

# Der Geist des Inkarnierten

## Der personale Geist und die sinnliche Welt im Johannesevangelium

*Michael R. Jost*

Ohne den Heiligen Geist gäbe es gemäß dem Johannesevangelium keinen Glauben, keine wahre Anbetung, keine Kindschaft Gottes, kein ewiges Leben. Das vierte Evangelium wurde jedoch geschrieben, damit die Leserinnen und Leser glauben, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit sie durch diesen Glauben Leben haben in seinem Namen (vgl. Joh 20,30–31). Mit dem Heiligen Geist berührt man folglich eines der Zentralthemen des Johannesevangeliums. Dies wurde bereits vielfältig in der Forschung beschrieben.<sup>1</sup>

Der Heilige Geist ist jedoch nie an und für sich Thema im vierten Evangelium. Am Anfang steht nicht der Geist. Ebenso wenig ist die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist das Ziel. Stattdessen steht der Heilige Geist immer in Bezug zu anderen Subjekten, zuallererst zu Jesus Christus und Gott dem Vater, und von ihnen ausgehend auch zu den Christusgläubigen. Passend überschreibt darum Michael Becker seine Skizze der johanneischen Pneumatologie mit „Spirit in Relationship“.<sup>2</sup> Der Geist lässt sich nur in Beziehungen beschreiben. In seiner Beziehung zu den Menschen ergibt sich aber eine merkwürdige Korrelation von geistlicher und sinnlicher Erfahrung. Denn zum Menschsein gehört die Leiblichkeit, wie das Johannesevangelium ebenso betont. Der Logos wurde Fleisch und wohnte unter den Menschen (Joh 1,14). Die Inkarnation erweist sich deshalb als ein anderer theologischer Schwerpunkt des Johannesevangeliums, der ebenfalls in der Forschung bereits eingehend analysiert wurde.<sup>3</sup> Wie begegnet

---

<sup>1</sup> Zur Einführung siehe U. SCHNELLE, Johannes als Geisttheologe, NT 40 (1998), 17–31, und C.H. WILLIAMS, Faith, Eternal Life, and the Spirit in the Gospel of John, in: J.M. Lieu/M.C. de Boer (Hg.), The Oxford Handbook of Johannine Studies, Oxford 2018, 347–362 (mit ausführlicher Literaturliste).

<sup>2</sup> M. BECKER, Spirit in Relationship. Pneumatology in the Gospel of John, in: J. Frey/J.R. Levison (Hg.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives (Ekstasis 5), Berlin 2014, 331–341.

<sup>3</sup> Zur Bedeutung der Leiblichkeit im Johannesevangelium siehe J. FREY, Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. von J. Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, 699–738. Einführender Artikel zur Inkarnation: G.L. PARSENIOS, Art. Incarnation, in: J.G. Green/J.K. Brown/N. Perrin (Hg.), Dictionary of Jesus and the Gospels, Downers Grove 2013, 399–403.

aber der Geist dem Menschen? Wie verhalten sich Leiblichkeit und Geist zueinander? Wie wird der Geist vom Menschen wahrgenommen?

Das Johannesevangelium beantwortet diese Fragen nicht explizit. Darum wurden sie bisher kaum eigens untersucht. Doch lassen sich aus den Belegstellen zum Geist diesbezüglich Merkmale herausarbeiten. Nachfolgend soll dementsprechend der Heilige Geist aufgrund seiner Beziehungen zu Jesus und den Jüngern beschrieben werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf dem Verhältnis von sinnlicher Erfahrung und Rede vom Geist liegt. Dabei orientiere ich mich am Aufbau des Evangeliums. Der folgenden Darstellung liegt nämlich die Annahme zu Grunde, dass für das rechte Verständnis des Heiligen Geistes eine fortschreitende Lektüre entscheidend ist und deshalb dem Anfang und auch dem Ende des Johannesevangeliums eine besondere Bedeutung zukommt.<sup>4</sup> Schließlich werden im Resümee die theologischen Charakteristika der johanneischen Pneumatologie zusammengeführt, die im exegetischen Teil herausgearbeitet wurden.<sup>5</sup>

## 1. Der Geist und Jesus (Joh 1,29–34)

Zum ersten Mal wird der Geist explizit im Zusammenhang mit der Tauffätigkeit Johannes' des Täufers erwähnt. Das Zeugnis des Johannes dient dazu, das Offenbarwerden des Messias in Israel und damit den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu kundzutun. Damit aber Johannes selbst zu diesem Erkennen kommen konnte, brauchte es eine von Gott geschenkte Offenbarung (Joh 1,31), die

---

Damit verbunden ist die Betonung der sinnlich-körperlichen Erfahrung, hierzu vgl. D. LEE, *The Gospel of John and the Five Senses*, JBL 129 (2010), 115–127, und die Monographie von R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium* (WUNT 374), Tübingen 2017.

<sup>4</sup> Die sprachliche und theologische Stringenz des Textes und des textkritischen Befundes stützt die Lesart, die die Einheitlichkeit des Textes annimmt, hinter der federführend ein Autor steht (nach wie vor hilfreich M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey* [WUNT 67], Tübingen 1993, 235–264; vgl. auch U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* [UTB 1830], Göttingen 2013, 573). Dennoch lässt die textkritische Analyse erkennen, dass gewisse Stellen als nachträgliche Ergänzungen anzusehen sind (Joh 5,3b–4; 7,53–8,11). Zudem ist mit Blick auf Kap. 21 eine Endredaktion anzunehmen, wobei der Endredaktor zugleich der Herausgeber der Schrift sein muss, weil es keinen textkritischen Beleg für ein Fehlen dieses Kapitels gibt (so auch U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* [NTD 4], Göttingen 1998, 6). Diese Abschnitte sind aber irrelevant für das Verständnis des Heiligen Geistes, weshalb im Folgenden die literarkritische Fragestellung ausgeklammert wird.

<sup>5</sup> Eine ausführliche Exegese und theologisch-religionsgeschichtliche Interpretation habe ich in meiner Habilitationsschrift „Der Pneuma-Paraklet des Johannesevangeliums. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung der johanneischen Pneumatologie“ vorgelegt, die an der Universität Zürich angenommen wurde und 2025 bei Mohr Siebeck in WUNT I erscheint. Hier können nur die wichtigsten Aspekte daraus zusammengefasst werden.

sich in der Form eines sinnlichen Zeichens realisierte (Joh 1,32) und ihm zuvor prophetisch angekündigt wurde (Joh 1,33).

Dieses Zeichen besteht in der sichtbaren Zusammenführung von Heiligem Geist und Jesus. Die Existenz des Heiligen Geistes wird schlicht vorausgesetzt, weshalb dessen Auftreten ohne Einführung erfolgt. Dies ist bemerkenswert, weil die Erscheinung des Geistes mit dem Herabkommen einer Taube verglichen wird, wozu aber abgesehen von den synoptischen Parallelstellen wenige vergleichbare Beispiele in der antiken Literatur zu finden sind. Darum ist nicht verwunderlich, dass kein Konsens über die Interpretation der Taube besteht.<sup>6</sup> Am überzeugendsten erscheint mir die Interpretation Leander Kecks, welcher aufzeigt, dass die Taube nicht als Bild für das Wesen des Geistes zu deuten ist, sondern adverbial für die Art und Weise des Handelns des Geistes steht.<sup>7</sup> Dies entspricht besser der sonstigen Verwendung von *ὡς* im Johannesevangelium, wie es auch schon Adolf Schlatter auf den Punkt gebracht hat: „*ὡς* vergleicht Handlung mit Handlung wie 15,6 ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα, er wurde weggeworfen, wie ein Zweig weggeworfen wird. Die Taube verdeutlicht nicht das Wesen und Wirken des Geistes, sondern das, was der Verdeutlichung und Vergewisserung bedurfte, war das Herabkommen des Geistes.“<sup>8</sup> Der Heilige Geist ist in einer solch physischen Fassbarkeit erschienen wie eine vom Himmel herabfliegende Taube. Darum wurde er auch „gesehen“ (vgl. Joh 1,32: *τεθέαμαι*).

Doch was sagt diese Beschreibung über den Geist selbst aus? Der Geist wird nicht primär als eine unkörperliche Kraft, sondern als Geistwesen beschrieben, das mit dem Menschen in Verbindung treten kann. Die Wesenhaftigkeit wird durch die sinnliche Erscheinung anschaulich. So wie der Logos als Inkarnierter physisch in die Welt eintrat, so wird auch das Herabkommen des Geistes auf Jesus in physischer Weise wahrgenommen.<sup>9</sup> Damit wird die Pneumatologie eng-

<sup>6</sup> Vgl. die detaillierte religionsgeschichtliche Analyse von L.E. KECK, *The Spirit and the Dove*, NTS 17 (1970), 41–67.

<sup>7</sup> So auch B.M. NEWMAN/E.A. NIDA, *A Translator's Handbook on the Gospel of John*, New York 1980, 38.

<sup>8</sup> A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Stuttgart <sup>4</sup>1975, 51.

<sup>9</sup> Diese leibliche Erscheinung wird von Lukas explizit gemacht: *καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν* (Lk 3,22); vgl. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 170: „Der besondere Akzent [...] besteht darin, dass er dem herabkommenden Geist ausdrücklich ‚leibliche Gestalt‘ (σωματικὸν εἶδος) zuschreibt. Festgehalten ist damit zunächst einmal nichts anderes als der Substanzcharakter des heiligen Geistes.“ Und A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart <sup>3</sup>1975, 43, betont, dass Lukas eine Angabe unentbehrlich war, „die die Sichtbarkeit des Vorgangs aussprach. Deshalb, nur deshalb, sagt L. *σωματικῶ εἶδει*. Zunächst ist das, was das πνεῦμα tut, unsichtbar. Sehen kann man nur ‚leibliche Gestalten‘. Weil aber Jesus das Herabkommen des Geistes sehen soll, gab er sich damals eine einem Körper gleichende Figur.“ Das korreliert zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung der Geistausgießung an Pfingsten als Feuerflammen (Apg 2,3).

tens in das Konzept der Inkarnation eingebunden, so dass auch die Offenbarung Jesu als Sohn Gottes durch den Geist sinnlich erfolgt.<sup>10</sup>

Diese Verbindung legt sich nahe durch die Verzahnung von Joh 1,14–18 und 1,29–34. Sie wurde bereits mehrfach in der Forschung beschrieben,<sup>11</sup> lässt sich aber mit Blick auf das „Sehen“ (θεάομαι) zuspitzen. Die Fleischwerdung des Logos ermöglicht das Schauen der Herrlichkeit des Sohnes Gottes (Joh 1,14). Dem entspricht das physische Herabkommen des Geistes wie eine Taube (Joh 1,32), wodurch Jesus sichtbar ausgewiesen wird als derjenige, der mit Heiligem Geist tauft (Joh 1,33) und der Sohn Gottes ist (Joh 1,34).

„Halten wir fest: Joh 1,33 im Rahmen des Täuferzeugnisses zeichnet zum ersten Mal im Evangelium das Bild Jesu in seiner doppelten Relation zu Gott und zum Pneuma.“<sup>12</sup> Jesus, der Sohn Gottes, ist der Geistträger auf Erden. Der Geist Gottes wird dabei als eigenständiges Wesen visualisiert, das sich bleibend zu Jesus gesellt. Darum ist der Geist in seiner Bezogenheit auf Jesus bzw. umgekehrt Jesus in seiner Bezogenheit auf den Geist zu interpretieren. Der Geist weist durch sein Herabkommen auf den inkarnierten Sohn Gottes diesen als den verheißenen Messias aus. Dabei offenbart sich der Geist selbst in der Sphäre des Sinnlichen, weil das Erkennen Gottes und seines Sohnes essenziell mit dem sinnlichen Wahrnehmen verbunden ist. Erst diese Erfahrung lässt den Täufer die wahre Identität Jesu erkennen, wodurch er selbst zum Augenzeugen der Offenbarung des verheißenen Messias wird.<sup>13</sup> Diese Merkmale des Heiligen Geistes prägen insgesamt die Rede vom Geist im Johannesevangelium, wie in den nachfolgenden Abschnitten dargelegt wird.

## 2. Der Geist und die Jünger

Der Geist ist nicht nur auf den inkarnierten Logos bezogen, sondern wird mehrheitlich in Verbindung mit dessen Nachfolgerinnen und Nachfolgern erwähnt. Aus diesem Grund wird diese Beziehung im Johannesevangelium im Folgenden näher beschrieben. Zunächst wird der Ursprung des Glaubens im Wirken des Geistes verortet, dann aber auch die Bedeutung des Geistes im Leben der Glaubenden beschrieben. Hierzu werden nachfolgend in sechs Abschnitten die betreffenden Texte ausgelegt.

<sup>10</sup> Lediglich in einem kurzen, kleingedruckten Absatz streift Hirsch-Luipold das Thema in der Analyse der sinnlichen Wahrnehmung (HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen*, 106).

<sup>11</sup> Vgl. M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (NTA 20), Münster 1988, 272–273, und M. HOOKER, *John the Baptist and the Johannine Prologue*, NTS 16 (1969), 354–358.

<sup>12</sup> M. THEOBALD, *Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium*, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010, 348–388, 374.

<sup>13</sup> Die Bedeutsamkeit der Augenzeugenschaft betont auch THEOBALD, *Fleischwerdung*, 279.

## 2.1 Die Zeugung von oben (Joh 3,1–21)

Die erste Stelle, an der von der Zeugung des Geistes die Rede ist, findet sich im Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh 3,1–21). Die Situation wird durch die Einleitung literarisch vom Kontext abgehoben. Einerseits wird Nikodemus als führender Jude beschrieben, womit das folgende Gespräch an Relevanz gewinnt. Andererseits findet das Gespräch aber in der Nacht statt, womit die Brisanz des Wortwechsels ausgedrückt ist.<sup>14</sup> Das Gespräch nimmt mehrere überraschende Wendungen. Die Fragen und Antworten entwerfen ein Bild, das nahelegt, dass das rechte Verständnis der Worte Jesu nicht ohne Weiteres möglich ist, sondern dass hierzu ein bestimmter Blickwinkel notwendig ist.

Das Gespräch wird nicht durch eine Frage, sondern durch ein Zeugnis eröffnet. Nikodemus spricht nicht für sich, sondern bezeugt für viele (οἰδαμεν). Dementsprechend bezeugt auch Jesus nicht allein, sondern spricht von einer Mehrzahl (Joh 3,11). Wer damit gemeint ist, wird in der Forschung unterschiedlich gedeutet. In der Alten Kirche konnte darin ein Hinweis auf den Vater und den Heiligen Geist erkannt werden.<sup>15</sup> In den vergangenen Jahrhunderten vermutete man vereinzelt einen *pluralis maiestatis*,<sup>16</sup> eine Figur der Heterosis,<sup>17</sup> manchmal einen Verweis auf den Täufer oder auf alttestamentliche Propheten,<sup>18</sup> öfter aber einen Hinweis auf die nachösterliche Perspektive der Gemeinde, wobei je nachdem die johanneische Gemeinde, das apostolische Zeugnis oder die Gemeinde insgesamt mitgelesen wurde.<sup>19</sup> Diese Interpretationen haben aber Schwächen, wie Benjamin Reynolds meines Erachtens überzeugend nachgewiesen hat.<sup>20</sup> Denn nie wird das Zeugnis Jesu mit dem Zeugnis der Jünger im Evangelium verstrickt. In Joh 3,11 geht es um das Bezeugen der im Himmel gesehenen Dinge.

<sup>14</sup> Hierfür spricht, dass die Nacht im Johannesevangelium generell eine negative Konnotation hat, und die Verbindung mit Joh 19,38–39, wo ebenso die Nacht unter dem Aspekt der Verborgenheit und in Wiederholung des nächtlichen Kommens des Nikodemus genannt wird.

<sup>15</sup> Kyrill, *Comm. in Iohannem* 2,1 (z.St.).

<sup>16</sup> H.A.W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen <sup>5</sup>1869, 161.

<sup>17</sup> O. HOFIUS, *Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus*, in: O. Hofius/H.-C. Kammler, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88), Tübingen 1996, 33–80, 57.

<sup>18</sup> SCHLATTER, *Evangelist Johannes*, 91–92.

<sup>19</sup> J. FREY, *Die johanneische Eschatologie, Bd. 2: Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998, 252–257, spricht von der johanneischen Gemeinde, C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT 2/84), Tübingen 1996, 280, von der nachösterlichen Gemeinde, J.F. McHUGH, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1–4 (ICC)*, London 2009, 231, von den Nachfolgern generell, WILCKENS, *Evangelium nach Johannes*, 70, von der ganzen Kirche und F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, Bd. 1*, Neuchâtel 1970, 245–246, von Jesus und seinen Jüngern.

<sup>20</sup> B.E. REYNOLDS, *The Testimony of Jesus and the Spirit. The „We“ of John 3:11 in Its Literary Context*, *Neotest.* 41 (2007), 157–172.

Die Gemeinde hat aber nicht die himmlische Wirklichkeit gesehen, sondern erblickt in der irdischen Welt die Herrlichkeit des Gesandten. Deshalb bezeugen die Jünger den Fleischgewordenen, also das, was sie von Anfang an in der Nachfolge Jesu gesehen haben (Joh 15,27).<sup>21</sup> Sie legen darum nicht *mit* Jesus Zeugnis ab, sondern *für* ihn. Ferner ist zuvor explizit vom Geist die Rede, der die Geburt von oben bewirkt und dadurch das rechte Sehen schenkt (Joh 3,5–8). Somit ist die Erläuterung Jesu eine vertiefte Antwort auf die Frage nach dem Wirken des Geistes, wie es später in den Abschiedsreden ausgeführt wird.<sup>22</sup> Folglich liegt in Joh 3,11 ein indirekter Hinweis auf den Heiligen Geist vor.<sup>23</sup>

Nun aber legt Nikodemus Zeugnis ab für die göttliche Herkunft Jesu (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας), weil er davon überzeugt ist, dass die Zeichen (σημεῖα), die Jesus tut und die er sinnlich wahrgenommen hat, nicht aus menschlicher Kraft vollbracht werden können, sondern nur mit dem Beistand Gottes möglich sind.<sup>24</sup> Doch Jesu Antwort legt dar, dass die sinnliche Erfahrung der Zeichen nicht ausreichend für den Glauben ist. Das Ziel der Zeichen ist zwar explizit, die Hinführung zum Glauben an den Namen Jesu (Joh 2,23).<sup>25</sup> Die Zeichen allein können dies aber nicht bewirken. Für die Kindschaft Gottes braucht es mehr. Voraussetzung ist eine Neuschöpfung, eine Zeugung von oben (Joh 3,3) und eine Zeugung aus Wasser und Geist (Joh 3,5).<sup>26</sup> Nur derjenige kommt vom

<sup>21</sup> Vgl. hierzu M.R. JOST, Beistand des Geistes in den Synoptikern und im Johannesevangelium. Ein bisher übergangenes Element zur Verhältnisbestimmung der neutestamentlichen Evangelien, in: P. Bahl u. a. (Hg.), Johannes im Kontext (WUNT), Tübingen (in Vorbereitung).

<sup>22</sup> Treffend hierzu T. POPP, Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 3), Leipzig 2001, 139: „Dabei sind in 3,11 mit den joh. Vorzugsverben λέγω, λαλέω und μαρτυρέω zur Kennzeichnung von Jesu Offenbarungsreden wesentliche Stichworte für die Abschiedsreden und den dort explizierten nachösterlichen Verstehensprozess konzentriert.“

<sup>23</sup> So J.A. BENDEL, Gnomon Novi Testamenti, Tübingen <sup>3</sup>1850, 376 (z.St.): „Non associat sibi Jesus Johannem aliumve hominem: c. 1,18. 6,46. Loquitur de se et de Spiritu. Conf. de Filio, v. 32. de Spiritu Sancto, v. 8. 34. c. 16,13 [et c. 5,30].“

<sup>24</sup> Hier ist primär an das Weinwunder von Kana in Joh 2,1–11 zu denken. Die Formulierung muss aber nicht auf dieses Zeichen beschränkt werden, sondern kann generell die Wundertätigkeit Jesu meinen.

<sup>25</sup> Entsprechend erkennt POPP, Grammatik des Geistes, 237, in πιστεύω ein Leitlexem des Abschnitts Joh 2,23–3,36. Ebenso betont von HOFIUS, Wunder der Wiedergeburt, 75.

<sup>26</sup> An dieser Stelle ergibt sich in den Kommentaren eine Diskussion, wie ἄνωθεν zu interpretieren ist. Zunächst ist die Wortwahl mehrdeutig; vgl. O. CULLMANN, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. von K. Froehlich, Tübingen 1966, 176–186. Man kann ἄνωθεν temporal verstehen, wie Nikodemus, nämlich als erneute Geburt, womit aber die Leiblichkeit ins Abstruse ausgeweitet wird (3,4). Oder man kann ἄνωθεν spatial als von oben her bewirkt verstehen, aus der Sphäre Gottes, wie dies dann die Antwort Jesu nahelegt (3,5–8). In das Reich Gottes gelangt man (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, 3,5) durch eine Neuschöpfung zum Kind Gottes, womit aber der Akt der Zeugung besser passt als der Moment der Geburt, vergleichbar der Aussage in Joh 1,12; vgl. C. ZIMMERMANN, Gottes rektorisches Handeln bei Paulus und Johannes I. Das „Lebendigmachen“ und das „aus Gott/

Sehen der sinnlichen Zeichen zum Sehen des himmlischen Reiches Gottes, dem aus Wasser und Geist ein kategorial neues Leben geschenkt wurde. Damit ist geklärt, dass es nicht um eine leibliche Geburt, sondern um eine geistliche Neuschöpfung geht. Denn Fleisch kann nur Fleisch zeugen und gebären. Doch das, was aus dem Geist gezeugt ist, ist Geist (Joh 3,6). Während das Fleisch für das irdische, vergängliche, menschliche Leben steht, repräsentiert der Geist das ewige, himmlische, göttliche Leben. Irdisches Leben kann nur irdisch-vergänglich Leben hervorbringen. Der Geist jedoch eröffnet einen völlig neuen Horizont, weil er aus dem Himmel kommt. Konsequenterweise kann „die ‚geistliche Existenz‘ [...] nur als Wunder in Betracht kommen oder anders gesagt, als Geschenk Gottes.“<sup>27</sup>

Der Geist wird aber zusammen mit dem Wasser erwähnt (Joh 3,5). Wasser hat innerhalb des vierten Evangeliums zwei verschiedene Facetten: einerseits den Aspekt der Reinigung und Reinheit und andererseits den Aspekt des Lebens bzw. Sterbens.<sup>28</sup> Auffallend ist insgesamt die Verknüpfung mit der physischen Welt. Die Wassermetaphorik erfährt ihre Konkretion in der Leiblichkeit, ob als Taufe, als Ort der Wirkung des Geistes oder als Wundwasser beim Kreuzestod. Das Wasser hat darum seine Bedeutung in der physischen Konkretion. Auch hier lässt sich demnach der bereits oben herausgearbeitete Zusammenhang von sinnlicher Erfahrung und Glaube wiederfinden. Zum Wirken des Geistes gehört ein physisches Zeichen, womit aber das Wasser am ehesten auf die Taufe verweist. So wie beim Zeugnis des Täufers die Herabkunft des Geistes sinnlich erfahren wird, so wird auch die Neuschöpfung durch den Geist in der Taufe sinnlich bezeugt. Die Wassertaufe ist dann entsprechend der Taube im Zeugnis des Täufers ein sinnliches Zeichen, das das Wirken des Geistes offenbart, aber nicht selbst Wirkursache ist.<sup>29</sup>

Im Anschluss ist konsequenterweise nur noch vom Geist die Rede, weil lediglich die soteriologische Bedeutung erläutert werden soll, wozu das Wasser

---

von oben Gezeugtwerden“, in: V. Burz-Tropper (Hg.), Studien zum Gottesbild im Johannes-evangelium (WUNT 483), Tübingen 2019, 161–186, 173–186.

<sup>27</sup> J. ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016, 140.

<sup>28</sup> Zu nennen ist die rituelle Reinigung bei der Wassertaufe in Joh 1,29–34. Wie wir aber gesehen haben, hängen die Wassertaufe und der Geist bei Jesus nicht explizit zusammen, weshalb die Aussage in Joh 3,5 auch nicht voreilig mit der Taufe gleichgesetzt werden sollte. In Joh 4,4–26 wird Wasser als Bild für Lebensspender benutzt, was zur Rede von der Anbetung im Geist führt. In Joh 7,37–39 werden die Gläubigen als Wasserquelle beschrieben, wobei das Wasser explizit mit dem Geist identifiziert wird. Und letztlich ist das Austreten von Blut und Wasser beim Lanzenstich als Nachweis des Kreuzestodes Jesu in Joh 19,34 zu beachten. Sucht man nach dem Verstehenshorizont von Wasser und Geist im Gespräch mit einem pharisäischen Lehrer, dann sind natürlich auch alttestamentliche Anspielungen in Anschlag zu bringen, besonders Ez 36,25–27 und Jes 44,3 (vgl. Apk 22,17). Wichtig ist, dass die Erfrischung durch Wasser mit dem Spenden des Geistes kombiniert ist (vgl. auch Neh 9,20).

<sup>29</sup> So auch F. PORSCH, *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft)*, Stuttgart 1978, 144.

aber nichts beiträgt.<sup>30</sup> Darum wird der Geist danach nicht mit dem Wasser verglichen, sondern mit dem Wind, der weht, wo er will, womit das unberechenbare soteriologische Wirken bildhaft – und erneut sinnlich nachvollziehbar – beschrieben wird (Joh 3,8).<sup>31</sup> Der Geist bleibt dem Menschen demgemäß unverfügbar. Das bedeutet zugleich, dass der Geist auch nicht durch die Taufe empfangen wird, wodurch der Wind in geordnete Bahnen gelenkt werden würde. Das Wasser ist nämlich nicht die Antwort auf die Frage, wie man den Geist empfängt, sondern gehört zur Antwort, wie die Zeugung von oben im Menschen erfahren wird.<sup>32</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Geist wiederum in einem Kontext zur Sprache kommt, in dem Taufe, Zeugnis und Offenbaren wichtige Aspekte sind, wie es bereits in Joh 1,29–34 der Fall war. Neu tritt aber die Thematik des Glaubens hinzu. Das Erkennen des göttlichen Ursprungs der vom fleischgewordenen Wort vollbrachten irdischen Taten bedeutet nicht bereits die soteriologische Dimension der Teilhabe am Reich Gottes. Es braucht eine Zeugung durch den Heiligen Geist, um am Heil teilzuhaben. Der Geist hat also mit Blick auf die Glaubenden primär eine soteriologische Bedeutung. Dabei ist der Geist unzweifelhaft der Geist Gottes, der konsequent von der irdischen Immanenz und damit auch eindeutig vom anthropologischen Geist zu unterscheiden ist. Er tritt aus der Transzendenz zum Menschen hinzu und schenkt ihm dadurch ein ewiges Leben, wodurch er aber nicht für den Menschen verfügbar wird, sondern souverän am Menschen sein Werk vollbringt. Zugleich hat der Geist aber eine physische Verankerung, was in der Kombination mit dem Wasser zur Sprache kommt. Der Mensch wird durch die Zeugung des Geistes nicht zum

---

<sup>30</sup> Interessant ist darum die Beobachtung, dass gerade diejenigen Kommentare, die die sakramentale Bedeutung des Wassers betonen, zugleich ergänzen, dass „zwar auf die Sakramente angespielt wird, der Skopos aber gerade nicht auf dem Sakramentalen als solchem, sondern auf der Wiedergeburt aus dem Geist liegt; denn die V. 6–8 sprechen nur vom Geist, nicht aber vom Wasser“ (S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* [NTD 4], Göttingen 1987, 56; ähnlich auch ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 139). Besonders interessant ist die Interpretation Cullmanns: „Denn es kommt dem Verfasser hier wie im ganzen Evangelium darauf an, dass der Geist *im* Materiellen vorhanden ist, so wie der Logos Fleisch geworden ist. Das bezieht sich aber nun in ganz besonderer Weise auf das Sakrament“ (O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* [AThANT 3], Zürich <sup>4</sup>1962, 75–76). Einerseits erkennt Cullmann die Relevanz des Materiell-Leiblichen. Andererseits versteht er aber die Taufe sogleich sakramental, weil auch er die Geistverleihung an die Taufe bindet, dadurch aber die Aussage des Textes dreht, die die Taufe an die Geistverleihung bindet, weshalb er einen Abschnitt später dennoch festhalten muss, dass über den Geist nicht verfügt werden kann (76–77).

<sup>31</sup> Darum scheint mir die Interpretation von Wasser und Geist als Hendiadyoin nicht plausibel, so aber HOFIUS, *Wunder der Wiedergeburt*, 49–50, und S. ROMEROWSKI, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut*, Charols 2005, 187.

<sup>32</sup> Auf die Art des Geistempfangs bezieht das Wasser T. ENGBERG-PEDERSEN, *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford 2017, 126. Präziser HOFIUS, *Wunder der Wiedergeburt*, 50, der zwischen Wirkursache und Instrumentalursache unterscheidet und im Wasser die Instrumentalursache der Neugeburt erkennt.

Geist, sondern der Geist bewirkt das Heil im Menschen, zu dessen Identität die Leiblichkeit gehört, weshalb auch ein sinnliches Zeichen nötig ist.

## 2.2 Die Gabe des Geistes ohne Maß (Joh 3,34)

Die Aussage in Joh 3,34 steht in einem Kontext, der thematisch in vielerlei Hinsicht mit Joh 6,60–65 vergleichbar ist.<sup>33</sup> Eingebunden in ein Zeugnis des Täufers,<sup>34</sup> wird die himmlische Herkunft Jesu in einen Gegensatz zur irdischen Herkunft des Täufers gesetzt (Joh 3,31). Aufgrund seiner himmlischen Herkunft bezeugt Jesus, was er selbst im Himmel gesehen und gehört hat (Joh 3,32), weshalb sein Zeugnis Gottes Zeugnis ist (Joh 3,33). Darauf folgt in Joh 3,34 ein Satzgebilde, das nicht einfach zu übersetzen und noch schwieriger zu interpretieren ist. Darin ist auch vom Geist die Rede: „Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes, ohne Maß gibt er nämlich den Geist“ (ὄν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα).<sup>35</sup> Entweder interpretiert man den Satz so, dass er als Begründung für die vorausgehende Aussage zur Wahrhaftigkeit Gottes zu verstehen ist, woran sich eine zweite Begründung anschließt, die die erste fundiert.<sup>36</sup> Dann besteht die Zuverlässigkeit Gottes darin, dass tatsächlich Gottes Worte geredet werden und nicht Menschenworte, was seinen Nachweis dadurch erfährt, dass Gott seinem Sohn, den er vom Himmel auf die Erde gesandt hat, bleibend die Fülle des Geistes auf Erden zukommen lässt. Der Kontext stützt diese Auslegung insofern, als zuvor auch in besonderer Weise das Verhältnis von Vater und Sohn im Blick ist und danach die Gabe des Geistes durch den Vater in der Formulierung „alles hat er in seine Hand gegeben“ (Joh 3,35b) wiedergefunden werden kann.<sup>37</sup> Dennoch hat diese Interpretation auch problematische Aspekte. Zunächst muss innerhalb der Argumentation ein Subjektwechsel angenommen werden. Während in V. 34 zuerst Jesus das Subjekt ist, der redet, wäre dann im zweiten Teil Gott das Subjekt, der den Heiligen Geist gibt. Syntaktische Beobachtungen legen aber nahe, dass dasselbe Subjekt in beiden Teilen angenommen werden muss.<sup>38</sup> Auch in-

<sup>33</sup> PORSCH, *Anwalt der Glaubenden*, 130, meint, dass man Joh 3,34 „geradezu als einen Kommentar zu 6,63 bezeichnen kann.“

<sup>34</sup> Jedoch ist festzuhalten, dass der Text selbst nicht mehr explizit zu erkennen gibt, ob er noch als Zeugnis des Täufers oder als interpretierender Einschub verstanden werden muss. Jedoch ist der Übergang von Joh 3,30 fließend, so dass auch die Fortsetzung als Zeugnis des Täufers gelesen werden kann.

<sup>35</sup> Die grammatikalisch schwierige Formulierung führte auch zu unterschiedlichen Textvarianten: B hat erst nachträglich τὸ πνεῦμα ergänzt. Andere Textzeugen (u.a. A C<sup>2</sup> D und der Mehrheitstext) ergänzen ὁ θεός, um deutlich zu machen, dass Gott gibt. Jedoch: „The shorter text is strongly supported by  $\mathfrak{P}^{66}$   $\aleph$  B<sup>2</sup> C\* [...]“ (B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart<sup>2</sup> 1994, 176).

<sup>36</sup> So u.a. MEYER, *Johannes*, 182.

<sup>37</sup> So M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT)*, Regensburg 2009, 292–293.

<sup>38</sup> Vgl. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*, Bd. 3: *Die eschatologische Verkündigung in*

haltlich ist die Kombination der nachfolgenden Formulierung mit V. 34 schwierig. Denn nie wird sonst der Geist in die Hand gegeben, so dass über ihn verfügt werden könnte, was auch für Jesus gilt.<sup>39</sup> Jesus beherrscht nicht den Geist, sondern wird durch die bleibende Gegenwart des Geistes bevollmächtigt. Jesus erhält nicht den Geist als Besitz, sondern der Geist begleitet ihn. Darum behält der Geist auch immer eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber Jesus, was besonders in den Parakletsprüchen ersichtlich wird. Zudem ist das präsentische Geben im Evangelium sonst „die heilvolle Gabe des Sohnes an die Seinen“ (Joh 6,33; 10,28; 14,27).<sup>40</sup>

Darum ist eine zweite Interpretationsvariante in Betracht zu ziehen. Bei dieser besteht die Zuverlässigkeit Gottes ebenso darin, dass tatsächlich Gottes Worte geredet werden und nicht Menschenworte. Diese sind aber wahrhaftige Worte Gottes, weil Jesu Worte völlig<sup>41</sup> den Geist offenbaren. Der Erweis der Wahrhaftigkeit der Worte Jesu besteht in der damit verbundenen Gabe des Geistes – oder wie Joh 6,63 sagt: Die Worte sind Geist und sind Leben. Auf diese Weise ist aber mit dem Geist eine soteriologische Aussage gemacht.<sup>42</sup> Jesus ist derjenige, der mit dem Geist tauft (Joh 1,33) und damit die Menschen zum Heil bringt (Joh 3,36a), womit Gottes Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit ausgewiesen ist.<sup>43</sup>

Entsprechend lässt sich festhalten, dass der Geist wiederum im Kontext der Zeugnisthematik zur Sprache kommt, in dem das irdische Zeugnis dem himmlischen gegenübergestellt wird. Doch der Geist ist an dieser Stelle nicht Zeuge Jesu, sondern Gabe Gottes (δίδωσιν).<sup>44</sup> Als im Wort verkündigte Gabe bewirkt der Geist sein soteriologisches Werk durch Jesus Christus. Menschen empfangen durch Jesu Zeugnis vom Himmel ewiges Leben, weil damit der Geist geschenkt wird. Dies wiederum bestätigt, dass das Zeugnis Jesu Wort Gottes ist, und damit verbunden, dass Gott wahrhaftig ist.

---

den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen 2000, 302; H.-C. KAMMLER, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius/H.-C. Kammler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 87–190, 170–173, und O. Hofius, „Er gibt den Geist ohne Maß“ Joh 3,34b, ZNW 90 (1999), 131–134.

<sup>39</sup> So auch X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Bd. 1, Paris 1988, 331: „nulle part il est dit que Dieu ‚donne‘ son Esprit à Jésus.“

<sup>40</sup> KAMMLER, Jesus Christus, 172 (im Original hervorgehoben).

<sup>41</sup> Die Wendung ἐκ μέτρον ist sonst in der griechischen Literatur nicht belegt. Die Bedeutung ist hier, dass der Geist nicht in einer abgemessenen Weise gegeben wird, sondern großzügig, maßlos, unbegrenzt (vgl. Bauer-Aland, s.v. μέτρον).

<sup>42</sup> So auch KAMMLER, Jesus Christus, 178.

<sup>43</sup> So auch FREY, Eschatologie, Bd. 3, 302.

<sup>44</sup> Als Gabe Jesu auch noch in Joh 14,16.26. Als Zeuge Jesu tritt der Geist aber in Joh 15,26 in Erscheinung.

### 2.3 Anbetung in Geist und Wahrheit (Joh 4,23–24)

An einer weiteren Stelle ist vom Geist als Gabe die Rede. Diese ist eingebunden in ein Gespräch Jesu mit einer Samaritanerin an einem Brunnen (Joh 4,7–26). Zunächst ist festzuhalten, dass der Geist erst gegen Ende des Dialogs explizit erwähnt wird. Der erste Teil ist geprägt von metaphorischer Rede, die eine Rätselhaftigkeit der Worte Jesu offenbart (Joh 4,4–15). Im Kontrast dazu steht die Fortsetzung, die keine metaphorische Rede mehr enthält, sondern mit Blick auf die Männer der Samaritanerin und die heiligen Orte konkrete Bezugspunkte diskutiert (Joh 4,16–22), die bisweilen allegorisch gedeutet werden. Weil die metaphorisch-geistliche Rede im ersten Teil von der Frau nicht verstanden wird, lenkt Jesus das Gespräch auf konkret-irdische Belange.<sup>45</sup> Wiederum liegt durch den Wechsel vom lebendigen Wasser zur Ethematik eine bemerkenswerte Verbindung von geistlich-metaphorischer und irdisch-physischer Dimension vor. Jesus spitzt die Rede auf zwei Themen zu, nämlich auf die Fragen nach dem Anbetungsort (Joh 4,21) und dem Angebeteten (Joh 4,22). Denn Anbetung braucht einen Ort, an dem die Begegnung mit dem Angebeteten möglich ist.<sup>46</sup> Dementsprechend zielt auch die anschließende Erläuterung zuerst auf den Anbetungsort, nämlich im Geist (Joh 4,23), und danach auf den Angebeteten, Gott den Vater, der Geist ist (Joh 4,24).

Alternativ schlagen manche Interpreten vor, dass nicht die Frage nach dem „Wo“ der Gottesverehrung in diesem Gespräch verhandelt wird, sondern die Frage nach dem „Wie“, also nach dem Modus der Anbetung.<sup>47</sup> Doch das „Wie“ ist im Johannesevangelium personal beantwortet, weshalb es zur Frage „in wessen Namen“ zurückführt, womit aber wiederum der Bezugspunkt gemeint ist (Joh 14,26; 15,16; 16,23). Darum steht nicht der Modus der Anbetung zur Debatte, sondern der Ort, an dem Gott die Gebete erhört, wie es ja auch im Hauptthema des Abschnittes anklingt. Heinrich Greeven betont darum zu Recht die Frage nach dem „Wo“, die der Evangelist in Joh 4,20–24 beantworten will:

Nicht Gottes Allgegenwart soll proklamiert, nicht irgendeine „Vergeistigung“ des Gebetes soll gefordert oder verheißen werden, sondern diese neue Wirklichkeit, in die allein der Sohn versetzt, soll das Beten bestimmen. Damit ist zwar jede Exklusivität eines Ortes der Anbetung aufgehoben, nicht aber die örtliche Bestimmtheit an sich und noch weniger der Gestus.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Damit lässt sich der abrupte Themenwechsel erklären. Meist wird aber darin ein Indiz für eine Fortschreibung erkannt, die durch Zusammenfügung unterschiedlicher Dialoge erfolgt sei. Zwar will man daran festhalten, dass es sich um ein „Meisterwerk der joh Schule“ handelt, aber andererseits verbleibt nur eine Erklärung, die den „Bruch in der Logik der Kommunikation“ betont (so z.B. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 168.178).

<sup>46</sup> Ganz im Sinne von Dtn 12,5: „Nur den Ort sollt ihr aufsuchen, den der Herr, euer Gott, aus all euren Stämmen erwählen wird als seine Wohnung, um seinen Namen dorthin zu legen, und dorthin sollst du kommen.“

<sup>47</sup> Vgl. K.-H. OSTMEYER, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197), Tübingen 2006, 321.

<sup>48</sup> H. GREEVEN, Art. προσκυνέω, *ThWNT* 6 (1959), 759–767, 765.

Mit diesem Ort kann nicht der menschliche Geist gemeint sein, wie zum Beispiel Leon Morris behauptet: „It is not likely that ‚spirit‘ here means the Holy Spirit (though the Spirit does help our worship, Rom. 8:26ff.). It is the human spirit that is in mind. One must worship, not simply outwardly by being in the right place and taking up the right attitude, but in one’s spirit.“<sup>49</sup> John McHugh erwidert treffend: „The most obvious weakness of this interpretation is its banality. Neither Jews nor Greeks needed to be reminded that the inward devotion of an upright heart was superior to merely formal acts of external worship, even liturgical ones: compare 1 Kgs 8:27–30; Isa 66:1; Mal 1:11; 1 Sam 15:22 and Hos 6:6.“<sup>50</sup> Zudem belegt die Tatsache, dass der Geist in einem Hendiadyoin zugleich mit der Wahrheit umschrieben wird, seine göttliche Herkunft. Denn Wahrheit ist kein menschliches Charakteristikum (vgl. Joh 14,17; 15,26; 16,13).<sup>51</sup> Dieses Verständnis entspricht auch der johanneischen Theologie insgesamt, die die Begegnung des Menschen mit Gott nie zweiseitig sowohl auf menschlicher wie auf göttlicher Seite begründet, sondern nur eine einseitige Abhängigkeit von Gott kennt. Die anschließende berühmte Aussage „Gott ist Geist“ (πνεῦμα ὁ θεός) zeigt darüber hinaus, dass der Anspruch eines exklusiven irdischen Ortes für die Anbetung Gottes aufgehoben ist.

Wenn also der neue Ort der Heilige Geist ist, dann wird dieser Ort nicht mehr geographisch, sondern personal definiert. Nur in Gemeinschaft mit dem Geist ist es möglich, ein wahrer Anbeter zu sein. Dieses personale Verständnis zeigt sich in den unterschiedlichen Beziehungen, die im Zusammenhang der Anbetung genannt werden und die generell einen zentralen Gedanken des Johannesevangeliums darstellen. Diesem personalen Verständnis des Anbetungsortes entspricht auch die Rede vom Tempel (ναός) im Johannesevangelium, mit der Jesus als neuer Anbetungsort definiert wird (Joh 2,13–22).<sup>52</sup> Dass hier zugleich der Heilige Geist als Anbetungsort in den Blick kommt, muss nicht verwundern. So ist das Beten im Geist an dieser Stelle zu verbinden mit dem Beziehungsdenken, wie es exemplarisch in den Parakletsprüchen erläutert wird, in denen „die Anbetung in Geist und Wahrheit die Form des Gebets ‚im Namen Jesu Christi‘ an[nimmt]“.<sup>53</sup> Zudem ist auch die spannungsvolle temporale Aussage in Joh 4,23 zu beachten: ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν. Die darin gebotene

<sup>49</sup> L. MORRIS, *The Gospel according to John* (NIC.NT), Grand Rapids 1995, 239. Ähnlich auch M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (EtB), Paris <sup>5</sup>1936 (<sup>7</sup>1948), 113.

<sup>50</sup> MCHUGH, *John*, 308.

<sup>51</sup> So auch R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1 (HThK), Freiburg i.Br. 1979, 471, und ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 183–184.

<sup>52</sup> Vgl. OSTMEYER, *Kommunikation*, 318–321.

<sup>53</sup> O. CULLMANN, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen <sup>2</sup>1997, 130; vgl. auch M.R. JOST, „Ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde“. Zur Beziehungsstruktur im Bittgebet in den Abschiedsreden, in: J. Frey/N. Ueberschaer (Hg.), *Johannes lesen und verstehen. Im Gespräch mit Jean Zumstein* (BThSt 186), Göttingen 2021, 107–127.

temporale Doppelperspektive offenbart die bleibende Bedeutung sowohl Jesu als auch des Geistes, ohne dass aber beide gleichgesetzt werden können.<sup>54</sup>

Wenn man nun aufgrund dieser Aussagen zum Heiligen Geist auf den ersten Teil des Dialogs und die metaphorische Rede des Trinkens zurückblickt, so wird der Zusammenhang der beiden Teile nochmals deutlicher. Jesus verheißt ein Wasser, das auf ewig den Durst stillt. Dabei meint Jesus mit dem Wasser nicht sich selbst. Er bezeichnet auch nicht sich selbst als Quelle dieses Wassers, sondern als Geber (Joh 4,14). Das Wasser wird in denjenigen, die es trinken, aber selber zur Quelle, das ins ewige Leben sprudelt (vgl. Joh 7,37–39). Auch hier liegt somit die untrennbare Beziehung von Geist und Jesus vor, die zugleich aber deren Unterschiedenheit behauptet, ähnlich wie sie für das Verhältnis von Vater und Geist gilt. Doch während dies im ersten Dialogteil metaphorisch ausgedrückt und von der Samaritanerin nicht verstanden wird, konkretisiert der zweite Teil die Diskussion, indem nun der Geist beim Namen genannt und dessen lebensspendendes Wirken verdeutlicht wird: Im Gebet wird die Quelle selbst erschlossen, und zwar im Gebet, das in Gemeinschaft mit dem vom Sohn gegebenen Geist zum Vater gesprochen wird.<sup>55</sup> Folglich ist auch „[d]ie berühmte Aussage ‚Gott ist Geist‘ (V. 24a: *πνεῦμα ὁ θεός*) [...] keine ontologische Erklärung über das Wesen Gottes, sondern beschreibt, wie Gott in Beziehung zum Menschen tritt, wie er zu ihm kommt.“<sup>56</sup> Deswegen sucht der Vater (*ὁ πατήρ* [...] *ζητεῖ*) die Beter, und dies tut er durch den Geist.

Diese Auslegung weist in eine andere Richtung als die stoische Interpretation, für die gegenwärtig Troels Engberg-Pedersen plädiert. Diese verneint den personalen Charakter des Geistes und deutet stattdessen den Geist kosmologisch, indem sie den Geist mit dem Logos identifiziert. Dadurch ergeben sich aber mehrere Probleme: *Erstens* werden dadurch Wasser und Jesus als identisch betrachtet, womit aber übersehen wird, dass Jesus nicht selbst Quelle ist, sondern nur der Geber (dies gilt auch für Joh 7,38–39, wie der unten nachfolgende Abschnitt aufzeigen wird). So schreibt Engberg-Pedersen: „If we read [...] the first statement (4:10–11 and 14) in light of 6:35, of 6:63, and of 7:37 (within 7:37–9) on drinking from the streams of living water (explicitly identified as *pneuma*) that flow from Jesus, then we can see that this is all about possession of *pneuma* as the thing that brings eternal life.“<sup>57</sup> Dieses Zitat weist zudem eine *zweite* problematische Formulierung auf. Der Geist ist nicht Besitz („possession“). Der Geist behält immer eine Freiheit und Eigenständigkeit, sowohl gegenüber Jesus als auch gegenüber den Gläubigen. Das wird einerseits aus Joh 3,1–21 deutlich, andererseits aber auch direkt aus der gebotenen Interpretation in Joh 4,24. Denn so wie die Jünger nach johannei-

<sup>54</sup> Vgl. hierzu FREY, Eschatologie, Bd. 2, 281–283.

<sup>55</sup> Weiter ausgeführt an den Parakletstellen; vgl. JOST, Beziehungsstruktur.

<sup>56</sup> ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 184. So auch J.D.G. DUNN, Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament, London 1975, 353: „God is Spirit. Again, as is generally agreed, these three words are intended not as a definition of the being of God, but as a description of his relationship to men. In other words, Spirit is God’s mode of communication with men. Consequently he looks for men to respond in the same manner – to worship in Spirit and truth.“

<sup>57</sup> ENGBERG-PEDERSEN, John and Philosophy, 133, der auch die Interpunktion in Joh 7,38–39 anders beurteilt, was dann zu dieser Formulierung führt.

schem Verständnis Gott nicht besitzen können, so können sie auch den Geist nicht besitzen. Der Geist ist Gabe, die nicht zum Besitz wird, sondern nur empfangen werden kann. Wenn überhaupt von Besitz die Rede sein kann, dann sind die Menschen Besitz des Vaters, die dem Sohn geschenkt werden (Joh 3,35; 6,39; 10,29). *Drittens* wird die Frage nach dem Ort komplett ausgeblendet, obwohl sie zwingend zum Thema Gebet gehört. Es wird nicht mehr nach dem Ort der personalen Gottesbegegnung gefragt, weil die Fragestellung nach dem Gebet bei dieser Auslegung nicht wahrgenommen wird. Obwohl der Text an dieser Stelle explizit den Geist mit Proskynese verbindet, wird weder geklärt, was damit gemeint ist, noch, wie der Geist in Bezug dazu gesetzt ist.<sup>58</sup> Stattdessen wird die Frage umgedeutet in eine nach der ontologischen Anschlussfähigkeit bzw. Korrespondenz von Gott und Mensch. Doch Proskynese setzt im johanneischen Verständnis nicht eine bestimmte ontologische Beschaffenheit voraus, sondern die Hinwendung zum wahren Gott, vermittelt im rechten Namen. Darum „ist die Pointe der Identifikation von Gott und Geist bei ihm [sc. Johannes] keine kosmologische wie in der Stoa, sondern eine soteriologische.“<sup>59</sup>

#### 2.4 Der lebendigmachende Geist (Joh 6,60–65)

Die Aussage zum Heiligen Geist in Joh 6,63 steht durch die Verbindung von Wort und Geist in thematischer Verknüpfung mit Joh 3,34 und durch die Verbindung von Geist und Leben mit Joh 7,37.39. Die Aussage folgt im Anschluss an ein Speisungswunder (Joh 6,1–15) und ein längeres Gespräch über das „Brot des Lebens“ (Joh 6,22–59). Mit dem „Brot des Lebens“ ist Jesus selbst gemeint, der auf diese Weise als Mensch mit göttlicher Herkunft beschrieben ist. Das Lehrgespräch wird explizit abgeschlossen (Joh 6,59). Darauf reagieren die Jünger mit Widerspruch (Joh 6,60), woran sich eine Erwiderung Jesu anschließt (Joh 6,61–65), verbunden mit dem Hinweis, dass sich ein Teil der Jünger zurückzog (Joh 6,66). Für die Frage nach dem Geist können wir uns auf den Widerspruch der Jünger und die Antwort Jesu beschränken (Joh 6,60–65).

Der Leitgedanke dieser Verse ist der Unglaube und die Trennung unter den Jüngern. Der Geist und die Worte, die Geist und Leben sind, stehen zunächst im Kontrast zum Unglauben. Wenn nun in diesem Kontext Geist und Fleisch einander gegenübergestellt werden, ist dabei nicht eine christologische<sup>60</sup> oder eine anthropologische<sup>61</sup> Frage verhandelt. Entsprechend ist hier nicht die Frage der Inkarnation leitend, als wäre das Ende der Inkarnation ausgesagt,<sup>62</sup> auch nicht

<sup>58</sup> Vgl. die Argumentation bei ENGBERG-PEDERSEN, John and Philosophy, 133; vgl. auch G. BUCH-HANSEN, „It Is the Spirit That Gives Life“. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel (BZNW 173), Berlin 2010, 424–426.

<sup>59</sup> R. FELDMEIER, Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt (Tria Corda 13), Tübingen 2020, 186.

<sup>60</sup> So SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, Bd. 1, 105–106; THEOBALD, Johannes, 492.

<sup>61</sup> So ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 279. Jedoch ist anzumerken, dass Zumstein zwar von einer anthropologischen Ebene spricht, seine Auslegung aber dennoch auf die soteriologische Ebene hinausläuft. Ähnlich spricht Schnelle von den „Verstehensbedingungen des Glaubens und des Unglaubens“, ordnet den Abschnitt jedoch der anthropologischen Frage zu (U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes [ThHK 4], Leipzig 42009, 154, ähnlich auch in ders., Johannes 6:60–71 und die Genese der johanneischen Theologie, in: J. Frey/C.R. Koester

die Frage der menschlichen Konstitution oder Verstehensfähigkeit,<sup>63</sup> als würde die geistliche der leiblichen Seite des Menschen gegenübergestellt.<sup>64</sup> Stattdessen ist die Kontrastierung von Geist und Fleisch soteriologisch zu deuten, mit Blick auf die Begründung des Glaubens an Jesus Christus.<sup>65</sup> Was der natürliche Mensch nicht kann, das kann allein Gott bewirken (Joh 1,13). Nur der Geist Gottes macht lebendig (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν). Und das geschieht durch die Worte Jesu, die Geist und Leben sind (τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν, Joh, 6,63). Diese Bezeichnung der Worte Jesu darf also nicht so gedeutet werden, als wären die Worte Jesu geistreich oder geistlich, womit die Worte (ῥήματα) als Gegensatz zu sinnlichen Erfahrungen gedeutet würden. Die Worte sind aber insofern Geist, als der Geist selbst in ihnen wirkt und so durch sie Leben erfahren wird. Die Worte beruhen auf dem Reden des Fleischgewordenen. „So entspricht die Inverbation des Geistes der Inkarnation Christi.“<sup>66</sup>

Zusammenfassend lässt sich mit Blick auf den Geist festhalten, dass er als notwendige soteriologische Voraussetzung verstanden wird. Zum Menschsein gehört zwar die Leiblichkeit. Der Leib ist aber nicht fähig, den Glauben zu begründen. Der Glaube hat seinen Ursprung allein im Wirken des Geistes, wie es bereits Joh 3,1–21 deutlich gemacht hat. Dabei handelt es sich um den Geist Gottes, der nach der Erhöhung Christi in den Himmel Menschen durch die Erinnerung an die Worte Jesu neues Leben schenkt.<sup>67</sup>

---

[Hg.], Signs and Discourses in John 5 and 6. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2019 in Eisenach [WUNT 463], Tübingen 2021, 247–273, 253).

<sup>62</sup> So kommentiert ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 754, zu Joh 20,17: „Der Weg der Inkarnation ist zu Ende.“

<sup>63</sup> Korrekt kommentiert SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, Bd. 1, 106: „Indes spricht 6,63a nicht von der Verstehensfähigkeit, die der Geist verleiht (vgl. 14,26; 16,13), sondern vom Lebenspenden, und eben dazu nützt das Fleisch nichts.“ Vgl. auch THEOBALD, *Johannes*, 492.

<sup>64</sup> So spricht ENGBERG-PEDERSEN, *John and Philosophy*, 169, von „the other side of Jesus, his pneuma, or better: his flesh as transformed into pneuma at his resurrection into eternal life.“ In etwas anderer Gewichtung auch BROWN: „It means that Jesus, the one who is ‚of spirit‘ as opposed to those ‚of flesh‘, alone can mediate access to life“ (T.G. BROWN, *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective* [JNSNT.S 253], London 2003, 150).

<sup>65</sup> So auch PORSCH, *Anwalt der Glaubenden*, 117–120.

<sup>66</sup> POPP, *Grammatik des Geistes*, 399.

<sup>67</sup> Mit der Anabasis ist nicht das Kreuz gemeint, wie z.B. Joh 3,14 oder 8,28 nahelegen (so aber ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 278; ähnlich auch THEOBALD, *Johannes*, 490–491). Denn der Ort der Rückkehr Jesu wird explizit benannt, nämlich als Ort, „wo er vorher war“ (ὅπου ἦν τὸ πρότερον, Joh 6,62). Vorher war er jedoch nicht am Kreuz. Mit der Anabasis ist demnach an dieser Stelle die Rückkehr zum Vater in den Himmel gemeint und damit seine himmlische Herrlichkeit, die er hatte, „bevor die Welt war“ (Joh 17,5). Johannes erzählt zwar keine Auffahrt Jesu, deutet sie aber in Joh 20,17 dennoch an.

### 2.5 Die Gläubigen als Ort des Wirkens des Geistes (Joh 7,37–39)

Wie bereits in Joh 4,11 ist in Joh 7,37–39 wieder vom lebendigen Wasser die Rede, diesmal jedoch explizit in Bezug zum Heiligen Geist. Die Aussage ist in eine kurze Belehrung Jesu eingebunden (Joh 7,37–39), die ein Streitgespräch bei den Zuhörern über die Identität und Herkunft Jesu provoziert (Joh 7,40–43).

Wie vorangehend mehrfach festgehalten, zielt das Johannesevangelium auf Glauben (Joh 3,1–21; 6,60–65; 20,31). Doch ist im vorliegenden Kontext unsicher, wie der Glaube syntaktisch mit dem Trinken verbunden ist. Es gibt zwei Varianten, die Zeichensetzung festzulegen. Entweder setzt man den Punkt bzw. das Ausrufezeichen nach  $\acute{\omicron}$  πιστεύων εἰς ἐμέ in V. 38. Demgemäß lautete die Übersetzung: „Wenn jemand Durst hat, komme er zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt! Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen.“<sup>68</sup> Der Grund für diese Interpretation liegt in der Kombination zweier Annahmen: erstens die Erwartung, dass in der Regel Jesus und nicht die Gläubigen als Quelle des lebendigen Wassers anzusehen sind, was zweitens meist mit dem Verweis auf Joh 19,34 begründet wird. Somit wäre Joh 7,38 mit dem Wundwasser Jesu bei seinem Kreuzestod zu verbinden.

Obwohl diese Variante gegenwärtig vermehrt Anklang findet, scheint mir aber die andere Lesart plausibler, die den Punkt bereits am Ende von V. 37 setzt. Demgemäß lautet die Übersetzung: „Wenn jemand Durst hat, komme er zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift es sagt, aus dessen Leib werden Ströme des lebendigen Wassers fließen.“ Gemäß dieser Lesart quillt das lebendige Wasser also aus den Gläubigen. Für diese Interpretation sprechen mehrere Gründe: Erstens ist diese Variante textkritisch vorzuziehen, weil  $\text{P}^{66}$  als ältester Zeuge nach  $\pi\nu\acute{\nu}\epsilon\tau\omega$  einen Punkt setzt.<sup>69</sup> Zweitens ist diese Lesart auch anderweitig altkirchlich bezeugt.<sup>70</sup> Drittens ist syntaktisch der angenommene chiasmische Parallelismus sonst kaum johanneisch nachzuweisen, der *nominativus pendens* dagegen schon (15,5; 17,2; Apk 2,26).<sup>71</sup> Viertens müsste ein Sprecherwechsel angenommen werden, weil zunächst Jesus von sich selbst spricht (εἰς ἐμέ), danach aber über ihn gesprochen würde (κοιλίας αὐτοῦ).<sup>72</sup> Besser ist es darum, den Parallelismus versübergreifend zu fassen:<sup>73</sup>

<sup>68</sup> So SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 165; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 307 und 309.

<sup>69</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Johanneskommentar, 307; ders., Quand l'exégète rencontre le manuscrit. Le  $\text{P}^{66}$ , in: C. Clivaz/J. Zumstein (Hg.), Reading New Testament Papyri in Context (BETHL 242), Leuven 2011, 221–239, und NA<sup>28</sup>, SBLGNT, GNT (Tyndale House).

<sup>70</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, Bd. 2 (HThK), Freiburg i.Br. 1979, 212.

<sup>71</sup> Bestätigt auch SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, Bd. 2, 213, der aber dennoch die andere Lesart bevorzugt. Siehe auch von H. VON SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Gießen 2011, 223 und 565.

<sup>72</sup> Vgl. GODET, Jean, Bd. 1, 512.

<sup>73</sup> NEWMAN/NIDA, John, 246.

Wenn jemand Durst hat, komme er zu mir und trinke.

Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt,<sup>74</sup> aus dessen Innern werden Ströme des lebendigen Wassers fließen.

Dem Durstigen wird der Glaubende gegenübergestellt, womit beide Zeilen einen konditionalen Rahmen haben. Wer Durst hat, wird aufgefordert, zu Jesus zu kommen und zu trinken (Joh 7,37). Dem entspricht, dass aus denjenigen, die glauben, selber Ströme lebendigen Wassers fließen (Joh 7,38). Morris bemerkt treffend: „It is the thirsty, not the faithful, who need to drink. In fact, to come to Jesus and drink is to believe. There is no difference in meaning. To invite the believer to drink is thus tautology.“<sup>75</sup> Dies unterstreicht, dass sich der Ausdruck πινέτω auf den Durstigen zurückbezieht, dem der Glaubende gegenübergestellt wird. Schließlich passt diese Lesart auch inhaltlich besser zur johanneischen Christologie. Denn obwohl zunächst das Argument einleuchtet, dass Jesus als Quelle anzusehen sei, so erscheint dies bei näherer Betrachtung keineswegs zwingend. Denn Jesus selbst wird sonst nie als Quelle bezeichnet.<sup>76</sup> Jesus ist der Träger des Geistes und damit auch Geber des Geistes, wie es in Joh 3,34 beschrieben ist und auch in Joh 4,14 anklingt. Wo man in Beziehung mit ihm steht, bekommt man Anteil am Geist und damit am ewigen Leben. Doch der Geist ist die Quelle des Lebens, nicht Jesus. Die Aussage in Joh 7,38 ist darum kein Ich-bin-Wort Jesu als Wasser bzw. Quelle.<sup>77</sup> Vielmehr soll dargelegt werden, was im Glauben an Jesus empfangen bzw. was von Jesus geschenkt wird. Der Geist als Quelle bewirkt, dass diejenigen, die sie haben, selbst davon weitergeben kön-

<sup>74</sup> Der Einschub *καθώς εἶπεν ἡ γραφή* wird ebenfalls unterschiedlich interpretiert. Einerseits kann man ihn als Einleitung eines alttestamentlichen Zitates verstehen, wobei der Bezug auf die Gläubigen ausgespart wäre, was vermutlich die beste Interpretation ist. Doch lassen sich für die nachfolgende Formulierung nur Anspielungen finden, weshalb das Zitat letztlich nicht bestimmt werden kann. Vermutet wird eine sinngemäße Kombination von der Erzählung der Spendung des Wassers durch Mose (Ex 17,1–7; Jes 48,21), vielleicht verbunden mit Jes 44,3, Ez 47,1 oder Sach 14,8. Darum ist auch die Option in Betracht zu ziehen, die diesen Einschub auf den Glauben bezieht (so z.B. bereits Chrysostomos), was aber aus sprachlicher Sicht ungewöhnlich wäre. Dennoch ist hierfür positiv anzuführen, dass bereits in Joh 2,22 vom Glauben an die Schrift die Rede ist, und zwar genau dort, wo Jesus als Tempel bezeichnet wird.

<sup>75</sup> MORRIS, John, 375.

<sup>76</sup> So auch präzise MORRIS, John, 375: „And, while it is true that it is hard to find an Old Testament passage that unambiguously prophesies that rivers of living water will flow from the believer, it is also true that it is harder still to find one that says this of Christ. Some are suggested (Exod. 17:6; Ps. 105:41; Ezek. 47:1; Joel 3:18), but a good imagination is required to find in any of these a prophecy that Christ would become the source.“

<sup>77</sup> Gegen HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, 68, die darin formal und sachlich eine unmittelbare Nähe zu Ich-bin-Worten erkennt. Darum scheint mir auch die Interpretation von Ferdinand Hahn schwierig, der Joh 6,35 als Brücke zwischen Joh 4,10–11 und 7,38–39 versteht. Dies ist nur möglich, weil er die Thematik des Geistes ausblendet; vgl. F. HAHN, *Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f; 6,35; 7,37–39*, in: J. Jervell/W.A. Meeks (Hg.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo 1976, 51–70, 51–54.

nen, was im Einklang mit alttestamentlichen Verheißungen steht (z.B. Jes 58,11 und Ez 47,1–12 oder Sach 14,8 im Zusammenhang der Tempelmetaphorik) und explizit in Joh 4,14 bereits ausgesagt ist. Außerdem wird diese Interpretation vom nachfolgenden Vers gestützt (V. 39), der den Geist auf die Glaubenden und nicht auf Jesus bezieht.

Offensichtlich läuft alles darauf hinaus, dass der Text nicht christologisch, sondern pneumatologisch zu interpretieren ist. Das zeigt zuletzt der erklärende Nachsatz, der das Wasser explizit mit dem Geist identifiziert. Nicht die Glaubenden sind aus sich selbst Quellen, sondern aus den Glaubenden wird der Geist Leben fließen lassen, wie Kinder aus dem Mutterleib (κοιλία) hervorgehen.<sup>78</sup> Der Geist zeugt das neue Leben (Joh 3,5). Er ist also die Quelle. Doch dies vollbringt der Geist im Menschen, womit der Mensch auch in seiner Leiblichkeit einbezogen ist.

Es ist bezeichnend, dass das Lexem κοιλία im vierten Evangelium nur noch in Joh 3,4 verwendet wird und somit abermals im Kontext der Rede vom Heiligen Geist. In Joh 3,4 ist damit der Mutterleib gemeint, was von Nikodemus zunächst physisch verstanden wird.<sup>79</sup> Jesus interpretiert das Bild dann metaphorisch.<sup>80</sup> Doch ist zu beachten, dass in Joh 3,1–21 (wie auch in Joh 6,60–65) eine andere Fragestellung zur Diskussion steht. In Joh 3,1–21 wird die Frage nach der Bedingung des Glaubens beantwortet und somit auf den Ursprung des Glaubens hingewiesen. Dieser wird explizit nicht in irdisch-physischen Zusammenhängen verortet, sondern in himmlisch-geistlichen. Der Glaube wird prädestinatianisch durch eine Zeugung von oben erklärt. In Joh 7,38–39 wird im Unterschied dazu die Frage beantwortet, was geschieht, wenn jemand glaubt und in ihm somit ein neues Leben gezeugt wurde. Der Fokus liegt demnach auf der Folge der Zeugung von oben. Wer glaubt, aus dem wird der Geist fließen. Darum geht die Aufforderung Jesu voraus, zu ihm zu kommen und zu trinken. Während also für den Ursprung des Glaubens die physische Beschaffenheit des Menschen unfähig ist, etwas beizutragen, so scheint die geistliche Zeugung nachfolgend durchaus auf das physische Leben einzuwirken. Der Leib ist somit nicht Quelle, aber Mittel des Geistes, um ewiges Leben durch die Gläubigen zu wirken (Joh 4,14).<sup>81</sup>

<sup>78</sup> So THEOBALD, Johannes, 315: „Nicht der Glaubende *selbst* ist hier ‚wie ein Wasserquell‘; sondern ‚das Wasser, das Jesus geben wird‘; wird ‚in ihm‘, dem Glaubenden, zu einer nicht versiegenden Quelle (das Wasser *bleibt* Subjekt des Satzes!)“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>79</sup> Ähnlich sind auch bei Lukas πνεῦμα und κοιλία miteinander kombiniert. In Lk 1,15 formuliert er: καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. Damit ist die physische Zeugung des Täufers gemeint. Hierzu A. WEISSENRIEDER/K. DOLLE, Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament (Fontes et subsidia ad Bibliam pertinentes 8), Berlin 2019, 578.

<sup>80</sup> Zwar wird bisweilen dafür votiert, dass mit κοιλία hier das Herz gemeint sei (z.B. J.H. NEYREY, The Gospel of John [The New Cambridge Bible Commentary], Cambridge 2007, 147), doch die Verwendung im Johannesevangelium selbst spricht dagegen. Schnackenburg fragt treffend: „aber wie kam dann dieser ungewöhnliche Ausdruck statt καρδιά in den Schrifttext?“ (SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, Bd. 1, 217).

<sup>81</sup> Die physische Dimension wird somit in der Leiblichkeit des Menschen hervorgehoben. Jedoch wird das Wasser im Unterschied zu Joh 3,5 nicht physisch verstanden, sondern dient als Metapher für den Geist.

Doch ist noch nicht die Zeit gekommen, in der der Geist als Quelle wirkt, wie der Autor des vierten Evangeliums an der diskutierten Stelle betont. Diese Zeit wird erst noch erwartet. Manche sehen darin den Todesmoment am Kreuz und damit den Lanzenstich, bei dem Wasser und Blut austritt (Joh 19,34).<sup>82</sup> Weil an dieser Stelle nicht Jesus die Quelle ist, darf der Zeitpunkt nicht allein auf den Todesmoment am Kreuz bezogen werden. Die Gabe des Geistes wird sonst eher mit Auferstehung und Auffahrt verbunden (Joh 16,7; 20,22; vgl. auch 6,60–65). Der Geist ist darum nicht nur ein Ausfluss des Wirkens Jesu, sondern eine eigenständige Größe, die empfangen wird, wenn Jesus aus der irdischen Wirklichkeit entnommen und verherrlicht sein wird. Deshalb fordert Jesus zuerst auf, sich ihm anzuschließen und seiner Botschaft zu glauben. Wer dies tut, empfängt den Geist und damit die Quelle des Lebens, so dass das Wasser aus den Jüngern selbst strömen wird.<sup>83</sup> Die soteriologische Dimension erschöpft sich somit nicht individuell. Die Formulierung „aus seinem Inneren“ (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ) beschreibt eine Bewegung nach außen, die auf die Umwelt einwirkt. Der Geist wird somit vom Einzelnen empfangen, wendet sich aber nicht nur diesem einzelnen Glaubenden zu, sondern durch den Gläubigen auch seinem Umfeld. Bereits hier ist darum die Perspektive auf die nachfolgenden Generationen angedeutet, welche aufgrund der Worte der Jünger glauben werden (Joh 17,20). Darin kann das Größere gesehen werden, das Jesus angekündigt hat und das erst nach seiner Erhöhung möglich war.<sup>84</sup> Doch dieser Aspekt wird erst in den Abschiedsreden zum Thema.

## 2.6 Der Beistand des Geistes bei den Kindern Gottes (Parakletsprüche)

In den Abschiedsreden erhält die johanneische Pneumatologie ihr spezifisches Gepräge. Darin werden Perspektiven für die Zeit nach der Erhöhung Jesu skizziert. Als wesentliches Merkmal dieser nachfolgenden Zeit wird der Geist-Paraklet angekündigt. In fünf Parakletworten wird dieser Beistand verheißen, wobei das Lexem als solches nur vier Mal erwähnt wird. Der Paraklet ist dabei eindeutig als Heiliger Geist gekennzeichnet (Joh 14,26), weswegen die betreffenden Passagen hier einbezogen werden sollen.<sup>85</sup>

Der Geist wird im vierten Evangelium insgesamt personal beschrieben, worauf bereits in Joh 1,32–33 bildlich mit der Taube angespielt wurde. Doch der erste Parakletspruch vertieft dieses Verständnis entscheidend.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Es ist zwar möglich, dass in Joh 19,34 mit dem Wasser ein Hinweis auf den Geist gegeben ist. Doch sollte dieser Text die Interpretation von Joh 7,38 nicht überfrachten.

<sup>83</sup> Vgl. HAHN, Worte vom lebendigen Wasser, 60.

<sup>84</sup> Vgl. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes, 68–69.

<sup>85</sup> Als Übersichtsartikel zum Paraklet vgl. M.R. JOST, Art. Paraclete. New Testament, EBR 23 (2024), 68–70.

<sup>86</sup> Zur Personalität des Geistes siehe u.a. J. FREY, How Did the Spirit Become a Person?, in: J. Frey/J.R. Levison (Hg.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multi-

(16) Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten geben, damit er in Ewigkeit mit euch (μεθ' ὑμῶν) sei: (17) den Geist der Wahrheit, den (ὁ) der Kosmos nicht empfangen kann, weil er ihn nicht sieht noch erkennt; ihr erkennt ihn, weil er bei euch (παρ' ὑμῖν) bleibt und in euch (ἐν ὑμῖν) sein wird. (18) Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch (πρὸς ὑμᾶς). (19) Noch eine kleine Weile und der Kosmos sieht mich nicht mehr, ihr aber seht mich, weil ich lebe, und auch ihr werdet leben.<sup>87</sup>

Die Beziehung zwischen Vater, Sohn und Jüngern wird in dieser Passage vielfältig umschrieben. Der Geist kommt als Gabe in den Blick, die den Jüngern verheißen wird, wie es bereits in Joh 3,34 oder 7,39 angeklungen ist. Er handelt personal. Der Paraklet – oder Geist der Wahrheit – tritt in eine Gemeinschaft mit den Jüngern und verbürgt dadurch die Gemeinschaft mit dem erhöhten Jesus. Die Jünger erfahren die Gegenwart des Parakleten, weil sie ihn erkennen. Folglich wird über diese Erkenntnis die Gemeinschaft wahrgenommen. Die Kenntnis hat aber nicht nur eine kognitive Bedeutung, sondern auch eine emotionale Wirkung. Sie ist eine tröstende Erkenntnis, die der „Verlassenheitsangst“ und „Erfahrung der Schutzlosigkeit der Gemeinde“<sup>88</sup> entgegenwirkt, die mit dem Bild des Zurückgelassenwerdens als Waisen zur Sprache gebracht wird. Der erste Parakletspruch legt den Fokus somit auf die gemeinschaftsstiftende Funktion, die von den Jüngern in ihrer ganzen Existenz wahrgenommen wird. Dennoch sollte die individuelle Sicht nicht die gemeinschaftliche Perspektive verdrängen. Denn das Bild der Waisen, die zurückgelassen sind, wird auf die Jünger insgesamt angewendet, weshalb Jesus sein Kommen „zu euch“ (πρὸς ὑμᾶς) verheißt und damit vermutlich das Kommen des Geistes anspricht.<sup>89</sup>

---

disciplinary Perspectives (Ekstasis 5), Berlin 2014, 343–371, bes. 368–369, und F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments (UTB 3500), Tübingen <sup>3</sup>2011, 669–670.

<sup>87</sup> Die Abgrenzung des Parakletspruchs wird unterschiedlich vorgenommen, was schon in den Manuskripten zu beobachten ist: A und D setzen V. 19 ab (A zudem besonders deutlich V. 22), so auch GNT (Tyndale House);  $\aleph$  beginnt aber einen neuen Abschnitt erst mit V. 20 und nochmals mit V. 21 (in B ist nichts ersichtlich). Somit ist in keinem Manuskript ein neuer Abschnitt nach V. 17 zu beobachten, wie es aber etwa ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 531–539, stellvertretend für viele vorschlägt. Textkritisch lässt sich also keine Abtrennung von V. 18 begründen, was zusätzlich durch die inhaltliche Verbindung untermauert werden kann, so z.B. HAHN, Theologie, Bd. 1, 664–667, der von Parakletspruch (Joh 14,16–17) und Explikation (Joh 14,18–20) spricht.

<sup>88</sup> FREY, Eschatologie, Bd. 3, 165.

<sup>89</sup> So auch J. CALVIN, Commentaires sur le Nouveau Testament. Évangile selon Saint Jean, Genf 1968, 403; GODET, Saint Jean, 283–285, und KAMMLER, Jesus Christus, 102–103. Diese Interpretation ist jedoch umstritten. Vorgeschlagen werden stattdessen auch die Erscheinung Jesu an Ostern (C. DIETZFELBINGER, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden [WUNT 95], Tübingen 1997, 53–57; H.N. RIDDERBOS, The Gospel according to John. A Theological Commentary, übers. von J. Vriend, Grand Rapids 1997, 505) oder Jesu Wiederkunft (SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 232; T. ZAHN, Das Evangelium des Johannes [Kommentar zum Neuen Testament 4], Erlangen <sup>6</sup>1921, 559; FREY, Eschatologie, Bd. 3, 166).

Während der erste Parakletspruch die personale Gemeinschaft betont, fokussieren die nachfolgenden Sprüche auf die Handlungsweise des Geistes bei und in den Jüngern. Im zweiten Spruch heißt es, dass der Paraklet die Jünger alles lehren und an alles erinnern wird, was Jesus gelehrt hat (Joh 14,26). Keine neue Offenbarung ist damit beabsichtigt, sondern ein vertieftes Verständnis des bereits in und durch Jesus Geschehenen. In diesem Spruch liegt der Fokus der Funktion des Geist-Parakleten auf der Anamnese, die die Jünger hauptsächlich kognitiv erfahren. Meist wird diese Funktion besonders hervorgehoben.

Im dritten Parakletspruch in Joh 15,26–27 wird die doppelte Zeugenschaft von Geist und Jüngern beschrieben. Einerseits legt der Heilige Geist unter den Jüngern, zu denen er vom Vater gesendet wird, Zeugnis über Jesus ab. Damit bestärkt er in den Jüngern den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes. Andererseits legen aber auch die Jünger Zeugnis ab für Jesus, dies aber gegenüber der Welt, und zwar von dem, was sie gesehen haben, weil sie „von Anfang an“ bei ihm gewesen sind.<sup>90</sup> Hier zeigt sich einmal mehr, dass die sinnliche Erfahrung nicht mit der geistlichen Erfahrung vermischt oder gar von ihr verdrängt werden darf. Stattdessen gilt es diese beiden Aspekte der menschlichen Wirklichkeit aufeinander zu beziehen.

Im vierten Parakletspruch wird eine elenktische Funktion angesprochen (Joh 16,7–11). Der Paraklet soll „aufweisen, dass sich die Welt im Irrtum befindet über das, was Sünde“, Gerechtigkeit und Gericht heißt.<sup>91</sup> Der Spruch wendet sich an die Gemeinde und nicht an die Welt. Darum wird sie konkret angesprochen wird: „[...] und dass ihr mich nicht mehr seht“, was als Gerechtigkeit bezeichnet wird. Der Geist bestätigt der Gemeinde, dass sie im Recht und die Welt im Irrtum ist, und vergewissert sie so ihres Glaubens.<sup>92</sup> Darum ist auch nicht die Rede von Sündenvergebung, sondern lediglich vom Darlegen, was Sünde ist (im Unterschied zu Joh 20,21–22).

Im fünften und letzten Parakletspruch wird nochmals hervorgehoben, dass der Paraklet die Jünger in alle Wahrheit leiten und Jesus verherrlichen wird (Joh 16,13–15), womit besonders die Christozentrik des Wirkens des Geistes hervorgehoben wird und das richtige und umfassende Verständnis Jesu, wozu auch „das Kommende“ zählt. Damit ist eine theologische Ebene angesprochen, die mit dem Aufdecken der Wahrheit und der Vermittlung göttlicher Rede eine prophetische Komponente hat.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Für eine ausführliche Interpretation siehe JOST, *Beistand des Geistes*.

<sup>91</sup> K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16* (BZNW 104), Berlin 2000, 305.

<sup>92</sup> Im nächsten Abschnitt wird nochmals darauf zurückzukommen sein. Siehe aber hierzu die detaillierte Exegese bei KAMMLER, *Jesus Christus*, 125–135.

<sup>93</sup> Ob damit eher präsentisch gemeint ist, dass „durch den Beistand [...] Jesu Wirken so zum Zuge kommen [wird], dass die Gemeinde die Herausforderungen dessen bestehen kann, was in ihrer Situation auf sie zukommt“ (K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2: Kapitel 11–21 [ThKNT 4/2], Stuttgart 2001, 161), oder eine eschatologische Zukunftsperspektive ver-

Zusammenfassend kann einerseits festgehalten werden, dass die Funktion des Geistes nicht auf einen Aspekt eingeschränkt werden sollte, sondern in ihrer Vielfältigkeit wahrgenommen werden muss.<sup>94</sup> Andererseits verläuft aber die Handlungsrichtung immer einseitig vom Geist zu den Jüngern und ist nicht reziprok. Der Geist kommt zu den Jüngern (Joh 16,13) und tritt agierend an deren Seite. Eine Erwidern der Jünger auf den Geist fehlt. Weder antworten die Jünger dem Geist, noch ist eine entsprechende Bewegung der Jünger hin zum Geist zu erkennen. Darin kann eine Begrenzung der personalen Beziehung mit dem Geist gesehen werden. Der Geist stiftet folglich eine einseitige Gemeinschaft, die darüber hinaus auf Jesus bezogen bleibt.

### 3. Der Geist Jesu (Joh 19,30)

Umstritten ist, ob Joh 19,30 als pneumatologische Aussage zu interpretieren ist: „[...] und Jesus sagte: Es ist vollbracht. Und indem er den Kopf neigte, übergab er den Geist“ (Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Johannes Beutler kann exemplarisch für eine theologische Deutung dieser Aussage genannt werden: „Da bei Johannes Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten letztlich zusammenfallen, sehen wir hier die Verleihung des Geistes am Ostertag (Joh 20,22f.) vorweggenommen [...]. Im Augenblick des Todes Jesu ist seine ‚Stunde‘ gekommen. Er ist zur Rechten des Vaters erhöht und kann den Seinen die Gabe des Geistes verleihen.“<sup>95</sup> Konträr dazu meint Rudolf Schnackenburg: „Neben einer einfachen Erklärung, die darin nur eine, vielleicht poetisch gefärbte Beschreibung des Sterbens Jesu sieht, gibt es tiefsinnige Deutungen, die darin weiterreichende theologische Gedanken vermuten. [...] Aber eine solche Interpretation [...] scheitert allein schon daran, daß τὸ πνεῦμα hier nicht den göttlichen Geist bedeuten kann.“<sup>96</sup> Für ihn ist folglich lediglich das Sterben als bewusste Tat gemeint.

Verschiedene Aspekte beeinflussen die Interpretation. Zunächst ist die Überlieferung in den Synoptikern beizuziehen, die Traditionen enthält, die auch die Rede des Johannes geprägt haben können. In Mk 15,37 wird formuliert: „Und indem Jesus laut aufschrie, hauchte er [das Leben] aus“ (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείσ φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν). Eine ähnliche Aussage findet sich in Mt 27,50, wo jedoch das Aufgeben des Geistes betont wird: „Indem aber Jesus nochmals laut aufschrie, gab er den Geist auf“ (ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῆ μεγάλη ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Das Aushauchen wird als Aufgeben des Geistes beschrieben. In Lk 23,46 wird eine weitere ähnliche Formulierung geboten, die diese Wor-

---

heißen wird (FREY, Eschatologie, Bd. 3, 190–204), kann an dieser Stelle offengelassen werden, auch wenn meines Erachtens Letzteres im Vordergrund steht.

<sup>94</sup> Vgl. auch HAHN, Theologie, Bd. 1, 665–667.

<sup>95</sup> J. BEUTLER, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. 2013, 506.

<sup>96</sup> R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, Bd. 3 (HThK), Freiburg i.Br. 1979, 333.

te aber als Gebet Jesu präsentiert: „Und mit lauter Stimme rief Jesus: ‚Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist.‘ Indem er aber dies sagte, hauchte er [das Leben] aus“ (καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν). Mit Blick auf die Synoptiker lässt sich somit eindeutig festhalten, dass jeweils der Lebenshauch, der ausgeatmet wird, gemeint ist, was durch das Personalpronomen (Lk 23,46), aber auch durch die Verben ἐκπνέω (Mk 15,37) und ἀφίημι (Mt 27,50) gekennzeichnet ist. Somit ist bei allen drei Synoptikern das Sterben gemeint.

Der vierte Evangelist – und das ist gerade zu betonen – vermeidet das Personalpronomen und wählt darüber hinaus ein anderes Verb, nämlich παραδίδωμι. Vermag diese Kombination ein neues Verständnis zu begründen? Dafür spricht, dass die Wendung nicht als bekannte Beschreibung für das Sterben nachgewiesen werden kann, weshalb nach dem Bedeutungsplus gefragt wird.<sup>97</sup> So könnte zusätzlich ein Übergeben des Geistes konnotiert sein, der nun den Jüngern zukommen kann.<sup>98</sup> Dieser Gedanke ist „reizvoll“,<sup>99</sup> weil das Evangelium nach Johannes durchaus theologisch aufgeladen ist und bisweilen mehrdeutig formuliert. Doch gibt es keine Parallele, die ein solches neues Verständnis positiv belegen würde. Stattdessen muss für eine solche Interpretation eine Bezugnahme auf Joh 7,39 und 19,34 angeführt werden. Hier droht jedoch die Gefahr einer konstruierten Interpretation, die die explizite Textaussage ersetzt. Denn es ist festzuhalten, dass mit τετέλεσται nicht direkt die Übergabe des Geistes ausgedrückt ist, womit auf eine theologische Deutung hätte angespielt sein können. Das letzte Wort Jesu steht vielmehr für sich, worauf der Akt des Sterbens folgt, beschrieben durch das Neigen des Hauptes und die Übergabe des Geistes. Die Aussage ist somit die Betonung des tatsächlichen Todes.<sup>100</sup> Mit dem ungewohnten Verb παραδίδωμι wird aber die Souveränität selbst im Sterbeakt betont. Zudem überdehnt man die Kombination von Joh 7,38 und 19,34, wenn die Verherrlichung Jesu (Joh 7,39; 12,23; 13,31–32 u.a.) auf einen exakten Zeitpunkt beim Neigen des Hauptes zugespielt wird. Weil die Übergabe des Geistes erst in Joh 20,22 explizit aufgegriffen wird, verliert die Hypothese zusätzlich an Plau-

<sup>97</sup> Es werden viele Verweise diskutiert. Keiner stimmt aber wirklich überein. Erst in den späteren Acta-Literatur lassen sich Parallelen finden (u.a. ActJoh 115). Dennoch ist festzuhalten, dass das Verb παραδίδωμι durchaus mit dem Tod verbunden werden konnte, vgl. z.B. Jes 53,12 LXX, ein Text, dessen Kenntnis beim vierten Evangelisten angenommen werden darf. Vgl. J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Bd. 2: 8–21 (ICC), Edinburgh 1928, 641.

<sup>98</sup> BROWN, Spirit, 103: „A better interpretation of παρέδωκεν τὸ πνεῦμα could be: he gave up, as in released, the spirit. This implies access to the spirit was made available by Jesus, but does not insist Jesus gave the spirit directly to anyone.“ Vgl. auch HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, 302.

<sup>99</sup> BARRETT, Johannes, 532.

<sup>100</sup> Vgl. G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (MSSNTS 12), Cambridge 1970, 12.

sibilität.<sup>101</sup> Auch die verschiedenen und unpräzisen Antworten, wem der Geist beim Tod Jesu übergeben werde, decken die Schwäche dieser Interpretation auf.<sup>102</sup> Letztlich ist überhaupt zu fragen, ob der Heilige Geist nach urchristlichem Zeugnis je von Jesus gewichen ist. Ein solcher Gedanke lässt sich nämlich neutestamentlich gar nicht belegen.<sup>103</sup> Alles in allem ist darum eine Interpretation einleuchtender, die unter dem Geist, von dem hier die Rede ist, den vom Vater geschenkten Lebensgeist versteht: „Und dann neigt er sein Haupt herab und ‚übergibt seinen Geist‘ – nämlich dem Vater, zu dem er ja im Vollzug seines Sterbens ‚hingehet‘ (vgl. 16,28).“<sup>104</sup>

Somit ist in Joh 19,30 Jesus als Mensch – als sterbender Mensch – beschrieben, der bewusst sein Leben in die Hände Gottes übergibt. Die Geistrede muss darum mit der sinnlichen Wahrnehmung kombiniert werden, die sich auch in emotionalen Lebenserfahrungen äußert (vgl. Joh 11,33; 13,21) und konkret im Akt des Sterbens mündet. Die Pneumatologie darf nicht die inkarnatorische Dimension der johanneischen Theologie verdrängen. Vielmehr ist der Tod Jesu „Voraussetzung für die Gabe des Geistes an die Glaubenden“<sup>105</sup> aber nicht die Ausgießung selbst.

#### 4. Anhauchung und Geistempfang (Joh 20,21–22)

Nur noch einmal, nach der Auferstehung Jesu, ist im Johannesevangelium die Rede vom Heiligen Geist. Doch fügen diese wenigen Worte ein letztes Element hinzu. Schon mehrfach wurde die Gabe des Geistes verheißen (Joh 3,34; 7,39; 14,16). Nur bei der letzten Erwähnung wird aber explizit zum Geistempfang aufgefordert (Joh 20,22). Hier erfüllt sich also die Verheißung der Geistbegabung der Jünger. Dies geschieht in einer Situation, in der der Auferstandene durch die verschlossene Tür in die Mitte der Jüngerinnen und Jünger tritt. Zunächst spricht Jesus von der Aussendung seiner Jünger. Danach haucht er sie an

<sup>101</sup> Ebenso meint BARRETT, Johannes, 532, aufgrund von Joh 20,22: „Es gibt keinen Platz für eine frühere Gabe des Geistes.“

<sup>102</sup> ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 728, spricht unpräzise von „den Seinen“. Nach HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes, 302, wird der Geist den Jüngern übergeben. Andere erkennen eine Übergabe an Maria und den Lieblingsjünger, was dann ferner eine symbolische Deutung auf Kirche und Christen nach sich zieht; vgl. R.H. LIGHTFOOT, St. John's Gospel. A Commentary, hg. von C.F. Evans, Oxford 1956, 319; M.G. BURGE, The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition, Grand Rapids 1987, 134 Anm. 78.

<sup>103</sup> Diesen Aspekt missachtet auch D. CRUMP, Who Gets What? God or Disciples, Human Spirit or Holy Spirit in John 19:30, NT 51 (2009), 78–89, der zwar zu Recht die Deutung kritisiert, dass der Geist hier den Jüngern übergeben werde, stattdessen aber dafür plädiert, dass Jesus den Heiligen Geist dem Vater übergibt. Doch was ist der Sinn der Rückgabe des Geistes an den Vater? Er war ja zuvor nicht von Jesus gepachtet.

<sup>104</sup> WILCKENS, Evangelium nach Johannes, 298; so auch LAGRANGE, Saint Jean, 497.

<sup>105</sup> SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 371.

und sagt die Worte: „Empfangt Heiligen Geist!“ Zur Aussendung gehört also auch der Empfang des Beistandes. Die Konsequenz der Geistbegabung ist die Macht der Jünger zum Vergeben oder Festhalten der Sünden. Darum ist hier weniger an Gen 2,7 oder Ez 37,5 und das schöpferische Handeln Gottes zu denken, auch wenn in der Septuaginta ähnlich formuliert ist und dies Anklänge an Joh 3,3–5 hat. Der Kontext und die Erklärung zielen auf einen missionarischen und autorisierenden Aspekt.<sup>106</sup> Der Geist handelt nicht an den Jüngern, sondern durch sie. Damit ergeben sich eher Korrespondenzen zu Texten wie Ez 36,25–27 und Ps 51,3–4 (vgl. 1QS III 6–8 und IV 21). Die Jünger werden so selbst in das soteriologische Geschehen miteingebunden, wie es eben bereits in Joh 7,37–39 verheißen wurde.

Hervorzuheben ist, dass auch bei dieser letzten Stelle der Geistempfang mit einer sinnlichen Erfahrung korreliert. Durch das Anhauchen wird das Geistgeschehen auch körperlich erlebt. Die sinnliche Dimension wird anschließend im weiteren Zusammenhang mit der Thomasperikope betont.<sup>107</sup> Dies zeigt: Pneumatologie und Inkarnation gehören auch nachösterlich zusammen. Der Inkarnierte handelt leiblich und führt seine Anhänger so in die Gemeinschaft mit dem Geist. Der Übergang von der Zeit der Gegenwart Jesu zur Gegenwart des Geistes wird dadurch physisch markiert. Dies ist aber nun nicht stoisch zu deuten, als wäre der Geist selbst materiell zu verstehen. Das wäre eine Vermischung der Pneumatologie und der Inkarnation.<sup>108</sup> Denn damit ist keine Aussage zum Wesen des Geistes gemacht, sondern nur zur Art und Weise, wie der Geist von Jesus den Jüngern geschenkt wurde. Und der auferstandene Jesus handelt leiblich.

All dies zeigt, dass die Aussage in Joh 20,22 sowohl in ihrer situativen Einbindung als auch in ihrer funktionalen Bestimmung des Geistes problemlos an die früheren Geistaussagen anknüpft.<sup>109</sup> Die Geistgabe wird mit einer sinnlichen Erfahrung kombiniert, so dass die Jünger darauf mit dem Empfangen des Heiligen Geistes reagieren können.<sup>110</sup> Dieser wird nun durch sie in die Welt hinein-

<sup>106</sup> Vgl. RIDDERBOS, John, 643.

<sup>107</sup> Ausführlich beschrieben bei HIRSCH-LUIPOLD, Gott wahrnehmen, 277–345 (bes. 293). Darüber hinaus wird diskutiert, ob Thomas durch das Berühren der Wundmale den Geist empfangen habe; vgl. B. SCHLIESSER, To Touch or Not to Touch? Doubting and Touching in John 20,24–29, *Early Christianity* 8 (2017), 69–93, 87.

<sup>108</sup> So aber ENGBERG-PEDERSEN, John and Philosophy, 106–110.

<sup>109</sup> C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954, 429–430, meint zunächst, dass „the conception of the Spirit here implied is strikingly different from that of the Farewell Discourses [...]“. Dennoch anerkennt auch er: „Yet even so, the placing of the incident is so directly congruous with Johannine ideas that it may fairly be treated as part of the evangelist’s theological interpretation.“

<sup>110</sup> Das Anhauchen ist nicht direkt mit dem Geistempfang zu interpretieren. Denn das Anhauchen (ἐνεφύσησεν) und die nachfolgende Aufforderung zum Empfang (λάβει) sind in zwei Hauptverben angesprochen, die nicht als Partizipialkonstruktion direkt miteinander verstrickt sind. Insofern erklärt das Anhauchen nicht das Empfangen, sondern begleitet dieses.

wirken, wie es bereits in Joh 7,37–39 angekündigt und in den Parakletsprüchen weiter ausgearbeitet wurde.

## 5. Resümee

Der Durchgang durch das Johannesevangelium hat fünf Charakteristika der Geistvorstellung aufgedeckt, die hier abschließend festgehalten werden sollen:

(1) Der Geist wird als personales Wesen beschrieben und erlebt. Das gilt zwar in besonderer Weise erst für die Parakletsprüche, ist aber auch an den übrigen Pneuma-Stellen nachzuweisen. Diese Einsicht wurde schon vielfach hervorgehoben. Sie widerspricht zugleich einer stoischen Interpretation, die das Pneuma stattdessen materiell fassen will, erlaubt aber interessante Vergleiche mit dem Daimonion in der platonischen Tradition.<sup>111</sup>

(2) Als personales Wesen ist der Geist beziehungsorientiert. Er handelt nie allgemein, unpersönlich, kosmisch. Im Gegenteil, er wird nur in Beziehung zu anderen Personen überhaupt erwähnt. Zunächst ist hier die Beziehung von Geist und Jesus zu betonen, die die Grundlage der johanneischen Geistrede bildet (Joh 1,33–35). Anschließend wird die Beziehung des Geistes zu den Jüngern beschrieben, einerseits um damit die Notwendigkeit und Bedeutung der Beziehung von Geist und Mensch zu umreißen. Andererseits wird in den Abschiedsreden das Leben mit dem Geist erläutert, mit dem Höhepunkt in Joh 20,21–22, wo die Übergabe des Geistes von Jesus an die Jünger vollzogen wird.

(3) Charakteristisch ist darum die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Paraklet. Diese Bezeichnung ergibt nur in einer personalen Beziehung Sinn, weil sie in der profanen Sprache semantisch „l'idée de mouvement spatial“ impliziert, „auquel est associé un mandat“.<sup>112</sup> Der Paraklet ist keine kosmologische und auch keine ontologische Größe. Im Gegenteil, der Paraklet setzt Beziehungen voraus, in denen er eine aktive Rolle übernimmt.

(4) An entscheidenden Stellen zu Beginn, im Zeugnis des Täufers, und am Ende, bei der Aussendung der Jünger, wird die Gegenwart des Geistes durch sinnliche Zeichen markiert und an weiteren Stellen seine Verbindung zur Leiblichkeit impliziert (bes. Joh 3,5; 7,38; 15,26–27). Damit wird der Mensch – auch als Glaubender – in seiner Leiblichkeit wahrgenommen, weshalb Geist und Leib nicht im Widerspruch stehen, sondern miteinander kombiniert werden.

(5) Die Rede vom Heiligen Geist beabsichtigt darum nicht die Überwindung der mit der Inkarnation des Logos einhergehenden Betonung der Leiblichkeit, sondern deren Bestätigung. Jesus Christus bleibt der Inkarnierte. Der Geist hat darum nicht die Aufgabe, den leiblich auferstandenen Christus zu vergeistigen,

<sup>111</sup> Vgl. hierzu M.R. JOST, *The Daimonion of Socrates and the Pneuma-Paraclete of Jesus*, *Early Christianity* 14 (2023), 62–80.

<sup>112</sup> D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique* (BZNW 142), Berlin 2006, 292.

sondern Jesus Christus als bleibend inkarnierten Sohn Gottes zu bezeugen und an dessen Stelle Gemeinschaft zu schenken, bis die Gläubigen mit ihm in der himmlischen Herrlichkeit wiedervereint sind.