

Acta Spiritus Sancti

Die Bedeutung der vier Sendungen des Geistes für die Apostelgeschichte¹

In memoriam Friedrich Avemarie

VON ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J.

Mit dem Titel „Taten der Apostel“ – πράξεις ἀποστόλων – tut sich die Exegese der Apostelgeschichte nicht leicht. Er bezeugt eine frühe Gattungsbezeichnung, *Praxeis-Literatur* war Geschichtsschreibung über historische oder/und mythologische Figuren, Städte und Stadtstaaten. Der Titel findet sich in den besten erhaltenen Handschriften, geht aber wohl nicht auf Lukas selbst zurück² und gibt auch den Gegenstand der Apostelgeschichte nur unzureichend wieder. Diese handelt weniger von den Aposteln selbst als vielmehr vom Wachsen des Wortes Gottes. Dreimal wird ausdrücklich festgehalten, dass das Wort „wuchs“ oder „zunahm“ (Apg 6,7; 12,24; 19,20), und Lukas hat refrainartig Notizen über die größer werdende Anhängerschaft Jesu in seine Darstellung eingestreut. Das Wachsen des Wortes geht für die Apg weitgehend mit dem der Kirche parallel. Sie entfaltet erzählerisch, was in den Wachstumsgleichnissen Jesu im Evangelium angelegt ist.³ Schon dort deutet Jesus das unterschiedliche Wachsen des jeweiligen Saatgutes im Sämannleichnis auf die Ausbreitung des λόγος.

Lukas selbst hat der Apostelgeschichte vermutlich gar keinen Titel gegeben. In der Widmung des Evangeliums verspricht er dem Theophilus, einen „Bericht“ (διήγησις) über all das niederzuschreiben, „was sich unter uns erfüllt hat“ (Lk 1,1). Das musste aber keineswegs mit der Himmelfahrt erschöpft sein, sondern konnte durchaus mehr umfassen. Wenn Lukas in der Widmung des zweiten Teils auf den πρώτος λόγος (Apg 1,1) zurückblickt, in dem er dargestellt hat, was Jesus zu tun *begonnen* hatte (Apg 1,1), ist Jesus offenbar

¹ Der vorliegende Beitrag geht zurück auf einen Vortrag beim Rhein-Main-Exegese-Treffen am 10. November 2012. Dabei sollte Friedrich Avemarie das Korreferat übernehmen. Er hatte mir bereits einige Anmerkungen zu meinem Manuskript zukommen lassen. Am 12. Oktober 2012 ist er kurz vor seinem 52. Geburtstag völlig überraschend gestorben. Dem dankbaren Gedenken an ihn möchte ich diesen Beitrag widmen. Dem Rhein-Main-Exegese-Treffen und Professor Dr. Thomas Schmeller, der mit seinen Fragen die Diskussion angeworfen hat, sei herzlich für weitere Anregungen gedankt.

² Vgl. J. A. Fitzmyer, *The acts of the apostles. A new translation with introduction and commentary*, New York [u. a.] 1998, 47–49. Fitzmyer führt als Zeugen neben α , B, D, Ψ , 1 und 1175 auch den Papyrus P 74 auf, der sich durch die Angaben nach NA²⁸ allerdings nicht bestätigen lässt. Demnach beginnt der Text des Papyrus erst mit Apg 1,2. Nur Wendland, Wikenhauser und Zahn halten die lukanische Herkunft des Titels aufrecht.

³ Vgl. W. Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*; mit 4 Tabellen, Göttingen 1995.

auch im zweiten Teil als Handelnder vorausgesetzt. Der nun kurz vor seinem 52. Lebensjahr ganz überraschend verstorbene Friedrich Avemarie hat daher einen Beitrag zur Apostelgeschichte treffend mit *Acta Iesu Christi* überschrieben: Die Apostelgeschichte sei eine Darstellung des erhöhten Christus, der unter den verschiedensten Zeichen in der ersten Kirche wirkt.⁴

Bereits aus der Spätantike oder byzantinischer Zeit stammt ein alternativer Titelvorschlag: *Acta Spiritus Sancti* von einem gewissen Ökumenius.⁵ Mit diesem Titel lassen sich die Ergebnisse neuerer narratologischer Untersuchungen zusammenfassen: Die Apostelgeschichte will „vom Geist Gottes erzählen“ (Anja Cornils).⁶

In diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass die Christozentrik der Apostelgeschichte nicht ohne eine pneumatologische Dimension verstanden werden kann. Der Heilige Geist erhält in der Darstellung des Lukas ansatzhafte Züge einer eigenständigen Erzählfigur. Damit hat Lukas christliches Reden vom Geist entscheidend mitgeprägt. In vier Herabkünften des Geistes (2,1–4; 8,14–17; 10,44–48; 19,1–7) hat er gewissermaßen „narratologische Signale“ für seine Historiographie in der Apostelgeschichte gesetzt. Im Folgenden werde ich daher (1) zunächst auf den Titelvorschlag des Ökumenius und die Darstellung des Geistes in der Apg eingehen, dann (2) in einem zweiten Schritt zeigen, wie der Geist über die antike Prosöpopoie Züge einer Erzählfigur in der Apg erhält, und diese Beobachtungen schließlich (3) mit der Bedeutung der vier Sendungen des Geistes innerhalb der Apg verbinden.

Acta Spiritus Sancti?

Der Geist wird in der Apg gleich zu Beginn in der erneuten Widmung an Theophilus genannt: Im ersten Buch habe Lukas dem Theophilus alles geschrieben, was Jesus getan habe „bis zu dem Tag, an dem er, nachdem er – durch Heiligen Geist – den Aposteln, die er auserwählt hatte, Anweisungen

⁴ Vgl. F. Avemarie, *Acta Iesu Christi*. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: J. Frey/B. Rost (Hgg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*. Symposium 15./16. März 2007 in München, Berlin [u. a.] 2009, 539–562. Vgl. einen ähnlichen Ansatz in der ausführlichen Darstellung von O. Mainville, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, [Saint-Laurent/Québec] 1991. Sie versteht die lukanische Pneumatologie von Apg 2,33 her: Bei seiner Erhöhung erhält Christus vom Vater die Verheißung des Geistes für die Kirche; die Erhöhung ist für Mainville der „point de jonction entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance“ (Mainville, 153).

⁵ Vgl. D. Marguerat, *Les actes des Apôtres*, Genève 2007, 126. Zur Person des Ökumenius vgl. M. Biermann, Art. Oecumenius, in: S. Döpp/P. Bruns (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2002, 525.

⁶ A. Cornils, *Vom Geist Gottes erzählen*. Analysen zur Apostelgeschichte, Tübingen 2006. In den letzten 20 Jahren sind drei weitere narratologische Untersuchungen zum Heiligen Geist in der Apg erschienen: W. H. Shepherd, *The narrative function of the Holy Spirit as a character in Luke-Acts*, Atlanta, Ga 1994, wobei Shepherd den Geist bei Lukas nach dem Paradigma der alttestamentlichen Propheten dargestellt sieht; danach J. Hur, *A dynamic reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Sheffield 2001; und G. K. A. Bonnah, *The Holy Spirit. A narrative factor in the Acts of the Apostles*, Stuttgart 2007. Vgl. zu weiterer Literatur auch den Forschungsüberblick bei Bonnah, 11–61.

gegeben hatte, entrückt wurde“ (Apg 1,2). Der erste Satz der Apostelgeschichte zieht sich über mehrere Verse hin, und sein Satzbau ist komplex. In dem Abschnitt, den ich hier übersetzt habe, habe ich den Ausdruck „durch Heiligen Geist“ in Parenthese gesetzt, um die besondere Stellung von διὰ πνεύματος ἁγίου zu signalisieren, auf die wir noch zurückkommen werden.

Es ist die erste von 57 Erwähnungen, bei denen der Geist in der Apostelgeschichte das Wirken des Auferstandenen vermittelt. Anja Cornils hat sogar 59 Erzählkonfigurationen ausgemacht, in denen der Geist in unterschiedlicher Form beteiligt ist. Die erste ist die gerade zitierte Widmung am Beginn, die letzte die Begegnung des Paulus mit Vertretern der jüdischen Gemeinde in Rom am Ende der Apostelgeschichte.⁷

Im Evangelium wird der Geist in der Kindheitsgeschichte häufig erwähnt: Elisabet (1,41), Zacharias (1,67) und Simeon (2,25–27) inspiriert er zu Weissagungen. Den Täufer Johannes lässt der Geist zu einem Propheten wie Elija heranwachsen (1,15.17); und er kommt auf Maria herab, als sie Jesus empfängt (1,35). Bei der Taufe bezeugt der Geist Jesus öffentlich als Gottes Sohn (3,22) und bewahrt ihn durch seine Führung in der Wüste vor den Angriffen Satans (4,1.14). In der Synagoge von Nazaret erklärt Jesus mit den Worten aus Jesaja, dass der Geist des Herrn auf ihm sei. Nach Kapitel 4 tritt der Geist dann aber ganz in den Hintergrund und wird nur noch einmal bei dem Jubelruf Jesu (10,21) genannt.⁸

Erst am Beginn der Apostelgeschichte wird der Geist wieder neu eingeführt. Der Satzteil διὰ πνεύματος ἁγίου in Apg 1,2 wird von den Kommentatoren entweder auf die Anweisungen des Auferstandenen an die Apostel oder auf ihre Wahl bezogen. Im Evangelium wird Jesu Wahl der Apostel nicht unter der Wirkung des Heiligen Geistes dargestellt. Aber hier, zu Beginn der Apostelgeschichte, ist διὰ πνεύματος ἁγίου offenbar bewusst in eine Zwischenstellung gesetzt, sodass es syntaktisch auch auf die Wahl der Apostel bezogen werden kann.⁹ Lukas beginnt hier eine *Relecture* des Lebens Jesu:¹⁰ Das ganze Leben Jesu wird jetzt als „Zeit des Geistes“ verstanden. Sie gipfelt in der Rede

⁷ Vgl. Cornils, 82–86.

⁸ In Jesusworten noch in 11,13; 12,10 und 12. Am Kreuz (Lk 23,46) stirbt Jesus nur bei Lukas mit den Worten von Ps 30 (31), 6, „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Hier könnte sich möglicherweise eine Beziehung zum Geist Gottes anschließen. Die trinitarische Deutung dieser Stelle lässt sich nach Bovon allerdings erst im Mittelalter belegen (vgl. F. Bovon, Lk 19,28–24,53, Zürich [u. a.] 2009, 511).

⁹ Diese Lösung verlangt vom Leser, dass er zwei syntaktische Beziehungen gleichzeitig versteht. Das ist freilich nicht unproblematisch; für eine andere Lösung entscheidet sich Fitzmyer (Anmerkung 2), 196. Alfons Weiser verweist zu Recht auf eine vergleichbare ambivalente Satzstellung von πορευομένου αὐτοῦ in 1,10, bezieht διὰ πνεύματος ἁγίου in 1,2 allerdings auf die Wahl der Apostel: A. Weiser, Die Apostelgeschichte, Gütersloh 1981, 49. Bonnah (Anmerkung 6), 111, bringt gute Gründe für den Bezug auf ἐξελέξατο. Mir scheint, dass Lukas hier am Beginn der Apostelgeschichte ähnlich wie im Proömium des Evangeliums sehr bewusst formuliert und mit einem mehrfachen Lesen beziehungsweise Hören rechnet. Die Aufmerksamkeit auf den Geist ist für einen Leser des Doppelwerks schon von dessen letzter Erwähnung in der Verheißung Jesu gegeben (24,49). Dies macht die doppelte Beziehung auf die Wahl der Apostel und die Lehre des Auferstandenen möglich.

¹⁰ Vgl. Marguerat (Anmerkung 5), 38.

des Petrus an das Haus des Cornelius: Jesus ist der Urtyp einer geisterfüllten Person. Er ist gesandt, um „Wohltaten zu vollbringen“ (εὐεργετέω) und alle zu heilen, die von der Macht des Teufels niedergehalten werden (10,38).

In 1,2 führt der Geschichtsschreiber Lukas die drei wichtigsten Figuren beziehungsweise Figurengruppen des folgenden zweiten Teils seines Werkes ein: Von Jesus hatte bereits der πρῶτος λόγος gesprochen; nun rücken die Apostel in den Blick. Dazu tritt jetzt der Geist, um die Apostel mit den Anfängen Jesu zu verbinden. Von dieser Beobachtung her lässt sich Ökumenius' Titelvorschlag *Acta Spiritus Sancti* nachvollziehen. Die neutestamentliche Wortstatistik mag seinen Vorschlag unmittelbar unterstützen: 106-mal ist πνεῦμα im lukanischen Doppelwerk erwähnt.¹¹ Das ist fast ein Drittel (28%) aller Vorkommen im gesamten Neuen Testament. Mit 70 Belegen finden sich zwei Drittel aller lukanischen Belege in der Apostelgeschichte. Etwa 40-mal wird der Geist in der Erzähler-Rede erwähnt,¹² aber auch wenn andere Figuren von ihm sprechen, trägt dies zur Charakterisierung des Geistes in der Apostelgeschichte bei: 14-mal spricht Petrus vom Geist – viermal davon als Rahmen der Pfingstrede (2,17f.33.38) – fünfmal Paulus, das erste Mal bei der Nachtaufe der Johannesjünger in 19,2.

Der Geist als Hypostasis?

In seiner *Hypothesis* zur Apostelgeschichte schreibt Ökumenius, sie sei eigentlich eine Darstellung der Taten des Paulus:

Wenn dieses Buch auch „Taten der Apostel“ überschrieben ist, umfasst es doch am meisten die Taten des Paulus, die Lukas auch genau kannte, war er doch mit ihm ein Pilger geworden und hat sein Leben geteilt.¹³

Es sei notwendig gewesen, vor der Darstellung des Paulus auf die Vorgeschichte der übrigen Apostel einzugehen, um zu zeigen, wie roh (ὠμός) und tierisch (θηριώδες) Paulus sich ihnen gegenüber verhalten habe. Darauf beschreibe das Buch die große Wandlung des Apostels vom schreckenerregenden Christenverfolger zum glaubwürdigen Zeugen Jesu, dem auch Lukas schließlich zum Begleiter geworden sei. Am Ende seiner *Hypothesis* folgert Ökumenius, dass Lukas in seinem Buch mehr von den Taten des Geistes als von denen der Apostel erzähle. „Daher“ – so schließt er – „ist es gut, das Evangelium ‚Taten Christi‘ zu nennen, das ‚Buch der Taten‘ hingegen ‚die

¹¹ Vgl. ebd. 126; J. A. Fitzmyer, The Role of the Spirit in Luke-Acts, in: J. Verbeyden (Hg.), The unity of Luke-Acts, Leuven 1999, 165–183, 171: Lukas spricht insgesamt 71-mal vom göttlichen Pneuma, deutlich häufiger als die übrigen Evangelisten: Matthäus elfmal, Markus sechsmal und Johannes 14-mal.

¹² Vgl. die Übersichten *Cornils* (Anmerkung 6), 87 f., vgl. auch die gute narratologische Darstellung bei *Bonnab* (Anmerkung 6), 62–100.

¹³ *Oecumenius*, Hypothesis in Act: Εἰ καὶ Πράξεις τὸ βιβλίον ἐπιγράφεται τῶν ἀποστόλων, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰς τοῦ Παύλου περιέχει ἅς καὶ ὁ Λουκάς ἀκριβῶς ἐγίνωσκε, ἅτε καὶ συνέκδημος αὐτῷ γεγονώς καὶ ὁμοδαίτος (PG 118, 29).

(Taten) des Heiligen Geistes¹⁴. „*Die Großtat des Geistes ist nach Ökumenius aber die Bekehrung des Paulus.*“

Von diesem Ökumenius stammt auch ein Kommentar zu den neutestamentlichen Briefen und der älteste griechische Kommentar zur Johannesoffenbarung. Nach den oft ungenauen Angaben in Mignes *Patrologia Graeca* war Ökumenius Bischof im thessalischen Trikka und hat seine Kommentarerwerke um 990 verfasst,¹⁵ also in byzantinischer Zeit. Daniel Marguerat zitiert Ökumenius hingegen als „commentateur des Actes du VII^e siècle“¹⁶. Die Frage nach der Identität dieses Kommentators ist sehr alt. Schon Robert Bellarmin gibt zwei auseinanderliegende Datierungen im 9. oder nach dem 11. Jahrhundert an und konstatiert: *quo tempore floruerit non omnino constat*.¹⁷ Marc De Groot und John C. Lamoreaux haben die *Quaestio Oecumeniana* in zwei verschiedenen Aufsätzen Ende der 90er-Jahre neu untersucht:¹⁸ Eine von Spitaler und Schmid in den 30er-Jahren aufgefundene syrische Katene bezeichnet Ökumenius als „einen(m) sorgfältigen Mann, der sehr orthodox ist, wie die Briefe des Patriarchen Mar Severus zeigen, die an ihn gerichtet sind“¹⁹. Als Briefpartner des Severus ist Ökumenius allerdings in das 6. Jahrhundert zu datieren. Andere Epitheta, die Ökumenius in den Briefen von Severus zugeschrieben werden, sind „Rhetor“, „Philosoph“, „Graf“, „mächtiger Mann“ und „gottliebende Pracht“²⁰. Nach diesen Angaben war Ökumenius als verheirateter Laie aus aristokratischen Kreisen in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts am kaiserlichen Hof tätig.²¹ Erst in mittelalterlicher Zeit wäre er demnach mit dem als Heiligen verehrten gleichnamigen späteren Bischof von Trikka verwechselt worden.

Zu diesem Ökumenius aus dem 6. Jahrhundert passt auch der griechische Apostelgeschichtskommentar. Sein Bildungstand dürfte bei der Bezeichnung der Apostelgeschichte als πράξεις τοῦ ἁγίου πνεύματος eine Kenntnis der pneumatologischen Diskussionen des 4. Jahrhunderts voraussetzen. Die pneumatologische Reflexion wurde vor allem durch die kappadokischen Väter, namentlich Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz, vorangebracht, in deren theologische Arbeit ein umfangreiches Wissen um die grie-

¹⁴ *Oecumenius*, Hypothesis in Act: Ὅστε καλῶς ἔχει, τὸ μὲν Εὐαγγέλιον, Χριστοῦ πράξεις λέγειν, τὸ δὲ βιβλίον τῶν Πράξεων τὰς τοῦ ἁγίου Πνεύματος (PG 118, 32); vgl. *Marguerat* (Anmerkung 5), 126.

¹⁵ PG 118, 10.

¹⁶ *Marguerat* (Anmerkung 5), 126.

¹⁷ *R. Bellarmin*, De Scriptoribus ecclesiasticis liber unus. Cum adiunctis indicibus et brevi Chronologia ab Orbe condito usque ad annum M. DC. XII, Coloniae Agrippinae 1613: 309–310: *quo tempore floruerit non omnino constat; alii enim collocant eos* [d. h. Oecumenius und Olympiodorus; A. W.] *inter annum 800 & 900. alii post annum millesium.*

¹⁸ Vgl. *M. de Groot*, Die Quaestio Oecumeniana, in: SE 36 (1996) 67–105; *J. C. Lamoreaux*, The Provenance of Ecumenius' Commentary on the Apocalypse, in: VigChr 52 (1998) 88–108.

¹⁹ *A. Spitaler*, Zur Klärung des Ökumeniusproblems, in: Oriens Christianus 31 (1934) 208–218, 209 f.

²⁰ *De Groot* (Anmerkung 18) 83.

²¹ *J. Suggit* (Hg.), *Commentary on the Apocalypse*, Washington 2006, 3–6.

chischen und biblischen Vorstellungen von Pneuma eingegangen ist. Aufgrund seiner Teilhabe an der göttlichen Natur ist der Geist für Gregor von Nazianz durch seine Fähigkeit der Selbstbewegung von einer bloßen Energie unterschieden: „Eine Energie folgt einer Wirkursache. Der Heilige Geist ist jedoch Wirkursache seiner selbst, ohne dabei in Ruhe zu sein.“²² Der Geist ist für die Kappadokier ὑπόστασις, also ein selbstständiges, aber bezogenes Seiendes in Gott – ein Begriff, aus dem sich unter dem Einfluss der lateinischen Terminologie die späteren westlichen Person-Vorstellungen entwickelt haben.²³

Die ontologische Bestimmung der Hypostasis greift Ökumenius auch in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte auf. Die erste Erwähnung des Geistes in Apg 1,2, die wir bereits oben gesehen haben, erklärt Ökumenius:

Das „er trug den Aposteln durch den Geist auf“ (Apg 1,2) offenbart entweder die Aufträge als geistliche aber in keiner Weise weltlich erscheinende; oder (es ist geschrieben), damit es auch den Geist mit ihm selbst (Jesus) als zusammengewachsen vorstelle, wie einem, der da von der heiligen Hypostasis keinen Mangel hat von den (Dingen), die von Gott vollendet werden.²⁴

Sprachlich scheint mir wahrscheinlicher, dass Ökumenius hier τῆς ἁγιοσυκτικῆς ὑποστάσεως allerdings auf Jesus bezieht, nicht auf den Geist: Jesus fehlt nichts an der einen göttlichen Hypostasis, daher ist er auch mit dem Geist „zusammengewachsen“ (σύμφυτον). Mit dieser Auffassung würde Ökumenius im Kontext der Diskussionen um den Monophysitismus im 6. Jahrhundert stehen. In seinem Offenbarungskommentar betont er mit Kyrill von Alexandria, dass in Jesus Gottheit und Menschheit zu einer Hypostasis vereint seien.²⁵

²² S. Bergmann, Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung, Mainz 1995, 165. Bergmann bezieht sich auf ein Zitat aus den Theologischen Reden von Gregor von Nazianz (5,6; Übersetzung H. -J. Sieben): „Wenn er [der Geist; A. W.] bloß eine Wirkung (ἐνέργεια) ist, dann wird er gewirkt und wirkt offensichtlich nicht selber und hört zugleich mit dem Gewirktwerden auch zu existieren auf. Von dieser Art ist nämlich eine Wirkung. Wie aber wirkt er demzufolge (vgl. 1 Kor 12,11), spricht Worte (vgl. Apg 13,2), sondert aus (vgl. Apg 13,2), wird traurig (vgl. Eph 4,30), zürnt (vgl. Jes 63,10) und tut viele andere Dinge, die deutlich auf jemanden zurückgehen, der selber bewegt, und nicht bloß auf eine Bewegung (κίνησις)?“

²³ M. Fuhrmann, Person. Von der Antike bis zum Mittelalter, in: HWP, 269–283, 277 f.

²⁴ *Oecumenius*, Comm. in Act, PG 118, 46B: Τὸ δὲ „Ἐντειλόμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου“ (Apg 1,2) ἢ ὅτι πνευματικὰ τὰ ἐντάλματα δηλοῖ, οὐδὲν κοσμικὸν ἐπιφαίνοντα ἢ ἴνα καὶ τὸ Πνεῦμα σύμφυτον ἐαυτῷ παραδείξῃ, ὡς οὐδὲν ὦν ὑπὸ θεοῦ τελεῖται ἔλλειπον ἔχοντι τῆς ἁγιοσυκτικῆς ὑποστάσεως.

²⁵ *Oecumenius*, Comm. in Apc 12, 13, 6: „So dass der ‚Emmanuel‘ also aus Gottheit und Menschheit existiert, die sich vollkommen nach ihrem eigenen Logos verhalten: unvermischt, unveränderbar, unwandelbar, unvorstellbar. Wir sind überzeugt, dass er nach der unaussprechlichen Vereinigung ein Prosōpon, eine Hypostasis und eine Energieia ist, „auch wenn der Unterschied der Naturen, von denen wir sagen, dass sie in einer unaussprechlichen Vereinigung gewirkt wurden, nicht unbeachtet bleiben darf“, genauso wie die jeweilige Eigenart der Natur, nach den Worten unseres seligen Vater Kyrill.“ *Oecumenius*, Commentarius in Apocalypsin, M. de Groot (Hg.), Lovanii 1999, 287–289: ὡς εἶναι οὖν τὸν Ἐμμανουὴλ ἐκ θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος, τελείως ἔχουσῶν κατὰ τὸν οἰκείον λόγον, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀφαντασιάστως. Μετὰ δὲ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν πεπεισμεθα ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν καὶ μίαν ἐνέργειαν, κἂν ἢ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρητον ἔνωσιν πεπράχθαι φαμεν, μηδὲ ἢ κατὰ ποιότητα φυσικὴν ιδιότης κατὰ τοὺς λόγους τοῦ θεοπεσίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου.

Aus einer anderen Stelle aus dem Offenbarungskommentar scheint aber, dass auch der Geist für Ökumenius ein Seiendes in Gott mit einer eigenen Intentionalität ist:

Es sollte jedem klar werden, dass der Geist von der gleichen Ousia (ὁμοούσιος) wie der Vater und der Sohn ist und die gleiche Kraft hat.²⁶

Diese Auffassung vertritt Ökumenius offensichtlich auch in seinem Apostelgeschichtskommentar. Wenn der Geist am Pfingstfest in der Gestalt von Feuerflammen auf die Jünger herabkommt, schreibt er: Der Geist sei „gleich an Natur“ (ὁμοφυές) mit dem Vater, wie er Mose im brennenden Dornbusch erschienen sei.²⁷ Ökumenius' Sicht des Geistes bedarf sicherlich weiterer Klärung; es wäre durchaus interessant, seinen Kommentar unter dieser Rücksicht genauer zu untersuchen, denn seine Konzeption des Geistes bindet die *Acta Spiritus Sancti* in der Apostelgeschichte eng an die *Acta Iesu Christi* im Evangelium zurück. Es ist aber auch offensichtlich, dass ihm erst eine fortgeschrittene pneumatologische Reflexion half, die Apostelgeschichte als *Acta Spiritus Sancti* zu lesen.

Der Geist in der Apostelgeschichte

Von einer kohärenten ontologischen Konzeption des Geistes ist Lukas noch weit entfernt. Friedrich Avemarie spricht zu Recht von einem „üppig-vielfältigen Bild“ des Geistes in der Apostelgeschichte.²⁸ Den vielen Facetten der lukanischen Darstellung liegen unterschiedliche pneumatische Erfahrungen der ersten Gemeinden zugrunde, die der *Auctor ad Theophilum* aufgegriffen hat. Jedoch zeigt sich in diesem zweiten Teil des Doppelwerkes auch eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Darstellung des Geistes. Der Geist ist für Lukas eindeutig eine Intervention Gottes. In seiner Pfingstpredigt zitiert Petrus den Propheten Joël nach der Übersetzung der Septuaginta. Nach dem hebräischen Wortlaut verheißt Gott dort, seinen eigenen Geist über alles Fleisch auszugießen (3,1b. 2b). Die Septuaginta hatte hier das hebräische Original abgeschwächt. Durch eine partitive Formulierung hatte sie eine gewisse Distanz zu

²⁶ *Oecumenius*, Comm. in Apc; *M. de Groote* (Hg.) (Anmerkung 25) 254. 11, 3, 8: ψκονομήθη τοὺς ἅπαντας σχεδὸν ἀνθρώπους τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ τῇ δυνάμει τοῦ Παρακλήτου καὶ τοῦ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα καὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὴν εἰς Χριστὸν δεξασθαι πίστιν, ἵνα δὴ καὶ αὐτοῦ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν ὁμοούσιον τε καὶ ἰσοδύναμον πᾶσι κατάδηλον γένηται.

²⁷ *Oecumenius*, Comm. in Act, PG 118, 64B: Πυρὸς δὲ ἐν εἶδει, ὅτι καὶ τὸ Πνεῦμα, Θεὸς, καὶ ἵνα καὶ διὰ τούτου τὸ ὁμοφυές πρὸς τὸν Πατέρα παραστήσῃ, ὅς οὐτῶ τῷ Μωσῆ ἐπὶ τοῦ βάλτου ὄπτανεται.

²⁸ *Avemarie* (Anmerkung 3), 557. Vgl. *F. Avemarie*, Die Taufereählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte, Tübingen 2002, 129–174. Den vielfältigen Geisterfahrungen, die bei Lukas oft nur angedeutet erscheinen, kann hier nicht nachgegangen werden. Eine Reihe neuerer Arbeiten grenzt in der lukanischen Darstellung charismatische Geisterfahrungen von dem Geistempfang bei der Taufe (Menzies, Stronstad, Ervin, Penney, Haya-Prats) ab. J. D. G. Dunn hat dagegen Taufe und Geistempfang als umfassenden einheitlichen Vorgang christlicher Initiation gesehen (vgl. dazu *Avemarie*, Taufereählungen, 130 f.). Meine Fragestellung oben zielt aber auf die Bedeutung des Heiligen Geistes in der lukanischen Geschichtsdarstellung der Apostelgeschichte.

Gott gewahrt, die Lukas übernimmt (2,17c. 18): „Ich sende *von meinem Geist* aus“ (ἀπό τοῦ πνεύματός μου), lässt er Petrus predigen.²⁹ Diese partitive Formulierung hilft Lukas aber, den Geist gerade als bleibende Verbindung zwischen dem Raum Gottes und der menschlichen Existenz zu verstehen. Denn Lukas ergänzt die Übersetzung der Septuaginta in der Folge, indem er die bei Joël erwähnten Knechte und Mägde (3,2), auf die sich etwas von Gottes Geist ergießt, mit einem Possessivpronomen versieht und so mit Gott verbindet:

καί [γε] ἐπὶ τοὺς δούλους [μου]
καὶ ἐπὶ τὰς δούλας [μου]
ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις
ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου,
καὶ προφητεύσουσιν. (Apg 2,18) [...] lukanische Ergänzung des LXX-Textes.³⁰

Der Geist macht diejenigen, auf die er herabkommt, zu Gottes Knechten und Mägden. Er gründet eine bleibende Verbindung zu Gott, die als Besitz ausgedrückt ist.

Trotz dieser relationalen Wirkung des Geistes ist er bei Lukas offenbar noch nicht als Person gesehen. Für Lukas ist πνεῦμα kein identifizierbares Geistwesen und erst recht keine mit einer menschlichen vergleichbare Person. Auch wenn der Geist in der Apg spricht (10,19), beschließt (15,28) und Zeugnis ablegt (5,32), ist dies wohl eher eine rhetorische Figur, mit der er verschiedenen psychischen und sozialen Prozessen eine theologische Deutung gibt, keine ontologische Aussage.³¹ Lukas kennt die Bezeichnung πνεῦμα für Geistwesen in Menschengestalt. Wenn der Auferstandene den Jüngern erscheint, zeigt er ihnen, dass er an Händen und Füßen angefasst werden kann und folglich kein πνεῦμα ist (Lk 24,39). Geistwesen kommen auch als Figuren in der antiken Erzählwelt durchaus vor. Plinius kennt beispielsweise solche Geistergeschichten, in denen Gespenster als Figuren auftreten. In seinen Briefen schreibt er von einem Gespenst, das „als alter Mann, entstellt von Schmutz und Auszehrung, mit einem langen Bart und starrendem Haar; Fußfesseln an den Schienbeinen“ erscheine. Er halte Ketten in den Händen und rasselte mit ihnen (Epistulae VII, 27. Brief), so halte er die Bewohner eines geräumigen Hauses in Angst und Schrecken. Mit dem Makedonier, der Paulus zusammen mit Barnabas über das Mittelmeer in der Nacht in sein Land winkt, erwähnt Lukas ein vergleichbares Wesen von positiver Art (16,9). Martin Hengel hat ihn für den Völkerengel der

²⁹ Vgl. C. K. Barrett, Preliminary introduction and commentary on acts I–XIV, Edinburgh 1998, 136: „The LXX appear to have introduced a material concept of Spirit where the Hebrew text did not require it. [...] *Some of my Spirit* is hardly consistent with a developed view of the personality of the Spirit, but goes naturally with the image of *pouring out*.“

³⁰ Vgl. A. Kuecker, The spirit and the „other“. Social identity, ethnicity and intergroup reconciliation in Luke-Acts, London 2011, 120.

³¹ Andere mögliche Stellen für ein anthropomorphes Verständnis sind Apg 8,29; 10,19; 13,2–4; 16,6 f.; 20,22 f.; 20,28; 21,11. Haya Prats schließt m. E. zu Recht: „nous ne pouvons déduire qu’une simple fiction littéraire“ (G. Haya Prats, L’esprit, force de l’église. Sa nature et son activité d’après les Actes des Apôtres, Paris 1975, 85).

Makedonier gehalten.³² Als Engelwesen würde er unter die frühjüdische Bezeichnung מַלְאָכִים beziehungsweise πνεῦμα fallen; der Makedonier erscheint freilich anders als die Engel nicht äußerlich, sondern nur in einer nächtlichen Vision. Seine Erscheinung wirkt mit dem Geist zusammen, denn unmittelbar zuvor hatte der Geist die Missionare daran gehindert, ihren Weg in das Landesinnere zu lenken (16,7–8). Aber dennoch ist Gottes Pneuma für Lukas offenbar eine von der Erscheinung des Mannes unterschiedene Größe, und über eine Beziehung zwischen beiden reflektiert er außerhalb der bloßen Darstellung seiner Erzählung nicht weiter. Fest steht für ihn nur, dass Gott durch beide, den Geist und den erscheinenden Makedonier, den Weg der Apostel nach Europa lenkt.

An anderen Stellen wirkt der Geist mit Engelwesen zusammen. Dem Philippus trägt ein Herrenengel auf, dem Äthiopier auf der Straße nach Gaza zu begegnen (8,26), nach der Taufe des hochstehenden Eunuchen wird Philippus vom Geist wieder entrückt (8,39). Auch bei der Kornelius-erzählung wirken Engel und Geist zusammen. Dem Centurio verheißt ein Verkündigungengel die Erfüllung seiner Gebete (10,3,22; 11,13); aber Petrus erhält Gottes Aufträge durch den Geist (10,19). Auch bei dem letzten Weg des Paulus nach Rom wirken Geist und Engel zusammen. Schon vor seiner Ankunft in Jerusalem hatte der Geist dem Paulus kommuniziert, ihn würden Drangsäle erwarten (20,23).³³ Später stärkt ihn dann ein Engel in der Nacht für sein gerichtliches Zeugnis vor dem Kaiser (27,23). Auferstehung, Engel und Geist gehören zu dem, was die Sadduzäer ablehnen (Apg 23,8), Paulus und damit auch der implizite Erzähler der Apg aber offenbar glauben. Deshalb sind Geist und Engel aber noch nicht identisch: Der Heilige Geist übt – mit der einzigen Ausnahme der Entrückung des Philippus (8,39) – anders als die Engelwesen keine äußere Funktion aus, die ihn physisch mit einer Person identifizierbar machte. Heinrich von Baer hielt daher in seiner gründlichen alten Untersuchung zum Heiligen Geist in den Lukasschriften fest: „sowohl in seinem Evangelium wie in den Acta [ist] die innere Geisteswirkung als die primäre gedacht“³⁴; πλήρης πνεύματος ἁγίου sei – so von Baer – der typisch lukanische sprachliche Ausdruck für das Wirken des Geistes.³⁵

Lukanische Prosôpopoïe des Geistes

Ein wichtiger Schritt, mit dem sich Lukas aber dennoch auf eine Hypostasierung des Geistes zubewegt, ist seine sprachliche Vereinheitlichung. Sein frühjüdisches Umfeld stellte Lukas eine Vielfalt von Beschreibungen für den Geist

³² Nach einer mündlich vorgetragenen Vermutung im Rahmen der Joseph-Gregory-McCarthy-Vorlesungen 1996 am römischen Bibelinstitut (vgl. *M. Hengel*, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels, Tübingen 1998, VII).

³³ Vgl. 20,28; 21,4 und 11.

³⁴ *H. von Baer*, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, Stuttgart 1926, 199–203.

³⁵ Ebd.

Gottes zur Verfügung. Ein Blick auf die biblischen Belege genügt, um sich von dieser Vielfalt zu überzeugen: „Gottes Hauch“ (*רִיחַ ה־עַל – πνεῦμα θεῖον*) oder „Atem des Allmächtigen“ (*nišmat šadday – πνοή δὲ παντοκράτορος*) wird der Geist sehr materialisierend bei Ijob genannt (Ijob 33,4); durch Adjektive wird er näher gekennzeichnet, als „neu“ (Ez 11,19; 36,26) oder als „gut“ (Ps 142,10; Neh 9,20), oder durch ergänzende Genitive: als Geist „der Einsicht“ (Dtn 34,9; Sir 39,6); „der Erziehung“ (Weish 1,5); „der Weisheit“ (Weish 7,7); „des Mitleids und des Gebets“ (Sach 12,10), „des Gerichts und der Läuterung“ (Jes 4,4); in der Septuagintafassung von Jes 11,2 ist er der Spender der sieben Gaben des messianischen Herrschers (Jes 11,2 LXX). Weitere Ausdrücke finden sich in Qumrantexten, bei Matthäus und Paulus.³⁶ Lukas hingegen spricht 53-mal von τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, dreimal von πνεῦμα κυρίου, zweimal von πνεῦμα μου in der Gottesrede und 13-mal einfach von πνεῦμα ohne weitere Zusätze. Er führt zwar so verschiedene Phänomene wie Xenolalie, freimütige Rede oder prophetische Schau auf das eine Wirken des Geistes zurück, aber in den Erzählkonfigurationen der Apostelgeschichte, an denen der Geist beteiligt ist, ist er sprachlich immer als Geist Gottes wiedererkennbar.

Diese sprachliche und erzählerische Vereinheitlichung lässt schließen, dass der Geist für Lukas nicht mehr eine indeterminierte Kraft oder Wirkung ist, sondern dass sich Lukas um eine konzeptionelle Darstellung des Geistes bemüht. Lukas' antike Begrifflichkeit und Vorstellungswelt ließen nicht zu, den heiligen Geist als Person darzustellen. Tertullian ist der erste, der den Ausdruck *persona* aus der römischen Staatsterminologie für die verschiedenen Rollen in einer Regierung auf die Trinität überträgt. Die griechische Grammatik verwendete für die Rolle in einer Erzählung oder in einem Drama aber den Terminus πρόσωπον.³⁷ Das griechische Wort trägt die Grundbedeutungen: „Gesicht“, „Antlitz“, aber auch „äußere Gestalt“, „Maske“ und „Rolle“ in einem Drama, aber auch soziale oder moralische Rolle. Die Prosôpopoie ist eine Übung in der griechischen Rhetorik, in der historischen oder fiktiven Personen von dem Rhetoriker ein πρόσωπον verliehen wird. Diese Technik ist Paulus in seinen Briefen vertraut, und sie ist selbstverständlich in den Reden der Apostelgeschichte vorausgesetzt. In den Missionsreden vor Juden und Heiden, in der Rede des Stephanus, in Paulus' Areopag-Rede und in seinen späteren Apologien wendet Lukas mit hoher Kunst das Mittel der Prosôpopoie an: Er lässt die Figuren seiner Erzählung sprechen und agieren, wie es ihrem πρόσωπον in der jeweiligen Situation angemessen ist.³⁸ Der antike Schriftsteller konnte aber nicht nur

³⁶ G. Haya Prats (Anmerkung 31), 86 f. Dort finden sich auch die Zahlenangaben, die im Text nachstehend folgen. Zu dem auffälligen πνεῦμα Ἰησοῦ in Apg 16,7 vgl. G. Stäblin, Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (Apostelgeschichte 16:7), in: B. Lindars (Hg.), *Christ and spirit in the New Testament*, Festschrift Moule, Cambridge 1973, 229–252.

³⁷ Vgl. zum Folgenden Cornils (Anmerkung 6), 48–52.

³⁸ Die Prosôpopoie gehört daher mit zu den Methoden, die Knut Backhaus für den Verfasser der Apostelgeschichte darstellt: *Ders.*, *Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale*

historischen Personen, sondern auch nicht-menschlichen Wesen, Tieren und Fabelwesen, sogar nicht-personhaften, unbelebten oder apsychischen Dingen ein Prosôpon verleihen;³⁹ das berühmteste Beispiel sind vermutlich die Fabeln des Äsop. Heinrich Lausberg hat die Terminologie der verschiedenen Methoden in der Antike zusammengestellt: Die rhetorischen Lehrbücher unterschieden gewöhnlich die Darstellung historischer oder fiktiver Personen als *Ethopoïe* (*sermocinatio*) von der Personifikation nicht-menschlicher Wesen als *Prosôpopoïe* (*fictio personae*).⁴⁰ Die Reden der Apg sind nach dieser Sprachregelung daher ein Beispiel für antike *Ethopoïe*, die lukanische Darstellung des Geistes ist dagegen eine typische *Prosôpopoïe*, die die Rhetoriker auch als *fictio personae* bezeichneten.

Die Sendungen des Geistes

Die signifikanteste Bedeutung für die lukanische Geschichtsdarstellung erhält der Geist nun aber durch eine bewusst komponierte Darstellung seines viermaligen Herabkommens (2,1–4; 8,14–17; 10,44–48; 19,1–7). Diese vier Herabkünfte fügen sich in die literarische Anordnung der Apostelgeschichte ein.

Philippe Menoud hat in einem Kurzbeitrag im ersten Heft der *New Testament Studies* 1954 erstmals die Bedeutung von 1,8 als Gliederungshinweis für das gesamte Buch erkannt.⁴¹ Die Apostel sollen Jesus bezeugen, „in Jerusalem, ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“ (1,8). Die genannten Orte legten eine geographische Gliederung der Apostelgeschichte nahe. Demnach findet sich eine erste Zäsur zwischen Kapitel 7 und 8. Nach der Rede und der Steinigung des Stephanus in Apg 7 wird die Gemeinde in Jerusalem verstreut, und in Apg 8 verkündet der Missionar Phil-

Geschichte der christlichen Erstepoche, in K. Backhaus, G. Häfner (Hg.), *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2007, 30–66. Der Heilige Geist als Prosôpon in der Apg ist ein Element lukanischer Geschichtstheologie. Zur Prosôpopoïe vgl. auch K. M. Schmidt, *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, 95–99.

³⁹ Anja Cornils fragt am Ende ihres Exkurses über die antike Prosôpopoïe: *Cornils* (Anmerkung 6), 52.: „Wird Pneuma möglicherweise mit der Erzählung der Apostelgeschichte durch ein Verfahren der ‚Prosopopoïe‘ in der jüdischen Geschichte erstmals so nachhaltig personifiziert?“ Diese Frage lässt sich mit den notwendigen Modifikationen eines noch nicht vorhandenen Personbegriffs m. E. deutlich bejahen.

⁴⁰ H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1973: *sermocinatio* §§ 820–825, *fictio personae* §§ 826–829.

⁴¹ P. H. Menoud, *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel [u. a.] 1975, 84–9, ursprünglich *ders.*, *Le Plan des Actes des Apôtres*, NTS 1 (1954) 44–51. Vgl. Marguerat (Anmerkung 5), 20. Norbert Lohfink hat in einem unveröffentlichten exegetischen Jugendwerk ebenfalls Apg 1,8 als Merkmal zur Disposition entwickelt. Er trägt der Beobachtung Rechnung, dass Lukas zum Teil chronologisch erzählt, zum Teil aber verschiedene Erzählfäden miteinander kombiniert. Dabei wiederholen sich verschiedene Erzählmuster in den geographischen Kreisen Jerusalem (2,42–8,3), Palästina (8,4–13,3) und Welt (13,4–28,3). Für die lukanische Historiographie ist wichtig, dass er sich bei seiner Disposition an ein Wort des auferstandenen Herrn hält, ebenfalls ein Zeichen einer lukanischen *theologia providentiae*.

ippus das Evangelium in der Hauptstadt Samariens. Die Apostelversammlung in Apg 15 wird weitgehend als Mitte und Höhepunkt der 28 Kapitel des Buches verstanden. Sie führt zwei Fäden der Erzählung wieder in Jerusalem zusammen: die Taufe des Kornelius in Apg 10 und die erste paradigmatische Missionsreise der beiden „Apostel“ Paulus und Barnabas, die auf die Initiative des Geistes beginnt (13,1–2).⁴² Paulus' weitere Reisen nach Apg 15 führen ihn von Jerusalem aus in die neuen Missionsgebiete und dann wiederum nach Jerusalem zurück. Paulus wird hier – so Menoud – für Lukas zum exemplarischen Zeugen für das Wort des Evangeliums (Apg 22,15; 26,16): „le porte-parole de la mission chrétienne überhaupt“⁴³. Dies unterstreicht Lukas, wenn er Paulus vor Agrippa sagen lässt: Ich habe „zuerst denen in Damaskus, darauf in Jerusalem und im ganzen Land Judäa und den Völkern“ verkündet (Apg 26,20). Die Parallele zu 1,8 ist offensichtlich. Mit Paulus erreicht das Evangelium dann auch die kaiserliche Hauptstadt Rom.

Daher lasse sich das Werk – so Menoud – in zwei große Teile gliedern: Im ersten Teil Apg 1–15 bleibe die Kirche dominant jüdischer Herkunft; hier sei Petrus die Symbolfigur, die die Handlung vorantreibe; der zweite Teil Apg 16–28 stelle dann die neue Kirche aus Juden und Heiden dar; hier sei Paulus die entscheidende Figur der Erzählung. Menouds Vorschlag einer Zweiteilung wird heute von den meisten *Acta*-Kommentaren noch präzisiert: Jervell rechnet mit vier Teilen⁴⁴, Marguerat nimmt in seinem Kommentar eine Fünfteilung an⁴⁵, Fitzmyer sieben Teile⁴⁶. Die meisten Gliederungsentwürfe stützen sich aber auf die geographischen Gliederungshinweise in 1,8.⁴⁷

Jedoch birgt ein rein geographisches Verständnis von 1,8 auch eine Reihe von Problemen: Jerusalem etwa bleibt ein Zentrum und wird bis Apg 23 immer wieder angesteuert; die Samarienmission wird in Apg 8 ausdrücklich thematisiert, aber Judäa bei Petrus' Mission in Apg 9 eher am Rande. Die zentrale Taufe im Haus des Kornelius findet eigentlich in Caesarea in den biblischen Grenzen Israels statt und fällt somit aus den geographischen Kategorien heraus. Eine weitere Schwierigkeit bleibt, was mit „bis an das Ende der Erde“ gemeint sei. Überwiegend wird darunter Rom verstanden, aber auch Äthiopien oder Spanien.

Aaron Kuecker hat in seiner Untersuchung zum Heiligen Geist in der Apostelgeschichte jüngst die Schwierigkeiten jedes dieser Erklärungsversu-

⁴² *Menoud* (Anmerkung 41), 87. In 14,3 und 14 werden die beiden hier das einzige Mal „Apostel“ genannt.

⁴³ Ebd. 89. Deutsch im französischen Original.

⁴⁴ 53: I: 1,1–8,40; II: 9,1–15,35; III: 15,36–21,26; IV: 21,27–28,31.

⁴⁵ *Marguerat* (Anmerkung 5), 21 f.: I: 1,15–8,3; II: 8,4–12,25; III: 13,1–15,35; IV: 15,36–21,14; V: 21,15–28,31.

⁴⁶ *Fitzmyer* (Anmerkung 2), 120–123: I: 1,1–26; II: 2,1–8,4; III: 8,5–40; IV: 9,1–14,28; V: 15,1–35; VI: 15,36–22,21; VII: 22,22–28,31.

⁴⁷ *Fitzmyer* (Anmerkung 2), 119; *Marguerat* (Anmerkung 5), 21. Für eine Übersicht der Gliederungsvorschläge bis 1983 siehe *F. Neiryneck*, *Le Livre des Actes dans les récents commentaires*, in: *ETHL* 59 (1983), 338–349, 342–344.

che gezeigt.⁴⁸ Am Ende der Apostelgeschichte erreicht Paulus zwar Rom, aber das Evangelium ist bereits dort. Die Apg erzählt nicht, wie die ersten christlichen Zeugen dorthin gekommen sind. Paulus kann dort das Evangelium nur als Gefangener verkünden. Das Ende in Rom bildet eine Art Antiklimax. Spanien gerät im Unterschied zum Römerbrief (15,24) nirgendwo in den Blick. Äthiopien wird in Apg 8 durch Philippus' Zeugnis gegenüber dem Geheimkämmerer der Kandake erreicht, aber danach verschwindet es wieder aus dem Blickfeld der Erzählung. Kuecker hat daraus gefolgert, dass ein Verständnis von Apg 1,8 als geographischer Gliederungshinweis nicht ausreicht. Die erzählerische Spannung der Apg kristallisiert sich nicht an dem Überschreiten geographischer, sondern sozialer Grenzen: „Narrative drama arises in the text when *social* (and particularly *ethnic*) boundaries are crossed.“⁴⁹ Lukas' Interessen in Apg 1,8 sind weniger Orte als Menschen. Das Gemeinsame an Jerusalem, Judäa, Samaria und dem Ende der Erde ist, dass es für die Apostel, deren Herkunft aus Galiläa mehrfach genannt wird, gesellschaftlich, sozial und religiös Fremde ist.

Die erzählerische Einführung und die vier Sendungen des Geistes

Kueckers Korrektur einer rein geographischen Gliederung der Apg nach 1,8 lässt sich durch eine weitere Beobachtung ergänzen. Im Unterschied zum Evangelium wird der Heilige Geist in der Apostelgeschichte erzählerisch eingeführt.⁵⁰ Im Evangelium verheißt der Engel Zacharias einen Sohn, der von Mutterleib an mit Heiligem Geist erfüllt ist (1,15c.d). Die Kenntnis des Geistes, der die Propheten im Alten Testament erfüllt hat, setzt Lukas bei seinen Lesern aus der Schrift voraus. In der Apostelgeschichte führt Lukas dem Idealleser Theophilus in der Widmung den Geist in unbestimmter Rede ein: „durch heiligen Geist“ (διὰ πνεύματος ἁγίου; 1,2). Er verbindet den Geist an dieser Scharnierstelle mit Jesus, der zentralen Figur im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks. Darauf trägt Jesus den Jüngern auf, in Jerusalem auf die Verheißung des Vaters zu warten (1,4c). In wenigen Tagen werden sie mit Heiligem Geist getauft, auch hier ist der Geist noch unbestimmt ohne Artikel genannt: ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἅγιω (1,5). Erst in Vers 8 lässt der Erzähler Jesus bestimmt von dem Heiligen Geist sprechen, dessen Kraft auf die Jünger herabkommen wird: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς (1,8). Darauf folgen die Namen der fremden ethnischen Gruppen, in denen der Geist die Apostel zu Zeugen macht: Jerusalem, ganz Judäa, Samaria, bis an das Ende der Erde.

⁴⁸ Kuecker (Anmerkung 30), 98 f.

⁴⁹ Ebd. 99.

⁵⁰ Bonnah (Anmerkung 6), 392: „The narrator introduces the entire Acts of the Apostles with much information about the Holy Spirit, probably with the intention of communicating to Theophilus, his addressee and other readers that they should expect to hear more about the Holy Spirit in the course of his narrative.“ Vgl. ebd. 107–111.

Der Gliederungshinweis in 1,8 ist also unmittelbar mit der erzählerischen Einführung des Heiligen Geistes verbunden. Jesus verheißt den Jüngern die Herabkunft des Geistes, und sein Sprechen davon wird immer präziser. Dieser Beobachtung folgend lassen sich in der Apostelgeschichte vier verschiedene Geistsendungen ausmachen, die jeweils innerhalb einer ihrer zentralen geographisch-sozialen Etappen liegen. In allen ist die Herabkunft des Geistes jeweils mit einem Überschreiten der sozioreligiösen Grenzen zu einer neuen ethnischen Gruppe verbunden, die durch die geographischen Namen in 1,8 bezeichnet sind: (1) die Pfingsterzählung in Apg 2 in Jerusalem, (2) die Geistausgießung in Samarien in Apg 8, (3) das Pfingsten unter den Heiden in Apg 10 und (4) die Herabkunft des Geistes auf die Johannesjünger in Ephesus in Apg 19.

Viermal also tritt der Geist in Kommunikation mit einer neuen Gruppe – oder er vermittelt diese Kommunikation wie beim Pfingstfest –, und jede dieser vier Gruppen wird in die neue Gemeinschaft der Christen integriert. Die vier Geistsendungen gruppieren sich jeweils paarweise. Die ersten beiden stellen die Einheit Israels wieder her:⁵¹ Die spontane Geistausgießung zu Pfingsten richtet sich an die internationale Festversammlung zum jüdischen Wochenfest, und die Herabkunft des Geistes nach der Handauflegung der Apostel in Samaria überwindet das samaritanische Schisma. Die dritte und vierte Geistsendung beschreiben die neugeschaffene Einheit mit den Völkern: Die erneute spontane Geistausgießung integriert das Haus des Kornelius, und die Herabkunft des Geistes nach der Handauflegung des Paulus in Ephesus integriert die eigenartige Gruppe der Johannesjünger im heidnischen Ephesus in die christliche Gemeinschaft. Jeweils eine Abfolge von spontaner Ausgießung gefolgt von einer Handauflegung mit der Herabkunft des Geistes führt also zunächst die Einheit Israels herbei (2,1–4 und 8,14–17) und stellt darauf eine neue Einheit unter den Völkern her (10,44–48 und 19,1–7).⁵²

Diese Sendungen des Geistes lassen sich mit einem sozialpsychologischen Prozess der Identitätsbildung verbinden, den Aaron Kuecker als Wirken des lukanischen Geistes aufgezeigt hat. Begleitend zu diesen Kommunikationen des Geistes reift aus der ersten Anhängerschaft Jesu von einer Gruppe mit einer ethnozentrischen Identität und Sendung – der Sammlung Israels – eine allozentrische Identität heran, die exemplarisch an Paulus dargestellt wird. Wenn man diesen sozialpsychologischen Prozess

⁵¹ Vgl. zu diesem wichtigen Thema bei Lukas jetzt *Chr. Schaefer*, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11, Berlin/Boston 2012, 306–342. Schaefer zeigt (ebd. 340), wie die Wiederherstellung in der „Erzählung geradezu inszeniert“ wird. Lukas historiographische Erzählung in der Apg inszeniert weiter, wie der Geist unter den Anhängern Jesu aus Israel eine neue Identität heranwachsen lässt, die nicht ethnozentrisch-restaurativ ist, sondern zentrifugal und nach außen gerichtet das Heil für alle Völker sucht.

⁵² Die Herabkunft des Geistes in Apg 4,31 lässt sich nicht in dieses Schema hineinnehmen, da dort keine neue ethnische Gruppe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Der Geist ist hier eher eine Bestätigung der Gemeinde und ihrer Missionare in der Bedrängnis.

mit dem Interagieren des Geistes kombiniert, lassen sich vier verschiedene Etappen in der Apg ausmachen:

Abschnitt	Intervention des Geistes	Sozialpsychologischer Prozess
Apg 1,1–5,42	Spontane Geistausgießung beim Pfingstfest in Jerusalem (Apg 2)	Das Sprachenwunder: universal-partikulare Identität
Apg 6,1–9,31	Handauflegung und Herabkunft des Geistes in Samaria (Apg 8)	Die Samaritaner: Anerkennung fremder Identität
Apg 9,32–15,35	Spontane Geistausgießung in Caesarea (Apg 10)	„Christen“: Bildung einer neuen übergeordneten Identität
Apg 15,36–28,31	Handauflegung und Herabkunft des Geistes in Ephesus (Apg 19)	Paulus: Prototyp allozentrischer Identität

Der Geist und die Bildung einer sozialen Identität

Jeder Abschnitt endet mit einer summarischen Notiz, in der der Fortgang der Erzählung zu einem gewissen Ruhepunkt findet: I. 5,42 das letzte Summarium über die Jerusalemer Urgemeinde; II. 9,31 Frieden in der Kirche in Judäa, Galiläa und Samarien; III. 15,35 Paulus' und Barnabas' Lehrtätigkeit in Antiochien; IV. 28,30–31 Paulus kann mit Freimut das Reich Gottes in Rom verkünden. Das Summarium nach den ersten beiden Teilen in 9,31 nimmt die Gliederungsnotiz in 1,8 auf und kommt dabei auch auf den Heiligen Geist als Agenten zurück: „Die Kirche hatte in ganz Judäa und Galiläa und Samaria Frieden, sie wurde gefestigt, wandelte in der Furcht des Herrn und wurde vermehrt durch den Beistand des Heiligen Geistes.“ Hier wird die Einheit Israels konstatiert, die nach den beiden ersten Geistkommunikationen erreicht ist.⁵³

Aaron Kuecker hat in seiner Dissertation „The Spirit and the Other“ auf sozialpsychologische Prozesse aufmerksam gemacht, die sich in der Historiographie der Apostelgeschichte wiedererkennen lassen. Dabei hat er eine Theorie sozialer Identitätsbildung zugrundegelegt, die von Henri Tajfel in den 70er-Jahren erarbeitet wurde.⁵⁴ Kuecker hat seinen Ansatz nur bis Apostelgeschichte 15 verfolgt. Sein Erklärungsansatz lässt sich aber mit Menouls Beobachtungen bis zum Ende der Apostelgeschichte fortführen: In Paulus stellt

⁵³ Den Vorschlag, die vier Herabkünfte des Geistes als bewusst komponierte Reihe zu betrachten, verdanke ich Patrick Faure (*P. Faure, Pentecôte et parousie Ac 1,6–3,26. L'église et le mystère d'Israël entre les textes Alexandrin et Occidental des actes des apôtres, Paris 2003, 119 f.*). Allerdings sind bei ihm die vier Interventionen des Geistes noch zu eng mit einem geographischen Gliederungsverständnis von 1,8 verbunden. So entstehen vier sehr ungleiche Abschnitte: I. Apg 1–7; II. Apg 8–9,31; III. 9,32–15; IV. 16–28.

⁵⁴ *Kuecker (Anmerkung 30), 26, Anmerkung 4: Sie beruht auf Tajfels eigener Beobachtung in einem deutschen Konzentrationslager. Tajfel hat seine polnische Identität vor den Wachleuten des Lagers abgelegt und sich als Franzose ausgegeben. Seiner Beobachtung zufolge hing die Behandlung von Wachleuten und anderen Gefangenen allein davon ab, zu welcher Gruppe er sich als zugehörig ausgab.*

Lukas am Ende der Apostelgeschichte einen exemplarischen Zeugen dar, der prototypisch die neue *allozentrische Identität* eines Christen verkörpert: eine Identität, die durch ein ernstes Interesse am Fremden gekennzeichnet ist.⁵⁵

Die lukanische Darstellung der letzten Herabkunft des Geistes auf die Johannesjünger in Ephesus in Apg 19,1–7, die zweifellos zu den schwierigsten Perikopen der Apostelgeschichte gehört, belegt dies. Käsemann hatte gemeint, die Verse können, „nur für sich selbst betrachtet, den Exegeten verzweifeln lassen“⁵⁶. Auch hier geht es offensichtlich um die Frage sozialer Identität. Die Johannesjünger sind im Evangelium eine mit den Jüngern Jesu konkurrierende Gruppe. Sie haben andere Fastenpraktiken und ein eigenes Gebet, die ihre Identitätszeichen ausmachen (vgl. Lk 5,33; 7,18; 11,1). Sie gehören also für die Anhänger Jesu, die seit Antiochia Christen genannt werden, zum gesellschaftlichen und religiösen Anderen.⁵⁷ Ihre Zwölfzahl trägt weiterhin dazu bei, sie als Konkurrenzunternehmen zu den Zwölf in Jerusalem zu betrachten; Julius Wellhausen hat sie „zwölf [...] wilde Jünger“⁵⁸ genannt. Wenn sie auf Paulus' Nachfrage noch nicht einmal vom Heiligen Geist gehört haben, befremden sie noch mehr.⁵⁹ In der lukanischen Darstellung heißt es aber dennoch, dass Paulus in Ephesus „einige Jünger findet“ (19,1: καὶ εὐρεῖν τινας μαθητάς). „Jünger“ verwendet Lukas gewöhnlich für Jesuanhänger; umso mehr überrascht der Ausdruck hier.

Eine plausible Erklärung scheint mir, dass Lukas hier aus der Perspektive des Paulus erzählt:⁶⁰ Paulus erkennt auch diese Vertreter eines gesellschaftlich

⁵⁵ An diesem Punkt gehe ich weiter als *Kuecker* (Anmerkung 30), 203–207, der in Jakobus den „prototypical Israelite“ sieht und mit seiner Untersuchung in Apg 15 endet. Die Bezeichnung „allozentrische Identität“ übernehme ich von *Kuecker*, vgl. ebd. 48 f.: „An identity characterized by interest centered in persons other than oneself. Allocentric identity entails the ability to overcome normal intergroup identity processes in which positive social identity is maintained through the negative evaluation of the ‚other‘. Allocentric identity is marked by a capability to express in-group love and out-group love simultaneously.“ Die Bezeichnung setzt Plurizentralität und Zentrifugalität voraus: Die Identität einer allozentrischen Gruppe ist fähig, „the Other“ und nicht eigene Identitätsmarker zum Zentrum ihrer sozialen Aufmerksamkeit zu machen. Solche Plurizentralität und Zentrifugalität spiegelt die Apg auch geographisch wider. Während Lukas das Evangelium im Jerusalemer Tempel beginnen und enden lässt, entfaltet sich die Erzählung der Apg aus einer Vielfalt soziogeographischer Zentren immer wieder neu: Jerusalem, Samaria, Damaskus, Antiochien, Athen, Ephesus, Rom etc.

⁵⁶ E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 2011, 158–168; 158. Vgl. zum Ganzen *Avemarie*, Taufferzählungen (Anmerkung 28), 413–440.

⁵⁷ K. Backhaus, Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums, Paderborn [u. a.] 1991, 209–212, meint, dies seien Johannesjünger, die irgendwann mit der vorösterlichen Jesusbewegung Kontakt bekommen hätten. Skeptisch dagegen *Avemarie* (Anmerkung 28), 436 f.

⁵⁸ J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte, Berlin 1914, 39.

⁵⁹ Käsemann (Anmerkung 56), 160: „In hellenistischer Zeit weiß von Existenz und Epiphanie des göttlichen Geistes jeder fromme Jude wie Heide, da Ekstase und Inspiration allgemein bekannt sind. [...] Die Ephesusjünger scheinen im luftleeren Raum zu leben.“

⁶⁰ So auch schon K. Haacker, Einige Fälle von „erlebter Rede“ im Neuen Testament, in: NT 12 (1970) 70–77, vor allem 74–77. Haacker paraphrasiert: „Er begegnete einigen Leuten, die er für Christen hielt“, auch wenn seine Schlussfolgerungen in dem Beitrag von 1970 etwas anders liegen. Ihm sei herzlich für seinen Hinweis gedankt.

und religiös Anderen im Heidenland als „Jünger“ wieder. Er legt ihnen die Hände auf, darauf kommt der Geist auf sie herab und kennzeichnet sie als vollgültige Mitglieder der neuen Jesusanhängerschaft.⁶¹ Paulus verkörpert damit das Beispiel eines Identitätstyps, der sozialpsychologisch als „allozentrisch“ bezeichnet werden kann. Eine allozentrische Identität verfügt über Fähigkeiten, Prozesse zwischen Gruppen zu vermeiden, in denen die eigene Identität nur durch eine negativere Wertung des Anderen bewahrt wird.⁶² In Petrus wächst in der Kornelius-Episode eine solche Identität erst heran. Paulus ist mit seinem missionarischen Wirken im letzten Abschnitt der Apostelgeschichte aber bereits der prototypische Vertreter einer solchen neuen Identität.⁶³ In Ephesus identifiziert der Geist die neuen Christen wie die Leute des Kornelius bei Petrus, aber in Ephesus weist der Geist Paulus nicht mehr erst auf die Jünger hin, sondern er besiegelt seine missionarische Verkündigung.

Schlussüberlegung

Ökumenius' Bezeichnung der Apostelgeschichte als *Acta Spiritus Sancti* hat sich als heuristische Hilfe erwiesen, das lukanische Erzählen vom Geist in der Apostelgeschichte zu verstehen. Mit der antiken Prosôpopoie zeigen sich Ansätze, durch die der Geist in der lukanischen Apostelgeschichte die Züge einer Erzählfigur erhält. In jüngeren Arbeiten wird der Geist bei Lukas oft als treibende Kraft für die Mission der Kirche verstanden. Bonnah hat ihn „the power behind the Church's missionary programme“ genannt.⁶⁴ Das ist sicherlich richtig, allerdings scheint mir angesichts der Bedeutung des Geistes für die Apostelgeschichte fraglich, ob Lukas nicht sogar noch mehr sagen möchte: Der Geist bewirkt zunächst die Wiederherstellung Israels und darauf eine neue menscheitsumfassende Einheit von Juden- und Heidenchristen, die bis an die Grenze der Erde reichen soll (1,8). Das Wirken des Geistes hat daher geschichtstheologische Relevanz; er vermittelt Gottes Plan in die Geschichte der Menschen hinein.⁶⁵ Dies erklärt das seltsam offene Ende der Apostelgeschichte: Ihr eigentliches Drama ist in Apg 28 nicht zu Ende, sondern geht überall dort weiter, wo Christen nach dem Beispiel des Paulus mit Juden das Gespräch suchen und Heiden das Wort in Freimut verkünden. Lukas' Darstellung des Geistes würde dann eine bloße ekklesiologisch-missionarische Bedeutung des Geistes sprengen, sie wäre tatsächlich ein genuin neutestamentlicher Beitrag zur späteren Trinitätstheologie.

⁶¹ Vgl. allerdings anders *Avemarie*, *Tauferzählungen* (Anmerkung 28), 435. Friedrich Avemarie meint, Paulus habe hier „auf einen erneuten, nun korrekten Vollzug dieses Rituals [der Taufe; A. W.] gedrängt“.

⁶² Vgl. Kueckers Definition oben: *Kuecker* (Anmerkung 30), 48 f. Dazu auch ebd., 217 f.

⁶³ Für Paulus gehört sie auch nach seinem Selbstzeugnis zu seinem missionsstrategischen Programm, vgl. 1 Kor 9,20–22.

⁶⁴ *Bonnah* (Anmerkung 6), 401.

⁶⁵ Vgl. hierzu Backhaus' Ausführungen zu einer *theologia providentiae* in der Apostelgeschichte: *Backhaus*, (Anmerkung 38), 52–54.