an:

- Er wird „vom Vater gesandt“ – nach Joh 14,16f. auf die Bitte Jesu hin.
- Er wird „lehren“ und „erinnern“. Beides gehört zusammen, weil Erinnerung Vergegenwärtigung ist und Lehren die aktuelle Bedeutung der Geschichte Jesu entdecken lässt. Die Verbindung ist genuin jüdisch – sie wird christologisch gefüllt und pneumatologisch aufgeladen.

Lehre und Erinnerung beziehen sich auf das Wort Jesu – weil Jesus das inkarnierte Wort Gottes selbst ist (Joh 1,14.18).

c. Der Geist verschafft die Möglichkeit inspirierten Lehrens und kreativer Erinnerung,

- weil er von Gott her und auf ihn hin die Möglichkeit des Verstehens schenkt, und zwar zuerst derer, die lehren, dann durch sie derer, die von ihnen lernen (um selbst später zu lehren);
- weil er von Gott her und auf ihn hin die Möglichkeit des Gedenkens schenkt, das der vergangenen Geschichte in ihrer Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung gerecht wird und dadurch diejenigen verändert, ja: neu erschafft, die sich auf die Vergangenheit beziehen, um sich selbst zu verstehen.

In Joh 14,26 wird das biblische Konzept des Gedenkens auf den Punkt formuliert.

d. V. 27 greift die urbiblische Friedensverheißung auf, die sich aus der Liebe Gottes, des Schöpfers und Erlösers ergibt, und bezieht sie auf die Situation der Jünger, die stellvertretend für die Situation aller Menschen ist (vgl. Joh 16,27).

- Der Friede ist nicht von der Welt, sondern von Gott. Deshalb ist er aber nicht weltlos: Er muss vielmehr von Gott her den Unfrieden in der Welt besiegen. Mit den Jüngern wird deutlich, wie das geschieht.
- Friedensaktivitäten in der Welt werden nicht desavouiert. Aber sie werden transzendiert, weil allein Gott ewigen Frieden stiften und garantieren kann.

Der Friede ist eine Gabe des Auferstandenen (Joh 20,19.21.26). Der Schluss bezieht sich auf das Herz – und greift damit die Ausgangsproblematik auf (Joh 14,1).

5.3.3 Das dritte Parakletwort: Zeuge (Joh 15,26)

a. Nach dem Beistand und dem Lehren folgt als nächster Schritt das Zeugnis. Ein Zeugnis ist notwendig, wenn eine Sache in Streit steht und nur durch einen ehrlichen Erfahrungsbericht geklärt werden kann. Das Zeugnis muss wahr sein – mindestens subjektiv wahrhaftig, aber so reflektiert, dass nicht optische Täuschungen, sondern objektive Vorkommnisse thematisiert werden.

b. Die Komposition des Passus zeigt die Notwendigkeit und Möglichkeit des inspirierten Zeugnisses.

| | |
|----------------|---|
| Joh 15,26-16,4 | Der Beistand Gottes im Hass der Welt |
| | 15,26f. Die erneute Verheißung des Parakleten |
| | 16,1-4 Die Warnung vor dem Abfall |

Die Liebe wird durch den Hass der Welt herausgefordert; ihn erfahren die Jünger, wie Jesus ihn erfahren hat (Joh 15,18-25); er konkretisiert sich in Exkommunikationen und Verfolgungen durch Juden, die meinen, damit „Gott einen Dienst zu erweisen“ (Joh 16,2).

c. Auch wenn die Jünger, die von Jesus in der Welt zurückgelassen werden, auf Hass stoßen werden, brauchen sie nicht zu verzagen – weil der Geist ihnen beisteht, indem er in der Verfolgung die Chance zur Verteidigung und in der Verteidigung die Chance der Verkündigung entdecken lässt.

5.3.4. Das vierte Parakletwort: Richter und Leiter (Joh 16,5-7)

a. Die Parakletworte haben in den johanneischen Abschiedsworten eine klare Abfolge.

- Nach der ersten Stelle (Joh 14,16) bewahrheitet der Geist die Gegenwart des weggegangenen Jesus.
- Nach der zweiten Stelle (Joh 14,26f.) vergegenwärtigt der Geist durch Erinnerung die Verkündigung Jesu.
- Nach der dritten Stelle (Joh 15,16) befähigt der Geist die Jünger zum kompetenten Zeugnis in einer Welt des Hasses.

Diese Dynamik nimmt Joh 16 auf und führt sie zweifach weiter: zuerst, indem die Außenwirkung des Geistes betont wird (Joh 16,8-11), dann, indem die Innenwirkung des Geistes anschaulich wird (Joh 16,13f.).

b. In V. 7 erläutert Jesus (ein weiteres Mal) den Nutzen, den nicht er von seinem Weggehen haben wird, sondern den seine Jünger haben werden. Dieser Nutzen besteht in der Sendung des Parakleten. Hier werden die Angaben, die nach Joh 14,16; 14,26 und 15,16 macht, aufgenommen und zusammengefasst. Das Weggehen Jesu schafft Platz für den Geist als Beistand, als Tröster, als Anwalt.

5.3.4.1 ie Wirkung des Parakleten in der Welt (Joh 16,8-11)

a. Die Außenwirkung des Geistes, also das, was die Jünger durch ihr Zeugnis (Joh 15,16) bewirken, ist Kritik: Kritik des Hasses, auf den sie stoßen (Joh 16,1-4), und der Formen, die er annimmt. Drei Eckpunkte einer forensischen Theologie werden markiert: Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. Der Zusammenhang ist klar: In Gottes Gerechtigkeit wird die Sünde im Gericht verurteilt, so sehr auch diejenigen, die Jesus und seine Jünger hassen, meinen, Sünder im Namen der Gerechtigkeit Gottes vor Gericht stellen zu müssen.

b. Der Geist führt die Jünger dahin, die Sünde zu analysieren, die in der Welt ist, ohne dass sie der Versuchung erliegen (V. 9).

- Die Sünde wird als Unglaube entlarvt – so wie nach jüdischer wie christlicher Grundüberzeugung die Verkehrung religiöser Orientierung die Verkehrung sozialer Beziehungen zur Folge hat (vgl. Rom 1,18-23).
- Der Unglaube wird als Sünde entlarvt – so wie nach einer alten Lesart der Genesis in der christlichen Tradition die Sünde Adams Ungehorsam und insofern Unglaube ist (Röm 5,1-11).

Die Entlarvung der Sünde als Unglaube folgt dem Muster von Joh 15,22-26. Das schützt sie vor Antijudaismus. Der Glaube an Jesus ist für Johannes der Ernstfall des Glaubens an Gott. Der hasserfüllte Verfolgungswahn, den der Evangelist fokussiert, richtet sich gegen die Jünger Jesu – desto beschämender für spätere Verfolgungen von Juden und Andersgläubigen durch Christen.

c. So wie die Sünde der Gerechtigkeit gegenübersteht, so der Unglaube dem Heilsweg Jesu, auf dem die Jünger gläubig mitgehen (V. 10). Die Gerechtigkeit ist biblisch-theologisch die Verwandlung von Unrecht in Recht, nicht nur durch Verurteilung und Strafe, sondern mehr noch durch die Neuschöpfung des Lebens aus dem Tode. Dafür steht Jesus ein. Mehr noch: er verkündet nicht nur die Gerechtigkeit Gottes, sondern verwirklicht sie: durch seinen Tod und seine Auferstehung, seinen Weg zum Vater, den er als Heilsweg für alle Menschen bahnt. „Gerechtigkeit“ taucht als theologischer Schlüsselbegriff nur hier im Johannesevangelium auf, pointiert ist es bei Paulus und bei Matthäus. Die Sprache von Joh 16 erklärt sich am besten als Öffnung für andere theologische Sprachspiele, besonders das paulinische, das Gerechtigkeit, Glaube und Gericht in der Rechtfertigungslehre auf das Engste zusammenbringt.

d. Sünde und Gerechtigkeit stoßen, wenn es nach Gott geht, im Gericht aufeinander (V. 11). Der Fokus richtet sich nicht auf Vergehen einzelner, sondern auf das Grunddilemma, das hinter der Sünde als Unheilsmacht (und nicht nur als Schuld) steht: der „Fürst“ dieser Welt ist bei Johannes der Verwirrer. Der Teufel ist der schwache Antipode des Parakleten, wie ein (methodisch noch nicht ausgeführter) Vergleich mit Hiob zeigt. Joh 14,30 wird aufgenommen und nun nicht als Heldentat Christi (Joh 12,32), sondern als Vollmacht seiner geistbegabten Jünger gedeutet.

5.3.4.2 Die Wirkung des Parakleten in den Jüngern (Joh 16,13df.)

a. Nach dem Überleitungsvers 12, der die Jünger auf eine Zukunft des Verstehens verweist, wird in den Versen 13 und 14 erklärt, wie der Geist das Verstehen schenkt.

b. Signifikant ist der Bezug zur „Wahrheit“ in der Genitivverbindung vorgegeben, die auch Joh 14,17 kennt. Die Wahrheit ist – wie bei Johannes immer – Heilswahrheit, die aber genau den Punkt der inkarnierten Verkündigung des Wortes Gottes trifft, also eine historische Referenz in der Verkündigung Jesu hat, die nicht eine historisierende Lektüre des Johannesevangeliums fordert, aber die Frage aufwirft, ob der Vierte Evangelist nicht mit der Einheit zwischen Jesus und Gottes Wort genau den Punkt der geschichtlichen Sendung Jesu getroffen hat.

c. Die Wahrheit ist nach Joh 16 – wie überhaupt in der Bibel – keine feststehende Größe, über die man sich informieren könnte, sondern die Wirklichkeit des von Gott geliebten Lebens selbst, die sich den Beobachtern in immer neuen Dimensionen zu erschließen vermag, wenn sie sich selbst nicht mit den erstbesten Eindrücken oder traditionellen Überzeugungen begnügen, sondern auf den Weg der Entdeckung neuer Horizonte machen. Das gilt *a fortiori* für die Heilswahrheit Gottes. Sie bleibt – als Dativ – ein Raum, den es je neu zu erkunden gilt. Der Geist ist Wegweiser und Pfadfinder. Die „ganze Wahrheit“ ist nicht ein Ziel, das erst noch erreicht werden muss, sondern eine Vorgabe, die geschenkt wird, damit sie empfangen und weitergegeben wird.

d. Die Unergründlichkeit der Wahrheit, die der Geist erschließt, ergibt sich daraus, dass er auf nichts anderes als auf das Wort Gottes selbst rekurriert, das Jesus verkündet hat. Das entspricht genau den vorangehenden Parakletworten; der Geist verkündet, was kommt, lässt also die Zeichen der Zeit entziffern.

e. Der Paraklet ist Verkünder – wie Jesus. Er verkündet Jesus, wie der sich selbst verkündet hat: als Wort Gottes.

6. Geist in der Kirche: Die paulinische Perspektive

a. Neben – und zeitlich vor – der johanneischen ist die paulinische Pneumatologie ein theologisches Schwergewicht des Neuen Testaments. Paulus kennt trinitarisch anmutende Formulierungen (2 Kor 13,13). Er reflektiert vor allem in soteriologischer und ekklesiologischer Hinsicht, wie der Heiligen Geist Verbindungen schafft, ohne Unterschiede zu negieren, und Unterschiede kreiert, Wandlungen und Neuerungen, ohne Zwietracht zu säen.

b. Die außerordentliche Breite und Tiefe der paulinischen Pneumatologie kann nur in einigen wenigen Ausschnitten eingefangen werden, die aber signifikant sind.

- 2 Kor 5 ist ein fulminantes Beispiel der Versöhnungstheologie.
- 1 Kor 12 ist das bekannteste Beispiel paulinischer Ekklesiologie.

Paulus hat allerdings Schule gemacht. In seinem Namen wird nicht nur der Beginn, sondern auch die Weiterführung der Kirchengeschichte unter das Vorzeichen des Geistes gestellt (Eph 4).

6.1 Geist in Gnade

Der Dienst der Versöhnung bei Paulus (2 Kor 5)

a. Paulus ist der versöhnte Versöhner. Selbst von Jesus Christus überwunden, nämlich von seiner Aggressivität befreit, wird er zum Boten, der den Sieg Jesu über den Tod, über Hass und Gewalt verkündet. Ihm muss man glauben, was das Evangelium ihm. Ihm kann man es aber auch glauben, weil er mit offenen Karten spielt, seine eigene Geschichte nicht versteckt und seine eigene Schwäche nicht leugnet.

b. Auf die Reflexion des eigenen Weges (2 Kor 5,1-11) folgt die Reflexion des Heilsgeschehens.

6.1.1 Der Apostel als Friedensbote (2 Kor 5,1-11)

a. Paulus knüpft an 2Kor 4,16ff. an, wo er die gegenwärtige Orientierung der Leidenden am kommenden Heil beschrieben hat. Diese Sehnsucht kennzeichnet er in 2Kor 5,1-10 als Grundzug seiner Existenz, die der aller Glaubenden entspricht.

- Auf Erden sind sie nicht obdachlos, haben aber nur ein Zelt, weil sie als Nomaden unterwegs sind.
- Die wahre Heimat, das feste Haus, ist im Himmel. Es kann in der Zukunft, jenseits des Todes, erreicht werden.

Die Gegenwart ist deshalb die einer Wanderschaft, deren Motiv aber weder Unstete ist noch Abenteuerlust, sondern das Glaubenswissen, dass das Beste noch kommt.

b. Der Passus entwickelt seinen Gedankengang in zwei großen Schritten:

| | |
|-------------|---|
| 2Kor 5,1-6 | Das Heimweh des Glaubens: Die Sehnsucht nach dem himmlischen Haus |
| 2Kor 5,7-10 | Der Mut des Glaubens: Der Auszug aus der Fremde und die Rückkehr in die Heimat |

Der erste Teil beschreibt den Ist-Zustand, aber nicht unter dem Aspekt der erlittenen Not (wie in 2 Kor 4,7-18), sondern unter dem der unerfüllten Sehnsucht. Zum Ist-Zustand gehört das, was im Himmel bereitet ist, genauso wie das, was auf Erden sich abspielt. Der Kontrast wird stark. Er wird als spirituelle Spannung der Glaubenden aufgebaut, ausgehend vom Apostel selbst: Es gibt eine Sehnsucht, die Heimweh ist.

Der zweite Teil beschreibt, was aus dieser Spannung folgt: ein Aufbruch, der weiß, wohin es geht, und deshalb auf einen Weg führt, der mit Zuversicht begonnen und mit Ausdauer gemacht wird.

c. Das Leitbild ist das der Wohnung, in die man einzieht, wie man ein Kleid anzieht, oder aus der man auszieht, wie man ein Kleid auszieht.

- In der Antike gibt es für die wenigstens Freizügigkeit. Kaum jemand hat Haus- und Grundbesitz. Für Sklavinnen und Sklaven ist es ein Wunschtraum, umzuziehen, um ihr Heimweh zu bekämpfen. Paulus stellt ihnen ein Leben in Freiheit vor Augen, auch wenn es sich um reine Geistesfreiheit handelt.
- Die Wohnung ist Teil der sozialen Identität, in der Antike mit den festen Rollenzuschreibungen, die Wohnorte und -formen festlegen, noch mehr als in der Moderne, die vor allem an der individuellen Gestaltung interessiert ist.

Der erste Teil prägt das Bild, der zweite Teil deutet es aus.

- Im ersten Teil wird das irdische Zelt des endlichen Lebens gegen das himmlische Haus des ewigen Lebens gestellt. Das irdische Haus wird abgebrochen werden (2Kor 5,1), das himmlische Haus ist für immer errichtet, existiert also schon und wartet nur noch auf seine Bewohner (2Kor 5,2).
- Im zweiten Teil wird das Bild übersetzt: Das irdische Zelt, in dem man wohnt, ist der Leib (2Kor 5,6.8). Das himmlische Zelt wird dann, wenn man 1Kor 15,36-54 einspielen kann, der „pneumatische“ Leib sein, der verwandelt ist.

d. Paulus sieht die Christen als Migranten. Aus der Heimat vertrieben, werden sie aus der Fremde zurückkehren. Dort haben sie einen Besitz, der ihnen von Gott geschenkt worden ist und bewahrt wird. Im Ersten Petrusbrief wird das zum Leitbild der Kirche.

e. Das Leben in der Gegenwart ist durch Endlichkeit gekennzeichnet. Es ist ein Leben, in dem das Stöhnen und Seufzen angebracht ist (2 Kor 5,2.4), weil es eigenes und fremdes Leid gibt: eine Last (2 Kor 5,4), die aufgebürdet wird und getragen werden muss. Es ist auch ein Leben voller Angst, nackt dazustehen: ohne Ehre, ohne Erfolg, ohne Anerkennung (2Kor 5,3f.). Öffentlich bloßgestellt zu werden, ist demütigend. (Dass Jesus am Kreuz seiner Kleider beraubt wird, ist ein Sinnbild.) Da in der Antike Ehre und Schande, Scham und Anstand höchste Werte sind, geht Paulus hier mit den Korinthern an die Schmerzgrenze ihrer Angst, die aber nicht nur eine abstrakte, sondern eine konkrete Größe ihres Lebens ist.

Aber diese Urangst ist unbegründet (2Kor 5,3: „wenn anders“ oder: „insofern als“). Gegen die Entfremdung stellt Paulus die Sehnsucht (2Kor 5,2). Er hätte auch von der Hoffnung sprechen können, wie später in Röm 5 und Röm 8. Das Glaubenswissen um die Bereitstellung der himmlischen Wohnung begründet nicht nur das Heimweh, den Schmerz des Verlustes, der sich in den Seufzern Ausdruck verschafft, sondern auch die Aussicht auf Besseres: auf den Sieg über den Tod.

f. Die Hoffnung ist das Werk des Heiligen Geistes (2Kor 5,5).

- Der Geist ist „Angeld“ (2Kor 1,22; vgl. Eph 1,14). Gemeint ist eine erste Anzahlung, die Käufer und Verkäufer verpflichtet, auch wenn die volle Summe noch nicht überwiesen ist. Das Bild ist also, dass Gott den gläubigen Menschen gekauft und er sich an Gott verkauft hat. Dafür steht der Geist, weil er bereits jetzt definitiv die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen bestimmt.
- Die Gabe des Geistes verbürgt definitiv die Zugehörigkeit zu Gott und damit die Aussicht auf Vollendung.

Der Geist ist in der Taufe verliehen (vgl. Gal 3,26ff.). Das Taufkleid ist ein Symbol.

g. Aus der Geistesgabe folgt der Mut, der zur Motivation auf der Wanderung wird (2Kor 5,6.8).

- Das Leben im „Leib“ ist ein Zeichen der Schöpfung, aber auch ein Hinweis auf die Notwendigkeit, sterben zu müssen. Die Distanz zu Gott muss ertragen werden; das Leben wird im Exil geführt (2Kor 5,6).
- Wer sich mit den Widrigkeiten des Lebens nicht einfach abfindet, wagt einen neuen Aufbruch. Der ist immer ein Aufbruch im Leib, aber zugleich eine Loslösung von all dem, was an die Endlichkeit fesselt. Das ist in erster Linie die Sünde.

h. Der Motor des Lebensweges ist der Glaube (2Kor 5,7).

- Der Glaube ist noch nicht das Schauen; das ist der Vollendung vorbehalten (vgl. 1Kor 13,12), auch wenn es gegenwärtig schon ein Sehen des Bildes Gottes gibt, der die Betrachter anschaut (vgl. 2Kor 3,18 – 4,6).
- Der Glaube ist aber das Vertrauen auf die Zusage der ewigen Wohnungen, das Wissen um Gottes Treue, das Bekenntnis, das zum Zeugnis wird und nach 2Kor 5 nicht viele Worte zu machen braucht, sondern sich in der Lebensführung zeigt: Wenn das Ziel richtig eingegeben ist, kann die Navigation gelingen. Der Glaube ist der Motor. Der Leib das Auto; wenn man das Ziel erreicht hat, steigt man aus.

i. Das Gericht ist notwendig. Es zeigt, wie wichtig das Leben vor dem Tod ist. Es verhilft der Gerechtigkeit zum Sieg. Es sorgt für den Triumph des Guten, weit über die menschlichen Möglichkeiten hinaus. Es gibt kein Heil ohne Gericht.

6.1.2 Die Friedensbotschaft des gerechten Gottes (2 Kor 5,11-21)

a. Paulus greift sein bisheriges Leitmotiv der Transparenz auf und begründet es christologisch mit der Liebe Gottes, die er erfahren hat und verkündet.

- Die Transparenz dient ihm nicht der Selbstdarstellung, sondern der Christusdarstellung. Sie ist nicht selbstverständlich, weil das Religiöse in der Antike (und heute) oft als Arkanum gilt und der Kreuzestod Jesu skandalös ist.
- Die entscheidende Begründung für die Transparenz ist christologisch: Jesus ist *für alle* gestorben. Somit müssen auch alle davon wissen.

Die Verbreitung der Kunde ist die Aufgabe des Apostels, der selbst Klartext reden kann, weil er Gott in Jesus Christus erkannt hat, und muss, weil er seine dunkle Vergangenheit nicht verbergen kann.

b. Der Gedankengang ist von lockerer Logik, aber großer Intensität.

| | |
|--------------|--|
| 2Kor 5,11ff. | Die Transparenz des apostolischen Dienstes |
| 2Kor 5,14ff. | Das neue Denken aus der Liebe |
| 2Kor 5,17ff. | Die neue Schöpfung „in Christus“ |
| 2Kor 5,20f. | Die Versöhnung der Welt mit Gott |

2Kor 5,14ff. begründet die apostolische Transparenz in der Liebe,
2Kor 5,17ff. die Möglichkeit neuen Denkens in der neuen Schöpfung,
2Kor 5,20f. die Neuheit der Schöpfung im Heilsgeschehen Jesu Christi.

6.1.2.1 Die apostolische Transparenz (2Kor 5,11ff.)

a. Vers 11 setzt bei der Gottesfurcht an, die nicht Angst, sondern Ehrfurcht ist, gesteigerter Respekt. Diese Gottesfurcht ist die des Apostels; sie ist eine elementare Weise, in der Paulus seine Berufung akzeptiert und realisiert.

b. Paulus ist Gott „offenbar“, weil er von ihm durchschaut ist, der er ihn „von seiner Mutter Schoß an ausersehen und in seiner Gnade berufen“ hat (Gal 1,16). Diese Offenheit soll von den Korinthern erkannt werden, so dass auch ihnen klar wird, wer Paulus ist und was er will. Das Organ ist das Gewissen, so wie nach 2Kor 4,3 das Gewissen auch der Zugang für die Missionsbemühungen ist. Mit dem Gewissen ist die Freiheit und Kompetenz des Urteils gegeben. Paulus will ja nicht überreden, sondern überzeugen.

c. Vers 12 nennt die Voraussetzung auf Seiten des Apostels: nicht wie die von ihm kritisierten Gegner Techniken der Selbstempfehlung zu optimieren, sondern die Dialektik von 2Kor 4,6 walten zu lassen: nicht sich selbst, sondern Jesus als Kyrios verkünden und sich selbst als Diener. Nach Paulus soll es gerade umgekehrt sein: Er hat es nicht nötig, sich selbst zu empfehlen, weil er von Gott empfohlen wird; die Korinther selbst sind seine beste Empfehlung, die ihrerseits stolz auf den Apostel sein können und sollen, weil er sich so für sie einsetzt und darin Gottes Auftrag verwirklicht.

d. Vers 13 begründet diese Verbindung von Seiten des Apostels aus durch das „Für“ des Paulus. In 2Kor 5,14ff. wird es weiter expliziert. In ihm wirkt sich das „Für“ des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi aus. „Für“ die Gemeinde zu sein, heißt: ihr zugewandt, an ihrer Seite, in ihrem Interesse, zu ihrem Besten – aber das nicht nur auf der Ebene der Ethik, obwohl Solidarität und Demut, Großzügigkeit und Hilfe dazugehören, sondern auch der Heilungsvermittlung, und zwar auch sakramental (durch Taufe und Eucharistie), entscheidend jedoch durch die Gründung der Kirche selbst, der ihre pastorale Leitung entspricht.

e. Die „Ekstase“ des Apostels kann seine prophetische Inspiration oder sein enthusiastisches Gebet meinen (vgl. 1Kor 14), womöglich auch eine mystische Versenkung oder Entrückung (2Kor 12,2: „bis in den dritten Himmel entrückt“). Diese exzeptionellen Erfahrungen dienen den Korinthern, weil sie ihnen den Himmel öffnen und das Herz eines Heiligen.³⁰

Das Vernünftige ist das, was Paulus im Zweifel vorzieht, weil er von der Logik des Glaubens, seiner Kohärenz und Referenz überzeugt ist: Der Glaube macht Sinn. Das Wort, das Paulus in 2Kor 5,13 wählt, lenkt weniger auf die Wissenschaft als auf die Weisheit. Paulus denkt an eine Tugend des Verstandes, die auf geklärter Erfahrung beruht und sich konstruktiv sinnerschließend äußert.

Er setzt sich darin von anderen antiken Denkern ab, die – wie Philo von Alexandrien³¹ – authentische Gotteserfahrung nur in der Ekstase sehen (über die man immer nur nachträglich und nicht ohne Bedeutungsverlust nachdenken kann), weil sie das Problem der Gotteserkenntnis, das sich unter dem Vorzeichen des Monotheismus dramatisch stellt, nur dualistisch lösen können, während Paulus, von der Christologie herkommend, die Gegenwart Gottes mit Leib und Seele, Herz und Verstand mitten im Leben zu denken vermag. Gott ist und bleibt ein Geheimnis (1Kor 2,1). Aber es gibt den Geist Gottes, der den „Sinn Christi“ erschließt (2Kor 2,16). Dieser Sinn wird in Gebet und Argument, in Reflexion und Meditation sprachlich.

³⁰ Vgl. *Franz Zeilinger*, Vernünftig, weil verrückt (2Kor 5,11-13), in: Maximilian Liebmann - Erich Renhart - Karl Matthäus Woschitz (Hg.), *Metamorphosen des Eingedenkens*. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität 1945-1995, Graz – Köln 1995, 125-139.

³¹ Vgl. *Gerhard Sellin*, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philon von Alexandrien, in: Hans-Josef Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 17-40.

6.1.2.2 Das neue Denken aus der Liebe (2Kor 5,14ff.)

a. Vers 14 formuliert ein geistliches Urteil (κρίναντας): einen wahren Satz, der gebildet werden kann (und gebildet worden sein wird), weil man geliebt wird: von Jesus Christus. Dieses Urteil spricht Paulus vor; die Korinther sollen es sich zu eigen machen.

- Aus dem Kontext ergibt sich, dass nicht die Liebe zu Jesus Christus (gen. obj.) gemeint ist, sondern die Liebe, die Jesus Christus erweist (gen. subj.).
 - Jesus Christus hat nicht nur als Irdischer diese Liebe erweisen;
 - er erweist sie als der Auferstandene.Deshalb ist die Liebe gegenwärtig wirksam.
- Diese Liebe wirkt.
 - Meist wird übersetzt, dass sie „drängt“. Dann muss dazu gesagt werden, dass sie nicht zwingt, sondern fasziniert. Aber „Wir“ bleiben eher Objekt.
 - Genauer übersetzt, heißt es: Sie „hält zusammen“ oder: „sie hält an“. Gemeint ist: Sie bringt Jesus und die Menschen zusammen; sie verbindet sie.
- Die Liebe ist *Agape*.
 - *Philia* ist die Freundschaft, *Eros* das Begehren, *Storge* die Elternliebe.
 - *Agape* ist durch die Septuaginta geprägt: die Liebe Gottes zu Israel, die Gottes- und Nächstenliebe Israels.

Weil die *Agape* die Liebe Gottes (die von Gott erwiesene und von ihm im Menschen entzündete) ist, ist sie schöpferische Bejahung. Daraus ergibt sich das Definitive und Progressive der Liebe: Sie öffnet Zukunft, weil sie unbedingt ist.

b. Das Urteil ist ein radikal positives: Einer für alle.

- Der „Eine“ ist Gott, nach 1Kor 8,6 Gott und Kyrios (wie buchstäblich auch in Dtn 6,4f.). Die Einzigkeit Gottes zeigt sich in der Einzigkeit des Messias, des Gottessohnes.
- Das „Alle“ entspricht der Einzigkeit Gott wie des Kyrios. Wenn es nur einen Gott gibt, ist er der Gott aller (vgl. Röm 3,29f.).
- Das „Für“ ist die soteriologische Leitpräposition des Neuen Testaments. Sie hat drei wesentliche Aspekte, die unterschiedlich akzentuiert sein können:
 - „zugunsten“,
 - „wegen“,
 - „anstelle“.

Diejenigen, die des Einsatzes bedürfen (wegen), sind auch diejenigen, die von ihm profitieren (zugunsten), weil ihnen abgenommen wird (anstelle), was sie verursacht haben (wegen), aber nicht selbst wiedergutmachen können. Das positive Moment ist dominant (zugunsten); aber der positive Effekt ist notwendig, weil es das Problem gibt (wegen); und es fordert wegen der Ausweglosigkeit der Lage Stellvertretung (anstelle).

Im Motto: „Einer für alle“ wird klar, wer Gott ist: der Gott „für uns“ (Röm 8,31). Dieses „Für“ klärt, weshalb er nicht nur zu fürchten, sondern zu lieben ist. In Jesus Christus hat diese Liebe Gestalt angenommen; sie hat ein Gesicht bekommen.

d Jesus Christus hat das „Einer für alle“ in seinem Tod verwirklicht.

- Der Tod steht für das Definitive dieser Realisierung. Durch den Tod wird das „Ein für alle Mal“ (Röm 6,10) des Heilsgeschehens definitiv (vgl. Röm 7,1-6).
- Im Tod zeigt sich die Unbedingtheit der Hingabe, des Einsatzes, des Dienstes.
- Durch den Tod wird eine Entsprechung zur Schuld (in ihrer tödlichen Macht) konkret, ohne die es keine Gerechtigkeit in der Erlösung gäbe.

Paulus akzentuiert den Tod Jesu, weil er am schwersten zu verstehen ist, erschließt aber von dorthin den Sinn des gesamten Lebens Jesu. Die Auferstehung bringt das „Für“ zu ewiger Gültigkeit.

e. Der soteriologische Effekt entwickelt sich im Glauben. Der Tod Jesu prägt das Leben der Gläubigen. Nach Vers 15 ist dies ein Leben, das eine neue Orientierung findet: nicht mehr selbstbezüglich, sondern christusförmig.

- Die grammatikalische Struktur bildet die Logik der Soteriologie ab.
 - Das Für (ὑπέρ) Jesu Christi in seinem Sterben und seiner Auferstehung ist Ursprung und Ziel des christlichen Lebens.
 - Die Christusbeziehung der Gläubigen, die durch die Beziehung Jesu Christ zu ihnen begründet wird, ist antithetisch im Dativ formuliert.
 - Die Negation gilt nicht einer isolierten Existenz („für sich“), sondern einer egoistischen: Kritisiert wird ein Leben, dessen Mittelpunkt das eigene Ego ist.
 - Die Position gilt der Beziehung zu Jesus Christus; er soll die Mitte des Lebens bilden. Er soll als der nicht nur erkannt, sondern auch geliebt werden, der „für“ die Menschen sein Leben hingegeben und von Gott als Auferstehungsleben neu empfangen hat.

Die Freiheit des Glaubens ist die der Beziehung zu Gott, die das Leben steigert.

- Die Struktur erhellt die personale Dimension des Heilsgeschehens.

Jesus Christis gibt sich (kraft des Geistes) als mensch für die menschen hin – und der Apostel verkündet es mit menschlichen Worten.

f. Das Urteilsvermögen, das sich aus der Tatsache, geliebt zu sein, ergibt, entfaltet Paulus in verschiedenen Dimensionen.

- Vers 14 beschreibt das Urteilsvermögen des Glaubens.
- Vers 16 beleuchtet es auf der Kehrseite.

Der Vers ist strittig, weil aus ihm ein Desinteresse des Apostels Paulus am irdischen Jesus (dem fleischlichen, inkarnierten Christus) abgeleitet worden ist.³²

Aber κατὰ σάρκα ist nicht adnominal, sondern adverbial gebraucht; Paulus erklärt nicht, sein Interesse am „Christus dem Fleische nach“ überwunden zu haben, sondern sein „Wissen dem Fleische nach“ vom Christus. Er hat ihn früher als Gekreuzigten verachtet, während er ihn jetzt zu schätzen weiß.

So ist die anthropologische Konsequenz: Menschen sind nicht nach den Maßstäben von Ehre und Erfolg, sondern im Lichte Gottes zu beurteilen.

³² So Rudolf Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen ⁴1964, 188-213: 202ff.

6.1.2.3 Die neue Schöpfung in Christus (2Kor 5,17ff.)

a. In 2Kor 5,17f. reflektiert Paulus, weshalb das neue Denken, das er in 2Kor 5,14ff. skizziert hat, möglich ist: weil diejenigen, die im Glauben zum Denken eingeladen sind, neue Menschen geworden sind. Sie sind durch den Tod und die Auferstehung Jesu geprägt.

b. Das Motiv der Neuschöpfung³³ ist auch in Gal 6,15 verwendet. Dort benutzt Paulus es, um in einem eigenhändigen Nachwort die qualitative Neuerung zu beschreiben, die dadurch eingetreten ist, dass – ein paulinischer Kampf – nicht die Beschneidung zählt, sondern nur der Glaube.

- Darin ist die soziologische Neuerung eingefangen, dass der Initiationsritus die – für Männer und Frauen identische – Taufe ist (Gal 3,26ff.; vgl. 2Kor 1,21f.) und dass infolgedessen die Reinheitsvorschriften keine konstitutive Bedeutung mehr haben, also auch das Sozialverhalten stark beeinflusst wird.
- Im Kern steht allerdings die Erneuerung des Gottesverhältnisses bei Juden und Heiden,
 - bei Juden dadurch, dass sie das Bekenntnis zum einen Gott durch den Glauben an Jesus Christus konkretisieren,
 - bei Heiden dadurch, dass sie sich von Göttern zu Gott umwenden und die Wiederkunft Jesu erwarten (1Thess 1,9f.).

Das neue Gottesverhältnis bestimmt das gesamte Leben: die eigene Identität und nicht nur die Religiosität, sondern auch die Sozialität.

Im Galaterbrief gehört das Motiv der Neuschöpfung in den Kontext der Rechtfertigungslehre; dort erhellt es die personalen und ekklesialen Dimensionen des rechtfertigenden Glaubens. In beiden Stellen ist der Schöpfergeist Gottes am Werk.

c. In 2Kor 5,17 gehört das Motiv in den Kontext der Versöhnungstheologie. Hier benutzt es Paulus, um die Kraft der Erneuerung zu verdeutlichen, die der Gnade Gottes zukommt. Der Apostel betont die Kreativität Gottes, die aus jedem, der glaubt, einen neuen Menschen macht

- Das „Alte“, das „vergangen“ ist, ist die Sünde, die dem Tod unterwirft.
- Das „Neue“, das „geworden“ ist, ist die Gottesbegegnung des Glaubens.

Das Motiv der „Schöpfung“ lässt die Dimensionen der Erneuerung ermessen.

- Diese Erneuerung lässt sich nicht moralisieren, auch wenn sie ethische Konsequenzen hat. Sie beschreibt einen neuen Status: den des Kirchenmitglieds mit vollem Bürgerrecht im Volk Gottes und freiem Zugang zum Reich Gottes.
- Die Neuschöpfung relativiert das simul justus et peccator reformatorischer Anthropologie; von Gott her wird der Gerechtfertigte erneuert.

Die Schöpfung ist keine *creatio ex nihilo*, sondern eine radikale Transformation und kein einmaliger Akt definitiver Vergangenheit (*creatio prima*), sondern ein Prozess permanenter Gegenwart und offener Zukunft (*creatio continua*).

³³ Vgl. Karl Kertelge, „Neue Schöpfung“. Grund und Maßstab apostolischen Handelns (2.Kor 5,17), in: Martin Evang – Helmut Merklein – Michael Wolter (Hg.), Eschatologie und Schöpfung. FS Erich Gräßer (BZNW 89), Berlin 1997, 139-144; ferner Peter Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καλὴ κτίσις*, in: EvTh 27 (1967) 1-35; Ulrich Mell, "Neue Schöpfung" als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 345-364.

d. Die neue Schöpfung hat ihren Ort „in Christus“. Die Wendung ist für Paulus typisch (und für Johannes). Sie erhellt, dass Jesus nicht nur ein Gegenüber der Glaubenden ist, ein „Du“, als ihr „Herr“, ihr „Bruder“, ihr „Freund“. Durch seinen Tod und seine Auferstehung konstituiert er vielmehr einen Raum, „in“ dem die Gläubigen leben: ein „Haus“, in dem sie wohnen (vgl. 2Kor 5,1ff.), eine Atmosphäre, die sie atmen, ein Klima, das sie genießen, ein Kleid, das sie anziehen – wie in der Taufe (Gal 3,26ff.). Das „In“ erschließt die Gegenwart des Heiles. Es erhellt die entscheidende Beziehung, in der die Gläubigen stehen, weil Jesus von den Toten auferweckt worden und zur Rechten Gottes erhöht ist, von wo aus er für sie wirkt. Es beleuchtet, wie nahe sie Jesus Christus sind, weil er ihnen unendlich nahe ist.

e. Was Vers 17 christozentrisch formuliert, sagt Vers 18 theozentrisch.

- „Alles ist aus Gott“: die ganze Welt, jeder Mensch, alles Heil.
- Gott ist zur Versöhnung bereit und fähig.

Versöhnung ist ein Begriff der politischen Ethik, den Paulus in die Theologie eingebracht hat. 2Kor 5 und Röm 5 sind die Hauptbelege.

- Die Versöhnung zwischen zwei verfeindeten Staaten wird als Friedensstiftung gefeiert.
 - Meist wird ein neutraler Mittler gebraucht.
 - Immer wird ein Opfer gefeiert, weil durch den Streit die Götter beleidigt worden sind und besänftigt werden müssen.
 - Manchmal gelingt ein Ausgleich der Interessen; meist wird von Unterlegenen die Überlegenheit des anderen anerkannt. In seltenen Fällen demütigt der Starke nicht den Schwachen, sondern lässt ihn leben.

Die Versöhnung eröffnet beiden Partnern eine gemeinsame Zukunft.

- Die theologische Übertragung verlangt eine Transformation des Motivs.
 - Gott selbst ist der Mittler: in Christus. Nicht er wird mit den Menschen, sondern die Menschen werden mit ihm versöhnt.
 - Gott ist derjenige, dem von den Menschen der Krieg erklärt wurde und dessen Rechte von ihnen verletzt wurden.
 - Gott ist aber zugleich derjenige, der von sich aus den ersten Schritt zur Versöhnung tut, indem er die Aggressoren durch seine Zuwendung verändert.
 - Das Opfer der Versöhnung ist die Eucharistie. Es dient nicht dazu, Gott zu besänftigen, sondern ihm zu danken und seine Versöhnung zu feiern.
 - Die Menschen versöhnen sich damit, dass Gott ihr Herr ist, und finden darin ihren Frieden.

Paulus hat die Soteriologie auf damals sehr moderne Weise ausgedrückt und die politischen Untertöne der Gerechtigkeit Gottes zum Schwingen gebracht.

f. 2Kor 5,19 verbindet Theozentrik und Christologie.³⁴ Gott schafft die Versöhnung „durch“ Jesus Christus, weil er „in“ Jesus Christus war, „im“ Irdischen, auch dem Gekreuzigten. Die Versöhnung besteht darin, dass Gott nicht als Buchhalter agiert, sondern die Schuld durchstreicht. Das zu verkünden, ist die Aufgabe des Apostels.

³⁴ Vgl. *Otfried Hofius*, „Gott war in Christus“. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*. FS Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, Tübingen 2004, 225-236.

6.1.2.4 Die Versöhnung der Welt mit Gott

a. 2Kor 5,20f. spitzt die paulinische Versöhnungstheologie zu. Er geht zwei Schritte: den ersten zur Ekklesiologie, den zweiten zur Christologie.

b. Ekklesiologisch akzentuiert Paulus in 2Kor 5,20 die Aufgabe des Apostels, Jesus Christus, den Kyrios, zu repräsentieren. Das kommt im „Für“ zum Ausdruck. Man kann auch übersetzen: „an Christi statt“. Der Apostel übernimmt die Rolle Jesu Christi: nicht weil er ihn ersetzen könnte, sondern weil er von ihm als sein Bote und Sprecher eingesetzt worden ist.

- Im Hintergrund steht das orientalische Botenrecht (mBer 5,5: „Der Gesandte ist wie der Sendende selbst“).
- Den Ausgangspunkt bildet die Berufung des Paulus zur Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern (Gal 1,16).
- Die Praxis ist die, dass nicht nur Paulus von Jesus Christus, sondern auch Jesus Christus durch ihn spricht (Röm 10,17: „So kommt der Glaube vom Hören, das Gehörte aber vom Wort Christi“).

Paulus ist als Apostel der Repräsentant Christi, sein Legat. Er tritt für ihn ein; er redet in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht.

- Er ist in diplomatischer Mission unterwegs, um Friedensverhandlungen zu führen. Er ist selbst einer, der gegen Gott und den Glauben Krieg geführt hat, aber besiegt wurde und seine Niederlage akzeptiert hat, so dass er ohne Gesichtsverlust, aber mit vollem Bewusstsein die Seiten gewechselt hat. Als Friedensapostel mit Vergangenheit ist er angreifbar, aber glaubwürdig, weil er die Verantwortung für sein Fehlverhalten übernommen hat.
- Jesus hat von Anfang an auf Apostel, Gesandte, Mitarbeiter gesetzt, um möglichst schnell möglichst viele Menschen für die Gottesherrschaft und ihren Frieden zu gewinnen. Die von ihm Gesandten müssen mit vollen Rechten ausgestattet sein, so wie er das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, wie er selbst, damit diejenigen nicht benachteiligt werden, die nicht durch ihn selbst, sondern nur durch seine Abgesandten das Wort Gottes hören.

Weil Paulus „für Christus“ eintritt, ist „Gott“ es, der „durch“ den – und die – Apostel – mahnt.

- Das griechische Verb (parakaleîn – Paraklése) verbindet Fordern und Bitten.
- Paulus gibt die Mahnung Gottes als Bitte weiter: Er appelliert an die Verantwortung der Korinther; er bittet um ihr Verständnis, wirbt um ihre Zustimmung, appelliert an ihre Erkenntnis, setzt auf ihr wohlverstandenes Eigeninteresse.

Paulus schreibt sich in 2Kor 5,20 eine sehr große – und eine ganz kleine – Bedeutung zu. Er ist aus sich selbst gar nichts, durch Gott aber Repräsentant Jesu Christi und Mittler der Versöhnung. Gott gibt seinem Versöhnungswerk langfristige Nachhaltigkeit, indem er den Apostel einsetzt (2Kor 5,19). Paulus nimmt diese Aufgabe an und verwirklicht so Gottes Heilsplan (2Kor 5,20). Er bringt auf den Punkt, was Gott will, weil er es möglich macht: Die Friedensbrecher sollen das Friedensangebot annehmen, dass Gott ihnen zu ihren Gunsten unterbreitet. Sie sollen den zweiten Schritt gehen, nachdem er den ersten gegangen ist.

c. Soteriologisch formuliert Paulus die rechtfertigungstheologische Maxime 2Kor 5,21 in denkbarer Radikalität. Nur Gal 3,13f., dass Jesus der Verfluchte und als solcher der Gesegnete ist, der segnet, ist 2Kor 5,21 zur Seite zu stellen.

- Gott ist Subjekt. Er ist der Versöhner. Er gibt. Er nimmt nichts entgegen, was er nicht selbst gegeben hätte: die Gabe, den Geber und das Geben.
- Gott versöhnt durch Jesus Christus.
 - Er ist, „der die Sünde nicht kannte“.
 - Er ist nicht „in Schuld geboren ... und in Sünde empfangen“, wie es nach Ps 51,7 für jeden Menschen gilt, weil es kein irdisches Leben jenseits des Unrechts und Todes gibt. Er kommt vielmehr von Gott. In ihm ist Gott (2Kor 5,19). Er ist „in der Fülle der Zeit“ geboren (Gal 4,4f.).
 - Eine Parallele ist die Rede vom „Gehorsam“ Jesu (Phil 2,8; Röm 5,11-21), im Gegensatz zum Ungehorsam Adams. Dieser Gehorsam bewährt sich im Tod.

Jesus lebt und stirbt in radikaler Verbundenheit mit Gott. Er hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern hat die Sache Gottes vertreten (Röm 15,3).

- Er ist „zur Sünde gemacht“ worden.
 - Er hat nicht selbst gesündigt. Aber er hat sich ganz und gar mit den sündigen Menschen identifiziert. Deshalb personifiziert er die Sünde. Er gibt ihr ein menschliches Gesicht: das des Leidenden, der die Gewalt erträgt, ohne mit Gegengewalt zu reagieren.
 - Gott hat diesen Akt vollzogen. Denn er hat ihn, der in freiwilligem Gehorsam, ohne Sünde, diesen Weg geht, dazu bestimmt, der Erlöser am Kreuz zu sein. Wäre es anders, bliebe das Leiden Christi eine hilflose Geste.
- Jesus hält die tödliche Macht der Sünde an seinem eigenen Leib aus. Er setzt sich ihr aus. Er ist der Gekreuzigte, der „Verfluchte“ (Gal 3,13 – Dtn 27,26), weil er sich vorbehaltlos auf die Menschen einlässt, aus Liebe (2Kor 5,14).
- Das ganze Geschehen ist „für uns“:
 - „zu unseren Gunsten“, weil „wir“ von der Sünde befreit und der Gerechtigkeit teilhaftig werden,
 - „unseretwegen“, weil „wir“ der Erlösung bedürftig sind und den Tod des Gerechten verursacht haben,
 - „an unserer Stelle“, weil er sich mit „uns“, den Sündern, identifiziert hat, die unter der Last ihrer Schuld zusammenbrechen müssten.
- „Für uns“ hat Gott gehandelt in seinem Sohn; „für uns“ hat Jesus sein Leben hingegeben. „Wir“ stehen „unsererseits“ stellvertretend für „alle“, die Gott retten will (2Kor 5,14).
- Das „Für uns“ wirkt sich so aus, dass „wir Gottes Gerechtigkeit werden“.
 - Die „Gerechtigkeit“ Gottes ist Inbegriff seines Heiles (vgl. 1Kor 1,30; vgl. 1Kor 6,11).
 - Diese Gerechtigkeit wird den Glaubenden zuteil. Sie personifizieren sie. Sie sind gerecht, als Gerechtfertigte.

Das geschieht „in“ Christus: in Teilhabe an seiner Gerechtigkeit.

6.2 Geist in Gemeinschaft.

Die Charismen bei Paulus (1Kor 12-14; Röm 12)

- a. Die paulinische Ekklesiologie ist angewandte Pneumatologie. Die Orientierung an der Kraft des Geistes lässt sich nicht gegen den Glauben an Gott und die Gemeinschaft mit Jesus Christus ausspielen. Aber der Geist ist die Energie, die Gott mit den Menschen verbindet und räumliche wie zeitliche Distanzen überbrückt.
- b. Paulus konkretisiert die Geistkraft der Kirche in seiner Theologie der Charismen, die auf der Taufe basieren und die Vielfalt der Gaben mit der Einheit des Glaubens vermitteln.
- c. Die originalen Paulusbriefe markieren einen prägenden Anfang, der sich weiter entwickeln muss und wird – aber die originale Charakteristik nicht verlieren darf: die so stark ist, dass sie sich in neuen Situationen bewähren und in neuen Formen ausdrücken kann.

6.2.1 Der charismatische Ansatz

a. Im Deutschen herrscht ein doppeltes Missverständnis: Typisch ist, dass Charisma und Amt einander gegenübergestellt werden.

- Aber „Amt“ hat kein direktes Äquivalent im Neuen Testament und in der Tradition der Kirche. Ursprünglich von Luther eingeführt, um das Funktionale zu betonen und die Analogie zum Bürgerlichen, hat sich das „Amt“ in der katholischen Theologie des 19. Jh. zum Identitätsmarker der katholischen Kirche verwandelt, deren organisatorische Klarheit im hierarchischen System betont werden sollte.
- „Charisma“ ist, durchaus spiegelbildlich entsprechend, bei Max Weber zum Indikator einer Herrschaftsform geworden, die nicht durch Prozesse, Strukturen und Organisationen, sondern durch persönliche Intuition und Faszination geprägt ist. Bei Paulus hingegen ist „Charisma“ die Grundbestimmung aller verantwortlichen und verbindlichen, personalen wie sozial eingebundenen Aktivitäten in der Kirche, die dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung so Ausdruck verleihen, dass die Kirche wächst, innerlich wie äußerlich.

Das neutestamentliche Grundwort heißt *διακονία* – *diakonia*, Dienst, lateinisch: *ministerium*. Die Basis ist die Diakonie Jesu selbst, sein Heildienst, an dem Anteil haben, die aus ihrem Glauben heraus in der Kirche wirken.

b. Das Wort *Charisma* scheint eine paulinische Neubildung zu sein, die aber leicht verständlich war.

- *Charis* heißt Gnade resp. Dank. Bezeichnet wird das, für das ein Mensch Gott „Danke“ sagen kann.
- Das Suffix *-ma* fokussiert die Individuation der Gnade: die Gnade für mich, also das, für das ganz persönlich „ich“ Gott danken kann.

In der Gemeinde von Korinth, die Paulus adressiert, wenn er erstmals von den Charismen kirchlicher Dienste spricht, scheint der Begriff *πνευματικά* – *pneumatika*, Geistesgaben (von *πνεῦμα*:- *pneuma*, Geist) aufgebracht worden zu sein, den Paulus nicht ablehnt, aber transformiert, um zusammen mit der Kompetenz auch die Verantwortung zu betonen: Das, was ich Gott verdanke, behalte ich nicht nur für mich, sondern eigne es mir an, indem es für andere einsetze.

- c. Das Wort *Charisma* bezeichnet bei Paulus keineswegs nur kirchliche Dienste, sondern
- in Röm 5,15f. das Geschenk der Erlösung von der Sünde,
 - in Röm 6,23 die Gabe des ewigen Lebens,
 - in Röm 11,29 alles, was Gott in unverbrüchlicher Treue Israel an Gutem getan hat (Röm 11,29).

Das paulinische Vokabular zeigt an, dass die kirchlichen Gnadengaben Konkretionen des umfassenden Heilshandelns Gottes sind und dass sie ihrerseits über sich hinausweisen auf das, was Gott zur Errettung der Gläubigen, zur Rettung ganz Israels und zur Vollendung des Kosmos tut.

d. Nach 1Kor 7,7 sind Ehe und Ehelosigkeit jeweils ein Charisma. Das Kapitel über Ehelosigkeit und Ehe zeigt, dass für Paulus „Charisma“ nicht an einen bestimmten Stand oder eine bestimmte Lebensform gebunden ist, sondern mit dem Christsein selbst gegeben ist: Der Geist prägt durch Gottes Gnade, was dem Leben Sinn gibt.

e. Kirchliche Dienste als Charismen können Verheiratete wie Zölibatäre, Männer wie Frauen, Sklaven wie Freie wahrnehmen, jeweils tief verbunden mit der Einstellung, in der sie ihr Alltagsleben führen.

6.2.2 Die Dimensionen der Charismen

a. Charismen, Dienste und Energien bezeichnen in 1 Kor 12,4ff. nicht verschiedene, sondern unter verschiedenen Aspekten dieselben Phänomene.

1. Jedes Charisma ist ein Dienst mit Energie.
2. Jeder Dienst ist eine Energie mit Charisma.
3. Jede Energie ist ein Charisma im Dienen.

Alles drei gehört wechselseitig zusammen.

- Das Wort Charisma hat den Aspekt: Geschenk. Es kommt von Gott und wird zum Eigenen.
- Das Wort Dienst lässt nicht auf Sklaverei schließen, sondern auf Freiheit. Die Diakonie umfasst Stellvertretung und Repräsentation dessen, dem gedient wird: Gott, auch in jedem seiner Ebenbilder.
- Das Wort Energie hat den Aspekt des Potentials: Gottes Geist macht mit den Charismen alle, die ihm und anderen dienen, zu Werkzeugen seines Friedens.

Sie bekräftigen und bestätigen einander.

1. Die Charismen gewinnen an Dienstfertigkeit, wenn sie die Energie anderer fördern und nutzen.
2. Die Dienste gewinnen an Energie, wenn sie als Charismen gesehen werden und anderen nutzen.
3. Die Energien gewinnen an Charisma, wenn sie in den Dienst anderer gestellt werden.

Charismen, Dienste und Energien gibt es immer nur im Plural. Sie sind genuin divers: Sie unterscheiden sich voneinander – und können, ja müssen einander gelten lassen.

b. Die Vielfalt hat einen einheitlichen Ursprung: ein und denselben Geist, Herrn und Gott. Der trinitarische Klang kommt nicht von ungefähr. Die Einheit Gottes ist lebendige Fülle, an der die Gläubigen Anteil erhalten: durch die Erlösung, die ihnen zuteil wird, und durch die Gaben, die ihnen geschenkt werden. Die Einheit von Geist, Herr und Gott prägt die Einheit der Charismen vor.

c. Nach Paulus gibt es kein einziges Gemeindemitglied, das nicht vom Geist Gottes inspiriert ist, weil das Grundbekenntnis des Glaubens nur im Geist Gottes abgelegt werden kann, wenn es kein reines Lippenbekenntnis ist. Es gibt nicht mehr oder weniger Gnade, sondern unterschiedliche Gaben mit unterschiedlichen Wirkungen. Alle Charismen dienen weder der Selbstdarstellung noch der Selbsterbauung, sondern anderen: Sie sollen ihnen nützen. Weil Charismen Gaben, Dienste und Energien auf Wechselseitigkeit sind, gewinnen alle, wenn sie anderen dienen: Je intensiver die Gemeinschaft, desto größer die Freiheit – und umgekehrt.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

6.2.3 Das Wirken des Geistes

a. Der Heilige Geist ist die einzige, zugleich die unerschöpfliche Ressource der Charismen.

- Der Heilige Geist vermittelt eine „Offenbarung“; gemeint ist hier nicht die Offenbarung Jesu Christi selbst, also das Grundgeschehen des Heiles, das sich den Gläubigen erschließt, sondern die Entdeckung der eigenen Fähigkeiten und Stärken, die in der Kirche gebraucht werden.
- Was der Geist zuteilt, bleibt den Gläubigen, die ein Charisma empfangen, nicht fremd, sondern wird ihr eigenes, das sie aus ihrer Gottesbeziehung heraus für andere einsetzen können.

Der Geist wirkt, indem er die Kreativität Gottes zur Geltung bringt, nicht an den Menschen vorbei oder über sie hinweg, sondern in ihnen und mit ihnen.

Charisma ist nicht nur im Ersten Korintherbrief, sondern auch im Römerbrief, der den theologischen Grundsatz stark macht, ein Leitbegriff des Lebens und Wirkens in der Kirche.

- Der Erste Korintherbrief ist an eine von Paulus selbst begründete Gemeinde geschrieben, deren Aufbau der pastoral anleitet,
- der Römerbrief an eine Paulus bislang unbekannte Gemeinde.

Wie es scheint, denkt der Apostel, dass Charismen überall das Leben der jungen Kirche prägen.

b. In drei Listen nennt Paulus (nicht abschließend) charakteristische Charismen. Die drei Listen sind nicht systematisch, sondern paradigmatisch. Sie sollen die Vielfalt der Gaben hervortreten lassen. Substantiv sind sie gegen eine Überschätzung ekstatischer Gaben gerichtet, die in Korinth populär waren, und sollen die „schwachen“ Gaben stärken, ohne dass sie auf die prägende Kraft des Apostolates, der Prophetie und der Lehre verzichten.

c. Wenn männliche Formen erscheinen, heißt dies in der neutestamentlichen Sprache nicht, dass nur Männer gemeint seien. Den Apostolat, die Prophetie und die Lehre gibt es bei Paulus auch mit weiblichen Gesichtern.

d. So wenig der Eindruck der Fülle verkleinert werden soll, lassen sich Schwerpunkte erkennen:

1. Grundlegend ist alles, was mit der Verkündigung und dem Verstehen des Glaubens zu tun hat. Der Bogen spannt sich von dem Apostolat, der Prophetie und dem Lehren (1Kor 12,28.29; vgl. 12,8.10; Röm 12,6.7) bis zum „Wort der Weisheit“ und „der Erkenntnis“ (1Kor 12,8).
2. Wesentlich ist alles, was anderen hilft: durch Glauben, durch Heilen (1Kor 12,9.28.30), auch durch Wunderkräfte (1Kor 12,10.29), und durch soziale Arbeit (Röm 12,7.8).
3. Der Organisation, nicht zuletzt der Diakonie, dient das Charisma des Leitens (1Kor 12,28; Röm 12,8).
4. Schließlich gibt es das Zungenreden (1Kor 12,10.30), das nur zusammen mit einer guten Auslegung geübt werden soll (1Kor 12,10).

Hinter dieser Paradigmatik steckt System.

1. Die Wortverkündigung ist grundlegend, weil die Kirche eine Gemeinschaft des Glaubens ist und der Glaube vom Hören kommt.
2. Der diakonische Grundzug der Charismen ist wesentlich, weil Gottes- und Nächstenliebe zusammengehören und Möglichkeiten, zu helfen und zu heilen, genutzt werden.
3. Die Organisation steckt noch in den Anfängen, ist aber wichtig und orientiert sich an Vorbildern jüdischer Synagogen und hellenistischer Vereine.
4. Die Glossolie galt als besonders heilig, wurde aber kommunikativ eingebunden.

Die paulinische Charismen-theologie ist nicht nur ein Anfangsphänomen. Sie bindet kirchliche Dienste in der Kirche aller Zeiten an das Wirken des Geistes zurück.

6.2.4 Das Ethos der Charismen

a. Die Ressourcen des Geistes in den Charismen müssen entdeckt und nachhaltig genutzt werden, damit zusammen mit der Kirche auch die Einzelnen im Glauben wachsen.

b. Die Ressourcen können systematisch genutzt werden, weil die Charismen getaufte Kompetenzen sind.

- Teils werden sie aus dem Alltag in die Kirche eingebracht und dort genutzt, wie Organisationstalent, Empathie oder Bildung,
- teils werden sie erst durch die Begegnung mit dem Evangelium entzündet, wie Prophetie oder Glaubenskraft.

Paulus, der Gründer, entwickelt als Coach und Motivator der Gemeinde.

c. Strategien, die sowohl Chancen entdecken als auch Möglichkeiten nutzen lassen.

1. Die Vielfalt entdecken – und die Einheit fördern.
2. Die Schwachen stärken – und die Starken einbinden.
3. Die Kooperation entwickeln – und die Einzelnen wertschätzen.
4. Die Selbstbindung der Charismen anleiten – und ihre Wirkung steigern.

Alles gehört mit allem zusammen und unterstützt sich wechselseitig.

d. Die Gemeindemitglieder in Korinth scheinen unterschätzt zu haben, über welche Ressourcen sie verfügen, weil sie zu sehr auf spektakuläre Phänomene und zu wenig auf Dienstleistungen geschaut haben, die schnell übersehen werden. Zur Anerkennung der Vielfalt gehört, auch anzuerkennen, was man nicht kann, was aber andere können, weil sie dazu die Begabung haben. Die Wahrnehmung dessen, was andere besser können, führt nicht dazu, sich auf den Status quo zurückzuziehen, sondern stimuliert, nach „größeren“ Gaben zu suchen: solchen, die anderen mehr nutzen und auch der eigenen Person mehr Befriedigung geben. Kriterium ist die Liebe (1Kor 13).

e. Die Figurenrede der Körperglieder in 1 Kor 12,12-27 erklärt sich im Kontext antiker Medizin, die den menschlichen Organen unterschiedliche Werte zuordnet. Zuerst wird ein Minderwertigkeitskomplex von „Schwachen“, dann ein Hochmut von „Starken“ bearbeitet.

f. Kooperation setzt Partizipation voraus – nicht nur an der kirchlichen Gemeinschaft, sondern zuerst und alles prägend an Jesus Christus selbst und seinem Heildienst (1Kor 10,16f.). #

g. Die Gabe wird zur Aufgabe. Die Aufgabe ist keine andere als jene, die Energie zu nutzen, die ihr innewohnt, um den Dienst zu leisten, den sie kann – als Charisma, das Gott geschenkt hat. Deshalb ist Charismenorientierung mit Persönlichkeitsentwicklung verbunden – durch Bildung.

6.3 Geist in Struktur.

Der Aufbau der Kirche in der Paulusschule (Eph; 1/2 Tim; Tit)

a. Der pneumatologische, nämlich gnadentheologische und charismen-ekklesiologische Ansatz des Apostels Paulus wird in seiner Schule weiterverfolgt, um neue Herausforderungen zu bestehen:

- das starke Wachstum, das organisatorische Konsequenzen verlangt,
- den Streit um die rechte Lehre, der inhaltliche Klärungen erfordert,
- die Auseinandersetzungen mit dem Judentum, die eine Profilierung zur Folge haben,
- die Konflikte mit der paganen Umgebung, die Mut und Klarheit erfordern.

Paulus hat Grundlagen gelegt, damit auf ihnen aufgebaut werden kann; seine Schüler haben sein Werk weitergeführt und neue Akzente gesetzt, aber auch Linien beibehalten.

b. Das Neue Testament bewahrt ein Corpus Paulinum, das originale mit wahrscheinlich nachgeahmten Paulusschreiben verbindet, so dass sich im Blick der historisch-kritischen Exegese etwa ein halbes Jahrhundert frühester Kirchengeschichte erkennen lässt.

6.3.1 Epheserbrief:

Evangelisten, Hirten und Lehrer auf dem Fundament der Apostel und Propheten

a. Der Epheserbrief verändert das Bild der Kirche, indem er ihre Gründungsgeschichte einträgt. Dadurch kommt es zu einer Bildverschiebung, die weitreichende Folgen hat.

- Nach 1Kor 3 ist Paulus der Architekt, der das Fundament der Kirche legt, die Jesus Christus selbst ist. Er legt es, damit auf diesem Fundament weiter gebaut wird – mit unterschiedlichen Kräften, so dass ein Haus des Geistes gebildet wird, das aus den Gläubigen selbst besteht.
- Der Epheserbrief bleibt beim Tempel, den die Gläubigen bilden, und beim Wachstum in der Kraft des Geistes. Aber nennt als Fundament die „Apostel und Propheten“. Jesus Christus bleibt, als Eckstein, der Konstruktionspunkt der gesamten Kirche. Aber wie er seine fundamentale Rolle spielt, wird eingebledet: durch das Zeugnis der Apostel, die das Evangelium verkünden, und der Propheten, die es hier und heute entdecken, mitten in den Zeichen der Zeit und den Diensten der Kirche (Eph 2,20f.)

Durch die Bildverschiebung erhellt, wie die Kirche „apostolisch“ ist: Der Aktivposten bleibt Jesus Christus, der Auferstandene, der in der Kraft des Geistes nicht nur die Gründung, sondern auch das Wachstum der Kirche inspiriert, motiviert und garantiert. Er wirkt durch Menschen, die gesandt sind – im bestimmenden Anfang von ihm selbst. Später müssen neue Formen der Sendung gefunden werden.

b. Eph 4,7-16 ist ein Pendant zu den Charismenpassagen in 1 Kor 12,7-11.28-31 und Röm 12,6-8), beide Passagen sind eng mit der Leib-Christi-Ekklesiologie verbunden (1 Kor 12,13-27; Röm 12,4f.; vgl. Eph 1,23; 2,16; 4,4.16). Das von Paulus selbst geprägte Wort Charisma taucht zwar nicht auf. Aber *charis* (Gnade) und „Geschenk“ sind Leitbegriffe.

c. Der Gedankengang wird durch ein einleitendes Schriftzitat geprägt, das christologisch nach dem Schema von Erniedrigung und Erhöhung (vgl. Phil 2,6-11) aufgebaut ist (Eph 4,7-10), bevor die Erklärung folgt, wie in der Kirche mit den Gaben umgegangen werden soll, die der Geist schenkt. Der Gedankengang verbindet Anfang (Eph 4,7-10) und Ende (Eph 4,16), weil er die Kirche auf Christus bezieht, der sie will und mit Leben erfüllt.

d. In Eph 4,7-10 werden auf eine denkbar dichte Art Christologie und Soteriologie miteinander verbunden.

- Im christologischen Fokus stehen Abstieg und Aufstieg Jesu Christi, als Bilder für seine Menschwerdung und Erhöhung (vgl. Phil 2,6-11).
 - Der Gedanke wirkt etwas unsystematisch, weil er mit dem Aufstieg einsetzt und erst dann den Abstieg einholt, der zum Aufstieg führt,
 - ist aber so durch eine christologische Lektüre von Ps 68,19 vorgezeichnet, der ein Loblied auf Gottes Herrschaft singt.

Der Aspekt ist die Macht und Größe, die gerade dem zukommt, der die Distanz zwischen Himmel und Erde durchmessen hat.

- Im soteriologischen Fokus stehen die Geschenke, die Jesus macht.
 - Er kann sie geben, weil er alles ausgeschaltet hat, was die Beziehung zwischen Gott und den Menschen stört. Wer die Gefangenschaft gefangennimmt, befreit.
 - Er will sie geben, weil das Ziel seines Abstiegs und Aufstiegs gerade darin besteht, Gott, die Fülle des Lebens schlechthin, auf der Erde bekannt und beliebt zu machen: im Glauben.

Die Soteriologie wird ekklesiologisch konkretisiert, weil dies dem Kontext entspricht.

Die untrennbare Verbindung von Christologie und Soteriologie ist für das Neue Testament konstitutiv. Hier wird sie durch den Psalm vorgegeben, der in umfassender Weise Gottes Macht als Grund für umfassendes Heil preist.

e. Der ekklesiologische Teil (Eph 4,11-16) nimmt das Kirchenbild von Eph 2,20ff. auf, dass die Kirche auf dem Fundament der Apostel und Propheten gegründet worden ist, damit sie stark wachse. Es knüpft an Eph 4,1-6 an, weil die Einheit betont wird, und an Eph 4,7-10, weil der Aspekt der Gabe herrscht.

- Die Gabe, die spezifisch erwähnt wird, ist die von Menschen, die für die Kirche grundlegende und weiterführende Aufgaben zu erfüllen haben (V. 11).
 - Grundlegend ist, was die Apostel zusammen mit den Propheten tun (Eph 2,20).
 - Sie stehen aber nicht allein, sondern haben Nachfolger, die gleichfalls von Jesus Christus gegeben worden sind:
 - Evangelisten (vgl. Apg 21,8; 2 Tim 4,5),
 - Hirten (vgl. Apg 20,28; 1Petr 5,2; Joh 21,15ff.),
 - Lehrer (vgl. 1Kor 12,28).

Sie setzen die Linie der Apostel und Propheten fort. Ihre Aufgaben sind nicht klar voneinander differenziert, aber aus Vergleichen in etwa zu erschließen. Ihre Nennung zeigt die grundlegende Aufgabe der Verkündigung.

- Die zentrale Aufgabe der Evangelisten, Hirten und Lehrer ist das Training aller Gemeindemitglieder, die sie nicht in Abhängigkeit halten, sondern durch katechetisches, spirituelles, ethisches Training zur Mündigkeit im Glauben führen sollen. Dieser Ansatz wird im Sinne einer kirchlichen Bildungstheologie stark betont.
 - Das ekklesiologische Ziel ist die Einheit im Glauben der Kirche (V. 13a).
 - Das katechetische Ziel ist die Erkenntnis Christi (V. 13b), von der die Einheit im Glauben qualifiziert ist.
 - Das anthropologische Ziel ist Reife, die sich aus der Christuserkenntnis speist (V. 13c).Dieses Ziel wird durch einen Kontrast weiter spezifiziert:
 - negativ durch die Widerstandsfähigkeit gegen alle möglichen Attacken durch Falschlehre (V. 14),
 - positiv durch das Zeugnis der „Wahrheit in Liebe“ (V. 15).

Die Zielbestimmung spiegelt die grundlegende Bedeutung von Theologie und Bildung in der frühesten (paulinischen) Mission.

Die Gemeindemitglieder bedürfen professionellen Coachings, weil der Glaube nicht selbstverständlich ist, sondern Offenbarungswissen mit solidarischem Engagement verknüpft.

Am Schluss von V. 15 wird die Christologie wieder eingeholt, unter der Hierarchie des Leibes Christi, wobei V. 16 zeigt, wie die Kirche durch ihn mit Leben erfüllt wird, so dass sich die Glieder am Haupt orientieren müssen.

f. Die Linie ist klar:

1. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer setzen fort, was die Apostel und Propheten begonnen haben, indem sie vergegenwärtigen, was sie einmalig getan haben: die Kirche zu gründen, indem sie sie am Eckstein Jesus Christus orientieren.
2. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer fokussieren das Lehren und das Leiten. Der Einfluss von 1Kor 12 ist unverkennbar.
3. Ob es sich um drei unterschiedliche Berufe oder um drei Aufgaben derselben Personen in apostolischer Nachfolge handelt, ist strittig.

Nicht nur die Apostel und Propheten, die Evangelisten, Hirten und Lehrer haben ein Charisma, sondern alle „Heiligen“, mithin alle Gemeindemitglieder – ohne dass der Epheserbrief diese Fülle näher beschreibt. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer sollen alle „Heiligen“ befähigen, den „Leib Christi“ aufzubauen. Es bleibt bei der gemeinsamen Verantwortung, aber sie ist unterschiedlich. Der Fokus liegt auf denen, die Führungskräfte sein sollen. Die Mündigkeit der Gläubigen ist das Ziel der pastoralen Führungsarbeit. Die Mündigkeit besteht im Orientierungswissen, das Handlungssicherheit schafft.

6.3.2. Die Pastoralbriefe:

Bischöfe und Diakone mit Presbytern in der Nachfolge der Apostel

a. Die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus besprechen den Übergang von der ersten zur zweiten Generation, um am Beispiel der beiden Meisterschüler des Paulus späteren Generationen zu zeigen, dass es möglich und notwendig ist, nicht nur die Einheit des Glaubens durch eine neue Sprache zu wahren, in der seine Aktualität zutage kommt, sondern auch die Leitungsstruktur der Kirche so zu modernisieren, dass die Nachfolge im Glauben gewährleistet ist.

b. Die Pastoralbriefe entwickeln ein Kirchenreformmodell, das seiner Zeit voraus war und eine große Zukunft vor sich haben sollte. Ohne dass es als überzeugend gegolten hätte, hätte es sich nicht durchgesetzt. Von einem heutigen Standpunkt aus können die Schatten der Entwicklung gesehen und neu ins Licht des Evangeliums gestellt werden, vor allem die Zurücksetzung von Frauen und die Fokussierung auf einige Wenige, die aktiv sind, während die meisten sich darauf konzentrieren sollen, von ihnen möglichst viel mitzunehmen. Für eine kanonische Lektüre ist wesentlich, dass die Pastoralbriefe nie alleingestanden haben, sondern immer mit den genuinen Paulinen und ihrer Ekklesiologie zusammen rezipiert worden sind.

c. Die zentrale Aufgabe in der Kirchenleitung hat der Episkopos (Aufseher – Bischof). Die Figur des Episkopos (Aufseher) hat eine Wurzel im antiken Vereinswesen, wo sie den Vorsitzenden, den Geschäftsführer und Finanzmanager bezeichnen kann.

- Episkopos wird im hellenistischen Judentum auch theologisch gefüllt: Philo nennt Mose „Episkopos“ (her. 30).
- Im Neuen Testament ist Jesus Christus nach 1 Petr 2,25 „Hirt und Hüter (*episkopos*) der menschlichen Seelen.“

Ein Episkopos (Bischof) ist also nicht nur ein kirchlicher Funktionär, sondern ein Sachwalter Jesu Christi.

Er soll eine Führungsaufgabe übernehmen, die von Lebenserfahrung und Sozialkompetenz gestützt ist.

- Er soll lernwillig und lehrfähig sein.
- Er kann für die Ortskirche nur dann eine Integrationsfigur sein, wenn er auch außerhalb eine hohe Reputation genießt.

Die Pastoralbriefe scheinen eine Tendenz anzustoßen, die einen Bischof an der Spitze einer Ortskirche vorsieht (vgl. Tit 1,5) – was nach einer langen Inkubationszeit herrschende Praxis geworden ist.

d. Der Episkopos (Singular) arbeitet mit Diakonen (Plural) zusammen, die ähnliche Kriterien erfüllen sollen: vorbildliche Lebensführung, gesicherter Glaube, reflektiertes Engagement. Ein besonderer Einsatz in der Caritas ist möglich, aber nicht beweisbar und nur aus allgemeineren Erwägungen abzuleiten.

Vers 11 scheint dafür zu sprechen, dass die paulinische Tradition weiblicher Diakonie (Röm 16,2) fortgeführt wird. Allerdings sollen Frauen nach 1 Tim 2,11-15 nicht öffentlich lehren – obgleich die Liturgie zu den traditionellen Aufgaben des Diakonates gehört. Deshalb muss mit – gemäß antiken Rollenbildern – geschlechtsspezifischen Unterschieden in der Arbeit zwischen männlichen und weiblichen Diakonen gerechnet werden. Durchgesetzt hat sich später allerdings die Lesart, es sei von den Frauen von Diakonen die Rede.

e. Presbyter (Älteste) sind als Kollegialorgan in der Führung jüdischer Synagogengemeinden bekannt und werden analog auch Leitungsaufgaben in christlichen Gemeinden übernommen haben (Apg 14,23). Den Pastoralbriefen zufolge sind sie besonders gut qualifiziert, wenn sie diese Aufgaben ernstnehmen und sie durch ihre Tätigkeit als Verkünder und Lehrer mit Substanz füllen.

f. Das Verhältnis zwischen Presbytern und Episkopen ist in den Pastoralbriefen nicht trennscharf zu bestimmen (vgl. Tit 1,5-9). 1Tim 5,17 könnte nahelegen, dass – einzelne – Presbyter Leitungsaufgaben übernommen haben, sei es in Hausgemeinden, sei es, als Episkopos, in der Stadtgemeinde. Tit 1,5-9 spricht dafür, dass aus dem Kreis der Presbyter pro Stadt ein Bischof ausgewählt wird – idealtypisch durch den Apostelschüler.

g. Episkopos und Presbyter kommen in ihr Amt (ihren Dienst) durch Handauflegung und Gebet.

- Die Ordination ist eine jüdische Tradition, die bis auf Mose zurückgeführt wird (Num 11).
- So wird sie auch im Christentum übernommen, bezogen auf Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes (vgl. Apg 6,6).

Durch die Ordination wird ein Charisma verliehen, das von Gott kommt und zur Ausübung des Dienstes befähigt. Es bleibt also beim charismatischen Ansatz, auch wenn der Blick auf den Episkopos und die Presbyter fokussiert wird.

h. Frauen werden vom öffentlichen Lehren ausgeschlossen, mit einer Begründung, die nicht konzis ist, aber antike Stereotypen bedient und deshalb große Wirkung erzielt (hat). Frauen können allerdings als Diakoninnen (1 Tim 3,11) wirken und als Witwen (1 Tim 5,3-16). Sie werden aber zuerst auf ihre traditionelle Familienrolle verwiesen und scheinen auch dort, wo sie ein Gemeindeamt übernehmen, auf diese Geschlechterbilder festgelegt werden zu sollen.

i. Die Pastoralbriefe setzen auf eine Kirchenreform, die von jungen Männern vorangetrieben wird – die ihr Charisma erkennen und selbstbewusst nutzen: im Respekt vor Anderen, Jungen wie Alten, Frauen wie Männern.

7. Auswertung:

Der Heilige Geist – die große Entdeckung

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.³⁵ 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.

c. Gottes Geist ist im Neuen Testament nicht Gegenstand theoretischer Debatten, aber der entscheidende Aktivposten an zwei Schlüsselstellen:

- in der Kommunikation zwischen dem Vater und dem Sohn,
- In der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen.

Beides gehört wechselseitig zusammen.

d. Vom Heiligen Geist wird erzählt; er kommt im Gebet zur Sprache; sein Wirken wird reflektiert. In der Kommunikation zwischen dem Vater und dem Sohn bewirkt Gottes Geist

- die Offenbarung der Liebe des Vaters zu Jesus auf Erden (Mk 1,9ff.: Taufe),
- die Auferweckung und Erhöhung Jesu (Röm 1,3f.),
- die Einheit der Menschen mit Gott, irdisch und himmlisch (Joh 14-17).

Gottes Geist funktioniert nicht nur; er ist selbst aktiv: Er ist personal aktiv.

e. In der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen bewirkt Gottes Geist

- die Vermittlung des Evangeliums als Wort Gottes im menschlichen Wort Jesu (Lk 4),
- die Versöhnung der Menschen mit Gott durch Jesus Christus (2Kor 5),
- die Kommunikation von Menschen untereinander vor Gott und in Christus (1Kor 12-14).

Gottes Geist ist für die Menschen nicht ein „Es“, sondern ein „Du“: nicht nur Kraft, sondern Person.

7.1 Geist in Gott.

Dimensionen neutestamentlicher Trinitätstheologie

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.

³⁵ *Wolfhard 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.

b. 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.

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

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

7.1.2 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).³⁶ 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-biblischen Monotheismus zu verstehen.
- Die Trinitätstheologie wird durch die Hinordnung auf das Evangelium, den Tod und die Auferweckung Jesu in ihrer soteriologischen Ausrichtung bestärkt.

³⁶ 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-biblisch orientierten Trinitätstheologie.

7.1.3 Exegese und Liturgie

a. 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.

b. 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.³⁷

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

d. *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.

³⁷ 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 – Eigentil 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“.

e. *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“.

f. *Fünftens* ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, die Stellung Jesu Christi im Gebet, die *Joseph Andreas Jungmann*³⁸ 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.

g. 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.

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

³⁸ Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925. Neudruck mit Nachträgen des Verfassers (LQ 19/20), Münster ²1962.

7.2 Geist im Menschen

Dimensionen neutestamentlicher Anthropologie

a. Gottes Geist kommuniziert mit dem menschlichen Geist – aber auch mit der Seele und dem Leib.

- Der menschliche Geist wird vom Geist Gottes inspiriert, zu hören, was Gott sagt, zu verstehen, was er meint, und zu befolgen, was er will.
- Die menschliche Seele wird vom Geist Gottes erfüllt: Sie ist das Organ der Liebe zu Gott, die auf Gottes Liebe antwortet: Sie empfängt Gottes Liebe durch den Geist und antwortet ihm im Geist, um tatsächlich Gott die Ehre zu geben und nicht eine Form der Selbstbespiegelung zu sein.
- Der Geist Gottes belebt den menschlichen Leib: Er schenkt ihm das Leben; er erfüllt es mit Gottes Leben; er bewahrt vor dem Bösen, ohne zum Guten zu zwingen; er führt zur Auferstehung der Toten.

Gottes Geist ist kein Teil von Gott, sondern ganz Gott, der den ganzen Menschen erfasst und bestimmt.

b. Gottes Geist und der menschliche Geist sind qualitativ unterschieden. Der Geist ist keine Schnittmenge zwischen Gott und Mensch. Er ist kein Zwischenbereich. Gottes Geist markiert vielmehr den qualitativen Unterschied zum menschlichen Geist, den er erschafft und leitet. Die Unterscheidung dient nicht dazu, um die Differenz zu perpetuieren, sondern um ihn zu transzendieren. Die Unterscheidung schafft die Möglichkeit einer Kommunikation, in der Gottes Geist der Geist Gottes ist und der menschliche Geist der Geist des Menschen wird.,

c. Die Pointe ist die Art der Verbindung zwischen Gottes Geist und dem Geist von Menschen.

- Gottes Geist ist erweist sich als er selbst in der Inspiration des menschlichen Geistes.
- Ein Mensch erweist sich als er selbst, d.h. als Ebenbild Gottes, berufen zur Gemeinschaft mit Gott, indem er sich auf Gott bezieht, von ihm her versteht, für ihn öffnet und mit ihm zusammen sein will. Die Öffnung ist die Sehnsucht seiner Seele. Sie wird gestillt durch den Geist der Menschen, der vom Geist Gottes erfüllt wird.

Die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen ist alles andere als selbstverständlich. Sie ist vielmehr unverdiente Gnade und zugleich geschenkte Freiheit.

d. Der Geist Gottes ermöglicht es, dass Menschen dadurch zu Gott kommen, dass sie Menschen sind und ihr Menschsein weder verleugnen noch überheben, sondern annehmen und gestalten – in der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Die