

# Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas

Autor(en): **Wilkens, Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **23 (1967)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878621>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas

Nach gängiger Ansicht sind Wassertaufe und Geistempfang im Urchristentum unmittelbar miteinander verbunden<sup>1</sup>. Diese Anschauung dürfte im großen und ganzen dem im N.T. vorliegenden Tatbestand entsprechen. Um so auffallender ist das Auseinandertreten beider an einigen Stellen der *Apostelgeschichte* (8, 14–17; 10, 44–48; 19, 1–7). Wie ist dieses Auseinandertreten zu beurteilen? Handelt es sich hier nur um «scheinbare»<sup>2</sup> bzw. «begründete Ausnahmen»<sup>3</sup>, oder stoßen wir auf eine Erscheinung, die der theologischen Konzeption des Lukas entspricht und darum gerade nicht als Ausnahme innerhalb seines Werkes zu werten ist, mag er sich auch an dieser Stelle von der traditionellen urchristlichen Auffassung trennen? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

### 1.

Unter einstweiliger Zurückstellung des schwierigen Abschnitts 19, 1–7 setzen wir mit der Analyse der klassischen Stellen *Apg. 8, 14ff.* und *10, 44ff.* ein.

1. Auf die Kunde hin, daß *Samaritanen* das Wort Gottes angenommen hat, werden Petrus und Johannes von Jerusalem nach dorthin entsandt (*Apg. 8, 14ff.*). Ziel ihres Kommens ist die Vermittlung der Gabe des Heiligen Geistes. «Denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen, sondern sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesus» (V. 16). Unter Handauflegung der Apostel empfangen die Samaritaner den Heiligen Geist (V. 17). Wassertaufe und Geistempfang werden eigentümlich voneinander distanziert. *Μόνο* in V. 16 könnte so ausgelegt werden, als solle die Wassertaufe gegenüber dem Geistempfang geradezu abgewertet werden. Doch wird

---

<sup>1</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), S. 137; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (1963), S. 55; A. Strobel, *Baptisma und Basileia: Begründung und Gebrauch der Heiligen Taufe* (1963), S. 100; G. Braumann, *Vor-paulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5, 2] (1962), S. 62ff.

<sup>2</sup> Bultmann (A. 1), S. 138.

<sup>3</sup> E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956), S. 151.

man nicht abwertend urteilen dürfen. In Apg. 2, 38 stellt Lukas ja die Wassertaufe unter die Verheißung des Geistempfangs. Ist es zur Wassertaufe gekommen, so wird die Geisttaufe folgen. Es soll nicht bei der «Nur»-Wassertaufe bleiben. Warum aber die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang, und dazu noch von diesem Ausmaß? Sie hängt jedenfalls mit der besonderen Funktion Jerusalems und der beiden Jerusalemer Apostel Petrus und Johannes zusammen, die eigens herbeieilen, um den Samaritanern unter Gebet die Hände aufzulegen, damit sie den Heiligen Geist empfangen. Dem Philippus, der eben Samarien missioniert und auch über den Zauberer Simon triumphiert hat, ist eben dies nicht vergönnt. Er kann nur mit Wasser taufen. E. Haenchen<sup>4</sup> meint, daß Lukas im Interesse der Suprematie Jerusalems und des Zwölferkreises und also im Interesse der Einheit der Kirche eine ursprünglich ganz dem Philippus zugeschriebene Erzählung umgestaltet hat. Das mag richtig sein. Aber entspringt das Interesse des Lukas an Jerusalem und dem Apostolat wirklich einer frühkatholischen Konzeption von Kirche? Weisen nicht die Arbeiten von U. Wilckens, W. C. Robinson und H. Flender eher auf ein heilsgeschichtliches Konzept?<sup>5</sup> Dann äußerte sich in dem Kommen von Petrus und Johannes aus Jerusalem das Interesse des Lukas an der Bindung der Offenbarung Gottes an den heilsgeschichtlichen Ort Jerusalem. Es ginge Lukas also um die Kontinuität der einen Heilsgeschichte. Die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang wäre im heilsgeschichtlichen Denken des Lukas begründet.

2. Nach Apg. 10, 44ff. fällt in *Cäsarea* der Heilige Geist unter der Wirkung der Missionspredigt des Petrus auf die Heiden. Zungenreden und Gotteslob der Heiden erweisen das. Daraufhin stellt Petrus seinen erstaunten judenchristlichen Begleitern die Frage V. 47: «Kann etwa jemand das Wasser verweigern, daß diese nicht getauft würden, die den Heiligen Geist empfangen haben wie auch wir?» Natürlich nicht! Es folgt darum die Taufe auf den Namen Jesu Christi.

<sup>4</sup> Haenchen (A. 3), S. 264ff.; ähnlich E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (1960), S. 165; Conzelmann (A. 1), S. 55.

<sup>5</sup> U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (1963); W. C. Robinson Jr., *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium* (1964); H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (1965).

Wiederum stehen wir vor dem Tatbestand der Diastase von Taufe und Geistempfang. Nur ist die Reihenfolge jetzt eine umgekehrte. Den Sinn dieser Darstellung beschreibt Käsemann<sup>6</sup>: «Wenn Kornelius und seinem Anhang der Geist vor der Taufe verliehen wird, so dient das natürlich dem die Geschichte beherrschenden Skopus, daß nicht Menschen, sondern Gott selber mit unaufhörlichen Wundern und Führungen und selbst apostolischem Widerstreben zum Trotz die Heidenmission inauguriert hat. Er behält diese Initiative, indem er den Geist schon vor der Taufe sendet, und sanktioniert damit das Handeln der Kirche, die sich daraufhin auch ihrerseits der Heidenwelt öffnet und auf apostolischen Befehl die Repräsentanten dieser Welt tauft.» Durch die Anordnung der Wassertaufe bekennt sich die durch Petrus repräsentierte Kirche zu dem Handeln Gottes, der Cornelius und seinem Anhang den Geist gegeben hat. Hinter Petrus steht natürlich Jerusalem. Ordnet Petrus die Taufe an, so äußert sich darin wiederum das Interesse an Jerusalem und dem Apostolat. Aber auch hier wird man fragen müssen, ob eine frühkatholische Interpretation dieses Interesses Lukas gerecht wird, oder ob sich nicht auch hier das heilsgeschichtliche Denken des Lukas äußert: Wenn sich die Kirche von nun an der Heidenwelt öffnet, so geschieht das nicht gegen Jerusalem und den Apostolat, sondern gerade in Bindung an die eine Heilsgeschichte, die über Jerusalem und den Apostolat führt.

## 2.

Bei der weiteren Erörterung des Verhältnisses zwischen Taufe und Geistempfang ist zunächst zu fragen, in welcher Weise *sonst* die Diastase *im lukanischen Werk* sich äußert.

1. Grundlegend für das Gegenüber von Wassertaufe und Geistesempfang ist die *Täufer*-Verkündigung in Luk. 3, 16: «Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber der, welcher stärker ist als ich, und ich bin nicht würdig, ihm den Riemen seiner Schuhe zu lösen. Er wird euch mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen.» Von welchem Gewicht diese Aussage für Lukas ist, zeigt die Tatsache, daß er wiederholt an sie anknüpft. So heißt es in Apg. 1, 5 im Munde Jesu in An-

<sup>6</sup> Käsemann (A. 4), S. 166; vgl. auch Haenchen (A. 3), S. 312; Conzelmann (A. 1), S. 65.

spielung an das Pfingstereignis: «Denn Johannes hat mit Wasser getauft; ihr aber werdet mit Heiligem Geist getauft werden nicht lange nach diesen Tagen.» Apg. 11, 16 läßt Petrus sagen: «Da erinnerte ich mich an das Wort des Herrn, wie er sagte: Johannes hat mit Wasser getauft. Ihr aber werdet mit Heiligem Geist getauft werden.» Auch in 19, 1–7 – soviel darf hier über diese Stelle vorweg gesagt werden – ist das Gegenüber von Johannestaufe und Geisttaufe konstitutiv. Die Wassertaufe des Johannes und die Geisttaufe werden in diesen Belegen so grundsätzlich einander gegenübergestellt, daß man sich fragt: Wo bleibt denn hier noch Raum für die Taufe der christlichen Gemeinde auf den Namen Jesu?

2. Die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang zeigt sich auch in der Taufe *Jesu* nach Luk. 3, 21f. Während in Mark. 1, 10 und Matth. 3, 16 das Sich-Öffnen der Himmel und das Herabschweben des Geistes eng (καὶ εὐθύς bzw. εὐθύς...καὶ ἰδοὺ) mit der Wassertaufe verbunden werden, gewinnt man aus Luk. 3, 21f. den Eindruck, daß der Evangelist bemüht ist, beide Akte voneinander abzusetzen: Nach der Taufe Jesu (Aorist) hebt ein neuer Akt an: Jesus betet (Präsens). Während seines Gebets wird der Himmel aufgetan, und der Heilige Geist senkt sich auf ihn herab. Wohl sind Taufe und Geistempfang während des Gebets Jesu einander zugeordnet. Das zeigt die beide Akte umschließende Genetivkonstruktion. Durch die verschiedenen Tempa werden beide Akte aber zugleich scharf unterschieden und voneinander abgesetzt. Die Wassertaufe rückt merkwürdig an den Rand. Alles Gewicht ruht auf dem Geistempfang während des Gebets. Wir sehen, wie auch hier in der Taufgeschichte Jesu die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang durchgehalten wird. Die Wassertaufe Jesu ist Johannestaufe. Sie ist freilich bei Lukas merkwürdig unpersönlich gehalten: Nach 3, 19f. ist Johannes außer Funktion gesetzt. Sein Name wird in der Tauferzählung nicht genannt! Es scheint, als ginge das βαπτισθῆναι, in welches das βαπτισθεὶς Jesu ganz mit eingetaucht ist, ohne Täufer weiter. In dieser immerhin auffälligen Formulierung spricht sich die Auffassung aus, daß die Johannestaufe auch über den Täufer hinaus ihren theologischen Ort in der Kirche Jesu Christi hat. Wir werden noch sehen, inwiefern das Lukas wichtig ist.

3. Die gleiche Diastase zeigt sich auch in der Zueinanderordnung von *christlicher* Taufe auf den Namen Jesu und Geistempfang. Beispiele dafür sind nicht nur die schon angeführten Stellen Apg. 8, 16

und 10, 47f., sondern auch 9, 17ff.: Ananias legt dem Saul die Hände auf, damit er wieder sehend und mit dem Heiligen Geist erfüllt wird. Danach erst läßt Saul sich taufen. Die Diastase ist hier so klar, daß man nicht versteht, wie Haenchen<sup>7</sup> zu dem Urteil gelangt: «Daß Ananias dem Paulus den Geist verleiht, ist für eine Anschauung selbstverständlich, bei der Taufe und Geistempfang verbunden sind.» Wohl sind Taufe und Geistempfang bei Lukas aufeinander bezogen. Sie fallen aber nicht zusammen.

In diesem Zusammenhang ist weiter auf die bekannte Stelle Apg. 2, 38 einzugehen: «Tut Buße, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so (καί)<sup>8</sup> werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.» Aus dieser Stelle hat man immer wieder herauslesen wollen, daß bei Lukas Taufe und Geistempfang in einem Akt zusammenfallen<sup>9</sup>. Als ob nicht auch hier beide sehr wohl voneinander unterschieden würden! Das sieht richtig M. Barth<sup>10</sup>: «Von einer schlechthinigen Identität der Wasser- und der Geisttaufe wird unter Berufung auf Apg. 2, 38 niemand sprechen können; zu deutlich wird die menschliche Aktion des sich-taufen-lassens von der göttlichen Gabe des Heiligen Geistes unterschieden.»

Daß diese Interpretation der Stelle Apg. 2, 38 richtig ist, läßt sich weiter fundamentieren. Denn die Formulierung knüpft ja an die Täuferverkündigung Luk. 3, 3.16 an. Dort aber ist die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang grundlegend ausgesprochen. *Schließt Lukas an diese Täuferverkündigung an, so bedeutet das: Wassertaufe auf den Namen Jesu Christi und Geistempfang nehmen an der in der*

<sup>7</sup> Haenchen (A. 3), S. 284.

<sup>8</sup> καί zwischen Imperativ und Futurum ist konsekutiv zu fassen.

<sup>9</sup> So Haenchen (A. 3), S. 151; Conzelmann (A. 1), S. 31.

<sup>10</sup> M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?* (1951), S. 141. Vielleicht sieht übrigens Lukas die Erfüllung der Geistverheißung von Apg. 2, 38 in 4, 31 vollzogen. Nach 1, 8 wurde nur dem engsten Jüngerkreis der Geist verheißen. Die Erfüllung berichtet die Pfingstgeschichte in 2, 4. In 2, 38 dagegen wird der ersten Gemeinde der Geist verheißen. Daß 4, 31 die Erfüllung berichtet, zeigt die Bemerkung, daß alle mit Freimut das Wort Gottes verkündigen, während das vorher nur von den Aposteln gesagt wurde. Die Parallele zwischen 1, 8 : 2, 1ff. auf der einen Seite und 2, 37ff. : 4, 31 auf der anderen Seite ist unverkennbar. Man verstellt sich freilich in der traditionellen Exegese den Blick zu solcher Erkenntnis, indem man das Futurum der Geistverheißung von 2, 38//1, 8 (!) in seiner Besonderung gegenüber der Wassertaufe nicht ernst nimmt.

*Täuferverkündigung grundlegend formulierten Diastase teil.* Es ist daher nicht möglich, Apg. 2, 38 so zu interpretieren, als fielen beide Akte zusammen. Daß der Hintergrund der Täuferpredigt in 2, 38 kein zufälliger ist, sondern daß Lukas bewußt formuliert, zeigt das Wort des Auferstandenen in Luk. 24, 47, das Apg. 2, 38 konform ist, auch wenn hier von der Taufe nicht ausdrücklich gesprochen ist.

4. Immer wieder also begegnen wir bei Lukas der eigentümlichen Diastase zwischen Wassertaufe und Geistempfang. Offenbar äußert sich darin die theologische Konzeption des *Evangelisten*. Diese Konzeption ist eine heilsgeschichtliche. Sie ist in ihren wesentlichen Zügen in den Arbeiten von H. Conzelmann, U. Wilckens, W. C. Robinson und H. Flender zur Darstellung gebracht worden<sup>11</sup>. Luk. 16, 16 zeigt, daß der Evangelist die Heilsgeschichte in zwei große Epochen gliedert: Die Epoche von Gesetz und Propheten, an deren Ende Johannes der Täufer steht, und die Epoche der Reichsverkündigung, die mit dem Auftreten Jesu anhebt<sup>12</sup>. Luk. 16, 17f. machen dabei

<sup>11</sup> H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (1954); Wilckens (A. 5); Robinson (A. 5); Flender (A. 5).

<sup>12</sup> Die Dreiteilung der Heilsgeschichte bei Conzelmann (A. 11), übernommen von Wilckens (A. 5), läßt sich nicht halten; vgl. die Kritik von Robinson (A. 5), S. 28f., und Flender (A. 5), S. 113. Der Schnitt zwischen Täufer und Jesus wird von Lukas scharf gezogen. Die klaren zeitlichen Bestimmungen μέχρι ἰωάννου — ἀπὸ τότε in Luk. 16, 16 haben die Aufgabe, die Epochen voneinander abzugrenzen: gegen Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte: Ev.Theol. 11 (1950/51), S. 13.* So werden auch in Apg. 13, 16ff. Johannes und Jesus scharf voneinander geschieden. Johannes ist nicht der Christus (V. 25). Wenn Lukas hier die alttestamentliche Heilsgeschichte rekapituliert, so zeigt das, daß für V. 25 (vgl. Luk. 3, 15f.) keineswegs nur apologetische Gründe maßgebend sind, sondern vorzüglich das Anliegen der heilsgeschichtlichen Differenzierung. Johannes erhält am Ende der alttestamentlichen Heilsgeschichte die Funktion eines Christuszeugen unmittelbar vor der Tür des Christusgeschehens. Er ruft Israel am Wendepunkt der Heilsgeschichte zur Umkehr; vgl. die Analyse von Wilckens (A. 5), S. 50ff. 101ff. Robinson (A. 5), S. 9ff. 33, bestreitet durchaus zu Unrecht, daß Lukas auf die Zäsur zwischen Johannes und Jesus besonderes Gewicht gelegt hat. In diesem Zusammenhang ist eine Diskussion über Apg. 1, 22 unumgänglich. Während Apg. 10, 37; 13, 24f.; 19, 4 besagen, daß Jesus *nach* Johannes kam, spricht Apg. 1, 22 von einem Anfang «von der Taufe des Johannes an». Diese Formulierung, die zweifellos auf Lukas zurückgeht – vgl. Wilckens, S. 106ff.; anders noch H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (1960), S. 62, Anm. 10 –, könnte in der Tat gegen die Annahme einer Zäsur sprechen. Doch wird man in dieser Richtung nicht argumentieren dürfen. Unbefriedigend bleibt freilich die

deutlich, daß die Antithese von 16, 16 nicht exklusiv, sondern inklusiv zu fassen ist. So ist auch das Verhältnis von Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas nicht in exklusivem, sondern inklusivem Gegenüber zu bestimmen. Wir stellten schon oben die Frage, welchen Platz die Wassertaufe auf den Namen Jesu einnimmt, wenn für Lukas die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang in der Täuferverkündigung konstitutiv ist. Luk. 3, 16; Apg. 1, 5 und 11, 16 lauten doch so, als sei überhaupt eine besondere christliche Taufe ausgeschlossen. Indes wird sie von Lukas bezeugt. Das aber zeigt, daß die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang keineswegs einfach an einem exklusiven Gegenüber von Altem und Neuem Bund orientiert ist. Vielmehr ist diese Diastase im Neuen Bund selber wirksam. Denn die Taufe auf den Namen Jesu nimmt die Johannestaufe auf und repräsentiert dieselbe an einem neuen heilsgeschichtlichen Ort<sup>13</sup>. Apg. 2, 38 und Luk. 24, 47 zeigen, daß die Taufverkündigung der christlichen Gemeinde an die Taufverkündigung des Johannes anschließt. In solcher Teilnahme äußert sich die Kontinuität der Heilsgeschichte unter Ernstnahme der in ihr wirksam bleibenden Diastase.

---

Auskunft von Wilkens, S. 107, Anm. 2, daß man ἀπό nicht pressen dürfe. Gemeint sei sicherlich der Anfang Jesu nach der Johannestaufe. Man wird vielmehr zu fragen haben, warum Lukas, der sonst die Differenz zwischen den Epochen scharf herausarbeitet, dies hier unterläßt und also die Kontinuität der einen Heilsgeschichte betont. Das muß mit seiner Definition des Apostelbegriffs zusammenhängen. In Apg. 1, 22 wird nicht nur die Auferstehung, sondern die «ganze Zeit», von der Johannestaufe an bis zur Himmelfahrt in die Definition einbezogen. Die Aussage «von der Taufe des Johannes an» darf dabei nicht auf die Johannestaufe Jesu eingegrenzt werden. Denn 1. spricht Lukas nur von der Taufe des Johannes, 2. unterläßt Lukas jeden Hinweis darauf, daß Jesus durch Johannes getauft wurde, 3. sind die Jünger bei Lukas noch weniger als bei Markus Zeugen der Johannestaufe Jesu (Robinson, S. 38) und 4. zeigt Apg. 10, 37 deutlich, was gemeint ist: «Die Taufe, die Johannes verkündigte». Auf dem κηρύσσειν des Johannes liegt bei Lukas der Akzent; vgl. Wilkens, S. 101ff. M. a. W., der Terminus a quo des Zeugeseins ist im Unterschied zum Terminus ad quem (Himmelfahrt) nicht scharf präzisiert. Das bedeutet sachlich: Das Zeugnis des Apostels schließt die alttestamentliche Heilsgeschichte, «Gesetz und Propheten bis auf Johannes» (Luk. 16, 16) mit ein. Tatsächlich wird dann ja auch die Täuferverkündigung durch Petrus in Apg. 2, 38 aufgenommen. Lukas liegt also in Apg. 1, 22 im Rahmen seiner Aposteldefinition nichts an der Zäsur, sondern an der Kontinuität der Heilsgeschichte.

<sup>13</sup> Vgl. Flender (A. 5), S. 122.

Repräsentiert die Taufe auf den Namen Jesu die Johannestaufe auf einer neuen heilsgeschichtlichen Stufe, so müßte sich das darin bestätigen, daß beide Taufen *inhaltlich* in gleicher Weise bestimmt werden. Das ist weitgehend der Fall.

5. Inhaltlich wird die *Johannes*-Taufe definiert durch die Formel βάπτισμα μετανοίας (Luk. 3, 3; Apg. 13, 24; 19, 4). Die Formel besagt nicht, daß die Taufe die Umkehr wirkt. Vielmehr gilt umgekehrt: Die Umkehr ist die Voraussetzung und Bedingung der Taufe und die Taufe Ausdruck der Umkehr. Daß Johannes kein magisch vermitteltes Heil predigt, zeigt ja die Täuferrede Luk. 3, 7 ff. Vergleicht man Apg. 2, 38 mit Luk. 24, 47, so erkennt man, daß überhaupt im Denken des Lukas das entscheidende Gewicht nicht auf der Taufe liegt, sondern auf der Umkehr als ihrer Bedingung. – Bei der Taufe auf den Namen Jesu Christi steht weniger der Begriff der Umkehr (doch vgl. Apg. 2, 38!) als vielmehr der des Glaubens im Vordergrund. Die Taufe ist Ausdruck des Glaubens, der aus der Frohbotschaft resultiert (vgl. Apg. 2, 41; 8, 12. 13. 35f.; 16, 14f. 32f.; 18, 8). In diesem Zusammenhang ist auf das bei Lukas vorliegende Schema Predigt–Glaube–Taufe hinzuweisen<sup>14</sup>. Die Meinung von U. Wilckens<sup>15</sup>, der Glaube schein bei Lukas der Taufe zu folgen, ist aus Lukas kaum zu begründen. In der Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaube gilt vielmehr dasselbe, was schon im Hinblick auf Taufe und Umkehr zu sagen war: Die Taufe wirkt oder ergänzt nicht den Glauben, sondern umgekehrt: Der Glaube ist der Grund der Taufe und die Taufe Ausdruck des Glaubens. Nur darum können die Getauften auch als die Glaubenden charakterisiert werden (Apg. 16, 15. 33f.). Man kann hier nur M. Barth<sup>16</sup> zustimmen, wenn er zu Apg. 8, 12–24 bemerkt: «Laut diesem wie allen anderen Tauf-texten der Apostelgeschichte wird die Taufe nach dem Vollzug der Verkündigung nur an solchen Menschen, die der Verkündigung geglaubt haben, vollzogen.» Damit ist die Wassertaufe des Johannes und der Kirche in ihrem Unterschied zur Geisttaufe theologisch präzisiert: Die Wassertaufe ist Umkehr- und Glaubenstaufe in Erwartung der Gabe des Heiligen Geistes. Umkehr und Glaube nehmen dabei den gleichen Platz ein. Sie zeigen nur verschiedene Blickrichtung. Es ist bezeichnend, daß in Apg. 2, 38 nicht zum Glauben, sondern zur

<sup>14</sup> Vgl. zum Einzelnen Mentz (A. 12), S. 34f.

<sup>15</sup> Wilckens (A. 5), S. 183.

<sup>16</sup> Barth (A. 10), S. 145.

Umkehr gerufen wird. Der Ruf zur Umkehr hängt – wie U. Wilckens<sup>17</sup> zeigt – «engstens mit dem Aufweis der eigenen Schuld der angeredeten jüdischen Predigthörer zusammen. Sie sind die, die Jesus verworfen und getötet haben (2, 36b)». Demgegenüber zeigt der Begriff Glaube positiv das neue Leben an.

6. Das βάπτισμα μετανοίας des Johannes erhält in Luk. 3, 3 die Zielbestimmung εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Die gleiche Zielbestimmung findet sich in Apg. 2, 38 auch für die Taufe auf den Namen *Jesu*. In welchem Verhältnis steht diese Bestimmung zur Wassertaufe und zur Umkehr bzw. dem Glauben? Was das letztere anbelangt, so weist Conzelmann<sup>18</sup> darauf hin, daß bei Markus μετάνοια und ἄφεσις «annähernd gleichbedeutend» sind, für Lukas dagegen «die Differenzierung kennzeichnend» sei. Lukas gliedert in lauter einzelne Akte, er zeichnet einen «ordo salutis»<sup>19</sup>: μετάνοια – πίστις, ἄφεσις, ζωή – σωτηρία. Die Wassertaufe als Ausdruck der Umkehr bzw. des Glaubens wäre dann zwischen das erste und zweite Glied der Kette einzuordnen. Daß es nicht schon die Taufe an sich ist, die die Vergebung wirkt, sondern ihre Verknüpfung mit der Umkehr, zeigen die Aussagen Luk. 24, 47; Apg. 3, 19; 5, 31; 13, 38f.; 26, 18, in denen Umkehr und Vergebung einander zugeordnet werden, ohne daß dort die Taufe erwähnt ist. Anders formuliert: Nicht der Taufe an sich, sondern der Taufe als Ausdruck der Umkehr bzw. des Glaubens gilt die Zusage der Vergebung<sup>20</sup>. Unter der Voraussetzung der Umkehr ist die Taufe auch für Lukas ein Sakrament. Sie bringt, was sie verheißt: Die Vergebung der Sünden. Das zeigt Apg. 22, 16: «Steh auf, laß dich taufen und deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst.»<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Wilckens (A. 5), S. 180.

<sup>18</sup> Conzelmann (A. 11), S. 200.

<sup>19</sup> Begründung bei Conzelmann (A. 11), S. 200; Wilckens (A. 5), S. 178ff.

<sup>20</sup> Conzelmann (A. 11), S. 201, faßt die Umkehr als Bedingung der Vergebung. Das ist richtig. Er ist jedoch der Meinung, durch die Verbindung der Vergebung mit der Taufe sei der Sinn von ἄφεσις festgelegt: Das Wort bezeichne die einmalige Taufvergebung. Die obengenannten Stellen lassen aber eine solche einengende Interpretation von ἄφεσις nicht zu. Schon Umkehr und Glaube – ohne daß in diesem Zusammenhang von der Taufe geredet wird – bringen die Vergebung.

<sup>21</sup> Man wird in Apg. 22, 16 Taufe und Sündenvergebung zusammenordnen müssen, d. h.: Die Taufe unter Anrufung des Namens Jesu bringt die Sündenvergebung.

7. Die *christliche* Taufe geschieht im Namen Jesu Christi. ἐν (Apg. 10, 48), ἐπί (Apg. 2, 38)<sup>22</sup> und εἰς (Apg. 8, 16; 19, 5) werden dabei ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied nebeneinander gebraucht<sup>23</sup>. Die Taufe entspricht hierin dem κηρύσσειν (Luk. 24, 47), λαλεῖν (Apg. 4, 17; 5, 40), διδάσκειν (Apg. 4, 18; 5, 28), παρρησιάζεσθαι (Apg. 9, 27. 28), παραγγέλλειν (Apg. 16, 18) ἐν bzw. ἐπὶ τῷ ὀνόματι. Von hier aus ist die Bedeutung der Formel «im» bzw. «auf den Namen Jesu Christi taufen» zu erschließen. Das Reden und Handeln der Apostel «im Namen Jesu» ist wirkende Macht (Apg. 3, 6; 4, 10. 17f.; 5, 28. 40). Im Namen ist die Mächtigkeit des Genannten auf dem Plan<sup>24</sup>. Bezeichnend dafür ist Apg. 4, 7: «Durch welche Macht (δύναμις) oder durch welchen Namen (ὄνομα) habt ihr dies getan?» Die Taufe in dem bzw. auf den Namen Jesu bezieht den Täufling also in den Herrschaftsbereich Jesu Christi ein. Durch die Nennung des Namens Jesu wird die Johannestaufe von der in der Gemeinde geübten Taufe überboten. Dennoch ist im Sinne des Lukas bereits die Johannestaufe auf den Christus bezogen. Das zeigt seine Erläuterung in 19, 4: Die Umkehrtaufe des Johannes wird mit dem Hinweis an das Volk verknüpft, an den zu glauben, der nach ihm kommt, nämlich an Jesus. Diese Interpretation des Evangelisten zeigt, daß die Taufe auf den Namen Jesu nicht in Konkurrenz zur Johannestaufe vollzogen wird, sondern dieselbe in sich schließt.

8. Es mag endlich bemerkt werden, daß die Taufe das äußere Zeichen für die Zugehörigkeit zur christlichen *Gemeinde* ist. Das wird in Apg. 2, 41 ganz deutlich: «Die nun, welche sein Wort vernahmen, ließen sich taufen, und es wurden an jenem Tage etwa 3000 Seelen hinzugetan.» So wahr gilt, daß Gott es ist, der durch sein vollmächtiges Wort Menschen zur Gemeinde hinzufügt – wie Lukas immer wieder deutlich macht (vgl. Apg. 2, 47 u.a., auch das Passiv προσετέθησαν in 2, 41) –, so real entspricht solchem Hinzugetansein auf seiten des Menschen, daß er sich zum Zeichen seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde taufen läßt. Daß die Taufe also auch und entscheidend Tun des Menschen ist, spricht sich auch in der Vorliebe des Lukas für das kausative Passiv βαπτίζεσθαι aus (so

<sup>22</sup> BCD lesen ἐν.

<sup>23</sup> Zur Problematik der Formel ἐν (bzw. ἐπὶ) τῷ ὀνόματι und εἰς τὸ ὄνομα vgl. H. Bietenhard: *Theol. Wörterb.*, 5 (1954), S. 270ff.; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (1958), S. 35, Anm. 7.

<sup>24</sup> So auch Wilkens (A. 5), S. 179.

ganz deutlich in Luk. 7, 29. 30; Apg. 2, 38.41; 9, 18; 16, 33; 18, 8; 19, 5; aber auch in Luk. 3, 7. 12. 21; Apg. 8, 12. 13 ist kausative Fassung durchaus nicht von der Hand zu weisen)<sup>25</sup>. Freilich – das mag noch einmal betont werden – bleibt die Taufe als Antwort des Menschen auf das Heilshandeln Gottes ganz von diesem umschlossen als dem Ermöglichungsgrund des menschlichen Tuns. Gott bringt den Menschen dazu, daß er sich taufen läßt.

Wie die Volksmenge an den Jordan zieht, um sich auf Grund der Verkündigung des Johannes taufen zu lassen, so lassen sich unter der Predigt der Apostel die taufen, denen Gott das Herz aufgetan hat. «Die Taufe bewirkt niemals die Aufnahme in die Gemeinde; sie zeigt aber die Aufnahme in die Gemeinde an und wird als Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht der Willkür überlassen, sondern von den Aposteln im Namen Gottes ‚verordnet‘ (Apg. 10, 48).»<sup>26</sup> Daß die Taufe bei Lukas auch und entscheidend Tun des Menschen ist, zeigt endlich Apg. 22, 16. H. Mentz<sup>27</sup> bemerkt zu dieser Stelle: «Im Unterschied zu allen übrigen Taufertexten könnte hier, verstärkt durch die Anwendung der medialen Verbform, die *Mitwirkung des Täuflings bei seiner Taufe* als eine wesentliche Voraussetzung im Taufen der Ekklesia angezeigt sein.» Mentz weist dann freilich eine solche Interpretation zurück, jedoch zu Unrecht. Die mediale Verbform paßt genau zu dem Bild, das wir gezeichnet haben. Taufe ist bei Lukas auch Tun des Menschen, nämlich sein Bekenntnis zu der einen Heilsgeschichte Gottes, die von Israel zur Kirche führt.

Die vorstehenden Analysen bestätigen, daß die Johannestaufe und die Taufe der christlichen Gemeinde inhaltlich in gleicher Weise bestimmt werden. Unterschieden sind beide in der Nennung des Namens Jesu. Mit diesem Namen wird der neue heilsgeschichtliche Ort der einen Taufe bezeichnet. In diesem Namen unterstellt sich der Täufling der Herrschaft des Christus. Die in der christlichen Gemeinde geübte Wassertaufe ist Johannestaufe, die durch den Namen Jesu überboten wird und in diesem Namen die Verheißung der Gabe des Heiligen Geistes neu in sich schließt.

<sup>25</sup> Über Apg. 8, 36; 16, 15 läßt sich streiten; passivisch jedenfalls Apg. 10, 47f.; 19, 3.

<sup>26</sup> Barth (A. 10), S. 181.

<sup>27</sup> Mentz (A. 12), S. 38.

## 3.

Wir wenden uns nun den beiden Erzählungen aus *Apg. 18, 24–28*, Apollos in Ephesus, und *19, 1–7*, die Johannesjünger in Ephesus, zu. Das bisher Gesagte müßte sich hier bewähren.

1. *Apollos*, ein Jude aus Alexandrien, beredt und recht bewandert in den Schriften, kommt nach *Ephesus* (18, 24).» Dieser war unterrichtet im Wege des Herrn und, feurig im Geist (ζέων τῷ πνεύματι), redete und lehrte er genau (ἀκριβῶς) über Jesus, obschon er nur (μόνον) die Taufe des Johannes kannte» (V. 25). Aquila und Priscilla nehmen ihn zu sich und legen ihm den Weg Gottes noch genauer (ἀκριβέστερον) aus (V. 26). In Achaja wird Apollos dann den Gläubigen eine große Hilfe (V. 27). «Denn mit Nachdruck widerlegte er öffentlich die Juden, indem er durch die Schriften bewies, daß Jesus der Christus sei» (V. 28). – Der Tatbestand, daß Apollos Pneumatiker ist (das bedeutet ζέων τῷ πνεύματι jedenfalls in der Interpretation des Lukas) und, über den Weg des Herrn unterrichtet, genau über Jesus lehrt, obschon er nur die Johannestaufe kennt, wird mit Recht als verwunderlich empfunden. Wie reimt sich das Pneumatikertum des Apollos damit zusammen, daß er noch auf der heilsgeschichtlichen Stufe der Johannestaufe steht? Das μόνον der Johannestaufe verleitet zunächst zu dem Schluß, es werde nun – etwa in der Unterweisung durch Priscilla und Aquila – um die Taufe auf den Namen Jesu gehen. Doch läuft der Text auf eine Wiedertaufe gerade nicht hinaus. Die Johannestaufe ist hier nicht das Problem. Das Problem ist vielmehr das *Pneumatikertum* des Apollos bei nur vorhandener Johannestaufe. Das wird in der Exegese dieser Stelle leicht übersehen. Es stellt sich also die Frage, wie es mit diesem Pneumatikertum bestellt ist. Hierzu muß man wissen, daß das Pneuma bei Lukas «im Wesentlichen Geist der Prophetie», des prophetisch-missionarischen Zeugnisses ist<sup>28</sup>. Entsprechend wird Apollos ja auch in der Einleitung vorgestellt: Ein beredter Mann, sehr bewandert in den Schriften, unterrichtet im Wege des Herrn, «genau» über Jesus redend und lehrend (V. 24f.). Und eben in *dieser* Hinsicht bedarf er der Ergänzung und Vertiefung durch Aquila und Priscilla: Sie legen ihm den Weg Gottes noch «genauer» aus. Erst unter dem Wort dieser Zeugen wird Apollos im Vollsinn Pneumatiker, so daß seine neue Tätigkeit in Achaja sein früheres Wirken weit

<sup>28</sup> E. Schweizer: *Theol. Wörterb.*, 6 (1959), S. 411.

in den Schatten stellt<sup>29</sup>. Von hier aus fällt neues Licht auf den schwierigen Ausdruck ζέων τῷ πνεύματι in V. 25. Es ist klar, daß Lukas ihn auf das Pneumatikertum des Apollos deutet. Für sich genommen kann er aber auch ebensogut bloß die glühende Beredsamkeit des Apollos schildern<sup>30</sup>. So bleibt der Ausdruck eigentümlich in der Schwebe. Das ist von Lukas offenbar so gewollt. Er verzichtet ja auch darauf, τὸ πνεῦμα durch Hinzufügung des sonst von ihm gern angezogenen Adjektivs ἄριον zu qualifizieren, wie auch der Name Jesu in 18, 25 nicht durch Χριστοῦ qualifiziert wird. Apollos ist Pneumatiker und ist es doch noch nicht im Vollsinn! Die Stufe der Johannestaufe entbehrt nicht schlechthin der Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Die Fülle des Pfingstgeistes ist aber noch nicht gegeben<sup>31</sup>. Ganz anders interpretiert E. Käsemann<sup>32</sup> den Abschnitt. Er versteht ihn unter frühkatholischem Aspekt. Apollos wird von Lukas zu einem Johannesjünger degradiert, der bei Aquila und Priscilla «Nachhilfeunterricht» erhalten muß. Auf diese Weise wird er zu einem indirekten Paulusschüler gemacht und zugleich der *Una Sancta Catholica* eingegliedert. So konnte Apollos den Häretikern, die sich zu des Lukas Zeiten aus dem kirchlichen Verband lösten, nicht mehr als Berufungsobjekt dienen. Demgegenüber weist schon E. Schweizer<sup>33</sup> darauf hin, daß der Gedanke der *Una Sancta Catholica* von Lukas in der Apostelgeschichte sonst gar nicht herausgestellt wird. Die Suprematie Jerusalems spielt denn auch in unserem Text nicht die geringste Rolle. Den «indirekten Paulus-

<sup>29</sup> In der literarkritischen Analyse der Perikope scheidet man gewöhnlich V. 25c. 26 als Einschaltung des Lukas aus; vgl. Käsemann (A. 4), S. 164ff.; Haenchen (A. 3), S. 496; Conzelmann (A. 1), S. 109. Ist dem zuzustimmen, so bearbeitet Lukas also die traditionelle Perikope unter dem für ihn charakteristischen Aspekt von Wassertaufe und Geistempfang.

<sup>30</sup> E. Schweizer, *Die Bekehrung des Apollos*: *Ev. Theol.* 15 (1955), S. 252.

<sup>31</sup> Die Gabe des Heiligen Geistes vor Pfingsten bleibt bei Lukas auf besondere prophetische Gestalten beschränkt. In der Vorgeschichte des Lukas sind es die am Jesus-Geschehen beteiligten Gestalten: Maria wird vom Heiligen Geist «überschattet» (Luk. 1, 35), Elisabeth wird vom Heiligen Geist «erfüllt» (1, 41), ebenso Zacharias (1, 67). Johannes wächst und wird stark «im Geist» (1, 80). Auf dem greisen Simeon ruht der Heilige Geist (2, 25f.).

<sup>32</sup> Käsemann (A. 4), S. 164ff.

<sup>33</sup> Schweizer (A. 30), S. 249f. Sein gewichtigstes Argument gegenüber Käsemann besteht darin, daß Lukas «die Kollekte des Paulus nicht zur Demonstration dieser *Una Sancta Catholica* benützt».

schüler» als Beleg für diese These ins Spiel zu bringen, erscheint gekünstelt. In Wahrheit geht es Lukas gar nicht um die Darstellung der spaltenlosen Einheit der urchristlichen Kirche angesichts einer häretischen Bedrohung seiner Zeit, sondern ihm liegt daran, die Kontinuität der Heilsgeschichte zur Aussage zu bringen, «den ungebrochenen Gang der Heilsgeschichte vom Judentum zum Christentum darzustellen»<sup>34</sup>. Darum bleiben die Aussagen des Lukas über Apollos so merkwürdig unpräzise und in der Schwebelage: Apollos ist schriftgelehrter Jude und doch schon irgendwie Christ. Er ist Pneumatiker und kennt doch «nur» die Johannestaufe. Es ist also die heilsgeschichtliche Konzeption des Lukas, die diesen Text gestaltet. Im Hintergrund steht wieder – trotz der Formulierung in V. 25 – die Diastase von Wassertaufe und Geistempfang. Pneumatikertum im Vollsinn des Wortes hat es noch nicht auf der heilsgeschichtlichen Stufe der Johannestaufe gegeben, sondern erst im Bereich der Kirche. Wenn Lukas dem Apollos auf der heilsgeschichtlichen Stufe der Johannestaufe die Geistbegabung nicht abspricht, dann zeigt sich darin, daß er seine heilsgeschichtliche Periodisierung nicht schematisch durchführt. Er wußte, daß selbst im Alten Bund, in dem man Jesus und den Pfingstgeist noch nicht kannte, geistmächtige Männer am Werk gewesen waren. Die Erfüllung der Geistverheißung des Alten Testaments freilich geschieht erst in der Kirche.

2. Ähnlich und doch anders verhalten sich die Dinge in Apg. 19, 1–7. Paulus findet in Ephesus «*einige Jünger*» (εὐρεῖν τινὰς μαθητάς), V. 1. «Die Auslegung ist sich mit Recht darüber einig, daß solche absolut gebrauchte Prädikationen einzig zu Christen passen.»<sup>35</sup> Freilich handelt es sich nicht um Vollechristen; denn diese «Jünger» kennen nur die *Johannestaufe*. Wenn Lukas dennoch den christlichen Terminus technicus μαθητής verwendet, ordnet er damit diese Menschen in gewisser Beziehung der christlichen Gemeinde zu, obschon sie der Täuferbewegung angehören: Sie sind gläubig geworden (19, 2). Nicht umsonst erwähnt Lukas in V. 1 – und das ausgesprochen betont durch artikuliert vorangestellten Namen – den Apollos. Damit will er diese «Jünger» in seine Nachbarschaft stellen. Paulus fragt, ob sie den Heiligen Geist empfangen hätten, nachdem sie zum

<sup>34</sup> Schweizer (A. 30), S. 253.

<sup>35</sup> Käsemann (A. 4), S. 158.

Glauben gekommen seien (V. 2a). Statt πιστεύσαντες hätte Lukas ebensogut βαπτισθέντες setzen können<sup>36</sup>. Denn im folgenden zeigt sich ja, daß Lukas wiederum auf dem Hintergrund der Diastase von Wassertaufe und Geistempfang argumentiert. Die «Jünger» antworten: «Nein, wir haben nicht einmal gehört, ob es einen Heiligen Geist (jetzt) gibt» (V. 2b). Das in 19, 2 deutlich betonte ἔστιν bedeutet, daß er nun da ist. Daß er verheißen ist, wissen die in die Johannestaufe genommenen «Jünger» natürlich (vgl. Luk. 3, 16). «Nach der selbstverständlich hier vorauszusetzenden synoptischen Tradition hat auch der Täufer schon auf die kommende Geisttaufe hingewiesen.»<sup>37</sup> Die Antwort der «Jünger» wird aber von Lukas so zugespitzt formuliert, weil ihm daran gelegen ist, die Geisttaufe für den kirchlichen Raum auszusparen, wengleich er auch in 18, 24ff. dem Apollos den Geist nicht abzusprechen vermochte. Wenn Lukas den Paulus nunmehr präziser fragen läßt: Worauf seid ihr denn getauft (V. 3a), so versteht sich diese Fragestellung bei ihm keineswegs notwendig auf dem Hintergrund einer Taufanschauung, nach der im christlichen Raum Taufe und Geistempfang zusammenfallen, wie Haenchen<sup>38</sup> meint: «Wenn es bei den Zwölf so traurig bestellt ist, dann kann ihre Taufe nicht in Ordnung sein.» Vielmehr versteht sich die Fragestellung auf dem Hintergrund der Diastase von Wassertaufe und Geistempfang, also auf dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Denkens des Lukas: Kannten die «Jünger» den Heiligen Geist noch nicht, so war ihre Taufe noch nicht im Vollsinn kirchliche Taufe, sondern «nur Taufe des Johannes» (18, 25), Taufe in der Epoche des Täufers. – Auf die Frage des Paulus: «Worauf (εἰς τί) habt ihr euch nun taufen lassen?», antworten die Johannesjünger: «Auf die Taufe des Johannes» (V. 3). Man hat an dieser Formulierung Anstoß genommen: Man werde doch nicht auf die Taufe Jemandes getauft<sup>39</sup>. Man mag fragen, ob nicht in der Vorlage des Lukas εἰς τὸ ὄνομα Ἰωάννου gestanden haben möchte. Eine Taufe auf den Namen des Johannes und eine Taufe auf den Namen Jesu träten dann in der Vorlage in Konkurrenz zueinander. Es muß neu getauft werden (V. 5). Lukas hätte εἰς τὸ ὄνομα Ἰωάννου in εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα korrigiert. Denn mag er im Interesse seines

<sup>36</sup> Haenchen (A. 3), S. 494.

<sup>37</sup> Käsemann (A. 4), S. 160.

<sup>38</sup> Haenchen (A. 3), S. 494.

<sup>39</sup> Käsemann (A. 4), S. 159.

heilsgeschichtlichen Aufrisses Johannes und Jesus noch so scharf voneinander distanzieren, er zerreißt nicht die heilsgeschichtliche Kontinuität. Die Annahme, die Täuferbewegung habe in Konkurrenz zur Taufe der Urgemeinde auf den Namen des Johannes getauft, setzt voraus, daß das Auftreten des Johannes messianisch verstanden wurde. Dafür gibt es immerhin indirekte neutestamentlich Belege<sup>40</sup>. Gegen die Hypothese, in der Vorlage des Lukas sei von einer Taufe auf den Namen des Johannes die Rede gewesen, sprechen aber vor allem zwei Gründe: 1. Warum hat Lukas bei seiner Korrektur dann nicht auch die Wiedertaufe in V. 5 gestrichen? Vor allem aber ist 2. die Antwort der Johannesjünger durch die vorangehende Fragestellung des Paulus 19, 3 bedingt. Diese ist – dem εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ von V. 5 entsprechend – aus dem christlichen Taufverständnis heraus formuliert: Lukas beschränkt sich auf das τί, läßt also ὄνομα fort. Denn selbstverständlich gibt es für ihn nur den Namen Jesu, auf den getauft werden kann<sup>41</sup>. – In V. 4 erklärt Paulus den Johannesjüngern das Wesen der Johannes-taufe: «Johannes taufte mit der Taufe der Umkehr, indem er das Volk auf den nach ihm Kommenden wies, damit sie an ihn glaubten, das ist an Jesus.» Auf diesem Schluß, auf den Namen Jesu, liegt der Akzent. Die im Glauben an den Kommenden vollzogene Johannes-taufe ist im Grunde schon Taufe auf den Namen Jesu; sie ist es freilich noch nicht verbis expressis und geschieht damit noch vor der Tür der Kirche, aber eben nun doch vor der Tür der Kirche. Die Antithese zwischen den beiden Heilsepochen zerreißt nicht die heilsgeschichtliche Kontinuität.

Die Johannesjünger lassen sich nun auf den Namen des Herrn Jesus taufen (V. 5). Diese Wiedertaufe ist auffallend. Aus welchem

---

<sup>40</sup> Luk. 3, 15; Apg. 13, 25; Joh. 1, 19f.; vgl. Haenchen (A. 3), S. 498. Wenn sich zeigen ließe, daß Lukas in seiner Apostelgeschichte darauf aus ist, «alle Erscheinungen der Vergangenheit, welche nicht der Kirche der Zwölf angehörten, nachträglich in diese einzugliedern» (Haenchen, S. 498), könnte man verstehen, daß Lukas unter diesem Gesichtspunkt zu einem Text gegriffen hat, der den Übertritt von Angehörigen der Täufersekte zum Verband der Apostolischen Kirche erzählt. Man müßte unter diesem Aspekt geradezu eine Taufe «auf den Namen des Johannes» in der Vorlage des Lukas erschließen, auch wenn eine Taufe auf den Namen des Johannes sonst nirgends belegt ist. Indes schreibt Lukas nicht unter frühkatholischem Aspekt der *Una Sancta Catholica*.

<sup>41</sup> So auch Braumann (A. 1), S. 31, Anm. 73.

Grunde wird die Taufe wiederholt? Zur Beantwortung dieser Frage ist folgendes zu beachten: – 1. Die Notwendigkeit einer Wiedertaufe wird nicht betont. Der Skopus des Textes liegt ja nicht in der Wassertaufe von V. 5, sondern in der Geisttaufe von V. 6. – 2. Dementsprechend ist Paulus nicht in V. 5, sondern erst im V. 6 Subjekt des Handelns. – 3. Wie man in V. 2 für πιστεύσαντες auch βαπτισθέντες setzen könnte, so in V. 5 für ἐβαπτίσθησαν ebensogut ἐπίστευσαν. Denn um den Glauben an Jesus geht es ja nach V. 4. Wenn aber nun in V. 5 gerade nicht vom Glauben, sondern von der Taufe gesprochen wird, so dürfte das seinen Grund darin haben, daß *die Taufaussage in V. 5 die Diastase zwischen Wassertaufe und Geistempfang nun auch auf der Stufe des Neuen Bundes erst voll und deutlich hervortreten ließ*. Lukas arbeitet auf diese Weise den Skopus des Textes heraus: Die Gabe des Heiligen Geistes in Diastase zur Taufe! – 4. Solche Linienführung ist dem Lukas vollends dann möglich, wenn die Taufe bei ihm Ausdruck des Glaubens und darin auch menschliches Zeichen für die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde ist. Die Taufe ist das Siegel auf den Glauben. – Unter Handauflegung des Paulus empfangen die Jünger den Heiligen Geist (V. 6). Die Diastase zwischen Wassertaufe und Geistempfang ist also auch hier ganz deutlich: Es handelt sich um zwei besondere Akte, die wohl aufeinander bezogen sind, ohne jedoch zusammenzufallen.

M. Barth<sup>42</sup> geht der Schwierigkeit des Textes aus dem Wege, indem er den Bericht über die Wiedertaufe 19, 5 «einfach und elegant»<sup>43</sup> beseitigt. Barth schließt nämlich in Anknüpfung an frühere Exegeten V. 5 an V. 4 an und macht auf diese Weise V. 5 zu einer Feststellung im Rahmen der Paulusrede. In formaler Hinsicht wäre das möglich; in sachlicher Hinsicht dagegen durchaus nicht. Man müßte sonst mit Barth die Konsequenz ziehen<sup>44</sup>, daß Johannes verbis expressis «auf den Namen des Herrn Jesus» getauft hätte. Mit dieser Annahme aber würde man den Unterschied in der heilsgeschichtlichen Ortsbestimmung zwischen Johannestaufe und christlicher Taufe nivellieren. Es ist zwar richtig: Lukas liegt in puncto Wassertaufe gerade daran, die Kontinuität der Heilsgeschichte auszusa-

<sup>42</sup> Barth (A. 10), S. 169.

<sup>43</sup> Käsemann (A. 4), S. 161, ohne Zustimmung; vgl. auch Mentz (A. 12), S. 51, Anm. 74.

<sup>44</sup> Barth (A. 10), S. 169.

gen. In ihrem Wesen unterscheiden sich die Johannestaufe und die Taufe der Gemeinde nicht. Wir sagten: Die Taufe der christlichen Gemeinde repräsentiert die Johannestaufe an einem neuen heilsgeschichtlichen Ort. Das bedeutet aber gerade nicht, daß schon die Johannestaufe eine Taufe auf den Namen des Herrn Jesus war. An dieser Stelle steht für Lukas die heilsgeschichtliche Differenzierung unbedingt in Kraft.

#### 4.

Ausgangspunkt unserer Analyse war die Frage, ob das Auseinandertreten von Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas lediglich «begründete Ausnahmen» sind, oder ob dieses Auseinandertreten der theologischen *Konzeption des Lukas* entspricht und darum innerhalb seines Werkes gerade keine Ausnahme darstellt. Die Frage ist in letzterem Sinn zu beantworten.

1. Lukas unterscheidet grundsätzlich zwischen Wassertaufe und Geistempfang. Diese Unterscheidung entspricht seinem *heilsgeschichtlichen* Denken. Der heilsgeschichtliche Einschnitt des ἀπὸ τότε von Luk. 16, 16 steht hier in Kraft und spiegelt sich also in der lukanischen Tauftheologie wieder. Luk. 16, 17f. machen freilich deutlich, daß mit dieser Gegenüberstellung von alter und neuer Zeit das Gesetz und die Propheten keineswegs dahinfallen. Die Antithese von Luk. 16, 16 ist eine inklusive. So hat auch die Wassertaufe im Zeitraum der Kirche ihren Platz. Sie repräsentiert die Gültigkeit der Täuferverkündigung auch im Neuen Bund. Sie repräsentiert mithin den Alten Bund, «das Gesetz und die Propheten», im Neuen. Die Diastase wird in den Neuen Bund hineingenommen. Sie bleibt also nicht nur Diastase zwischen den Heilsepochen, sondern charakterisiert die Epoche der Kirche selber. Wenn es nach Apg. 19, 5 zur Wiedertaufe kommt, so jedenfalls nicht im Sinne einer Gegentaufe. Vielmehr ist diese Wiedertaufe orientiert an der der Kirche selber aufgegebenen Diastase von Wasser- und Geisttaufe. Sie zeigt die Gültigkeit der Täuferverkündigung auch im Zeitraum der Kirche an. So wird von Lukas die Kontinuität der Heilsgeschichte gewahrt und ernst genommen. Dabei wird die Wassertaufe auf den Namen Jesu überboten durch die Geisttaufe, die im Gegensatz zur Wassertaufe Gottes eigenes Werk bleibt, wenngleich sie immer wieder sich unter Handauflegung der Apostel vollzieht. So steht also auch die

Tauftheologie des Lukas unter jenem Gesetz, das im lukanischen Schrifttum immer wieder zur Auswirkung gelangt, nämlich unter dem Gesetz des «überbietenden Parallelismus»<sup>45</sup>.

2. Es ist hier nicht der Ort, der Entstehung der christlichen Taufe nachzugehen. Sie knüpft jedenfalls an die Johannestaufe an. Lukas versteht diese ohne Zweifel als Sakrament: Sie schenkt unter der Bedingung der Umkehr, was sie verheißt, die Vergebung der Sünden. Sie gilt zugleich als Bereitung auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Weltenrichters. In der christlichen Gemeinde geschieht diese Taufe nun im Namen Jesu. Sie unterstellt den Täufling damit dem Herrschaftsbereich Jesu Christi. Sie verbürgt die Rettung (beachte den lukanischen Terminus!) im kommenden Gericht. Es mag richtig sein, daß die urchristliche Gemeinde in Erfüllung der Täuferverkündigung damit sogleich die Gabe des Heiligen Geistes verbunden sah. Hier setzt nun die Neuinterpretation des Lukas ein: Wassertaufe und Geistempfang sind zwar auch bei ihm aufeinander bezogen, werden aber in *zwei* wohl zu unterscheidende *Akte* aufgegliedert. Taufe unterstellt zwar auch bei Lukas dem Herrschaftsbereich Jesu Christi. Der über dem Täufling genannte Name Jesu ist wirkende Macht. Die Wassertaufe ist somit auch bei Lukas Sakrament. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß der Mensch Subjekt der Taufe ist: Er läßt sich taufen. Die Wassertaufe ist Bekenntnis des Menschen, der zum Glauben gekommen ist; sie ist *reactio* des Menschen in Antwort auf die *actio* Gottes, der dem Menschen «das Herz aufgetan» hat. Schon in der Täuferverkündigung wird die Wassertaufe im Hinblick auf die Geisttaufe des Messias vollzogen. Im Interesse seiner heilsgeschichtlichen Periodisierung differenziert Lukas *auch* in der Zeit der *Kirche* zwischen Wassertaufe und Geistempfang. Die Wassertaufe auf den Namen Jesu repräsentiert und überbietet zugleich das Alte Testament im Neuen. Sie ist so wenig wie die Johannestaufe mit der Gabe des Heiligen Geistes unmittelbar verbunden. Aber sie geschieht in Erwartung dieser Gabe. Auf diese Weise gelangt Lukas zugleich zu einer Differenzierung im Kirchenbegriff: Die Gemeinde Jesu Christi lebt nicht ausschließlich in der pfingstlichen Situation. Es gibt für Lukas auch vorpfingstliche Gemeinde und in diesem Sinne Gemeinde im Ad-

<sup>45</sup> Flender (A. 5) stellt in seiner Arbeit das Gesetz der überbietenden Parallelität gut heraus.

vent. Sie ist sozusagen Gemeinde zwischen Himmelfahrt und Pfingsten (vgl. Apg. 1). Von diesem Advent des Geistes unterscheidet Lukas den letzten Advent des kommenden Weltenrichters, der mit Feuer taufen wird. Man wird πνεῦμα ἅγιον und πῦρ in Luk. 3, 16 nicht kurzschlüssig miteinander identifizieren dürfen. Auch hier steht in überbietendem Parallelismus die heilsgeschichtliche Periodisierung in Kraft.

Das Urteil Haenchens, das Auseinandertreten von Wassertaufe und Geistempfang in der Apostelgeschichte geschehe nur in «begründeten Ausnahmen», ist nicht haltbar. Haenchen und auch Käsemann verstellen sich den Blick für die theologische Konzeption des Lukas, indem sie ihm zu schnell ein besonderes Interesse an der *Una Sancta Catholica* unterstellen. Soweit aber Jerusalem und der Apostolat in den von uns analysierten Texten überhaupt eine Rolle spielen (vgl. Apg. 8, 14 ff.; 10, 44 ff.), geschieht auch dies im Rahmen der lukanischen Grundkonzeption, daß nämlich das Alte Testament auf Jerusalem zielt und das Evangelium wie die Apostelgeschichte hier ihren Einsatzpunkt finden: Die Heilsgeschichte Gottes ist gebunden an Jerusalem und den Apostolat. Jerusalem und Apostolat bedeuten Kontinuität der Heilsgeschichte.

3. Wir schließen mit einigen Bemerkungen zur *Geisttaufe*. Dem Gesetz des überbietenden Parallelismus gemäß steht sie im Mittelpunkt lukanischen Denkens. Demgegenüber tritt die Wassertaufe in den Hintergrund. Sie ist für Lukas freilich insofern von Bedeutung, als sie die Kontinuität der Heilsgeschichte auch im Bereich des Sakramentalen verbürgt. Wie sehr aber die Geistesgabe im Mittelpunkt steht, zeigt die Pfingstgeschichte. Der Pfingstgeist kommt über die erste Gemeinde, ohne daß berichtet ist, daß die Menschen, auf die er fällt, getauft sind. Man wird daraus nicht folgern dürfen, daß die Wassertaufe für Lukas bedeutungslos geworden ist. Eine solche Folgerung entspräche nicht der heilsgeschichtlichen Konzeption des Evangelisten. Entweder setzt er auch in der Pfingstgeschichte die Johannestaufe voraus (vgl. Apg. 1, 22), oder aber er sieht die Gabe des Pfingstgeistes in einer Ausnahmesituation.

E. Schweizer<sup>46</sup> zeigt, daß Lukas mit dem Judentum die Anschauung teilt, «daß Geist im wesentlichen Geist der Prophetie ist. Das hindert ihn, einerseits die χαρίσματα ἰαμάτων, andererseits stärker

<sup>46</sup> Schweizer (A. 28), S. 405f.

ethisch geprägte Wirkungen wie das Gemeinschaftsleben der Urgemeinde direkt auf das πνεῦμα zurückzuführen»<sup>47</sup>. So wird etwa der Glaube selbst da, wo unterstrichen werden soll, daß er von Gott geschenkt ist, nie auf das Wirken des Geistes bezogen. Der Geist ist Gottes besondere Gabe, die der ganzen Gemeinde gilt, so wahr Lukas die alttestamentliche Geistverheißung zu Pfingsten erfüllt sieht (Apg. 2, 16ff.). Die Geisttaufe ist Gottes eigenes Werk vor allem im Gegenüber zur Wassertaufe, in der auch der Mensch handelt. Diese Geisttaufe erscheint in Apg. 8, 17; 9, 17; 19, 6 mit Handauflegung verbunden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem die Aussage 8, 18: διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδεται τὸ πνεῦμα. Jenes διὰ weist geradezu auf eine sakramentale Verdichtung der Gabe des Heiligen Geistes. Die Handauflegung ist nicht nur Symbol, sondern wirksamer Akt, symbolum efficax<sup>48</sup>. Nicht nur die Wassertaufe, sondern auch die ihr zugeordnete, aber doch in solcher Zuordnung unterschiedene Geisttaufe unter Handauflegung ist das für die Zeit der Kirche neben dem Abendmahl gebotene Sakrament<sup>49</sup>. Sakrament will freilich nicht besagen, daß hier ein opus operatum geschieht, daß der Heilige Geist in die Verfügungsgewalt der Kirche gestellt würde, als ob die Kirche «Gottes Gabe durch Geld erkaufen könnte» (Apg. 8, 20). Auch im sakramentalen Bereich bleibt der Geist Gottes freie Gabe. Das macht Lukas dadurch deutlich, daß er den Geist keineswegs schematisch an die Handauflegung bindet. Das macht er vor allem aber dadurch klar, daß der Handauflegung immer wieder das Gebet vorangeht (Apg. 6, 6; 8, 15; 13, 3; 28, 8). Hier steht Luk. 11, 13 in Kraft: «Wenn nun ihr, die ihr doch böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn bitten!» M. Barth<sup>50</sup> urteilt, daß die Handauflegung nichts anderes sei als «eine besonders intensive Form der Fürbitte». Richtig ist an diesem Urteil, daß die Handauflegung durch das vorangehende fürbittende Gebet vor einem sakra-

<sup>47</sup> Schweizer (A. 28), S. 407.

<sup>48</sup> J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum* (1911), S. 198; N. Adler, *Taufe und Handauflegung* (1951), S. 67ff.

<sup>49</sup> Nach Mentz (A. 12), S. 36. 40, mißt Apg. 8, 17, ähnlich wie Apg. 9, 17 und 19, 6 weniger der Geste des Handauflegens an sich als vielmehr dem Handaufleger Wert bei. Indes zeigt 8, 18f., daß auch die Handauflegung selbst zu bewerten ist.

<sup>50</sup> Barth (A. 10), S. 151.

mentalistischen Mißverständnis geschützt wird; unrichtig aber, sofern es den sakramentalen Charakter der Handauflegung zu bestreiten versucht. Da die lukanische Tauftheologie ganz und gar von der μετένοια bzw. der πίστις her bestimmt und die Taufe auch Handeln des Menschen in Antwort auf das Handeln Gottes ist, der den Glauben schenkte, liegt die Säuglingstaufe nicht im Blickfeld des Lukas. Dagegen kann auch nicht die sogenannte οἶκος-Formel (Apg. 16, 15. 33; 18, 8) ins Feld geführt werden. Denn der οἶκος wird in der damaligen Welt «ausschließlich als Verband (= Familie) von allein rechtsfähigen, erwachsenen verwandten Personen vorgestellt, wobei Recht und Handlungsfähigkeit in der Person des Hausvaters vereinigt sind»<sup>51</sup>.

*Wilhelm Wilkens, Lienen, Kreis Tecklenburg, Deutschland*

---

<sup>51</sup> A. Strobel, Der Begriff des «Hauses» im griechischen und römischen Privatrecht: Zs. ntl. Wiss. 56 (1965), S. 99f.