

Ulrich Wendel

Empfang und Werk des Heiligen Geistes bei Lukas und in der Pfingstbewegung

Zu einer theologischen Meinung Stellung nehmen ist ein üblicher Arbeitsgang in der Theologie. Die Diskussion von These und Antithese hilft, die Wahrheit präziser zu erfassen. Dennoch ist es nicht die beste Methode, auf eine bereits erarbeitete und ausformulierte Position zu antworten. Man kann davon ja kaum mehr erwarten, als dass gewonnene Erkenntnisse überdacht und ggf. verändert werden. Neue Erkenntnisse gewinnen – das leistet diese Methode nur eingeschränkt. Gerade wenn es um den Heiligen Geist geht, wäre aber eine diesem Geist entsprechende theologische Methode wünschenswert.

RUDOLF BOHREN hat darauf hingewiesen, dass diese Methode im gemeinsamen theologischen Erkenntnisprozess bestünde. Sein Beispiel dafür ist die Entstehungszeit der Dialektischen Theologie. Der Dialog zwischen KARL BARTH und EDUARD THURNEISEN ist in seiner Sicht nicht einfach ein glücklicher kirchengeschichtlicher Umstand, sondern hätte der Keim zu einer neuen Arbeitsmethode werden können. „Die Bedeutung des Hin und Her zwischen Leutwil und Safenwil geht weit über das Biographische hinaus; hier wurde ein Modell theologischer Arbeit gefunden, eine Methode des Arbeitens, die sich als kräftig genug erwies, die Theologie zu erneuern. Eine Erneuerung der Theologie wird auch in Zukunft nicht möglich sein ohne die Erneuerung des Stils theologischer Arbeit. Dieser neue Stil war anfänglich gegeben und kann nicht besser charakterisiert werden als mit KARL BARTHS Formulierung „unsre kommunistische Geisteswirtschaft“ (Briefwechsel, 452).¹ Beklagenswert erscheint BOHREN deshalb „die Nichtreflexion ihrer Methode gemeinsamen theologischen Arbeitens“². – „Theologie als Teamwork ist die unerledigte Hinterlassenschaft der beiden Freunde, wichtig vor allem deshalb, weil hier zusammengeht, was an Universitäten immer noch getrennt ist, Erkenntnis und Liebe.“³ Gerade dem dialogischen Wesen des Heiligen Geistes würde diese Methode entsprechen.⁴

Auf diesem Hintergrund erscheint es als paradox, zu einer Arbeit über die Geistestaufe Stellung zu nehmen, das aber auf die traditionelle Weise, die dem Heiligen Geist nicht optimal entspricht. Doch weil die von BOHREN erwünschte Erneuerung

1 RUDOLF BOHREN, *Prophetie und Seelsorge*. Eduard Thurneysen, Neukirchen-Vluyn, 1982, S. 80. – Leutwil war die Pfarrei EDUARD THURNEISENS; Safenwil – die Pfarrei von KARL BARTH.

2 Ebd., S. 84.

3 Ebd., S. 85.

der Theologie auch heute noch aussteht, muss die Aufgabe eben herkömmlich angefasst werden.

PAUL SCHMIDGALL hat die pfingstliche Sicht der Geistestaufe dargestellt und von der charismatischen Sicht abgegrenzt. „Geistestaufe“ bedeutet in pfingstlicher Theologie „eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung zur besonderen Befähigung zum geistlichen Dienst, ausgewiesen durch das Zeichen des Redens in anderen Sprachen.“⁵ Dieses Konzept wird ausdrücklich auf Lukas zurückgeführt, nicht auf Paulus.⁶ Die von Pfingstlern gelehrt Geistestaufe ist von der Bekehrung zu unterscheiden. Der Heilige Geist ist „ein prophetisches *donum superadditum* (zusätzliche Gabe), das ihn [sc. den bereits zum Glauben Gekommenen] befähigte in der Gemeinde missionarisch tätig zu werden.“⁷ SCHMIDGALL setzt sich dafür ein, dass pfingstliche Theologie an diesem lukanischen Konzept festhält und es nicht etwa der breiter angelegten paulinischen Pneumatologie unterordnet. Eine hermeneutische Vermittlung zwischen Lukas und Paulus sei wünschenswert, aber das Profil der lukanischen Pneumatologie müsse dabei klar erkennbar bleiben. Die Pfingstbewegung habe die theologische Verantwortung, dieses Profil darzustellen.

Der Differenzierung zwischen Lukas und Paulus kann nur zugestimmt werden. Ich befrage im Folgenden die lukanische Pneumatologie, ob sie die von SCHMIDGALL vertretene Lehre von der Geistestaufe wirklich so enthält; ob Pfingstler sich also zu Recht auf Lukas berufen können. In einem weiteren Schritt frage ich danach, wie mit dem Unterschied zwischen Paulus und Lukas umzugehen ist und welche Rolle dabei die theologische Verantwortung einer Konfession spielen kann.

I. Das Werk des Heiligen Geistes bei Lukas

Der Heilige Geist wirkt bei Lukas zweifellos nicht an der Erlösung mit. Hier denkt Lukas deutlich anders als Paulus. Wenngleich auch der Empfang des Heiligen Geistes eng mit dem Moment der Bekehrung zusammengesehen wird, so ist er doch das letzte Element der christlichen Heilserfahrung. Um gerettet zu werden, ist Umkehr und Taufe nötig, die Taufe wiederum zieht Sündenvergebung nach sich, und dieses Geschehen wird „quittiert“ mit dem Geistempfang (Apg 2, 38). Die Bekehrung der Samariter (Apg 8, 4-17) ist ein zutreffendes Beispiel dafür, dass man – nach Lukas – zum Glauben kommen, den Geist aber erst später empfangen kann. Der Heilige Geist hat keine soteriologische Funktion – genauer: keine *individuelle* soteriologische Funktion. Im Rahmen eines *ordo salutis* wirkt er nicht notwendig parallel zur Bekehrung bzw. Wiedergeburt, sondern kann nachgeordnet sein. Das sieht Paulus

4 Vgl. RUDOLF BOHREN, Vom Heiligen Geist. 5 Betrachtungen, München, 1981, S. 33-35. Ebd., S. 34: „Theologie im Vollzug pneumatologischen Denkens ist ein Denken, das im Dialog unter Freunden sich vollzieht. Hier werden im Freihandel der Liebe Gedanken ausgetauscht [...]“ (Hervorhebung von mir).

5 SCHMIDGALL, Abschnitt 1.2.

6 Vgl. dazu auch WALTER J. HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal/Zürich, 1969, S. 381ff.

7 SCHMIDGALL, Abschnitt 3.2.

anders; für ihn macht das Gesetz des Geistes frei vom Gesetz des Todes; Leben aufgrund der Gerechtigkeit besteht geradezu im Heiligen Geist, der dementsprechend auch Ursache der Gotteskindschaft ist (Röm 8, 2.10.15). Notieren sollten wir jedoch, dass auch Lukas eine Verbindung von Gotteskindschaft und Heiligem Geist kennt. Nach Lk 11, 11-13 – es ist wichtig, die lukanische Pneumatologie nicht nur aus der Apostelgeschichte zu entwickeln – gibt zwar nicht der Geist das Recht, Gottes Kinder zu werden, wohl aber die Gotteskindschaft das Recht, um den Heiligen Geist zu bitten.

Was nun ist nach Lukas das Werk des Heiligen Geistes?

1.1 Heiliger Geist und Mission

„Vor allem“ ist der Geist „Kraft zur missionarischen Verkündigung und führt die junge Kirche auf ihrem Weg bis an das Ende der Welt.“⁸ Apg 1, 8: *„Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“* – ist Programm nicht nur für den Erzählfaden der Apostelgeschichte, sondern auch für die in ihr enthaltene Pneumatologie. Folge des Pfingstgeschehens ist die Verkündigung an Vertreter aller denkbaren Völker. Die durch den Geist ins Leben gerufene Gemeinde wirkt ausgesprochen missionarisch (Apg 2, 47; 4, 31.33). Ein neuer Radius der Mission wird durch den Heiligen Geist erschlossen (Apg 13, 2.4). Die Ausbreitung des Evangeliums erfordert, dass immer wieder Grenzen überschritten werden. An der Person des Philippus lässt sich exemplarisch studieren, wie es zugeht, wenn der Geist solche Grenzen überschreitet. Als Geisterfüllter tut er zunächst gemeindeinternen Dienst (Apg 6, 3), doch diese Beschränkung wird sehr bald in Richtung auf Evangelisation ausgeweitet (8, 5ff.). Später überschreitet der Geist ethnische Grenzen (8, 27) und die Grenze der Naturgesetze (8, 39), dabei leitet er und weist die konkrete Missionsaufgabe an (8, 29). Ganz folgerichtig hat dieser geist-erfahrene Mann die Dienstbezeichnung „Evangelist“ erhalten (21, 8).

Bemerkenswert auf diesem Hintergrund allerdings ist, dass Lukas den Charismen als Wirkungen des Geistes keine hervorgehobene Rolle in der Mission zuschreibt. Freilich haben Zeichen und Wunder eine tragende missionarische Funktion. Doch sie werden meist auf den Namen Jesu zurückgeführt, nicht auf den Heiligen Geist (Apg 3, 6.16; 4, 7.10.30; 8, 34; 16, 18). Zeichen, die die Mission beglaubigen, fasst Lukas christologisch auf, nicht pneumatologisch (vgl. Apg 14, 3; auch Lk 10, 19).⁹ Deshalb

8 E. KAMLAH/W. KLAIBER, Art. Geist (pneuma), TBLNT [NA] 1, S. 705.

9 Paulus sieht die Dinge genau anders: Auch er weiß von Zeichen, die die Mission begleiten, aber fasst sie pneumatologisch auf (1. Kor 2, 4; 12, 10; 14, 24ff. im Kontext; Gal 3, 5; 1. Thess 1, 5). Zwar kann er gelegentlich auch Christus als Wirkursache nennen, aber es ist bezeichnend für sein pneumatologisches Grundverständnis, dass er dann – man darf hier gern an den Gedankenfluss beim Briefdiktat denken – die pneumatologische Bestimmung sogleich nachträgt (Röm 15, 18f.) – Eine Theologie, die den Heiligen Geist als spezielle zum missionarischen Dienst befähigende Gabe auffasst und dabei an charismatische Wirkungen über die Verkündigung hinaus denkt, kann sich gerade nicht auf Lukas, sondern muss sich auf Paulus berufen.

ist das eben skizzierte Bild von Philippus auch nicht völlig abgerundet: Die in Apg 8, 6f. erwähnten Zeichen bringt Lukas eben *nicht* ausdrücklich in Verbindung mit dem Heiligen Geist (vgl. auch Stephanus in 6, 8). Diesen Zusammenhang sieht er nur, wenn jemand verkündigt (4, 8.31; 6, 10; 13, 9; 18, 25; im Kontrast des Gegenteils: 16, 6f.; vgl. Lk 12, 12¹⁰). Dementsprechend ist die Kraftquelle für Jesu Dämonenaustreibungen bei Lukas der „Finger Gottes“ (Lk 11, 20), nicht wie bei Matthäus der „Geist Gottes“ (Mt 12, 28).¹¹ In der Perikope von der Aussendung der (Zweiund)Siebzig (Lk 10, 1-24) werden Zeichen und Wunder mehrfach erwähnt (10, 9.13.17.19f.). Der Geist wirkt sich aber gerade in diesem Abschnitt anders aus, und zwar lässt er die Art der Offenbarung erkennen (10, 21). Er wird also nicht mit der *Beglaubigung*, sondern mit der *Annahme* der Verkündigung in Verbindung gebracht. – Lediglich in einer Petruspredigt werden die Krafttaten Jesu auf den Geist zurückgeführt (Apg 10, 38). Die lukanische Auffassung scheint zu sein: Jesus schöpft für seine Krafttaten aus dem Heiligen Geist; die Nachfolger Jesu greifen dafür auf den Namen Jesu zurück.

1.2 Heiliger Geist und die Stiftung von Gemeinde

Die wichtigsten lukanischen Berichte über den Heiligen Geist finden sich am Anfang der Apostelgeschichte (2, 1-47; 4, 31-37)¹², und zwar in klarem ekklesiologischen Zusammenhang. „Der Geist gehört wesentlich zur Kirche.“¹³ Sobald der Geist kommt und wirkt, entsteht Gemeinde. Das ist das Ziel des Pfingstberichtes in Kapitel 2, und ganz entsprechend wirkt sich das erneute Kommen des Geistes in 4, 31 in einem Gemeindeleben aus, das Charakterzüge einer Neuschöpfung trägt. Schon die Pfingstpredigt von Petrus macht deutlich, dass Gott mit der Sendung des Geistes nicht einfach zur Umkehr einzelner Menschen ruft, sondern „euch und euren Kindern gilt die Verheißung und *all denen in der Ferne, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird*“ (Apg 2, 39; vgl. 2, 47 als Abschluss dieses Erzählbogens). Das lukanische Konzept von der „Sammlung Israels“ (GERHARD LOHFINK)¹⁴ begegnet uns in sehr deutlichem pneumatologischen Zusammenhang (Apg 2, 37). Die Feststellung DIETER SCHNEIDERS ist nicht einfach allgemeine Einsicht, sondern gilt für das lukanische Geistverständnis: „Verkündigung des Evangeliums, Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden ist wesensmäßig *Gemeindegründung*. Es geht nicht zuerst um

10 Der letztgenannte Beleg gibt die lukanische Auffassung allerdings nur abgestuft wider: Lukas überliefert aus derselben Quelle wie Matthäus (10, 20), ohne einen eigenen Akzent zu setzen. In 21,15 formuliert er gar christologisch, was Markus (13, 11) pneumatologisch ausdrückt.

11 Die Variante „Geist Gottes“ gilt als Ausdruck matthäischer Redaktion (vgl. z. B. WALTER GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHK 1, Berlin, 61986, S. 329); Lukas hat also offenbar den ursprünglicheren Text. Der „Finger Gottes“ ist damit kein Anzeichen für lukanische Theologie. Aber auch so wird zumindest der Kontrast deutlich. Pfingstliche Theologie bezieht sich auf lukanische Pneumatologie, aber hier wäre es die matthäische, die besser passen würde.

12 Zur theologischen Vorrangstellung bestimmter Textformen vor einfachen Erzählungen siehe Abschnitt 2.2.

13 E. KAMLAH/W. KLAIBER, Art. Geist (pneuma), TBLNT [NA] 1, S. 704.

14 GERHARD LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, StANT 39, München, 1975. Zusammenfassung seiner Sicht: ebd. S. 93-99.

das Gewinnen von „Seelen“ für Christus, sondern um das Einpflanzen konkreter Gemeinden hier und dort.“¹⁵ Nicht nur wenn Gemeinden entstehen, sondern auch wenn sie sich festigen und wachsen, ist das nach Lukas Werk des Geistes: Apg 9, 31. Hier gestaltet der Geist nicht bloß einzelne Gemeinden, sondern überregional „die Gemeinde“. Man kann „von einer ausgesprochen ekklesiologischen Ausrichtung der lukanischen Geistesauffassung sprechen [...] Werden die Aussagen der Apostelgeschichte aus diesem ekklesiologisch ausgerichteten Rahmen gelöst und die Wasser- und Geisttaufe isoliert gegeneinandergesetzt, ist der Intention luk. Theologie nicht mehr entsprochen.“¹⁶

Auch wenn Lukas einzelne Träger des Heiligen Geistes schildert, wird der gemeindebezogene Rahmen deutlich, so wieder bei Stephanus, Philippus und den anderen fünf Versorgungs-Helfern (Apg 6, 1-7). Ausdrücklich wird die Erfüllung mit dem Heiligen Geist als Qualifikation verlangt (6, 3; vgl. 5). Der Zweck dabei ist, den Streit in der Gemeinde zu schlichten, indem dessen Ursache abgestellt wird. Mit anderen Worten: Der Heilige Geist wirkt sich in der Wiederherstellung der „Kirchenge-meinschaft“ aus. Ähnlich, nun im zwischengemeindlichen Bereich, ist es mit dem Apostelkonzil in Apg 15: Der Beschluss, der die Gemeinschaft aller, Juden- wie Heidenchristen, in einer Gemeinschaft ermöglicht, ist ausdrücklich ein Beschluss des Heiligen Geistes (15, 28).

Fragen wir von hier aus noch einmal nach einer soteriologischen Funktion des Geistes bei Lukas, so bleibt es dabei: Eine *individuelle* soteriologische Funktion hat er nicht. Allerdings gehört die Eingliederung in die Gemeinde für Lukas wesensmäßig zum individuellen Heil hinzu. Das „Hinzugetanwerden“ ist Bestandteil eines lukanischen *ordo salutis*, wie Apg 2, 38f.41f.47 deutlich zeigt (vgl. auch Apg 9, 17-19; beachte 19b!). Das jedoch berührt sich sehr eng mit dem Verständnis von Paulus, nach dem die Glaubenden durch den Geist in den einen Leib hineingetauft werden (1. Kor 12, 13)!

2. Zeitpunkt und Wirkung der Geisterfüllung

2.1 Zum Zeitpunkt des Geistempfangs

Wie bekommt man nach Lukas den Heiligen Geist? Indem man darum betet (Lk 11, 13). Das spiegelt sich auch in Apg 8, 15 und 19, 6 wider. Doch keine „Regel“ ohne Ausnahme: In 10, 44 kommt der Geist unerwartet und bevor jemand daran dachte, um ihn zu bitten. Zu notieren sind schließlich auch die Situationen, wo jemand den Geist zwar erwartungsgemäß nach der Bekehrung empfängt, doch ohne dass eine

15 DIETER SCHNEIDER, Der Geist, der Geschichte macht. Geisterfahrung bei Lukas, Neukirchen-Vluyn, 1992, S. 61. Vgl. auch Anm. 33.

16 RUDOLF PESCH, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband, EKK 5/1, Zürich und Neukirchen-Vluyn, 1986, S. 285. Das hier angeführte Zitat stammt von G. SCHNEIDER (Die Apostelgeschichte, I. Teil: Einleitung, Kommentar zu Kap 1, 1 bis 8, 40, HThK 5/1, Freiburg, 1980, S. 260). Zustimmend auch PETER ZIMMERLING, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch, Göttingen, 2002, S. 111.

Bitte darum vermerkt wird: Apg 2, 41ff.¹⁷; 9, 17.

Jede weitere Frage nach einem Schema, etwa einer speziellen Reihenfolge, fragt am lukanischen Denken vorbei und muss deshalb mehrdeutige Antworten hervorbringen.¹⁸ Insbesondere die Frage, ob der Geist *mit* der Bekehrung oder als eine „zweite Erfahrung“ *nach* der Bekehrung kommt, die Frage also nach einem ein- oder zweistufigen Schema,¹⁹ wird zunichte gemacht durch den Bericht Apg 4, 31. Unbefangen erzählt Lukas, wie die Gemeinde, die den Heiligen Geist bereits unübersehbar empfangen hat, ihn nach einem entsprechenden Gebet *noch einmal* empfängt.²⁰ Auch für die Vorgänge in Cäsarea (Apg 10, 44) kann Entsprechendes erwogen werden.²¹ Dennoch können wir den lukanischen „Normalfall“ erschließen gerade im Spiegel eines Berichtes über die Ausnahme:

In Apg 19, 2 fragt Paulus einige Johannesjünger nach dem Geistempfang bei ihrer Bekehrung. Diese Frage ergibt nur Sinn, wenn Paulus (und mit ihm sein Berichterstatter Lukas) beide Elemente als zusammengehörig ansieht. Würde er ein zweistufiges Schema vertreten, hätte er ja nach einem Geistempfang irgendwann *nach* dem Gläubigwerden fragen müssen. Auch die Rückfrage nach der Taufe führt an den Beginn des Christseins zurück: Wenn jemand den Geist nicht empfangen hat, muss etwas *zu Anfang* nicht gestimmt haben. Die Reaktion von Paulus lässt klar erkennen, dass er den Geistempfang der Bekehrung mit nachfolgender Taufe zuordnet. Das entspricht ganz der Abfolge von Apg 2, 38. Der Bericht über ein Einzelereignis bestätigt also die programmatische Aussage.

2.2 Narrative Theologie?

Dies ist der Ort, eine methodische Zwischenüberlegung anzustellen. Inwieweit können wir christliche Lehraussagen aus geschichtlichen Berichten der Apostelgeschichte ableiten? Sind die Berichte theologisch-verbindlich gemeint oder schildern sie nur, was sich hier und da unter Gottes Führung ereignet hat? Zu Recht betont

17 „Von denen, die Petri Wort annahmen »und sich taufen ließen« (2, 41), ist der Geistempfang nicht ausdrücklich vermerkt. Die Beschreibung des Lebens der Urgemeinde (2, 42-47) setzt ihn allerdings voraus“ (RUDOLF PESCH, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband, EKK 5/1, Zürich und Neukirchen-Vluyn, 1986, S. 282).

18 Vgl. PETER ZIMMERLING, a. a. O., S. 106f. Die Ausführungen ZIMMERLINGS beziehen sich hier nicht auf die charismatischen Bewegungen, sondern speziell auf die pfingstliche Auffassung.

19 Der Vollständigkeit halber wäre zu notieren, dass es auch drei- und mehrstufige pfingstliche Geistempfangs-Lehren gibt: vgl. HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum, a. a. O., S. 362.

20 Das erinnert wieder an Paulus, der die Epheser mahnt, sich [immer wieder] vom Geist erfüllen zu lassen (5, 18; Imperativ Präsens; ich setze hier paulinische Autorschaft für den Epheserbrief voraus). Vgl. auch ZIMMERLING, a. a. O., S. 109.

21 Hier fällt der Heilige Geist auf „alle, die das Wort hörten“. Strenggenommen sind das nicht nur Kornelius und seine Leute, sondern alle außer Petrus (der das Wort sagte). In 10, 23.45 erfahren wir, dass zu diesen „allen“ auch Judenchristen aus Joppe gehörten. Wenn man nicht annehmen will, dass diese nach ihrer Bekehrung und Gemeindebildung noch keinen Heiligen Geist empfangen hätten, dann bleibt nur die Folgerung, dass sie in 10, 44 den Geist noch einmal empfangen. Darauf deuten auch die Formulierungen in 10, 45.47: „dass *auch* auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde“, „die *ebenso wie wir* den Heiligen Geist empfangen haben“.

SCHMIDGALL im Anschluss an MARTIN HENGEL das theologische Anliegen von Lukas. Dieser ist „ernstzunehmender Historiker und Theologe zugleich“.²² Ob man sein Geschichtswerk deshalb gleich als „narrative Theologie“ bezeichnen soll, kann dahingestellt bleiben. Wichtiger wäre, einzelne Textsorten innerhalb der Apostelgeschichte zu differenzieren und entsprechend auch deren theologischen Gehalt. Man kann berichten, „wie viel Gott, der mit ihnen [den Aposteln] war, getan hatte“ (Apg 15, 4), und daraus theologische Konsequenzen ziehen (15, 7ff.14ff.). Doch Lukas verwendet neben den Berichten bestimmte Gattungen, die einen grundsätzlicheren Charakter haben. Für die Form des Sammelberichtes habe ich das nachzuweisen versucht.²³ Auf dem Hintergrund der griechischen Geschichtsschreibung müssen die Reden bzw. Predigten ebenfalls als besonderer Träger grundlegender deutender Aussagen gelten.²⁴ Speziell die Miletrede Apg 20, 17-35 mit ihrem Vermächtnischarakter muss als ekklesiologisch besonders verbindlich gelesen werden.²⁵ Demgegenüber sollten die Einzelberichte nicht prinzipiell gleichrangig aufgefasst werden. Sie enthalten zweifellos lukanische und damit biblische Theologie, aber sollten zunächst den grundsätzlicheren Texten – Summarien, Predigten – zugeordnet werden. Diese theologischen Grundsatztexte sollten vor den Berichten das erste Wort haben, wenn man eine christliche Lehre formuliert.

Für die Frage nach der Geisterfüllung heißt das: Apg 2, 38 (Satz aus einer Predigt, die mit einem nachfolgenden Sammelbericht verknüpft ist) darf in der Tat als programmatische Aussage gelten, in deren Rahmen dann die Einzelberichte gestellt werden.

2.3 Wasser- und Geisttaufe

Von hier aus kann dann auch der Zusammenhang von Geistempfang und (Wasser-)Taufe gesehen werden: Beide sind bei Lukas notwendige Elemente der Rettungserfahrung, ohne dass quasi sakramental die Taufe als Voraussetzung oder Ursprung des Geistempfangs gelten muss. Nicht richtig wäre es, die Wassertaufe von der Geistestaufe zu trennen, als ob die Geistestaufe zwangsläufig der Wassertaufe später folgen würde.²⁶ Apg 11, 15f. unterscheidet zwar zwischen Wasser- und Geisttaufe. Gemeint ist aber doch die Wassertaufe durch Johannes, so dass diese Stelle zur Deutung der *christlichen* Wassertaufe nichts hergeben kann! Für Lukas kann man feststellen, dass „keine *schematische* Verbindung des Geistesempfangs mit irgendeinem Initiati-

22 MARTIN HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart, 1979, S. 56.

23 ULRICH WENDEL, Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte, NTDH 20, Neukirchen-Vluyn, 1998, S. 82.86-103.107f. Lukas selbst wollte die Form des Sammelberichtes so verstanden wissen, dass *hier* theologische Grundaussagen zu finden sind.

24 Vgl. ECKHARD PLÜMACHER, Art. „Apostelgeschichte“. In: TRE 3; S. 503, 26ff., mit Verweis auf MARTIN DIBELIUS, Aufsätze zur Apostelgeschichte, Herausgegeben von HEINRICH GREEVEN, Göttingen, 1968, S. 121.141.

25 „Die Rede ist formal an die Gemeindeleiter aus Ephesus gerichtet, gilt aber der ganzen christlichen Kirche“ (JACOB JERVELL, Die Apostelgeschichte, KEK 317, Göttingen, 1998, S. 509).

26 So aber SCHMIDGALL, Abschnitt 1.

onsakt, sei es nun der Taufe oder der Handauflegung, bestanden habe. Wohl aber ist durch die Erfahrung ein solcher Zusammenhang von Anfang an gegeben gewesen²⁷ – und indem Lukas diese „Erfahrung“ durch den Grundsatz Apg 2, 38 wiedergibt, ist der Zusammenhang theologisch vorgegeben, wenn auch nicht im kausal-sakramentalen Sinne. Wenn Kornelius und seine Leute direkt nach dem Geistempfang und die Johannesjünger aus Ephesus direkt vor dem Geistempfang getauft werden (Apg 10, 44-48; 19, 5f.), wenn schließlich Paulus auf die Verheißung des Geistempfangs so reagiert, dass er sich taufen lässt (Apg 9, 17.19), dann bestätigt das genau diese Verknüpfung: Wasser- und Geisttaufe gehören zusammen, aber ohne jeden Schematismus.

2.4 Zweistufige Vorgänge beim Empfang des Geistes

Allerdings ist in Samaria die Verknüpfung von Bekehrung und Geistempfang, begleitet von der Taufe, aufgelöst. Hier ereignet sich in der Tat ein zweistufiger Vorgang (Apg 8, 12.14-17). Nach Bekehrung und Taufe folgt eine Art „Pause“, dann Handauflegung durch die Jerusalemer Apostel und schließlich Geistempfang. Lukas begründet diese „Pause“ mit keinem Wort, sieht nicht einmal die Notwendigkeit einer Erklärung. Erneut wird deutlich, wie unmöglich es ist, die Vorgänge in ein Schema zu bringen.

Wenn wir danach fragen, warum in Samaria die normale lukanische Zuordnung aufgelöst war, so müssen wir darauf achten, welche Bedeutung dieser Ort für den erzählerischen Aufbau der Apostelgeschichte hat. In 1, 8 skizziert Lukas die Ausbreitung des Evangeliums ja stufenartig: Jerusalem → ganz Judäa → Samarien → das Ende der Erde. Samarien ist also die letzte Station, bevor die Botschaft sich unbegrenzt ausbreitet. Wenn Lukas diese Skizze erzählerisch entfaltet, so widmet er Judäa kaum Raum; diese Station wird in 8, 1 zusammen mit Samarien kurz erwähnt. Dass Samarien religiös etwas Eigenes und nicht unproblematisch ist, dafür ist unter den Evangelisten gerade Lukas sensibel (Lk 9, 52; 10, 33; 17, 11.16.18). „Die Mission in Samaria gilt einer von Juden nicht anerkannten Gruppe.“²⁸ Mit gutem Grund dürfen wir also annehmen, dass Lukas Samarien als eine besondere Stufe in der Ausbreitung des Evangeliums ansah. „[...] the spread of the gospel to the Samaritans must have been such a *remarkable step* that the apostles were bound to go and see what was happening and to come to terms with this new event in the life of the church.“²⁹ Dementsprechend erkennt Lukas in 9, 31 in der Stabilisierung der Kirche bis Samarien einen gewissen vorläufigen Abschluss. Missionsgeschichtlich ist diese

27 HEINRICH V. BAER, Der Heilige Geist in den Lukasschriften. BWANT 3, Folge Heft 3, Stuttgart, 1926, S. 168 (Hervorhebung von mir). V. BAERS Argument, die regelmäßige Erfahrung beruhe auf der „höchsten religiösen Spannung“ der „Seele“ während der Taufe (ebd.), ist sicher nicht überzeugend. Aber in der grundsätzlichen Zuordnung von Taufe und Geistempfang, doch ohne jeden Schematismus, kann man ihm zustimmen.

28 JACOB JERVELL, Die Apostelgeschichte, a. a. O., S. 264.

29 I. HOWARD MARSHALL, The Acts of the Apostles, Tyndale New Testament Commentaries, Leicester/Grand Rapids, 1980, S. 156 (Hervorhebung von mir).

lukanische Sicht auffällig, denn der Fortgang zeigt, dass Antiochien eine viel größere Bedeutung für die christliche Mission gewann als Samarien. Doch Lukas hat nun einmal Samarien als Zäsurpunkt in seinem Werk herausgearbeitet.

Wenn nun gerade hier der Heilige Geist „aufgespart“ und erst durch Fürbitte von Vertretern aus Jerusalem gegeben wird, dann kann der Sinn nur darin liegen, dass die vorläufig letzte Station an den Ursprung angebunden werden soll. So wie es ganz regelmäßig das Werk des Heiligen Geistes ist, Glaubende in die Gemeinde einzugliedern (vgl. Abschnitt 1.2.), so gliedert er auch neue Gemeinden in „die“ Gesamtkirche (Apg 9, 31) ein. (Dass der Geist auch übergemeindlich kirchenbildend wirkt, wurde ja schon zu Apg 15, 28 notiert.) „[...] God withheld the Spirit until the coming of Peter and John in order that the Samaritans might be seen to be fully incorporated into the community of Jerusalem Christians who had received the Spirit at Pentecost.“³⁰ Auf unterschiedliche Weise wird deutlich, dass die Anbindung der neuen Gemeinde an die Anfänge nötig ist: in Samaria eben durch den Aufschub des Geistempfangs, in Cäsarea – einer Station, die nach Lukas nicht gleichermaßen „neu“ ist wie Samarien – durch die überraschend vorzeitige Geist-Gabe, bei der man die Kontinuität zum Anfang erkennt (11, 15). In Antiochien schließlich schafft Barnabas die Anknüpfung (11, 22f.), ohne dass der Heilige Geist eine besondere Rolle spielt. Von da an ist die Kontinuität offenbar durch die Person des Paulus gegeben.

Einen einzigen zweistufigen Vorgang berichtet Lukas, der nicht durch eine missionstheologische oder erzähltechnische Besonderheit bedingt ist. Allein dieser Beleg – er taucht allerdings bei SCHMIDGALL nicht auf – könnte bezeugen, dass es lukanisch „normal“ sei, den Geist erst später nach der Bekehrung zu empfangen. So erleben es nämlich die Jünger im pisidischen Antiochien (Apg 13, 48.52). Sie empfangen den Geist zusammen mit der Freude. Freude ist bei Lukas zwar zumeist die „Freude der Buße“ (JULIUS SCHNIEWIND) und signalisiert, dass eine Bekehrung geschehen ist oder im Begriff ist zu geschehen.³¹ Hier jedoch kommt diese Bedeutung kaum in Frage, denn die Heilsfreude wurde schon vorher, eben im Zusammenhang mit der Bekehrung, vermerkt (13, 48). In 13, 52 wird die Freude ein zweites Mal erwähnt, es ist wohl eine andere Art von Freude. Der hier vermerkte Geistempfang ist also in der Tat von der Bekehrung abgesetzt. Allerdings steht dieser Beleg sachlich vereinzelt im lukanischen Kontext, stammt aus einem Bericht, nicht einer theologisch grundlegenden Textform (vgl. Abschnitt 2.2.) und enthält zudem sonst keine Kennzeichen pfingstlicher Geisttauflehre (vgl. den folgenden Abschnitt). *Der Heilige Geist kann gemäß Lukas gelegentlich später nach der Bekehrung gesendet werden:* Mehr ist diesem Bericht nicht zu entnehmen, und er ist – weil Apg 8, 16 begründbar ein Sonderfall ist – der *einzig* Bericht, dem diese Folgerung entnommen werden kann.

30 MARSHALL, a. a. O., S. 157. Ähnlich urteilen auch JÜRGEN ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen, 1981, S. 135; JACOB JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, KEK 317, Göttingen, 1998, S. 264 („Nun ist die Trennung von Taufe und Geist bei solchen Begebenheiten zu sehen, denen etwas Zweifelhafte eignet. Die Mission in Samaria gilt einer von Juden nicht anerkannten Gruppe.“), ZIMMERLING, a. a. O., S. 107f.

31 Vgl. WENDEL, *Gemeinde in Kraft*, a. a. O., S. 234-244.

2.5 Auswirkungen des Geistempfangs

Wie wirkt nun der Heilige Geist auf diejenigen, die ihn eben empfangen haben? Das Bild bei Lukas ist vielfältig. Die Apostel zu Pfingsten reden verstehbar in fremden Sprachen. Die bekehrten Hörer zu Pfingsten, denen der Geist verheißt wird, werden „hinzugefügt“ und bilden eine Gemeinde. Später wird diese Gemeinde durch erneuten Geistempfang befähigt, frei und offen zu verkündigen. In Samaria ist der Geistempfang irgendwie sichtbar (Apg 8, 18), ohne dass näher gezeigt wird wie. Saulus wird von Blindheit geheilt und verkündigt Jesus. Kornelius und seine Leute beten in Zungen den Lobpreis Gottes. Die Jünger im pisidischen Antiochien werden von Freude erfüllt – als Folge der Geisterfüllung oder als bloßer Begleitumstand (13, 52)? Die ca. zwölf Johannesjünger in Ephesus reden in Zungen und prophezeien. Am häufigsten wird die Glossolie und die Verkündigung genannt.

Für die „gewöhnliche“ Glossolie müssen allerdings zwei Belege ausfallen: Apg 2 und Apg 9, 17f. Denn gewöhnliche Glossolie ist nach Paulus dadurch charakterisiert, dass sie ohne Auslegung unverständlich ist, also in einer fremden Sprache redet. Diese paulinische Auffassung wird, soweit ich sehe, auch von SCHMIDGALL für Apg 10, 46; 19, 6 vorausgesetzt – eine Differenzierung zwischen Lukas und Paulus wird an *dieser* Stelle nicht vertreten. Bezeichnend für das Reden in anderen Sprachen in Apg 2 ist aber, dass es von den Hörern verstanden wurde. Entweder man muss hier annehmen, dass die Apostel nacheinander in den realen Sprachen der anwesenden Volksgruppen geredet haben, oder sie haben in „neuen“, zunächst unverständlichen Sprachen geredet. Dann aber kam zur Glossolie ein Hörwunder hinzu, und erst dieses ermöglichte die missionarische Wirkung der Glossolie. In jedem Fall aber ist der Vorgang ein Ausnahmefall, das sonst nie wieder biblisch bezeugt wird. – Für den Geistempfang des Paulus in Apg 9, 17 schließlich Zungenrede aus 1. Kor 14, 18 einzutragen³², ist kühn und wird der Darstellung des Lukas keineswegs gerecht. Vorausgesetzt wäre ja, dass Paulus seine Sprachengabe sogleich beim Geistempfang erhalten hätte – darüber haben wir aber auch aus dem Ersten Korintherbrief keine Auskunft! Es bleiben für den Zusammenhang von Geisterfüllung und Zungenrede bloß die beiden Belege aus Apg 10 und 19.

Kann man nun noch präziser den „Zweck“ der Geisterfüllung des Einzelnen beschreiben? Lukas gibt ihn in Apg 15, 8f. in einer Petrusrede an: Gott bezeugt durch die Sendung des Geistes, dass der Betreffende zum Glauben gekommen ist und nun vollgültig zum Volk Gottes bzw. zur Gemeinde gehört: „... dass die Heiden durch meinen Mund das Wort des Evangeliums hören und zum Glauben gelangen sollen. Und Gott, der die Herzen kennt, bestätigte dies, indem er ihnen ebenso wie uns den Heiligen Geist gab.“ Das Moment der Eingliederung wird betont durch die Formulierung „ebenso wie uns“. Unterstrichen ist hier der von anderen erkennbare Erweis, dass jemand Christ geworden ist: „Gott hat bezeugt.“ Die Geisterfüllung bezieht sich also nach rückwärts und schließt den Prozess des Gläubigwerdens ab; sie hat keine aus-

³² So SCHMIDGALL, Abschnitt 2.

schließlich nach vorn blickende Funktion. Den Empfang des Geistes eine „Besiegelung des Glaubens“³³ zu nennen wäre zwar paulinische Ausdrucksweise, in der Sache aber auch für Lukas zutreffend.

Exegetisch nicht haltbar ist damit die pfingstliche Sicht, der Geist bewirke als Gabe nach der Bekehrung regelmäßig Glossolalie und Prophetie als Ausrüstung zur Mission bzw. zum Dienst am Nächsten. Nachdem wir schon beobachtet hatten, dass Zeichen und Wunder wie Heilungen bei Lukas nicht ausdrücklich auf den Heiligen Geist zurückgeführt wurden (Abschnitt 1.1.), so ist nun festzustellen: Wenn der Heilige Geist gelegentlich Sprachenrede und Prophetie hervorbringt, so hat das im Kontext keinerlei missionarische Wirkung.³⁴ In Apg 10, 44-46 zielt die Glossolalie vielmehr auf Anbetung. In 19, 6 scheint es ein geschlossener Kreis der ca. zwölf Johannesjünger zusammen mit Paulus zu sein, der sich jedenfalls nicht gegenseitig und auch niemand anderen missioniert. Die Verkündigung übernimmt vielmehr in 19, 7 Paulus, der seinerseits nicht eben Glossolalie und Prophetie praktiziert hat. Die beiden Belege für einen zweistufigen Vorgang beim Empfang des Geistes wiederum (Apg 8, 14-18; 13,52) sagen nichts über Glossolalie oder Prophetie als Wirkung dieser Geisterfüllung. Für Cäsarea ist beides sogar ausdrücklich auszuschließen, denn das Erfülltsein mit dem Geist konnte man zwar *sehen* (8, 18), aber nicht *hören*.

Damit aber gibt es keinen einzigen lukanischen Beleg, in dem die drei für die pfingstliche Geisttaufe konstitutiven Elemente – Empfang zeitlich abgesetzt von der Bekehrung, Glossolalie bzw. Prophetie, missionarischer oder diakonischer Dienst – gemeinsam vorkommen!³⁵ Zwar muss ein Zeichen „nicht in jedem einzelnen Fall gegeben sein, um von einer Regelmäßigkeit sprechen zu können, die dann in einem Glaubenssatz artikuliert wird“.³⁶ Doch wenn die klassisch pfingstliche Definition der Geistestaupe überhaupt keinem biblischen Beleg voll entspricht, dann sind Zweifel an diesem „Glaubenssatz“ erlaubt. Meines Erachtens liegt hier gerade in hermeneutischer Hinsicht der neuralgische Punkt. Der Vergleich mit der Trinitätslehre, die ebenfalls „nirgendwo im Neuen Testament *expressis verbis* konstatiert wird und [der] an manchen Stellen des Neuen Testaments sogar durch das *Schēma*

33 So stellt DIETER SCHNEIDER heraus, dass „Menschen den Namen des Herrn in eben diesem Geist anrufen und dann »das Gnadengeschenk des Heiligen Geistes nehmen«. Aber was meint das? Petrus und mit ihm Lukas äußern sich dazu nicht ausdrücklich. Man könnte im Sinne etwa von Eph 1, 13 an das Siegel denken, das Gott den Bekehrten aufdrückt, damit die zum Glauben Gekommenen bei Christus und seiner Gemeinde bleiben. Und genau dieses Bleiben kommt dann sofort zur Sprache, wenn es in 2, 42 heißt, dass die Gläubigewordenen in der Lehre, der Gemeinschaft, im Brotbrechen und in den gemeinsamen Gebeten bleiben“ (DIETER SCHNEIDER, *Der Geist, der Geschichte macht, Geisterfahrung bei Lukas*, Neukirchen-Vluyn, 1992, S. 52).

34 Zwar kennt das NT durchaus Propheten in missionarischer Funktion (vgl. ULRICH WENDEL, *Die erstrebenswerte Gabe. Prophetie in der christlichen Gemeinde heute – neutestamentliche Erkundungen*, Neukirchen-Vluyn, 2000, S. 55-61). Lukas aber hat dafür keine Belege!

35 Diesem Urteil liegt ausdrücklich kein Ressentiment gegen die Glossolalie zugrunde; ich praktiziere diese Gabe selbst, würde also die Auffassung der „große[n] Mehrheit der Pfingstbewegung“ für mich nicht gelten lassen: „Viele Christen lehnen nur deshalb die Zungenrede als Beweis der Geistestaupe ab, weil sie diese Gabe nicht besitzen“ (HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum*, a. a. O., S. 374, in Aufnahme einer Formulierung von K. HOEKENDIJK).

36 SCHMIDGALL, Abschnitt 3.4.

„widersprochen“ wird³⁷, hilft nicht weiter, denn für die Trinitätslehre gibt es doch eine breite Basis an biblischen triadischen Formeln, und zwar breit gestreut auf zahlreiche biblische Autoren. Diese breit gestreute Zahl an Belegen fehlt gerade für die pfingstliche Geisttauflehre.

	(1) Zweistuf. Schema	(2) Gebet	(3) Glossol.	(4) andere Wirkung	(5) miss. Wirkung
Apg 2,1,13	³⁸		(X) ³⁹	X ⁴⁰	X
2, 37-47				X ⁴¹	X
4, 31				X ⁴²	X
8, 14-18	X	X		X ⁴³	
9, 17ff.					
10, 44-48			X		
13, 52	X			X ⁴⁴	
19, 1-7	X	X	X ⁴⁵		

Legende zur Tabelle:

(1) – zweistufiges Schema: Geistempfang zeitlich von der Bekehrung abgesetzt

(2) – Empfang des Geistes, nachdem darum gebetet wurde

(3) – Zungenrede oder Prophetie als Wirkung des Geistempfangs

(4) – andere erkennbare Wirkung des Geistempfangs

(5) – Ausrüstung zum missionarischen Dienst als Wirkung des Geistempfangs

Die Spalten 1, 3 und 5 zusammen entsprächen SCHMIDGALLS Definition der Geisttaufe.

³⁷ Ebd.

³⁸ Das erste Pfingsten kann kein Beleg für ein zweistufiges Schema sein, da der Geist zuvor heilsgeschichtlich ja überhaupt noch nicht ausgegossen war.

³⁹ Es handelt sich um ein außergewöhnliches, mit keinem sonstigen biblischen Vorkommen vergleichbares Zungenreden.

⁴⁰ Feuerzungen.

⁴¹ Stiftung einer dynamischen Gemeinde.

⁴² Erdbeben.

⁴³ Irgendwie sichtbare Wirkung.

⁴⁴ Freude.

⁴⁵ Zungenrede verbunden mit Prophetie.

3. Ein Seitenblick auf Paulus

Nach wie vor bleiben deutliche Unterschiede zwischen der lukanischen und der paulinischen Theologie des Heiligen Geistes. Paulus hat den Geist viel grundlegender mit dem Vollzug christlichen Lebens verknüpft, besonders mit der Ethik (z. B. Röm 8, 4-13; Gal 5, 16-26). Dennoch ergibt sich im Blick auf unsere Fragestellung eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Lukas und Paulus:

a) Der Heilige Geist ist derjenige, der in die Gemeinde eingliedert (vgl. Abschnitt 1.2 und 1. Kor 12, 13). Sofern bei Lukas wie auch bei Paulus diese Eingliederung weSENSmäßig zum Christsein gehört, hat der Heilige Geist seinen unaufgebbaren Platz im Anfangsprozess des Christwerdens.

b) Ein zweistufiger Vorgang – erst die Bekehrung, später die Taufe mit dem Heiligen Geist – ist weder bei Lukas die Regel noch Paulus bekannt.

c) Eine erneute Geisterfüllung derer, die bereits den Heiligen Geist empfangen haben, ist nach Lukas möglich und nach Paulus wünschenswert (vgl. Abschnitt 2.1).

d) Glossolie als Wirkung des Geistes kommt nicht selten vor, aber andererseits auch nicht bei jedem, der mit dem Geist erfüllt wurde (vgl. Abschnitt 2.5 und 1. Kor 14, 5; 12, 10.30). Die Frage von Paulus: „reden (etwa) alle in Zungen“, die auf ein „Nein!“ zielt, spricht eine deutliche Sprache und kann nicht so beiläufig abgehandelt werden wie bei SCHMIDGALL⁴⁶. Man kann die pfingstliche Auffassung nicht dadurch sichern, dass man zwischen öffentlicher und privater Glossolie unterscheidet und 1. Kor 12, 10.30 nur auf erstere bezieht. Paulus selbst bringt diese Differenzierung erst in Kapitel 14, und dabei macht er deutlich, dass es sich, egal ob öffentlich oder privat praktiziert, um ein und dieselbe Gabe handelt. Der Unterschied liegt nur darin, ob eine Auslegungsgabe ergänzend hinzukommt oder nicht. Die ganze Aussage-richtung von 1. Kor 12, 4-11.27-31 zielt ja dahin, dass *prinzipiell* jeder seine besondere Gabe hat und dass *prinzipiell* nicht *ein* „Körperteil“ *überall* am Körper zu finden ist – sprich: dass es keine Einzelgabe gibt, die für jeden vorgesehen ist.

e) Der Heilige Geist befähigt zur Mission – auch durch beglaubigende Zeichen und Wunder. Letzteres betont gerade Paulus (vgl. Abschnitt 1.1. mit Anm. 9). Man muss sich nicht aus der paulinischen Geistlehre lösen und für die lukanische Pneumatologie entscheiden, um „als Vertreter lukanischer Theologie [...] vermehrt die Ausrüstung mit Kraft für Mission und Evangelisation [zu] betonen“⁴⁷.

Fazit: Während Pfingstler bedauern, dass sich charismatische Theologie (und auch z. B. der pfingstliche Mülheimer Verband) primär auf Paulus bezieht,⁴⁸ so ist aus der Sicht neutestamentlicher Theologie eben dieser Bezug zu begrüßen: Nicht weil Paulus mehr im Recht wäre als Lukas, sondern weil er gerade in den neuralgischen Punkten mit Lukas weitgehend übereinstimmt, darüber hinaus aber einen größeren theologischen Rahmen anbietet.

⁴⁶ In Abschnitt 2 referiert er einen pfingstlichen Lösungsversuch, in Abschnitt 3.2.2 verzichtet er ganz darauf, 1. Kor 14, 5 in Beziehung zu 1. Kor 12, 10.30 zu setzen.

⁴⁷ SCHMIDGALL, Abschnitt 3.4. unter Punkt 2. „Missiologie“.

⁴⁸ Vgl. SCHMIDGALL, Abschnitt 1.1.

4. Die Lehre von der Geisttaufe als konfessionsbegründender Faktor?

Eine eigenständige Konfession ist zugleich eine Notlösung und eine Chance. Eine Notlösung, weil Christus grundsätzlich die Einheit ermöglicht und geboten hat. Sich auf diesem Hintergrund in eine eigene Konfession abzugrenzen ist nur denkbar, wenn eine zentrale Glaubensüberzeugung sonst nicht mehr zur Geltung kommt oder gelebt werden kann. Jede konfessionelle Abgrenzung muss also subjektiv theologisch unumgänglich geboten sein und kann nicht einfach mit Nützlichkeits- oder Geschmacksfragen begründet werden.

Die Chance liegt darin, dass nun jede christliche Konfession ihr besonderes Glaubensgut in das ökumenische Gespräch einbringen kann und die anderen Christen so an etwas sonst Verlorengehendes erinnert. ZINZENDORF hat diese Chance im Rahmen seiner „Tropenidee“ ausgedrückt. Demnach „hat keine Konfession ‚die Sache ganz‘, sondern Wahrheit und Irrtümer (in durchaus verschiedenen Graden); jede besitzt aber ihre besonderen geistlichen Kleinodien. [...] Hieraus resultiert [...] die Bereitschaft zum wechselseitigen Austausch der besonderen Gaben.“⁴⁹

SCHMIDGALL sieht in der von Lukas abgeleiteten Geisttauflehre das besondere – um mit ZINZENDORF zu sprechen – „Kleinod“, das es ins theologische Gespräch einzubringen gelte. „[...] die Pfingstbewegung hat die theologische Verantwortung im Gesamtgepräge des kirchlichen Spektrums, den Ansatz des Lukas auch weiterhin zu betonen. Wenn der pfingstliche Teil der evangelikalten Christenheit diese Lehre nicht weiter hoch hält, wird sie vielleicht als ein wichtiger Aspekt neutestamentlicher Theologie in Vergessenheit geraten.“⁵⁰ Wenn im Folgenden zu dieser These Rückfragen anzumerken sind, dann kann es nicht darum gehen, aus der eigenen Konfession heraus einer anderen Denomination die theologische Legitimität zu bestreiten. Einige der konfessionsbegründenden Aspekte, die SCHMIDGALL unter Abschnitt 3.4. vorträgt, scheinen mir eher binnenkonfessionell plausibel zu sein. Ich möchte zurückhaltend dazu Stellung nehmen, und zwar indem ich die fraglichen Gesichtspunkte so betrachte, als würde sie mir jemand *meiner* Konfession zur Begründung *meiner* konfessionellen Identität vortragen. Inwieweit wäre die Geisttauflehre ein plausibler konfessionsbegründender Faktor?

4.1 Lukanischer Akzent als konfessionelle Verantwortung?

Wenn sich eine Konfession begründet durch eine zentrale, sonst verlorengelungende Glaubensüberzeugung, so kann die betreffende Lehre ja nur einer intensiven Reflexion erwachsen sein. Im Bereich der Exegese heißt das: Es muss eine Lehre sein, die einer (gesamt-)biblischen Theologie entspringt. Auf diesem Hintergrund erscheint

49 HANS SCHNEIDER, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf; in: MARTIN GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* 7, Stuttgart etc., 1982, S. 366.

50 SCHMIDGALL, Abschnitt 3.4. unter Ziffer 3.

es mir fraglich, ob man sinnvoll das Anliegen eines einzelnen biblischen Autors zum konfessionsbegründenden Faktor machen kann. Zwar sah ERNST KÄSEMANN in der Vielfalt des neutestamentlichen Kanons die Ursache für kirchliche Pluralität⁵¹, aber damit war ja nicht gemeint, dass die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Autoren identisch sind mit heutigen Konfessionsgrenzen. Vielmehr muss das Profil der einzelnen biblischen Autoren erst gesamtbiblisch zugeordnet werden; wenn sich daraus eine unabdingbare Lehre ergibt, die ohne eine eigene Konfession unterginge, dann erst läge ein konfessionsbegründender Faktor vor. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Lukas vertritt m. E. ein ausgesprochen offenes Abendmahlsverständnis.⁵² Eine Teilnehmerbeschränkung wie bei Paulus (1. Kor 11, 27f.) käme ihm kaum in den Sinn. Das gilt um so mehr, als im Lukasevangelium die Deuteworte („für euch gegeben ... neuer Bund in meinem Blut ... für euch vergossen ...“, Lk 22, 19b.20) möglicherweise nicht ursprünglich sind.⁵³ Das Abendmahl ist primär ein Gemeinschaftsmahl, das den Glauben an Jesus Christus besiegelt oder zu diesem Glauben einlädt. Diese Lehre ist im NT speziell lukanisch, wird von keiner Kirche heute so vertreten und ist m. E. keineswegs unwichtig: eine offenes, missionarisches Gemeindeverständnis gehört durchaus zu den theologischen Zentralthemen. Auch die Frage, ob das Abendmahl eine für Nichtchristen exklusive Bedeutung und Form hat oder eine einladende, ist in diesem Zusammenhang durchaus keine Bagatelle. Dennoch wäre es nicht sinnvoll, aus dieser lukanischen Auffassung eine besondere Konfession abzuleiten. Vielmehr muss der lukanische Akzent mit einer gesamt-neutestamentlichen Ekklesiologie und Abendmahlslehre in Bezug gebracht werden.

Gleiches muss von der lukanischen Geisttauflehre gelten – und der Versuch dazu ist aussichtsreich, denn die Unterschiede zwischen Lukas und z.B. Paulus sind ja nicht so groß wie von SCHMIDGALL angenommen (vgl. Abschnitt 3).

4.2 Segensreiche Wirkungen einer Lehre als konfessionsstärkender Faktor?

SCHMIDGALL arbeitet die segensreiche Wirkung der pfingstlichen Geisttauflehre heraus. Unter dem Stichwort „teleologische Theologie“ unterstreicht er den Nutzen, dass der Gläubige eine aktiv zielende Gebets- und Glaubenshaltung erlernt. Das ist zweifellos plausibel, wenn man voraussetzt, dass die pfingstliche Geisttauflehre exe-

51 „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, dass bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. [...] Ihr [sc. der Konfessionen] Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar“ (ERNST KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1970, S. 221).

52 Vgl. dazu WENDEL, *Gemeinde in Kraft*, a. a. O., S. 193–202.

53 Diese These – die allerdings nicht von der Mehrheit der Exegeten geteilt wird – habe ich im Anschluss an Theodor Zahn und Martin Rese vertreten in: WENDEL, *Gemeinde in Kraft*, a. a. O., S. 195–197.

getisch begründet ist. Ist diese Begründung aber fraglich (geworden), dann können auch „Gründe [...], warum für die klassische Pfingstbewegung die Geistestauflehre von größter Wichtigkeit ist“⁵⁴, kein theologisches Gewicht mehr haben. Die Lehre von der Kindertaufe z.B. ist in sich plausibel und kann segensreich wirken (Betonung des Vorranges der Gnade Gottes), ist aber nach baptistischer Auffassung exegetisch nicht haltbar. Das können auch deren segensreiche Wirkungen nicht aufwiegen. Um ein anderes Beispiel zu konstruieren: Es wäre durchaus segensreich und die Gläubigen würden Wesentliches lernen, wenn zum Abendmahl neben Brot und Wein auch Fisch gereicht würde. Es brächte die Fürsorge unseres Herrn für Bedürftige (Mk 6, 35.42) und Zweifelnde (Joh 21, 13) sowie die gegenseitige Verantwortung füreinander (Mt 14, 16) hervorragend zum Ausdruck. Dennoch ist diese Praxis exegetisch nicht legitimiert und wird daher auch nicht geübt.

Etwas ratlos macht mich der Gesichtspunkt „Missiologie“ bei SCHMIDGALL.⁵⁵ Er sucht nachzuweisen, dass diejenigen pfingstlichen Strömungen am meisten Wachstum erlebt haben, die die klassisch-pfingstliche Geistestauflehre (nach Lukas) am klarsten lehrten. Zweifellos ist Gemeindegewachstum nicht nur ein organisatorischer, sondern ein zutiefst theologischer Faktor, aber kann man die Wichtigkeit einer theologischen Lehre quasi statistisch belegen? Und das in einer „Fallstudie zur biblischen Hermeneutik“? Als Argument der Selbstvergewisserung innerhalb meiner eigenen Konfession würde ich das ablehnen.

4.3 Ethische Implikationen der pfingstlichen Geistestauflehre

Für einen Nichtpfingstler ist es nicht einfach, die verschiedenen Facetten der Geistestauflehre zu erfassen. Die Geistestauferfahrung ist eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung. Das scheint sich nicht nur auf die missionarische Dienstausrüstung zu beziehen, sondern auch auf die Kraft zur christlichen Ethik.⁵⁶ Pfingstler würden das christlich-ethische Verhalten „Heiligung“ nennen. Auch die Ethik gehört also der zweiten Stufe

54 SCHMIDGALL, Abschnitt 3.4.

55 Ebd. unter Ziffer 2.

56 So kann es bei südafrikanischen Pfingstern pauschal heißen: „Jemand kann wiedergeboren sein, ohne mit dem Heiligen Geist erfüllt zu sein, denn diese zweite Erfahrung ist nicht dasselbe wie die Wiedergeburt“ (zit. nach HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum*, a. a. O., S. 315). Demnach gäbe es zwischen Bekehrung und Geistestauferfahrung *keinen* Heiligen Geist als ethische Kraft.

Anders scheint es CHRISTIAN KRUST zu verstehen: Er gibt die deutsche klassische Pfingsttheologie so wieder, dass man als Christ vor der Geistestaufer bereits „in Jesus“ und Kind des Geistes sein kann, sogar vollmächtig Kranke heilen und Dämonen austreiben kann. Die Jünger bei Jesus, vor Pfingsten, sind ihm Beispiele dafür. (Allerdings irritiert, dass die Geistestaufer dann die „Salbung zum Dienst“ schenkt, während die Jünger schon vorher Dienst tun konnten.) Jedenfalls gibt es nach KRUST Geisterfahrung, offenbar auch ethische, vor der Geistestaufer. Auf diese Darstellung bezieht sich meine Kritik nicht. (Vgl. CHRISTIAN KRUST, *Geistestaufer*. In: WALTER J. HOLLENWEGER [Hg.], *Die Pfingstkirchen. Die Kirchen der Welt Band VII*, Stuttgart, 1971, S. 178f.)

Jedoch differenzieren andere pfingstliche Darstellungen nicht ausdrücklich zwischen einem ethischen und einem missionarischen Geistwirken. Insbesondere wenn SCHMIDGALL sich auf Lukas als Ausweis klassisch pfingstlicher Geistestauflehre bezieht und bei ihm keine heiligungs-wirkende Funktion des Geistes sieht (vgl. SCHMIDGALL, Abschnitt 3.2.), entsteht der Eindruck: Vor der Geistestaufer wirkt der Geist noch gar nicht im Glaubenden, also auch nicht als Kraft zur Ethik.

nach der Bekehrung zu. Das gilt auch, wenn in pfingstlicher Theologie keine pneumatologische, sondern eine christologische Begründung der Heiligung vertreten wird.⁵⁷ Gängiger dürfte aber die pneumatologische Begründung sein.⁵⁸ Demnach ist der bloß Bekehrte noch nicht zu einem geheiligten Leben imstande, sondern erst der mit dem Geist Getaufte. Das aber bedeutet ja: Christen erleben eine Phase, in der sie Ethik nicht aus der Kraft des Geistes leben können; es bleibt ihnen zunächst nur die eigene Kraft.

Auf dem Hintergrund von Römer 8 ist das eine ganz undenkbare Vorstellung. Der Umschwung vom Leben aus dem Fleisch zum Leben aus dem Geist, also der Wechsel von Römer 7 zu Römer 8, ist ja durch das Christwerden markiert.⁵⁹ Die Rechtfertigung durch Christus Jesus (Röm 8, 1) und das Leben aus dem Geist (Röm 8, 4.13f.; hier ist zweifellos an die christliche Ethik gedacht) sind zwei Seiten derselben Medaille. Nach Paulus kann es nicht sein, dass ein Gerechtfertigter nun ohne die Kraft des Geistes lebt. Wer sich hier gegen Paulus entscheidet, konstruiert eine bedrückende Phase des Christseins, die den Glaubenden die Kraft des Geistes vorenthält und sie auf die eigene Kraft zurückstößt. Ob Pfingstler die klassische Geisttauflehre tatsächlich so verstehen, kann ich nicht beurteilen. Gerade von der paulinischen Pneumatologie her sehe ich aber die Gefahr, dass Glaubensanfänger degradiert und schlimmstenfalls der Verzweiflung preisgegeben werden, weil sie vor einem Heiligungserlebnis womöglich nicht wagen, die Verheißungen aus Röm 8 auf sich zu beziehen. Auch aus seelsorglichen Gründen erscheint daher die klassische pfingstliche Geisttauflehre als bedenklich.

Ihre bleibende Herausforderung besteht in der Erinnerung daran, dass der Heilige Geist stets erfahrbare Wirkungen mit sich bringt. Eine Ungewissheit des Glaubenden darüber, ob er den Heiligen Geist empfangen habe oder nicht, sollte nicht sein. Auch abgesehen von einer eng gefassten Geisttauflehre führt der Strom der pfingstlich-charismatischen Theologie genügend „Kleinodien“ (Zinzendorf) mit sich, die in das ökumenische theologische Gespräch einzubringen wert sind.

Pastor Dr. Ulrich Wendel (BEFG)

Am Kornacker 57

35041 Marburg

57 So z. B. R. HOLLIS GAUSE: Heiligung, das hohepriesterliche Werk Christi (Joh 17). In: WALTER J. HOLLENWEGER (Hg.), Die Pfingstkirchen. Die Kirchen der Welt Band VII, Stuttgart, 1971, S. 166-173. Er unterscheidet zwischen Rechtfertigung, Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Heiligung und spricht von „verschiedenen Stufen“ (ebd. S. 166f.) Er bezieht Jesu Gebet um Heiligung (Joh 17) auf Jünger, die die Heiligung vorausgehenden Stufen schon hinter sich haben (ebd. S. 167-169).

58 Zum Beispiel führt HOLLENWEGER (Enthusiastisches Christentum, a. a. O., S. 366f.) Zeugnisse aus der Heiligungsbewegung (als einer Wurzel der Pfingstbewegung) an, die das Erreichen der Heiligungsstufe deutlich mit der Geisttaufe in Verbindung bringen.

59 In Röm 7, 7-25 spricht „das adamitische Ich vor der Taufe und ohne Christus“ (PETER STUHLMACHER: Der Brief an die Römer. NTD 6, Göttingen, 1989, S. 106), so dass der Wechsel zum Christsein ab Römer 8, 1 vorliegt.