

Manfred Görg (†)

Vom Wehen des Pneuma *

Die Verwendungsweise des Ausdrucks πνευμα in Joh 3,8 scheint angesichts der sonstigen Semantik des Wortes im vierten Evangelium singulär zu sein, da die hier naheliegende Bedeutung „Wind“ mit der dominanten Sinnggebung „Geist“ auf den ersten Blick nicht kompatibel ist. So hat denn u.a. auch die verbreitete „Einheitsübersetzung“ des NT nur an dieser Stelle die Wiedergabe „Wind“ gewählt, obwohl das gleiche Lexem im unmittelbaren Kontext (V.5f.8b) mit der Bedeutung „Geist“ übersetzt wird. Anmerkungsweise wird immerhin auf die beidseitige Identität des Lexems im Griechischen aufmerksam gemacht.

Natürlich haben die großen Kommentare das Problem der semantischen Zweideutigkeit wahrgenommen. So erkennt etwa R. Bultmann einen „Vergleich“: „wie der Wind ungreifbar ist und man seinen Ausgang und sein Ziel, sein Woher und Wohin, nicht kennt, und wie man doch seine Wirklichkeit nicht leugnen kann, so steht es auch mit dem, der aus dem Geist geboren ist“¹. Mit ausdrücklichem Hinweis auf die „doppelte Bedeutung von ריח – πνευμα will R. Schnackenburg ein „kleines Gleichnis“ erkennen, dessen „Kerngedanke“ sei: „Auch der Wind bleibt nach seinem Ursprung und Ziel geheimnisvoll und ist doch eine Realität, in seinem Rauschen (seiner ‚Stimme‘) vernehmbar, an seinen Wirkungen erkennbar“. So verhalte es sich auch bei dem „Geistgezeugten“: „Herkunft und Ziel der verliehenen Gotteskräfte, Wesen und Art des Vorgangs sind göttlichgeheimnisvoll; aber diese Kräfte sind da, der göttliche Geist wirkt in ihm“². Der „Vergleich“ bildet nach F. Porsch einen „guten Übergang von der natürlichen Ebene zur übernatürlichen“³. Porsch möchte aber auch nicht ausschließen, dass „ein allegorischer Gebrauch (also ein Doppelsinn) vorliegt, wie manche meinen“⁴. J. Kremer will nicht nur in Joh 3,8, sondern auch Hebr 1,7 und 2 Thess 2,8 „die allg. Bedeutung

* Nachgedruckt aus: Manfred Görg, *Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament 70*, Wiesbaden 2010, S. 293-296. Erstveröffentlichung in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 66*, 1993, S. 5-9.

¹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1962, 101.

² R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 1 (Kap.1-4)*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 387.

³ F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (Frankfurter Theologische Studien 16)*, Frankfurt 1974, 100 mit Hinweis auf Bultmann, Schnackenburg u.a.

⁴ Porsch, 1974, 100, Anm. 94 mit Hinweis auf Cullmann u.a.

(mächtiger Wind/Hauch)“ ansetzen, um dieser jedoch zu attestieren, sie weise „eine Nähe zu der Bedeutung Gott bzw. Engel auf“⁵.

Den unbefriedigenden Befund einer divergierenden Übersetzung des gleichen Lexems in Joh 3 hat erst unlängst G. Schwarz zum Anlass genommen, auch für unsere Stelle die Bedeutung „Geist“ zu veranschlagen, da man sonst sehr wohl über Herkunft und Ziel eines „Windes“ Bescheid wisse, wie das „Lehrgedicht“ Lk 12,54-56 beweise⁶. Schwarz möchte daher folgende Wiedergabe empfehlen:

„Der Geist inspiriert, wo er will;
es ist nur seine Stimme, die du hörst.
Aber du weißt nicht, woher er kommt,
und du weißt nicht, wohin er geht“⁷.

Die Orientierung am griechischen Wortlaut lässt uns allerdings weiterhin fragen, ob ein Pendelschlag zur anderen Seite hin, d.h. zur Herausstellung einer Identität der Bedeutungslage verbunden mit einer verbalen Anpassung („inspirieren“), eine überzeugendere Lösung darstellt, so sehr man anerkennen möchte, dass der Ausdruck πνευμα im ganzen Kapitel gleichermaßen übersetzt wäre.

Es sei hier vorgeschlagen, mit Schwarz bei einer gleichbleibenden Wiedergabe des Lexems πνευμα zu bleiben, die anschließenden Funktionsaussagen jedoch auf der metaphorischen Ebene zu belassen, der sie unzweifelhaft zugehören. Es geht um das unbegreifliche „Wehen“ des Geistes Gottes.

Zur näheren Erläuterung der Diktion soll der phraseologische Hintergrund erneut ins Gespräch gebracht werden. Es genügt nämlich nicht, lediglich auf angebliche inhaltliche Entsprechungen u.a. innerhalb des AT (so etwa Koh 11,5 Spr 30,4) oder in der griechischen Klassik (etwa Xen. Mem. IV, 3,14) hinzuweisen, da hier keinerlei formale Verwandtschaft auszumachen ist.

Bultmann hat immerhin erkennen wollen, dass „eigentümliche Parallelen“ zur „Formel“ in 3,8 in der patristischen Literatur (Ignatius, Clemens Al.) nicht von Joh 3,8 abhängig seien, sondern als Formulierungen gnostischer Herkunft zu deuten seien. Daraus folgert er: „Daß Joh 3,8 auf

⁵ J. Kremer, πνευμα, in, EWNT 111, 1992, 282.

⁶ Vgl. G. Schwarz, „Der Wind weht, wo er will“?, BN 63, 1992, 47f.

⁷ Schwarz, 1992, 48. Nach Schwarz ist dies der „aufgrund einer Rückübersetzung ins Aramäische gewonnene Wortlaut“, eine problematische Rekonstruktion, die hier nicht zur Debatte stehen soll.

gnost. Tradition zurückgeht, dürfte also klar sein⁸. Auch H.-M. Schenke verweist zu Joh 3 auf „den gnostischen Hintergrund der johanneischen Christologie“, wobei das „interessante Phänomen“ begegne, dass „nicht die gnostische Erlöser-Vorstellung, sondern die gnostische Anthropologie (die ja aber in der Gnosis ganz eng mit der Erlöser-Vorstellung zusammenhängt) die johanneische Christologie bestimmt“⁹. Wenn aber der Blick auf die Gnosis gerichtet ist, muss es legitim sein, auch die Vorstufen gnostischer Spekulationen in Ägypten im Auge zu behalten.

Von einer „Formel“ in 3,8 sollte erst dann gesprochen werden, wenn sich eine charakteristische Entsprechung in anderen Literaturen findet. Formelhaft ist hier speziell die Rede von der Erfahrungsdimension des Pneuma. Schon der Ägyptologe K. Sethe¹⁰ hat eine Verwandtschaft zwischen Joh 3,8 und einer Formulierung aus dem Großen Amuns-Hymnus vom Dariustempel in der Oase El-Hibe (Dachla) erkannt:

„Man hört seine Stimme, aber kann ihn nicht sehen“¹¹.

Die hier in einem perserzeitlichen Hymnus enthaltene Phrase charakterisiert den Hochgott Amun, der als „Gott des Lufthauches“ und als „Geist“ verehrt wird¹². S. Morenz hält den „äg. Einfluß auf 3,8“ unter Berufung auf Sethe für „fast zwingend“ nachweisbar¹³.

Wie schon Sethe notiert hat, erscheint die nach ihm „fast wie eine Formel“ anmutende Formulierung in ihrer ägyptischen Fassung *sdm-tw hrw-f n m3-tw-f* ebensogut in Anwendung auf den mit Amun verwandten Luftgott Schu, und zwar im Tempel von Kom Ombo, wo der Gott Haroeris als Erscheinungsform des Schu verehrt wird¹⁴. Dazu bemerkt A. Gutbub: „Si Sethe a rapproché le verset de Jean 3,8 pour la formule du souffle dont on entend la voix sans le voir, il est certain que le rapprochement pour notre passage de *προν δελει* est encore plus significatif, surtout qu’il s’agit dans nos textes de Kom Ombo d’une prise de possession par

⁸ Bultmann, 1962, 102, Anm. 1.

⁹ H.-M. Schenke, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: H. Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 205-229, hier 227.

¹⁰ K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, Berlin 1929, 96 mit Anm. 2.

¹¹ Wiedergabe hier nach J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich-München 1975, 293.

¹² Vgl. dazu Sethe, 1929, 90ff. bzw. 109ff.

¹³ S. Morenz, Ägypten und die Bibel, in RGG³ I, 117-121, hier 121. Zur Rolle des Götterkönigs Amun als „Gott der bewegten Luft, des Windes“ vgl. auch S. Morenz, Ägypten und die altorphanische Kosmogonie, in: Ders., Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze (hg. von E. Blumenthal und S. Herrmann unter Mitarbeit von A. Onasch), Köln-Wien 1975, 452-495, hier besonders 475f.

¹⁴ Vgl. Sethe, 1929, 98f.108.

le Ba (voir aussi la conception du dieu fils par le dieu Chou souffle dans le mammisi). On voit ainsi se développer une notion très originale du dieu de l'air"¹⁵.

Dazu begegnet die Phrase – wiederum bereits nach Sethe – im ptolemäerzeitlichen Tempel des Ptah in Karnak, wo sie auf den mit Amun gleichgesetzten Gott Ptah-Tatenen¹⁶ übertragen wird, sowie in dem Tempel von Edfu, wo sie dem Hochgott Horus mit den Eigenschaften des Schu zugesprochen wird¹⁷.

Für Kenner der Verhältnisse ist es unnötig zu betonen, dass wir es bei den Formelbelegen nicht nur mit Wendungen zu tun haben, die um Jahrhunderte oder gar Jahrtausende von der Zeit der Entstehung des Joh entfernt sind, sondern um Inschriften der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Selbst der Tempel mit den spätesten Inschriften, der Tempel von Esna, kennt folgende Verherrlichung des Ortsgottes Chnum, in die Prädikationen des Amun eingegangen sind:

“Le dieu de vie, qui fait vivre toute chose
Eau et Air sont enfermés dans son poing,
il en donne à qui lui plait,
de sorte que tout ventre est courbé devant lui.
Il donne fils et fille à toute narine.
Il est loin des visages,
mais perceptible à l'oreille de multitudes entières,
sans pourtant qu'on puisse connaître son aspect physique“¹⁸.

R. Reitzenstein hat seinerzeit bekanntlich auf die ägyptischen Prädispositionen aufmerksam gemacht, die der hermetischen Gnosis innewohnen, aber auch im Johannes-Evangelium spürbar sein sollen¹⁹. Mit gutem Grund hat er dabei auf das Gewicht der geprägten Formen hingewiesen: „Wort und Formel üben ihren eigenen Zwang, der sich im Fortschritt der

¹⁵ A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Le Caire 1973, 283f.

¹⁶ Zur Verbindung des Amun mit Tatenen vgl. u.a. M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946, 166ff. H.A. Schlögl, *Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches* (OBO 29), Freiburg/Schweiz -Göttingen 1980, 75-78.

¹⁷ Beide Hinweise mit Stellenangaben bei Sethe, 1929, 99. Vgl. dazu auch Gutbub, 1973, 282.

¹⁸ Nach S. Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire 1962, 220f.

¹⁹ R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (Nachdruck: Darmstadt 1966), 244ff. Vgl. auch M. Krause, *Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius*, ZDMG Suppl. 1, 1969, 48-57. K.-W. Tröger, *Die hermetische Gnosis*, in: K.-W. Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1973, 97-119. M. Krause, *Das christliche Alexandria und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten*, in: *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt* (Aegyptiaca Treverensia 1), Mainz 1981, 53-62.

Zeit und in der allmählichen Ausgestaltung der Lehre verstärkt“. Gerade für Joh 3 ist eine Beziehung zur hermetischen Gnosis und damit auch zum Formelgut spätägyptischer Theologie wahrscheinlich gemacht worden, wobei die Textfunde von Nag Hammadi eine entscheidende Rolle gespielt haben²⁰, so dass es nicht wundernehmen muss, wenn sich die Phrase vom Wehen des Pneuma in den Bahnen bewegt, die die ägyptische Vorstellung von der geheimnisvollen Kraft des göttlichen Geistes vorgezeichnet hat.

²⁰ Vgl. auch R. Kuntzmann - J.-D. Dubois, Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme, Saint-Etienne 1987, 162f. Zur kritischen Begegnung mit der Gnosis im Joh vgl. auch K.M. Fischer, Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser, in: K.W. Tröger (s. Anm. 19), 1973, 245-266. Zur Rechtfertigung Reitzensteins durch die Funde von Nag Hammadi vgl. u.a. W. Ullmann, Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos, in: K.-W. Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, Gütersloh 1980, 169-194, bes. 171. Zum gnostischen „Synkretismus“ als ein altägyptisches Erbe vgl. M. Krause, Christlich-agnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum, in: M. Krause (ed.), Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Nag Hammadi Studies XVII), Leiden 1981, 47-65, bes. 48f. Zu den methodischen Problemen bei der Identifikation altägyptischer Ströme in der Gnosis vgl. u.a. auch R. McL. Wilson, Gnostic Origins. An Egyptian Connection, in: M. Görg, Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig (ÄAT 14), Wiesbaden 1988, 227-239.