

BEITR

BAND 44

ÄGEZU

Annegret Südland

RKIND

DER HEILIGE GEIST IM RELIGIONSUNTERRICHT
Empirische, exegetische, systematische und
religionspädagogische Untersuchungen als Anregung
für die Bildung von Religionslehrkräften

ERUND

JUGEN

DITHEO

LOGIE

kassel
university



press

Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie

Band 44

Herausgegeben von Prof. Dr. Petra Freudenberger-Lötz
Institut für Evangelische Theologie an der Universität Kassel

Annegret Südland

Der Heilige Geist im Religionsunterricht

Empirische, exegetische, systematische und religionspädagogische Untersuchungen als Anregung für die Bildung von Religionslehrkräften

Die vorliegende Arbeit wurde von der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) genehmigt.

Erster Gutachter: Prof. Dr. Peter Müller

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Freudenberger-Lötz

Tag der mündlichen Prüfung

3. Juli 2019

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Zugl.: Karlsruhe, Univ., Diss. 2019

ISBN 978-3-7376-0768-1 (print)

ISBN 978-3-7376-0769-8 (e-book)

DOI: <http://dx.medra.org/10.19211/KUP9783737607698>

URN: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0002-407697>

© 2019, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Umschlaggestaltung: Jörg Batschi Grafik Design

Druckerei: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

Vorwort

In der westlichen Theologie stand die Pneumatologie, die „Lehre vom Geist“, immer im Schatten der Christologie, und im Religionsunterricht spielt der Heilige Geist nur eine marginale Rolle. Ein Grund dafür ist die Unanschaulichkeit des Geistes; berechenbar ist er auch nicht, wie schon der Vergleich mit dem Wind zeigt, der nach Joh 3,8 bekanntlich weht, wo er will.

Gleichwohl ist die Rede vom Geist ein sowohl theologisch als auch religionspädagogisch wichtiges Thema, zu dessen Verständnis die hier vorliegende Dissertation von Annegret Südland einen wichtigen Beitrag leistet. Sie gibt einen empirisch grundierten, exegetisch und systematisch-theologisch ausgearbeiteten und religionspädagogisch konzentrierten Einblick in die christliche Rede vom Heiligen Geist:

- empirisch grundiert, weil eine von Studierenden der Religionspädagogik geplante und durchgeführte Unterrichtsreihe zum Geist und die Reflektionen der Studierenden den Ausgangspunkt bilden;
- exegetisch und systematisch-theologisch ausgearbeitet, weil die Rede vom Geist im Alten und Neuen Testament ebenso behandelt wird wie die Auseinandersetzungen um den Geist an relevanten Wendepunkten der Kirchen- und Dogmengeschichte bis in die Gegenwart hinein;
- religionspädagogisch orientiert, weil die Bedeutung des Themas für den Religionsunterricht und die Schule insgesamt die grundlegende Perspektive darstellt.

Eine Grundeinsicht der Untersuchung ist, dass sich die Rede vom Geist nur mit Hilfe von „Spannungsfeldern“ aufschlüsseln lässt. Anders kommt man dem zugleich erfahrbaren und unanschaulichen Charakter des Heiligen Geistes kaum auf die Spur. Mit Hilfe der Spannung zwischen „dynamischer Unberechenbarkeit und machtvoller Institution“ lassen sich verschiedene Entwicklungen in der Kirchengeschichte ebenso beschreiben wie die gegenwärtige Institution Schule und ihre Akteure. Eine durchgängige Verbindung exegetischer, systematischer und religionspädagogischer Aspekte zeichnet den vorliegenden Band aus. Er ist deshalb für die Behandlung des Themas „Heiliger Geist“ im Unterricht ebenso eine Fundgrube wie für die Frage, welche Bedeutung der Geist für das gesamte Schulleben haben kann.

Prof. Dr. Peter Müller

Danksagung

Herzlich möchte ich mich bei denen bedanken, die zum Gelingen der vorliegenden Dissertation beigetragen haben:

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Peter Müller, der mich mit ausdauernder Freundlichkeit und Kompetenz unterstützt hat, meinen Weg durch das facettenreiche Thema zu finden. Seine unaufdringliche Wertschätzung war mir eine verlässliche Hilfe, es immer wieder neu zu wagen, sich dem Unfassbaren denkend anzunähern.

Dankbar bin ich auch Prof. Dr. Petra Freudenberger-Lötz, die mich durch ihre ansteckende Leichtigkeit ermutigt hat, meine Arbeit in dieser Buchreihe zu veröffentlichen. Ihrem Mitarbeiter Jan-Rickmer Feindt sei Dank für die schnelle Formatierung des Textes nach den Verlagsvorgaben.

Auch den Studierenden des damaligen Tagesfachpraktikums möchte ich danken sowie den Schülerinnen und Schüler der Klassen, in denen die empirische Studie entstand. Ihre Fragen und ihr Engagement wirkten motivierend.

Dankbar bin ich außerdem für die guten, fachlichen Impulse im Doktorandencolloquium. Die herzliche Gemeinschaft untereinander hat dem Arbeiten einen lebendigen Charme verliehen. Dies gilt auch für all die, die mir zum Schreiben ihre Räume zur Verfügung gestellt oder mich an neue Orte gelockt haben, um meinen Blick zu weiten. Sehr dankbar bin ich für alle treue Begleitung durch meine Familie und viele anregende Freunde.

In alledem gilt mein Dank grundlegend dem, dessen Atem belebt, deren Geist verbindet und der Kraft, die neue Horizonte aufreißt.

Inhaltsverzeichnis

A. Relevanz und empirische Untersuchungen	17
1. Hinführung: Der Heilige Geist im Religionsunterricht?	17
1.1 Relevanz des Geistes angesichts gesellschaftlicher und spiritueller Trends.....	19
1.2 Theologische Vorbemerkungen zum Geist	22
1.3 Bisherige Forschungen und Anliegen zum Geist in der Religionspädagogik.....	25
2 Analyse von Praxisbeispielen aus der Lehrerbildung.....	27
2.1 Forschungsdesign und Rahmenbedingungen.....	27
2.1.1 Qualitative Inhaltsanalyse	27
2.1.2 Rahmenbedingungen zur Untersuchung.....	28
2.1.3 Überblick über das zu untersuchende Material	29
2.1.4 Leitende Fragestellung.....	31
2.1.5 Methodisches Vorgehen innerhalb der Inhaltsanalyse	32
2.2 Offene Selbstevaluation der Studierenden	33
2.2.1 Darstellung der Stellungnahmen der Studierenden	33
2.2.2 Auswertung der Stellungnahmen	42
2.2.2.1 Kriterien zu den Stellungnahmen.....	42
2.2.2.2 Zusammenfassende Darstellung der Stellungnahmen	43
2.3 Beurteilung des Kontextes	48
2.3.1 Darstellung der Unterrichtssequenzen	48
2.3.1.1 in Klasse 7.....	48
2.3.1.2 in Klasse 9.....	53
2.3.2 Auswertung des Kontextes der Selbstevaluationen	57
2.4 Evaluation anhand von theoriegeleiteten Fragestellungen.....	65
2.4.1 Auswertung nach der Kategorialen Bildung Klafkis	66
2.4.2 Auswertung nach dem Konzept der Elementarisierung.....	68
2.4.2.1 Elementare Strukturen.....	69
2.4.2.2 Elementare Erfahrungen	71
2.4.2.3 Elementare Zugänge	72
2.4.2.4 Elementare Wahrheit.....	73
2.4.2.5 Elementare Lernformen	75
2.5 Fragestellungen aus Teil A für die exegetische Analyse.....	76
2.6 Fazit.....	77

B. Exegetische und systematische Zugänge	79
Vorbemerkungen	79
I Der Geist Gottes im AT	80
1 Rûah als zentraler Geist-Begriff des AT	81
1.1 Bedeutungen, Vorkommen und verwandte Begriffe	81
1.2 Dynamisch-ambivalente Eigenschaften von rûah	83
1.3 Personal-menschliche Merkmale von rûah	84
1.4 Theologischer Bedeutungswandel von rûah	85
2 Geistvorstellungen im Volk Israel und seiner Umwelt	86
2.1 Der Geist Gottes und die Schöpfung	87
2.2 Von ekstatischer Verzückung zu dauerhafter Anwesenheit des Geistes Gottes ...	89
2.3 Hoffen auf einen geistbegabten Retter (Messias)	92
2.4 Verheißung von umfassender Erneuerung und kollektiver Geistausgießung ...	96
2.5 Der Geist, die Weisheit und das Wort	99
2.6 Durch Tempelzerstörung und Hellenismus beeinflusste Geistvorstellungen ..	103
2.7 Die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie	106
Zusammenfassende Verknüpfungen zu Teil A	108
II Der (Heilige) Geist im NT	113
1 Pneuma als zentraler Geist-Begriff des NT	113
1.1 Bedeutungsvarianten	113
1.2 Der ‚Heilige Geist‘	115
1.3 Verwandte Begriffe	118
2 Der Geist in den Evangelien und der Apostelgeschichte	119
2.1 Der Heilige Geist bei Markus und Matthäus	120
2.2 Das Geistkonzept im lukanischen Doppelwerk	122
2.2.1 Grundlegendes zu den Schriften des Lukas	122
2.2.2 Der Geist als Triebkraft des Heils im lukanischen Doppelwerk	123
2.2.3 Die Ausgießung des Geistes an Pfingsten	124
2.2.4 Diskussionen um die Messianität Jesu und das Geistkonzept des Lukas	126
2.3 Das Geistverständnis des Johannes	128
2.3.1 Grundlegendes zum Johannesevangelium	129
2.3.2 Der Logos, die Taufe und der Geist	130

2.3.3 Der Paraklet bzw. Geist der Wahrheit im Kontext der Liebe und der Welt	133
Zusammenfassende Verknüpfungen zu Teil A.....	136
3 Das Konzept des Paulus zum Geist.....	140
3.1 Grundlegendes zu Paulus und dem Denken seiner Zeit.....	140
3.1.1 Geisterfahrungen und Denksysteme.....	141
3.1.2 Paulus zwischen Judentum und Hellenismus	142
3.1.3 Antike Konzepte zur Ontologie des Geistes	144
3.2 Textanalysen zum paulinischen Geistverständnis	147
3.2.1 Geistesgaben im Leib Christi nach dem 1 Korintherbrief	147
3.2.1.1 Der erste Brief des Paulus an die Korinther.....	147
3.2.1.2 Die Bedeutung des Leibes im 1. Korintherbrief	150
3.2.1.3 Die Leib-Metapher für die Gemeinde als Ort des Geistes	153
3.2.1.4 Geistesgaben in der Gemeinde.....	156
3.2.1.5 Die in Christus gegründete Liebe	160
3.2.2 Leben im Bereich des Geistes nach dem Römerbrief	162
3.2.2.1 Der Brief des Paulus an die Römer	163
3.2.2.2 Textanalyse von Römer 12.....	165
3.2.2.3 Textanalyse von Römer 8.....	174
3.3 Verortung der ausgewählten Texte in der paulinischen Theologie.....	182
3.3.1 Das Verhältnis zwischen dem (Heiligen) Geist, Christus und Gott	183
3.3.1.1 Verschränkungen und Differenzierungen	183
3.3.1.2 ‚In Christus‘.....	184
3.3.2 Die Verwandlung des Menschen.....	187
3.3.2.1 Schöpfung und geistgewirkte Neuschöpfung.....	188
3.3.2.2 Die pneumatologische ‚Erkenntnistheorie‘ des Paulus	190
3.3.2.3 Der Glaube aus der Predigt des Evangeliums.....	191
3.3.2.4 Die Taufe als Beginn des Lebens im Geist.....	195
3.3.2.5 Verändertes Handeln durch den Geist	198
3.3.2.6 Paulinische Spannungsfelder und die Möglichkeit des Heilsverlustes.....	200
3.3.2.7 Der Heilige Geist und die Auferstehung.....	203
3.3.3 Die Interdependenz systematischer Kategorien bei Paulus	206
Zusammenfassende Verknüpfungen zu Teil A.....	208
III Systematische Spannungsfelder zum Heiligen Geist.....	214
1 Verstehen zwischen mündlichen und schriftlichen Worten (Gottes)	216
1.1 Der Umgang mit der Bibel.....	218
1.1.1 Die Entstehung des biblischen Kanons	218
1.1.2 Die Frage nach der Inspiration der Schriften	221
1.1.3 Hermeneutik.....	224

1.1.3.1 Verstehen zwischen Buchstabe und Geist	224
1.1.3.2 Schriftauslegung im Wandel der Zeit	226
1.2 Kommunikative und theologisch-systematische Aspekte zum Wort (Gottes)	231
1.2.1 Neuere Ansätze zum Umgang mit der Schrift	231
1.2.2 Mündliche und schriftliche Kommunikation im Vergleich	233
1.2.3 Grenzen der Rede von Gott und die Aktualisierung seines Wortes	235
1.3 Resümee	237
2 Dynamische Unberechenbarkeit und machtvolle Institution	238
2.1 Die Entwicklung trinitarischer Dogmen	240
2.1.1 Einflussreiche Philosophien zur Zeit der Alten Kirche	240
2.1.2 Unterschiedliche Positionen zu ‚Geist‘ und ‚Trinität‘ in der Antike	242
2.1.3 Konzilsbeschlüsse zur Trinitätslehre und Pneumatologie	245
2.2 Weiterentwicklungen zur Trinitätslehre und Pneumatologie	248
2.2.1 Trinitarische Ansätze in der Scholastik	248
2.2.2 Moderne Diskussionen um die Trinitätslehre	249
2.2.3 Die Dynamik des Geistes in Kirche und Gesellschaft	253
2.3 Resümee	255
3 Sinnliche Erfahrbarkeit und rationale Verantwortung	258
3.1 Mystische Strömungen	260
3.1.1 Definitionsversuche und allgemeine Kennzeichen	260
3.1.2 Merkmale jüdisch-christlicher Mystik	261
3.1.3 Ausgewählte Beispiele christlicher Mystik	263
3.1.3.1 Mittelalterliche Mystik	263
3.1.3.2 Mystische Strömungen in der Neuzeit	266
3.2 Neu-Bewertung christlicher Mystik ab dem 18. Jh.	267
3.2.1 Ablehnung der Mystik durch Liberale und Dialektische Theologie	267
3.2.2 Immanenz und Transzendenz in panentheistischer Auseinandersetzung	268
3.2.3 Mystik in der Feministischen Theologie	271
3.2.4 Bemühungen zur Wiederbelebung christlicher Spiritualität	271
3.3 Resümee	273
4 Ordnetendes Bewahren und erneuernde Aufbrüche	274
4.1 Die Reformationszeit	276
4.1.1 Rahmenbedingungen der Reformation	276
4.1.2 Reformatorische Positionen zum Heiligen Geist	279
4.2 Weiterentwicklungen und Reflexionen	284
4.2.1 Pneumatologie als evangelische Randerscheinung	284
4.2.2 Entdeckung des Geistes in neueren evangelischen Ansätzen	287

4.3 Resümee	288
5 Einheit der Gemeinschaft und Freiheit des Individuums	290
5.1 Pietistische Strömungen	292
5.1.1 Kennzeichen und geistesgeschichtliche Kontexte des Pietismus	292
5.1.2 Prägende Vertreter des kirchlichen Pietismus und ihr Geistverständnis	295
5.1.3 Gemeinschaftsbetonter und schwärmerisch-freiheitlicher Pietismus	298
5.2 Individualisierung in (post-)modernen Gesellschaften	302
5.3 Systematische Positionen zu Geist, Individualität und Beziehung	304
5.3.1 Transzendierung	306
5.3.2 Unverfügbare Personalität	307
5.3.3 Subjektive Entfaltung in der Gemeinschaft	307
5.3.4 Polyindividualität in emergenter Gemeinschaft	308
5.3.5 Die verbindende und befreiende Gleichzeitigkeit der Liebe	310
5.3.6 Einflüsse des gesellschaftlichen Zeitgeistes auf die Gemeinde?	310
5.4 Resümee	311
6 Handeln im Diesseits und Jenseitshoffnung	313
6.1 Die Erweckungsbewegung	314
6.1.1 Verbreitung und Organisation	315
6.1.2 Inhaltliche Prägungen und deren Reflexion	316
6.2 Sozialethik und Eschatologie in der neueren Systematik	318
6.2.1 Eschatologischer Realismus	319
6.2.2 Renovatio und Potenzierung	320
6.2.3 Geistwirken als Kraftfeld göttlicher Zukunft	320
6.2.4 Eschatologische Erwartung und gerechtes Handeln	321
6.2.5 Neuordnung von Macht	324
6.2.6 Trinitarische Eschatologie	326
6.3 Resümee	327
7 Geistfokussierter und bekenntnisorientierter Christusglaube	328
7.1 Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen	330
7.1.1 Entstehung, Verbreitung und Organisation	330
7.1.2 Besondere Kennzeichen und theologische Gemeinsamkeiten	332
7.2 Einordnungen und Beurteilungen	334
7.2.1 Die Frage nach Wundern	334
7.2.2 Kirchliche Auseinandersetzungen mit geistbetonter Frömmigkeit	336
7.3 Charismatische Ansätze in wissenschaftlicher Perspektive	338
7.3.1 Christuserkenntnis durch den Geist	339
7.3.2 Charismatische Lebenskraft	340

7.3.3 Charismen als geistliche Kraftfelder und Resonanzen Christi.....	342
7.3.4 Gestaltete charismatische Freiräume	343
7.4 Resümee	344
Zusammenfassende Zwischenauswertung	345
C. Religionspädagogische Perspektiven.....	350
1 Religionsunterricht zwischen Institution und Unberechenbarkeit.....	351
1.1 Rechtliche Rahmenbedingungen und inhaltliche Verantwortung.....	353
1.2 Bildungspläne als Orientierungsrahmen.....	356
1.3 Entwicklung mündigen Glaubens – individuell und gemeinschaftsbezogen? ..	359
1.3.1 ‚Glaubensvermittlung‘ zwischen Schule und Kirche	360
1.3.2 Fragen nach der Entwicklung von religiösem Sinn	363
1.3.3 Glaube als lernende Möglichkeiten mit dem Ziel mündigen Christseins ..	365
1.3.4 Individueller und gemeinschaftsbezogener Glaube	366
1.4 Die Religionslehrkraft zwischen Charisma und Amt	368
1.4.1 Geistliche Unterstützung von Religionslehrkräften.....	368
1.4.2 Ganzheitliche Förderung der Kompetenzen von Religionslehrkräften	370
2 ‚Geist‘-Suche in Religionspädagogischen Konzeptionen und Ansätzen	372
2.1 Bibeldidaktik als Hilfe zum Verstehen des Wortes (Gottes).....	373
2.1.1 ‚Worte wie Feuer‘	374
2.1.2 Kraftvolle Bibeltexte in der existentiellen Bibeldidaktik.....	375
2.1.3 Zugänge zu Gottes Wort durch ‚Grundmotive‘, ‚Schlüssel‘ und ‚Fremdheit‘ ..	377
2.1.4 Sinn-liche und dynamische Erschließungshilfen der Bibel	379
2.1.4.1 Bibliolog	379
2.1.4.2 Bewegter Religionsunterricht	381
2.2 Symboldidaktik zwischen Sinn-lichkeit und Rationalität.....	383
2.2.1 Symbole zum Heiligen Geist im Religionsunterricht?.....	384
2.2.2 Bedeutungsspektrum des Symbolbegriffs.....	386
2.2.3 Existential-ontologische Symbolverständnisse	388
2.2.4 Kulturelle und semiotische Reflexionen zu Symbolen.....	391
2.2.5 Reifung zu einem komplexen Symbolverstehen?	395
2.2.6 Der Geist als Symbol – ontisch, geoffenbart oder sozialisiert erfahrbar?.....	398
2.3 Performative Aspekte im Religionsunterricht als Aufbruch zur Bewahrung? ..	400
2.3.1 Suche nach religiöser Erfahrung im Kontext des Traditionsabbruchs.....	400
2.3.2 Religiöse Inszenierungen als Grundlage ordnender Reflexion?	402
2.3.3 ‚Religion in der Schule‘ angesichts der Unverfügbarkeit des Geistes	405
2.4 (Geistvolle?) Beziehung als Grundlage für lebensförderliche Lernprozesse...	407
2.4.1 Beziehungen im allgemeinen System von Schule	408

2.4.2 Begleitung Heranwachsender beim Aufbau ihrer Gottesbeziehung	411
2.4.3 Inspirierende Begegnungen in theologischen Gesprächen	414
2.5 Interreligiöse Bildung als Anstoß für grenzüberschreitende Gemeinschaft	416
2.5.1 Dialogfähigkeit	417
2.5.2 Kirchliche Beschlüsse zum interreligiösen Dialog	418
2.5.3 Religionsdidaktische Ansätze zum interreligiösen Lernen	421
2.5.4 Trinität als besondere Anfrage im interreligiösen Dialog	422
3 Zusammenfassende Auswertung	423
3.1 „Glaube, Liebe, Hoffnung“ – Was bleibt davon im Religionsunterricht?	423
3.1.1 Glaube in Verkündigung, erarbeiteter Sinnfindung und im Dialog	424
3.1.2 Schülerorientierung als Ausdruck von Liebe oder Selbstsäkularisierung?	426
3.1.3 Hoffnung über den (religions-)pädagogischen Alltag hinaus	429
3.2 Impulse für religionspädagogische Bildung	432
3.2.1 Geistliche Spannungsfelder in der Religionspädagogik	432
3.2.2 Abschließende und weiterführende Gedanken	441
Literatur	444
Anlage	457

A. Relevanz und empirische Untersuchungen

1. Hinführung: Der Heilige Geist im Religionsunterricht?

‚Der Heilige Geist im Religionsunterricht‘ – worum geht es dabei? Um sich dem anzunähern, muss man erst einmal den Bedeutungen von Worten nachgehen. Der Geistbegriff ist nämlich vielfältig und mehrdeutig. Er kann transzendent oder immanent verstanden werden und sich auf Gott oder den Menschen beziehen. Im Alten Testament stellt er sich anders dar als im Neuen und in philosophischen Strömungen wie z.B. der Stoa oder dem Idealismus nochmal anders.¹ Hegel unterscheidet zwischen subjektivem, objektivem und absolutem Geist.² Schleiermacher wiederum sieht göttlichen und menschlichen Geist als Sinneinheit.³ Insgesamt ist es also schwer, den Geistbegriff klar zu fassen. Der Systematiker Hans-Martin Barth stellt dazu fest: „Der Geist lässt sich nicht ‚definieren‘. Seine Gegenwart und sein Wirken begegnen in den unterschiedlichsten Zusammenhängen, lassen sich nicht fassen und fixieren. Der Heilige Geist verweigert sich, unverrückbares konstruktives Element einer systematischen Theologie zu sein; er will sie vielmehr durchwehen und durchdringen, ohne allemal festgelegt zu werden. Das macht ihn gefährlich für Kirchenleitungen und lästig für Systematiker, aber es erfüllt diejenigen mit Hoffnung, die sich nach neuen Wegen, nach Aufspaltung von Verkrustungen, nach frischer und unverbrauchter Lebendigkeit sehnen.“⁴ Diese ‚unfassbare Lebendigkeit‘ des Themas macht es anspruchsvoll, den ‚Geist‘ innerhalb des Systems Schule bzw. des Religionsunterricht zu betrachten. Dennoch sind gerade auch Institutionen und Ordnungssysteme darauf angewiesen von ‚Atem‘, und ‚Kraft‘ bzw. dem richtigen Geist durchdrungen zu sein, damit sich darin ‚Leben‘ entfalten kann.⁵ Deshalb erscheint es spannend, sich den Herausforderungen des Promotionsthemas zu stellen und dabei nach einer wissenschaftliche Sprache

¹ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 409-410.

² Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 431; 433: Hegel stellte den absoluten Geist Gottes dem subjektiven des Menschen dialektisch gegenüber, trennt sie aber nicht kategorial.

³ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 432. Dabei teilt der allgemeine Geist dem individuellen das Maß seiner sittlichen Kräfte mit.

⁴ Barth H-M, Dogmatik, 414: Vgl. B I 1.1 und II 1.

⁵ Die biblischen Wortbedeutungen des Geistbegriffes werden unter B I 1.1 und II 1 entfaltet. Neben ‚Atem‘, ‚Kraft‘ und ‚Leben‘ kann auch ‚Seele‘, ‚Herz‘, ‚Persönlichkeit‘ oder der ‚Verstand‘ des Menschen damit gemeint sein.

zu suchen, die der ‚dynamischen Kraft des Geistes‘ bzw. dem ‚lebendigen Wort‘⁶ entsprechen.

Redet man von ‚Religionsunterricht‘, ist außerdem zu klären, was ‚Religion‘ meint. Auch dabei entstehen Spannungsfelder: In den 1960ern definierte man ‚Religion‘ z.B. „funktional‘ als den symbolisch vermittelten Transzendenzbezug des Menschen.“⁷ ‚Transzendenz‘ meint dabei ein Überschreiten gewohnter unmittelbarer Erfahrungen. Durch ein solches Verständnis entsteht ein sehr weiter Religionsbegriff. Dadurch kann mehr oder weniger alles Menschliche als religiös angesehen werden, woraus sich weitere Definitions- und Abgrenzungsprobleme ergeben. Der ‚Heilige Geist‘ könnte so zwar als Kraft oder Lebensenergie gelten, aber nicht nur in christlichem, sondern auch in esoterischem Sinne. Insofern ist eine solch weite Definition für diese Arbeit eher ungeeignet. Versteht man dagegen ‚Religion‘ als „persönliches Verhältnis zu religiösen Lehren und zu kirchlicher Praxis“⁸ ist die Frage, inwiefern Kinder und Jugendliche heute damit noch erreichbar sind. Zum einen ist christlicher Religionsunterricht juristisch auf konfessionelle Kirche bezogen, zum anderen schreitet die Entfremdung zu kirchlichen Institutionen in der Gesellschaft voran. Dadurch wird eine „eine katechetische Glaubensweitergabe“⁹ fraglich. Des Weiteren lässt sich Religion als „Dimension der menschlichen Kultur, die die Bezogenheit des Menschen zum Thema macht“¹⁰ auffassen. Da Beziehungserfahrungen als Kern christlicher Tradition verstanden werden, was z.B. in Begriffen wie ‚Ebenbild‘, ‚Bund‘ oder ‚Liebe‘ zum Ausdruck kommt, könnte dieser beziehungsbezogene Religionsbegriff in entkirchlichten Kontexten zunächst hilfreich sein. Dabei gilt es sich aber bewusst zu sein, dass „Ich-Orientierung ... dem Beziehungsphänomen Religion diametral gegenüber“¹¹-steht. Postmoderne Religiosität stellt sich jedoch zunehmend individuell, privatisiert und beliebig dar.¹² Versteht man deshalb ‚Spiritualität‘ in Abgrenzung zu ‚Religion‘ als das, was einem Menschen heilig oder transzendent ist, passt dies gut zu aktuellen subjektorientierten Trends.¹³ Fraglich ist jedoch, ob ein solches Verständnis

⁶ Vgl. B I 2.5, B II 2.3.2 und B III 1.

⁷ Schweitzer, Lebensgeschichte, 45.

⁸ Schweitzer, Lebensgeschichte, 38. Vgl. auch Bucher, Psychologie, 10.

⁹ Kunstmann, Religionspädagogik, 12.

¹⁰ Kunstmann, Religionspädagogik, 62.

¹¹ Kunstmann, Religionspädagogik, 30.

¹² Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 127-128.

¹³ Vgl. Bucher, Psychologie, 10.

auch dem (Heiligen) Geist, also dem ‚Spirit‘ der Bibel entspricht. Dieser steht nämlich für lebendige Beziehungen.¹⁴

1.1 Relevanz des Geistes angesichts gesellschaftlicher und spiritueller Trends

Um herauszufinden, welche Relevanz der Heilige Geist für Religionsunterricht haben könnte, ist es sinnvoll, zunächst gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu betrachten. Insgesamt ist unsere Welt stark in Bewegung. Durch Globalisierung und Migration begegnen sich Menschen verschiedenster Religionen bzw. Weltanschauungen und sie müssen lernen, miteinander auszukommen. Zum anderen droht dem Menschen, dass er säkular „auf seine technisch-rationalen Fähigkeiten und Fertigkeiten“¹⁵ reduziert wird. Reizüberflutung und materieller Reichtum haben „zu einer Kultur des psychischen Mangels geführt.“¹⁶ Fragen nach religiöser Orientierung und letztem Sinn wurden durch Konsum und alltägliche Produktivität an die Seite gedrängt. Individualisierung gilt als soziologischer Generalnenner.¹⁷ Geht es allerdings nur noch darum „eine autonom gewordene kommunikative Rationalität“¹⁸ erreichen zu wollen, bleiben wesentliche Seiten des Menschseins auf der Strecke. Auf der Suche nach Selbstvergewisserung bzw. Identität puzzeln sich so viele ihre postmoderne Religiosität aus einem breiten Spektrum frei zusammen.¹⁹ Dies kann Mystisches, Esoterisches oder Okkultes beinhalten. Dabei wird je nachdem „Autobiographische Selbstreflexion ... als säkulare Strategie der Sinnstiftung“²⁰ erprobt, weil ein allgemein verbindlicher Sinnhorizont fehlt.²¹ Deshalb regt Kunstmann dazu an, „Deutung unseres Lebens im Horizont der Idee eines unbedingten, absolut verlässlichen Sinngrundes“ anzubieten, um die „Präsenz des Göttlichen in dieser Welt und im eigenen Leben [zu] erahnen“.²² Hierzu lässt sich allerdings fragen, wen eine solche Sprache mit welchen Wirkungen erreicht und welchem Geist dies dann entspricht.

¹⁴ Dies wird in Teil B, z.B. in der Analyse paulinischer Texte, deutlich.

¹⁵ Schweitzer, Lebensgeschichte, 244.

¹⁶ Kunstmann, Einführung, 279.

¹⁷ Vgl. Kunstmann, Religionspädagogik, 55.

¹⁸ Schweitzer, Lebensgeschichte, 245.

¹⁹ Vgl. Schweitzer, Suche, 99.

²⁰ Vgl. Schweitzer, Suche, 122.

²¹ Kunstmann, Religionspädagogik, 12, spricht davon, dass „verbindliche Ordnungsstrukturen“ zerfallen „und Antworten auf existentielle Nöte und Fragen ... jedem alleine überlassen“ bleiben.

²² Kunstmann, Religionspädagogik, 8.

In dieser spirituellen Unübersichtlichkeit kann es hilfreich sein, zu klären, was sich aus christlicher Sicht hinter dem Begriffsfeld ‚(Heiliger) Geist‘ verbirgt. Viele Menschen sind allerdings eher auf emotionale Erlebnisse als auf zusammenhängendes, geprüftes Wissen mit umfassenderem Wahrheitsanspruch.²³ Demnach ist bei systematisch-theologischen Reflexionen zum Geist auch darüber nachzudenken, wie christlicher Glaube postmodernem Erlebnishunger entgegenkommen kann. Pfingstkirchen und Charismatiker liegen dabei tendenziell im Trend. So heißt es: „In globaler Perspektive wird hinsichtlich pfingstlich-charismatischer Bewegungen, die sich auf das Wirken des Heiligen Geistes und die Praxis der Gnadengaben bzw. Charismen (besonders Glossolie, Heilung, Prophetie) berufen, von verschiedenen Forschungsinstituten ein rasantes Wachstum konstatiert, wobei die angegebenen Zahlen durchweg Schätzungen sind.“²⁴ Seit den 1980ern ist das Interesse an den Themen ‚Geist‘ und ‚Spiritualität‘ insgesamt gestiegen. Auch im ökumenischen Dialog wird die Bedeutung des Heiligen Geistes gesehen. Für den modernen Menschen ist allerdings die Vorstellung eher unverständlich, dass in das geschlossene System der Natur etwas Übernatürliches eindringen und darin wirken kann. Dabei hilft es eher wenig, wenn sich die Hirnforschung in naturwissenschaftlicher Perspektive um eine Erklärung der Entstehung des Geistes bemüht. So ist aus christlich-theologischer Sicht erst einmal grundlegend zu fragen, welches Geistverständnis die Bibel überhaupt vertritt und was sich davon in unserer Zeit wie vermitteln lässt.²⁵

Dabei sollte berücksichtigt werden, dass „Kirchen ... von vielen Zeitgenossen als autokratisch wahrgenommen [werden, als] verkrustet, ängstlich auf Machterhalt fixiert. Spiritualität ... sei ‚cool‘, Religion / Kirche ‚uncool‘.“²⁶ Deshalb ist auch zu klären, was ‚Spiritualität‘ meint. Hierbei geht es ebenfalls um ein weit und unklar definiertes Bedeutungsspektrum. So heißt es: „Spiritualität ist mein Sein, meine innere Persönlichkeit. Sie ist, was ich bin – einzigartig und lebendig. Sie drückt sich aus durch meinen Körper, meine

²³ Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 18; 127-128.

²⁴ https://www.ezw-berlin.de/html/15_6136.php am 20.08.2018. Vgl. auch https://ewz-berlin.de/html/15_1081.php am 20.08.2018. „Mit ihren Erfahrungsangeboten geben enthusiastische Bewegungen einen Antwortversuch auf die Vergewisserungssehnsucht der Menschen in einem durch religiös-weltanschaulichen Pluralismus bestimmten Lebenszusammenhang.“ Hempelmann, *Pfingstbewegung*.

²⁵ Vgl. Strecker, *Zugänge*, 3.

²⁶ Bucher, *Psychologie*, 11. Ergänzung nach A.S. Die Aussage bezieht sich auf den amerikanischen Spiritualitätsforscher Martin Marty.

Gefühle, meine Urteile, und meine Kreativität.“²⁷ Nach dieser Definition bezieht sich Spiritualität vor allem auf die eigene Person, nicht auf Gottesvorstellungen, Katechismen, Dogmen oder kirchliches Gemeindeleben. Ursprünglich entstammt der Begriff ‚Spiritualität‘ jedoch der Theologie französischer Orden.²⁸ Im ökumenischen Bereich verweist er auf die Vielzahl spiritueller Ausformungen und stellt sich der Geistvergessenheit westlicher Theologie entgegen. Zimmerling sieht es für dringend geboten, Theologie und Spiritualität wieder als Einheit wahrzunehmen, da unsere Zeit für Religiosität eine große Offenheit zeige.²⁹ Die Quellen evangelischer Spiritualität wären allerdings verschüttet und so würden sich immer mehr Menschen auf der Suche nach spiritueller Erfahrung von den Amtskirchen abwenden. So etablierte sich eine „kirchlich entkoppelte Spiritualität“,³⁰ die vor allem auf intensives Erleben, Authentizität, Freiheit und Kreativität Wert lege. Demnach geht es weniger darum, etwas gelehrt zu bekommen, als etwas individuell zu suchen und zu erleben. Spiritualität wird als ökumenisch, interreligiös und universal wahrgenommen.³¹ Ken Wilber z.B. ist ein Vertreter der Integralen Psychologie und hat ein Zentrum für ‚World Spirituality‘³² gegründet. Dabei hegt er eine Vorliebe für fernöstliche Religion und hat einen Hang zum Synkretismus innerhalb eines religiösen Pluralismus. Er kritisiert herkömmliche Religion, übersieht allerdings, dass auch diese von inneren heraus praktiziert werden kann und nicht nur formalen Regeln folgt.³³ Hier gilt es, in kirchlichen Kreisen den ‚Geist‘ bzw. ‚Christus in uns‘³⁴ neu zu entdecken.

Insgesamt lässt sich fragen, inwiefern Christen bei zunehmender Säkularisierung und religiöser Pluralität mit der Anerkennung ihrer Überzeugungen in der Gesellschaft rechnen können. So stellt sich heute nicht nur die Frage, wie religiös erzogen werden soll, sondern, ob man es überhaupt tun soll.³⁵ Dennoch besteht von staatlicher Seite weiterhin die Aufforderung,

²⁷ Bucher, Psychologie, 10.

²⁸ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 15. In Abgrenzung zum evangelischen Begriff ‚Frömmigkeit‘ bezieht er sich nicht nur auf die Lebensgestaltung, sondern auch auf den Glauben. Aus protestantischer Sicht wird angemerkt, dass in dem Begriff ‚Spiritualität‘ das menschliche Tun gegenüber der Gnade Gottes zu stark hervortritt.

²⁹ Zimmerling, Spiritualität, 18. Diese Tendenz sieht er „im Bereich der Esoterik, des Fundamentalismus und der Charismatik ... [sowie dem] Interesse an fernöstlichen Religionen“ und der Präsenz des Islams.

³⁰ Bucher, Psychologie, 11. Hier bezieht sich Bucher auf den liberalen Humanisten Clark.

³¹ Bucher, Psychologie, 11.

³² Vgl. <https://centerforintegralwisdom.org/world-spirituality-project/> am 21.08.2018.

³³ Bucher, Psychologie, 12.

³⁴ Vgl. B II 3.3.1.2. Paulus spricht sowohl vom ‚in Christus‘-Sein als auch von ‚Christus in uns‘.

³⁵ Schweitzer, Lebensgeschichte, 244.

sich im Religionsunterricht mit ‚Glaube‘ auseinander-zusetzen. Hierfür ist eine Beschäftigung mit dem ‚Heiligen Geist‘ relevant. Dabei gilt: „Sich mit Spiritualität – ursprünglich Geist – zu beschäftigen, begeistert!“³⁶

1.2 Theologische Vorbemerkungen zum Geist

Grundsätzlich ist zu überlegen, inwiefern der Glaube unabhängig vom gesellschaftlichen Kontext bestehen kann und wie sehr er dadurch beeinflusst wird.³⁷ Dabei lässt sich fragen, ob eine „Fundamentaldifferenz‘ zwischen einem christlichen und einem nichtchristlichen Wirklichkeitsverständnis“³⁸ besteht und wie hierbei gegebenenfalls Grenzen überwunden werden können. Da der Geist zwar erfahrbar ist,³⁹ sich phänomenologisch aber wenig über ihn selbst aussagen lässt, bezieht sich evangelische Theologie zum Geist in erster Linie auf Aussagen der Bibel.⁴⁰ Dies gilt auch in der Hinsicht, dass „Offenbarung ... phänomenologisch, sofern man an diesem Begriff festhalten will, nichts anderes [ist] als gedeutetes Erleben, dessen Relevanz behauptet und ggf. von Menschen erkannt und akzeptiert wird.“⁴¹ Problematisch ist jedoch, wenn man den „Geist karikiert als Prinzip des Verstehens für das, was man nicht verstehen kann.“⁴² Auch wenn es nicht machbar ist, dass ein Mensch von Gott be-geistert wird, lässt sich vernünftig und öffentlich über den Geist Gottes nachdenken und reden. Aus dogmatischer Sicht ist ‚der Heilige Geist‘ bzw. die Pneumatologie ein zentrales Thema des christlichen Glaubens, das mit anderen Bereichen der Theologie eng verknüpft ist.⁴³ Dabei geht es nicht nur um die Trinitätslehre und auch nicht um Spekulation oder reine Erbaulichkeit.⁴⁴ Solche Meinungen bestehen vermutlich auch deshalb, weil in

³⁶ Bucher, Psychologie, 170.

³⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 126. Wolter behauptet, dass sowohl der Galater- als auch der 1. Korintherbrief hierzu eine Autonomie für den christlichen Glauben beanspruchen würden und in erster Linie der heilsstiftende Kreuzestod Jesu für sie identitätsstiftend sei.

³⁸ Wolter, Paulus, 126. Es ist aber auch darauf zu achten, „dass christlicher Glaube und christliches Ethos sich niemals und unter keinen Umständen von einem bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Kontext mit seinen Normen und Werten abhängig machen oder sich ihm ausliefern“. Wolter, Paulus, 127.

³⁹ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 419.

⁴⁰ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 416. Phänomenologisch lässt sich der Geist Gottes nicht ‚beweisen‘. Phänomene finden sich nämlich auch in anderen Kontexten. Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 436.

⁴¹ Barth H-M, Dogmatik, 155, Ergänzung durch A.S.

⁴² Schneider-Flume, Dogmatik, 339.

⁴³ „Recht verstanden sind also die Gotteslehre, die Schöpfungslehre, die Christologie und die Soteriologie nicht ohne die Rede vom heiligen Geist darzustellen. Auch vom Tode und vom ewigen Leben, also von der Eschatologie, kann nicht ohne die Besinnung auf die Rede vom Heiligen Geist gesprochen werden. Es ist ein Mangel der zeitgenössischen Dogmatik, dass die Pneumatologie in der Regel eine marginale Rolle spielt.“ Schneider-Flume, Dogmatik, 338.

⁴⁴ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 408.

der westlich-christlichen Theologie lange eine Betonung der Christologie und eine sogenannte ‚Geistvergessenheit‘ vorherrschte.⁴⁵ So fehlt in mancher Dogmatik die Pneumatologie mehr oder weniger ganz. Dies kann im evangelischen Bereich auch mit der Polemik der Reformatoren gegenüber den Schwärmern ihrer Zeit zusammenhängen. Mit durch die Pfingstkirchen angestoßen entstanden allerdings in neuerer Zeit verschiedene wissenschaftliche Entwürfe zum Heiligen Geist. Hier wären z.B. zu nennen von B.J. Hilberath ‚Heiliger Geist – heilender Geist‘ (1988) sowie ‚Pneumatologie‘ (1994), von J. Moltmann ‚Der Geist des Lebens‘ (1991) und von M. Welker ‚Gottes Geist‘ (1992).⁴⁶ Teils ist nun von einer ‚wahr[e] Flut von Schriften über den Heiligen Geist und sein besonderes Wirken‘⁴⁷ die Rede. Auch Pfingstkirchen und die charismatische Bewegung finden inzwischen in der universitären Theologie Berücksichtigung. Hierzu sind z.B. die systematischen Studien zur charismatischen Bewegung von P. Zimmerling zu nennen.⁴⁸ Außerdem entstand 2004 in Heidelberg in der Religionswissenschaft unter Michael Bergunder ein ‚Interdisziplinärer Arbeitskreis Pfingstbewegung‘⁴⁹ zur Vernetzung von Forschungsarbeiten. Darüber hinaus wurden in den letzten Jahren gerade auch im praktisch-theologischen Bereich verschiedene Promotionsschriften zur wissenschaftlichen Klärungen charismatischer Fragestellungen erstellt.⁵⁰ Solche Bezüge zwischen universitärer Theologie und kirchlichem Leben sind zu begrüßen, da Pneumatologie nicht zu einem theologischen Geheimwissen verkommen darf. Es braucht einen vernünftigen

⁴⁵ Vgl. Moltmann, Geist, 13, Zimmerling, Bewegungen, 55. Dazu heißt es auch: „Der orthodoxe Theologe Daniel Munteanu ... kritisiert die Geistvergessenheit der westlichen Kirche, die damit verbundene Überbetonung der Christologie sowie ein Defizit an pneumatischer Christologie.“ Johannsen, Systematische, 79.

⁴⁶ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 413.

⁴⁷ Moltmann, Geist, 13. Ergänzung nach A.S. Dort erwähnt er H. Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1988, 141-178 als Zusammenstellung der entsprechend deutschsprachigen Literatur.

⁴⁸ Zimmerling, Bewegungen. – Erstveröffentlichung 2001. Zimmerling wurde von Moltmann und Welker geprägt. Daneben sei auch verwiesen auf W. Hollenweger: Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich 1969.

⁴⁹ Vgl. www.glopent.net/iak-pfingstbewegung am 27.08.2015.

⁵⁰ Innerhalb der Badischen Landeskirche wären dazu beispielsweise folgende zu nennen: Die kirchengeschichtlich ausgerichtete Arbeit von Oskar Föller ‚Charisma und Unterscheidung‘ (1997), sowie diverse praktisch-theologische Dissertationen: Die empirische Studie innerhalb der Badischen Landeskirche von Manfred Baumert ‚Natürlich-übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln‘ (2009), von Silke Obenauer ‚Vielfältig begabt: Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche‘ (2009), von Dirk Kellner ‚Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau‘ (2011) und im Blick auf Evangelisation und Gemeindeentwicklung von Götz Häuser ‚Einfach vom Glauben reden: Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene‘ (2010).

Diskurs darüber mit mehreren Disziplinen und ein Bemühen um ein zeitgemäßes Verstehen des Geistes.⁵¹ Grundsätzlich kommt durch die Lehre vom Geist aber nicht unbedingt etwas Neues in die Gotteslehre. Im Geist erweist sich uns Gott jedoch als der nahe Gott, der sich uns individuell wie gemeinschaftlich als tröstend, Rat gebend und helfend in Erweckung und innerer Erneuerung mitteilt. Dabei bekommt die Erfahrung ihren Platz. Allerdings geht es nicht um eine Erfahrungstheologie, sondern um die Betonung, dass das Wirken des Geistes erfahrbar ist.⁵² Wahrnehmungsschwierigkeiten zum ‚Heiligen Geist‘ haben wohl weniger damit zu tun, dass er unerreichbar fern ist. Oftmals ist er vielmehr ganz nah. Aber gerade diese Nähe kann auch Schwierigkeiten bereiten.⁵³

Insgesamt geht es beim Geist weder nur um Wissen, noch um reines Erleben, sondern vielmehr um eine umfassende, „gewissmachende Neustrukturierung und Neuorientierung eines Menschen durch die Beziehung auf Jesus Christus“⁵⁴ hin. Diese wird besonders innerhalb christlicher Gemeinschaft erfahren. Dabei gilt: „Obwohl sie nicht ‚machbar‘ ist, ist die Konstitution dieser Gemeinschaft und dieses Kraftfeldes klar erkennbar und identifizierbar. Sie ist verbunden mit der universalen Verständigung über die ‚großen Taten Gottes‘ und diese Verständigung ist ihrerseits konzentriert auf die Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen, auf den Empfang des von diesem messianischen Geistträger ausgegossenen Geistes, auf die Verkündigung des Evangeliums von der Rettung der Menschen durch Gott.“⁵⁵ Das klingt sehr komplex und muss Schritt für Schritt nachbuchstabiert werden. Dies zu verstehen, ist letztlich unzugänglich, weil „die letzte Unzugänglichkeit Gottes zu wahren“⁵⁶ ist. Da es aber vom Geist heißt, dass er Zugänge zu Gott und Christus eröffnet, lohnt es sich, sich mit ihm zu beschäftigen, auch in der Religionspädagogik.

⁵¹ Interessant ist auch, dass sich z.B. an der Schweizer Universität in Fribourg ein Forum für Glaube und Gesellschaft gebildet hat. Auch dort erscheinen Veröffentlichungen zu Bildung, Spiritualität und dem Heiligen Geist, die aus internationalen und überkonfessionellen theologischen Diskussionen entstehen. Vgl. <http://www.glaubeundgesellschaft.ch/forschung-und-lehre/publikationen/> am 14.06.2017.

⁵² Trillhaas, Dogmatik, 419. Dabei erwähnt er aber auch die Anfechtung unerhörter Gebete.

⁵³ Vgl. Härle, Dogmatik, 357.

⁵⁴ Schneider-Flume, Dogmatik, 339.

⁵⁵ Welker, Geist, 222. Auf 224 behauptet Welker, „daß das Kraftfeld des Geistes ‚himmlische‘ Komplexität besitzt und den Menschen nicht verfügbar ist“.

⁵⁶ Strecker, Zugänge, 16.

1.3 Bisherige Forschungen und Anliegen zum Geist in der Religionspädagogik

Die Geistvergessenheit in der evangelischen Theologie hat lange auch „die gesamte Religionspädagogik geistlos“⁵⁷ gemacht. Im 21. Jh. fing man jedoch im Kontext der Kindertheologie allmählich an, sich mit dem Heiligen Geist und dem Pfingstfest zu beschäftigen.⁵⁸ Hierzu sind Untersuchungen von Büttner mit Fünft- und Sechstklässlern zu nennen, von Bergmayr mit Mittel- und Oberstufenschülern, von Freudenberger-Lötz und Schreiner zu kindlichen Deutungen von Pfingsten, von Maurer zu Metaphern des Pfingstfestes sowie von Orth und Gerth mit Grundschulern.⁵⁹ Dabei fällt auf, dass die Schülerinnen und Schüler vor allem im Kontext biblischer Geschichten „ein Verständnis für die Wirkkraft des Geistes Gottes“⁶⁰ zeigen. Teilweise bleiben die Äußerungen recht eng an den Bild- oder Textimpulsen, die das Gespräch anregen sollen. Teilweise ergeben sich interessante Formulierungen, um dazu weiter über theologische Aspekte ins Gespräch zu kommen. So kann man mit den Kindern und Jugendlichen weiter darüber nachdenken und forschen, inwiefern sich der Heilige Geist von Engeln und Gespenstern unterscheidet, was es bedeuten kann, dass „Gott in uns“ lebt oder woran die Hilfe oder Kraft des Heiligen Geistes erkennbar ist. Teils werden auch trinitarische Ansätze geäußert.⁶¹

In der von Gerth 2011 vorgelegten religionspädagogischen Dissertation zum Heiligen Geist stellt sie fest, dass zu diesem für den christlichen Glauben wesentlichen Thema⁶² eine weitverbreitete Unkenntnis und Ratlosigkeit vorherrscht.⁶³ Gerth untersuchte vor allem, welche Vorstellungen zum Heiligen Geist in rechtlichen Vorgaben, Schulbüchern bzw. bei Kindern und Jugendlichen⁶⁴ vorhanden sind. Dabei fand sie heraus, dass sich Schulbücher

⁵⁷ Gerth, Geist/Engel, 414.

⁵⁸ Vgl. Zimmermann, Kindertheologie, 1. 2015 schreibt Gerth: „In kinder- und jugendtheologischen Untersuchungen ist der Heilige Geist bisher nur selten ein Thema.“ Gerth, Geist, 1.

⁵⁹ Bergmayr, Schüler; Büttner, Geist 2003; Büttner, Geist 2004; Freudenberger-Lötz/Schreiner, Pfingstfest; Maurer, Kraft; Orth/Gerth, Geist.

⁶⁰ Freudenberger-Lötz/Schreiner, Pfingstfest, 115. Maurer geht in seiner Untersuchung von Metaphern wie dem Geistesblitz aus. Vgl. Maurer, Kraft. Dabei kommen die Kinder zwar auch auf die Kraft des Geistes, Gerth beurteilt dies aber als weniger aussagekräftig. Vgl. Gerth, Geist/Engel, 161-162.

⁶¹ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 166; 163.

⁶² Dies führt sie in Rückgriff auf Härle aus dahingehend aus, dass ohne „den Heiligen Geist ... das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch nicht denkbar“ ist. Gerth, Geist/Engel, 409.

⁶³ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 17.

⁶⁴ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 172. Dort wird als Ziel ihrer sich im kindertheologischen Rahmen bewegenden Arbeit eine „erste Annäherung an die pneumatologische Vorstellungswelt der Schülerinnen und Schüler“ genannt.

eher an „theologischen Motiven orientieren und dabei vor allem die Metaphern der Pfingstgeschichte, die Vorstellung der Kraft Gottes und des Mutmachers betonen ... [wobei Kinder und Jugendliche vor allem] die personalen Metaphern Gespenst und Engel ... [und kaum symbolische Vorstellungen oder] in der Theologie geläufige ... Metaphern“⁶⁵ äußern. In ihrer empirischen Studie kommt sie zu dem Ergebnis, dass die Äußerungen der Schülerinnen und Schüler z.B. als ‚liebes Gespenst‘ sich deutlich von dem unterscheiden, was die Theologie zum Heiligen Geist zu sagen hat. So plädiert sie dafür, den Heiligen Geist vor allem von seinen Wirkungen her zu betrachten.⁶⁶ Außerdem zeigt sie, dass Kinder und Jugendliche insbesondere die Frage nach dem „Wirken Gottes in der Welt“⁶⁷ beschäftigt, sie diese aber nicht unbedingt mit dem Heiligen Geist in Verbindung bringen. Dies hängt sicherlich mit der bisher mangelhaften Vermittlung pneumatologischer Inhalte innerhalb von Religionsunterricht, Kirche und Gesellschaft zusammen. Theologische Fachdiskussionen sind ja weitgehend von religionspädagogischen Kontexten entkoppelt.⁶⁸ Deshalb ist weiter daran zu arbeiten, wie man eine „hochkomplexe theologische Denkform in schülergerechter Form“⁶⁹ darbieten kann. Dabei gelte es, von den empirischen Untersuchungen her theologische „Sprachmuster zu überdenken“ und „nach neuen Vermittlungsstrategien zu suchen.“⁷⁰ Da zum ‚Heiligen Geist‘ ohnehin „eine metaphorische, von spirituellen Erfahrungen geprägte Sprache vonnöten“ sei, wird vermutet, dass sich dieses Thema besonders eignen könnte, um das Verhältnis zwischen Laien und Akademikern in der Theologie genauer zu bestimmen. So werde dem ‚Heiligen Geist‘ inzwischen in verschiedenen religionspädagogischen Zusammenhängen mehr Beachtung geschenkt.⁷¹ Dabei zeige sich auch, „dass gelungene Unterrichtsideen zu erstaunlichen Überlegungen der Kinder und Jugendlichen führen können, auch wenn diese zuvor über wenig Vorwissen verfügten.“⁷² Darüber hinaus findet inzwischen auch in der

⁶⁵ Gerth, Geist/Engel, 351. Ergänzungen nach A.S.

⁶⁶ Vgl. Gerth, Geist, 4.

⁶⁷ Gerth, Geist/Engel, 396.

⁶⁸ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 441.

⁶⁹ Gerth, Geist/Engel, 443.

⁷⁰ Gerth, Geist, 5.

⁷¹ Dies zeigt sich auch in Zeitschriften und Fortbildungen. So war 2003/1 der Heilige Geist im Entwurf Thema. Vom 06.-08.02.2013 gab es eine Fortbildung zum Geist Gottes an der Lehrerakademie in Bad Wildbad.

⁷² Gerth, Geist, 5.

Religionspädagogik eine Auseinandersetzung mit der Erfahrungsdimension von Pfingstkirchen und deren unmittelbarem Geistverständnis statt.⁷³

Vorliegende Arbeit hat das Anliegen, in der Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Heiliger Geist‘ Impulse für die Religionspädagogik und die damit verbundene Lehrerbildung zu entwerfen. Dabei geht sie zwar von einer empirischen Untersuchung aus, will dann aber bewusst mehrere theologische und religionspädagogische Felder aufeinander beziehen.

2 Analyse von Praxisbeispielen aus der Lehrerbildung

Der empirische Teil dieser Arbeit bezieht sich auf Unterrichtsversuche von Studierenden der Religionspädagogik zum Thema ‚Heiliger Geist‘ in zwei Klassen. Die Reflexionen der Studierenden dazu werden im Folgenden genauer untersucht. Fragen, die sich daraus ergeben, sollen anschließend von einem breiteren theologischen Horizont her beleuchtet werden.

2.1 Forschungsdesign und Rahmenbedingungen

Da diese Arbeit bewusst mehrere wissenschaftliche Arbeitsweisen miteinander ins Gespräch bringen will, muss der empirische Teil beschränkt werden. Dazu bietet sich die Inhaltsanalyse als Methode an, weil sie einen überschaubaren Rahmen absteckt, um Fragestellungen aus der Praxis zu ermitteln. Dies geschieht in dem Wissen, dass der Befund durch weitere Studien zu ergänzen und weiterzuentwickeln ist.

2.1.1 Qualitative Inhaltsanalyse

Die Inhaltsanalyse versucht als empirische Methode inhaltliche und formale Merkmale von Kommunikation zu untersuchen, um daraus auf andere Situationen anwendbare allgemeinere Schlüsse ableiten zu können.⁷⁴ Dabei wird Komplexität reduziert, indem Texte „hinsichtlich theoretisch interessierender Merkmale klassifizierend beschrieben“⁷⁵ werden. Grundsätzlich wird die Inhaltsanalyse als ein „methodisches Paradigma mit einer großen Palette möglicher Varianten“ vorgestellt, „ein starres ‚Muster‘ ist

⁷³ Strübind, Freikirchen, 205f.

⁷⁴ Vgl. Früh, Inhaltsanalyse, 27.

⁷⁵ Früh, Inhaltsanalyse, 42.

nicht vorgegeben.⁷⁶ Dennoch ist auch hier ein systematisches und intersubjektiv nachvollziehbares Vorgehen geboten.

Angelehnt an die qualitative⁷⁷ Inhaltsanalyse⁷⁸ soll im Folgenden Textmaterial, das im Zusammenhang mit konkreten Unterrichtsversuchen zum Thema Heiliger Geist entstand, durch hermeneutische Verfahren auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin überprüft werden. Auf diese Weise wird eine neue Theoriebildung angestrebt.⁷⁹ Dies geschieht nicht, wie in der quantitativen Forschung üblich, „theorieüberprüfend und falsifizierend“, sondern im Sinne der „qualitativen Sozialforschung theorieentwickelnd und hypothesengenerierend“.⁸⁰ Einschränkend bemerkt Früh⁸¹ dazu, dass es keine theoriefreie menschliche Wahrnehmung gibt, auch wenn größtmögliche Offenheit angestrebt wird. Dies ist immer wieder bewusst zu reflektieren, was ja auch dem Prinzip der Zirkularität⁸² entspricht. Dies gilt generell für hermeneutische Verfahren.

Ausgegangen wird zunächst von der Frage, inwiefern Religionslehrerinnen und -lehrer sich auf ein so komplexes Thema wie den ‚Heiligen Geist‘ einlassen, um es dann unterrichtlich umzusetzen. Dabei kommen Überlegungen ins Blickfeld, wie das Thema ‚Heiliger Geist‘ überhaupt in der Regelschule angemessen unterrichtet werden kann. Außerdem werden so grundlegende Aspekte des Religionsunterrichts im Spannungsfeld zwischen Machbarkeit und Unverfügbarkeit angeschnitten.

2.1.2 Rahmenbedingungen zur Untersuchung

Im Wintersemester 2012 bekamen 8 Studierende der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe die Aufgabe, in einer 7. und einer 9. Klasse einer Realschule im ländlichen Raum das Thema ‚Heiliger Geist‘ zu unterrichten.

⁷⁶ Früh, Inhaltsanalyse, 293.

⁷⁷ Früh, Inhaltsanalyse, 38; 67-69, lehnt eine Unterscheidung zwischen qualitativer und quantitativer Inhaltsanalyse ab, weil er sie in der Regel aufeinander bezogen sieht. Da unter qualitative Forschung in der Regel verstanden wird, dass nur wenige Personen im Fokus der Untersuchung stehen, verwende ich hier diesen Begriff trotzdem. Eine quantitative Studie zur Überprüfung der qualitativ ermittelten Ergebnisse, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

⁷⁸ Siegfried Lamnek definiert die Inhaltsanalyse als Methode „die sprachliche Eigenschaften eines Textes objektiv und systematisch identifiziert und beschreibt, um daraus Schlussfolgerungen auf nicht-sprachliche Eigenschaften von Personen und gesellschaftlichen Aggregaten zu ziehen.“ Lamnek, Sozialforschung, 478.

⁷⁹ Vgl. Früh, Inhaltsanalyse, 73. Er unterscheidet als Arbeitsschritte zwischen „1. Selektion / Reduktion, 2. Bündelung, 3. Generalisierung / Abstraktion und 4. Rückbezug auf Theorie“;

Vgl. auch Gerth, Geist/Engel, 168.

⁸⁰ Gerth, Geist/ Engel, 168.

⁸¹ Vgl. Früh, Inhaltsanalyse, 72-73.

⁸² Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 27 und Gerth, Geist/Engel, 168-171.

Die Religionsgruppen bestanden aus 25 (Kl. 7) und 26 (Kl. 9) Schülerinnen und Schülern, die sich jeweils aus 2 Parallelklassen zusammensetzten. Das Geschlechterverhältnis war mit einem kleinen Überschuss an Jungen in beiden Gruppen fast ausgewogen.

Die Unterrichtsversuche fanden im Rahmen des verpflichtenden Tagesfach-praktikums der Studierenden statt. Dies bedeutete zu der Zeit, dass sie ein Semester lang an einem Vormittag in der Woche als Gruppe 2 Stunden Unterricht zu jeweils 45 Minuten beobachteten und gestalteten. Im Anschluss an die Stunden wurde in der Praktikumsgruppe miteinander ausgewertet, was man erlebt und beobachtet hatte. Die Studierenden befanden sich alle tendenziell am Ende ihres Studiums (5.-7. Semester). Dies bedeutet, dass sie bereits mehrere Schulpraktika durchlaufen haben mussten: Ein einführendes Schulpraktikum mit theoretischen Grundlagen der Unterrichts-planung und -gestaltung, mindestens ein vierwöchiges Blockpraktikum an einer Schule mit Hospitationen und Unterrichtsversuchen in den drei studierten Fächern und ein weiteres hochschulbegleitetes Tagesfachpraktikum im jeweils anderen Haupt- oder Leitfach. Eine der Praktikantinnen studierte evangelische Religion im Hauptfach, die anderen im Leitfach. Als 3. affines Fach studierte niemand evangelische Religion, so dass bei allen von einer soliden theologischen Grundlage auszugehen war. Es handelte sich um 6 Frauen und 2 Männer. Eine der Studierenden hatte 1 ½ Jahre zuvor ein Hauptseminar zum Thema ‚Heiliger Geist‘ belegt, die anderen äußerten zu Beginn des Praktikums, dass ihnen das Thema eher nicht vertraut sei.

Die Gruppe wurde von einem Hochschuldozenten und mir, die ich in den Klassen als Lehrerin unterrichtete, begleitet. Dies geschah im Sinne einer wohlwollend unterstützenden Offenheit mit der Absicht, den Studierenden so viel eigenen Entscheidungs- und Handlungsspielraum wie möglich einzuräumen, um eigene Fähigkeiten und Grenzen zu erproben und so Handlungssicherheit im Unterrichten zu festigen. Im Vorfeld wurden die Einheiten miteinander inhaltlich grob vorgeplant und personell verteilt. Manche Studierenden wollten gerne alleine unterrichtet, andere in Zweierteams. Diesen Wünschen wurde jeweils entsprochen.

2.1.3 Überblick über das zu untersuchende Material

Zur Analyse liegen schriftlich niedergelegte einseitige, sachlich formulierte Fließtexte von 8 Studierenden vor, die im Sinne der qualitativen Inhaltsanalyse

ausgewertet werden sollen. Dieses Material ist deshalb besonders interessant, weil darin rückblickend über beide Einheiten die eigenen Unterrichtsversuche zum Thema „Heiliger Geist“ nach selbst gewählten Maßstäben reflektiert werden. Dadurch ist vor allem die Selbsteinschätzung der Studierenden, das Thema „Heiliger Geist“ zu unterrichten, im Fokus. Es wurde bewusst kein Raster vorgegeben, um die Evaluation möglichst offen zu halten, und dabei herauszufinden, worauf die Studierenden selber ihr Augenmerk lenken. Kategorien zur Interpretation wurden aus den Texten ermittelt. Damit sollte nicht nur bei der Unterrichtsgestaltung, sondern auch bei der Erstellung des zu untersuchenden Materials das Prinzip einer möglichst großen Offenheit⁸³ berücksichtigt werden.

Auch wenn die Studierenden im Anschluss an das Praktikum eine schriftliche Beurteilung zu erwarten hatten, ist aufgrund der wohlwollend unterstützenden Haltung der Betreuenden anzunehmen, dass die Äußerungen ehrlich formuliert wurden. Alle Studierenden, die an dem Praktikum teilnahmen, haben eine Selbstevaluation abgegeben. Manche Praktikumsbetreuenden verlangen eine schriftliche Reflexion nach jeder gehaltenen Unterrichtsstunde, so dass eine einseitige schriftliche Gesamtauswertung keine allzu große zusätzliche Belastung darstellt. Generell werden die Studierenden dazu angehalten, in einem Portfolio ihre persönlichen Lernfortschritte zu dokumentieren. Demnach besteht im Verfassen auswertender Texte Übung.

Um die Aussagen der Studierenden besser einordnen zu können, liegen über die selbstevaluierenden Fließtexte hinaus Verlaufspläne und Notizen zu den gehaltenen Unterrichtsstunden⁸⁴ vor. Diese sollen allerdings, um den Umfang dieser Arbeit zu begrenzen, nicht direkt analysiert werden, sondern nur unterstützend herangezogen werden, um den Kontext der studentischen Unterrichtsreflexionen besser verstehen und einordnen zu können.

⁸³ Vgl. Früh, Inhaltsanalyse, 72; Gerth, Geist/Engel, 169.

⁸⁴ Charakteristisch für dieses Material ist, dass es sich dabei um weitgehend stichwortartig ausgefüllte Tabellen für die Unterrichtsplanung handelt, die durch ebenfalls stichwortartige Beobachtungsnotizen zur Durchführung ergänzt wurden.

Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 47.

2.1.4 Leitende Fragestellung

Als leitende Fragestellungen der Untersuchung gilt: Wie schätzen Studierende der Religionspädagogik das Thema ‚Heiliger Geist‘ im Blick auf Schulunterricht ein?

Dabei ist von Interesse, welche Bedeutung sie im Rahmen eines christlichen Weltverständnisses dem Thema zumessen, wie sie die Relevanz für Jugendliche dazu einschätzen, welche Schwierigkeiten sie erkennen und inwiefern sie sich in der Lage sehen, dieses Thema zu unterrichten.

Die Fragestellung ist insofern von Interesse, da es sich beim ‚Heiligen Geist‘ um ein Thema handelt, dass lange in der Unterrichtspraxis vernachlässigt wurde, aber innerhalb der christlichen Theologie eine bedeutende Rolle spielt. Studierende die unterrichtliche Tauglichkeit des Themas einschätzen zu lassen, ist deshalb reizvoll, da sie sich innerhalb einer Praktikumsphase in einem sehr bewussten Aufbau ihrer Kompetenzen als werdende Lehrkraft befinden. Es ist davon auszugehen, dass die Erschließung eher unbekannter Dimensionen Anreize und neue Erkenntnisse vermittelt,⁸⁵ sich religionspädagogisch und theologisch weiterzuentwickeln. Durch die Komplexität des Themas können vermutlich Zugänge zur Vielschichtigkeit des Faches Religion praktisch erfahren und reflektiert werden, z.B. im Blick auf ein angemessenes Verstehen von Symbolen.⁸⁶

Es sollen also Reflexionen zu konkreten unterrichtlichen Prozessen analysiert werden, um diese nach ihren ausgewählten Inhalten, Methoden und Absichten⁸⁷ zu befragen. Dies erfolgt im allgemein anerkannten, allgemeinpädagogischen Horizont von Klafkis kritisch-konstruktiver Didaktik.⁸⁸ An Klafki anknüpfend wurde Bildungsbegriff durch die Tübinger Professoren Nipkow und Schweitzer in dem Konzept der Elementarisierung⁸⁹ auf die Religionspädagogik zugespitzt. An diesem theoretischen Hintergrund soll sich vorliegende Studie orientieren.

⁸⁵ Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 36.

⁸⁶ Vgl. C 2.2.5.

⁸⁷ Es gilt zwar nach Klafki das Primat der Ziele vor den Inhalten und Methoden, aber die Curriculumstheorie mit ihrer Fokussierung von Unterrichtszielen geriet auch in starke Kritik. Vgl. Lachmann, Kontext, 18-20.

⁸⁸ Vgl. A 2.4.1.

⁸⁹ Vgl. Schweitzer, Religionspädagogik, 175f; Kliemann, Elementarisierung, 20-23; Lachmann, Kontext, 20-21, A 2.4 und C 3.1.2.

2.1.5 Methodisches Vorgehen innerhalb der Inhaltsanalyse

Da ein systematisches, intersubjektiv nachvollziehbares und begründetes Vorgehen⁹⁰ ein wesentliches Anliegen der Inhaltsanalyse darstellt, soll im Folgenden offengelegt werden, wie aus den vorliegenden Texten allgemeinere Erkenntnisse gewonnen werden sollen:

Als Grundverfahren gelten „Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung“.⁹¹

Dabei wird angestrebt, die zu untersuchenden Texte der Studierenden zum einen auf das Wesentliche zu reduzieren, zum anderen das Verständnis durch zusätzliches Material zu erweitern und darüber hinaus eine kriteriengeleitete Bewertung⁹² vorzunehmen. Für die vorliegende Studie bedeutet dies, dass zunächst die Originaltexte der Studierenden als Material im engeren Sinne anonymisiert vorgestellt werden. Danach zeigt eine Tabelle, welche zusammenfassenden Kategorien aus den Texten selber zur Bündelung der Inhalte ermittelt wurden.⁹³ Dabei spielt vor allem die mehrfache Nennung desselben Aspektes in Äußerungen unterschiedlicher Studierenden eine Rolle. Im Anschluss daran erfolgt eine erste zusammenfassende Darstellung. Danach werden die auf der Grundlage der Unterrichtsskizzen erstellten Ausführungen zur Explikation der Selbstreflexion der Studierenden⁹⁴ herangezogen. Abschließend sollen die Aussagen der Studierenden mit Hilfe von theoriegeleiteten Kategorien ausgewertet werden, die sich an der leitenden Fragestellung orientieren. Insgesamt können formelle und inhaltliche Aspekte⁹⁵ berücksichtigt werden, wobei den inhaltlichen ein größeres Gewicht zukommt.⁹⁶

⁹⁰ Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 42-43.

⁹¹ Mayring, Inhaltsanalyse, 44, 54, 58.

⁹² Vgl. A 2.2.2.2 und 2.4.

⁹³ Vgl. A 2.2.1 und 2.2.2.1.

⁹⁴ Vgl. A 2.3.

⁹⁵ Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 57. Zur Analyse werden hier vorgeschlagen: Häufigkeit, Einschätzung (Skalierung) aufgrund des Kontextes, Herausarbeiten und Erklären zusammenhängender Strukturen, Interpretation von einzelnen Textstellen oder semantischen Einheiten, Klassifizierungen oder semantische Untersuchungen.

⁹⁶ Vgl. Früh, Inhaltsanalyse, 135. „Nicht das formale Zeichen, sondern dessen Bedeutung werden kodiert.“

2.2 Offene Selbstevaluation der Studierenden

2.2.1 Darstellung der Stellungnahmen der Studierenden

Hier erfolgt nun die anonymisierte Darstellung⁹⁷ der evaluierenden Stellungnahmen der Studierenden, im Anschluss an die erprobten Einheiten zum Heiligen Geist in Klasse 7 und 9 im Originalwortlaut. Die Reihenfolge der Texte ist zufällig. Die im Nachhinein angefügte Zeilennummerierung dient zur Orientierung bei der weiteren Analyse.

A.: Was nehmen wir aus der Unterrichtseinheit „Heiliger Geist“ mit?

Die Unterrichtseinheit „Heiliger Geist“ wurde jeweils in den Klassen 7 (innerhalb sieben Schulstunden) sowie Klasse 9 (innerhalb sechs Schulstunden) behandelt.

Zu Beginn der Einheit war es sehr interessant die Planung einer Unterrichtseinheit mitzuerleben. Durch das Thema der Einheit musste ich mir erst einmal selbst
 5 bewusst werden was ich mir unter dem Heiligen Geist vorstelle, wie ich zu ihm stehe und was er für meinen Glauben bedeutet. Da ich dieses Thema in meinen bisherigen Praktika noch nie unterrichtet hatte, musste ich mich vor jeder Unterrichtsstunde sehr gut vorbereiten. Durch die Auseinandersetzung mit diesem komplexen Thema, lernte ich mich mit theologischen Texten auseinander zusetzen sowie die passende
 10 Literatur zu recherchieren. In meinen Unterrichtsstunden zu „Wo findet man den Heiligen Geist“ (in der 7. Klasse) und „Kann der Heilige Geist Gestalt annehmen“ (in der 10. Klasse) bestand die Schwierigkeit die schwierigen Themen schülergerecht zu veranschaulichen. Es half mir die Bibelstellen, die in den Unterrichtsstunden bearbeitet werden sollten, selbst durch verschiedene Kommentare zu erschließen
 15 (Leider kann ich die Autoren der Kommentare nicht nennen, da ich die Bücher bereits der Landesbibliothek zurückgegeben habe). Ich lernte dabei, dass es unterschiedliche Kommentare zu einer Bibelstelle gibt, die voneinander abweichen und manche eher meinen Vorstellungen entsprachen als andere.

Da ich meine Unterrichtsstunden mit einer Kommilitonin halten durfte, lernte ich die
 20 Vor- und Nachteile des Teamteachings kennen. Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass sich das Teamteaching für mich als bereichernde Erfahrung entpuppte. G.⁹⁸ und ich diskutierten vor unseren Unterrichtsstunden über die kniffligen Stundenthemen und überlegten wie wir den Stoff möglichst schülergerecht im Unterricht umsetzen konnten, sodass wir beide Gefallen und Spaß am Thema
 25 entwickelten.

B.: Der Heilige Geist im RU – Erfahrungen mit einer 7ten und 9ten Klasse

Als ich zum ersten Mal erfuhr, dass wir in einer 7. Klasse das Thema „Heiliger Geist“ unterrichten sollen, war ich überrascht. Im Bildungsplan wird das Thema nicht erwähnt

⁹⁷ Die Namen der Studierenden werden durch Großbuchstaben in alphabetischer Reihenfolge ersetzt.

⁹⁸ Der ursprüngliche Name wurde hier gelöscht und durch den entsprechenden Buchstabe ersetzt.

(sicherlich aus verschiedenen Gründen) und ich persönlich empfinde das Thema als sehr kompliziert und gleichzeitig aber auch interessant. Den Erfolgsaussichten unserer Unterrichtsversuche stand ich deshalb anfangs skeptisch gegenüber. Wie soll ich Siebtklässlern ein Thema vermitteln und sie zum Nachdenken bringen, wenn ich dazu selber noch keinen klaren Standpunkt habe und die gängigen Erklärungsmodelle das schwierig fassbare Thema nur statisch und vereinfacht darstellen? Unter diesen Gesichtspunkten war es hilfreich, dass wir zu zweit unterrichten durften. Sicherlich hat das Teamteaching auch Nachteile - hier hat es mir/uns aber geholfen, da man sich vorher intensiv austauschen konnte, was bei diesem Thema wichtig war. Im Gespräch wurde mir mein eigener Standpunkt klarer und man hatte mehr Ideen zur Umsetzung, was besonders wichtig war, da es zu diesem Thema kaum Material bzw. Umsetzungsideen gab. Im Unterricht selbst gab es mir auch die Sicherheit, bei schwierigen Rückfragen nicht alleine da zustehen. Wir haben uns vorher gut abgesprochen, sodass es aus meiner Sicht relativ flüssig ablief und wir uns wenig „in die Quere kamen“. In der siebten Klasse, die ich als durchschnittlich bezeichnen würde, unterrichteten wir insgesamt zwei Stunden. Gerade beim Thema „Symbole“ war es schwierig, nicht nur an der Oberfläche zu bleiben, sondern auch eine Verknüpfung und Übertragung in die Lebens- und Erfahrungswelt der SchülerInnen herzustellen bzw. entstehen zu lassen. Das war zumindest aus meiner Perspektive bei den 7ern nur bei einer Minderheit möglich. Es mangelte (wie nicht anders erwartet) an Vorerfahrungen und nicht jede/r konnte oder wollte sich auf das Thema einlassen. Dennoch gab es von dem aktiven Teil der SuS sehr gute Beiträge, die zeigten, dass sich die SchülerInnen Gedanken machten, mitdachten und vermeintlich Eindeutiges hinterfragten. Deshalb würde ich das Thema durchaus wieder in einer 7. Klasse unterrichten, auch wenn nicht jede/r etwas mit dem Thema anfangen kann. Es kann nicht schaden, wenn das Thema schon einmal behandelt und man sich dann z.B. in der 9. Klasse wieder damit beschäftigt. So könnte man dann idealerweise erreichen, dass die SchülerInnen nicht einfach nur das Trinitätsmodell auswendig können, sondern auch einen Bezug zu ihrem Leben herstellen und das Trinitätsmodell im Hinblick auf ihre Erfahrungen überprüfen. Wobei ich für unsere Stunden sagen muss, dass wir zu viel eingeplant hatten. Es wäre besser gewesen, wenn wir am Stundenende mehr Zeit für vertiefende Gespräche gehabt hätten. In der 9. Klasse, einer Klasse in der überdurchschnittlich viele SchülerInnen etwas mit Religion, Kirche und Gemeindeleben anfangen können, haben wir eine Stunde gehalten. Ich war überrascht wie viele Vorerfahrungen die SchülerInnen mitbrachten. Das hat uns bei unserem Unterricht geholfen und wir haben damit nach den ersten Stunden als Zuschauer auch gerechnet und unseren Unterricht darauf ausgerichtet. In anderen Klassen wäre die Umsetzung so sicher nicht möglich gewesen. Wie bei den 7ern gab es auch hier Interessierte und weniger Interessierte, wobei der Hauptunterschied war, dass die 9er viel mehr eigene Erfahrungen und Vorwissen einbringen konnten. Teilweise kamen sehr gute Antworten. Jedoch war selbst hier zu merken, dass das Thema für die Meisten zu dieser Zeit nicht wirklich relevant für sie ist und viele Antworten blieben relativ oberflächlich. Dies ist bei diesem Thema auch nicht überraschend und hängt von vielen Faktoren ab, auch und gerade von der konkreten Umsetzung im Unterricht.

Hier ist mir im Nachhinein einiges aufgefallen, was wir besser hätten machen können. Es mangelte uns Praktikanten schlicht an Erfahrung und mich/ uns was das Thema selbst sehr herausfordernd. Aber insgesamt waren die Stunden dafür in Ordnung –
 50 besonders wenn man sie als eine Art Pilotprojekt ansieht. Für ein besseres Gelingen hätten wir die Unterrichtseinheit noch genauer planen müssen, damit die Stunden besser aufeinander abgestimmt sind.

C.: Der Heilige Geist

Anfangs stand ich der Unterrichtseinheit „Heiliger Geist“ sehr distanziert und auch kritisch gegenüber. Grund für diese Haltung ist nicht nur die Tatsache, dass es sich um ein komplexes Thema handelt sondern auch, dass ich mir selbst noch nie wirklich Gedanken über den Heiligen Geist gemacht habe (Welche Bedeutung hat der Heilige
 5 Geist für mich selbst? Wer/Was ist der Heilige Geist? Welchen Stellenwert hat er in meinem Glauben? Was bringe ich mit ihm in Verbindung? Wirkt er denn auch in mir? ...)

Mögliche Ursache für dieses Sich-Nicht-Beschäftigen, hat sicherlich etwas damit zu tun, dass ich dieses Thema während meiner Schulzeit noch nie im Unterricht behandelt
 10 habe und dementsprechend auch nicht wirklich damit vertraut war. Sicherlich hat man im Laufe des Religionsunterrichts den Begriff „Heiliger Geist“ gehört (vor allem in Verbindung mit der Pfingstgeschichte) aber man hat sich nie ausführlich damit befasst bzw. es wurde nie detailliert darauf eingegangen.

Während meiner Unterrichtsvorbereitung tat ich mir daher auch recht schwer passende
 15 bzw. schülergerechte Texte zu finden. Entweder waren die Texte zu wissenschaftlich (akademisches Vokabular, abstrakte Verknüpfungen, welche ein hohes Maß an Sachkompetenz voraussetzten ...) oder zu kindlich (in Form einer Kindergeschichte) verfasst. Aufgrund des Mangels an schülergerechten Materialien war ich gezwungen intensiv zu recherchieren und die Bibel selbst als elementare Quelle zu nutzen um
 20 geeignetes Textmaterial zusammenzustellen.

Im Verlauf der Bibelarbeit fand ich es manchmal etwas schwierig, da verschiedene Begriffe wie zum Beispiel „Geist Gottes“ und „Geist“ mit dem Heiligen Geist identifiziert werden, nachzuvollziehen wann es sich um den Heiligen Geist handelt und wann nicht.
 25 Denn nicht immer wenn in der Bibel von Geist die Rede ist, ist auch automatisch vom Heiligen Geist die Rede. Und eben diese Selektion empfand ich als irritierend und verzwickelt.

Eine große Herausforderung für mich war es daher für die jeweiligen Unterrichtsstunden geeignete Bibelstellen zu finden in denen es auch wirklich um den Heiligen Geist geht. In der Unterrichtsstunde „Symbole für den Heiligen Geist“ war es
 30 für mich wichtig die verschiedenen Bedeutungen der Symbole anhand von Bibelgeschichten nachzuweisen. Allerdings erwies es sich als etwas mühsam Bibelstellen zu finden in denen die Bedeutungen (ohne sie direkt zu nennen) ersichtlich wurden und die genannten Symbole auch tatsächlich in dieser Geschichte den Heiligen Geist darstellen. Beispielsweise taucht in der Noah-Geschichte nach der Sintflut
 35 ebenfalls eine Taube auf, allerdings stellt sie in dieser Bibelstelle nicht den Heiligen Geist dar. Diese Separierung zwischen tatsächlichen Symbolen des Heiligen Geistes erwies sich für mich als eine große Herausforderung.

Des Weiteren empfand ich es als äußerst schwierig das Wirken des Heiligen Geistes im Unterricht so zu behandeln ohne den Stellenwert Gottes zu reduzieren. Indem man
 40 die ganzen positiven Eigenschaften dem Heiligen Geist zuschreibt, wie zum Beispiel beim Behandeln der „sieben Gaben“ oder „die Früchte des Heiligen Geistes“, stellt man sich wohl oder übel die Frage ob diese Fähigkeiten nur dem Heiligen Geist zugeschrieben werden. Wenn ja für was benötigt man denn dann Gott? Gibt es also doch einen dreieinigen Gott? Mit diesen Fragen habe ich mich während meiner
 45 Unterrichtsvorbereitung des Öfteren beschäftigt, weil ich die Befürchtung hatte, dass wohlmöglich Schülerinnen und Schüler mir diese Frage stellen werden. Ich persönlich sehe den Heiligen Geist nämlich als eine Form für das Wirken Gottes, also als eine Kraft Gottes und nicht als eigenständige Persönlichkeit. Auch wenn der Heilige Geist im Neuen Testament die Fähigkeiten einer Persönlichkeit wie Intelligenz (Joh 14,26 – der Heilige Geist lehrt und erinnert), Wille (1Kor 12,11 – er teilt zu, wie er will), Gefühl (Eph 4,30 – er kann betrübt werden), Ichbewusstsein (Apg 13,2 – „Sondert mir aus ... dazu ich berufen habe“) besitzt und die Möglichkeit hat sich mitteilen zu können (Apg 10,19.20 – er spricht) habe ich Schwierigkeiten damit dies mit meinem Glauben zu vereinbaren. Daher finde ich die Verdeutlichung davon dass der Geist Gottes keine
 55 unpersönliche Energie ist als etwas problematisch.

Vor allem folgende Aussage zu der Aufgabe des Heiligen Geistes empfand ich selbst als zu komplex um diese in einer Schulklasse zu behandeln: „Der Heilige Geist ist außerdem ein Fürsprecher (griech.: parakletos, Anwalt, Rechtsbeistand, Fürsprecher; Joh 16,7). Ein Fürsprecher ist immer ein „jemand“! (vgl. 1Joh 2,1; Joh 14,16) Der
 60 Heilige Geist ist ein anderer Fürsprecher als Jesus. Beide vertreten uns vor Gott. (Röm 8,26.34)“.

Nichtsdestotrotz fand ich das Unterrichten der Einheit sehr aufregend und interessant war. Nicht nur weil ich selbst mich intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt und selbst Dinge hinterfragt habe sondern weil das Interesse der Schülerinnen und Schüler
 65 beider Klassen in dieses Thema enorm groß war. Zum Teil kamen von ihnen äußerst Gewinn bringende und erstaunliche Äußerungen über die man sich selbst noch nicht wirklich Gedanken gemacht hat. In diesen Momentan herrschte oft das Bedürfnis eines Unterrichtsgesprächs um intensiver auf diese guten Ansätze einzugehen. Allerdings war dies aufgrund der knapp bemessenen Zeit (Dauer der Unterrichtsstunde) nicht
 70 umsetzbar und daher sehr schade. Trotzdem war in solchen Momenten gut zu erkennen, dass dieses Thema die Schülerinnen und Schüler ebenfalls beschäftigt und es, obwohl es ein recht komplexer Bereich der Theologie ist, durchaus in der Schule behandelt werden kann.

Abschließend möchte ich sagen, dass durch die Thematisierung der Unterrichtseinheit
 75 „Der Heilige Geist“ und die Beobachtung verschiedener Unterrichtsstunden mir ein Stück weit die Angst vor diesem Thema genommen wurde und ich im Praktikum darin gestärkt wurde den Mut zu fassen den Heiligen Geist durchaus in der Schule zu unterrichten.

D.: Tagesfach Religion – Der Heilige Geist

Erfahrungen als Lehrperson konnte ich bereits in verschiedenen Praktika sammeln.

Im Fach Religion habe ich schon zu mehreren Themen Unterrichtseinheiten geplant, die sich jedoch stark von dem Thema „Heiliger Geist“ unterschieden haben.

5 So konnte ich in diesem Tagesfachpraktikum viele verschiedene Erfahrungen sammeln, von denen ich in meiner zukünftigen Laufbahn profitieren werde.

Als ich erfuhr, dass die zu gestaltenden Unterrichtsstunden sich mit dem Thema „Heiliger Geist“ beschäftigen war ich zunächst etwas irritiert.

Weder im Bildungsplan Baden- Württemberg noch in einigen Religionsbüchern konnte ich relevante Anhaltspunkte zu diesem Thema finden.

10 Auch ich selbst wurde in meiner Schullaufbahn mit diesem Thema nicht konfrontiert.

Ich wusste zwar einiges über den Heiligen Geist und auch einige Bibelstellen, in denen von dem Heiligen Geist die Rede ist, waren mir geläufig, aber wie ich dieses Wissen in einen Unterricht für eine siebte und neunte Klasse einbauen konnte
15 war mir zunächst ein Rätsel.

Die größte Herausforderung bestand für mich als Anfängerin besonders darin, einen Unterricht zu gestalten ohne wirkliche Anhaltspunkte zu haben an denen man sich orientieren kann.

Mit Anhaltspunkten meine ich Lehrhefte oder Religionsbücher in denen das Thema
20 „Heiliger Geist“ behandelt wird und mit Hilfe derer man

erkennt in wie weit es sinnvoll ist das Thema didaktisch zu reduzieren oder wie man die Schülerinnen und Schüler überhaupt mit diesem Thema konfrontiert.

Die Diskussionsrunde unter den Studierenden empfand ich als weniger hilfreich, da zwar jeder wusste mit was sich die Schülerinnen und Schüler

25 die nächsten Wochen beschäftigen, jedoch keiner eine konkrete Herangehensweise an das Thema nennen konnte.

Durch die Fragen der Schülerinnen und Schüler zu dem Thema „Heiliger Geist“ , die wir in der ersten Unterrichtsstunde sammelten, ließen sich dann jedoch relativ schnell Themen für die einzelnen Unterrichtsstunden finden.

30 Und auch ich selbst hatte durch diese Fragen einen guten Überblick über die kommenden Unterrichtsstunden.

Arbeitsmaterialien zu dem Heiligen Geist konnte ich leider nur wenige finden, die dann auch immer stark überarbeitet werden mussten. Oft wich ich deshalb diesem Problem aus, indem ich in meinem Unterricht mit Bibelstellen arbeitete.

35 Im Laufe der einzelnen Unterrichtsstunden zeigte sich jedoch, dass die Schülerinnen und Schüler weniger Probleme mit der Thematik hatten, als von mir befürchtet.

E.: Der Heilige Geist als Unterrichtseinheit in den Klassenstufen 7 und 9

Die erste Unterrichtseinheit, die wir im Rahmen des Tagesfachpraktikums ev. Religion gemeinsam konzipierten, sollte die Thematik „Heiliger Geist“ sowohl in der 7. als auch in der 9. Klasse behandeln. Zu diesem Thema muss ich sagen, dass sich wohl die wenigsten Christen überhaupt selbstständig damit auseinandersetzen (wollen), da

5 schon Trinität an sich sehr komplex zu verstehen ist und der Heilige Geist wohl den am wenigsten griffigen Aspekt darstellt (gerade im Vergleich zu Jesus als Menschensohn). Somit hatte auch ich zunächst meine Bedenken im Planen der ersten zu haltenden Stunden, wie man am besten Schülern in der 7. Klasse ein Thema vermittelt, das man

selbst gerade erst im Begriff ist zu verstehen. Zu eigenen Schulzeiten wurde dieser
10 Unterrichtsstoff nie behandelt, sodass auf derartige Erfahrungen nicht zurückgegriffen
werden konnte. Zudem ist der Heilige Geist auch nicht im Bildungsplan der Realschulen
in Baden-Württemberg verankert, sodass die Stundenziele und zu erwerbenden
Kompetenzen der SuS selbst bestimmt werden mussten. Wichtig war hierfür ein
15 intensiver Austausch unter den Kommilitonen, da man als Praktikant selbst wohl noch
nicht alleine über die Kompetenz verfügt, ein so komplexes Thema gerade als
vollständige Unterrichtseinheit zu planen. Später kamen häufig jedoch auch Fehler in
der Gesamtkonzeption der Unterrichtseinheit zu Tage, die erst in der Planung von
einzelnen Unterrichtsstunden klar wurden. Dies kann mehrere Gründe, wie mangelnde
20 Erfahrung der Praktikanten oder auch der allgemeinen Problematik der Pionierarbeit
auf diesem Gebiet, haben. Wertvoll war zusätzlich auch, dass Unterrichtsstunden in
team-teaching (in meinem Fall zweimal mit B.) vorbereitet werden konnten, wobei in
langen Vorbereitungsgesprächen viele Dinge klarer und griffiger wurden und auch das
Selbstvertrauen, über dieses Thema zu unterrichten, wuchs. Problematisch wurde dies
25 auch leichter Unruhe entstand. Trotz bester Absprache ist es bei team-teaching nicht
möglich, dass sich eine Lehrkraft für einen Moment völlig zurückziehen kann, sondern
immer eine gewisse Aufmerksamkeit durch verschiedene SuS erhält und diese
unfreiwillig ablenkt, bzw. in eine andere Richtung steuert als der momentan
„unterrichtende“.

30 Zur Thematik der einzelnen Stunden ist zu sagen, dass es vor allem in der 7. Klasse
noch schwierig ist, an Vorerfahrungen anzuknüpfen, was bei unseren Stunden vor
allem in der Symbolstunde auffiel. Zwar zeigten einige SuS durchaus Interesse an der
Thematik, jedoch fehlte mir das Gefühl, dass sich das Thema der Mehrheit der SuS
wirklich gründlich erschlossen hatte. In der 7. Klasse fiel es sehr schwer, den Spagat
35 zwischen der Komplexität der Thematik und altersgerechter Aufbereitung zu schaffen.
Dies war für meine Begriffe in der 9. Klasse angenehmer, da die SuS dort schon viele
Vorerfahrungen durch bspw. ihre Gemeinden hatten und auch ihre weltlichen
Erfahrungen viel besser miteinander verknüpfen konnten. Zwar gab es auch in der
9. Klasse SuS, die sich nicht sehr für das Thema HG erwärmen konnten, aber
40 stellenweise wurden sehr gute Beiträge gesagt, die häufig gute Unterrichtsgespräche
zuließen. Zwar wurden viele Dinge auch nur sehr oberflächlich behandelt (v.a.
Bibelstellen, die sehr positivistisch ausgelegt wurden), dennoch habe ich das Gefühl,
dass die 9. Klasse das Thema HG nun deutlich besser versteht und hinterfragt. Da die
Trinität ein wichtiger Teil der christlichen Religion ist, bleibt die Wichtigkeit des Themas
45 für mich ohne Zweifel. In der 7. Klasse jedoch halte ich das Thema noch für zu komplex
und kann mir nur schwer vorstellen, den SuS unter dem zeitlichen Aspekt das Thema
sinnvoll so nahe zu bringen, dass ein wertvoller Gewinn für sie dabei resultiert.
Dennoch kann es auch nicht schaden, den Heiligen Geist zumindest schon
anzuschneiden, um Vorkenntnisse für spätere Klassenstufen zu schaffen, in denen das
50 Thema dann vertieft wird.

F.: Unterrichtseinheit „Heiliger Geist“: Was nehme ich mit?

Durch die intensive Beschäftigung mit dem Thema „Heiliger Geist“ habe ich einiges an fachlichem Wissen dazu gelernt: ich war von Neuem überrascht davon, wie viele Bibelstellen es doch gibt, die etwas über den Heiligen Geist aussagen, bzw. in denen er vorkommt. Auch die Beschäftigung mit den Symbolen für den Heiligen Geist war

5 sehr interessant und aufschlussreich.

Ich fand es spannend zu sehen, wie gut die Schülerinnen und Schüler doch mit diesem Thema zurechtgekommen sind, das für uns Studenten doch so schwierig schien. Besonders durch die Symbole scheinen die Schüler einen Zugang zu dem Thema gefunden zu haben. Ich denke, dass die Beschäftigung mit Symbolen auch bei anderen

10 komplexen Themen für ein erstes Herantasten hilfreich sein kann.

Was mir im Nachhinein in beiden Klassen ein wenig zu kurz kam war die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Schülerinnen und Schüler persönlich und in den Gemeinden, die die Jugendlichen besuchen.

Bezogen auf das Thema Trinität habe ich gelernt, dass es schwierig ist, dieses mit

15 jüngeren Schülern zu behandeln. Die Siebtklässler haben zwar einiges aus der Stunde behalten, doch finde ich es schwierig, ein solch komplexes Thema auf den Verstehenshorizont von Siebtklässlern herunter zu brechen. Vor allem das Unterrichten des Trinitätsdogmas, ohne dieses kritisch zu hinterfragen, wie es in der 7. Klasse

stattgefunden hat, finde ich nicht angebracht. Vielleicht könnte man den Siebtklässlern

20 aber auch schon zutrauen, sich Gedanken darüber zu machen, dass die Trinität ein Modell ist, das von Menschen ausgedacht wurde und nicht so in der Bibel steht. Dies hängt sicherlich von der jeweiligen Klasse ab und könnte noch ausprobiert werden. Ich denke, die Einheit „Heiliger Geist“ insgesamt kann gut auch schon in einer siebten Klasse unterrichtet werden und kann mir nach dem Praktikum gut vorstellen, dies

25 später auch einmal zu behandeln.

G.: Unterrichtseinheit zum Heiligen Geist

Für mich war es gut, sich einmal selbst intensive Gedanken zum Heiligen Geist zu machen. In meinem eigenen Glauben spielt und spielte dieser Part der Trinität immer eine untergeordnete Rolle. Ob sich dies allerdings in Zukunft ändern wird ist noch offen.

Immerhin bin ich nun für dieses Thema sensibilisiert worden und aus dem unklaren und

5 schwammigen Konstrukt des Heiligen Geistes wurde zumindest teilweise eine Klarheit eingebracht. Interessant war für mich beispielsweise die Erfahrung, dass man auch zum Heiligen Geist beten kann und sich zu überlegen wo und wie der Heilige Geist wirkt. Auf die Frage des WO und Wie wurde zwar teilweise eine Antwort geliefert, dennoch bin ich mir auf langfristige Sicht noch unglücklich mit den Antworten und muss

10 mir dazu noch weitere Formen durchdenken. Persönlich ist es für mich schwer aus den Bibeltexten wie den Früchten des Geistes oder den Gaben eine endgültige Lösung herauszuziehen wie der Geist wirkt und wie sein Wesen ist. Auch wenn mir die Bibeltexte an sich verständlich sind, so ist das Problem aus den einzelnen Bibelstellen ein großes Ganzes zu erschließen.

- 15 Das Thema Heiliger Geist im Unterricht sehe ich gespalten. Zum einen ist es ein wichtiger Teil unseres Glaubens und verdient es beachtet und gewürdigt zu werden und auch die Fragen zu Beginn der Unterrichtseinheit haben gezeigt, dass bei den Schülern Redebedarf zu diesem Thema ist und es sie auch persönlich interessiert. Zum anderen allerdings ist das Thema derart wenig grifffest wie kein zweites. In meinen
20 anderen Praktika vorher habe ich mich bis jetzt mit einem Unterrichtsthema noch nie derart schwer getan. Ich weiß auch nicht, ob die Schüler die Fragen die zu Beginn der Stunde gestellt wurden als beantwortet ansehen. Oft waren die Antworten, so hatte ich das Gefühl, anders gegeben, als die Kinder die Fragen gemeint hatten, wenngleich es für viele Fragen einfach keine greifbare oder gedanklich fassbarere Antwort gibt.
- 25 Trotzdem ist es wichtig sich mit diesem Thema zu befassen, auch wenn das Unterrichten und das Thema schwer ist, sollte dies keine Entschuldigung sein, um sich von dem Thema im schulischen Kontext fern zu halten. Im Gegenteil: es müsste erst recht Anreiz sein, Kindern dieses Thema eingängiger und plausibler zu machen. Schade ist, dass es bis jetzt noch nicht im Bildungsplan oder den Schulcurricula
30 verankert ist, sodass dieses Thema in Form von Lehrmaterialien aufgearbeitet ist. Ich bin gespannt ob dies sich in einigen Jahren ändern wird.
- Rückblickend gesehen war es interessant und spannend dieses Thema zu unterrichten und man hatte zwangsläufig Gelegenheit sich mit seinen eigenen Gedanken zum Heiligen Geist auseinander zu setzen, schade ist aber, dass man diese Stunden
35 vorläufig wahrscheinlich in der Schule nicht mehr halten wird, weil es wie erwähnt noch nicht etabliert ist.

H.: Der Heilige Geist im Unterricht

- So interessant die Einheit zum Heiligen Geist in der 7. Und in der 9. Klasse auch war, so würde ich sie nicht noch einmal durchführen. Zum einen fand ich sie viel zu lang und einige Themenbereich wirkten sehr gewollt. Die Idee sich an den Fragen der Schüler
5 und Schülerinnen zu orientieren ist ja im Prinzip eine gute, und ihnen zu vermitteln, dass es auch in Ordnung ist, wenn „letzte Fragen“ offen bleiben halte ich auch für sinnvoll, dennoch war die Einheit in sich nicht immer stimmig und eher an den Interessen der Lehrpersonen als an denen der Schüler orientiert. Ich hätte es besser gefunden die Einheit deutlich zu kürzen und sich auf wenige Aspekte zu beschränken, die für die Schüler etwas anschaulicher gewesen wären.
- 10 In der 7. Klasse mit dem Symbolverständnis anzufangen fand ich gut, auch grundsätzlich auf die Vorstellung der Trinität zu verweisen schadet nicht, allerdings kann ich von mir selbst nicht behaupten, dass ich verstanden hätte wie „die Trinität funktioniert“ und ich deshalb mit der von Herrn Prof. W. gelehrten Christologie sehr gut zurecht komme. Nun ist es allerdings sehr schwierig den Schülern etwas zu vermitteln,
15 dass man selbst nicht verstanden hat, bzw. an das was man selbst nicht glaubt. Ich hätte den Fokus wahrscheinlich lieber auf die „Früchte und Gaben“ des Heiligen Geistes gelegt, wäre auf seine Wirkung eingegangen und hätte versucht das Ganze noch etwas weniger abstrakt zu gestalten, denn ich hatte nicht das Gefühl, dass den Schülern die Relevanz für ihr Leben klar geworden ist.
- 20 Für mich persönlich war der Heilige Geist nie ein Thema meines Nachdenkens und wird es in Zukunft auch eher nicht werden. Ich kann ihn als eine Art „Werkzeug“ Gottes

akzeptieren, aber eine bedeutende Rolle in meinem persönlichen Glauben hat er vor der Einheit nicht gespielt und wird es mit großer Wahrscheinlichkeit auch hinterher nicht tun.

- 25 Ich habe mit Sicherheit nichts dagegen Schüler mit schwierigen oder auch abstrakten Themen zu konfrontieren, aber ich halte den Rahmen des Tagesfachpraktikums dafür für sehr ungeeignet. So spannend das auch sein mag das gleiche Thema in 2 verschiedenen Klassenstufen zu behandeln, der dauernde Wechsel von Lehrpersonen und Klassen lässt keine Kontinuität zu. Selbst am Ende des Praktikums sitzen nur ein
- 30 paar Namen und es ist schwierig eine Beziehung zu den Schülern aufzubauen. Außerdem sind 45min einfach zu kurz um komplexe Sachverhalte in der ihnen zustehenden Tiefe darzustellen. Wenn man die Möglichkeit hätte mehrere Unterrichtsstunden hintereinander in der gleichen Klasse zu halten oder eine Doppelstunde hätte, sähe das wieder ganz anders aus. Hier kam jetzt noch
- 35 erschwerend dazu, dass die Schüler in der zweiten Religionsstunde in der Woche auch noch ein ganz anderes Thema bearbeitet haben, so dass es jedes Mal schwer fiel zum Thema zurückzufinden. Durch den ständigen Wechsel der Lehrperson war eben auch ein „na, da reden wir in der nächsten Stunde nochmal drüber“ nicht möglich. Das hat auch für die Praktikanten einen unheimlichen Druck aufgebaut. Die meisten, so habe
- 40 ich der Eindruck, fühlten sich dem Thema an sich nicht gewachsen und mit der mehr als schwierigen Infrastruktur (womit ich ausdrücklich nicht die Zugänglichkeit der Dozenten meine) war die Freude am Unterrichtsthema nicht besonders groß. Bei mir bleibt über: heiliger Geist im Unterricht, wenn es denn sein muss, aber (wenn in einer Praktikumsgruppe, dann in einer viel kleineren) kürzer und fokussierter, und
- 45 als kompakte Unterrichtseinheit, nicht vermischt mit anderen Themen und ständigem Wechsel. Aber ich schätze, dass die Schüler viel von dem was sie jetzt mitgenommen haben auch an anderen Themen hätten lernen können.

2.2.2 Auswertung der Stellungnahmen

Zur Auswertung der selbstevaluierenden Texte wurden die Zeilen durchnummeriert und enthaltene Themen am Rand vermerkt. Vergleichbare Aussagen wurden tabellarisch nebeneinander gesetzt⁹⁹ und sowohl aus der Tabellenübersicht als auch aus ihrem jeweiligen Kontext heraus genauer analysiert.¹⁰⁰

2.2.2.1 Kriterien zu den Stellungnahmen

Folgende 12 Aspekte wurden aus den Texten ermittelt: eigener Zugang, Vorerfahrungen, Schwierigkeiten, Bildungsplan, Unterrichtsmaterial / Umgang mit der Bibel, Auseinandersetzung mit theologischer Komplexität, Trinität, Umgang mit Symbolen, SchülerInnen (Relevanz, Beteiligung), Kooperation im Team, Planung / Rahmenbedingungen und Ertrag. Einige dieser Kategorien bilden Aspekte ab, die bereits im Horizont der leitenden Fragestellung ausgeführt sind. Besonders diverse „Schwierigkeiten“, aber auch die „Relevanz“ des Themas für Jugendliche werden von den Studierenden mehrfach bedacht. Beim „Ertrag“ kommt unter anderem zum Ausdruck, inwiefern sie sich in der Lage sehen, dieses Thema zu unterrichten. Das Erkennen der Bedeutung des Themas im Rahmen eines christlichen Weltverständnisses wird jedoch von „Schwierigkeiten“ und der „Auseinandersetzung mit theologischer Komplexität“ weitgehend überdeckt.

Durch die tabellarische Darstellung, die im Anhang zu finden ist, wird angestrebt, Vergleichspunkte und Zusammenhänge deutlich zu machen. Die Reihenfolge der Aspekte bildet nicht unbedingt den Verlauf der einzelnen Texte ab, wie man aus den Zeilenzahlen erkennen kann. Teilweise sind einzelne Gesichtspunkte stark miteinander verknüpft, was durch die Verbindung von Zellen verdeutlicht werden soll. Teilweise sind Bezüge zu verwandten Aspekten in eckigen Klammern eingefügt. Auch wenn die folgenden Ausführungen zusammenfassenden Charakter haben sollen, wollen sie zunächst nur beschreiben, was da ist. Danach folgt eine erweiterte Auswertung bzw. eine stärker theoriegeleitete Interpretation der Aspekte.

⁹⁹ Die Tabelle befindet sich im Anhang.

¹⁰⁰ Vgl. A 2.2.2.2.

2.2.2.2 Zusammenfassende Darstellung der Stellungnahmen

Als eigenen Zugang zum Unterrichtsthema ‚Heiliger Geist‘ äußern die Studierenden durchaus Interesse (vgl. B., Z. 4; H., Z. 1, F., Z. 5 zu Symbolen). Es ist allerdings auch viel von Unsicherheit und Skepsis die Rede: So fallen Begriffe wie „überrascht“ und „schwierig fassbar“ (B., Z. 2, 8), „distanziert“ und „kritisch“ (C., Z. 1, 2), „irritiert“ (D., Z. 7), „wenig griffig“ (E., Z. 6), „schwierig“ (F., Z. 7) bzw. „schwammig“ (G., Z. 5) oder „abstrakt“ (H., Z. 25). Die Thematik wird im Prinzip von allen als „komplex“ bzw. „kompliziert“ beurteilt (vgl. A., Z. 8.; B., Z. 4; C., Z. 3; E., Z. 5, 16, 36, 47; F., Z. 10, 16; H., Z. 31). Dies rührt nach Aussagen der Studierenden daher, dass ihnen Vorerfahrungen mit dem Thema fehlen, sie also bisher wenig darüber nachgedacht haben - weder in ihrer eigenen Glaubenspraxis, noch in irgendwelchen unterrichtlichen Kontexten. (vgl. A., Z. 4-7; C., Z. 9-13; D., Z. 10-11; E., Z. 9-11; G., Z. 2-3 und H., Z. 20-24). Als Ausnahme erwähnt C. lediglich die Pfingstgeschichte. D. gibt in Z.12-13 an, im Vorfeld einige Bibelstellen zum Heiligen Geist gekannt zu haben. Und B. nennt bei Schülerinnen und Schüler der Kl. 9 Vorkenntnisse aus ihren Kirchen und Gemeinden (Z. 36-41, 42-46). F. äußert sich nicht dazu, dass sie bereits ein Hauptseminar zum Heiligen Geist besucht hat.

Als grundlegende Schwierigkeit wird von fast allen hervorgehoben, anderen ein Thema zu vermitteln, in dem man sich selber unsicher fühlt (vgl. A., Z. 12-13; B., Z. 5-9; C., Z. 8-18; E., Z. 7-9; G., Z. 19-21; H., Z. 13-16). B., Z. 6-9 erwähnt dabei die Suche nach überzeugenden Erklärungsmodellen.¹⁰¹ Die Unsicherheiten gegenüber dem Thema werden auch in dem Zusammenhang genannt, dass die Studierenden weder im Bildungsplan (Realschule Baden-Württemberg 2004), noch in Lehrwerken etwas Aussagekräftiges zum Thema „Heiliger Geist“ gefunden haben (vgl. D., Z. 8-9, 16-18, aber auch B., Z. 2-3, 14;). E., Z. 11-14 beklagt, dass man deshalb selber Kompetenzen zum Thema bestimmen müsste und G., Z. 29-32 wünscht sich, dass der Heilige Geist sowohl im Bildungsplan als auch in Unterrichtshilfen seinen Platz findet. Verschiedene Studierende betonen als besonders schwierig, dass ihnen für die unterrichtliche Vermittlung zu wenig schülergerechtes Unterrichtsmaterial zum Heiligen Geist zur Verfügung stand (z.B. B., Z. 14; und D., Z. 16-22). C., Z. 14-19 beurteilte die Texte, die sie zum Thema fand, entweder als zu „akademisch“ oder als zu „kindlich“. So

¹⁰¹ Damit ist vor allem das Thema ‚Trinität‘ gemeint.

beschäftigten sich die Studierenden in besonderer Weise mit der Bibel (vgl. C., Z. 18-20 und D., Z. 32-34) und waren teils von der Fülle an Textstellen zum Thema überrascht (S.C., Z. 2-4). Nach C., Z. 21-26 ergab sich allerdings das Problem der Bedeutungsvielfalt des ‚Geist‘-Begriffes in der Bibel und nach E., Z. 42-43 die Gefahr, Bibelstellen positivistisch¹⁰² zu benutzen. A. halfen laut Z. 13-18 unterschiedliche, theologische Kommentare, um sich Bibelstellen zu erschließen. So bemerkt A., Z. 8-10, dass die Unterrichtsvorbereitung zum Heiligen Geist, dazu anregte, nach theologischen Texten zu recherchieren und sich dadurch einer komplexeren Auseinandersetzung zu stellen. Auch C. erwähnt in Z. 15-17 die Verwendung wissenschaftlicher Texte. Sie äußert verschiedene inhaltliche Fragen wie die Zuordnung von Eigenschaften zu Gott bzw. dem Heiligen Geist (Z. 38-44) oder nach der Personalität des Geistes (Z. 46-62). G. bemerkt, dass sie durch die Auseinandersetzung teils mehr Klarheit gewonnen (Z. 6) und dabei interessante Erkenntnisse z.B. im Blick auf das Gebet oder das Wirken des Geistes gewonnen habe (Z. 6-8). Sie gibt aber auch zu, dass sie noch weiter darüber nachdenken muss (Z. 9-10), um aus Bibelstellen das Ganze besser zu erfassen (Z. 10-14). Wie H. in Z. 20-24 äußert, akzeptiert sie den Heiligen Geist als Werkzeug Gottes, will aber ansonsten eher nicht weiter über ihn nachdenken. E. empfand das Gespräch mit den anderen Studierenden als hilfreich, um der Komplexität des Themas zu begegnen (vgl. Z. 14-16, 20-24). Zwei Studierende äußern sich weniger zur Auseinandersetzung mit inhaltlichen Einzelaspekten zum Geist. B. erwähnt in Z. 30-32 lediglich, dass man unterrichtlich wiederholend mit der Trinität umgehen könne und solche Modelle nicht nur auswendig gelernt werden dürfen, sondern Erfahrungen damit verbunden sein sollten, um sie zu überprüfen. Wie das konkret geschehen könnte, benennt er aber nicht. Die Thematisierung des Trinitätsmodells in Kl. 7 empfinden E., Z. 45-49 und F., Z. 17-23 als zu komplex. Letztere will den Modellcharakter der Trinität betont wissen. H., Z. 11-13 verweist auf die Offenheit des Trinitätsmodells und äußert, sich selbst inhaltlich an den Ausführungen eines Professors zu orientieren. Drei Studierende erwähnen weder die Auseinandersetzung mit der Trinität, noch den unterrichtlichen Umgang mit Symbolen zum Heiligen Geist.

¹⁰² Dies meint, Bibelstellen als unanalysierte Materialsammlung ohne tiefere Reflexion, auch des jeweiligen Kontextes, zu gebrauchen.

Zwei der anderen halten Symbole als Zugang zum Thema ‚Heiliger Geist‘ für hilfreich (vgl. F., Z. 4-5, 8-10 und H., Z. 10). Die übrigen heben Schwierigkeiten hervor: C. bemängelt den schwierigen ‚Nachweis‘ von Symbolen durch Bibelstellen (Z. 29-37). B. erwähnt das Problem, Symbole mit der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler zu verknüpfen (Z. 19-21), damit sie nicht nur oberflächlich erkannt werden. E. beschäftigen in Z. 31-33 die mangelnde Erfahrungen der 7.Klässler, die ein tieferes Symbolverstehen erschwerten.

Bemerkenswert ist, dass sich alle Studierenden zu dem Verhältnis zwischen Schülerinnen und Schülern und dem Thema äußerten. So empfand es H. in Z. 3-5 gut, sich bei der Unterrichtsplanung an den Schülerfragen zu orientieren, auch wenn sich nicht alles beantworten ließ. In Z. 16-19 hebt sie als Relevanz des Themas für die Jugendlichen vor allem die „Wirkungen und Früchten des Geistes“ hervor. B., Z. 24-26, 41-43, G., Z. 18 und E., Z. 40-42 bemerken überrascht, dass bei den Schülerinnen und Schülern Vorwissen und Interesse im Blick auf das Thema „Heiliger Geist“ erkennbar waren. F., Z. 6-8 und D., Z. 35-38 stellen fest, dass die Jugendlichen erstaunlich gut mit dem Thema zurechtkamen. C., Z. 65-68 behauptet sogar, dass „das Interesse der Schülerinnen und Schüler beider Klassen ... enorm groß war.“ Darüber hinaus äußern viele Studierenden, dass das fremde Thema auch bei ihnen Neugierde und Interesse geweckt habe, sich mit einem unerschlosseneren Unterrichtsthema zu beschäftigen, z.B. bei C., Z. 63-71 und G., Z. 32-37.

Als Hilfe im Umgang mit der thematischen Unsicherheit und Komplexität wird das Teamteaching diskutiert. Drei bewerten den Austausch bei der Vorbereitung als weitgehend positiv, eine Person als weniger konstruktiv. E. sieht laut Z.20-30 in dem gemeinsamen Unterrichten nicht nur Vorteile (vgl. A., Z. 19-25; B., Z. 9-17, E., Z. 14-16 und D., Z. 23-26). Die anderen äußern sich nicht zur Kooperation in der Studierendengruppe.

A., Z. 3-4 wertet es als interessant, die Planung einer Unterrichtseinheit erlebt zu haben. Die Einheiten mit Hilfe von Schülerfragen zu strukturieren, beurteilen H., Z. 3-6 und D., Z. 27-31 als positiv. B., Z. 33-35 und C. in Z. 66-71 bemängeln jedoch, dass zu wenig Zeit blieb, um Schüleräußerungen im Unterrichtsgespräch nachzugehen. Darüber hinaus empfand H., dass das Thema zu lange in den Klassen behandelt wurde und die Rahmenbedingungen des Praktikums mit ständigem Wechsel der

Lehrpersonen und Stunden im 45-min-Takt den Lernerfolg erschwerte (Z. 7-9, 45-46). Zudem äußert sie als Schwierigkeit in der Unterrichtsdurchführung in Z. 6-9, dass die Einheiten nicht in sich stimmig unterrichtet wurden und sich teilweise zu sehr an den Interessen der Lehrpersonen statt an denen der Jugendlichen orientierten. Auch B., Z. 51-53 und E., Z. 17 bemerken Unstimmigkeiten in der Gesamtplanung der Einheiten. Diese werden im Zusammenhang mit mangelnden Absprachen, der Unsicherheit gegenüber dem Thema und den fehlenden Erfahrungen gesehen. B., Z. 45 hebt hervor, dass für die Schülerinnen und Schüler die Bedeutung des Heiligen Geistes nicht deutlich genug wurde und vieles zu oberflächlich blieb (B., Z. 41-43; vgl. auch Z.19-21 im Blick auf Symbole). F. bemängelt, dass die persönliche Bedeutung des Thema für die Schülerinnen und Schüler und ihre Gemeinden zu kurz gekommen wäre (Z. 11-13).

Als positiver Ertrag wird von A., Z. 4-10 die Notwendigkeit hervorgehoben, sich durch gründliche Unterrichtsvorbereitungen eigener Vorstellungen zum Heiligen Geist bewusst zu werden und sich mit Hilfe von theologischer Literatur einen eigenen Standpunkt dazu erschließen zu müssen. Dadurch entstand auch Spaß am Thema (Z. 24). F., Z. 1-5 und C. in Z. 4-7, 43-56 und 63-71 äußern einen ähnlichen persönlich-fachlichen Gewinn durch das Unterrichten des Themas, was C., Z. 63; G., Z. 32 und H., Z. 1 als „interessant“ beschreiben. G., Z. 1-14 sieht sich nun „für das Thema sensibilisiert“, auch wenn noch manche Frage offen blieb. D., Z. 4-5 erkennt in der Auseinandersetzung mit dem schwierigen Thema einen Profit für die weitere berufliche Zukunft. Welche Relevanz das Thema weiterhin für die Studierenden haben könnte, wird teils als offen eingestuft (G., Z. 3) und teils klar abgelehnt (H., Z. 20-21). B., Z. 26-32 und C., Z. 71-79 fühlen sich ermutigt, das Thema trotz seiner Komplexität weiterhin zu unterrichten.

Zur Form der studentischen Stellungnahmen lässt sich Folgendes anmerken: Die Vorgabe war, eine getippte Seite zu den Unterrichtserfahrungen zum Heiligen Geist aufzuschreiben. Dies entspricht etwa 45 Zeilen. Die Hälfte der Studierenden hat etwas weniger geschrieben (A., Z. 25; D., Z. 36; F., Z. 26 und G., Z. 36), die anderen etwas mehr (B., Z. 53; E., Z. 51 und H., Z. 48). Der Text von C. umfasst zwei Seiten (Z. 79). Hier werden auch die meisten Beispiele und Einzelheiten, vor allem zu theologischen Fragen, genannt. Die Überschrift dazu lautet nur „Der Heilige Geist“. Diesen erwähnen auch alle anderen in ihrer Überschrift, doch

beachten sie dabei ebenso den unterrichtlichen Rahmen. A. und F. erfragen darüber hinaus in der Überschrift den Ertrag, B. betont Erfahrungen.

Die Texte enthalten fast alle Absätze (B. verzichtet darauf), aber keine Zwischenüberschriften oder Hervorhebungen. Neben einigen Zeichensetzungs-, Rechtschreib- und Flüchtigkeitsfehlern, gibt es auch Inhaltliches, das nicht ganz korrekt ist: So behauptet A. in Z.1-2, dass in Klasse 7 sieben und in Klasse 9 sechs Stunden zum Heiligen Geist unterrichtet wurden. In Z.12 spricht sie von „der 10.“ statt „der 9. Klasse“. Es waren aber bei den Siebtklässlern acht und bei den Neunern sieben Stunden. Schülerinnen und Schüler werden bei B. mit „SchülerInnen“ abgekürzt (siehe Z. 21, 25, 30 und 36) und bei E. mit „SuS“ (Z. 24, 27, 33, 36, 40, 47). G. nennt in Z.18 nur die männliche Form. Dies tut auch H. in Z. 7, 14, 35 und 47, obwohl sie in Z. 4 von „Schülern und Schülerinnen“ spricht.

Insgesamt sind die Texte sachlich formuliert, wobei teils auch persönliche Erfahrungen und Einschätzungen geäußert werden. Dies wird z.B. durch die weitgehende Verwendung der Ich-Form in allen Stellungnahmen deutlich. Vor allem B., aber auch andere, sprechen teilweise auch von „wir“ bzw. „uns“ (B., Z. 1, 9, 11, 16-18, 33-40, 49, 52; A., 23-24; D., Z. 28; E., Z. 1, F., Z. 7). Gelegentlich wird das unpersönliche „man“ (B., Z. 11, 13, 29, 30, 51; C., Z. 11, 12, 40, 42, 44, 67; D., Z. 20, 22; E., Z. 15; G., Z. 34 oder das Passiv verwendet (A., Z. 1,5, 20; B., Z. 12; C., Z. 13, 19, 23, 33, 43, 74, 77-78; D., Z. 10, 20, 34; E., Z. 10, 13, 18, 22, 23, 41-43; G., Z. 4-5, 8, 16, 22, 30-31). Rhetorische Fragen gebrauchen außerhalb der Überschriften nur B., Z. 6-9 und C., Z. 4-7, 43-44. Auf poetische Stilmittel, wie z.B. Metaphern, wird ansonsten verzichtet.

Als Zeitform ist im Sinne eines Rückblicks weitgehend das Präteritum im Gebrauch. Erworbene Erkenntnisse kommen teils im Präteritum,¹⁰³ teils im Präsens¹⁰⁴ zum Ausdruck. Zur Beurteilung werden nicht nur wertende

¹⁰³ A., Z. 16; 19 „lernte ich“, B.; Z.13 „was besonders wichtig war“, Z.19 „war es schwierig“, Z.37 „Ich war überrascht“, G., Z. 6 „interessant war“, C., Z. 25,38,57,63 „empfund ich“, Z.29-30 „war es für mich wichtig“, D., Z. 16 „Die größte Herausforderung bestand für mich“, Z.23 „empfund ich“, E., Z. 19, „Wertvoll war“, Z.23 „Problematisch wurde“, Z.34 „fiel es sehr schwer“, F., Z. 4-5 „war sehr interessant und aufschlussreich“, Z.6 „Ich fand es sehr spannend“, G., Z. 1 „Für mich war es gut“, Z.6 „interessant war für mich“, Z.23 „so hatte ich das Gefühl“, Z.32 „war es interessant und spannend“, H., Z. 2; 10 „fand ich“, Z.18 „ich hatte nicht das Gefühl“, Z.34-35 „kam ... erschwerend dazu“.

¹⁰⁴ B., Z. 28 „Es kann nicht schaden“, C., Z. 46-47 „Ich persönlich sehe“, Z.54 „habe ich Schwierigkeiten damit. Daher finde ich“, E., Z. 31 „schwierig ist“, Z.43 „habe ich das Gefühl“, Z.49 „kann es auch nicht schaden“, F., Z. 24; 24 „ich denke“, Z.16 „finde ich es schwierig“, Z.19 „finde ich nicht angebracht“ G., Z. 10-11 „ist es für mich schwer“, Z.13 „so ist das Problem“, Z.25 „Trotzdem ist es wichtig“, Z.29; 34 „schade ist“, Z.31 „Ich bin gespannt“, H., Z. 4 „halte ich“, Z.14 „ist es allerdings

Formulierungen verwendet wie z.B. B., Z. 13 „was besonders wichtig war“; G., Z. 29, 34 „schade ist“ oder E., Z. 19 „Wertvoll war“, sondern neben dem Ausdruck von kognitiver Einschätzung wie bei F., Z. 24 „ich denke,“ ist vor allem auch von einer gefühlsmäßigen Wertung die Rede (vgl. D., Z. 23 „empfand ich“, H., Z. 23 „so hatte ich das Gefühl“ und Z.40 „so habe ich den Eindruck“).

Vorschläge, Wünsche oder Möglichkeiten, zukünftig mit dem Thema im Unterricht umzugehen, werden teils im Futur (G., Z. 3, 35; H., Z. 21, 23) und teils im Konjunktiv dargestellt (B., Z. 26, 30, 34-35, 48; F., Z. 19, 22; G., Z. 28, H., Z. 8-9, 16-17, 32-34, 48). Letzteres gilt auch für Einschränkungen (vgl. B., Z. 40).

2.3 Beurteilung des Kontextes

Um die Stellungnahmen der Studierenden besser verstehen zu können, soll nun der unterrichtliche Kontext, aufgrund dessen sie entstanden sind, dargestellt und unter 2.3.2 ausgewertet werden. Dies geschieht im Sinne der Explikation, die zusätzliches Material – in vorliegendem Fall ausgewertete Strukturskizzen zum Unterricht – hinzuzieht, um die zu interpretierenden Texte zu erläutern.¹⁰⁵ Da vorliegende Untersuchung die Perspektive der Studierenden auf das Unterrichtsthema ‚Heiliger Geist‘ im Fokus hat und nicht den Kompetenzaufbau der Schülerinnen und Schüler, werden Kompetenzformulierungen und Schüleräußerungen nicht weiter beachtet.

2.3.1 Darstellung der Unterrichtssequenzen

Da die Einheiten rückblickend betrachtet werden, erfolgt ihre sprachliche Darstellung in der Vergangenheitsform, obwohl die der Inhaltsanalyse zugrundeliegenden Strukturskizzen zum Unterricht im Präsens verfasst wurden.

2.3.1.1 in Klasse 7

1. Stunde: Einführung in die Unterrichtseinheit ‚Heiliger Geist‘ (H.)

In Klasse 7 erfolgte eine Hinführung zum Thema ‚Heiliger Geist‘ über die bildlich dargestellten Symbole Wind, Feuer und Taube. Darauf aufbauend wurde Apg 2,1-17 erzählt und offene Fragen besprochen. Ein Lückentext

sehr schwierig“, Z.26 „ich halte ... für sehr ungeeignet“, Z.31 „es ist schwierig“, Z.40 „so habe ich den Eindruck“, Z.47 „aber ich schätze“.

¹⁰⁵ Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 77.

sollte eine erste Sicherung der Unterrichtsinhalte gewährleisten. Danach wurden die Schülerinnen und Schüler aufgefordert eigene Gedanken und Fragen zum ‚Heiligen Geist‘ aufzuschreiben. Diese sollten sie anschließend im Austausch in Vierergruppen auf eine gemeinsame Frage zuspitzen und auf einem Zettel niederschreiben. Diese Gruppenergebnisse wurden danach öffentlich im Klassenzimmer ausgehängt. Unter den Überschriften „offene Fragen“ und „beantwortete Fragen“ sollten diese Fragenzettel die Unterrichtseinheit strukturieren, begleiten und nach Klärung einer Frage bewusst umgehängt werden.

2. Stunde: Kann man den Heiligen Geist sehen? (D./C.)

Durch das Spiel „Ich sehe was, was du nicht siehst“ sollte die in der vorangegangenen Stunde veröffentlichte Schülerfrage „Kann man den Heiligen Geist sehen?“ wieder aufgegriffen werden. Zunächst wurden sichtbare Gegenstände erraten wie „Stuhl“ oder „Tafel“, dann unsichtbare wie „Freundschaft“ oder „Hoffnung“. Anschließend erfolgte eine Diskussion folgender Fragen: „Findest du es schlimm, wenn du etwas nicht siehst, aber dennoch spürst?“ „Verliert etwas an Wichtigkeit, wenn man es nicht sehen kann?“ Begründe. Dem Klassengespräch dazu war eine schriftliche Reflexion in Einzelarbeit vorgeschaltet. Danach wurde zur Wiederholung der Pflingstgeschichte diese in Partnerarbeit als Textpuzzle sortiert und danach mündlich erzählt. Daran an schloss sich die Frage: „Die Jünger haben den Heilige Geist nicht gesehen. Wie haben sie ihn dann wahrgenommen?“ Als Notiz wird dazu folgendes bemerkt: „Gegen Ende der Stunde besteht die Tendenz zur Veralberung. Was haben die Schülerinnen und Schüler selber in der Stunde erlebt? Welche Präsenz des Geistes haben sie gespürt?“

3. Stunde: Symbole für den Heiligen Geist (1) (E./B.)

Zu Beginn dieser Stunde wurden die veröffentlichten Fragen zum Heiligen Geist, die mit Hilfe der letzten Stunde beantwortet werden konnten, herausgesucht und umgehängt. Die Frage „Wie sieht der Heilige Geist aus? Kann man ihn sehen?“ sollte nun vertieft werden. Dazu wurden die Bilder „Feuer, Wind und Taube“ aus der ersten Stunde projiziert. Im fragenentwickelnden Unterrichtsgespräch wurde erläutert, dass Menschen durch solche Symbole immer wieder versuchen, den Heiligen Geist greifbarer, sichtbarer bzw. verständlicher zu machen. Auf einem Arbeitsblatt sollten nun Zeichen und Symbole sortiert werden. Als Merksatz wurde dazu

im Heft notiert: „Wie sieht der Heilige Geist aus? Kann man ihn sehen? Den Heiligen Geist können wir nicht sehen, aber manchmal spüren. Sehen lassen sich nur die Auswirkungen. Zeichen haben eine festgelegte Bedeutung. Symbole dagegen haben keine festgelegte Bedeutung. Sie haben immer etwas mit dem Bezeichneten zu tun. Man kann sie jedoch verschieden interpretieren.“ Nun sollten auf einem weiteren Arbeitsblatt möglichst viele Eigenschaften und Bedeutungen zu den Begriffen „Taube, Feuer und Wind“ gesammelt werden. Als Erklärung war darunter abgedruckt: „Ambivalenz: Das gleichzeitige Vorhandensein zweier gegensätzlicher Bedeutungen, ohne dass eine richtig oder falsch ist. In unserem Fall haben die Menschen mit den Symbolen aber etwas Positives über den Heiligen Geist aussagen wollen. Sie wollten den – für uns unsichtbaren – Heiligen Geist greifbarer machen, also verglichen sie ihn mit etwas Bekanntem.“ Als handschriftliche Bemerkung wurde dazu ergänzt „falsch!“ Des Weiteren ist handschriftlich notiert: „kognitive Stunde“, „formulieren Merksätze vor und lassen Schüler abschreiben; besser: Mit der Klasse gemeinsam formulieren.

4. Stunde: Symbole für den Heiligen Geist (2) (D./C.)

Durch ein Wettspiel wurde versucht, den Unterschied zwischen Symbol und Zeichen nochmals zu klären. Anschließend sollten im Unterrichtsgespräch die Bezüge zwischen den Symbolen und dem Heiligen Geist nochmals besser hergestellt werden. Dabei wurde auf ein Arbeitsblatt aus der vorangegangenen Stunde zurückgegriffen. Nun wurden an die Tafel geheftete Bibelstellen zu den Symbolen besprochen (Röm 15,3, Apg 15,9; Mt 3,16; Joh 3,8). Danach sollten in Einzelarbeit auf einem Arbeitsblatt weitere Bibelstellen den drei Symbole Wind, Feuer und Taube zugeordnet werden.

5. Stunde: Wie steht der Heilige Geist im Verhältnis zu Gott? - Trinität (F.)

Zur Motivation und Hinführung zum Thema ‚Trinität‘ ordneten die Schülerinnen und Schüler auf einem comichaften Suchbild immer drei zusammengehörige Gegenstände einander zu. Nach Hervorhebung der zu bearbeitenden Schülerfrage „Wie steht der Heilige Geist im Verhältnis zu Gott?“ wurde die Geschichte von der Sturmstillung nach Mk 4,35-41 erzählt. Darauf folgte ein durch W-Fragen gelenktes Gespräch, in dem die enge Verbindung zwischen Jesus und Gott hervorgehoben werden sollte. Veranschaulicht wurde dieses Verhältnis durch reelles Wasser und Eis. Daran anknüpfend wurde Wasserdampf mit dem Heiligen Geist verglichen

und durch die erzählte Verheißung des Parakleten nach Joh 14,15-26 vertieft. Anschließend wurde im Klassengespräch an der Tafel eine Grafik zu H₂O erarbeitet. Darin wurde H₂O, das sich in Form von flüssigem Wasser, Eis und Wasserdampf zeigen kann, mit der Dreieinigkeit Gottes verglichen, die sich auf unterschiedliche Weise offenbart. Die Grafik wurde als Hefteintrag abgezeichnet und mit Erklärungssätzen¹⁰⁶ ergänzt.

6. Stunde: Geister in Filmen in Abgrenzung zum Heiligen Geist (E./B.)

Durch Fragen wie „Welche Geister kennt ihr?“, „Was sind Geister?“, „Wer glaubt an Geister?“ sollten Vorkenntnisse und Einstellungen zur Unterscheidung von Geistern aktiviert werden. Um Geisterdarstellungen aus Kinderfilmen mit dem Heiligen Geist vergleichen zu können, füllten die Schülerinnen und Schüler in einer Tabelle aus, was in Gal 5,22-26, Joh 14,25-26 und Joh 1,32 über den Heiligen Geist ausgesagt wird. Anschließend wurden Filmausschnitte zu Hui Buh, Casimir und Harry Potter angeschaut und in einer Tabelle notiert, wie die Geister in den unterschiedlichen Filmsequenzen aussahen bzw. was sie machten. Es war geplant, dass der Lehrer selbst das Fazit zur Abgrenzung zwischen dem Heiligen Geist und den Geistern in Filmen zog, welches laut handschriftlicher Notizen folgendermaßen lautete: „Wir können Ähnliches feststellen – nett, Tröster, in andere Körper eindringen – dennoch gibt es auch Unterschiede“ (zwischen den in den Filmen dargestellten Geistern und dem Heiligen Geist). Außerdem findet sich auf der Planungsskizze die handschriftliche Ergänzung: „positivistischer Umgang mit Bibeltexten (zu wörtlich ohne Kontext)“.¹⁰⁷

7. Stunde: Wo findet man den Heiligen Geist? - Die Früchte des H.G. (G./A.)

Durch eine vorgelesene, selbst erfundene Alltagsgeschichte sollten die Schülerinnen und Schüler zu Gal 5,17-24 und den Früchten des Heiligen Geistes hingeführt werden, um auf die Schülerfrage „Wo findet man den Heiligen Geist?“ Antworten zu finden. Im Anschluss wurden in Einzelarbeit Früchte des Geistes und menschliche Selbstsüchte aus dem Bibeltext durch Markieren mit zwei unterschiedlichen Farben herausgearbeitet. Eine Überprüfung fand durch das Zuordnen von Wortkärtchen an der Tafel in zwei

¹⁰⁶ „Wie steht der Heilige Geist im Verhältnis zu Gott? Gott zeigt sich uns auf drei verschiedene Arten: als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der Heilige Geist ist also auch Gott. Man spricht von der Dreieinigkeit oder Trinität Gottes.“

¹⁰⁷ Dieses Problem wurde demnach in der Nachbesprechung angesprochen. In der Folgestunde wird daraufhin versucht, einen anderen Umgang mit Bibelstellen zu erproben.

Spalten statt, welche die Schülerinnen und Schüler später abschrieben. Unklarheiten dieser Zuordnung wurden durch ein fragenentwickelndes Unterrichtsgespräch vertiefend erörtert.¹⁰⁸ Anschließend sollten die Jugendlichen sich in einer Gruppenarbeit der Bedeutung jeweils einer der Früchte des Geistes für ihren Alltag bewusst werden. Als Leitfragen dienten dazu „Was bedeutet diese Geistesfrucht für uns?“ und „Wie könnte sich diese Geistesfrucht im Umgang mit unseren Mitmenschen zeigen?“ Danach wurden Ergebnisse auf Folien im Plenum vorgestellt und auf Arbeitsblättern gesichert. Außerdem war vorgesehen, das Gelernte nochmals auf die Eingangsgeschichte zu beziehen.

Als Notiz unter der Stundenskizze wird bemerkt: „Es müsste geklärt werden, was ‚glauben‘ bedeutet. Vielfach widerspricht doch die Erfahrung dieser einfachen Struktur.“

8. Stunde: Jesus und der Heilige Geist (D.)

Da diese Stunde kurz vor Weihnachten gehalten wurde, sollte zu der Schülerfrage „Lebt der Heilige Geist auf der Erde?“ die Beziehung zwischen Jesus und dem Heiligen Geist herausgestellt werden. Als Hinführung diente eine traditionelle Krippendarstellung als Impuls, um die dazugehörige Geschichte zu erzählen. Anschließend wurde der Begriff „Jesus“ auf der linken Tafelhälfte geschrieben und die Schülerinnen und Schüler dazu aufgefordert, ihr Wissen zu diesem Namen zu notieren.¹⁰⁹ Nach dem Vorlesen von Mt 1,20 wurde dieser Vers befragt und schließlich als Zitat in der Mitte der Tafel gehängt („Das in ihr Gezeugte ist von dem Heiligen Geist.“). Die Jungfrauendarstellung sollte dabei laut Kommentar nicht besonders beachtet werden. Auf der rechten Tafelseite wurde nun „Heiliger Geist“ notiert. Auch dazu äußerten die Schülerinnen und Schüler nun ihr Wissen.¹¹⁰ Anschließend wurden ausgehängte Schülerfragen, die im Laufe der Einheit beantwortet wurden, nochmals angeschaut und als beantwortet markiert. Handschriftlich findet sich dazu die Notiz: „Hier zeigt sich, dass die

¹⁰⁸ Wie wird in Vers 17 das Verhältnis zwischen der menschlichen Selbstsucht und dem Geist Gottes beschrieben? Was bedeutet „vom Geist Gottes führen lassen“? und Was passiert mit dem oben genannten Verhältnis (von menschlicher Selbstsucht und dem Geist Gottes) durch den Glauben?

¹⁰⁹ Genannt wurden: Kreuzigung, Retter, Sohn Gottes, Mensch, heilt andere Menschen, 24.12. feiern wir seinen Geburtstag, Teil der Trinität. Darunter befindet sich der Hinweis: „bei Jesus stärker die menschlichen Seiten hervorheben, um den Heiligen Geist besser als Verbindung zum Vater herausstellen.“

¹¹⁰ Folgende Begriffe wurden notiert: Taube, Frieden, Feuer, man stellt ihn durch Symbole dar, Taten, Teil Gottes (Trinität), Wind, man kann ihn spüren.

S. viel verstanden haben.“ Nun wird der weitere Verlauf der Stunde durch die Frage beschrieben: „Worin zeigt sich die enge Verbundenheit zwischen Jesus und dem Heiligen Geist?“ Das, was dazu im Klassengespräch erarbeitet wurde, sollte auf der Tafelmitte stichpunktartig notiert und anschließend in die Schülerhefte übertragen werden.

2.3.1.2 in Klasse 9

Da die Klasse in der Woche nach der 2.Stunde im BORS¹¹¹-Praktikum war, wurde bei den Neunern eine Stunde weniger zum Thema als bei den Siebtklässlern unterrichtet.

1. Stunde: Einführung in die Unterrichtseinheit „Heiliger Geist“ (G./A.)

Zunächst wurde mit den Schülerinnen und Schülern eine La Ola-Welle durchgeführt, um eine gemeinschaftliche Atmosphäre im Klassenraum zu erleben. Auf diesem Hintergrund wurde im fragenentwickelnden Gespräch zum guten bzw. heiligen Geist hingeleitet und Vorwissen in Form einer Mindmap gemeinsam an der Tafel gesammelt bzw. im Heft gesichert. Anschließend sollten die Schülerinnen und Schüler durch farbige Klebepunkte aus verschiedenen Bildern eines auswählen, das sie am meisten mit dem Heiligen Geist in Verbindung brachten und eines, das gar nicht ihren Vorstellungen vom Heiligen Geist entsprach. Anschließend wurden sie zu ihrer Auswahl befragt. Nun sollten die Jugendlichen ihre Fragen zum Heiligen Geist auf Zetteln notieren, die auf einem großen Plakat gesammelt wurden. Diese dienten dann im Sinne eines Advanced Organizers zur Strukturierung der folgenden Unterrichtsstunden. Mit einem Gebet zum Heiligen Geist wurde die Stunde abgeschlossen.

2. Stunde: Symbole für den Heiligen Geist (Wind, Feuer und Taube) (D./C.)

Anknüpfend an Schülerfragen der letzten Stunde („Warum stehen z.B. Feuer und Wind für den Heiligen Geist?“ und „Warum wird als Symbol für den Heiligen Geist die Taube ausgewählt? Es ist ja nicht das sauberste Tier!“) wurde mit Hilfe von bildlichen Darstellungen an der Tafel der Unterschied zwischen Zeichen und Symbolen erarbeitet. Als Unterscheidungsmerkmal galt, ob einem Bild eine eindeutige Bedeutung zugeschrieben werden kann (Zeichen) oder mehrere (Symbol). Diese Kriterien wurden als Definition notiert. Anschließend wurden mit künstlerischen Darstellungen illustrierte

¹¹¹ Berufsorientierung in der Realschule.

Texte zu den Symbolen Wind, Feuer und Taube verteilt, um sie arbeitsteilig in Einzelarbeit zu erschließen. Danach wurden mit Hilfe einer Tabelle in Gruppen Wortherkunft, Bedeutung bzw. Eigenschaften und Bibelstellen zu den drei Symbolen ausgetauscht und eingetragen. Danach verglich man die Ergebnisse im Plenum. Den Abschluss der Stunde bildete der Verweis auf die Schülerfragen zum Heiligen Geist, um zu klären, was sie Neues erfahren haben und welche Fragen als geklärt abgehakt werden konnten.

3. Stunde: Wie kann das sein, 3 in 1? – Trinität (F.)

Der Einstieg ins Thema ‚Trinität‘ erfolgte mit Hilfe einer Grafik (Begriff ‚Gott‘ in der Mitte und damit verbunden außenherum ‚Vater‘, ‚Sohn‘ und ‚Heiliger Geist‘) und Bibelstellen, in denen alle drei ‚göttlichen Seinsweisen‘ genannt werden (2Kor 13,13 und Mt 28,19).¹¹² Es wurde darüber informiert, dass in der Bibel die Dreieinigkeit nirgends genau erklärt wird, sich aber schon früh Christen darüber Gedanken gemacht haben. Nun wurde ein kurzer Text zur dogmengeschichtlichen Entwicklung gelesen.¹¹³ Dazu arbeiteten die Jugendlichen in Partnerarbeit wichtige Punkte heraus, erstellten ein Schaubild und das Ganze wurde dann im Plenum verglichen. Anschließend leitete die Lehrperson zur ausgehängten Schülerfrage über: „Warum 3 und nicht 1? Wie geht das, 3 in 1?“ Diese und weitere Fragen diskutierten die Schülerinnen und Schüler nun in einem Schreibgespräch.¹¹⁴ Zum Schluss wurden die Jugendlichen noch einmal aufgefordert, zu erklären, was sie in dieser Stunde gelernt hatten und zu überlegen, ob man eine weitere Frage an der Wand als beantwortet abhaken kann.

4. Stunde: Begegnung mit dem Heiligen Geist (E./B.)

Zu Beginn der Stunde wurde nochmals die Schülerfrage zur Trinität aufgegriffen „3 in 1, wie kann das gehen?“ und als Lehrervortrag mit Mt 28,19 und 1Kor 12,4 verknüpft. Die Trinitätslehre wurde dabei als menschliches Konstrukt bewertet. Um den Heiligen Geist besser verstehen zu können, sollten die Jugendlichen nun mit Hilfe eines Textblattes aus 10 verschiedenen Bibelstellen das Auftreten des Heiligen Geistes in eigenen Worten

¹¹² Als handschriftliche Notiz ist dazu eingefügt: „Passen Bild und Bibelstellen zusammen?“

¹¹³ Härle, Dreieinigkeit, 4-5.

¹¹⁴ Fragen waren dazu: Ist es gut, dass sich die Christen ein Modell wie die Trinitätslehre ausgedacht haben? Kann man Gott in solch einem Modell darstellen? Können Vater, Sohn und Heiliger Geist auch anders zusammenhängen und wenn ja, wie?

beschreiben. Die Ergebnisse wurden im Plenum verglichen.¹¹⁵ Daran an schloss sich die Frage: „Wo begegnen wir dem Heiligen Geist im Alltag?“ mit der Absicht, darüber zu einem Erfahrungsaustausch zu kommen. Den Abschluss der Stunde bildete ein Gebet.

5. Stunde: Wirkungen des Heiligen Geistes (1Kor 12, 1-11) (D./C.)

Ein Text mit dem Titel „Hoffnungslos“ wurde hinführend eingesetzt, um sich an solche Situationen im eigenen Leben zu erinnern. Anschließend stellte sich die Gruppe mit geschlossenen Augen im Kreis auf und beantwortete Fragen zum erlebten Umgang mit Hoffnungslosigkeit, indem jeder, der „Ja“ sagen konnte, einen Schritt nach vorne trat. Nach jeder Frage öffneten die Schülerinnen und Schüler die Augen. Dadurch konnten sie sehen und spüren, wie man sich jeweils näher kam. Die Runde wurde durch ein Gebet beendet. Danach wurden die Erfahrungen der Fragerunde im Klassengespräch reflektiert. Im Anschluss beantworteten die Jugendlichen in Einzelarbeit, welche Wirkungen des Heiligen Geistes in 1Kor 12,1-11 beschrieben werden und wozu er Gaben verteilt. Dies wurde im Plenum verglichen.¹¹⁶ Mit einem Gedicht zum Heiligen Geist¹¹⁷ fand die Stunde einen Abschluss. Handschriftlich ist zu der Stunde vermerkt, dass das Bemühen erkennbar war, eine zum Thema passende Atmosphäre zu schaffen.

6. Stunde: Mystiker und Charismatiker (H.)

Als Hinführung zum Stundenthema bekamen die Schülerinnen und Schüler die Aufgabe, Bilder zu Hildegard von Bingen und aus einer Pfingstgemeinde zu analysieren:

Dabei wurde Vorwissen erfragt und bei Bedarf Informationen zu den unterschiedlichen kirchengeschichtlichen Situationen ergänzt. Leitend war dabei die Frage, ob der Heilige Geist in unterschiedlichen Zeiten der Kirchengeschichte erfahrbar bzw. spürbar wurde und wie das in unserer Zeit

¹¹⁵ Das Ergebnis: Mk 13,10-11: Der Heilige Geist redet durch Menschen; Lk 12,8-12: innere Stimme; er lehrt Menschen, was sie sagen sollen; Joh 1, 29-34: Er kommt auf Jesus herab und bleibt; Joh 14, 22-26: Er ist Tröster und Lehrer; Joh 16,5-7: Stellvertreter Jesu auf Erden; Apg 1,4-9: Menschen empfangen seine Kraft; Apg 13,1-3: beruft Menschen zur Mission; Röm 5,5 Stellvertreter der Liebe Gottes; 1Kor 12,2-6. Viele Gaben – ein Geist; 2Petr 1,21: Weissagungen durch Menschen getrieben durch den Heiligen Geist.

¹¹⁶ Als Antwort finden sich auf einem Foto aus dieser Phase folgende Stichworte von einer Folie, die durch Schülerhand beschriftet wurde: „Weisheit zu reden, Erkenntnis zu reden, gesund zu machen, Geister zu unterscheiden, Wunder zu tun, mancherlei Zungenrede, sie auszulegen“.

¹¹⁷ Von Heinrich Ardüser 2005: Zum Gedicht ist handschriftlich notiert, dass es für 3 Minuten am Stundenende zu viel anspruchsvoller Text beinhaltet (32 Verse mit Begriffen wie „Kleinod“ oder „gläubiger Pilger“ oder „Herrlichkeit“), so dass die Textaussage nicht mehr richtig erfasst werden konnte.

aussieht. Dabei sollte es möglich sein, dass Jugendliche eigene Erfahrungen berichteten (allerdings findet sich hierzu keine Notiz, dass dies in der Stunde auch erfolgte).

Nun bearbeiteten die Schülerinnen und Schüler arbeitsteilig in Einzelarbeit drei verschiedene (laut Kommentar anspruchsvolle) Quellentexte¹¹⁸ mit Leitfragen von Hildegard von Bingen und zur Pfingstbewegung. Die Ergebnisse wurden in gemischten Dreiergruppen (im Sinne eines Gruppenpuzzles) zusammengetragen. Dabei sollten die Schülerinnen und Schüler sich gegenseitig den Inhalt der Texte wiedergeben und dargestellte Wirkungen, Eigenschaften bzw. Fähigkeiten des Heiligen Geistes beschreiben. Auf diese Weise sollten sie Unterschiede und Ähnlichkeiten im Verständnis des Heiligen Geistes zwischen Mittelalter und heutigen Gruppierungen herausarbeiten. Zur Strukturierung des Gruppengesprächs sollte eine auszufüllende Tabelle dienen.¹¹⁹ Später wurde ein Blatt mit möglichen Lösungen zum Vergleich ausgeteilt. In einem Abschlussgespräch sollten die Fragen beantwortet werden „Ist der Heilige Geist heute noch sichtbar?“ und „Handelt er durch, in und mit Menschen?“ Notizen zum Inhalt dieser Gesprächsrunde finden sich nicht auf den Blättern.

7. Stunde: Kann der Heilige Geist menschliche Gestalt annehmen? (A./G.)

(Diese Stunde fand kurz vor Weihnachten statt.)

Durch das Lied „Stern über Bethlehem“ sollten die Schülerinnen und Schüler zu Beginn der Stunde auf Jesus als Kind aufmerksam gemacht werden. Anschließend wurde Jesaja 11 gelesen mit dem Auftrag, den Zusammenhang zwischen Lied und Textstelle herauszufinden. Dabei war laut Kommentar beabsichtigt, zu erkennen, dass „in der Bibelstelle Jesus angekündigt wird“. Laut ergänzender Notiz wurde in der Stunde nicht zwischen einer jüdischen und einer christlichen Interpretation der Textstelle

¹¹⁸ Blatt 1: „Feuer du und Tröster-Geist“ aus: Ingrid Riedel, Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit. Kreuz Verlag, Stuttgart 1994, 165f.

Blatt 2: Glaubensbekenntnis der Pfingstbewegung aus: Hempelmann, Reinhard u.a., Quellentexte zur neuen Religiosität, in: EZW-Texte 215/2011, 84-85, in Vergleich mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis.

Blatt 3: Auszüge aus dem Glaubensbekenntnis der Apostolischen Pfingstgemeinde in Leipzig zur Geistestaufe, Früchten des Geistes, Geistesgaben und Krankenheilung – aus: <http://www.jesus-web.de/gemeinde/glauben.htm>. Leicht verändert und gekürzt durch die Studentin

¹¹⁹ Als Spaltenüberschriften waren angegeben „Hildegard von Bingen, Gebet“, „Glaubensbekenntnis“ und „Apostolische Pfingstgemeinde Leipzig“. Dazu sollte laut Zeilenangaben beantwortet werden: „Wie beeinflusst der Heilige Geist den Menschen?“, „Was kann der Heilige Geist?“ und „Wie wichtig ist der Heilige Geist?“

unterschieden. Der Begriff ‚Messias‘ wurde im Plenum als ‚der gesalbte König‘ erklärt. Anschließend sollte in Gruppen über Kärtchen mit Fragen¹²⁰ zu Jesaja 11 miteinander diskutiert werden. Dabei wurden die Kärtchen sortiert in „für uns beantwortet“ oder „darüber möchten wir reden“. Ergebnisse sollten notiert werden. Danach besprach man miteinander offene Fragen im Plenum. Auf die Frage: „Kann der Heilige Geist menschliche Gestalt annehmen?“ wurde nochmals ausführlich mit Hilfe eines Tafelbildes eingegangen. Darin kam zum Ausdruck, dass Jesus Christus vom Heiligen Geist erfüllt war und der Heilige Geist durch Jesus Christus wirkte. Die Stunde wurde von einer Lehrkraft laut handschriftlicher Notiz mit folgendem Fazit kommentiert: „Wir haben jetzt die Messiaserwartung behandelt. Die ist ja auch eingetroffen. Jesus ist ja auch wirklich gekommen.“ Zum Abschluss wurde nochmals das weihnachtliche Eingangslied gesungen.

2.3.2 Auswertung des Kontextes der Selbstevaluationen

Nachdem die Zusammenfassung der Stellungnahmen unter 2.2.2 Vergleiche unter den Studierenden herzustellen versuchte, soll nun beleuchtet werden, welche unterrichtlichen Erfahrungen den einzelnen Äußerungen zugrunde liegen. Auch wenn alle Studierenden bei allen Stunden zumindest beobachtend anwesend waren, ist davon auszugehen, dass die Sequenzen, die aktiv als Lehrperson durchgeführt wurden, die nachhaltigsten Eindrücke hinterließen. Deshalb werden nun die Stellungnahmen vor allem zu diesen selber gehaltenen Unterrichtsstunden in Beziehung gesetzt. Da die meisten Stunden im Teamteaching abgehalten wurden, werden bei der Auswertung diese Zweierteams besonders berücksichtigt. Somit ist die Reihenfolge der Studierenden nicht mit der von 2.2.1 identisch. Die Auswertungen zum Unterricht orientieren sich an der Reihenfolge, in der die Stunden gehalten wurden, um eventuell aufeinander aufbauenden Lernfortschritten auf die Spur zu kommen.

¹²⁰ Als Notiz zu den Fragen wurde handschriftlich ergänzt: „Fragen sind eher zu eng, bieten wenig Gesprächsanlass, weniger wäre besser.“ Dabei geht es um folgende Fragen: Was könnte damit gemeint sein: „ein neue Trieb schießt hervor aus seinen Wurzeln“? Wie wird sich der Geist des Herrn auf den Messias auswirken? Wie wird der Geist beschrieben? Wie wird das Handeln des Messias beschrieben? Von was wird der Messias umgeben? Und wie wirkt sich dies auf sein Handeln aus? Wie wird das Verhältnis von Jesus (Messias) und Gott in der Bibelstelle beschrieben? Lest Vers 10 aufmerksam und erklärt ihn euch gegenseitig! Gibt es Verständnisfragen? Wie wird das Reich Gottes beschrieben? Diskutiert: Der Geist erfüllt Jesus – Kann der Heilige Geist menschliche Gestalt annehmen?

Insgesamt fällt auf, dass obwohl Studierende äußern (vgl. H., Z. 3-5), dass die Einheiten in beiden Klassen durch Schülerfragen strukturiert wurden (und diese auch gut sichtbar in den Klassenzimmern aufgehängt waren), die Schülerfragen in den von den Studierenden gewählten Überschriften nur teilweise erscheinen. So stellt G., Z. 22-25 fest, dass die Fragen der Jugendlichen nur teilweise beantwortet wurden und H., dass manches offen blieb.

Folgende Schülerfragen wurden in Klasse 7 in der 1. Stunde der Einheit gesammelt:

Wie sieht der Heilige Geist aus? (Schuhgröße?, Haarfarbe? Groß oder klein?), Kann man den Heiligen Geist sehen? Was ist der Heilige Geist? Warum ist der Heilige Geist der Heilige Geist? Was ist Gott? Wie steht der Heilige Geist im Verhältnis zu Gott? Wer hat den Heiligen Geist erschaffen? Wieso gibt es den Heiligen Geist? Kann der Heilige Geist sterben? Was macht der Heilige Geist? Kann der Heilige Geist reden? Lebt der Heilige Geist auf der Erde?, (Abgrenzung zu Harry Potter: Ergänzt durch die Studierenden aufgrund des Unterrichtsgesprächs)

In Klasse 9 ergaben sich in der 1. Stunde diese Schülerfragen, die dann durch die Einheit führten: Wo findet man den Heiligen Geist? Wer ist der Heilige Geist überhaupt? Was nützt er uns? Warum stehen z.B. Feuer und Wind für den Heiligen Geist? Warum gibt es alle 3? Warum nicht 1er? Wie kann das sein: 3 in 1nem? Ist der Heilige Geist männlich oder weiblich? Warum wird als Symbol für den Heiligen Geist die Taube ausgewählt? Es ist ja nicht das sauberste Tier!

Die folgenden Texte versuchen nun, den gehaltenen Unterricht nochmals überblicksartig darzustellen, ihn zu kommentieren und mit den Erklärungen der Studierenden zu ihrem Unterricht in Beziehung zu setzen.

A. und G.

Folgende Unterrichtsstunden wurden von den beiden geplant und durchgeführt:

Kl. 7: 7. Stunde: Wo findet man den Heiligen Geist? (Früchte des Heiligen Geistes);

Kl. 9: 1. Stunde: Einführung, 7. Stunde: Kann der Heilige Geist menschliche Gestalt annehmen?

A. und G. beschäftigten sich intensiv damit, die 9. Klasse möglichst motivierend zum Thema ‚Heiliger Geist‘ hinzuführen, Vorwissen abzurufen

und Schülerfragen zu sammeln. In der 7. Klasse versuchten sie, die Schülerfrage „Wo findet man den Heiligen Geist?“ mithilfe von Gal 5,17-24 durch die Unterscheidung von menschlichen Selbstsüchten und Früchten des Geistes zu beantworten. In Klasse 9 gestalteten sie kurz vor Weihnachten die Abschlussstunde der Einheit unter Einbeziehung von Jes 11 und einem Kartenspiel für Kleingruppen zur Diskussion von Fragen zum Text. Anschließend wurde Jesus als der erwartete Messias und Geistträger herausgestellt.

In den Beschreibungen des Unterrichts der beiden kommt das Bemühen zum Ausdruck, die Schülerinnen und Schüler emotional-atmosphärisch, bildhaft und erzählend, aber auch kognitiv abzuholen, mit deren Fragen umzugehen, sie spielerisch einzubeziehen, Strukturen anzubieten, und die Alltagsrelevanz des Themas deutlich zu machen. Dabei versuchten sie, Bibeltexte mit den Schülerinnen und Schülern zu erschließen. Laut Zusatznotizen erfolgte dies aber teilweise zu oberflächlich und schematisch. Tiefere theologische Zusammenhänge z.B. zu dem, was Glaube bedeutet, hätten besser geklärt werden müssen. Außerdem wurde nicht genügend zwischen einer jüdischen und einer christlichen Perspektive unterschieden.

Zur Kooperation der beiden äußert A., Z. 20-25 in ihrer Stellungnahme, dass Teamteaching Vor- und Nachteile habe, es aber vor allem bereichernd war und sie gemeinsam „Spaß am Thema entwickelten“. G. geht nicht auf die Zusammenarbeit ein. Mehrfach betont A. (vgl. Z. 12 und 23) ihr Bemühen das Thema „schülergerecht“ aufzubereiten. Dies wird, wie oben ausgeführt, auch in der Beschreibung des Unterrichts deutlich. Darüber hinaus erwähnt A., in Z. 8-10, 13-18 dass sie im Vorfeld versuchte, durch theologische Texte und Kommentare ihren eigenen Standpunkt, insbesondere zu Bibelstellen, zu finden.

G. äußert in Z. 7 die Erfahrung, zum Heiligen Geist beten zu können. Dies wurde laut Unterrichtsbeschreibungen in der 9. Klasse am Ende der Einführungsstunde mit den Schülerinnen und Schülern praktiziert. Zur Frage, wo und wie der Heilige Geist wirkt (vgl. Kl. 7, 7.Std.), sucht sie laut Z. 8-14 noch nach weiteren Antworten. In Z. 15-19 beschreibt sie den Heiligen Geist als wichtigen Teil des Glaubens und betont das Interesse der Schülerinnen und Schüler am Thema. Zum anderen führt sie in Z. 19f die Herausforderungen mit einem Unterrichtsthema aus, das ihr „wenig griffest wie kein zweites“ erscheint.

C. und D.

Folgende Unterrichtsstunden wurden von den beiden geplant und durchgeführt:

Kl. 7: 2. Stunde: Kann man den Heiligen Geist sehen? 4. Stunde: Symbole für den Heiligen Geist (2), 8. Stunde (D. alleine): Jesus und der Heilige Geist; Kl. 9: 2. Stunde: Symbole für den Heiligen Geist (Wind, Feuer und Taube) 5. Stunde: Wirkungen des Heiligen Geistes.

C. und D. begannen ihre Unterrichtserfahrungen damit, gleich zwei Stunden direkt hintereinander zu halten. Zuerst griffen sie in Klasse 9 Schülerfragen nach der Beziehung einzelner Symbole zum Heiligen Geist auf. Dabei wurden die später von B. und E. übernommenen Erklärungen der Eindeutigkeit von Zeichen und Mehrdeutigkeit von Symbolen eingeführt. Mithilfe von selbstrecherchiertem Textmaterial und einer auszufüllenden Tabelle eigneten sich die Schülerinnen und Schüler in Gruppen Einzelaspekte zu den Symbolen an. In Klasse 7 wurde die Schülerfrage „Kann man den Heiligen Geist sehen?“ nach einem dazu passenden Spiel und einer schriftlichen Einzelreflexion im Klassengespräch diskutiert und durch die Wiederholung der Pfingstgeschichte vertieft. Nachdem die beiden bereits in Klasse 9 Symbole unterrichtet hatten, versuchten sie nun in der 4. Stunde in Klasse 7 Defizite zu Symbolen aus der 3. Stunde von B. und E. aufzuarbeiten. Zur Motivation und Wiederholung diente dabei ein Wettspiel Die Verknüpfung der Symbole mit Bibelstellen blieb aber laut Zusatzbemerkung noch verbesserbar. Die 5. Stunde in Klasse 9 eröffneten C. und D. mit einer gruppendynamischen Selbsterfahrungsübung zum Thema Trost durch Gemeinschaft. Nach einer anschließenden Reflexion erfolgte eine Auseinandersetzung mit 1Kor 12 zu Gaben und Wirkungen des Heiligen Geistes.

Kurz vor Weihnachten war D. bereit, die 8. Stunde in der 7. Klasse alleine zu übernehmen. Diese folgte der Schülerfrage „Lebt der Heilige Geist auf der Erde?“. Ausgehend von Weihnachtsgeschichten (insbesondere Mt 1,20) wurde Wissen zu Jesus und dem Heiligen Geist wiederholend gesammelt und mit den anfangs gestellten und im Laufe der Einheit beantworteten Schülerfragen verknüpft.

Nicht nur die Fülle an Stunden, sondern auch das dabei selbst erstellte Material der beiden, lässt darauf schließen, dass sich C. und D. sehr intensiv und fleißig auf das Unterrichtsthema „Heiliger Geist“ eingelassen haben.

Dabei bemühten sie sich zum einen theologische Fragen zu klären und Verknüpfungen zu anderen Stunden herzustellen, zum anderen auch darum, den Unterricht für die Jugendlichen altersgemäß, abwechslungsreich, erfahrungsorientiert und reflektierend zu gestalten. Symboldidaktisch erscheint ihr Vorgehen in Auseinandersetzung mit theoretischen Ansätzen verbesserbar. Im Umgang mit der Bibel lernten sie (sicherlich auch aufgrund eines entsprechenden Hinweises in der Nachbesprechung der 4. Stunde in Klasse 9), nicht nur viele Einzelstellen nebeneinanderzustellen, sondern lieber einen Bibeltext in einem zusammenhängenden Sinn zu erarbeiten. Auf historische Hintergründe wurde dabei aber nicht eingegangen.

C. gibt in ihrer Stellungnahme in Z.1-7 zu, dass sie sich „noch nie wirklich Gedanken über den Heiligen Geist gemacht“ hat. Umso erstaunlicher ist es, über welche vielfältigen Aspekte sie im Laufe der Unterrichtsvorbereitung nachgedacht hat. (Wie bereits erwähnt, ist ihre Reflexion doppelt so lang, wie gefordert.) Dabei kommt zum einen eine sehr persönliche Auseinandersetzung mit dem Thema zum Ausdruck (Z. 4-7, 46, 54), zum anderen ein ansatzweise theologisches Reflektieren über die Vielfalt des Geistbegriffes (vgl. Z. 19-26), ein Suchen nach Zusammenhängen zwischen Bibelstellen und Symbolen (Z. 27-37), sowie ein Ringen um einen angemessenen Gottesbegriff (Z. 43-62). Als Motivation ihres Suchens gibt sie auch an, auf Schülerfragen antworten zu können (Z. 46). Das Gespräch mit den Jugendlichen regte sie laut Z. 63-70 wiederum in ihrem eigenen Nachdenken an. Insgesamt fühlt sie sich durch das Praktikum gestärkt, sich dem Thema „Heiliger Geist“ in ihrer weiteren Unterrichtspraxis zu stellen (Z. 75-79).

D. beschreibt in ihrer Darstellung vor allem ihre mangelnden Vorkenntnisse und die Schwierigkeit, Materialien zum Thema zu finden. Die Bibel (Z. 34) und Schülerfragen bzw. -beiträge halfen ihr jedoch beim Unterrichten (Z. 27-29, 35-36). Die Diskussionen in der Gesamtgruppe empfand sie weniger fruchtbar (Z. 23-26). Über das Teamteaching äußern sich die beiden nicht.

F.

Folgende Unterrichtsstunden wurden von dieser Person geplant und durchgeführt:

Kl. 7: 5. Stunde: Wie steht der Heilige Geist im Verhältnis zu Gott? – Trinität;

Kl. 9: 3. Stunde: Wie kann das sein, 3 in 1? – Trinität.

F. hielt zwei Unterrichtsstunden alleine, aber zum gleichen Thema, so dass nur eine fachwissenschaftliche Auseinandersetzung nötig war. Allerdings musste sie umso genauer reflektieren, welche Vorgehensweise für die jeweilige Altersgruppe passend sein könnte. Da die beiden Stunden nicht am gleichen Tag stattfanden, konnten die Erfahrungen aus dem Unterricht in Klasse 9 für die Konzeption der Stunde in Klasse 7 genutzt werden.

Bei den Neunern wurde zur Aneignung der Trinitätslehre mit einem abstrakten Schaubild und einem dogmengeschichtlichen Text gearbeitet. Dies erfolgte auch durch Transfer von Inhalten in ein anderes Darstellungssystem (vom Text zum Schema). Die Diskussion der Ergebnisse wurde erst schriftlich und dann in einem mündlichen Abschlussgespräch zum Ertrag der Stunde umgesetzt.

In Klasse 7 sollte durch eine spielerische Zuordnung von Gegenständen auf einer motivierenden Zeichnung zum Thema hingeführt werden. Das Verhältnis zwischen Gott-Vater, Jesus und dem Heiligen Geist wurde versucht, mithilfe von erzählten Bibeltexten und den durch Realien verdeutlichten unterschiedlichen Aggregatzustände von Wasser zu erklären. In beiden Stunden wurden die zum Thema passenden Schülerfragen aus den Eingangsstunden eingebaut und ihre Beantwortbarkeit diskutiert, vor allem in Klasse 9.

Es wird deutlich, dass sich F. sorgfältig überlegt hat, das sehr komplexe Thema der Dreieinigkeit für die Bedürfnisse und den Verstehenshorizont der jeweiligen Altersgruppe aufzubereiten. In Klasse 9 war eine textlastigere und abstraktere Vermittlung, sowie eine Reflexion im historischen Kontext der Dogmenentstehung möglich. In Klasse 7 wurden anschauliche Vergleiche, vor allem in Form von Wasser, hinzugezogen. Dabei lässt sich allerdings hinterfragen, inwiefern der sogenannte Modalismus,¹²¹ also ein Gott in drei Erscheinungsformen, dem Geheimnis der Dreieinigkeit wirklich entspricht. F. ist sich dieses Problems vermutlich bewusst, da sie in Z. 15-23 äußert, dass auch in Klasse 7 ein kritisches Hinterfragen des Trinitätsdogmas erprobt werden sollte. Auch nach den Unterrichtserfahrungen zur vielschichtigen Trinitätslehre hält F. es laut Z. 24-26 für gut möglich, eine Einheit zum Heiligen Geist bereits in Klasse 7 zu unterrichten. Bemerkenswert ist darüber

¹²¹ Vgl. Pemsel-Maier, Dreifaltigkeit/Trinität, 2.2.3. Hierzu bemerkt sie: „Aber auch diese Lösung überzeugte nicht, da demnach niemals eine Begegnung mit Gott selbst, sondern immer nur mit seinen Erscheinungsweisen möglich wäre.“

hinaus, dass sie die Auseinandersetzung mit Symbolen zum Heiligen Geist, die andere Studierende unterrichtet hatten, in Z. 8-10 für besonders geeignet einschätzt, um eine komplexe Thematik zu erschließen.

B. und E.

Folgende Unterrichtsstunden wurden von den beiden geplant und durchgeführt:

Kl. 7: 3. Stunde: Symbole für den Heiligen Geist (1), 6. Stunde: Geister in Filmen in Abgrenzung zum Heiligen Geist; Kl. 9: 4. Stunde: Begegnung mit dem Heiligen Geist.

Die 3. Stunde in Klasse 7 sollte an der vorangegangenen Stunde zum Thema „Kann man den Heiligen Geist sehen?“ anknüpfen und über eine vertiefte Auseinandersetzung mit Symbolen¹²² dazu Antworten liefern. In der 4. Stunde in Klasse 9 stellten die beiden wiederholend zur vorangegangenen Stunde von F. Trinität als Modell heraus. Anschließend erfolgte eine Auseinandersetzung mit vielen verschiedenen Einzelbibelstellen, um Begegnungsmöglichkeiten mit dem Heiligen Geist damals und heute auf die Spur zu kommen. In der 6. Stunde in Kl. 7 wurde versucht, Geister in altersgemäßen Medien zu analysieren und mit biblischen Aussagen zum Heiligen Geist zu vergleichen.

Auffällig ist, dass B. und E. mehrfach versuchten, den Unterricht anderer Studierender aufzugreifen. Dabei übernahmen sie wohl unhinterfragt die zu einseitigen Definitionen zu „Symbol“ und „Zeichen“ von C. und D. aus dem Unterricht in Klasse 9. Laut Arbeitsblatt versuchten sie Ambivalenzen im Blick auf den Heiligen Geist rein positiv zu deuten (vermutlich ohne sich näher damit beschäftigt zu haben). Ihr Umgang mit Symbole wirkte lehrhaft ohne dabei auf die Erfahrungsebene einzugehen. In ähnlich belehrender Weise hielten sie in Klasse 9 einen bewertenden Lehrervortrag zur Trinität ab. Die Erarbeitung von 10 neutestamentlichen Bibelstellen unterschiedlichster Schriften erfolgte ohne Erschließung der Kontexte, indem die Schülerinnen und Schüler die Aussagen in eigenen Worten zusammenfassen sollten. Eine Unterscheidung zwischen dem historischen Gefüge der Texte und modernen Gegebenheiten wurde nicht thematisiert, um die Abschlussfrage der Stunde, wo uns heute der Heilige Geist im Alltag begegnet, reflektiert beantworten zu

¹²² Die verwendeten Symbole Wind, Feuer und Taube waren bereits in der 1. Stunde in Kl. 7 bei H. und in der 2. Stunde Kl. 9 bei C. und D. aufgetaucht. Material und Erkenntnisse der Zweiertteams wurden also im Unterricht anderer weiter verwendet.

können. Ob das Gebet am Ende des Unterrichts eine Begegnung mit dem Heiligen Geist erfahrbar machen sollte, wird nicht erwähnt oder reflektiert.

Im 3. Unterrichtsversuch zu den Geistern in Filmen versuchten die beiden das Thema mit hohem technischen Aufwand und schülerorientiert von der vermuteten medialen Erfahrungswelt der Jugendlichen her anzugehen, um so eine Begriffsklärung anzubahnen. Das Ausfüllen von Tabellen zu Bibelstellen und Merkmalen von Geistern in Filmen sollte einen strukturierten Überblick verschaffen. Aber auch hier war letztlich nicht geplant, dass die Schülerinnen und Schüler die angestrebten Erkenntnisse selber formulieren. Außerdem wurden wieder Bibelstellen ohne ihren eigentlichen Zusammenhang verwendet.

B. führt aus, dem Unterrichtsthema ‚Heiliger Geist‘ von Anfang an skeptisch gegenübergestanden zu haben (vgl. Z. 5). Teamteaching mit intensivem Austausch war da laut Z. 9-17 ein Hilfe (Z. 9-17). Die Problematik, Symbole nur oberflächlich ohne Lebensbezug anzureißen, wird in Z.19-22 thematisiert. Als Ursache, Unterrichtsziele nicht erreicht zu haben, führt B. in Z. 33 an, „zu viel eingeplant“ zu haben bzw. eine zu ungenaue Planung in Z. 52. Außerdem kam nach eigener Einschätzung das vertiefende Gespräch zu kurz. Zum anderen werden erfolgreiche Unterrichtssequenzen, vor allem bei den 9.Klässlern, auf deren Vorerfahrungen zurückgeführt (Z. 38-44). Dennoch bestreitet B. in Z. 45 die aktuelle Relevanz des Themas für die Jugendlichen. Ein Bemühen um eine eigene theologisch-biblische Klärung kommt in der Darstellung nicht zum Ausdruck.

Auch E. betont die Wichtigkeit des Austausches zum Thema mit den Kommilitonen (Z. 14-16, 19-23). Ähnlich wie bei B. werden Planungsfehler benannt, aber eher im Blick auf die Konzeption der gesamten Einheiten (Z. 16-18). Ebenfalls wird in Z. 32-34 bemerkt, dass die Symbolstunde die Schülerinnen und Schüler nicht tiefer erreichte und in Z. 36-38 hervorgehoben, dass die Vorerfahrungen der 9.Klässler das Unterrichtsgespräch positiv beeinflussten. Anders als B. benennt E. in Z. 42-43 die Problematik, Bibelstellen ohne Kontext zu gebrauchen. Das Thema Trinität wird als ein wichtiger „Teil der christlichen Religion“ (Z. 44-46) beurteilt.

H.

Folgende Unterrichtsstunden wurden von dieser Person geplant und durchgeführt:

Kl. 7: 1. Stunde: Einführung; Kl. 9: 6. Stunde: Mystiker und Charismatiker. H. eröffnete die Einheit zum Heiligen Geist in Klasse 7 durch Symboldarstellungen und die Pfingsterzählung, um dann Fragen der Schülerinnen und Schüler zum Thema für die weitere Strukturierung der Unterrichtsreihe zu sammeln. In Klasse 9 beleuchtete sie anhand von Bildern und im Gespräch eine historische und eine aktuelle Situation, in der Menschen Begegnungen mit dem Heiligen Geist bezeugen. Daran an schloss sich eine Arbeit mit Quellentexten, die dann arbeitsteilig in Form einer Tabelle übersichtlich dargestellt werden sollten. Eine Diskussion zu Schülerfragen bezüglich der Sichtbarkeit des Heiligen Geistes und seines Wirkens durch Menschen rundete die Stunde ab.

In der Stellungnahme äußert H. zwar Interesse (Z. 1) gegenüber dem Unterrichtsthema, vor allem aber kritische Zurückhaltung bis hin zu Ablehnung (vgl. Z. 2-3, 20-24, 40-48). Auf diesem Hintergrund ist bemerkenswert, dass sie bereit war, in Klasse 7 alleine die Einheit zu eröffnen und in Klasse 9 eine Stunde mit detailliertem Rechercheaufwand und hohem Anspruch zu gestalten.

Ihre Reflexion geht zum einen stark auf die Rahmenbedingungen der Unterrichtsversuche ein (Z. 2 und Z. 7-9) „zu lang“, Z. 26-43), berücksichtigt den Verstehenshorizont und die Relevanz für die Schülerinnen und Schüler (Z. 3-4, 9, 18-19, 25), setzt sich dabei aber auch inhaltlich mit dem Thema auseinander (Z. 5 „wenn letzte Fragen offen bleiben“, Z. 6 „nicht immer stimmig“). Es findet auch ein Nachdenken über Inhalte, die sie selber nicht unterrichtet hat, wie die Trinität (Z. 11-14) oder die Wirkungen des Geistes (Z. 16-18) statt. Dadurch zeigt sich, dass H. den Unterricht der anderen sehr intensiv mitverfolgt hat.

2.4 Evaluation anhand von theoriegeleiteten Fragestellungen

Für die bisherigen Untersuchungen unter 2.2.2 wurden die Kategorien zum Vergleich der studentischen Stellungnahmen aus diesen selbst, also induktiv¹²³ ermittelt. Nun sollen diese Texte nochmals anhand von deduktiv¹²⁴ abgeleiteten Kategorien hinterfragt bzw. ausgewertet werden. Hierzu wird vor

¹²³ Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 75. Er „leitet die Kategorien direkt aus dem Material in einem Verallgemeinerungsprozeß ab, ohne sich auf vorab formulierte Theoriekonzepte zu beziehen.“

¹²⁴ Vgl. Mayring, Inhaltsanalyse, 74-75. „Aus Voruntersuchungen, aus dem bisherigen Forschungsstand, aus neu entwickelten Theorien oder Theoriekonzepten werden die Kategorien in einem Operationalisierungsprozeß auf das Material hin entwickelt.“

allem der theoretische Hintergrund der leitenden Fragestellung¹²⁵ berücksichtigt.

2.4.1 Auswertung nach der Kategorialen Bildung Klafkis

Wolfgang Klafki stellt ‚Bildung‘ als zentrale Kategorie vor, bei der als Bildungsziel „Selbstbestimmung, Freiheit, Emanzipation, Autonomie, Mündigkeit, Vernunft [und] Selbsttätigkeit“¹²⁶ gelten. Oberstes Bildungsziel dieser ‚kategorialen Bildung‘ bzw. ‚kritisch-konstruktiven Didaktik‘ ist „die Vorstellung von der Emanzipation, umschrieben als Fähigkeit zur Selbst- und Mitbestimmung sowie zur Solidarität“.¹²⁷ Dabei wird angestrebt, ein mit der Geschichte verknüpftes Bewusstsein von gegenwärtigen und zukünftigen zentralen Problemen der Menschheit¹²⁸ zu entwickeln mitsamt der Bereitschaft, sich mitverantwortlich bei deren Bewältigung einzubringen. Ein solch übergeordnetes Ziel, lässt sich natürlich immer nur in Teilaspekten innerhalb der Unterrichtswirklichkeit abbilden. Auch wenn Klafkis Modell sich inzwischen z.B. im Sinne der Kompetenzorientierung weiterentwickelt hat, gilt seine kategoriale Bildung mit dem Ziel der ‚Mündigkeit‘ noch immer als grundlegend in der Allgemeinen Pädagogik.

So ist auch beim ‚Heiligen Geist‘ als Unterrichtsthema im Sinne Klafkis zu überlegen, inwiefern dabei ‚Emanzipation‘, ‚Selbst- und Mitbestimmung‘ sowie ‚Solidarität‘ eine Rolle spielen. Schließlich lautet Klafkis zentrale Fragestellung, die er 1986 veröffentlichte: „Mit welchen Inhalten und Gegenständen müssen sich junge Menschen auseinandersetzen, um zu einem selbstbestimmten und vernunftgeleiteten Leben in Menschlichkeit, in gegenseitiger Anerkennung und Gerechtigkeit, in Freiheit, Glück und Selbsterfüllung zu kommen?“¹²⁹ Es ist zu vermuten, dass Begriffe wie ‚Gerechtigkeit‘ ‚Freiheit‘, oder ‚Glück‘ in historischen, und damit auch in biblischen Zeiten anders gefüllt wurden als in den 1960-90ern, in denen Klafki seine Theorien entwickelte. Die unter 2.2.1 aufgeführten Stellungnahmen der Studierenden setzten sich mit solchen Begriffsschwierigkeiten nicht

¹²⁵ „Wie schätzen Studierende der Religionspädagogik das Thema ‚Heiliger Geist‘ im Blick auf Schulunterricht ein?“ Vgl. A 2.1.4.

¹²⁶ Klafki, Studien, 19.

¹²⁷ Klafki, Abschied, 95. Vgl. Klafki, Studien, 52; Lachmann, Kontext, 18.

¹²⁸ Vgl. Klafki, Studien, 53. Diese konkretisiert er in sogenannten „epochaltypische Schlüsselprobleme“ (56) Dazu benennt er die Friedensfrage, Umweltfrage, Entwicklungsländer, politische und gesellschaftliche Ungleichheiten sowie informationstechnologische Gefahren und Möglichkeiten (56f).

¹²⁹ Klafki, Bedeutung, 461. Vgl. Kliemann, Elementarisierung, 20.

auseinander. Um diese genauer klären zu können, erscheint eine gründliche theologische Betrachtung des Themas ‚Heiliger Geist‘ nötig. Dabei lässt sich z.B. auch fragen, wie die von Klafki erwähnte „menschliche Selbstbestimmung und Vernunft“ aus biblischen Perspektiven zum Wirken des Heiligen Geistes stehen.

Außerdem bemisst Klafki den Bildungsgehalt eines Unterrichtsthemas nach folgenden fünf Aspekten: der Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung, der Sachstruktur, der exemplarischen Bedeutung und der Zugänglichkeit.¹³⁰ Diese Aspekte berücksichtigen die Studierenden in ihren Stellungnahmen schon eher, auch wenn sie sich dabei nicht auf Klafki beziehen. So gibt es indirekt Äußerungen zur Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung im Sinne der Relevanz des Themas für die Jugendlichen. Diese hätten einige noch gerne besser erschlossen (z.B. B., Z. 45 und H., Z. 16-19). Die Struktur des Inhalts findet in Einzelaspekten Erwähnung, z.B. im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen Gottes und der Trinitätslehre. Es entsteht jedoch nicht der Eindruck, dass die Studierenden einen systematischen Überblick über die Sachstruktur des Themas ‚Heiliger Geist‘ bei der Unterrichtsvorbereitung gewonnen haben. Aussagen Studierender, die sich mit den Schwierigkeiten und Chancen des Symbolverstehens zum Heiligen Geist befassen (z.B. B., Z. 19-21 oder F., Z. 8-10), können als dafür ‚exemplarisch‘ aufgefasst werden. So erscheint eine vertiefte Auseinandersetzung zum Umgang mit Symbolen nötig, auch um zu überprüfen, inwiefern das Thema ‚Heiliger Geist‘ sich dafür exemplarisch eignet. Darüber hinaus äußerten sich alle Studierenden, wie bereits unter 2.2.2 ausgeführt, zur mehr oder weniger schwierigen Zugänglichkeit des Themas für Schülerinnen und Schüler.

Insgesamt geht es bei Klafkis Bildungsverständnis um eine wechselseitige Bezogenheit zwischen sachkompetentem und schülerorientiertem Unterrichten. Deshalb eignen sich seine Überlegungen als theoretischer Hintergrund, um den Bildungsgehalt eines Themas zu erschließen. Modernere konstruktivistische und subjektorientiertere theoretische Ansätze haben stärker die Lernenden und weniger die Sache im Blickfeld.¹³¹ Ebenfalls bei der aktuellen Kompetenzorientierung¹³² stehen die Fähigkeiten der

¹³⁰ Klafki, Analyse, 14-18.

¹³¹ Vgl. Ludwig, Modelle.

¹³² Vgl. Obst, Lehren, 24. Nach dem Kompetenzbegriff des Psychologen Franz E. Weinert, der sich mit Klafkis Schlüsselproblemen auseinandersetzt, geht es nun um die Bewältigung „komplexe(r) Anforderungen“. Dabei werden „primär kognitive, aber in vielen Fällen auch motivationale, ethische, volitionale [d.h. den Willen betreffende] und soziale Fähigkeiten und Bereitschaft“ verlangt. Erg. A.S.

Schülerinnen und Schüler im Mittelpunkt, auch wenn diese sich auf eine ganzheitliche Bewältigung von Schlüsselproblemen bzw. Anforderungssituationen beziehen und in fachlich-systematisches Wissen eingebettet sein sollten.

2.4.2 Auswertung nach dem Konzept der Elementarisierung

Für weitere Untersuchungen soll in speziell religionspädagogischer Perspektive das Elementarisierungskonzept von Nipkow und Schweitzer, das sich auf Klafkis kategorialen Bildungsbegriff bezieht,¹³³ als theoretisch durchdachtes Raster dienen. Laut Englert handelt es sich dabei um eine grundlegende Religionsdidaktik, bzw. um ein Rahmenkonzept das sich mit anderen Ansätzen verbinden kann.¹³⁴

Konkret umfasst die anstehende Analyse folgende Fragen: Welche (für die Zielgruppe)¹³⁵ grundlegenden Sachverhalte enthält das Thema und wie stehen diese zueinander? (elementare Strukturen), Welche Grunderfahrungen des Themas korrespondieren mit denen der Rezipienten? (elementare Erfahrungen), Welche entwicklungspsychologischen Voraussetzungen müssen bei den Lernenden im Blick auf das Thema berücksichtigt werden? (elementare Zugänge), Welche Wahrheitsansprüche erhebt das Thema und welche Bedeutsamkeit legen die Unterrichtenden und Jugendlichen diesem bei? (elementare Wahrheit¹³⁶), Welche Formen des Lernens entsprechen den Inhalten und Zielen des Lernprozesses? (elementare Methoden¹³⁷). Diese Fragen werden nun von allgemeinen Eindrücken zu den erprobten Unterrichtssequenzen¹³⁸ auf das Thema

¹³³ Vgl. Schweitzer, Elementarisierung, 165-183; Schweitzer, Elementarisierung, 234-246, Lachmann, Kontext, 18-22, Kliemann, Elementarisierung, 20 und Müller, Bibel, 35-37. Das Verhältnis zwischen Theologie und Allgemeiner Didaktik beschrieb Karl-Ernst Nipkow dabei 1967 als „wechselseitige, kritische Partnerschaft“. Vgl. Lachmann, Kontext, 16.

¹³⁴ Vgl. Englert, Religionsdidaktik, 247.

¹³⁵ Vgl. Schweitzer, Elementarisierung, 237. Dort betont er, dass sich elementare Strukturen nicht unabhängig „von einer bestimmten Lerngruppe ... bestimmen lassen“, da es sich auch hierbei um ein „didaktisches Verhältnis“ handelt.

¹³⁶ Schweitzer, Elementarisierung, 240-241. Dort stellt er dar, dass dieser Aspekt mit dem Profil des Religionsunterrichts zusammenhängt, in dem Raum für Fragen nach der Bedeutung von Erfahrungen für das Leben und den Glauben eingeräumt werden soll. Es geht also nicht um einen starren Wahrheitsbegriff, sondern auch um ein „interpersonales Geschehen“, auch zwischen Lehrenden und Lernenden.

¹³⁷ Diese Kategorie ergänzt Schweitzer, aber auch Lämmermann. Vgl. Kliemann, Elementarisierung, 23 und Müller, Schlüssel, 64-65. In Schweitzer, Elementarisierung, 239, wird dieser Bereich „Elementare Formen des Lernens“ genannt.

¹³⁸ Vgl. A.2.3.1. Zur besseren Übersichtlichkeit wird hier auf genaue Bezüge als Belege zu einzelnen Stunden verzichtet.

„Heiliger Geist“¹³⁹ bezogen und dann zu Aussagen aus den Texten der Studierenden in Verbindung gebracht.

2.4.2.1 Elementare Strukturen

Über die von den Schülerinnen und Schülern gestellten strukturierenden Fragen der Einheiten¹⁴⁰ lassen sich in den Stunden weitere Teilthemen zum Heiligen Geist erkennen, z.B.: Wie zeigt sich der Heilige Geist den Menschen? Was wird in der kirchlichen Tradition über ihn ausgesagt bzw. wie wird er dargestellt? Inwiefern lassen sich Symbole zum Heiligen Geist auf biblische Aussagen zurückführen? Wie wird der Heilige Geist in der Bibel dargestellt? Welche Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten dazu ergeben sich im AT und NT bzw. bei den einzelnen Autoren? Was lässt sich über das Wesen Gottes aus christlicher Perspektive sagen? Welche Rolle spielt dabei die Trinitätslehre? Wie ist sie entstanden und welche Aussagen finden sich dazu in der Bibel? Welche Wirkungen (z.B. Früchte und Gaben) werden mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht? Wie zeigte sich dies zu biblischen Zeiten und in der Kirchengeschichte bis heute? Inwiefern verändert ein bestimmter Geist das Erleben einer Person oder Gruppe? Was bedeutet das für christliche Gemeinschaft?

Die Studierenden selber erwähnen in ihren reflektierenden Stellungnahmen folgende thematischen Aspekte zum Heiligen Geist: Vorwissen und eigene Vorstellungen zum Heiligen Geist (A., Z. 5-6; C., Z. 12 mit der Pfingstgeschichte als Vorwissen; D., Z. 12 Bibelstellen als Vorwissen), die Frage nach der Bedeutung des Heiligen Geistes für den Glauben (A., Z. 5-6; Z. 10-11 als Begegnungsmöglichkeiten mit dem Heiligen Geist; B., Z. 31-32; C., Z. 4-6; Z. 27 Schülerfragen; E., Z. 37 Vorerfahrungen von Schülerinnen und Schüler mit dem Heiligen Geist in Gemeinden; F., Z. 11-12 Bedeutung des Heiligen Geistes für die Schülerinnen und Schüler und deren Gemeinden, G., Z. 2, 3; Z.7 Gebet zum Heiligen Geist; H., Z. 19, 22 in eher ablehnender Haltung), Symbole zum Heiligen Geist (B., Z. 19-21 mit der Frage nach der Verknüpfung zur Lebens- und Erfahrungswelt der Schülerinnen und Schüler; A., Z. 28-37 mit der Frage nach biblische Belegen; E., Z. 32; F., Z. 4, 8-9; H., Z. 10), Begriffsklärungen zum Geist (C., Z. 22-26),

¹³⁹ Eine intensive fachwissenschaftliche Entfaltung des Themas erfolgt im 2. Teil der Arbeit. Da dort zahlreiche Belege aufgeführt sind, wird in der folgenden Analyse zur besseren Übersichtlichkeit darauf verzichtet.

¹⁴⁰ Vgl. A 2.3.1 und 2.3.2.

sachgerechte Bibelauslegung (E., Z. 43; F., Z. 3 zahlreiche Bibelstellen zum Heiligen Geist), das Wirken des Heiligen Geistes, z.B. in Form von Früchten oder Gaben (C., Z. 38-44; G., Z. 8, 12 Wirken, Z. 11-12: Früchte und Gaben, H., Z. 16-17), Wesen und Gestalt des Heiligen Geistes, auch in der Beziehung zu Gott (A., Z. 10-11; C., Z. 38-44, Z. 43-61 mit der Frage nach der Personhaftigkeit des Heiligen Geistes; G., Z. 13 Wesen des Heiligen Geistes, H., Z. 21-22 der Heilige Geist als Werkzeug Gottes) und das Trinitätsmodell (B., Z. 31-32 mit der Frage nach Bezügen zum eigenen Leben; E., Z. 5; F., Z. 14-21 auch mit einem kritischen Hinterfragen des Dogmas bzw. Modells; G., Z. 2, 3 mit der Frage nach dessen Relevanz für das Leben; H., Z. 11-14 in Verbindung mit Christologie).

Es ist nicht verwunderlich, dass es zwischen den fachlichen Aspekten, die in den Unterrichtsstunden ins Auge fielen und dem, was die Studierenden in ihren Reflexionen zur Struktur des Themas andeuten, Überschneidungen gibt. Bei aller geäußerten Unsicherheit der Studierenden gegenüber dem ‚Heiligen Geist‘ sind ihnen durch das Unterrichten aber auch einige Aspekte bewusst geworden sind wie z.B. Symbole, Wirkungen und die Auseinandersetzung mit den Merkmalen des Geistes, auch im Zusammenhang mit der Trinitätslehre als Modell. Die Bibel wurde dabei als wesentliche Informationsquelle herausgestellt, was im Kontext des evangelischen Religionsunterrichtes nicht weiter verwunderlich erscheint. Die kirchliche Tradition findet demgegenüber lediglich im kritischen Hinterfragen des Trinitätsdogmas und der Bedeutung von Gemeinde Erwähnung.

Insgesamt gewinnt man allerdings nicht den Eindruck, dass sich die Studierenden nach dem Unterrichten des Themas dazu eine differenzierte, theologische Systematik angeeignet haben, sondern eher für den ‚Heiligen Geist‘ nur sensibilisiert wurden (vgl. G., Z. 4, 14; E., Z. 16-19 äußert sich zu Fehlern in der Gesamtkonzeption, die sicherlich damit zusammenhängt, dass sich die Studierenden erst dabei waren, das Thema zu verstehen – vgl. E., Z. 9). Auffällig ist, dass fast alle nach der Bedeutung des Heiligen Geistes für den Glauben fragen – sowohl für sich selbst als auch für die Schülerinnen und Schüler. Dies scheint also ein wesentlicher Aspekt des Themas zu sein, dem weiter nachzugehen ist. So sind also die theologischen Strukturen zum ‚Heiligen Geist‘ weitgehend unabhängig von den beiden Klassen, in denen die Studierenden unterrichtet haben, weiter zu untersuchen. Dies erscheint aufgrund der mehrfach erwähnten Unbekanntheit und Komplexität des

Themas zur weiteren Klärung als hilfreich. Dabei ist auch von Interesse, welche wesentlichen Aspekte und Strukturen des Themas die Studierenden nicht erwähnt haben und was das bedeuten könnte.

2.4.2.2 Elementare Erfahrungen

Bei den vorangegangenen Untersuchungen zu den ‚elementaren Strukturen‘ war ja bereits von ‚Erfahrungen‘ die Rede – vor allem im Zusammenhang mit Symbolen und der Bedeutung des Themas als Teilaspekt seiner Struktur. Nun stellt sich darüber hinaus die Frage, welche Grunderfahrungen das Thema beinhaltet, zu denen sich die Rezipienten in Beziehung setzen können. Ausgehend von den gehaltenen Unterrichtsstunden kann dazu Folgendes genannt werden: Es gibt Elemente, die man nicht sehen kann, wie Luft oder Wind, deren Auswirkungen man aber erfahren kann. Begegnungen und Beziehungen können das Denken, Fühlen und Handeln verändern. Es gibt gute und schlechte Einflüsse. Es gibt Nicht-Verfügbares, Überraschendes und Fragen, die sich nicht endgültig beantworten lassen. Und teils lassen sich in (symbolhaften) Bildern manche Erfahrungen besser ausdrücken als in Begriffen.

Die Studierenden selber erwähnen in ihren reflektierenden Stellungnahmen folgende ‚elementaren Erfahrungen‘ mit dem Thema: Die Erschließung von Unbekanntem setzt an bisherigen Vorstellungen und Bedeutungen an und erweitert diese durch eine intensive Auseinandersetzung (A., Z. 4-10; D.A, Z. 1-13, D., Z. 10-18, 27-36; F., Z. 1-5; G., Z. 1-14). Ein Austausch mit anderen über schwierige Fragestellungen hilft weiter (A., Z. 19-25; B., Z. 9-13; C., Z. 62-70 im Blick auf die Schülerinnen und Schüler; E., Z. 14-16, 20-24). Nicht jeder ist für ein Thema sofort zugänglich, weil ihm Vorerfahrungen fehlen. Manches erschließt sich aber durch andere oder durch Wiederholung und kann dann zum eigenen Leben in Beziehung gesetzt werden (B., Z. 20-33, 35-40, 46; E., Z. 32-42, 49-51). Durch Beobachtungen und eine intensive Beschäftigung mit einem Thema kann einem „Angst ... genommen“ werden, man wird „gestärkt“ und fasst „Mut“. (C., Z. 74-78). Nicht alle Fragen lassen sich (zufriedenstellend) beantworten. Manches muss (zunächst) offen bleiben. (G., Z. 21-22; H., Z. 5-6, 12-14). Die Studierenden äußern auch die Erfahrung, gegenüber dem Thema ‚Heiliger Geist‘ zunächst unsicher gewesen zu sein und durch den Austausch mit anderen (und der Bibel) Sicherheit und Mut gewonnen zu

haben. Inwiefern dabei ermutigende Wirkungen des Heiligen Geistes erfahren wurden, lässt sich nicht fassen.

2.4.2.3 Elementare Zugänge

Die Zugänglichkeit eines Themas hängt aus entwicklungspsychologischer Sicht¹⁴¹ stark von emotionalen und kognitiven Lernvoraussetzungen ab. Im Blick auf den Heiligen Geist wäre dazu zunächst zu erwähnen: Magisches, konkret-operationales und formelles Denken eröffnen jeweils Verstehens- und Erfahrungshorizonte unterschiedlicher Abstraktionsgrade und verschiedener Intensität, auch im Blick auf Symbole und den Heiligen Geist. Die Kodierung von Sprache zu nicht gegenständlichen Dingen benötigt Erlebnisse, die das Bezeichnete erfahrbar machen.

Geschichtliches Denken braucht Erfahrungen. Deshalb wird es normalerweise mit steigendem Alter umfassender möglich und eröffnet von daher vertiefte Zugänge zu Traditionen.

Die Studierenden selber erwähnen in ihren reflektierenden Stellungnahmen indirekt Folgendes zur ‚elementaren Zugänglichkeit‘ des Themas im Blick auf die Schülerinnen und Schüler: Um ein schwieriges Thema schülergerecht zu veranschaulichen, muss man es sich als Lehrkraft erst selber erschließen, z.B. durch Kommentare. (A., Z. 12-14; B., Z. 6-9 – manche gängigen Modelle wirken statisch und vereinfachend; C., Z. 1-7, 19-20, vgl. auch. E., Z. 7-9; G., Z. 25-29 – Komplexität als Anreiz, ein Thema zugänglich zu machen; H., Z. 14-16 – Zugang der Lehrkraft zum Thema). Symbole können helfen, einen Zugang zu einem komplexen Thema zu bekommen (F., Z. 8-10). Zu deren weiteren Erschließung sind damit verknüpfte Erfahrungen und die Bereitschaft, sich auf das Thema einzulassen, nötig (B., Z. 21-24, 43; E., Z. 32-34, 37-42). Dass ein Thema für Schülerinnen und Schüler relevant wird, hängt auch von der konkreten unterrichtlichen Umsetzung ab (B., Z. 46-47). Dabei spielt die Reihenfolge der Sequenzen eine Rolle, die Akzentuierung der Aspekte und der zeitliche Rahmen (H., Z. 10-11, 16-19, 32-34). Die Befürchtung, dass Schülerinnen und Schüler schwierige Fragen zu einem Thema stellen könnten, ermuntert, sich als Lehrkraft gründlich mit dem Thema zu beschäftigen (C., Z. 44-46). Schülerfragen und -interessen und -äußerungen zum Thema sind auch für die Lehrkraft anregend, sich das Thema weiter zu erschließen (C., Z. 62-67;

¹⁴¹ Vgl. C 1.3.2 und 2.4.2.

H., Z. 3-7). Wenn es zu einem Thema keine didaktisch aufbereiteten Materialien gibt, hilft es, sich an Schülerfragen zum Thema zu orientieren (D., Z. 14-22, 27-31). Der Spagat zwischen der Komplexität eines Themas und einer altersgerechten Aufbereitung ist anspruchsvoll. So kann es sinnvoll sein, ein Thema bei Jüngeren bereits anzusprechen, um es dann später zu vertiefen (E., Z. 34-35, 46-51). Inwieweit man jüngeren Schülerinnen und Schülern bereits ein Hinterfragen eines komplexen Themas zumuten kann, ist weiter zu erproben (F., Z. 14-23). Schülerinnen und Schüler kommen manchmal mit einem schwierigen Thema besser zurecht, als Lehrkräfte vorher denken (D., Z. 35-36; E., Z. 40-44; F., Z. 6-8; G., Z. 18). Manchmal kann es für das Verständnis helfen, ein Thema knapp und fokussiert auf wenige anschauliche Aspekte zu beschränken (H., Z. 8-9, 45-47).

Insgesamt fällt auf, dass die Studierenden sich zwar viele Gedanken darüber machen, wie die Schülerinnen und Schüler das Thema am besten verstehen können, entwicklungspsychologische Fachkenntnisse erwähnt dabei aber niemand. Es wird beschrieben, dass der Zugang zum Thema vor allem durch Fragen und Symbole angebahnt wurde. Die Äußerungen der Lernenden vermittelten dabei auch den Lehrkräften neue Anregungen zur Erschließung des Themas. Darüber hinaus wird deutlich, dass auch der eigene Zugang der Lehrkraft als wesentlich wahrgenommen wird, um Schülerinnen und Schüler erweiterte Zugänge zu eröffnen.

2.4.2.4 Elementare Wahrheit

Wenn man in religionspädagogischem Sinn nach den elementaren Wahrheits-¹⁴² ansprüchen fragt, die das Thema ‚Heiliger Geist‘ erhebt, beziehen sich diese vor allem auf die existentielle Bedeutsamkeit, die Menschen darin erkennen können: Der Anspruch, dass der Heilige Geist zum Wesen Gottes gehört und damit unverfügbar ist, steht in Spannung zu menschlichen Herrschafts- und Machbarkeitsbedürfnissen. In vom Heiligen Geist inspirierten Bibeltexten begegnet dieser Menschen zu unterschiedlichsten Zeiten bzw. Kontexten und verändert ihr Leben. Nicht jeder glaubt oder will das. Dass der Heilige Geist Menschen eröffnet, wie Gott durch Christus Leben und Gemeinschaft schenkt, entzieht sich innerweltlichen Erkenntnismethoden (vgl. Trinitätsmodell). Die erteilte

¹⁴² Der Wahrheitsbegriff ist ja durchaus vielschichtig. Genauerer dazu findet sich z.B. unter Müller, Verstehen, 48-56.

Bedeutung des Themas ‚Heiliger Geist‘ im Rahmen eines christlichen Weltverständnisses kann sehr unterschiedlich ausfallen.

Erträge der unterrichtlichen Auseinandersetzung, die in den studentischen Stellungnahmen Erwähnung finden, wurden bereits genannt. Darüber hinaus lässt sich Folgendes aus den Äußerungen der Studierenden hervorheben: Bibelstellen lassen sich unterschiedlich auslegen und man muss sich damit auseinandersetzen, welche Bedeutung zur eigenen Lebenssituation passt. Der Austausch mit anderen kann dabei helfen, auch wenn manche Fragen erst vorläufig beantwortet werden oder offen bleiben müssen (A., Z. 16-18, 21-25; B., Z. 10-14; E., Z. 14, 20f; G., Z. 10-14, 24-25). Erkenntnisgewinn kann ein längerer dynamischer Prozess sein, in dem sich immer wieder neue Fragen stellen und sich die Gewichtung bedeutsamer Antworten verändern kann (G., Z. 8-10; H., Z. 20-24). Symbole und Modelle nur auswendig zu lernen ist zu oberflächlich. Sie müssen mit der jeweiligen „Lebens- und Erfahrungswelt“ verknüpft werden, um bedeutsam zu werden (B., Z. 19-21, 31-33; E., Z. 32-42; F., Z. 4-5, Z.14f). Trinität erweist sich als ein komplexer Inhalt christlicher Theologie: Einerseits wird er als wichtiger Teil der christlichen Religion wahrgenommen (E., Z. 44-46 – eine Begründung dafür wird allerdings nicht genannt.) Andererseits erscheint eine kritische Auseinandersetzung damit für nötig, um dem Modellcharakter im Sinne eines menschlichen Konstrukts gerecht zu werden (F., Z. 14-23; vgl. auch H., Z. 11-16). Problematisch wird eingeschätzt, wenn „gängige ... Erklärungsmodelle das schwierig fassbare Thema nur statisch und vereinfacht darstellen“ (B., Z. 8-9). Darüber hinaus wird Trinität eine zunächst untergeordnete Bedeutung zugeordnet mit der Möglichkeit, dass sich dies noch verändern kann (G., Z. 2-4). Kritische Distanz gegenüber etwas Fremdem kann durch intensive Auseinandersetzung in Interesse und emotionale Beteiligung umgewandelt werden (C., Z. 1-7, 62-63, 77; G., Z. 4-6). Dies geschieht aber nicht zwingend (H., Z. 1-2, 20-24).

Eine grundlegende Wahrheit im Umgang mit dem ‚Heiligen Geist‘ scheint zu sein, dass sich das Thema nicht vollständig erfassen lässt, sich im Austausch und der Begegnung etwas von seiner Bedeutung und Lebensrelevanz erschließt, dieser Prozess aber von unberechenbarer Dynamik und Offenheit geprägt sein kann.

2.4.2.5 Elementare Lernformen

Diesen Aspekt ergänzt Schweitzer zu Nipkows Kategorien.¹⁴³ Dabei geht es darum, Formen des Lernens auszumachen, die Inhalte und angestrebte Ziele des Lernprozesses möglichst schlüssig unterstützen. Allgemein zum ‚Heiligen Geist‘ kann man dazu benennen: Um Symbole nicht nur oberflächlich bzw. kognitiv zur Kenntnis zu nehmen, sondern um zu verstehen, was dahinter steht, braucht es ein dazugehöriges Erleben, das dann reflektiert werden kann. In der Bibel sind Zeugnisse der Begegnung mit dem Heiligen Geist niedergelegt. Diese Texte so zu entschlüsseln, dass sie zum einen den jeweiligen Kontexten gerecht werden, in denen sie entstanden sind und zum anderen für heute Relevanz gewinnen, gilt als grundlegende Methode. Um über einen guten Geist nachdenken zu können, erweist sich vermutlich eine gute Atmosphäre als hilfreich. Spiele, Bewegung, Kooperation und Selbsttätigkeit können zu einem anregenden Arbeitsklima beitragen. „Der Geist weht, wo er will“¹⁴⁴ und lässt sich nicht in Schemata und Tabellen sperren. Dennoch entsprechen übersichtliche Strukturen menschlichen Bedürfnissen. Diese Spannung gilt es zu thematisieren und reflektieren.

Die Studierenden erwähnen mehrfach, dass ihnen das Thema ‚Heiliger Geist‘ zuvor nicht wirklich im Kontext der Schule begegnet ist (A., Z. 6; C., Z. 8-13; D., Z. 6-11; E., Z. 9-11), auch nicht im Bildungsplan (B., Z. 2-3; E., Z. 11-14; G., Z. 29-31). Aufgrund ihres wahrgenommenen Mangels an vorgefertigten didaktisch aufbereiteten Materialien zum Thema (C., Z. 15-18; D., Z. 19-22, 32-33), mussten sie selber überlegen, welche Unterrichtsmaterialien und Methoden sich für die Erschließung des Themas eignen. Sie äußern sich in ihren Reflexionen folgendermaßen zu Methoden im Blick auf ihren Unterricht zum Heiligen Geist: Für ein angemessenes Verstehen, ist es – sicherlich auch im Blick auf die methodische Umsetzung – wichtig, nicht zu viel einzuplanen, um bei Bedarf, Zeit zur vertieften Klärung zur Verfügung zu haben (B., Z. 33-35; C., Z. 69-70). Ebenfalls sollten die einzelnen Stunden möglichst aufbauend aufeinander abgestimmt sein (B., Z. 51-53; E., Z. 16-19). Wie bereits bei der elementaren Zugänglichkeit erwähnt, ist darüber hinaus die Reihenfolge der Sequenzen und die Akzentuierung der Aspekte wichtig (H., Z. 10-11, 16-19, 32-34). Um ein abstraktes und

¹⁴³ Vgl. Kliemann, Elementarisierung, 23.

¹⁴⁴ Joh 3,8.

komplexes Thema erfassen zu können, ist altersgemäße Anschaulichkeit angebracht (A., Z. 3). Eine Vereinfachung, die dem dynamischen Charakter des Themas nicht entspricht, kann sich allerdings als problematisch erweisen (B., Z. 8-9; C., Z. 38-44). Die Verwendung von Symbolen zum Heiligen Geist wird als elementar aufgefasst (F., Z. 8-10; H., Z. 10), sollte aber fachkundig erfolgen, um ein stimmiges Verständnis anzubahnen (C., Z. 29-37; E., Z. 32-42). Fragenstellen und das Gespräch über den Heiligen Geist erweisen sich sowohl mit Kollegen, als auch mit Schülerinnen und Schülern als weitgehend hilfreich (A., Z. 22-25; B., Z. 12f, 26, 35; C., Z. 44-46, 65-69; D., Z. 27-31; E., Z. 14-16, 41-44; G., Z. 8-10, 17-18, 21-25). Kontinuität als unterrichtende Bezugsperson verstärkt vermutlich die Beziehungsebene, was für die Erschließung eines komplexen Themas wichtig sein kann (H., Z. 29-34, 37-39). Ein Ringen um ein richtiges Verstehen der Bibel stellt auch methodisch einen grundlegenden Bezugspunkt in der Auseinandersetzung mit dem Heiligen Geist dar (A., Z. 13-18; C., Z. 19-20, 27-37, D., Z. 34; E., Z. 43; F., Z. 2-4; G., Z. 14).

Auffällig ist, dass sich die Studierenden nicht explizit zur Methodik des Unterrichts äußern. Dies unterstreicht die Verschränkung dieses Aspektes zum Gesamtprozess des erschließenden Verstehens. Dennoch lässt sich beim Thema ‚Heiliger Geist‘ auch im Blick auf seine methodische Umsetzung eine Nähe zu religionspädagogischen Konzepten wie Bibeldidaktischen Ansätzen, der Symboldidaktik, Performative Didaktik oder auch dem Theologisieren feststellen. Dabei erscheinen insbesondere hermeneutische, text- und bilderschließende, sowie Aspekte zur Gesprächsführung wichtig. Allgemeinpädagogisch könnte sich eine Auseinandersetzung mit ‚Beziehungsdidaktik‘ anbieten. In Teil C sollen solche Konzeptionen genauer im Blick auf das Thema ‚Heiliger Geist‘ untersucht werden.

2.5 Fragestellungen aus Teil A für die exegetische Analyse

Aus den Analysen in Teil A lassen sich zusammenfassend folgende Fragen ableiten.

1. Wer oder was ist der Heilige Geist? (im Vergleich mit dem Menschen, z.B. bezüglich Geschlecht und Personalität und in Abgrenzung zu bösen Geistern, aber auch in seinem Verhältnis zu Gott-Vater und zu Jesus Christus).
2. Wie zeigt er sich? (Ist er sinnlich erfahrbar? Wie und wo wirkt er? Hat er die Kraft zur Veränderung? Kann man ihm begegnen? Wie begegnet er

dem Individuum und wie der Gemeinschaft? Was wird dazu in der biblischen Tradition berichtet?).

3. Welche Bedeutung spielt der Heilige Geist für den Glauben? (z.B. im Kontext des Gebetes; Inwiefern hilft er Unfassbares zugänglich zu machen?).
4. Wie lässt sich die Rede vom Heiligen Geist auf moderne pädagogische Kategorien beziehen? (Wie werden Begriffe wie ‚selbstbestimmtes, vernunftgeleitetes Leben‘, ‚Menschlichkeit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Freiheit‘ sowie ‚Glück und Selbsterfüllung‘ im biblischen Kontext gefüllt?¹⁴⁵).
5. Inwiefern lassen sich traditionelle Symbole zum Heiligen Geist mit dem biblischen Befund belegen? (z.B. Wind, Feuer oder die Taube).
6. Wie ist das Verhältnis von Geist und Schrift zu beurteilen? (Wie ist der einzelne Text innerhalb seines (theologischen) Kontextes, des Verhältnisses von AT und NT bzw. des ganzen Kanons einzuordnen? Was ergibt sich aus dem Verhältnis von Geist und Schrift für das jeweilige Geistverständnis?).

Die folgende Frage weist über den Horizont der vorangegangenen Fragen hinaus:

7. Welche weiteren Facetten des Heiligen Geistes lassen sich aufgrund des exegetischen Befundes benennen? (Welche wesentlichen Zusammenhänge waren weder den Schülerinnen und Schülern noch den Studierenden im Blickfeld?)

Diese Fragen sollen in Teil B helfen, exegetische Aspekte, die dort zum Heiligen Geist erarbeitet werden, mit Teil A zu verknüpfen. Dadurch soll vor allem das, was die Studierenden als ‚Struktur des Inhalts‘ im Blick hatten, von einem größeren Zusammenhang her beleuchtet werden.

2.6 Fazit

Überblickt man die Ergebnisse der einzelnen Schritte der Inhaltsanalyse, lässt sich zur leitenden Fragestellung „Wie schätzen Studierende der Religionspädagogik das Thema ‚Heiliger Geist‘ im Blick auf Schulunterricht ein?“ Folgendes feststellen: Bei aller geäußerten Skepsis (z.B. zu mangelnden Vorkenntnissen, fehlenden Unterrichtshilfen, Komplexität und Offenheit des Themas) ist dennoch – sowohl bei den Studierenden, als auch

¹⁴⁵ Vgl. A 2.4.1.

bei den Schülerinnen und Schülern – mehrfach von großem Interesse und Motivation bezüglich einer Auseinandersetzung mit dem ‚Heiligen Geist‘ die Rede. Eine solche positive Gestimmtheit bei einer größeren Gruppe der Beteiligten gegenüber einem Thema ist eine wesentliche Voraussetzung für seine unterrichtliche Tauglichkeit. Im Sinne kategorialer Bildung bzw. einer religionsdidaktischen Elementarisierung äußern Studierende viele Aspekte, die den Bildungsgehalt des Themas belegen. Inwiefern eine Auseinandersetzung mit dem ‚Heiligen Geist‘ dem Gesamtziel moderner pädagogischer Bemühungen im Sinne der Förderung von Mündigkeit entspricht, muss aber noch weiter untersucht werden.

Insgesamt erscheint eine gründliche fachwissenschaftliche Aufbereitung in Verknüpfung mit fachdidaktischen Überlegungen zum ‚Heiligen Geist‘ im Blick auf die religionspädagogische Lehrerbildung bisher noch unzureichend erfolgt zu sein. Daraus ergeben sich für diese Arbeit in Teil B exegetische und systematische Analysen zum Heiligen Geist, die dann in Teil C weiter fachdidaktisch reflektiert werden. Dabei ergeben sich auch Verknüpfungen zur Inhaltsanalyse des Teils A. Die Frage, inwiefern das Vorgehen der Studierenden anschlussfähig¹⁴⁶ ist an wissenschaftliche Pneumatologie und religionspädagogische Konzeptionen, kann somit in den folgenden Kapiteln (auch indirekt) immer wieder bedacht werden.

Gerth betont, dass Religionspädagogik sich nicht einseitig auf die theologischen Disziplinen zubewegen kann, sondern im gegenseitigen „Einander-Entgegen-Kommen ... gleichberechtigt zusammen[ge]arbeite[t]“¹⁴⁷ werden sollte, um der Sprachlosigkeit im Blick auf Pneumatologie zu begegnen. Dazu will diese Arbeit einen Beitrag leisten.

¹⁴⁶ Gerth stellt die Frage nach der Anschlussfähigkeit an universitäre Theologie im Blick auf die Vorstellungen der Kinder und Jugendlichen zum Heiligen Geist. Vgl. Gerth, *Geist/Engel*, 173.

¹⁴⁷ Gerth, *Geist/Engel*, 443. Ergänzung nach A.S.

B. Exegetische und systematische Zugänge

Die Struktur und Bedeutsamkeit des Themas ‚Heiliger Geist‘ in der biblischen Exegese und systematischen Theologie genauer herauszuarbeiten, darum soll es im folgenden Teil der Arbeit gehen. Dabei werden zunächst exegetische Aspekte unabhängig von Teil A ausgeführt und am Ende verschiedener Teilabschnitte¹⁴⁸ mit den in Teil A unter 2.5 erwähnten Fragen verknüpft. Aus diesen Auswertungen ergibt sich dann eine Struktur für systematisch-theologische Überlegungen.

Vorbemerkungen

Im alltäglichen deutschen Sprachgebrauch beschreibt der Begriff ‚Geist‘ weitgehend einen Gegensatz zu körperlicher Materie. Dabei schwingen auch Vorstellungen von Unverfügbarem bzw. Übernatürlichem mit.¹⁴⁹ Blickt man auf die biblischen Sprachen, so zeigt sich, dass das hebräische Wort *rûah* (רוח) und das griechische *pneuma* (πνεῦμα)¹⁵⁰ damit nicht deckungsgleich sind, sondern jeweils andere Bedeutungsspektren aufweisen. Wird beispielsweise ‚Geist‘ losgelöst von jeglicher Materie verstanden, entspricht dies dem stärker sinnlichen Geistbegriff der Bibel nur eingeschränkt.¹⁵¹ Deshalb kommt der Klärung der ursprünglichen Begriffe im exegetischen Teil eine grundlegende Bedeutung zu. Auch kann der Geist Gottes bzw. Heilige Geist „nicht einfach mit der dritten Person der christlichen Trinität gleichgesetzt werden. Dazwischen liegt eine lange Entwicklung mit mehrmaliger Übersetzung in andere Sprachen“¹⁵² und deren jeweiligen Hintergründen. So wurde z.B. aus der vorwiegend femininen *rûah* durch die

¹⁴⁸ In Teil II zum NT erfolgt die Beantwortung der Fragen einmal nach den Ausführungen zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte und einmal nach den Kapiteln zu Paulus.

¹⁴⁹ Darüber hinaus ist der deutsche Geistbegriff auch stark durch den Idealismus (ca. 1781-1831) geprägt. Vgl. Erlemann, Unfassbar, 10. Er umfasst ein breites philosophie- und geistesgeschichtliches Bedeutungsspektrum. Dieses bezieht sich vor allem auf das denkende Bewusstsein des Menschen und zielt auf sein sittliches Verhalten. Darauf kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht vertieft eingegangen werden.

¹⁵⁰ *Rûah* und *pneuma* werden nur hier jeweils einmal in Originalschrift abgedruckt. Ansonsten werden in dieser Arbeit hebräische und griechische Begriffe mit lateinischen Buchstaben in Kursivdruck dargestellt. Bibelstellen werden nach Luther 1984 zitiert.

¹⁵¹ Vgl. Wenzelmann, Geist, 53. Der paulinische Gegensatz von Geist und Fleisch (vgl. B II 3.3.3) entspricht keineswegs einer Gegenüberstellung zwischen leiblicher Körperlichkeit und Geist, sondern bezieht sich auf geistliche Machtsphären.

¹⁵² Schüngel-Straumann, Geist, 5. Dort wird auch darauf hingewiesen, dass vor „der Festlegung der alten Konzilien bezüglich der Trinität ... ‚Geist‘ regelmäßig als ‚Mutter‘ angerufen [wurde] und ... vor allem in der Taufliturgie eine große Rolle ... [spielte.] Nachdem bereits im 1. Jahrtausend die Kirchen mit semitischen Sprachen fast bedeutungslos wurden, hat sich die lateinische maskuline Form für den Heiligen Geist durchgesetzt.“ Ergänzungen nach A.S.

griechische Übersetzung der Septuaginta das neutrale *pneuma*. Mit diesem Wort schwingt aber zugleich ein eigenes philosophisches und kulturelles Denk- und Wertesystem mit.¹⁵³ Bei der Übersetzung in die lateinische Vulgata wurde aus dem neutralen *pneuma* das maskuline ‚spiritus‘.¹⁵⁴ Im 8. und 9. Jh. n. Chr. übersetzten dann bei der Christianisierung Europas iro-schottische Mönche ‚spiritus‘ aus der lateinischen Vulgata mit dem englischen ‚ghost‘.¹⁵⁵ So entstand schließlich der deutsche Begriff ‚(Heiliger) Geist‘. Durch diese Übersetzung stehen nun Assoziationen einer mehr oder weniger körperlosen Geistes- und Geisterwelt im Vordergrund. Der feminine, sinnliche, jüdische Erfahrungszusammenhang von *rûah* ging vor allem in der westlichen Theologie im Laufe der Zeit weitgehend verloren.

Um also der Frage, ‚Wer oder was ist der Heilige Geist?‘ genauer nachzugehen, erscheint es grundlegend, die Konnotationen der ursprünglichen Begriffe zu erschließen. Dabei sollen Bedeutungsvarianten des weitgehend alttestamentlichen ‚Geist Gottes‘ und des eher neutestamentlichen ‚Heiligen Geist‘ herausgearbeitet und im Rahmen ihrer jeweiligen theologischen Konzeptionen verständlich werden. Die exegetische Analyse geht dabei von den Begriffen aus und orientiert sich dann weitgehend an der kanonischen Reihenfolge der biblischen Schriften. Um Entwicklungslinien innerhalb der Bibel zum Geist möglichst übersichtlich zu klären, werden diachrone Aspekte zu den Texten teils in die Fußnoten verlagert. So soll zum einen das breite, mitunter schwer fassbare Bedeutungsspektrum des Geistbegriffes deutlich, zum anderen der lange geschichtliche Prozess, der diese Veränderungen beeinflusste, berücksichtigt werden.

I Der Geist Gottes im AT

Die Wendung ‚Heiliger Geist‘ kommt im Alten Testament (AT)¹⁵⁶ nur in Ps 51,13 und Jes 63,10 vor. Dort geht es jeweils um die Umkehr zum heiligen

¹⁵³ Vgl. B I 2.6 und 2.7.

¹⁵⁴ Vgl. Wenzelmann, Geist, 52-53.

¹⁵⁵ Vgl. Vortrag zu ‚rûah‘ von Prof. Dr. Siegfried Zimmer am 30.10.2015 in Schwäbisch Gmünd.

¹⁵⁶ Wenn in dieser Arbeit vom ‚Alten Testament‘ die Rede ist, dann soll damit nicht ausgedrückt werden, dass diese Schriften gegenüber dem ‚Neuen Testament‘ minderwertiger wären. Formulierungen wie ‚Erstes Testament‘, ‚Jüdische‘ oder ‚Hebräische Bibel‘ versuchen diesem Missverständnis entgegenzuwirken. Diese Argumentation überzeugt zwar, hat sich aber noch nicht im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt. Deshalb wird hier noch weiterhin der lang tradierte Begriff verwendet. Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 11, 15.

Gott.¹⁵⁷ Ansonsten ist im Alten Testament eher vom ‚Geist Gottes‘ die Rede. Wie zuvor erwähnt, kann man nicht davon ausgehen, dass der Geist-Begriff durchgängig das Gleiche meint, schon gar nicht im Vergleich mit seiner Verwendung im Neuen Testament (NT) oder in späteren christlich-dogmatischen Entwürfen. Dies gilt insbesondere bezüglich eines personalen Verständnisses des Geistes oder trinitarischer Aussagen.¹⁵⁸

1 *Rûah* als zentraler Geist-Begriff des AT

1.1 *Bedeutungen, Vorkommen und verwandte Begriffe*

Der hebräische Begriff *rûah* bedeutet zunächst einmal Wind und Atem im Sinne der Kraft, deren Ursprung und Ziel verborgen ist. Die Stärke des Windes kann dabei ein leichtes Hauchen beschreiben, meint aber meistens eher einen heftigen Sturm.¹⁵⁹ Ausgehend von der Profanbedeutung ergeben sich im Laufe der Zeit weitere Bedeutungsvarianten von *rûah* im Sinne von bewegender (Lebens-) Kraft, Geist und Sinn.¹⁶⁰ Lebenskraft wurde dann auch interpretiert als „Gottes Leben spendende und erhaltende Schöpferkraft, wie sie in der Welt am Werk ist.“¹⁶¹ Wenzelmann ordnet dieses Bedeutungsspektrum in die drei Gruppen „Lebenskraft; Sitz der Erkenntnis und Gemüt ... [sowie] Lebenskraft Gottes“.¹⁶² Dabei wird sowohl Körperlich-Materielles als auch Psychisch-Seelisches sowie Spirituell-Transzendentes berücksichtigt. Auffällig ist, dass das grammatische Geschlecht von *rûah* je nach Gebrauch wechselt, meistens aber weiblich ist.¹⁶³ Insgesamt ist der Begriff schwer fassbar und schillernd. Was gemeint ist, erschließt sich jeweils aus dem Kontext. Der Begriff kommt allerdings zu einem Drittel in Genitivverbindungen im AT vor, so dass seine Bedeutung schon alleine dadurch in vielen Fällen genauer geklärt wird.¹⁶⁴

¹⁵⁷ Vgl. Potter, Geist, 527.

¹⁵⁸ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 1.2.

¹⁵⁹ Vgl. Albertz, Geist, 728-729.

¹⁶⁰ Vgl. Schmidt, Geist, 170.

¹⁶¹ Potter, Geist, 527.

¹⁶² Wenzelmann, Geist, 53. Ergänzung nach A.S.

¹⁶³ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist 2.4. Unter 2.1 führt Schüngel-Straumann das Gebären als ‚Sitz im Leben‘ für *rûah* aus. Dort ist das Atmen ein wesentlicher Bestandteil. Da es um Leben oder Tod geht, handelt es sich auch um eine ambivalente Situation. So sieht sie in diesem Kontext eine Begründung „dass *ruach* immer dann grammatisch Femininum ist, wenn es sich in Leben fördernden, schöpferischen Zusammenhängen findet.“

¹⁶⁴ Vgl. Schmidt, Geist, 170 und Schüngel-Straumann, Geist.

Im AT erscheint *rûaḥ* 378 mal in hebräischem Kontext und 11 mal in aramäischem Zusammenhang (im Danielbuch). Der Begriff findet sich in erzählender, prophetischer und weisheitlicher Literatur. Auffällig ist allerdings, dass er in prophetischen Schriften des 8. Jhs. völlig fehlt.¹⁶⁵ Mehrfach wird er in Schriften des deuteronomistischen Geschichtswerks erwähnt, die vermutlich in der Exilzeit entstanden:¹⁶⁶ 10 mal im Richterbuch, 16 mal in 1Sam und 11 mal in 1Kön. Am häufigsten findet er sich aber bei Heseziel (52 mal) und Jesaja (51 mal), gefolgt von den Psalmen (39 mal). An etwa 60 Stellen wird der Begriff weniger in profanem und stärker in theologischem Sinne verwendet.¹⁶⁷

Rûaḥ ist ein lautmalendes Wort, das wohlmöglich das Rauschen des Windes bzw. den erregten Atem nachahmen soll, wodurch sein sinnlicher Charakter hervorgehoben wird. Zu *reach* (Geruch) hört man quasi die inhaltliche Nähe der Begriffe – das Riechen ist ja auch eng mit dem Einatmen verbunden.¹⁶⁸ Ebenfalls ähnlich wie *rûaḥ* klingt *ræwah*, was mit Weite oder Raum übersetzt werden kann. So entsteht z.B. im Zusammenhang eines erleichternden Aufatmens eine neue Weite. Schüngel-Straumann erwähnt in diesem Zusammenhang auch, das heftige Atmen beim Geburtsvorgang, wodurch sich das Leben Raum schafft.¹⁶⁹

In inhaltlicher Nähe zu *rûaḥ* steht der hebräische Begriff *nešāmāh*. Dieser bezeichnet den normalen, nichthörbaren Atem.¹⁷⁰ Gott haucht diesen Odem dem aus Staub geformten Menschen ein (Gen 2,7). Dies kann man so auffassen, dass dadurch die „Zwischenstellung des Menschen zwischen Gott und Welt“¹⁷¹ beschrieben wird. Bei *rûaḥ* geht es dagegen eher um „dynamische Vitalität“.¹⁷² Erst in der Exilzeit kann *rûaḥ* wie *nešāmāh* auch als normaler Lebensodem verstanden werden.¹⁷³ Außerdem nähert sich *rûaḥ* immer mehr dem Begriff *leb* – Herz an.

¹⁶⁵ Vgl. Albertz, Geist, 727-728.

¹⁶⁶ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 38.

¹⁶⁷ Vgl. Albertz, Geist, 727-728, 743.

¹⁶⁸ Vgl. Albertz, Geist, 727 und Schüngel-Straumann, Geist, 2.1.

¹⁶⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 2.1.

¹⁷⁰ Albertz, Geist, 736 und Schüngel-Straumann, Geist, 1.2.

¹⁷¹ Schmidt, Geist, 172.

¹⁷² Albertz, Geist, 735. Vgl. Gen 45,27; Ri 15,19; 1Kön 21,5.

¹⁷³ Vgl. Albertz, Geist 736-737. Vgl. Ps 104,29 „Nimmt Gott seinen Odem vom Menschen, dann wird er wieder zu Staub.“

1.2 Dynamisch-ambivalente Eigenschaften von *rûah*

Rûah befindet sich in Bewegung und kann anderes bewegen.¹⁷⁴ Diese Bewegung ist allerdings ambivalent in ihrer Wirkung. Der Begriff umschreibt einen „Akt der Bewegung ‚Hauchen, Wehen‘, der zugleich die Fähigkeit hat, in Bewegung zu bringen oder zu halten“¹⁷⁵ wie der Wind. Dies kann positive oder negative Auswirkungen mit sich bringen.

Für Menschen ist der Wind eher nicht greifbar, unverfügbar und flüchtig und passt deshalb besser zum göttlichen als zum menschlichen Handeln. Gott schuf den Wind und verfügt über ihn (Ps 104,4). *Rûah* kann aber auch das nichtige Tun des Menschen beschreiben (vgl. „Haschen nach Wind“ nach Pred 1,17 und 4,16). Wenn stürmische Bewegung zerstört, wird dies auch als Bild für göttliches Gericht zur Bestrafung verwendet (vgl. Hes 13,11f).¹⁷⁶ Zum anderen wird der Wind zum „Mittel eines konkreten göttlichen Handelns in der Geschichte zur Rettung (Ex 14,21; Num 11,31).“¹⁷⁷ Schließlich gilt der Wind als Atem Gottes. Gott kommt aber auch „auf den Flügeln des Windes“.¹⁷⁸ Dies geschieht in Anlehnung an ugaritische Vorstellungen, in denen die Gottheit auf den Wolken reitet.¹⁷⁹

Wenn *rûah* im Sinne von ‚Geist‘ verwendet wird, haftet diesem Begriff insofern etwas Diffuses und Missverständliches an, da er auch im Zusammenhang von Angst und Schrecken bzw. Begeisterung bis hin zur Raserei gebraucht wird. Vielfach wird mit der Rede vom Geist „dualistisches Denken verknüpft“.¹⁸⁰ Schneider-Flume stellt fest: „Die biblischen Schriften wissen um die Ambivalenz des Phänomens Geist: Geist an sich ist zumindest immer gefährlich ... Die menschlichen Erfahrungen des Geistes sind nicht eindeutig: Wie ist der Rausch von der Erfahrung des Heiligen Geistes zu unterscheiden?“¹⁸¹ So zeigt sich in Ri 9,23 und Jes 29,10 z.B. deutlich, dass der „von Gott gesandte Geist ... nicht nur Heil, sondern auch Unheilvolles, Böses bringen“¹⁸² kann. Dabei lässt sich fragen, inwiefern das Alte Testament auf diese Weise negative menschliche Erfahrung in den Glauben einordnet.

¹⁷⁴ Vgl. Albertz, Geist, 728.

¹⁷⁵ Schmidt, Geist, 170.

¹⁷⁶ Albertz, Geist, 730-732. Vgl. 731 oben: Jes 57,13; Jer 4,11, 12; Hes 13,11, 13, Ps 35,4.

¹⁷⁷ Albertz, Geist, 732.

¹⁷⁸ Albertz, Geist, 733.

¹⁷⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 2.1.

¹⁸⁰ Schneider-Flume, Dogmatik, 335.

¹⁸¹ Schneider-Flume, Dogmatik, 336. Als Beleg führt sie dazu Saul in 1Sam 18,10f an. Dort überfiel ein böser Geist Saul und machte ihn rasend, was sowohl Zerstörungswut als auch Angst beinhaltete.

¹⁸² Schmidt, Geist AT, 171-172. Mit der Frage nach dem Bösen im Kontext des Heiligen Geistes befasst sich auch Erlemann, Unfassbar, 6-8 und 82-85.

Grundsätzlich steht zu den ambivalenten Bedeutungen des Begriffs *rûah* auch zur Diskussion, inwiefern sich daraus in späteren Schriften Vorstellungen von Dämonen oder Engeln ableiten lassen.¹⁸³ Allerdings wird *rûah* im AT unpersönlich gebraucht und es werden eher Wirkungen beschrieben als die Herkunft geklärt.¹⁸⁴ Nur in 1Kön 22 tritt der Geist als Lügegeist mit personhaften Zügen auf.¹⁸⁵

1.3 Personal-menschliche Merkmale von *rûah*

Der Begriff Geist wird im Laufe der Zeit auch im Blick auf den Menschen verwendet und umschreibt die menschliche Lebenskraft, in der wiederum seine Persönlichkeit charakterisiert wird. *Rûah* ist der „Sitz der Stimmungen, Gefühle und Leidenschaften“ Dabei wird aber nicht „zwischen emotionellen und intellektuellen Regungen, Empfindungen, Willen und Erkenntnis ... scharf unterschieden.“¹⁸⁶ Das Bedeutungsfeld der psychischen Gemütsverfassungen bzw. der heftigen Emotionen ist breit gefächert: Ursprünglich meint *rûah* „nur die impulsiven, das Leben steigernden psychischen Kräfte wie Zorn, Wut ... wie sie sich z.T. noch direkt im erregten Atem zeigen.“¹⁸⁷ Dann aber kann *rûah* sich auch als Macht von außen erweisen, die einen überfällt und krank macht bzw. Eifersucht, Begierde oder Depression bewirkt. Später wird aus dieser negativen Stimmung auch eine gottesfürchtige Haltung der Demut und Zerknirschtheit.¹⁸⁸

Schließlich kann *rûah* das Personenzentrum des Menschen selbst bezeichnen und synonym für ‚ich‘ gebraucht werden.¹⁸⁹ So gesehen kann man ‚Geist‘ auch mit ‚Herz‘ oder ‚Sinn‘ des Menschen übersetzen. Es geht sozusagen um das verborgene Innere des Menschen. Dass man *rûah* und *leb* (Herz) gleichsetzen kann, gilt aber erst für spätere Texte.¹⁹⁰ Albertz sieht diese Bedeutungsvariante im Zusammenhang mit Hesekiels Ausführungen, dass dem Menschen ein neues Herz bzw. ein neuer Geist gegeben werden soll.¹⁹¹ Bei diesem Propheten kann *rûah* nun auch im Sinne von ‚Verstand‘ gebraucht werden. So weitet sich dieser Begriff zum „Aktionszentrum eines

¹⁸³ Vgl. Müller, Gott, 131-133.

¹⁸⁴ Vgl. Albertz, Geist, 739-740.

¹⁸⁵ Schüngel-Straumann, Geist, 2.4 und Albertz, Geist, 740.

¹⁸⁶ Schmidt, Geist, 170.

¹⁸⁷ Albertz, Geist, 738.

¹⁸⁸ Vgl. Albertz, Geist, 738f. Vgl auch Ps 34,19.

¹⁸⁹ Vgl. Albertz, Geist, 741.

¹⁹⁰ Vgl. Alberts Geist, 739, 741.

¹⁹¹ Vgl. Hes 18,31; 36,26 und B I 2.4.

Menschen [aus], das Gott erregen ... und ihn damit zu einer Entscheidung oder Handlung bringen kann.“¹⁹² Auch darin findet sich noch die Dynamik, die in *rûaḥ* steckt.

Nach außen hin zeigt sich dieser innere Geist eines Menschen dann z.B. in Form von Weisheit für den priesterlichen Dienst (Ex 28,3), zur handwerklich-künstlerischen Gestaltung des Heiligtums (Ex 31,3), zur Bewältigung kritischer Situationen (Gen 41, 38f) oder auch in Form von Traumdeutungen (Dan 4,5). In diesem Sinne ist *rûaḥ* Ansporn oder Motivation zum Handeln, sowie die Fähigkeit zur gelingenden Ausführung.¹⁹³

1.4 Theologischer Bedeutungswandel von *rûaḥ*

Der Begriff *rûaḥ* umfasst nicht nur ein breites Bedeutungsspektrum, sondern verändert sich im Lauf der Zeit auch inhaltlich. Besonders interessant ist, dass sich der profane in einen theologischen Gebrauch wandelt.¹⁹⁴ So spricht zwar das AT nicht davon, dass Gott ‚Geist‘ sei, aber *rûaḥ* wird z.B. in Ps 104,4 oder Jes 40,7 zum Werkzeug Gottes, und in Ps 139,7 wird Gottes Geist im Sinne von Gottes Gegenwart verwendet.¹⁹⁵ Ebenfalls wird der Begriff seit der Exilzeit ähnlich wie *nəšāmāḥ* als Lebensodem verstanden. Albertz erklärt diesen Bedeutungswandel folgendermaßen: In Hes 37,14 wird *rûaḥ* zum ersten Mal als Lebensodem und nicht mehr nur als Wind bzw. Atem verwendet. Der wiederbelebende Lebensodem steht also parallel zur Menschen-schöpfung.¹⁹⁶ Daraus folgert er, dass der Begriff den „Höhepunkt seiner Verwendung ... erst in exilisch-nachexilischer Zeit erfahren“¹⁹⁷ hat. Teilweise wird *rûaḥ* nun zu einem „umfassenden theologischen Begriff, der kein spezifisches göttliches Handeln mehr bezeichnet.“¹⁹⁸ Er wird quasi mit Gott gleichgesetzt. Da die Übergänge zwischen konkreter und übertragener Bedeutung von *rûaḥ* fließend sind, kommt Albertz allerdings zu dem Schluss, dass „der spezifisch theologische Gebrauch von *rûaḥ* als Geist Jahwes oder Geist Gottes weder terminologisch noch sachlich scharf von dem ‚profanen‘ Gebrauch abgegrenzt“¹⁹⁹ werden kann. Schmidt betont, dass sich z.B. bei

¹⁹² Albertz, Geist, 741.

¹⁹³ Vgl. Schmidt, Geist, 170, Albertz, Geist, 742, 750-751.

¹⁹⁴ Vgl. Wenzelmann, Geist, 53-54.

¹⁹⁵ Vgl. Schmidt, Geist, 171.

¹⁹⁶ Vgl. Albertz, Geist, 738.

¹⁹⁷ Albertz, Geist, 728.

¹⁹⁸ Schäfer, Geist, 175.

¹⁹⁹ Albertz, Geist, 742.

Gen 6,3 und Jes 31,3²⁰⁰ der göttliche Geist und das menschliche Fleisch in seiner Schwäche gegenüberstehen.²⁰¹

In exilisch-nachexilischer Zeit entsteht dann auch der Ausdruck ‚Heiliger Geist‘ (Jes 63,10-11; Ps 51,13). Hierbei wird die Dynamik von *rûah* mit dem eher statischen Charakter von *qados* (heilig) verbunden.²⁰² Potter sieht in dieser Kombination des Heiligen mit dem Geist eine Repräsentation von „Wesen und Macht Gottes, des völlig Anderen und zugleich völlig dem Menschen zugewandten.“²⁰³

Insgesamt zeigen sich an der Bedeutungsvielfalt und Entwicklung des *rûah*-Begriffes verschiedene Facetten von dem, was im Alten Testament unter dem Geist Gottes zu verstehen ist und wie menschliches Leben, Fühlen, Reden und Handeln damit verbunden werden. Darüber hinaus enthält das Begriffsfeld eine Spannung zwischen göttlich-unverfügbarem Reden bzw. Handeln und ambivalent Schillerndem. Die Fassbarkeit dessen, wer oder was der Geist Gottes ist, stellt sich dadurch zwar nicht beliebig, aber begrenzt dar. So, wie Atem und Wind selbst nicht sichtbar sind, wohl aber ihre lebensstiftenden und dynamischen Auswirkungen, so lässt sich auch der Geist Gottes am besten daran erkennen, was durch ihn geschieht. Deshalb soll es nach der Begriffsanalyse darum gehen, wie das Wirken des Geistes Gottes im Volk Israel dargestellt wird und welche Vorstellungen vom Geist damit verbunden werden.

2 Geistvorstellungen im Volk Israel und seiner Umwelt

Das Alte Testament lässt sich als Erzähltradition der Geschichte des Volkes Israel auffassen. Die verschiedenen Texte entstanden über Jahrhunderte, vielfach aus mündlicher Überlieferung, die gesammelt und mehrfach überarbeitet wurde. In Auseinandersetzungen mit den religiösen Kulturen der jeweiligen Umwelt und der herrschenden politischen Gegebenheiten ergaben sich im Laufe der Zeit verschiedene Vorstellungen zum Geist Gottes. Solche Entwicklungen sollen im Folgenden innerhalb unterschiedlicher Themenkreise aufgezeigt werden.

²⁰⁰ „Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht immerdar im Menschen walten, denn auch der Mensch ist Fleisch.“; „Denn Ägypten ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist.“

²⁰¹ Vgl. Schmidt, Geist, 171. Im NT, vor allem bei Paulus, wird diese Spannung wieder aufgegriffen.

²⁰² Vgl. Albertz, Geist, 752.

²⁰³ Potter, Geist, 527.

2.1 Der Geist Gottes und die Schöpfung

Von der Frühzeit Israels (bis ca. 1000 v. Chr.), in der das Volk von kanaanäischen Naturreligionen umgeben war, bis zum Exil (587-538) sind kaum Aussagen zur Schöpfung bekannt. Im Exil jedoch wurde das Volk intensiv mit babylonischen Schöpfungsmythen konfrontiert, was zu einem eigenen Nachdenken über die Schöpfung führte. Dementsprechend lässt sich Gen 1 als Abgrenzung gegenüber dem babylonischen Mardukkult verstehen.²⁰⁴ Grundlage ist der Glaube an den einen und einzigen Gott, der sich ebenfalls in der Exilszeit durchsetzt.²⁰⁵

Gen 1 beschreibt die Erde als wüst, leer und finster, hält aber fest, dass *rûah elohim* über den Wassern schwebte. Es geht hier also nicht um eine Schöpfung aus dem Nichts.²⁰⁶ Die Welt vor der Schöpfung wird vielmehr als ungeordnetes Chaos beschrieben – aber nicht ohne die Anwesenheit Gottes. Diese Anwesenheit belegt allerdings nicht die Beteiligung des Geistes am Schöpfungsakt.²⁰⁷ Die Deutung von *rûah* ist an dieser Stelle nämlich umstritten.²⁰⁸ So kann man den Begriff hier nur als einen von Gott gesandten Wind auffassen.²⁰⁹ Nach Gen 1 schafft Gott durch sein Wort. In Gen 2,7 entsteht das menschliche Leben durch Einblasen des Odems (*nəšāmāh*) in die Nase.²¹⁰ Schöpfung durch Gottes Wort und Hauchen kommen darüber hinaus in Ps 33,6 zum Ausdruck.²¹¹ Von daher lässt sich *rûah* auch im Sinne bewegter, atmender Luft auffassen, die dem Leben schaffenden Wort seine Stimme verleiht. In den Psalmen gehört *rûah* nach Schüngel-Straumann „ganz eng zur Sprache der Schöpfung.“²¹² Explizit zeigt sich die dynamisch-

²⁰⁴ Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.1. Gen 1 stellt nicht nur den Beginn des AT dar, sondern wird von Forschern auch als Teil der sogenannten Priesterschrift aufgefasst, deren Entstehung man um 520 v. Chr. im babylonischen Exil ansetzt.

²⁰⁵ Vgl. Müller, Gott, 25. Dort wird erläutert, dass es sich in Gen 1 bei dem Begriff *Elohim* für Gott um eine Pluralbildung von *El* handelt und so auch mit ‚Götter‘ übersetzt werden könnte. Israel hat diese Bezeichnung aus seinem Umfeld übernommen – im kanaanäischen Umfeld wurde *El* als der höchste Gott verehrt. Mit ihm wurde Weltschöpfung verbunden.

²⁰⁶ Von einer ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ ist in der Bibel nur in 2Makk 7,28 die Rede. Dort heißt es: „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen.“

²⁰⁷ Vgl. Schmidt, Geist, 172.

²⁰⁸ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.1. Dort wird z.B. erwähnt, dass das Schweben des Geistes über den Wassern in altorientalischen Schilderungen fehle. Deshalb wird darum gestritten, ob dieser Versteil eine spätere Zufügung ist.

²⁰⁹ Vgl. Wenzelmann, Geist, 67f.; Schmidt, Geist, 172.

²¹⁰ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 52. Dieser Text gilt im Gegensatz zu Gen 1 als nicht-priesterlich. Vgl. auch Hi 33,4 aus dem 4. Jh. v. Chr.

²¹¹ Vgl. Schmidt, Geist, 172. „Der Himmel ist durch das Wort des HERRN gemacht

und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes.“

²¹² Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.1. Die Endredaktion der Psalmen wird um 200 v. Chr. angesetzt.

schöpferische Kraft des Geistes Gottes z.B. durch Aussagen in Ps 104,29f²¹³ (ähnlich wie in Hi 34,14-15²¹⁴). Dort wird die ganze natürliche Schöpfung als auf Gottes Geist angewiesen dargestellt, damit sie nicht zu Staub vergeht.²¹⁵

Insgesamt gilt die Welt im AT weder als göttlich noch als dämonisch, sondern als von Gott geschaffen und somit als Ort, an dem Gottes Geist wirkt.²¹⁶ Der Geist ist dabei weder ein höheres, zeitloses Prinzip noch etwas Immanentes. Im Volk Israel sah man den Geist Gottes als Macht an, die „konkret in der Geschichte Israels wirkt“²¹⁷ und Israel umgestaltet. Im Exil wurde dann eine pantheistische Erfüllung der Welt mit Gottes Macht von den Juden bewusst abgelehnt. Im Gegensatz zu anderen altorientalischen Kulturen gab es deshalb auch keine „Vergottung des Menschen“.²¹⁸ Demgegenüber galt z.B. in altägyptischen und babylonischen Religionen²¹⁹ der König als Inkarnation der göttlichen Macht. Bei allen Unterschieden lässt sich allerdings feststellen, dass die Erzähltraditionen des Volkes Israel auch von anderen Kulturen der jeweiligen Zeit beeinflusst wurden.²²⁰ So ist z.B. das Motiv, dass Wind bzw. Luft für die Entstehung des Lebens sorgen, im alten Orient weit verbreitet.

Im jüdischen und später auch im christlichen Kontext ist jedoch nicht nur von der Entstehung des natürlichen Lebens die Rede, sondern auch von einer geistlichen Neubelebung des Menschen bzw. der ganzen Schöpfung.

²¹³ „Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub. Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde.“

²¹⁴ „Wenn er nur an sich dächte, seinen Geist und Odem an sich zöge, so würde alles Fleisch miteinander vergehen, und der Mensch würde wieder zu Staub werden.“

²¹⁵ Vgl. Schmidt, Geist, 172; Albertz, Geist, 736f. Trillhaas, Dogmatik, 410, formuliert dies folgendermaßen: „Der Geist ist Gottes Eigentum, die Geschöpfe leben von ihm und sterben, wenn Gott den Geist entzieht (Ps 104,29f).“

²¹⁶ Vgl. Wenzelmann, Geist, 71.

²¹⁷ Vgl. Bieder, Geist, 363.

²¹⁸ Vgl. Bieder, Geist, 363.

²¹⁹ Wenn Ps 2,7 bei der Einsetzung des Königs Gott sprechen lässt: „Du bist mein Sohn“, so muss dies nicht als Inkarnation verstanden werden, sondern als Ausdruck eines besonderen Verhältnisses zwischen Gott und dem König, z.B. im Sinne von ‚Adoption‘.

²²⁰ So seien hier einige Geistvorstellungen des alten Orients zur Weltentstehung erwähnt: Die Vorstellung vom Wind als „anfangslos vor allem Anfang“ (Kleinknecht, pneuma, 338) war weit verbreitet. Daraus ergab sich quasi der Urmythos von der Kraft des Windes, die Leben zeugt und schafft. Als ältestes Erklärungsmodell von der Entstehung der Welt gilt die ägyptische Kosmogonie von Hermopolis (2. Jt.), in der der Götterkönig Amun durch den Windhauch geformt wurde. Ähnlich wird in der griechisch-orthischen Kosmogonie (ab dem 6. Jh.) erzählt, dass das Weltei durch den Wind befruchtet wurde, woraus der Gott Eros hervorging. Vgl. Kleinknecht, pneuma, 339. Dem ägyptischen Luftgott Schu schreibt man bei der Schöpfung zu, dass Himmel und Erde entstanden, indem er den Erdgott Geb und seine Gattin Nut, die Himmelskönigin, voneinander trennte. Bei den Sumerern vollzog diesen Akt in ganz ähnlicher Weise Enil, der über die Luft herrschte. Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.1.

Die Hoffnung auf solch grundlegende Erneuerung legt sich gerade in Krisenzeiten, wie dem Scheitern des Königtums und der Erfahrung des babylonischen Exils, nahe. Aber auch jahreszeitliche Erfahrungen können zu solchen Gedanken beitragen.²²¹ In dieser Perspektive der Erneuerung unterscheidet sich das Alte Testament jedoch fundamental sowohl von altorientalischen wie von hellenistischen Vorstellungen. Die Zarathustra-Religion innerhalb des persischen Großreiches allerdings beinhaltete den Gedanken an eine endzeitliche Entscheidungsschlacht zur Klärung verworrener irdischer Zustände und beeinflusste damit auch das Denken im Judentum.²²² Jedenfalls entwickelte sich im babylonischen Exil und danach im Volk Israel die Hoffnung, dass Gottes Geist seine Schöpfung erneuern und vollenden wird. Vor allem Hesekiel (6. Jh.) stellt dabei *rûah* ins Zentrum.²²³

Zusammenfassend kann man feststellen: „Wo immer Gott neues Leben in Szene setzt, tut er das mittels seines Geistes ... Das gilt in materieller Hinsicht wie im übertragenen Sinn.“²²⁴ So zeigt sich der Geist in diesem lebensspendenden und lebenserhaltenden Wirken zum einen als Schöpfer, zum anderen in voller Zuwendung zur Schöpfung, ohne mit ihr identisch zu sein, also nicht pantheistisch. Dabei spielt das gesprochene Wort, das Atem benötigt, eine entscheidende Rolle.

2.2 Von ekstatischer Verzückung zu dauerhafter Anwesenheit des Geistes Gottes

Wie der Geist wirkt und wie er Menschen begegnet, zeigt sich im Zusammenhang mit charismatischen Führern und ekstatischer Prophetie. Vor allem in der Frühzeit des Volkes Israel wird der Geist Gottes in diesem Kontext erwähnt.²²⁵ Dabei stellt sich *rûah* dar als „eine dynamische, explosive Kraft, die einen Menschen überfällt und ihn für kurze Zeit zu besonderen Aktionen befähigt.“²²⁶ Der Geist kann dabei auch provoziert werden oder ansteckend wirken.²²⁷ Vom Geist ergriffen zu werden und berufen zu werden, gilt in dieser Zeit allerdings nicht als deckungsgleich.

²²¹ Vgl. Gerstenberger, Neuschöpfung, 2.1, 2.2, 3.3.

²²² Vgl. Gerstenberger, Neuschöpfung, 4.4.

²²³ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.2. So verheißt Hes 36,26-27 ein neues Herz und die Erfüllung mit Gottes Geist. Vgl. Wenzelmann, Geist, 72. In Hes 37 werden sogar die Toten mit neuem Lebensodem angeblasen und dadurch wieder lebendig.

²²⁴ Erlemann, Unfassbar, 53f.

²²⁵ Vgl. Schmidt, Geist, 171.

²²⁶ Albertz, Geist, 743.

²²⁷ Vgl. Albertz, Geist, 745.

Vor allem das Richterbuch²²⁸ erzählt, wie *rûah* sich als eine geheimnisvolle Kraft einzelner Menschen bemächtigt – plötzlich und ungestüm.²²⁹ Dadurch werden diese zu charismatischen Führern für das Volk erweckt, das sich in einer Notlage befindet.²³⁰ Mit der Geistverleihung werden außergewöhnliche Kräfte verbunden.²³¹ In der Regel umfasst die Ausstattung mit dem Geist Gottes in diesen Texten aber ein situationsbezogenes, zeitlich begrenztes Geschehen. Die Geistträger werden jedoch weder zu „Übermenschen noch [zu] Idealgestalten“²³² stilisiert.

Auch beim Übergang von der Richterzeit zum Königtum (ab ca. 1000 v. Chr.) ist von außergewöhnlichen Veränderungen die Rede: In 1Sam 10,6f. und 19,23 soll Saul durch den Geist Gottes verzückt und dadurch verwandelt werden. Im Zusammenhang der Übertragung des Geistes wird zudem von einer ekstatischen Prophetengruppe berichtet. Daraus ergibt sich die Frage, ob bereits in kanaänischen Kulturen ekstatische Prophetie bekannt war und sich im Glauben der Israeliten weiterentwickelte.²³³ Albertz ist der Meinung, dass „Herkunft und Art der *rûah*-Vorstellung in dieser ‚vorklassischen‘ Epoche der Prophetie weitgehend im Dunkeln“²³⁴ bleiben. Da auch in Dtn 24,2 und 2Sam 23,2 von *rûah* die Rede ist, fällt eine einlinige Ableitung aus der ekstatischen Prophetie schwer. Eine klare Unterscheidung der Geister dieser Zeit erscheint demnach nicht möglich. So wird auch bei den Geistträgern selber von Unsicherheit im Blick auf die Einordnung der Phänomene berichtet.²³⁵ Darüber hinaus deutet eine Erwähnung Jahwes im Kontext eines bösen Geistes darauf hin, dass auf diese Weise „die zwiespältigen, dunklen Erfahrungen des Menschen vom Glauben her gedeutet werden sollen und unter der Herrschaft Jahwes stehen.“²³⁶

Im weiteren Zuge der Institutionalisierung des Königtums ist nicht mehr von einem außergewöhnlichen Überfallenwerden durch den Geist Gottes die Rede.²³⁷ Vielmehr wird in der Entwicklung des Königtums im Volk Israel

²²⁸ Dessen Endredaktion wird im Zusammenhang der Entstehung des Deuteronomistischen Geschichtswerks (zusammen mit Numeri, Josua, den Samuel- und Königsbüchern) in der Exilzeit um 560 v. Chr. gesehen. Dabei geht man davon aus, dass auf ältere Textteile zurückgegriffen wurde. Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 38.

²²⁹ Hilberath, Pneumatologie, 38.

²³⁰ Vgl. Ri 3, 10; 6, 34; 11, 29.

²³¹ Vgl. Schmidt, Geist, 171; Ri 15, 14.

²³² Wenzelmann, Geist, 56.

²³³ Vgl. Schmidt, Geist, 171.

²³⁴ Albertz, Geist, 749.

²³⁵ Vgl. Welker, Geist, 82.

²³⁶ Wenzelmann, Geist, 61. 1Sam 16, 14f. Vgl. auch Schmidt, Geist, 172.

²³⁷ Vgl. Wenzelmann, Geist, 57, mit Bezug auf Congar, Geist, 23.

dieses Amt vor allem durch die Salbung mit der Ausstattung durch den Geist Gottes in Verbindung gebracht. Zu Saul wird noch ausgeführt, dass er aufgrund seiner Verfehlungen von Gottes Geist wieder verlassen wurde. Welker deutet dies mit „Ermächtigung“ und „Entmächtigung“ bzw. „Bevollmächtigung“ und „Verohnmächtigung“²³⁸ durch den Geist Gottes. Bei der Salbung von Sauls Nachfolger David zum König ist von dauerhafter Geistausstattung die Rede.²³⁹ Dies ist auch in dem Kontext zu sehen, dass mit „dem Aufkommen einer stetigen politischen Institution ... der dynamische *rûah*-Begriff schwerwiegende Umwandlungen erfahren“²⁴⁰ musste. Der Geist wurde zu einer bleibenden Gabe für den Gesalbten, vergleichbar mit Segen,²⁴¹ die z.B. mit Handauflegung verbunden wurde.²⁴²

Dennoch erwiesen sich die Könige in ihrem Handeln längst nicht immer als Geistträger. So stellten sich dem Königtum immer mehr Propheten als kritische Instanz entgegen. Auffällig ist allerdings, dass in den Schriften der klassischen Prophetie vor dem Exil²⁴³ der Geist Gottes so gut wie gar nicht genannt wird. Eine Erklärung dafür ist, dass sich jüdische Schriftpropheten des 8. und 7. Jhs auf dem Hintergrund der oben erwähnten unklaren Herkunft ekstatischer Prophetie eher davon abgrenzten. Sie gaben Gottes Offenbarung lieber in klaren Worten weiter.²⁴⁴ Diese Erklärung ist allerdings umstritten.²⁴⁵

Nach Albertz fasste man erst in nachexilischer Zeit prophetische Rede eindeutig als Wirkung des Geistes Gottes auf.²⁴⁶ Beim Propheten Hesekiel wird in Kapitel 3,14 explizit ein Ergriffensein durch den Geist Gottes beschrieben. Schmidt interpretiert dies so, dass in „exilisch-nachexilischer Zeit die Vollmacht der Propheten ... als Wirken des Geistes verstanden“²⁴⁷ wird. In Hes 11,24 verwandelt sich *rûah* sogar „von der bewegenden Kraft zu einer Art visionärer Sphäre“,²⁴⁸ in der man etwas von Gottes Geheimnissen schaut. Aber auch in den exilisch-nachexilischen Schriften des Deuteriojesaja

²³⁸ Welker, Geist, 81.

²³⁹ Vgl. Schmidt, Geist, 171; 1Sam 16,12f.

²⁴⁰ Albertz, Geist, 745.

²⁴¹ Vgl. Albertz, Geist, 749, 752.

²⁴² Vgl. Albertz, Geist, 750.

²⁴³ Also bei Amos, Hosea, Protojesaja / Jesaja 1-39 und Micha. Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 189.

²⁴⁴ Vgl. Schmidt, Geist, 171.

²⁴⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 2.2.

²⁴⁶ Vgl. Albertz, Geist, 746, 749.

²⁴⁷ Schmidt, Geist, 171.

²⁴⁸ Albertz, Geist, 734.

(Jes 40-55) und Tritojesaja (Jes 56-66)²⁴⁹ kommt dem Geist ein besonderes Gewicht zu. Nun erscheint *rûah* eindeutig nicht mehr ambivalent, sondern wird klar mit *zedaka* (Gerechtigkeit)²⁵⁰ verbunden. Vor allem auf dem in diesen Texten vorgestellten Retter, der vielfach als Messias verstanden wird, ruhe der Geist Gottes dauerhaft. So werde er Gerechtigkeit und Recht als Beweis für Gottes Erbarmen aufrichten.²⁵¹

2.3 Hoffen auf einen geistbegabten Retter (Messias)

Der Begriff Messias kommt aus dem Aramäischen (*məšîḥā*) bzw. Hebräischen (*māšîaḥ*) und bedeutet Gesalbter. Dies entspricht dem griechischen Christus im NT, wovon die Bezeichnung Christen abgeleitet wurde (vgl. Apg 11,26). Salbungen mit Öl waren im alten Orient allgemein als Körper- und Schönheitspflege üblich. In religiösem Gebrauch wurde damit „die Verleihung von Macht, Kraft und Ehre verbunden.“²⁵² Im AT gelten von Gott für sein Volk Berufene als gesalbt, insbesondere Amtspersonen. Dazu zählen Hohepriester (vgl. Lev 4,3f)²⁵³ und Propheten (vgl. 1Kön 19,15-16). Darüber hinaus wird der Titel auch auf die Erzväter angewandt (vgl. Ps 105,15; 1Chr 16,22), auch wenn diese nach biblischem Bericht gesegnet, aber nicht gesalbt wurden (vgl. Gen 12; 25,11; 27).²⁵⁴ Ursprünglich wurde der Titel ‚Messias‘ ausschließlich für Könige verwendet.²⁵⁵ So wird die Salbung Davids zum König in 1Sam 16,12f ausführlich geschildert. Aber auch bei anderen Königen ist von Salbung bzw. Gesalbten die Rede.²⁵⁶ Nach 2Sam 7,13 soll die davidische Dynastie ewigen Bestand haben. Mit dem babylonischen Exil endete diese jedoch.

Ausgehend von der Überzeugung, dass Gottes Verheißungen bestehen bleiben, entwickelte sich in der Krise des Exils im Judentum aber die Hoffnung auf einen Retter wie Mose bzw. einen gerechten König aus dem Hause

²⁴⁹ Die Einteilung von Jesaja in Proto-, Deutero- und Tritojesaja geht auf Bernhard Duhm Ende des 19. Jhs. zurück. Inzwischen sieht man die Textentstehung viel differenzierter. Ein einheitlicher Konsens bezüglich der einzelnen Schichten besteht derzeit in der Forschung jedoch nicht. Diese Diskussion kann innerhalb dieser Arbeit allerdings nur angedeutet werden. Vgl. Jüngling, Jesaja, 440-446.

²⁵⁰ Vgl. Fischer, Gerechtigkeit, 2. Auch bei Paulus spielt ‚Gerechtigkeit‘ eine wichtige Rolle. Vgl. B II 3.2.2.1 und 3.2.2.3. Dem Begriff haften allerdings vielfältige Konnotationen an.

²⁵¹ Vgl. Zimmer, Geist, Vortrag zum ‚Heiligen Geist im AT‘ am 31.10.2015 in Schwäbisch Gmünd.

²⁵² Volkmann, Salbung, 1161.

²⁵³ Vgl. Schäfer, Geist, 173-175.

²⁵⁴ Betz, Messias, 906f.

²⁵⁵ Vgl. Waschke, Messias.

²⁵⁶ Vgl. 1Sam 10,1f; 26,9.11.23 zu Saul; 1Kön 19,15-16 bei Hasaël, einem König Arams sowie bei Jehu, einem König Israels und in Jes 45,1 im Blick auf den Perserkönig Kyros.

Davids. Dieser sollte wie einst David mit Öl gesalbt und so mit Gottes Geist und Kraft ausgestattet sein.²⁵⁷ Von der Art dieser jüdischen Messiaserwartung zeugen z.B. die Psalmen, die einen langen Sammlungs- und Redaktionsprozess jüdischer Glaubensäußerung bis ca. 200 v. Chr. abbilden. So wird in Ps 2,7-9 die Erwartungen an einen besonderen königlichen Retter mit einer Benennung als ‚Sohn‘ durch Gott verbunden und in Ps 89,20-30; 37-38 mit einer durch Gott autorisierten Weltherrschaft bzw. einer ewigen Dynastie.²⁵⁸ Der Begriff ‚Messias‘ wird dabei allerdings nicht direkt genannt. Solche Äußerungen zu einem erhofften Heilsbringer ohne die explizite Nennung des Messiasititels finden sich auch in weiteren Texten der Bibel: So wird bei Jesaja dargestellt, dass auf einem erwarteten Retter der Geist Jahwes dauerhaft ruhen werde. Als zentrale Texte gelten hierzu Jes 11,1f.; 42,1f. und 61,1f. Da der Geist Gottes ab David als eine bleibende Gabe Gottes für Könige des Volkes Israel gilt (trotz all deren Fehler), kann der verheißene Hoffnungsträger in dieser Linie gesehen werden.²⁵⁹ Durch Gottes Geist werde er mit Weisheit, Einsicht, Rat und Stärke (Jes 9,5 und 11,2) begabt. Diese fehlten dem Volk Israel (Jes 1,3; 6,9).²⁶⁰ Der Erwählte bekomme durch den Geist Anteil an Gottes Macht (Jes 28,29), bleibe aber durch den Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht Gott untergeordnet.²⁶¹ Auf diese Weise werde er Erbarmen, Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis miteinander verbinden,²⁶² wodurch sich Gottes Gesetz erfülle. Da dadurch eigene Ansprüche zu Gunsten Schwächerer zurückgestellt werden könnten, werde der Gemeinschaft Stärke verliehen. Das Volk Israel erhalte so eine derartige Ausstrahlungskraft, dass diese auf andere Völker anziehend wirke und der Retter dadurch universale Geltung bekomme. Zum anderen helfe der öffentliche Kult sich gemeinsam auf Gott hin zu orientieren.²⁶³ „Das durch den messianischen Geisträger vermittelte Wirken des Geistes Gottes setzt Gott, sein Volk und die Völkerwelt, ja sogar die ganze Schöpfung zu sich selbst ins richtige Verhältnis ... So setzt Gott seine Gottesoffenbarung durch seinen

²⁵⁷ Vgl. Betz, *Messias*, 906.

²⁵⁸ Vgl. Waschke, *Messias*.

²⁵⁹ Vgl. Albertz, *Geist*, 750; 2Sam 23,2f.

²⁶⁰ Vgl. Schmidt, *Geist*, 172; Welker, *Geist*, 109.

²⁶¹ Schmidt, *Geist*, 172.

²⁶² Vgl. Wenzelmann, *Geist*, 59; Welker, *Geist*, 113. Welker betont dort die wechselseitige Bezogenheit der drei Aspekte.

²⁶³ Vgl. Welker, *Geist*, 110-114; Welker zeigt auf 115, dass die universale Geltung des Messias in Jes 42,1f; 61,1f bzw. Jes 62 noch deutlicher betont wird.

Geist in der Welt durch.“²⁶⁴ Später greifen neutestamentliche Autoren wie Lukas 4,14f .auf Jesaja zurück (vgl. Jes 61,1f.), um Jesus als diesen Heilsbringer vorzustellen. Solche Deutungen sind aus christlicher Perspektive plausibel, können allerdings dazu verleiten, alttestamentliche Texte zu schnell christliche zu vereinnahmen. Diese Spannung lässt sich an Jes 11 etwas genauer verdeutlichen.

Jes 11 bildet den letzten Teil einer Abfolge von Textpassagen ab Kapitel 1 über das Aufzeigen von Sünde, der Ankündigung von Unheil, sowie der Verheißung der Wiederherstellung einer heilvollen Zukunft.²⁶⁵ Jes 11,1-10 wird von vielen Autoren als „messianische Weissagung“²⁶⁶ aufgefasst, die einen positiven Herrscher für die Zukunft bzw. Endzeit verheißt, der Gottes Recht und umfassenden Frieden durchsetzt bis in die Natur hinein. Auf diese Vorstellung vom „universalen Friedenherrscher“²⁶⁷ als dem ‚Christus‘ wird zwar im NT häufig Bezug genommen, jedoch stellt dies nicht die einzige Interpretation dar. Zunächst aber muss die Stelle aus sich selbst heraus und nicht aus späterer christlicher Perspektive verstanden werden. Die Deutung des Textes hängt auch damit zusammen, ob man seine Entstehung in der Zeit des Propheten Jesaja im 8. Jh. ansetzt oder später. Über die Datierung besteht derzeit in der Forschung kein Konsens.²⁶⁸ Schüngel-Straumann z.B. ordnet Jes 11 als späten Jesajatext ein und bringt ihn auch aufgrund seiner Terminologie in Zusammenhang mit weisheitlichen Gedanken. Dabei legt sie den Akzent weniger auf die Verleihung von *rûah* an eine „messianische Einzelgestalt“ als vielmehr auf eine planvolle Weltordnung bzw. einem „Lenken der Geschichte durch JHWH“²⁶⁹ mit Hilfe von Weisheit, Einsicht und Erkenntnis. Sich mit einer solchen Sichtweise der Deutung von Jes 11 kritisch auseinanderzusetzen, kann das Textverständnis erweitern und bereichern, auch ohne den Bezug zu Christus unbedingt aufgeben zu müssen.

Insgesamt ist bemerkenswert, dass die Bezeichnung Messias im AT eher nicht direkt für den erhofften endzeitlichen Retter gebraucht wird.²⁷⁰ Auch Waschke meint: „Die Frage, inwieweit im Alten Testament überhaupt von

²⁶⁴ Wenzelmann, Geist, 59, in Anlehnung an Welker.

²⁶⁵ Vgl. Jüngling, Jesaja, 529. Jes 12 im Anschluss schließt dieses viermal wiederholte Schema mit einem Danklied ab.

²⁶⁶ Kreuch, Jesaja, 6.4.7; zu den messianischen Weissagungen zählen des Weiteren Jes 7,14-16; 9,1-6, Jes 16, 4f; Jes 32,1-8, aber auch Sach 9,9-10.

²⁶⁷ Kreuch, Jesaja, 7.

²⁶⁸ Vgl. Kreuch, Jesaja, 5; Jüngling, Jesaja, 440-446.

²⁶⁹ Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.2.

²⁷⁰ Vgl. Betz, Messias, 906.

messianischen Erwartungen gesprochen werden kann, ist umstritten. Kein Text, in dem der Titel Messias belegt ist, hat einen zukünftigen Herrscher im Blick. Demgegenüber findet sich die Hoffnung auf Erneuerung oder Wiederherstellung des Jerusalemer Königiums in Texten, in denen der Titel fehlt.²⁷¹ Zu diesen Texten gehören z.B. Verheißungen an den Stamm Juda in Gen 49,8-10 und Num 24,17-18,²⁷² die im Laufe der Zeit messianisch aufgefasst wurden. Vor allem aber werden an die sogenannten messianischen Weissagungen, Heilshoffnungen geknüpft. Solche Erwartungen könnten auch „rückprojizierte Verheißungen (*vaticinia ex eventu*)“ sein, „die ursprünglich auf einen historischen und nicht auf einen zukünftigen König zu beziehen sind.“²⁷³ Die Jesajastellen könnten z.B. Hiskia oder Josia gelten. Dennoch findet auch Waschke unstrittig, dass messianisch-eschatologische Hoffnungen im AT ihre Textgrundlage haben, die sich vor allem auf die Idealisierung Davids als König und die Verheißung der ewigen Herrschaft seines Geschlechts bezieht. Hoffnungen der machtvollen Wiederherstellung des Volkes Israels erscheinen auf dem Hintergrund der Existenzkrise durch das babylonische Exil besonders verständlich. In diesem Sinne kommt auch Schüngel-Straumann mit ihrer Einordnung von Jes 61,¹²⁷⁴ in die nachexilische Zeit Tritojesajas zu folgender Ansicht: „Da die Salbung zum Amt des Königs gehört, wird diese nun in der königlosen Spätzeit mit der Sendung des Propheten vermischt.“ So wird in „einer Zeit der Krise ... die Dauer, das Bleibende der prophetischen Beauftragung unterstrichen.“²⁷⁵ Auch hier wird deutlich, dass Textstellen, die

²⁷¹ Waschke, Messias.

²⁷² „8 ‚Juda,‘ du bist’s! Dich werden deine Brüder preisen ... 9 Juda ist ein junger Löwe ... 10 Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis dass der Held komme, und ihm werden die Völker anhangen.“ „17 Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht von nahem. Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Zepter aus Israel aufkommen und wird zerschmettern die Schläfen der Moabiter und den Scheitel aller Söhne Sets. 18 Edom wird er einnehmen, und Seir, sein Feind, wird unterworfen sein; Israel aber wird Sieg haben.“

²⁷³ Waschke, Messias. Dabei gibt er zu bedenken, „dass die meisten Texte am Schluss kleinerer und größerer Spruchsammlungen stehen (Jes 9,1-6; Jes 11,1-10;f; Mi 5,1-5; Sach 9,9f) und offensichtlich redaktionell eingetragen worden sind.“

²⁷⁴ „Der Geist Gottes des HERRN ist auf mir, weil der HERR mich gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Elenden gute Botschaft zu bringen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, zu verkündigen den Gefangenen die Freiheit, den Gebundenen, dass sie frei und ledig sein sollen.“

²⁷⁵ Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.2; Sie sieht Jes 61,1 nicht direkt auf den Messias bezogen, sondern auf einen unbekanntenen Propheten. In dem Ruhem des Geistes auf einem Menschen sieht sie weniger Passivität als eine „geballte Antriebskraft“ zum Reden und Handeln.

Auch beim exilischen Deuterojesaja fragt sie, welchen Bezug zu *rûah* die Stellen zum Gottesknecht (vgl. Jes 42,1; 48,16) haben, ohne dabei einen traditionell-christlichen Bezug zu Christus herzustellen. Dabei sieht sie Erwählung, Sendung und Begabung einzelner Menschen durch den Geist Gottes in einem Zusammenhang.

vielfach messianische Deutungen hervorgebracht haben, andere Auslegungen zulassen.

2.4 Verheißung von umfassender Erneuerung und kollektiver Geistausgießung

Bemerkenswert ist, dass auch ohne Erwähnung eines einzelnen Retters in prophetischen Texten allgemein „von einer Ausgießung des Geistes“ die Rede ist, „die zu einer umfassenden Erneuerung der Welt führen wird.“²⁷⁶ In Jes 32,15f und 44,3 bewässert z.B. der Geist das Trockene, bewirkt so neues Wachstum und bringt die Wüste zum Blühen. Jes 35,1f.²⁷⁷ bringt Ähnliches zum Ausdruck. Dies klingt nach einer Verwandlung der Natur, kann aber auch metaphorisch aufgefasst werden.

Beim vom Exil geprägten Propheten Hesekiel²⁷⁸ geht es vor allem um die Erneuerung des ganzen Volks durch den Geist Gottes, nicht nur um die Ausstattung einzelner Führungsgestalten oder Heilsbringer. So wird in Hes 36 die Rückführung des Volkes Israel in sein Land und dessen Reinigung durch versprengtes Wasser verheißen (V. 24-25). In Vers 26-28 folgt die Zusage, ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist zu geben.²⁷⁹ Dabei klingt eine Befähigung an, aus dem Inneren heraus nach Gottes Maßstäben leben zu können. Schmidt folgert daraus, dass durch eine „tiefe innere Wandlung des Menschen ... eine neue Zukunft“²⁸⁰ eröffnet wird. Auch wenn die Heiden die Heiligkeit Gottes durch dessen Zuwendung zu seinem Volk erkennen sollen (vgl. V. 23-24), beziehen sich die Aussagen der Erneuerung durch den Geist zunächst nur auf sein Volk. Vor der Übertragung solcher Heilzusagen auf Menschen außerhalb des Volkes Israel, sollten die im Text genannten Adressaten zunächst bewusst wahrgenommen werden.

Die verheißene Erneuerung durch Gottes Geist wird in Hes 37,1-14 noch durch eine Vision gesteigert, in der Totengebeine wiederbelebt werden.²⁸¹ Diese Stelle ist schon deshalb besonders interessant, weil nirgendwo sonst

²⁷⁶ Wenzelmann, Geist, 63.

²⁷⁷ „1 Die Wüste und Einöde wird frohlocken, und die Steppe wird jubeln und wird blühen wie die Lilien. 2 Sie wird blühen und jubeln in aller Lust und Freude.“

²⁷⁸ Zur Entstehung des Hesekielbuches gibt es verschiedene Theorien. Dabei wird der Grundtext ins Exil datiert und eine Fortschreibung bis ins 2. Jhs v. Chr. angenommen. Vgl. Hossfeld, Ezechiel, 613.

²⁷⁹ Vgl. Hes 11,19f; 2Kor 3,3; Röm 5,5; auch in Jer 31,31-34 wird erwähnt, dass Gott sein Gesetz in die Herzen schreiben wird. Er will demnach seinem Volk vergeben und mit ihm neuen Bund schließen. Der Geist wird dabei allerdings nicht explizit erwähnt. 1Kor 11,25; Lk 22,20 nehmen auf diesen neuen Bund im Kontext des Abendmahls aber Bezug.

²⁸⁰ Schmidt Geist, 172.

²⁸¹ Vgl. Wenzelmann, Geist, 64-66.

im AT *rûah* so häufig und vielfältig vorkommt wie hier und dabei sowohl mit Odem, Hauch und Wind als auch mit Geist übersetzt wird.²⁸² Die Verse 1-10 beschreiben, wie der Prophet „im Geist des Herrn“ auf ein Feld mit Totengebeinen geführt wird. Dort überziehen sich die verdorrten Knochen durch prophetische Weissagungsworte wieder mit Fleisch, bekommen durch den Wind aus allen vier Himmelsrichtungen Odem eingeblasen und werden so zum Leben erweckt.²⁸³ Die Szene erinnert sowohl an das schaffende Wort aus Gen 1, als auch an das Einblasen des Odems in Gen 2,7. Ziel dieser ungewöhnlichen Belebung bzw. Neu-Schöpfung²⁸⁴ durch die Kraft des Geistes ist nach Vers 6 auch hier wieder eine neue Gotteserkenntnis.²⁸⁵ Insofern kann man den Text mit Schüngel-Straumann theologisch folgendermaßen deuten: „Nicht nur Knochen werden verbunden und zu einem neuen Leib zusammengesetzt, sondern Gott und Mensch werden neu verbunden durch die *nrûah*. So ermöglicht sie Erkenntnis, Verstehen, eine neue Gottesbeziehung und damit Zukunft.“²⁸⁶ In der Klage von V.11 „Vertrocknet sind unsere Gebeine, verloren ist unsere Hoffnung“ wird jedoch auch hier ein Bezug zur historischen Situation des Exils hergestellt (vgl. Hes 33,10) und bis V.14 mit der visionären Hoffnung auf neues Leben verknüpft. Wenn Hes 37 nun in Verbindung mit einem Glauben an eine allgemeingültige Auferstehung der Toten gebracht wird, muss dies vom historischen Kontext der Textentstehung überprüft werden. Albertz stellt heraus, dass man bei Hesekiel gut sehen könne, dass „die Ausweitung der Geistverleihung ... über die von Haus aus universalistischen anthropologischen Wortbedeutungen“²⁸⁷ z.B. von *rûah* erfolgt sein könnte. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass sich in Texten wie in Hes 39,27-29 die Ausgießung des Geistes Gottes explizit auf das Haus Israel bezieht. So stellt sich weiterhin die Frage, inwiefern im AT Menschen außerhalb dieses Volkes in Berührung mit dem erneuernden Geist Gottes kommen können.

Dazu verheißt schließlich Joel 3 im 4. Jh., dass Gott seinen Geist „über alles Fleisch ausgießen“ will. Das klingt zunächst universal, kann aber auch

²⁸² Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.2.

²⁸³ Schmidt, Geist, 172.

²⁸⁴ Vgl. B I 2.1 und B II 3.3.2.1.

²⁸⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist AT, 4.2.2; Sie erklärt dort auch: „Erkenntnis JHWHs' als Kernbegriff bei Ezechiel ... meint nicht eine Theorie oder etwas Intellektuelles, sondern ist ein Ganzheitsbegriff, der sowohl neue Einsicht wie einen durch die *nrûah* gewirkt entsprechenden neuen Wandel einschließt.“

²⁸⁶ Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.2.

²⁸⁷ Albertz, Geist, 752.

bedeuten, dass allen „Mitgliedern des Gottesvolkes in gleicher Weise das Charisma der Gottunmittelbarkeit“²⁸⁸ gilt. Vers 5 schränkt außerdem ein, dass „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll errettet werden.“ Als Folge der Geistausgießung werden Weissagungen, Träume und Gesichte angekündigt. Albertz vermutet darin eine Anknüpfung an „die alte Tradition der ekstatischen Prophetie“,²⁸⁹ nun aber ohne ambivalente Konnotationen. Wenzelmann deutet diese Ankündigung als „eine im individuell-gemeinschaftlichen Geistwirken begründete vielgestaltige Gleichheit.“ Damit verbunden sieht er „ein reiches prophetisches Kommunizieren in Wechselseitigkeit.“²⁹⁰ Auffallend ist, dass bei der Begabung durch den Geist „Söhne und Töchter“, „Alte und Jünglinge“, „Knechte und Mägde“ gleichrangig aufgezählt werden. Die sonst üblicherweise trennenden Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Generationen und sozialen Schichten spielen demnach hier keine Rolle. Dabei gilt es zu bedenken, dass im rabbinischen Judentum erwartet wird, dass in der Endzeit der Geist Gottes dem Volk Israel als nationale Gabe verliehen wird, nicht dem Einzelnen.²⁹¹ Es wird also deutlich, dass die Vorstellungen von der Erfüllung dieser Verheißung variieren.

Im NT nun wird auf die Ausschüttung des Geistes nach Joel 3 mehrfach Bezug genommen²⁹² (vor allem in der Pfingstgeschichte in Apg 2,16-21, aber auch in Röm 10,13) und sie wird dort eindeutig für alle Völker geltend gemacht. Allerdings erregte „die christliche Behauptung, daß mit Jesus die Endzeit angebrochen und deswegen die allgemeine Ausgießung des heiligen Geistes möglich geworden sei“²⁹³ den jüdischen Widerspruch. Wenn nämlich in dieser universalen Ausgießung des Geistes ein „Zeichen der eschatologischen Heilszeit“²⁹⁴ gesehen wird, lässt sich vom Text her fragen, ob Christen überzeugend behaupten können, dass diese seit Pfingsten angebrochen sei. So wäre z.B. aufgrund der in den Versen 3f angekündigten Himmelserscheinungen zu klären, wie der „Tag des Herrn“ zu verstehen ist. Diese Diskussion kann hier jedoch nur angedeutet werden.²⁹⁵

²⁸⁸ Zenger, Zwölfprophetenbuch, 648.

²⁸⁹ Albertz, Geist, 752.

²⁹⁰ Wenzelmann, Geist, 67.

²⁹¹ Vgl. Schäfer, Geist 175.

²⁹² Schüngel-Straumann, Geist, 3.3.

²⁹³ Schäfer, Geist, 176.

²⁹⁴ Trillhaas, Dogmatik, 410.

²⁹⁵ Vgl. Zenger, Zwölfprophetenbuch, 644, 648.

Insgesamt kann man feststellen, dass sich im AT vom sporadischen Überfallenwerden einzelner durch den Geist, über die dauerhafte Geistbegabung von Königen bis hin zum Messias und kollektiven Geistausschüttungen Linien erkennen lassen, die eine Zunahme der Stetigkeit, Fülle und Ausdehnung von Gottes Nähe durch seinen Geist verheißen. Zudem wird *rûah* an manchen Stellen (wie z.B. Jes 63,7-14) „so eng mit Gott verbunden, dass sie wie ein Synonym zu JHWH selbst wirkt.“²⁹⁶ Nur hier und in Ps 51,13 wird ja der Geist Gottes im AT mit *qodæš* – „heilig“ gekoppelt.²⁹⁷ An beiden Stellen geht es allerdings um Verfehlungen, die den heiligen Gott betrüben. Die Trennung zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott muss jedoch nicht dauerhaft bestehen bleiben, da sich Gott immer wieder vergebend auf den Menschen zubewegt. Andererseits bittet in Ps 51,13 auch der einzelne Mensch um Vergebung und einen beständigen Geist. Nach Schmidt kann sich dies sowohl „auf die psychische Konstitution des Menschen beziehen als auch auf eine dauerhafte Ausstattung mit dem Geist Gottes.“²⁹⁸ Da der heilige Gott nach Jes 57,15 gerne „bei dem [wohnt], der zerschlagenen und gebeugten Geistes ist, um zu beleben“, besteht Hoffnung auf die Wiederherstellung der Nähe zu Gott. Diese erneuernde Vergebung mag nicht nur für das Kollektiv des ganzen Volkes gelten, sondern kann auch zur Erfahrung für den einzelnen Menschen werden. So lässt sich die Gabe des Geistes grundlegend in Beziehung zur Gemeinschaft mit Gott setzen, was ein Zurückführen in Gottes Nähe einschließt. Dies lässt sich als eine grundlegende Wirkung des Geistes Gottes beschreiben.

2.5 Der Geist, die Weisheit und das Wort

Im Judentum entstand über Jahrhunderte hinweg in vielfältigen Formen die literarische Gattung der Weisheitsliteratur.²⁹⁹ Überlegungen zur Weisheit finden sich seit dem 3. Jt. im altorientalischen Mesopotamien und Ägypten, z.B in der sogenannten Listenweisheit, die die Welt in ihrer gegliederten

²⁹⁶ Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.2. „und betrübten seinen Heiligen Geist“.

²⁹⁷ „Und nimm deinen Heiligen Geist nicht von mir.“ Vgl. B I 1.4. Dabei geht es auch um die interessante Verbindung von Dynamik und Statik.

²⁹⁸ Vgl. Schmidt, Geist, 173.

²⁹⁹ Aus dem biblischen Kanon gehören hierzu die Bücher Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohelied, Weisheit und Jesus Sirach. Die beiden letzten zählt man zu den Apokryphen, so dass sie sich nicht in allen Bibelausgaben finden. Vgl. Zenger, Weisheit, 407-512. Zur Diskussion um die Datierung der Sprüche vgl. 463. Dort ist von einer Endredaktion im 4.-3. Jh. die Rede. Insgesamt erscheint die Entstehung der weisheitlichen Schriften jedoch noch nicht endgültig geklärt zu sein.

Ordnung zu erfassen versucht.³⁰⁰ Auch zu späteren hellenistischen Vorstellungen der Weisheit³⁰¹ lassen sich Bezüge herstellen. Grundlegend ist die Weisheit (hbr. *ḥokhmāh*; gr. *sophia*) viel umfassender als erworbene Intelligenz oder eine Anhäufung von Wissen und bezieht sich insbesondere auf praxisbezogene Erkenntnis zur gelingenden Lebensbewältigung.³⁰² Aussagen zur Weisheit und zum Geist Gottes, aber auch zum Wort liegen in den jüdischen Texten nahe beieinander, was im Folgenden skizziert werden soll. So heißt es in Weish 9,1 zu Gott gewandt, „der du alle Dinge durch dein Wort geschaffen“ und in Vers 2: „und den Menschen durch deine Weisheit bereitet hast, damit er herrschen soll über die Geschöpfe, die von dir gemacht wurden.“ Hier wird gewissermaßen die Erschaffung der Welt und des Menschen auf das Wort und die Weisheit zurückgeführt. Der Geist findet dabei im Gegensatz zu Gen 1 keine Erwähnung. Des Weiteren lässt Sir 24,4-5 die Weisheit von sich selbst sagen: „Ich ging vom Munde des Höchsten aus und bedeckte wie Nebel die Erde.“ Auch an dieser Beschreibung lässt sich die enge Verbindung zwischen der Weisheit und dem Wort Gottes zeigen.³⁰³ In Vers 7-10 heißt es weiter: „Ich allein durchwanderte das Himmelsgewölbe und durchzog die Tiefen des Abgrunds. Auf den Wogen im Meer, überall auf Erden, unter allen Menschen und Völkern gewann ich Besitz.“ Wenn solche Beschreibungen im pantheistischen Sinne aufgefasst werden z.B. im Sinne der Stoa, entspricht dies nicht dem jüdischen Verständnis.³⁰⁴ Nach Spr 1,7 gehört die Weisheit vielmehr zur Beziehung zwischen Gott und Mensch. Dort heißt es: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntnis.“ Demnach kommt die Weisheit aus der Gottesfurcht.³⁰⁵ Zumindest erhält der Mensch auf diesem Weg Zugang zur Weisheit. Diese zeigt sich dann aber vor allem in einem guten Lebenswandel des in Gottes Schöpfung eingebetteten Menschen, weniger in einem religiösen Kultus.³⁰⁶ Das lässt sich damit begründen, dass die Weisheit die Menschen durch Mahnungen und Aufforderungen zum Gehorsam im Sinne Gottes leitet. So ruft sie nach Spr

³⁰⁰ Vgl. Hausmann, Weisheit, 1 und 1.2.2; Ego, Weisheit, 1450.

³⁰¹ Diese Epoche griechischen Einflusses von 336-30 umfasst die Zeit Alexander des Großen bis zur Eingliederung Ägyptens in das römische Reich.

³⁰² Vgl. Hausmann, Weisheit, 1.1.

³⁰³ Spr 1-9 (explizit Spr 2,1-2) setzt die Weisheit mit den Geboten Gottes und damit indirekt auch mit der Tora gleich.

³⁰⁴ Vgl. Maier, Weisheit, 1.1.3 und 1.1.4. Vgl. auch Weish 7,22f.

³⁰⁵ Die Septuaginta schreibt hier „ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ“ – also „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes.“ Dies ist nicht als Widerspruch zum Ursprung der Weisheit nach Sir 24,4 aufzufassen, sondern als erweiternde Ergänzung im Blick auf den Menschen.

³⁰⁶ Vgl. Hausmann, Weisheit, 2.2.

1,20 „laut auf der Straße und lässt ihre Stimme hören auf den Plätzen.“ In Vers 23 heißt es weiter: „Kehrt euch zu meiner Zurechtweisung! Siehe, ich will über euch strömen lassen meinen Geist und euch meine Worte kundtun.“ Und in Vers 31: „darum sollen sie essen von den Früchten ihres Wandels.“ Zum einen wird hier die Weisheit mit dem Geist und dem Wort in Verbindung gebracht, zum anderen mit dem Lebenswandel des Menschen. Dieses öffentliche Rufen der Weisheit kann man aber auch als prophetisches Eintreten für Recht und Gerechtigkeit auffassen, auch wenn ansonsten Weisheit und Prophetie kaum miteinander verbunden werden.³⁰⁷ Nach Weish 7,27 allerdings „erneuert sie alles, ... tritt in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten“³⁰⁸. In Hi 32,8³⁰⁹, aber auch Dan 5,11³¹⁰ erscheint die Weisheit als Gabe des Geistes,³¹¹ und Weish 1,4f³¹² lässt ‚die Weisheit‘ und ‚den (heiligen!) Geist‘ mehr oder weniger als synonyme Begriffe erscheinen.

Insgesamt kann man sagen, dass das Wort, die Weisheit und der Geist auf vielfältige Weise eine Verbindung zwischen Gott und Mensch bewirken.³¹³ So heißt es in Weish 9,17: „Und wer hat deinen Ratschluss erkannt? Es sei denn, du hast Weisheit gegeben und deinen Heiligen Geist aus der Höhe gesandt.“ Zudem kommt hier zum Ausdruck, dass der Geist wie die Weisheit Gottes Geheimnisse enthüllt, indem er das von Weisheit erfüllte Wort Gottes, also die heiligen Schriften, verständlich macht. Weisheit und Offenbarung werden jedoch weithin nicht direkt miteinander in Verbindung gebracht.³¹⁴

Darüber hinaus entwickelte sich die Weisheit „bereits in alttestamentlicher Zeit immer stärker in Richtung einer Frauenfigur, die Züge der antiken

³⁰⁷ Vgl. Hausmann, Weisheit, 2.8.

³⁰⁸ Parallelen zum Geist vgl. in Hes 36,26f; Jes 61,1.

³⁰⁹ „Aber der Geist ist es in den Menschen und der Odem des Allmächtigen, der sie (nach Vers 7 ‚die Weisheit‘) verständig macht.“

³¹⁰ „Es ist ein Mann in deinem Königreich, der den Geist der heiligen Götter hat. Denn zu deines Vaters Zeiten fand sich bei ihm Erleuchtung, Klugheit und Weisheit wie der Götter Weisheit.“

Daniel gehört als Ganzes nicht zur Weisheitsliteratur, sondern zur apokalyptischen bzw. prophetischen Literatur. Nach Haag enthält es aber in Kap. 3-6 weisheitliche Lehrerzählungen aus dem 5./4. Jh., wohinein 5,1-30 als Geschichtsdarstellung zum Untergang Babels eingefügt wurde. Die Endredaktion des Buches fand vermutlich im 2. Jh. v. Chr. statt; vgl. Niehr, Daniel, 622.

³¹¹ Vgl. Wenzelmann, Geist, 69-70.

³¹² 4 „Denn die Weisheit kommt nicht in eine arglistige Seele und wohnt nicht in einem Leibe, der der Sünde verfallen ist. 5 Denn der Heilige Geist, der ein Geist der Zucht ist, flieht die Falschheit und weicht von den ruchlosen Gedanken und wird geschmäht, wenn Ungerechtigkeit ihm naht. 6 Die Weisheit ist ein Geist, der den Menschen liebt; ... 7 Der Erdkreis ist erfüllt vom Geist des Herrn, und der das All umfasst, hat Kenntnis von jedem Wort.“

³¹³ Vgl. Maier, Weisheit, 2.1.

³¹⁴ Hausmann, Weisheit, 2.1.

ägyptischen und griechischen Göttinnen in sich aufnimmt.³¹⁵ So erzählt z.B. Spr 8,30 wie die Weisheit als Gottes Tochter diesen bei der Erschaffung der Welt durch ihr Spiel erfreut – ähnlich wie Ma'at, die Tochter des ägyptischen Sonnengottes Re.³¹⁶ Hier fällt es schwer, Parallelen zum Verständnis vom Geist Gottes zu finden. Der Begriff *rûah* entwickelte sich nämlich nicht in diese personifizierende Richtung. Die als Frauengestalt dargestellte Weisheit³¹⁷ kommt vor allem in den nachexilischen weisheitlichen Schriften Sprüche, Jesus Sirach und Weisheit Salomos vor. Darin wird sie mit Frau Torheit kontrastiert, die am Eingang ihres Hauses Vorübergehende auf Wege zu locken versucht, die zum Tod führen (vgl. Spr 9,13-18). Frau Weisheit dagegen hält sich als gute Ratgeberin mitten in der Stadt auf, um durch ihre Rede Menschen dazu zu bewegen, ihr zu folgen (vgl. Spr 11,20f und 8,2f). Bezüge zwischen der personifizierten Weisheit und historischen Personen lassen sich nicht nachweisen. Die Figur ist also rein metaphorisch zu verstehen. Dabei lässt sich folgende Entwicklung feststellen: „Frau Weisheit, die ihre Lehre als Lebensweisheit des Alltags verkündet, wird mit der Tora identifiziert, wird Gegenstand der jüdisch-hellenistischen Philosophie und geht im Neuen Testament in die Vorstellung von Christus als Lehrer der Weisheit ein.“³¹⁸

Zu diesem Übergang zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Gedanken trägt das um 30 v. Chr. in Alexandria in griechischer Sprache verfasste Buch der Weisheit auch aufgrund seines hellenistisch geprägten philosophischen Hintergrundes bei. Dies gilt sowohl für die Vorstellungen vom Geist,³¹⁹ als auch für den im NT vom Heiligen Geist erfüllt dargestellten Christus, der nach Joh 1,1 als fleischgewordenes Wort (gr. *logos*) gedeutet wird, das die Welt erschafft.³²⁰

³¹⁵ Schüngel-Straumann, Geist, 4.2.

³¹⁶ Vgl. Maier, Weisheit, 1.2.2. Ma'at verkörpert in der ägyptischen Mythologie seit dem 1. Jt. die soziale und kosmische Weltordnung, die von den Göttern geschaffen wurde. Frau Weisheit ist allerdings mit dieser Ordnung nicht wie Ma'at identisch. Sie kennt sie nur.

³¹⁷ In Weisheitsspalmen von Qumran (11QPs^a XVIII) wird die personifizierte lehrende Weisheit auch mit der *Šekhināh*, der Einwohnung Gottes, in Verbindung gebracht. Vgl. Maier, Weisheit, 1.1.5. *Šekhināh* und Weisheit sind zwar nicht identisch, werden aber auch in christlicher Tradition mitunter beide als weibliche Seiten Gottes aufgefasst. Vgl. <http://www.jewiki.net/wiki/Schechina> am 27.08.2016. Moltmann, Quelle des Lebens, 53, 60f, setzt die Schechinavorstellung in Beziehung zum Geist Gottes.

³¹⁸ Maier, Weisheit, 1.1.

³¹⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, Geist, 2.3.

³²⁰ Zenger, Weisheit, 415-416, zeigt weitere Bezüge zwischen alttestamentlicher Weisheit und Christus auf, z.B. in Weisheitssprüchen Jesu. Vgl. Mk 2,17; Lk 7,31-35 oder bei Paulus 1Kor 1-3.

2.6 Durch Tempelzerstörung und Hellenismus beeinflusste Geistvorstellungen

Im vorangegangenen Kapitel werden zunehmende Bezüge zwischen jüdischen, hellenistischen und dann auch christlichen Gedanken deutlich. Die Berührung der verschiedenen Gedankenwelten gründet sich auch auf geschichtliche Rahmenbedingungen. Vor allem die Zerstörung des Tempels und der Einfluss der Hellenisierung auf das jüdische Leben spielen im Blick auf jüdische Geistvorstellungen eine wichtige Rolle. Diese Zusammenhänge sollen nun näher betrachtet werden.

Mit der Kapitulation Jerusalems (586 v. Chr.), der Zerstörung des Tempels als kultischem Zentrum und dem Babylonischen Exil geriet der Glaube des Volkes Israel in eine grundlegende Krise, aber auch in eine Phase der Neuorientierung.³²¹ Man musste Wege finden, um in der fremden und unreinen Umgebung nach Gottes Geboten zu leben. Vor allem aber stellte sich die Frage, ob die heidnischen Götter (wie z.B. Marduk) Jahwe überlegen wären. In dieser Auseinandersetzung entwickelte sich das jüdische Gottesbild zu einem klaren Monotheismus, was vor allem bei Deuterocesaja sichtbar wird (vgl. Jes 43,10-13). Außerdem formierte sich der Glaube an Jahwe als Schöpfer, der Herr über alles ist und so dem Leben Halt verleiht (vgl. Gen 1).³²² Darüber hinaus kam durch die Zerstörung des Tempels die Frage auf, ob sich Gott von seinem Heiligtum abgekehrt hatte und damit „auch die durch den Geist vermittelte lebendige Offenbarung aufhört.“³²³ Als Antwort auf die Krise des zerstörten Tempels bekam nun das geschriebene Wort ein besonderes Gewicht. Dies geschah in dem Kontext, dass nach dem Sieg des Perserkönigs Kyros über Babel, dieser durch ein Edikt des Jahres 538 die Rückführung eines Teils des Volkes Israel nach Jerusalem

³²¹ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 189, 275f.

³²² Vgl. Wagner, Exil, 5.2.

³²³ Schäfer, Geist, 175f: „neben der national-heilsgeschichtlichen Linie findet sich im rabbinischen Judentum aber auch die Vorstellung, daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes über die Zerstörung des Tempels hinaus andauerte.“ Nach der rabbinischen Tradition wurde der Tempel Salomos als Ort der Šekhināh, der Anwesenheit Gottes, aufgefasst. Diese gilt als die besondere „Seinsweise Gottes als des unter den Menschen wohnenden und anwesenden Gottes“. Wo aber Gott wohnt, dort wirke auch sein Geist. Der Begriff ‚Šekhināh‘ selbst findet sich nirgends im AT. In der Mystik der Kabbalah wurde er zu einem weiblichen Konzept ausgeschmückt, in christlicher Interpretation mit dem Reich Gottes und der Weisheit in Zusammenhang gebracht und als weibliche Dimension Gottes von der feministischen Theologie hervorgehoben. Vgl. Erlemann, Unfassbar, 28; Schäfer, Geist, 175. Schmidt, Geist, 170, äußert, dass das AT nicht betont, dass Gott Geist sei. ‚Gottes Geist‘ werde aber als Synonym für ‚Gottes Gegenwart‘ gebraucht. Zur Gestaltung der Wirkungsstätte des Geistes Gottes brauchte man Künstler, die mit diesem Geist ausgestattet und dadurch für ihre Arbeit am Heiligtum befähigt waren. Vgl. Ex 31,3; 35,31f; Albertz, Geist, 750.

ermöglichte. Dadurch begann der Wiederaufbau des Tempels (vermutlich zwischen 520 und 515). Hierzu trugen auch explizit Nehemia und Esra im 5./4. Jh. bei. Die Tora, die sich immer mehr formierte, wurde nun neben dem Tempel zum besonderen Ort der Begegnung Jahwes mit seinem Volk und damit auch zur ‚Wirkungsstätte‘ des Geistes Gottes. Daraus folgte, dass dem Amt der Schriftauslegung zunehmend Bedeutung beigemessen wurde. Mit dem Wiederaufbau des Heiligtums entwickelte sich auch eine neue theokratisch-kultische Identität des Volkes, die die gegen die wechselnden Fremdherrschaften in ihrem Land zu bewahren suchten.³²⁴ Als Unruhen im persischen Reich aufkamen, verstärkten sich in Israel messianische Hoffnungen.³²⁵

Mit dem Sieg Alexanders des Großen über das persische Reich 333 v. Chr. begann im gesamten Vorderen Orient eine Hellenisierung, die auch auf die in Palästina lebenden Menschen einwirkte. Besonderen Einfluss übte der Hellenismus aber auf die Juden aus, die in der neu gegründeten ägyptischen Hafenstadt Alexandria eine große jüdische Diaspora-Gemeinde bildeten. Dort entwickelte sich eine eigenständige Theologie, auch wenn die Verbindung zum Jerusalemer Tempel und dessen Gemeinde bestehen blieb. Auch hier erhielt das Wort ein bedeutendes Gewicht. So entstand in Alexandria z.B. die griechische Übersetzung der Tora, die sogenannte Septuaginta. Diese wurde im Laufe der Zeit „als ein von Gott inspirierter Text betrachtet und galt als gleichwertig mit der hebräischen Vorlage.“ Diese Vorstellung von „einer göttlichen Inspiration bei der Übersetzung“³²⁶ bezog der in Alexandria lebende jüdische Philosoph Philo³²⁷ nun auf Exegese allgemein.³²⁸ Daraus entstanden vielfach allegorische Auslegungen. Dabei spielten neben jüdischen auch platonische Ideen eine Rolle. Demnach verstand Philo den Geist (ähnlich wie Engel) als einzigartige unkörperliche Seele und Hypostase Gottes. Göttliches, *pneuma* (Geist), *sophia* (Weisheit) und *logos* (Wort) kann man bei Philo teilweise als bedeutungsgleich ansehen,

³²⁴ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 276-278.

³²⁵ Vgl. B I 2.3.

³²⁶ Miletto, Philo, 1.

³²⁷ Philo (ca. 20 v. Chr.- 50 n. Chr.) entstammte einer der einflussreichsten jüdischen Familien Alexandrias in Ägypten und gehörte der eingangs erwähnten jüdischen Diaspora-Gemeinde dieser Stadt an. Ansonsten ist wenig über sein Leben bekannt. Man weiß aber, dass die Juden dort volle Bürgerrechte genossen, gut in die sie umgebende hellenistische Kultur integriert waren und so auch in ihren Gottesdiensten griechisch sprachen. Philo verfasste philosophische und historische Schriften. Vgl. Kollmann, Testament, 73.

³²⁸ Vgl. Schäfer, Geist, 174. Schäfer benennt dabei zunächst die prophetischen Schriften.

auch wenn ihr Verhältnis bei ihm nicht durchgängig geklärt ist. So prägte Philo den Begriff des *logos* als Gottes Wort stark aus der jüdisch-weisheitlichen Tradition heraus und formulierte seine Logoslehre vom schaffenden Wort Gottes her, allerdings „in hellenistisch-philosophischer Sprache“.³²⁹ Dadurch entstanden neue Bedeutungsvarianten.³³⁰ Dennoch betonte er in jüdischer Tradition die Transzendenz Gottes und die Notwendigkeit der Offenbarung, um zu echter Gotteserkenntnis zu gelangen. Seine Ausführungen zur Gottesschau erinnern aber auch stark an griechische Philosophie. So empfahl er in platonischem Sinne, die Seele von aller Materialität zu befreien. Als Hilfe dafür sah er wiederum das Gesetz Moses und Gottes Gnade an. Insgesamt lässt sich Philo nicht einer bestimmten Schule oder Denkrichtung zuordnen. Er nahm sowohl stoische als auch platonische, pythagoreische und kynische Gedanken auf und versuchte so das Judentum mit der griechischen Philosophie in Verbindung zu bringen.³³¹

Darüber hinaus ging man in der Forschung lange davon aus, dass man im Judentum mit dem letzten Schriftpropheten (Daniel um 150 v. Chr.) das Wirken des Geistes Gottes bis zum Wiederaufflammen in der Endzeit als erloschen ansah.³³² Levison konnte jedoch überzeugend darlegen, dass Juden die Abwesenheit von Prophetie zwar als Krisensymptom auffassten, aber nicht als ein längeres Erlöschen des Geistes.³³³

Als 63 v. Chr. schließlich die Römer die Herrschaft in Palästina übernahmen und 70 n. Chr. den zweiten Tempel zerstörten, war das Judentum wieder neuen Einflüssen und Herausforderungen ausgesetzt. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. beanspruchten die Rabbinen³³⁴ nun sogar teilweise zur Stärkung ihrer Autorität die Übertragung

³²⁹ Miletto, Philo, 3. Miletto merkt jedoch an, dass „dem philonischen Logosbegriff jede Vorstellung von Fleisch- oder Menschwerdung oder auch nur von einer messianischen Funktion“ fehlen. Deshalb lässt sich hinterfragen, inwiefern später die christliche Theologie an seinen Begrifflichkeiten anknüpfte.

³³⁰ So kamen über den alttestamentlichen Befund hinaus weitere Ausschmückungen hinzu: Dem männlichen *logos* ordnete Philo z.B. zeugende Kraft zu und sah in der Weisheit die Mutter des Kosmos. Vgl. Maier, Weisheit.

³³¹ Vgl. Miletto, Philo, 3. Intensiv hat sich auch Levison, *Foundation*, mit der Rezeption griechisch-römischer Pneumavorstellungen im Judentum, speziell auch bei Philo, Josephus oder Pseudo-Philon, befasst. Dabei zeigen sich laut Strecker „komplexe eklektische Systeme“. Strecker, *Zugänge*, 8.

³³² Vgl. Strecker, *Zugänge*, 6.

³³³ Levinson, *Spirit*.

³³⁴ Hierzu erklärt Kollmann, *Testament*, 77: „Das Rabbinentum kristallisierte sich in einem längeren Prozess, der nach der Tempelzerstörung einsetzte und im 3. Jh. n. Chr. zu einem gewissen Abschluss kam, als beherrschende Form des Judentums heraus und steht keineswegs in ungebrochener Kontinuität zum Pharisäismus der Zeit des Zweiten Tempels. Mit der für ihr Denken charakteristischen Ausweitung des priesterlichen Ansatzes auf die profane Welt konnten die in

des Geistes Gottes von den Propheten auf ihre eigene Tätigkeit der Schriftauslegung. Die Tora konnte aber auch Zugang zum Geist Gottes eröffnen, indem man sich um eine toragemäße, heilige Lebensführung bemühte. Nach dieser Vorstellung wurde der Geist im Sinne einer ethischen Kategorie als Lohn für eine entsprechende Anstrengung und nicht infolge von Erwählung oder Offenbarung verliehen. Schäfer bemerkt hierzu: „Wieweit dieses Konzept auf das Christentum eingewirkt hat oder umgekehrt ... wäre noch zu prüfen.“³³⁵ Es ist allerdings anzunehmen, dass dieses Verständnis individueller Geistteilhabe durch eine Lebensführung nach der Tora im Judentum nur teilweise vertreten wurde. Immerhin steht es im Gegensatz zu dem im Judentum weit verbreiteten national-heilsgeschichtlichen Verständnis, das für die Endzeit eine kollektive Ausgießung des Geistes auf das Volk erwartet.³³⁶ Über diese Hoffnung auf eine kollektive Geistausgießung hinaus wurde zur Zeit Jesu im Judentum ein einzelner, mit dem Geist begabter Verkündiger einer befreienden Endzeit erwartet.³³⁷

Genauere Untersuchungen, inwiefern die griechische Philosophie das Judentum beeinflusste, sind vor allem im Blick auf daraus folgende mögliche Einflüsse auf das entstehende Christentum interessant. Besonders Philo stellte durch Verbundenheit mit hellenistischem Gedankengut und griechischer Sprache eine wichtige Brücke zwischen der antiken Philosophie und dem entstehenden Christentum dar. Dies gilt auch im Blick auf die Frage nach der Substanz des Geistes.

2.7 Die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie

In der Zeit des Übergangs zwischen AT und NT herrschten im griechisch-römischen Umfeld eher immanente und materialistische Gottesvorstellungen vor. Dies rührte auch daher, dass sich im Hellenismus neben einem „zeitlichen Dualismus“ (Aufeinanderfolge von Äonen) ein „kosmischer Dualismus mit einem Nebeneinander zweier Bereiche, nämlich der diesseitigen und der jenseitigen Welt“³³⁸ entwickelte. Dabei basierte nach griechischem Denken die ‚Wirklichkeit‘ auf substanzhaften Vorstellungen. So galten z.B. überirdische Mächte als körperhaft, wenn auch für die

besonderer Weise auf die Tora ausgerichteten Pharisäer allerdings den Verlust des Tempels besser als andere bewältigen.“

³³⁵ Schäfer, Geist, 176.

³³⁶ Vgl. Joel 3.

³³⁷ Vgl. Berger, Geist, 178.

³³⁸ Vielhaber, Wein, 20-21.

menschlichen Augen unsichtbar.³³⁹ Demnach lässt sich fragen, wie sich die Begegnung der alttestamentlich-jüdischen Kultur mit hellenistischen Philosophien auf Vorstellungen des Verhältnisses von Geist und Materie auswirkten.

In den alttestamentlichen Schriften wurde *rûah* zunächst als ein sinnlicher Begriff dargestellt. Dieser positive Bezug des Geistes Gottes zur materiellen Schöpfung ist da grundlegend von hellenistischen Vorstellungen zu unterscheiden, „wo der Geist möglichst von aller Materialität und Geschichtlichkeit freigehalten wird.“³⁴⁰ Allerdings gab es, was das Wesen des Geistes anbelangt, in „der hebräischen Bibel und im frühen Judentum ... generell wenig sichtbares Interesse an Reflexionen zur Ontologie des Geistes.“³⁴¹ Man findet dort höchstens Metaphern, wie z.B. die von der Ausgießung des Geistes,³⁴² die natürlich nicht aussagt, dass der Geist flüssig wäre. Unter hellenistischem Einfluss wurde allerdings der dem Menschen eingehauchte himmlische Geist zur Seele, die gegenüber dem irdischen Leib als eigenständig anzusehen ist.³⁴³ Die Seele galt zwar in der griechischen Philosophie teilweise als unsterblich, teils auch als präexistent, wurde aber im palästinischen Judentum von Gott auch in substantieller Hinsicht immer klar unterschieden.³⁴⁴

Nach stoischer³⁴⁵ Auffassung verstand man *pneuma* weniger als eines der vier Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde). Es wurde vielmehr als Prinzip aufgefasst, das die Elemente übersteigt und die gesamte Wirklichkeit bestimmt³⁴⁶, quasi als „vitale Kraftsubstanz, die zusammenhaltend, zeugend u. belebend die Welt bis in den verächtlichsten Stoff hinein von innen her durchdringt“³⁴⁷ und gestaltet. „Stoff, Kraft, Leben, Form und Geist“ wurden dabei als unauflösliche Einheit angesehen und letztlich für Gott selbst gehalten.³⁴⁸ Das *pneuma* wurde dort „in stofflicher Hinsicht tragendes Prinzip

³³⁹ Vgl. Vielhaber, Wein, 21.

³⁴⁰ Wenzelmann, Geist, 71.

³⁴¹ Rabens, Geistes-Geschichte, 49.

³⁴² Vgl. B I 2.4.

³⁴³ Vgl. Weish 15,11: „weil er den nicht kennt, der ihn geschaffen und der ihm die wirkende Seele eingehaucht und den lebendigen Geist eingeblassen hat.“

³⁴⁴ Vgl. Kamlah, Geist, 482.

³⁴⁵ Die Stoa entstand um 300 v. Chr. durch den hellenistischen Philosophen Zenon von Kition. Diese Schule bemühte sich um eine möglichst ganzheitliche kosmologische Erfassung der Wirklichkeit. In dieser Ordnung galt es seinen individuellen Platz in Gelassenheit einzunehmen. Vgl. Padberg, Stoa, 2309-2310.

³⁴⁶ Vgl. Kleinknecht, Geist, 352.

³⁴⁷ Kleinknecht, Geist, 353

³⁴⁸ Vgl. Strecker, Zugänge, 8.

der gesamten materiellen Wirklichkeit und aller Lebensäußerungen des Menschen.“³⁴⁹ So beschrieb Seneca, dass Gott dem Menschen nicht nur nahe oder mit ihm, sondern auch in ihm sei.³⁵⁰

In der Spannung zwischen jüdischem und hellenistischem Geistverständnis kam wiederum Philo vermittelnde Funktion zu. Er ordnete *pneuma* vor allem der Luft, der menschlichen Ratio und der göttlich-inspirierenden Kraft zu.³⁵¹ Jedoch verstand er seine Geistesaussagen nicht materiell wie die Stoa, sondern als nicht-körperlich. Hier folgte er eher Platons Gedanken.

Von diesen unterschiedlichen Konnotationen des Geistbegriffes zwischen Judentum und griechischer bzw. hellenistischer Philosophie lässt sich nun im Blick auf das NT fragen, von welchen Geistvorstellungen die Autoren jeweils stärker geprägt waren. Klar ist jedenfalls, dass diejenigen, die die Texte hörten oder lasen, sowohl in jüdische als auch in pagane Verstehenskontexte eingebettet waren. Von diesem Hintergrund her wird nachfolgend untersucht, wie der Heilige Geist im Neuen Testament von verschiedenen Autoren dargestellt wird. Zuvor sollen aber nun die Ausführungen zum Geist im AT zusammenfassend mit den Fragestellungen aus der empirischen Studie verknüpft werden.

Zusammenfassende Verknüpfungen zu Teil A

Im Folgenden sollen nun die Fragen, die am Ende von Teil A vorgestellt wurden, dazu dienen den exegetischen Befund zum Geist Gottes im AT nochmals zu bündeln und zum anderen ihn mit den Ergebnissen der empirischen Studie aus Teil A zu verknüpfen.

1. Wer oder was ist der Heilige Geist? (im Vergleich mit dem Menschen, z.B. bezüglich Geschlecht und Personalität und in Abgrenzung zu bösen Geistern, aber auch in seinem Verhältnis zu Gott-Vater)

Der Geist-Begriff des Hebräischen bezeichnet ursprünglich in seiner profanen Bedeutung bewegte Luft verborgenen Ursprungs wie Wind und Atem. Er wurde zunehmend auch mit Kategorien wie Leben, Kraft und Sinn verbunden und schließlich als Gottes Kraft theologisch gedeutet bzw. mit Gott gleichgesetzt. Das grammatische Geschlecht des hebräischen *rûah* ist

³⁴⁹ Strecker, Zugänge, 7.

³⁵⁰ Vgl. Strecker, Zugänge, 8. Dies lässt fragen, inwiefern dabei eine „Immanenz Gottes im Menschen“ anklingt.

³⁵¹ vgl. Rabens, Geistes-Geschichte, 50.

weitgehend weiblich, das griechische *pneuma* ist Neutrum und der deutsche *Geist* männlich. Im Wesentlichen wird *rûah* im AT unpersönlich verwendet. Andererseits wird der Begriff auch für Beschreibungen des menschlichen Fühlens (z.B. Zorn, Begierde) und Denkens verwendet oder bezeichnet gar den Personenkern im Sinne von ‚Ich‘, ‚Herz‘, ‚Wille‘ oder ‚Verstand‘. Wind gilt als etwas Dynamisches, Unfassbares und passt deshalb zur Unverfügbarkeit des göttlichen Geistes. Am ehesten lassen sich jeweils die Wirkungen erkennen. Die zerstörerische Kraft der Wirkungen des Windes stößt die Frage an, inwiefern Gottes Geist auch Unheil anrichtet und wie er sich vom Bösen abgrenzen lässt. Diese Frage lässt sich nach bisherigem Befund nur bedingt beantworten, was der Unverfügbarkeit Gottes entspricht. Der im AT beschriebene, mit Gottes Geist ausgestattete Messias wird als Gott untergeordnet (nicht identisch!) vorgestellt, um durch Erbarmen, Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis das Gesetz Gottes zu erfüllen. Weisheit wird teilweise als Synonym für den Geist verwendet (z.B. im Blick auf Schöpfungsmittlerschaft, Hilfe zum rechten Lebenswandel, Eintreten für Gerechtigkeit, Erfüllung des Inneren des Menschen und Verständlichmachen der Ordnungen Gottes). Personifikationen der Weisheit lassen sich jedoch nicht mit dem Geist gleichsetzen. In hellenistischem Kontext findet sich allerdings eine große Nähe zwischen der Weisheit (*sophia*), dem Geist (*pneuma*) und dem Wort (*logos*).

2. Wie zeigt er sich? (Ist er sinnlich erfahrbar? Wie und wo wirkt er? Hat er die Kraft zur Veränderung? Kann man ihm begegnen? Wie begegnet er dem Individuum und wie der Gemeinschaft? Was wird dazu in der biblischen Tradition berichtet?)

Rûah ist in seiner Profanbedeutung als Wind oder Atem ein sinnlicher Begriff (fühlend und hörend, sichtbar vor allem in den Auswirkungen) und jedem in Alltagserfahrungen zugänglich. Wind gilt als bewegende Kraft, die aber ambivalent erfahren werden kann (angenehm oder zerstörerisch). *Rûah* wird auch als lebensstiftende und -erhaltende Kraft verstanden, auch im Sinne von Atem³⁵² bzw. Atemluft, die dem schöpferischen Wort Stimme verleiht. Im Volk Israel sah man den Geist Gottes als Macht an, die innerhalb der Geschichte Israels wirkt. Dies verstand man aber weder polytheistisch (wie in anderen Kulturen), noch ging eine Vergöttlichung des Menschen (z.B.

³⁵² Wobei lange *nešāmāh*, nicht *rûah* als Odem galt (vgl. Pkt 1.1, 1.4).

wie beim ägyptischen König) damit einher. Vor allem in nachexilischer Literatur (z.B. Jes 63,7-14) wird *rûah* teilweise so eng mit JHWH verbunden, dass die Begriffe als Synonyme gelten können. Im Richterbuch wird vom Geist als geheimnisvolle Kraft berichtet, die Menschen überfällt und zeitlich begrenzt für eine Aufgabe innerhalb ihrer menschlichen Grenzen bevollmächtigt. Im Kontext des entstehenden Königtums im Volk Israel ist von dauerhafter Ausstattung mit Gottes Geist durch Salbung die Rede. Propheten, die Königen auch als Korrektiv gegenübertraten, wurde spätestens in nachexilischer Zeit als Geiststräger aufgefasst. Der sogenannte geistgesalbte Messias wird in bzw. nach dem Exil zum Hoffnungsträger für Israels Rettung, die sich auch auf andere Völker auswirkt. Darüber hinaus ist von einer umfassenden Erneuerung der Schöpfung durch den Geist die Rede. Hesekiel beschreibt die Erneuerung der Gemeinschaft des Volkes Israel aufgrund der Veränderung der Herzen einzelner durch den Geist Gottes. Darüber hinaus stellt dieser Prophet eine Vision der Wiederbelebung Toter durch den Geist vor. Diese lässt sich je nach Auslegung auf den Kontext des Exils beziehen, aber auch in Zusammenhang mit der Hoffnung auf Auferstehung bringen. Das jüdische Verständnis der Schöpfung und des Geistes ist von immanent-materialistischen Gottesbildern der griechischen Philosophie (vgl. die feinstoffliche *pneuma*-Vorstellung der Stoa) abzugrenzen. So werden Philos *pneuma*-Darstellungen eher so verstanden, dass sich der Mensch nicht durch eine stoffliche Übertragungen verändert, sondern durch Beziehung, was ja auch dem Bundesgedanken³⁵³ des Volkes Israel entspricht.

3. Welche Bedeutung spielt der Heilige Geist für den Glauben? (z.B. im Kontext des Gebetes; inwiefern hilft er Unfassbares zugänglich zu machen?)

Die Unfassbarkeit des Geistes kann helfen, zwiespältige, dunkle, menschliche Erfahrungen im Vertrauen auf Gott zu bewältigen. Die lebensstiftende Kraft des Geistes äußert sich auch darin, dass er Menschen zur Umkehr von falschen Wegen bewegt. So kann Vergebung, Veränderung und die Wiederherstellung der Nähe zu Gott erfahren werden (vgl. das Gebet von Ps 51,13).

³⁵³ Alttestamentliche Bundestheologie kann sich als sehr komplex entfalten. Hier geht es vor allem um den Aspekt, dass Gott die Gemeinschaft mit seinem Volk sucht. Vgl. Rütterswörden, Bund (AT), 3. Im NT wird an den jüdischen Bundesgedanken angeknüpft; vgl. B II 2.2.3; 3.2.2.1; 3.2.2.3.

4. Wie lässt sich die Rede vom Heiligen Geist auf moderne pädagogische Kategorien beziehen? (Wie werden Begriffe wie ‚selbstbestimmtes, vernunftgeleitetes Leben‘, ‚Menschlichkeit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Freiheit‘ sowie ‚Glück und Selbsterfüllung‘ im biblischen Kontext gefüllt?)

Gerechtigkeit (hebr. *zedaka*) wird in bzw. nach dem Exil zu einem Kennzeichen von *rûah* und mit dem geistgesalbten Retter (Messias) in Verbindung gebracht. Vergleicht man Aussagen z.B. zum messianischen Wirken des Geistes mit Klafkis Leitbild eines Lebens „in Menschlichkeit, in gegenseitiger Anerkennung und Gerechtigkeit, in Freiheit, Glück und Selbsterfüllung“, entdeckt man in der Begrifflichkeit Parallelen. Die Erwartung des Messias ist allerdings in einen Gottesbezug eingebettet, während Klafkis Vision sich auf Selbstbestimmung und Vernunft gründen, ohne dabei auf Gott zu verweisen.

5. Inwiefern lassen sich traditionelle Symbole zum Heiligen Geist mit dem biblischen Befund belegen? (z.B. Wind, Feuer oder die Taube)

Das Symbol des Windes für den Heiligen Geist lässt sich von seiner Profanbedeutung (von *rûah* und *pneuma*) her decken. ‚Feuer‘ und ‚Taube‘ kommen zwar im AT vor und werden auch von manchen Exegeten mit dem Geist in Verbindung gebracht, z.B. beim brennenden Dornbusch oder bei der Arche Noah. Diese Verbindungen stellen sich aber vom Textbefund her nicht sehr überzeugend dar.

6. Wie ist das Verhältnis von Geist und Schrift zu beurteilen?

Wie ist der einzelne Text innerhalb seines (theologischen) Kontextes, des Verhältnisses von AT und NT bzw. des ganzen Kanons einzuordnen? Was ergibt sich aus dem Verhältnis von Geist und Schrift für das jeweilige Geistverständnis?

Das AT stellt den Messias als besonderen Geistträger vor. Das NT deutet vielfach Jesus von Nazareth als diesen verheißenen Messias. Dies gilt es im christlichen Kontext wahrzunehmen, sollte aber so erfolgen, dass alttestamentliche Aussagen auch in ihrer jüdischen Perspektive wahrgenommen werden können. Jes 11, das im studentischen Unterricht vorkam, kann hierzu als Beispiel dienen.

Im Zuge der Zerstörung des ersten Tempels, der als Ort der Anwesenheit Gottes bzw. seines Geistes galt, und der Krise des babylonischen Exils bekommt neben der mündlichen Tradition das geschriebene Wort als

Wirkungsstätte des Geistes neues Gewicht. Dieses Verständnis wirkt sich im Laufe der Zeit auch auf die Ämter der Schriftauslegung aus. Dabei wurden durch den jüdischen Philosophen Philo Vorstellungen vom göttlichen Wort (gr. *logos*) und der göttlichen Inspiration von Texten mit griechisch-philosophischen Gedanken verbunden. Sowohl die Vorstellung vom geschriebenen ‚Wort Gottes‘, durch das der Geist in besonderer Weise wirkt, als auch Überzeugungen der besonderen Geistesausstattung von schriftauslegenden Ämtern finden dann im christlichen Kontext Entsprechungen.

7. Welche weiteren Facetten des Heiligen Geistes lassen sich aufgrund des exegetischen Befundes benennen? (Welche wesentlichen Zusammenhänge waren weder den Schülerinnen und Schülern noch den Studierenden im Blickfeld?)

Bedeutungsvarianten des Geist-Begriffes in unterschiedlichen Sprachen (hebräisch, griechisch, deutsch: z.B. Sinnlichkeit des hebr. Geist-Begriffs im Gegensatz zur körperlosen deutschen Vorstellung) wurden im Kontext des Unterrichts nicht reflektiert. Auch das Verhältnis des Geistes zur Schöpfung kam nicht vor. Für das Selbstverständnis des Menschen ist es aber bedeutend, wenn er seinen Atem von Gott erhält und ohne diesen Odem zerfällt. Eine Auseinandersetzung im Unterricht mit ambivalenten Aspekten des Geist-Begriffes kann im Vergleich mit Gespensterfilmen gesehen werden. Allerdings sind die Vergleichs- und Kontrastierungspunkte zwischen dem Geist und Gespenstern bzw. dem Bösen klarer herauszuarbeiten. Alttestamentliche Bezüge fehlten. Im Unterricht kam in keinerlei Weise zum Ausdruck, dass sich im Volk Israel eigene Geistvorstellungen entwickelten, die sich allmählich veränderten: War zunächst von teils ambivalenten Geisterfahrungen die Rede, traten im Laufe der Zeit immer stärker stetige und lebensspendende Aspekte zum Geist hervor (vgl. Ämter des Propheten und Königs sowie Messiaserwartungen). Der Zusammenhang zwischen Prophetie und dem Geist kam in den Überlegungen in Teil A zu kurz. Jes 11 wurde zwar als Text behandelt, aber das Prophetische darin zu wenig herausgestellt. Außerdem wurde der Abschnitt stark vom NT her betrachtet in der Erfüllung durch Jesus als Messias und der Frage nach dem Reich Gottes. Eine jüdische Perspektive endzeitlich erwarteter Gerechtigkeit kam dabei zu kurz. Die Bedeutung des Tempels als Wohnstätte Gottes bzw. seines Geistes spielte keine Rolle, genauso wenig wie Verbindungen

zwischen Geist, Weisheit und dem Wort. So wurde auch nicht auf Entwicklungen eingegangen, die die heutige Bedeutung der Tora als Ort der Gegenwart Gottes verdeutlichen könnten.

II Der (Heilige) Geist im NT

Grundsätzlich gilt, dass die Geistaussagen des Neuen Testaments vor allem von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her geprägt sind.³⁵⁴ Die Übergangszeit zwischen den Testamenten ist allerdings auch stark durch griechische Philosophie beeinflusst³⁵⁵ und dadurch, dass die bereits erwähnte Septuaginta, in Dreiviertel aller Fälle *rûah* mit *pneuma* übersetzt.³⁵⁶ Die ursprünglichen Bedeutungen dieser Begriffe entsprechen sich zwar. Jedoch wurde der *pneuma*-Begriff im Hellenismus mit philosophischen Aspekten angereichert und so im christlichen Kontext zu etwas Eigenem weiterentwickelt.

1 Pneuma als zentraler Geist-Begriff des NT

Das griechische Wort *pneuma* wird – anders als das vorwiegend weibliche *rûah* – vom Neutrum als grammatischem Geschlecht bestimmt,³⁵⁷ aber in ähnlichem Bedeutungsspektrum wie *rûah* gebraucht. Strecker unterscheidet inhaltlich zwischen einem materiell-physischen, anthropologischen, theologischen und dämonologischen Gebrauch.³⁵⁸ Schon an diesen Kategorien zeigt sich die Nähe zu *rûah*.

1.1 Bedeutungsvarianten

Ausgehend vom Profangriechischen bezeichnet *pneuma* (wie *rûah*) grundlegend eine „elementare Natur- und Lebenskraft“, vor allem das „Blasen des Windes, sowie Aushauchen des Atems“.³⁵⁹ Dieser Wind kann im Griechischen einen heftigen Sturm, eine Brise, einen Dufthauch, Dämpfe aus

³⁵⁴ Vgl. Hahn, *Theologie*, 262; Strecker, *Zugänge*, 5.

³⁵⁵ Leisegang betont den griechisch-römischen Einfluss auf den jüdischen Schreiber Philo und unterstellt ihm, dass dieser so einen hellenistischen Mysterienkult wiederbeleben und den Gebildeten schmackhaft machen wollte. Die neutestamentlichen Schreiber hätten sich dieser griechischen Mischung aus Volksglaube und platonisch-stoischer Philosophie angeschlossen, woraus die Lehre vom Heiligen Geist im NT entstand. Allerdings wurde in diesen Mysterienkulten der menschliche Verstand durch ein Geistwesen fast ausgeschaltet. Dies passt jedoch weniger zum neutestamentlichen Menschenbild. Vgl. Strecker, *Zugänge*, 8, und Rabens, *Geistes-Geschichte*, 47.

³⁵⁶ Albertz, *Geist*, 752.

³⁵⁷ Vgl. Gerth, *Geist*, 2.1.2.

³⁵⁸ Vgl. Strecker, *pneuma*, 4-5.

³⁵⁹ Kleinknecht, *Geist*, 333. „Hauch des Mundes“ in 2Thess 2,8 und „Atem“ in Mt 27,50; „Wind“ in Joh 3,8 lässt sich dort auch mit „Geist“ übersetzen.

dem Erdinneren oder Blähungen meinen. Auch zu *pneuma* gehört grundsätzlich eine Kraftwirkung in irgendeiner Form. Es geht also um die „energiegeladene Bewegung der Luft“.³⁶⁰ Wie *rûah* gilt auch *pneuma* als Wind, der „anfangslos vor allem Anfang ist.“³⁶¹ Zudem gehört zur menschlichen Stimme *pneuma* ebenso wie zum Flöten- bzw. Trompetenspiel, das durch menschlichen Atem erklingt. Demnach liegt auch Worten und Musik besondere Kraft inne. Dies wird vor allem bei „Dichtern, Priestern u. Propheten“³⁶² deutlich.

Darüber hinaus wird *pneuma* in anthropologischer Hinsicht als grundlegender, lebensspendender Atem im Sinne des Begriffs ‚Seele‘ verwendet.³⁶³ Nach platonischer Vorstellung entweicht dieser Lebensodem mit dem Tod aus dem Körper in den oberen Luftraum, den Äther oder Himmel,³⁶⁴ was dem AT so weitgehend fremd ist.³⁶⁵ In einer Mischung platonischer und stoischer Ansätze wird *pneuma* auch als stoffliches Medium verstanden, das dann z.B. auch als Kraft bei der Wahrsagerei wirkt.³⁶⁶ Auch dies findet sich so nicht in den jüdischen Schriften. Ähnlich wie bei *rûah* beschreibt ein Aspekt von *pneuma* den Personenkern eines Menschen mit all seinen ambivalenten Gefühlen wie Zorn über Mut bis hin zu Vorlieben.³⁶⁷ Darüber hinaus bezieht sich der Begriff auch auf den Verstand des Menschen.³⁶⁸ Metaphorisch bezeichnet *pneuma* zudem den Geist, der in Beziehungen erfahrbar wird. In diesem Sinne kann sich darin ein besonderer Ort der Öffnung und Begegnung für Gott zeigen.³⁶⁹ Dabei ist es möglich, dass Empfindungen von Inspiration und Enthusiasmus mitschwingen wie z.B. beim wirren Reden der Glossolalie.³⁷⁰

Im NT wird *pneuma* am häufigsten in eindeutig theologischen Zusammenhängen verwendet. Dabei bezieht sich *pneuma* sowohl auf Gott,

³⁶⁰ Kamlah, Geist, 479.

³⁶¹ Kleinknecht, Geist, 338: „Urmythologisch u. weit verbreitet ist daher die Vorstellung von der zeugenden u. Leben stiftenden kosmologischen Kraft des Windhauches.“

³⁶² Kleinknecht, Geist, 336.

³⁶³ Vgl. Kamlah, Geist, 480.

³⁶⁴ Vgl. Kleinknecht, Geist, 334.

³⁶⁵ Vgl. Schlaudraff, Seele, 1224. Wenn Ps 104,29 daran erinnert, dass der Mensch ohne Lebensatem zu Staub wird, heißt das nicht, dass das AT von der Existenz einer unsterblichen Seele ausgeht, die sich nach dem Tod materiell vom Körper trennt.

³⁶⁶ Dies gilt z.B. auch für die Mithrasliturgie, vgl. Kamlah, Geist, 480.

³⁶⁷ Vgl. Kamlah, Geist, 480. Vgl. z.B. 1Kor 2,11.

³⁶⁸ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 39. Vgl. Mk 2,8; Lk 1,47; Joh 11,33.

³⁶⁹ Vgl. Strecker, Zugänge, 4-5. Der Begriff „Herz“ wird im NT in ähnlicher Weise verwendet. Vgl. Mt 5,3; Röm 1,9.

³⁷⁰ Damit ist die sogenannte Zungenrede gemeint, vgl. Kleinknecht, Geist, 333, 335.

den Vater, als auch auf Christus.³⁷¹ In zusammengesetzten Begriffen ist neben dem ‚Heiligen Geist‘³⁷² im NT wie im AT vom ‚Geist Gottes‘ und dem ‚Geist des Herrn‘ die Rede. Bezeichnungen wie der ‚Geist Christi‘, ‚Geist Jesu‘ oder der ‚Geist des Sohnes‘ sind demgegenüber eindeutig neutestamentlich.³⁷³ Gleiches gilt für die Wendung ‚im Geist‘, womit die Präsenz des auferstandenen Christus innerhalb der Gemeinde bezeichnet wird. Demnach gilt: Wie der Heilige Geist den einzelnen Christ mit Christus verbindet, so verbindet er auch die Christen untereinander. Auf diese Weise erschafft er quasi die Kirche, in der der Geist Christi herrscht. In dieser Gemeinschaft ist jeder idealerweise auf das Wohl des anderen bedacht, man stärkt sich gegenseitig und bekennt sich offen zu Jesus. Vom Geist durchdrungen zu sein prägt dann auch das praktische Verhalten.³⁷⁴ Darüber hinaus wird der Begriff *pneuma* im NT auch für Dämonen sowie für Engel verwendet.³⁷⁵ Aus dem Kontext geht aber in der Regel hervor, welche Art von Geist gemeint ist.

Insgesamt kann man sagen, dass der Geist in der frühen Christenheit eine wesentlich gewichtigere Rolle spielt als in der jüdischen Religionsgeschichte davor. Die zwischentestamentliche Zeit bildet dabei einen wesentlichen Übergang. Nach neutestamentlichem Verständnis erschließt sich einem Menschen das Geheimnis Gottes in Jesus Christus nicht, ohne dass ihm der Geist dies offenbart bzw. ihm dazu Weisheit geschenkt wird.³⁷⁶

1.2 Der ‚Heilige Geist‘

Im Profangriechischen findet sich die Zusammensetzung ‚Heiliger Geist‘ nicht, da dieses eher immanent denkt. Dies gilt letztlich auch für die Stoa, auch wenn sie im *pneuma* eine „kosmisch-universale Kraftsubstanz“³⁷⁷ sieht und damit Göttliches im Menschen beschreibt.

³⁷¹ Vgl. Röm 8,9 sowie Kremer, Geist, 282.

³⁷² Gerth, Geist, 2.1.2 verweist auf die Bedeutungsunterschiede der Klein- beziehungsweise Großschreibung in deutschen Übersetzungen. Klein geschrieben wäre das „heilig“ als adjektivische Näherbestimmung von Jahwe aufzufassen. In der Großschreibung von „Heiligem Geist“ sieht sie dagegen die dogmatisch ausgeführte dritte Person der Trinität. Da die Trinitätslehre sich aber nicht direkt im NT findet, sondern sich erst im Laufe der Kirchengeschichte entwickelt hat, verweist die Großschreibung in dieser Arbeit zwar darauf, dass es sich beim „Heiligen Geist“ um einen Fachbegriff des NT handelt, aber ohne direkten Bezug zur Trinitätslehre.

³⁷³ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 39.

³⁷⁴ Vgl. Vielhaber, Wein, 110-111. Vgl. Gal 5,22f.

³⁷⁵ Vgl. z.B. Mk 1,23; Lk 24,37.

³⁷⁶ Vgl. Berger, Geist, 189. 1Kor 2,10-16.

³⁷⁷ Kleinknecht, Geist, 337, 353.

Demgegenüber ist der zusammengesetzte Begriff ‚Heiliger Geist‘ (*pneuma hagion*) als neutestamentlicher Fachbegriff anzusehen. Nach Kleinknecht wird dadurch Übersinnliches und teils Personhaftes auf eigene Weise umschrieben, als „Geist- u Gottwesen sui generis“. ³⁷⁸ Dabei lohnt es sich, das Attribut ‚heilig‘ genauer anzusehen, da es dafür im Griechischen verschiedene Begriffe gibt: *hagios*, *hieros* und *hosios*. ³⁷⁹ *Hieros* meint in außerbiblischen Schriften „das an sich und abgesehen von jedem ethischen Urteil Heilige“, ³⁸⁰ also quasi die göttliche Macht als solche, aber auch heilige Ort oder Kultvorgänge. Seebaß ist der Meinung, dass deshalb dieser Begriff bei der Übersetzung der Septuaginta für das Judentum nicht geeignet gewesen war, da nach der Zerstörung des ersten Tempels und „seit dem Exil im jüd. Bewußtsein nur das Tora-Gemäße heilig sein konnte.“ ³⁸¹ So kommt *hieros* auch nur sehr selten im NT vor, ³⁸² *hagios* dagegen wesentlich häufiger. ³⁸³ *Hagios* meint aber ursprünglich weniger das Heilige selbst, sondern hat, wie das kaum im NT erwähnte *hosios* im Profangriechischen, einen stärkeren Akzent auf einer ethischen Komponente, also der Verpflichtung, das Heilige zu verehren. Bereits in der Septuaginta wurde *qados* (heilig) in der Regel mit *hagios* übersetzt. ³⁸⁴ So ist z.B. nach Ps 98,3 LXX ³⁸⁵ Jahwes Name selbst ‚heilig‘. Die Septuaginta übersetzt an dieser Stelle aber mit *hagios*, obwohl es hier nicht um Ethik geht. Generell kann man sagen, dass die Begegnung mit dem Heiligen ³⁸⁶ ein besonderes Verhalten des Menschen herausfordert. Dies kann kultischer oder ethischer Art sein. Nach Ps 24,3-4 darf beispielsweise nur derjenige an heiliger Stätte stehen, der unschuldige Hände und ein reines Herz hat. Dort steht im hebräischen Text *qados*. In der Septuaginta (Ps 23,3f. LXX) wird auch hier mit *hagios*

³⁷⁸ Kleinknecht, Geist, 337.

³⁷⁹ Vgl. Seebaß, Heilig, 654f. Der Begriff meint profangriechisch z.B. „fromm“ oder „rein“. Im NT kommt der Begriff allerdings nur 8 mal vor.

³⁸⁰ Seebaß, Heilig, 651f.

³⁸¹ Seebaß, Heilig, 651f.

³⁸² Vgl. Seebaß, Heilig, 653. Als Bibelstellen werden hierzu angeführt 2Tim 3,15 im Sinne von „heilige Schriften“ und 1Kor 9,13 als „heilige Handlungen“ bzw. „Heiligtum überhaupt“. Vgl. auch Balz, ἅγιος, 39.

³⁸³ Vgl. Balz, ἅγιος, 39. Der Begriff *hagios* tritt gehäuft bei Lukas, im Römerbrief und Hebräerbrief auf. Darüber hinaus finden sich mehr als ein Drittel aller Nennungen in der festen Verbindung *pneuma hagion*.

³⁸⁴ Vgl. Balz, ἅγιος, 42. Demnach an über 700 Stellen.

³⁸⁵ Vgl. Luther Ps. 99,3.

³⁸⁶ Z.B. mit der Bundeslade in 1Sam 6. Dort fordert die Begegnung mit der Bundeslade Votivgaben, also symbolische Opfergaben, was auch als kultische Handlung aufgefasst werden kann. Bei diesem Handeln als Reaktion auf die Begegnung mit dem Heiligen geht es nicht um Moral, sondern um die Heiligkeit Jahwes selbst.

übersetzt. Dabei geht es insofern eher um Ethik und weniger um Kultus, als man sich durch gerechtes Handeln reinigt. Laut Lev 20,7 soll das Volk Israel ja heilig sein wie Gott, und laut Dtn 26,19 erfolgt dies über das Halten der Tora. Darin befinden sich allerdings sowohl kultische als auch ethische Handlungsanweisungen. Dies erklärt sich daraus, dass nach der Zerstörung des zweiten Tempels nicht mehr im ursprünglichen Sinne möglich war. So wurde die Heiligkeit zum einen in besonderer Weise an die Heiligen Schriften³⁸⁷ gebunden, zum anderen gewann die Ethik nun gegenüber dem Kultus an Bedeutung.

Vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Kultus und Ethos erklärt Wolter die Entstehung der Wendung ‚Heiliger Geist‘ folgendermaßen: „Weil der Geist Gottes Anteil an Gottes eigener Heiligkeit hat, wird er zum heiligen Geist. Weil Gott heilig ist, kann auch sein Geist nicht anders als heilig sein. Umgekehrt ist der Geist heilig, weil er der Geist Gottes ist.“³⁸⁸ Eine Unterscheidung zwischen den Bedeutungsvarianten von *hagios* und *hieros* wird an diesen Stellen nirgends ersichtlich. *Hagios* bezeichnet hier das Heilige an sich, das kultisches und ethisches Verhalten erfordert und auf diese Weise Menschen heiligt.³⁸⁹

Die zusammengesetzte Wendung ‚Heiliger Geist‘ wird in diesem Prozess nach Balz zum Zeichen der „Selbstmitteilung und Entäußerung Gottes, so daß der Geist schließlich die den Glaubenden erfahrbare Präsenz Gottes bzw. des Christus ausmacht.“³⁹⁰ Allerdings muss man zugeben, dass der neutestamentliche Geist-Begriff sowieso ein eigenes Profil entwickelte, das eng auf Jesus Christus bezogen ist.³⁹¹ Dabei ist jedoch zu beachten, dass im NT *pneuma* nie als etwas rein Geistiges gilt, sondern immer eine wirkräftige Körperlichkeit und Sinnlichkeit beinhaltet.³⁹² So grenzt sich der Begriff auch ab gegenüber aristotelischen oder modern-idealistischen Vorstellungen, die eine der Materie gegenübergestellte wundersame göttlich-geistige Welt darstellen.

³⁸⁷ Vgl. Seebaß, Geist, 648.

³⁸⁸ Wolter, Paulus, 153. Auch andere christliche Theologen folgen dieser Linie. Kurt Erlemann äußert sich folgendermaßen: „Der Begriff ‚heilig‘ verweist auf den kultischen Bereich und bezieht sich auf das, was zu Gott gehört und vom Bereich des Profanen abgegrenzt ist. Der Heilige Geist stellt kultische Reinheit her und mache so den Weg zu Gott frei.“ Erlemann, Unfassbar, 168.

³⁸⁹ Christlicher Kultus findet sich z.B. im Abendmahl. Vgl. Balz, ἅγιος, 43; Ex 19,6, Lev 19,2; 1Pet 1,15f.

³⁹⁰ Vgl. Balz, ἅγιος, 43.

³⁹¹ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 39

³⁹² Vgl. Kleinknecht, Geist, 355.

Insgesamt ist festzustellen, dass der hellenistische *pneuma*-Begriff, „ob physiologisch-kosmisch, mantisch-enthusiastisch oder zuletzt auch spirituell gefaßt, sich vom neutestamentlichen dadurch“ unterscheidet, „daß der Gott, der dahinter steht, jeweils ein ‚ganz anderer‘“³⁹³ ist. Der Heilige Geist macht allerdings deutlich, wie sich dieser ganz Andere den Menschen zuwendet.³⁹⁴

1.3 Verwandte Begriffe

In der Septuaginta steht hinter dem griechischen Begriff *pneuma* fast ausschließlich der hebräische *rûah*.³⁹⁵ Eine weitere Übersetzungsvariante des im AT verwendeten *rûah* ist in der Septuaginta neben *pneuma* der Begriff *anemos* (Wind). Dass *pneuma* und *psyche* (Seele) nach griechischem Verständnis sehr nahe beieinanderliegen können, wurde bereits weiter oben angedeutet. *Pneuma* wird profangriechisch im Gegensatz zu *psyche* allerdings eher substanzial aufgefasst. Die Stoa setzt *pneuma* teilweise auch mit *nous* (Verstand) gleich.³⁹⁶ Im Deutschen nun werden sowohl *pneuma* als auch *nous* meistens mit ‚Geist‘ übersetzt. *Nous* ist ein in der hellenistischen Philosophie vielfältig gefüllter Begriff. Im NT kommt er vor allem bei Paulus vor und meint eher das theoretische, wesenhafte Schauen der Dinge. So kann er z.B. mit Licht verglichen werden. Demgegenüber umschreibt *pneuma* das „elementar Dynamische, vital Erfüllende u. enthusiastisch Mitreißende“.³⁹⁷ Hier zeigt sich erneut, wie sich durch Übersetzen in unterschiedliche Sprachen Bedeutungen verschieben können.

Eng verwandt mit *nous* ist nicht nur die *sophia*³⁹⁸ (Weisheit), sondern auch *kardia* (Herz). Beide Begriffe können ähnlich dem anthropologischen Gebrauch von *pneuma* im Sinne von ‚Person‘ oder ‚Ich‘ verwendet werden. Während *nous* dabei stärker das Wissen betont, stehen bei *kardia* eher die Emotionen und der Wille im Fokus. Das Profangriechische verwendet den Begriff *kardia* sowohl für das Organ als auch für psychische und seelische Regungen sowie das geistige Zentrum des Menschen.³⁹⁹ So kann es z.B. für ein mutiges Wollen stehen.⁴⁰⁰ Philo allerdings versteht das ‚Herz‘ nur als Organ. Bei ihm kommt auch das Gehirn als innere Steuerungszentrale des

³⁹³ Kleinknecht, Geist, 357.

³⁹⁴ Vgl. Potter, Geist, 527.

³⁹⁵ Nur an drei Stellen wird *nesamah* (Hauch, Atem) mit *pneuma* übersetzt. Vgl. Kamlah, Geist, 480.

³⁹⁶ Vgl. Kamlah, Geist, 480.

³⁹⁷ Kleinknecht, Geist, 335.

³⁹⁸ Vgl. 1Kor 1,19. Dort bilden ‚Verstand‘ und ‚Weisheit der Welt‘ einen Gegensatz.

³⁹⁹ Vgl. Sorg, Herz, 680-681.

⁴⁰⁰ So sagt man im Deutschen „sich ein Herz fassen“. Vgl. Kamlah, Geist, 481.

Menschen infrage.⁴⁰¹ Das NT folgt da klar dem mehrdeutigen alttestamentlichen Sprachgebrauch, und vor allem Paulus betont in besonderer Weise das ‚Herz‘ als inneren Personenkern. Nach 2Kor 1,21-22 offenbart sich Gott dem Menschen, indem er den Geist seines Sohnes in das Herz des Menschen gibt bzw. nach Röm 5,5 seine Liebe durch den Heiligen Geist ins Herz gießt.⁴⁰² Auch im AT liegen *rûah* und *leb* (hebr. Herz) in ihrer Bedeutung teils eng beieinander.⁴⁰³

Als mit dem ‚Heiligen Geist‘ verwandte Begriffe können auch *dynamis* (Macht) und *exousia* (Vollmacht) gelten.⁴⁰⁴ Dies gilt vor allem im Blick auf die kraftvollen Wirkungen, die dem Geist zugeschrieben werden. Da Jesus nach den Evangelien als vom Geist erfüllt gilt, zeugen seine Taten und Lehre von *dynamis* und *exousia* und auch dem Auferstandenen wird *exousia* zugesprochen.⁴⁰⁵ Während *dynamis* im klassischen Griechisch eine Fähigkeit umschreibt, bezeichnen andere Kraftbegriffe wie *ischys* oder *energeia* eher das Wirken einer Kraft.⁴⁰⁶ Darüber hinaus nimmt das Johannesevangelium den *logos*-Begriff (Wort) auf, zu dem sich Verknüpfungen mit dem Heiligen Geist ergeben und stellt ihn darüber hinaus als Paraklet (Fürsprecher, Anwalt) vor.

2 Der Geist in den Evangelien und der Apostelgeschichte

Es wäre denkbar, Ausführungen zum Heiligen Geist im NT in einer „wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge der Entstehung der neutestamentlichen Schriften“⁴⁰⁷ dazustellen. Diese würden dann mit paulinischen Schriften beginnen. Innerhalb dieser Arbeit wird zwar auf dem Geistkonzept des Paulus der exegetische Schwerpunkt liegen. Weil jedoch der Theologie des Paulus das Auftreten Jesu voranging, sollen hier zuerst die Evangelien überblicksartig bezüglich ihrer Geistkonzepte untersucht werden. Allerdings ist es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, alle neutestamentlichen Aussagen zum Heiligen Geist genauer zu analysieren. Es kann nur darum gehen, die für ein differenzierteres Geist-Verständnis wesentliche Linien im NT herauszuarbeiten und markante Stellen vertieft zu betrachten. Da der Heilige Geist in den neutestamentlichen Briefen, die

⁴⁰¹ Vgl. Sorg, Herz, 681.

⁴⁰² Vgl. Sorg, Herz, 683.

⁴⁰³ Vgl. z.B. in 1Sam 16,7.

⁴⁰⁴ Vgl. Grimm, Vollmacht, 1430.

⁴⁰⁵ Vgl. z.B. Mk 1,27-33; Mt 7,29; 28,18.

⁴⁰⁶ Vgl. Luther, Dynamis, 1.

⁴⁰⁷ Wenzelmann, Geist, 72.

weder mit Paulus noch mit Johannes in Verbindung gebracht werden, keine besondere Rolle spielt,⁴⁰⁸ werden sie in dieser Arbeit nicht berücksichtigt.

Strecker unterscheidet im frühen Christentum drei unterschiedliche Geistkonzeptionen:⁴⁰⁹ Die soteriologische Pneumatologie des Paulus, die prophetische Pneumatologie des Lukas als Befähigung zur Mission und die charismatische Pneumatologie bei Markus und Matthäus, die den Geist mit Wunderkräften in Verbindung brachte.⁴¹⁰ In dieser wird Arbeit davon ausgegangen, dass sich bei Matthäus und Markus zwar Aussagen zum Geist finden, aber vor allem im lukanischen Doppelwerk und bei Johannes eigenständige Geistkonzeptionen zu finden sind. Diese Sichtweise soll nun genauer dargestellt werden.

2.1 Der Heilige Geist bei Markus und Matthäus

Wenn Markus⁴¹¹ vom Heiligen Geist spricht, geht es gemäß seiner leitenden Fragestellung „Wer ist dieser?“⁴¹² insbesondere um die Vollmacht (*exousia*), die die Person Jesu auszeichnet. Ohne die Erwähnung der Geburt Jesu beginnt das Evangelium mit seiner Taufe (Mk 1,9-11), bei der zum Geist erwähnt wird, dass er „wie eine Taube“ auf Jesus herabkam. Danach wird Jesus laut Mk 1,12 vom Geist in die Wüste getrieben, wo sich seine Berufung bewähren muss. Seine Macht über das Böse wird als Erweis und Kern seiner göttlichen Erwählung dargestellt (Mk 1,27; 3,11). Dabei taucht die Frage auf, ob seine Vollmacht vom Satan sein könnte (3,22-30; vgl. Mt 2,32; Lk 12,10). In diesem Zusammenhang wird auch erwähnt, dass Lästerungen gegen den Heiligen Geist nicht vergeben werden können. Dies lässt sich von der Frage nach der Identität Jesu her folgendermaßen verstehen: Wer dessen Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist nicht anerkennt, verfehlt das Zentrum des göttlichen Heilsgeschehens.⁴¹³ In der eschatologischen Rede Jesu in Mk 13 wird den Jüngern der Beistand durch den Heiligen Geist

⁴⁰⁸ Vgl. Wenzelmann, Geist, 98f.

⁴⁰⁹ Vgl. Strecker, Zugänge, 7. Dort bezieht er sich auf Menzies.

⁴¹⁰ Erlemann, Unfassbar, 190. Allerdings muss man dieser Auffassung entgegenhalten, dass sich ein „weitgehende(s) Schweigen des Matthäus- und Markusevangeliums zum Heiligen Geist“ feststellen lässt.

⁴¹¹ Vgl. Theißen, NT, 64f.

⁴¹² Vgl. Müller, Wer ist dieser?; Das Markusevangelium gilt als eine um 70 n. Chr. in Syrien oder Rom entstandene Schrift, die sich vor allem an Griechisch sprechende Heidenchristen richtet.⁴¹² Dabei steht die Frage nach dem Geheimnis der Person Jesu und nach seiner Gottessohnschaft im Zentrum.

⁴¹³ Vgl. Wenzelmann, Geist, 77; Erlemann, Unfassbar, 77, 157. 1Joh 5,16f nimmt dieses Thema um das christologische Bekenntnis wieder auf.

verheißen (Mk 13,11), der ihnen die richtigen Worte zur Verteidigung in den Mund legt.

Insgesamt stellt Markus Jesus mit kraftvollem Auftreten und authentischer Autorität dar, durch die er Notleidenden spontan hilft. Dazu gehören Dämonenaustreibungen (Mk 5,1-20), Krankenheilungen (Mk 2,1-12; 8,22-26), Totenaufweckungen (Mk 5,35-43) und die prophetische Gabe, Unerkanntes vorhersehen zu können (Mk 2,8). Darüber hinaus wird seine Gesetzesauslegung als faszinierend, aber auch provozierend beschrieben (Mk 2,18-28). Dennoch kann man eher nicht von einer eigenen Theologie des Markus zum Heiligen Geist sprechen, in der z.B. „eschatologische, ethische oder ekklesiologische“⁴¹⁴ Wirkungen des Geistes hervorträten.

Matthäus⁴¹⁵ bezieht den Geist wie Markus vor allem auf Jesus, führt aber noch weitere Aspekte zum Geist aus.⁴¹⁶ So wird Jesus bereits vom Heiligen Geist gezeugt (Mt 1,20).⁴¹⁷ Bei der Ausstattung Jesu mit dem Geist Gottes bei der Taufe wird betont, dass dies geschehen müsse, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,15). Von Anfang an umgibt Jesus bei Matthäus also ein universaler Heilsanspruch auch für Nichtjuden. Als Immanuel ist Jesus die personifizierte Gegenwart Gottes (Mt 1,23). Die Überwindung des Bösen durch Jesus vollzieht sich in diesem Evangelium in Auseinandersetzung mit der Tora (Mt 4,1-11) und der zu erfüllenden Gerechtigkeit des Himmelreiches – eben auch in universaler Perspektive. Dabei wird dem Sünder nachgegangen (Mt 7,1-6), ohne ihn vorschnell zu verurteilen.⁴¹⁸ Auch Matthäus erwähnt die Vollmacht Jesu bei der Verkündigung der Botschaft

⁴¹⁴ Erlemann, Unfassbar, 155-158.

⁴¹⁵ Vgl. Theißen, NT, 72. Auch das Matthäusevangelium ist vermutlich in Syrien entstanden und zwar um 80-100 n. Chr. Vgl. Theißen, NT, 69; Schnelle, Einleitung, 291. Es wird geprägt von fünf Reden. Jesu Worten kommt also ein besonderes Gewicht zu. Vermutlich will Matthäus mit seiner Schrift Juden- und Heidenchristen verbinden. Vgl. Theißen, NT, 70; Schnelle, Einleitung, 290. Zum einen findet sich bei ihm ein „ethisches Christentum judenchristlicher Prägung“ Dabei spielt der Geist als verwandelnde und treibende Kraft – anders als bei Paulus – keine Rolle. Das Gesetz ist bei Matthäus leicht (Mt 11,28-30) und von daher zu halten. Zum anderen stellt dieser Evangelienschreiber ein „tief im Judentum verwurzelte[s] humane[s] ... ‚Weltethos‘, das alle Völker verbinden soll“, dar. Theißen, NT, 71; Erg. nach A.S. Die Erfüllung des AT wird immer wieder erwähnt, aber auch dass, z.B. heidnische Astrologen das Jesuskind bewundern. Vgl. Theißen, NT, 72.

⁴¹⁶ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 158-162.

⁴¹⁷ Nach Berger, Geist, 180, gehen die Erzählungen von der Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist und die Jungfrauengeburt in Mt 1 und Lk 1 auf frühchristliche visionäre Wandergruppen zurück. Der Glaube an die Auferstehung liege auf derselben Ebene: „Beides ... bedeutet leibhaftiges, qualitativ vom bloß biologischen Leben unterschiedenes Sein aus schöpferischem Tun Gottes.“ Biologisches Leben gilt somit nur als Teilaspekt einer umfassenden, übergeordneten Konzeption von Leben, bei dem das Leibliche nur eine Dimension z.B. neben dem Dynamischen ist. Es geht laut nach Berger nicht „um ein Durchbrechen von Naturgesetzen durch Mirakel, sondern um eine größere oder kleinere Nähe zum schöpferischen Gott selber.“

⁴¹⁸ Vgl. Mt 13,24-30: Das Gleichnis vom Unkaut unter dem Weizen.

vom Reich Gottes (Mt 7,28) und den Heilungen (Mt 4,23), die vom Anbruch desselben zeugen. Den Jüngern wird bereits vor der Auferweckung Jesu wie bei Markus (Mk 6,7, 13) pneumatische Vollmacht erteilt (Mt 10,1), wobei sie darin als Lernende dargestellt werden (vgl. Mk 9,14-29 und Mt 17,20). Darüber hinaus wird ihnen bei Matthäus bereits in der Aussendungs- und nicht erst in der Endzeitrede zugesichert, dass sie der Geist des Vaters in schwierigen Situationen verteidigt, indem er ihnen passende Worte in den Mund legt (Mt 10,20).

Obwohl Markus und Matthäus keine eigene Pneumatologie vertreten, sieht Erlemann im „Heilige[n] Geist ... nach dem Matthäusevangelium die Speerspitze Gottes im Kampf gegen die widergöttlichen Mächte. Jesus als der exklusive Geiststräger überwindet das Böse und treibt es aus. Wo es weicht, gewinnt das Reich Gottes Raum.“⁴¹⁹ Menzies spricht von einer charismatische Pneumatologie bei Markus und Matthäus, die den Geist mit Wunderkräften in Verbindung bringt.⁴²⁰ Solche Deutungen lassen sich jedoch eher indirekt ableiten. Der Fokus bei Markus und Matthäus liegt eindeutig weniger auf dem Geist als auf dem irdischen Jesus, der aber ganz vom Geist Gottes durchdrungen ist und so den Menschen begegnet.

2.2 Das Geistkonzept im lukanischen Doppelwerk

Stärker als bei Markus und Matthäus tritt der Geist bei Lukas als eigenständige Größe, gar als „Triebkraft aller Ereignisse“⁴²¹ hervor. So verwendet Lukas auch den Begriff *pneuma* mehr als dreimal so oft wie Markus.⁴²²

2.2.1 Grundlegendes zu den Schriften des Lukas

Vermutlich hat dieser Evangelist sein Werk in einer größeren Stadt, eventuell in Rom, zwischen 80 und 100 n. Chr. an die mehrheitlich heidenchristliche römische Oberschicht geschrieben (als Adressat wird in Lk 1,3 und Apg 1,1 Theophilus genannt). Lukas selbst war wahrscheinlich ursprünglich ein gottesfürchtiger Heide im Umkreis einer Synagoge.⁴²³ Er stellt sich selbst zu

⁴¹⁹ Erlemann, Unfassbar, 161. Ergänzung nach A.S.

⁴²⁰ Vgl. Strecker, Zugänge, 7.

⁴²¹ Böttrich, Lukasevangelium, 8.6.

⁴²² Vgl. Wenzelmann, Geist, 78.

⁴²³ Vgl. Schnelle, Einleitung, 315. Dass der Verfasser Paulus auf seinen Reisen begleitete, gilt inzwischen als eher unwahrscheinlich. In der kirchlichen Tradition wurde Lukas z.B. um 180 n. Chr. von Irenäus von Lyon mit dem Arzt aus Kol 4,14 gleichgesetzt. Trotz eines „wir“ z.B. in Apg 16,10f. stimmen aber seine Aussagen in der Apostelgeschichte mit Inhalten paulinischer Briefe öfters nicht

Beginn seiner Schriften als Geschichtsschreiber dar und lehnt sich an die Sprache antiker Historiographie an. Dennoch kann man seinen Text auch als Erzählung auffassen, wobei das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte als zusammengehörige Einheit zu betrachten sind.⁴²⁴ Theologisches Zentrum des Evangeliums ist die Zuwendung Gottes zu allen Menschen, die umkehren. Darüber hinaus geht es Lukas um die Befreiung und Umkehrung sozialer Verhältnisse. Er möchte Juden und Nichtjuden, Gerechte und Sünder miteinander um einen Tisch versammelt sehen. Eine Besonderheit des lukanischen Doppelwerkes ist, dass es nicht mit der Auferstehung bzw. Himmelfahrt Jesu endet, sondern in der Apostelgeschichte weitergeht. Dort wird das Wirken des Geistes nach Ostern, gerade auch unter den Heiden, ausführlich geschildert. So sah Conzelmann im lukanischen Doppelwerk einen „heilsgeschichtlichen Entwurf“,⁴²⁵ der aufgrund der Parusieverzögerung in der dritten Generation nach Jesus Christen Orientierung vermitteln sollte. Heute wird eine solche Einteilung aufgrund der darin enthaltenen problematischen Rolle Israels vielfach abgelehnt. Demzufolge ist z.B. Wolter der Meinung, dass „Lukas ... die christlich-jüdische Trennungsgeschichte ... als *eine Epoche*“⁴²⁶ erzählt und zwar als Teil der Geschichte Israels.

2.2.2 Der Geist als Triebkraft des Heils im lukanischen Doppelwerk

Den Weg des Heils kann man bei Lukas durch den Geist geleitet ansehen, da sich Aussagen zum Heiligen Geist durch seine Schrift hindurchziehen: Nach Lk 1,35 wird Maria die Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist angekündigt. Ähnlich wie in den anderen Evangelien weist Johannes der Täufer in Lk 3,16 auf Jesus hin als den, der „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“ tauft.⁴²⁷ Bei Markus und Johannes fehlt allerdings das Feuer. Bei

überein – vgl. z.B. Apg 9,23f. und 11,30 mit Gal 1,18f. Außerdem zeigen sich von der Theologie des Paulus nur Andeutungen, z.B. bei der Rechtfertigungslehre (vgl. Apg 13,38). Vgl. Theißen, NT, 75; Schnelle, Einleitung, 311f.

⁴²⁴ Vgl. Theißen, NT, 75-77. Schnelle, Einleitung, 196-205, diskutiert ausführlich über die Literaturgattung ‚Evangelium‘, für die eine Verkündigungsabsicht charakteristisch ist, und stellt sie in die Nähe der „hellenistischen historiographischen Biographie“, 203. Auf 331, geht er auf die erzählerische Leistung des Lukas ein.

⁴²⁵ Schnelle, Einleitung, 328; vgl. auch Theißen, NT, 77. Dabei wird erwähnt, dass mancher zwischen der Zeit Israels, der Phase Jesu als Mitte des Planes Gottes und der Epoche des Geistes, der in der Kirche wirkt, unterscheidet.

⁴²⁶ Wolter, Doppelwerk, 272.

⁴²⁷ Vgl. Mk 1,8; Mt 3,11; Joh 1,33.

Lukas wird es in durchweg positivem Sinn als Reinigung oder als Gabe der Prophetie verstanden.⁴²⁸

Auch bei Lukas führt der Geist Jesus zur Versuchung in die Wüste. Anschließend präsentiert sich Jesus allerdings selbst als der verheißene Gesalbte.⁴²⁹ Geistgewirkte Wunder werden dabei als Zeichen des Messias angeführt. Wenzelmann deutet die Beschreibung des Wirkens Jesu bei Lukas als „ein von Machttaten begleitetes Realgeschehen, das den Hörern das Heil der Gottesherrschaft dynamisch zuträgt.“⁴³⁰ Geist, Kraft bzw. Vollmacht gehörten dabei unmittelbar zusammen (vgl. Lk 4,36). Wie Jesus mit Vollmacht in Wort und Tat ausgerüstet ist (Lk 24,19), so wird auch hier in der Endzeitrede den Jüngern „Mund und Weisheit“ (Lk 21,15) verheißt. *Parrhesia* (Freimut) erhalten die Jünger in Apg 2 dann vor allem durch die Geistverleihung an Pfingsten. Für die Heiden wird der Zugang zum Reich Gottes in Apg 10,44f und in Apg 15,22-29 eröffnet.⁴³¹

2.2.3 Die Ausgießung des Geistes an Pfingsten

Von der erzählerischen Gesamtkomposition des Lukas her kann man den Pfingstbericht in Apg 2 als die Erfüllung der in Lk 3,16 angekündigten Geistestaufe auffassen⁴³² und als die Mitte des lukanischen Doppelwerkes: Nach dem geisterfüllten Wirken Jesu, sind die Jünger in Lk 24,45-49 und Apg 1,4-8 angehalten, auf die Kraft des Heiligen Geistes zu warten. Ab Pfingsten wird „entfaltet, wie die Gemeinde im pneumatischen Krafffeld wächst“.⁴³³ So tun viele, auch nichtjüdische Menschen, Buße, kommen zum Glauben an Christus und lassen sich taufen. Es geschehen Wunder, die mit der Wendung „in den letzten Tagen“ verbunden, also eschatologisch gedeutet werden.⁴³⁴ Ein Verstehen über Sprachgrenzen hinweg stellt sich ein⁴³⁵ und diakonisches bzw. missionarisches Handeln breiten sich aus.⁴³⁶

Berger behauptet allerdings: „Was Lukas als Ostern und Pfingsten auseinanderfaltet, ist ... sachlich und historisch viel eher als Einheit anzusehen.“⁴³⁷ Er begründet dies mit der Rede von kollektiven Ostervisionen,

⁴²⁸ Vgl. Berger, Geist, 178.

⁴²⁹ Vgl. Lk 4,1 und Lk 4,18-21 in Rückgriff auf Jes 61,1-2.

⁴³⁰ Wenzelmann, Geist, 78.

⁴³¹ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 162-165.

⁴³² Vgl. Schnelle, Einleitung, 327.

⁴³³ Wenzelmann, Geist, 79; vgl. Apg 9,31.

⁴³⁴ Vgl. Berger, Geist, 192-194.

⁴³⁵ Vgl. Apg 2,4; 10,44-46; 19,6.

⁴³⁶ Vgl. Theißen, NT, 79; Gerth, Geist, 2.1.2.

⁴³⁷ Berger, Geist, 179.

die gleichzeitig als Sendung durch den Herrn erfahren werden. So wird z.B. auch in Joh 20,19-23 die Begegnung mit dem Auferstandenen und der Geistempfang der Jünger verknüpft.⁴³⁸ Laut Berger steht die Entstehung der Pfingsterzählung in engem Zusammenhang mit der antiochenischen Gemeindesituation.⁴³⁹ Er sieht auch im Sprachwunder nach Apg 2,1-4 und im Hörwunder nach Apg 2,5-13, das heißt, dass viele Menschen gleichzeitig die Botschaft in ihrer Sprache verstehen, eine Einheit. Anders als in 1Kor 14 geht es hier nicht um eine innergemeindliche, sondern um eine missionarische Situation, wobei dieser Rede verkündigende bzw. lehrende Funktion zukommt.

Pesch sieht hinter Apg 2 ein unerwartetes historisches Ereignis, das von den frühen Christen als Geisterfahrung gedeutet wurde. Dieses wurde dann in vorlukanischen Quellen im Sinne des Pfingstwunders darstellerisch verarbeitet.⁴⁴⁰ Der lukanische Pfingstbericht setze solche Textfragmente teils kaum verändert als neue Schichtung zusammen.⁴⁴¹ Dass Petrus nach dem Sprachereignis in Jerusalem in der Öffentlichkeit eine Rede hielt (Apg 2,14-41), hält Pesch im Gegensatz zu Berger für historisch. Bemerkenswert ist, dass darin verschiedene Zitate aus alttestamentlichen Schriften⁴⁴² als Deutung des Pfingstgeschehens angeführt werden. Diese Schriftbelege verweisen auf einen Hörer- bzw. Leserkreis, der mit dem Judentum vertraut ist. So werden in Vers 5 Juden erwähnt, die „gottesfürchtige Männer aus allen Völkern“ waren. Petrus deutet in seiner Predigt nun das Pfingstereignis nach Joel 3. Zunächst mag sich die Geistausgießung auf Juden aus allen Völker beziehen, die sich dann aber in der Geschichte vom Hauptmann Kornelius (Apg 10) und dem Apostelkonzil (Apg 15) auch im Blick auf Nicht-Juden fortsetzt. Als historisch nicht beweisbare Ausschmückung von Apg 2 lassen sich die 50 Tage auffassen, die zwischen Ostern und Pfingsten angeführt werden (vgl. Lev 25,8-55). Zum anderen fällt nach dieser Beschreibung das christliche Pfingsten auf das jüdische Schawuot,⁴⁴³ das mittlere der drei großen Jahres- und Wallfahrtsfeste zwischen Pessach und Sukkot. Dabei wird der Abschluss der Weizenernte gefeiert und an die Gabe des Gesetzes

⁴³⁸ Vgl. Berger, Geist, 183.

⁴³⁹ Vgl. Berger, Geist, 183.

⁴⁴⁰ Vgl. Pesch, Apostelgeschichte, 107.

⁴⁴¹ Vgl. Pesch, Apostelgeschichte, 99-100.

⁴⁴² Joel 3,1-5, Ps 16, 8-11; 110,1.

⁴⁴³ Vgl. Pesch, Apostelgeschichte, 101f, 108f. Auffällig ist, dass Lukas in Apg 2 für seine heidenchristliche Leserschaft keine Erklärungen zum jüdischen Schawuot-Fes anführt.

am Sinai gedacht mit den 10 Geboten und dem Bundesschluss (Ex 20,24). Im Blick auf das Pfingstwunder lassen sich insofern Bezüge herstellen, dass nun Gott seine Gebote in einer Sprache wie aus Feuer⁴⁴⁴ mitteilt und sich darin eine endzeitliche Vollendung bzw. ein neuer Bund (vgl. Hes 36,27) zeigt.⁴⁴⁵

2.2.4 Diskussionen um die Messianität Jesu und das Geistkonzept des Lukas

Bereits bei Matthäus und Markus taucht die Frage auf, inwiefern Jesus als Messias angesehen werden kann. Bei Lukas tritt sie vor allem in Kapitel 4 hervor.

‚Messias‘ heißt wörtlich ‚der Gesalbte‘ und nimmt damit Bezug auf das Ritual der Königssalbung. Der Titel beschreibt in der Bibel eine „erwartete Heilsgestalt“,⁴⁴⁶ die nicht nur königliche, sondern auch prophetische Eigenschaften verkörpert. Dazu gehörte in neutestamentlicher Zeit unter anderem die Hoffnung auf die Befreiung von der Fremdherrschaft der Römer. Grundsätzlich gelten Messiaserwartungen als „sehr vielgestaltig ... von politischen über priesterliche bis hin zu pneumatischen Vorstellungen“,⁴⁴⁷ die unterschiedlich miteinander kombiniert werden.

Im NT findet sich der griechische Begriff *Messias* (*μεσσίας*) allerdings nur in Joh 1,41 und Joh 4,25. Gebräuchlicher ist die aus der Septuaginta entnommene Übersetzung ‚Christus‘ (*Χριστός*).⁴⁴⁸ Darüber ist die Bezeichnung ‚Gottes Sohn‘ mit dem Messias-titel eng verwandt, da auch sie „aus dem *Pneuma* begründet“⁴⁴⁹ wird.

Berger vermutet, dass für Jesus „die geistgesalbte Gestalt von Jes 61,1 ... große Bedeutung“⁴⁵⁰ hatte. So lässt Lukas Jesus in der Synagoge in Lk 4,14f auf Jesaja Bezug nehmen. Hier werden die geistgewirkten Wunder als Zeichen der Messianität gedeutet. Dem Messias galt ein prophetischer Geist

⁴⁴⁴ Gottes Wort wird in rabbinischen Texten, z.B. im Talmud, mit Feuer verglichen. Vgl. Pesch, Apostelgeschichte, 103.

⁴⁴⁵ Vergleicht man die Positionen zwischen Berger und Pesch, überzeugt es mehr, den Text als bewusst gestaltete Einheit mit historischen Bezügen anzusehen und den jüdischen Hintergrund hervorzuheben. Die Vermutungen Bergers wirken demgegenüber eher spekulativ und weniger ergiebig.

⁴⁴⁶ Theißen, NT, 128.

⁴⁴⁷ Erlemann, Unfassbar, 35.

⁴⁴⁸ Vgl. Waschke, Messias.

⁴⁴⁹ Berger, Geist, 182. Nach Lk 1,35 bzw. Mt 1,18-20 wirke dazu der Geist durch die Zeugung, nach Mk 1,10f. bei der Taufe und in Röm 1,4 bei der Auferstehung. Auch die Bekehrung des Paulus beschreibt Berger als Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu durch den Geist.

⁴⁵⁰ Berger, Geist, 178.

zugehörig und er wurde als waffenloser, weiser König erwartet, der auch die Dämonen und unreinen Geister überwand.⁴⁵¹ Dennoch stellt sich die Frage, mit welchem Recht die frühen Christen in Jesus die Erwartungen auf den Messias erfüllt sahen⁴⁵² und welches Selbstverständnis Jesus selbst mit dem Titel vermutlich verband.

Der Jude Lapide ist der Überzeugung, dass Jesu zwar nicht der Messias für Israel, sondern der Heiland der Heiden wurde. So stellt er fest: „Was er [Jesus] ... seit Ostersonntag für gläubige Judenchristen, und später die Heidenkirche geworden ist, das bleibt ... Monopol des Glaubens, das zum Mysterium der Kirche gehört.“⁴⁵³ Beide, Juden wie Christen, würden aber nun auf den zukünftigen Messias warten.⁴⁵⁴

Luz räumt ein, dass sich Jesus vermutlich „nicht für den Messias im Sinne der jüdischen Erwartung eines theopolitischen Messias gehalten“⁴⁵⁵ habe. Er fügt hinzu, dass das Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ dies so auch nie gemeint hätte.⁴⁵⁶

Dunn dagegen ist der Meinung, dass Jesus sich „als Gottes Sohn und als mit dem eschatologischen Geist gesalbt verstanden“⁴⁵⁷ habe. Er begründet dies damit, dass Jesus „im Gebet Gott als Vater erfahren habe“. Außerdem hätten seine Heilungen, Exorzismen und die Vollmacht bei seiner Verkündigung zu diesem Selbstbewusstsein beigetragen.

Theißen stellt heraus, dass sich Jesus selbst nach Mk 8,27-30 gegenüber dem Messiasbekenntnis des Petrus „spröde verhalten“⁴⁵⁸ habe, da es ihm um Gottes Reich, nicht um sein eigenes ging. So gebrauchte er für sich selber eher den Titel ‚Menschensohn‘ statt ‚Messias‘ und distanzierte sich so von damit verbundenen jüdischen Rollenerwartungen. Theißen vertritt, dass Jesus, die jüdischen Messiasvorstellungen zwar aufgegriffen, aber sie im Blick auf sein Jüngerkollektiv abgewandelt habe. Dadurch würde die „messianische Bewegung“⁴⁵⁹ betont. Den Vollmachtanspruch Jesus sieht er

⁴⁵¹ Vgl. Berger, Geist, 178.

⁴⁵² Vgl. Berger, Geist, 179.

⁴⁵³ Lapide/Luz, Jude, 118. Ergänzung nach A.S. Er fragt sich auch mit dem mittelalterlichen jüdischen Gelehrten Maimonides, ob die göttliche Pädagogik sich der in der griechisch geprägten Antike vertrauter Denkstrukturen der Mittlerschaft von Göttersöhnen bedient habe, um in der Völkerwelt den Götzendienst zu beenden. Vgl. Lapide/Luz, Jude, 15, 59.

⁴⁵⁴ Vgl. Lapide/Luz, Jude, 120.

⁴⁵⁵ Lapide/Luz, Jude, 135.

⁴⁵⁶ Vgl. Lapide/Luz, Jude, 136f.

⁴⁵⁷ Streckler, Zugänge, 10. Dabei bezieht er sich auf Dunns Studie von 1975 „Jesus and the Spirit“.

⁴⁵⁸ Theißen, NT, 20.

⁴⁵⁹ Theißen, Jesus, 453.

im NT vielfach als belegt an. Inwiefern sich Jesus aber selbst als Messias verstand, wird weiter diskutiert. Dabei unterscheidet man auch zwischen expliziter, impliziter und evozierter Christologie.⁴⁶⁰

Darüber hinaus lässt sich fragen, welches Geistkonzept Lukas insgesamt vertritt. So wird diskutiert, ob nach Lukas der Geistempfang heilsnotwendig sei oder nur als zusätzliche Ausrüstung für bestimmte Aufgaben, z.B. missionarische, anzusehen wäre.⁴⁶¹ Vermutlich setzte Lukas voraus, dass alle Gläubigen den Geist empfangen haben.⁴⁶² Wenn dem Geist bei Lukas die „Schaffung eines neuen Gottesvolkes“⁴⁶³ zugeteilt wird, geschieht dies in heilsgeschichtlicher Perspektive. In ähnliche Richtung weist die Auffassung, den Geist im lukanischen Doppelwerk „als die Kirche lenkende und vorwärtstreibende Macht“⁴⁶⁴ zu sehen. So lässt sich trotz unterschiedlicher Ausdrucksweisen feststellen, dass Lukas die Dynamik des Geistes sowohl für den einzelnen als auch im Blick auf die werdende Gemeinschaft aufzeigt.

2.3 Das Geistverständnis des Johannes

Im Johannesevangelium kommt der Begriff *pneuma* häufiger vor als in den anderen Evangelien, was auf eine zentrale Stellung des Geistes in dieser Schrift hinweist.⁴⁶⁵ Wenzelmann ist sogar der Ansicht, dass „das ganze Evangelium von einem pneumatologischen Ansatz her gestaltet ist.“⁴⁶⁶ Zudem finden sich hier ganz eigene Geistvorstellungen, vor allem zum sogenannten Parakleten.⁴⁶⁷ Bevor diese jedoch beleuchtet werden, sind zunächst grundlegende Aspekte zu Johannes darzustellen.

⁴⁶⁰ Vgl. Theißen, Jesus, 454-455. Dies meint ‚ausdrücklich‘, ‚indirekt‘ oder so, dass andere es bezeugen.

⁴⁶¹ Vgl. Strecker, Zugänge, 13-14.

⁴⁶² Vgl. Strecker, Zugänge, 14.

⁴⁶³ Strecker, Zugänge, 14.

⁴⁶⁴ Trillhaas, Dogmatik, 415. Bei Lukas ist jedoch von institutioneller ‚Kirche‘ noch nicht die Rede!

⁴⁶⁵ Vgl. Schnelle, Einleitung, 519. Er zählt *pneuma* im Johannesevangelium 24 mal.

⁴⁶⁶ Wenzelmann, Geist, 100.

⁴⁶⁷ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 165 spricht von einem „weitgehend unabhängige Geistkonzept“ des Johannesevangeliums.

2.3.1 Grundlegendes zum Johannesevangelium

Die Entstehung des Johannesevangeliums⁴⁶⁸ wird recht unterschiedlich angesetzt: in Syrien um 100-120 n. Chr. in der johanneischen Schule⁴⁶⁹ oder in Ephesus um 90-100 n. Chr. vor dem 1Joh.⁴⁷⁰

Aufgrund inhaltlicher Anklänge wurde immer wieder diskutiert, ob das Johannesevangelium in Auseinandersetzung mit heidnischen Geistesströmungen wie der Gnosis, dem Manichäismus oder Neuplatonismus entstanden ist.⁴⁷¹ In der neueren Forschung sieht man dies jedoch kritisch. Nach Wengst habe das Johannesevangelium sich sogar schon um 70 n. Chr. aus der jüdisch-rabbinischen Tradition der Weisheitslehre heraus entwickelt können.⁴⁷² Als religionsgeschichtlichen Hintergrund nimmt er eine Auseinandersetzung zwischen Juden der rabbinisch-pharisäischen Tradition an, die in der Synagoge versuchten, das Judentum aufrecht zu erhalten, und einer jüdischen Gruppe im messianisch-eschatologischen Sinne, die Jesus als Gottes- bzw. Menschensohn anerkannten. Auch Schnelle ordnet die Entstehung des Johannesevangeliums ein in den Kontext alttestamentlicher Schriften und der Weisheitsliteratur des hellenistischen Judentums. Darüber hinaus sieht er Parallelen in Qumrantexten und hellenistischer Philosophie.⁴⁷³

Als Ziel des Schreibens wird in Joh 20,31 genannt, Glauben an Jesus als den Sohn Gottes zu wecken und zu stärken. Vom Aufbau des Johannesevangeliums her ist der erste Teil bis Kapitel 12, der das Wirken Jesu in der Welt beschreibt, vom zweiten Teil ab Kapitel 13, in dem sich Jesus vor seinem Leiden und Auferstehen seinen Jüngern offenbart, zu unterscheiden.⁴⁷⁴ Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die Evangelien das Geschehen vor Ostern auch aus der Perspektive und dem Erleben nach Ostern darstellt. Insofern kann man die „nachösterliche

⁴⁶⁸ Vgl. Schnelle, Einleitung NT, 515. Das Johannesevangelium gehört zusammen mit den Johannesbriefen zu den johanneischen Schriften.

⁴⁶⁹ Vgl. Theißen, NT, 98 und Schnelle, Einleitung, 557. Schnelle sieht den Gründer der johanneischen Schule, den Presbyter, als den Autor des Evangeliums (562). Die Entstehung des 1Joh setzt er vor dem Evangelium an (517), welches er als Höhepunkt der johanneischen Theologie auffasst (521-522).

⁴⁷⁰ Vgl. Rein, Johannesevangelium, 155-156. 1Joh zeigt eine große Nähe zu Joh. Vgl. Schnelle, Einleitung, 517-522. In beiden Schriften kommt dem Geist eine zentrale theologische Stellung zu, wogegen er im 2/3 Joh fehlt; vgl. 519.

⁴⁷¹ Vgl. Theißen, NT, 107. Schnelle, Einleitung, 555f, 582f, 589.

⁴⁷² Vgl. Wengst, Johannes, 37.

⁴⁷³ Vgl. auch Schnelle, Einleitung, 585. Vgl. hierzu auch Rein, Johannesevangelium, 168f.

⁴⁷⁴ Vgl. Schnelle, Einleitung, 562f, 581, 588.

Geisterfahrung der Glaubenden als maßgeblichen Deutehorizont johanneischer Theologie⁴⁷⁵ verstehen. Dies erklärt dann auch die recht komplexe Christologie, Ekklesiologie und die eigene Eschatologie des Evangeliums.

Mehr oder weniger einig ist man sich darin, dass das Johannesevangelium neben futurischen vor allem präsentische Aussagen als Grundlage des Glaubens darstellt. Gott erweist sich demnach bereits im irdischen Jesus als voll gegenwärtig und der Glaube gilt bereits im Hier und Jetzt als heilsentscheidend.⁴⁷⁶ Außerdem vertritt Johannes eine Sendungschristologie,⁴⁷⁷ die auf das Heilsgeschehen am Kreuz hinausläuft. Dabei spielen auch Inkarnation und Erhöhung bzw. Verherrlichung Jesu eine zentrale Rolle.⁴⁷⁸ In alledem zeigt sich in besonderer Weise die Liebe Gottes, die sich in Christus offenbart und sich in der Gemeinde als Zeugnis für die Welt fortsetzt. Der Heilige Geist aber erschließt diese Geheimnisse.⁴⁷⁹

2.3.2 Der Logos, die Taufe und der Geist

Johannes hat mit den anderen Evangelien gemeinsam, dass Jesus als *der* Geistträger vor Ostern gilt, „der auf die Menschen eine enorme charismatische Ausstrahlung ausübte und das Böse überwand.“⁴⁸⁰ Anders als bei Matthäus und Lukas ist bei Johannes allerdings nicht von einer Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist die Rede. Der Prolog des Evangeliums in Kapitel 1,1-18 stellt vielmehr den *logos*, das Schöpfungswort⁴⁸¹ Gottes, als den entscheidenden Ursprung vor. Auf der Grundlage, dass dieses Wort unter den Menschen Wohnung nimmt (V. 14), sind die weiteren Erzählungen des Johannes zu verstehen.⁴⁸²

Der Begriff *logos* wurde ja bereits bei Philo mit *sophia* (Weisheit) und *pneuma* (Geist) gleichgesetzt.⁴⁸³ So ergibt sich bei den Hörern der Bezug zu

⁴⁷⁵ Strecker, Zugänge, 15. Dabei bezieht er sich auf Hoegen-Rohls, Johannes, 309.

⁴⁷⁶ Vgl. Rein, Johannesevangelium, 167f; Schnelle, Einleitung, 554; Theißen, NT, 98f. Nach Theißen ist dies im Kontext der Parusieverzögerung einzuordnen.

⁴⁷⁷ Theißen, NT, 99f, führte diese differenzierter aus.

⁴⁷⁸ Vgl. Schnelle, Einleitung, 592, 594.

⁴⁷⁹ Schnelle, Einleitung, 517, 581. Hier lassen sich diverse Parallelen zur paulinischen Theologie feststellen, die weiter unten näher erläutert wird. So ist es nicht verwunderlich, dass Schnelle Verbindungen zwischen der paulinischen und der johanneischen Schule annimmt.

⁴⁸⁰ Erlemann, Unfassbar, 166.

⁴⁸¹ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 29. Er führt dort aus, wie sich die Vorstellung des *logos* „als Schöpfungsmittler“ entwickelte, auch in Angrenzung an die Bedeutung des Geistes bei der Entstehung und Erhaltung der Schöpfung. Dabei erwähnt er auch die Stoa, die diese Gedanken beeinflusste.

⁴⁸² Vgl. Wengst, Johannes, 48; Erlemann, Unfassbar, 166.

⁴⁸³ Vgl. B I 2.6. Zudem sagt Jesus in Joh 6,63 aus, dass seine Worte „Geist und Leben“ sind.

Christus zunächst indirekt, z.B. auch über die aus den Sprüchen bekannte präexistente Weisheit⁴⁸⁴ bis schließlich in Vers 17 „Jesus Christus“ direkt benannt wird. Der schöpferische *logos*, der in der griechischen Philosophie neben der Weisheit und dem Geist als Schöpfungsmittler⁴⁸⁵ gilt, lässt nun Menschen Jesus als den geisterfüllten Christus erkennen. Den Adressaten soll durch den Prolog deutlich werden, dass Gott durch Jesus spricht bzw. handelt und das Johannesevangelium von daher zu verstehen ist.⁴⁸⁶ Dieses „offenbarende Wort“ lässt sich auch als Gabe des Geistes bzw. als „Wortgeschehen“ und „hermeneutischen Schlüssel“ der ganzen Schrift deuten.⁴⁸⁷

„Das Wort“ zeigt sich als selbstständig handelndes Subjekt, das nicht mit Gott identisch ist.⁴⁸⁸ Daraus leitet Wengst ab, dass bei Johannes Jesus nicht als der „über die Erde schreitende Gott“ dargestellt wird, sondern Gott durch Jesus so zu Wort kommt, „dass er Gemeinde als neue Welt schafft.“⁴⁸⁹ Theißen geht dagegen von einer hohen Christologie des Johannesevangeliums aus, die Jesus als den beschreibt, der direkt von Gott kommt.⁴⁹⁰ Auch Rein betont die Präexistenz Jesu und die „hoheitlichen Aussagen“⁴⁹¹ bei Johannes. Wengst dagegen sieht hier weder Ansätze, Jesus „zu einem präexistenten Himmelswesen zu mythisieren“, noch zu seiner „Vergottung“.⁴⁹² Diese unterschiedlichen Deutungen müssen im Blick auf spätere trinitarischer Modelle berücksichtigt werden.

Was den Beginn der Wirksamkeit Jesu anbelangt, so erwähnt Johannes wie die anderen Evangelien die Ausstattung Jesu mit dem Heiligen Geist durch die Taufe. Besonders ist hierbei, dass Johannes der Täufer in Joh 1,29-34 bezeugt, dass sich der Heilige Geist bei Jesu Taufe „wie eine Taube vom

⁴⁸⁴ Vgl. B I 2.5. Bennema, Power, sieht die Pneumatologie des Johannes insbesondere im Kontext weisheitlich geprägter Soteriologie: Jesus wird dabei als inkarnierte Weisheit verstanden. Durch den Geist und die durch ihn vermittelte Weisheit (als heilspendendes Wissen) entstehe dann eine rettende Beziehung zwischen den Gläubigen, dem Vater und dem Sohn. Vgl. Strecker, Zugänge, 15. Der Johannesprolog bezieht sich jedoch nicht auf die Weisheit, da diese „als Tochter Gottes gilt.“ Erlemann, Unfassbar, 29.

⁴⁸⁵ Beim *logos* schwingen also auch *pneuma* und *sophia* als Bedeutungen mit. Alle drei vermitteln „zwischen dem transzendenten Gott und der materiellen Welt ... erhalten die Welt und lenken die Geschichte.“ Erlemann, Unfassbar, 30.

⁴⁸⁶ Vgl. Wengst, Johannes, 43-45, 49, 51-52; Rein, Johannesevangelium, 146.

⁴⁸⁷ Strecker, Zugänge, 14. Er nimmt damit Bezug auf Porsch, Pneuma. Zum Verständnis der Worte Jesu helfe wiederum nach Jesu Auferstehung der Paraklet.

⁴⁸⁸ Vgl. Wengst, Johannes, 50, 54.

⁴⁸⁹ Wengst, Johannes, 54. Vgl. auch 51, 55. ‚Gemeinde‘ wird hier als neue Schöpfung verstanden. Mit einer gnostischen bzw. doketischen Ablehnung von allem Materiellen hat dies nichts zu tun.

⁴⁹⁰ Vgl. Theißen, NT, 96, 101 und Joh 1,18.

⁴⁹¹ Rein, Johannesevangelium, 161.

⁴⁹² Wengst, Christsein, 82.

Himmel⁴⁹³ auf Jesus dauerhaft niederlässt. In Vers 34 stellt der Täufer klar, „dass dieser ... Gottes Sohn“ ist.⁴⁹⁴

Im Kontext der Taufe Jesu kündigt Johannes der Täufer in Joh 1,33 an, dass Jesus „mit dem Heiligen Geist“ taufen wird. Zwar könnte Joh 3,22 so verstanden werden, dass dort Jesus andere mit Wasser taufte. Bereits in Joh 4,2 wird jedoch klargestellt, dass „Jesus selber nicht taufte, sondern seine Jünger“. Allerdings erklärt Jesus davor in Joh 3,3-8 dem Pharisäer Nikodemus die Notwendigkeit einer Neugeburt⁴⁹⁵ „aus Wasser und Geist“, um ins Reich Gottes zu gelangen. Berger legt dies so aus, dass „die Getauften/Glaubenden als solche den Geist“ haben, da hier „Wasser und Geist“⁴⁹⁶ gemeinsam genannt werden. Wenzelmann erläutert dagegen den exegetisch uneindeutigen Spielraum der Stelle und stellt fest, dass die angesprochene Neugeburt wohl auch im Zusammenhang mit der Taufe steht, aber auf keinen Fall ohne den Geist erfolgen kann.⁴⁹⁷ Aufschlussreich ist, dass im Kontext in Vers 8 erwähnt wird, dass der Geist wirkt, wo er will, und damit menschlicher Verfügungsgewalt entzogen ist. Der Begriff *pneuma* lässt sich hier als Wortspiel in der Weise verstehen, dass das Wirken des Geistes so souverän geschieht wie das Wehen des Windes. Es kann also nicht durch den Menschen festgelegt werden, auch nicht durch den Ritus der Taufe.⁴⁹⁸ Nach Wengst ist im Johannesevangelium die Geburt aus dem Heiligen Geist, also das Zum-Glauben-Kommen, wichtiger als die Wassertaufe und der Geist werde bei Johannes durch das Wort, den *logos*, vermittelt, nicht durch die Taufe.⁴⁹⁹ Als Beleg dafür kann Joh 6,63 aufgefasst werden, wo Jesu Worte als „Geist und Leben“ bezeichnet werden. Darüber hinaus wird in Joh 7,37-39 der Glaube an Jesus bzw. der Geist selbst mit „Strömen lebendigen

⁴⁹³ Vgl. Wenzelmann, Geist, 73-74. Wenzelmann sieht in dem Symbol der Taube einen Hinweis auf den „Beginn einer neuen Weltzeit“, 74, ähnlich wie in der Noah-Geschichte (Gen 8,8f), in der die Taube eine neue Zeit nach der Flut ankündigt.

⁴⁹⁴ Die Synoptiker berichten ebenfalls vom Heiligen Geist, der wie einer Taube auf Jesus herabkommt. Aber statt des menschlichen Zeugnisses proklamiert dort eine Stimme aus dem Himmel Jesus als „lieben Sohn“. Auch hier ist zu fragen, inwiefern die Taufberichte als Beleg für später entwickelte trinitarische Überlegungen herangezogen werden können, weil eine Stimme aus dem Himmel, Jesus als Gottes Sohn und der Heilige Geist in komprimiertem Zusammenhang erwähnt werden.

⁴⁹⁵ Bei Paulus findet sich Ähnliches unter den Begriffen „Gotteskindschaft“ und „neue Schöpfung“.

⁴⁹⁶ Berger, Geist, 193; Allerdings verweist Berger in der Unterscheidung vor- und nachösterlichem Geisteswirken auch auf Joh 7,39, wo gesagt wird, dass die Glaubenden den Geist erst nach der Verherrlichung Jesu empfangen. Somit relativiert sich seine Aussage bezüglich der Geistverleihung durch die Taufe zumindest für die Zeit vor der Auferweckung.

⁴⁹⁷ Vgl. Wenzelmann, Geist, 100.

⁴⁹⁸ Vgl. Wengst, Johannes, 126; Wenzelmann, Geist, 101.

⁴⁹⁹ Vgl. Wengst, Johannes, 48.

Wassers“ in Verbindung gebracht.⁵⁰⁰ Die Taufe ist demnach nur ein Gehorsamsakt, dem das Wirken des Geistes vorausgeht.⁵⁰¹ Darin, dass die Taufe auch als Aufnahme in die Gemeinde gilt, drückt sich allerdings aus, dass der Geist Menschen nicht als isolierte Individuen belassen, sondern sie in die Gemeinschaft der Gemeinde versetzen will.⁵⁰² Die Gemeinde aber erhält vor allem in den johanneischen Abschiedsreden Jesu einen wichtigen Stellenwert in der Liebesgemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist.⁵⁰³ Dies soll unter anderem im folgenden Kapitel entfaltet werden.

2.3.3 Der Paraklet bzw. Geist der Wahrheit im Kontext der Liebe und der Welt

Ohne Parallelen bei den Synoptikern wird bei Johannes beschrieben, wie sich Jesus seinen Jüngern in den Abschiedsreden (Joh 14-17) nochmals vor seinem Leiden offenbart. Er verspricht ihnen nach seinem Weggang zum Vater einen besonderen Beistand, den „Parakleten“ (gr.: *parakletos*).⁵⁰⁴ Er kann mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt werden und wird auch als „Geist der Wahrheit“⁵⁰⁵ bezeichnet, da er Jesus als die Wahrheit bezeugt. Als Anwalt trägt dieser Paraklet unabhängig von Menschen, die er inspirieren könnte, geradezu personenhafte Züge.⁵⁰⁶ Er tröstet die Jünger, erinnert bzw. lehrt sie und bewahrt sie im rechten Glauben.⁵⁰⁷ Dadurch wird Jesu Wirken als „neue, lebendige Offenbarung“ in der Gemeinde fortgesetzt. Theißen deutet dies so, dass die bereits damals maßgeblichen Schriften wie z.B. alttestamentliche Texte oder Briefe durch mündliche „Prophetie ... als lebendige Rede“⁵⁰⁸ ergänzt wurden. Dadurch könne die stabilisierende Überlieferung immer wieder flexibel an neue Situationen angepasst werden. Laut Johannes empfangen die Jünger den Geist aber erst nach Ostern durch den

⁵⁰⁰ Vgl. Wenzelmann, Geist, 100.

⁵⁰¹ Vgl. Wengst, Johannes, 124.

⁵⁰² Vgl. Wengst, Johannes, 123.

⁵⁰³ Vgl. z.B. Joh 14, 23-26. Dort verheißt Jesus denen, die ihn lieben und ihm gehorchen, dass sein Vater bei ihnen wohnen und der Tröster sie alles lehren wird.

⁵⁰⁴ Vgl. Joh 14,16f; 15,26f; 16,7; Wenzelmann, Geist, 102-104. Wenzelmann hebt die besonderen Beziehungen des Parakleten zum Vater, zum Sohn, zu den Jüngern und zur Welt hervor. Dabei stellt er auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Jesus und dem Parakleten heraus.

⁵⁰⁵ Vgl. Joh 14,17; 15,26; 16,13 und Erlemann, Unfassbar, 166-169. Laut Joh 15,26 zeugt der Geist von Jesus und nach Joh 14,6 ist Jesus selbst die Wahrheit.

⁵⁰⁶ Vgl. Berger, Geist, 193.

⁵⁰⁷ Vgl. Joh 14,26; 16,13; Gerth, Geist, 2.1.2; Erlemann, Unfassbar, 166, unterscheidet zwischen zwischen kultischen, juristisch-forensischen und didaktischen Aufgaben des Parakleten.

⁵⁰⁸ Theißen, NT, 106.

Auferstandenen, indem dieser sie mit dem Geist anbläst.⁵⁰⁹ Als nachösterliche Gabe Christi an seine Gemeinde gewährleistet der Geist die Kontinuität der Lehre Jesu. Durch sein Wirken soll sich demnach auch die Theologie des Johannes legitimieren.

Die Jünger werden in den Abschiedsreden zum Halten der Gebote bzw. Worte Jesu angehalten, worin sich ihre Liebe zu Jesus ausdrückt.⁵¹⁰ Sie sollen in der Liebe Jesu bleiben, die der Liebe zwischen Vater und Sohn entspricht und sich so untereinander lieben.⁵¹¹ Bei der Fußwaschung in Kapitel 13 bekommen die Jünger diese Liebe praktisch demonstriert, zu der Jesus darin bereits explizit auffordert. Auch um dieses Gebot Jesu leben zu können, wird den Jüngern der Paraklet bzw. Geist der Wahrheit verheißen. Er gewährleistet nach Jesu Weggang die bleibende Verbindung der Gemeinde zu Jesus.⁵¹² Die Rede vom Weinstock und den Reben in Kapitel 15 verdeutlicht diese Einheit. Als konkrete Frucht in diesem Bild lässt sich die Liebe und das Zeugnis der Jünger auffassen.⁵¹³

Insgesamt kann man das Johannesevangelium so verstehen, dass der Paraklet nach Ostern in vertiefter Weise das Geheimnis erschließt, wer Christus in seiner Menschwerdung, seinem irdischen Wirken und Leiden sowie in seiner Verherrlichung ist. Dazu werden erst der Sohn und dann der Geist vom Vater in die Welt gesandt. Vater, Sohn und Geist bilden also miteinander eine intensive (Sendungs-) Gemeinschaft.⁵¹⁴ In diese Gemeinschaft werden jetzt auch die Jünger mit hineingenommen.⁵¹⁵ Die Liebe zwischen Vater und Sohn soll sich nun in der Gemeinde widerspiegeln.⁵¹⁶ Dies drückt sich z.B. in den johanneischen Formulierung „Sein in Jesus“ bzw. „Bleiben in Jesus“ aus,⁵¹⁷ wodurch die enge Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen umschrieben wird. Demnach lässt sich

⁵⁰⁹ Vgl. Joh 7,39; 20,19-23; Wenzelmann, Geist, 102; Strecker, Zugänge, 15. Das Anhauchen erinnert an das Einblasen des Odems bei der Schöpfung (vgl. Gen 2,7) und verweist somit auf die Neuschöpfung durch den Geist des Auferstandenen.

⁵¹⁰ Vgl. Joh 14,2; 23f.

⁵¹¹ Vgl. Joh 15,9-13; 17.

⁵¹² Vgl. Joh 14,15-18.

⁵¹³ Vgl. Joh 15,26f. Darüber hinaus erklärt 1Joh 4 das Bekenntnis zu Jesus und die Liebe untereinander zur Unterscheidung der Geister als ausschlaggebenden Kriterien. Vgl. Erlemann, Unfassbar, 166, 179; Wenzelmann, Geist, 105-106.

⁵¹⁴ Vgl. Joh 14,24, 26; 15,26; 16,7; 28; 17,3; Schnelle, Einleitung, 586. Im Blick auf spätere trinitarische (filioque-)Streitigkeiten sei hier erwähnt, dass nach Joh 14,26 der Vater den Geist sendet und nach 15,26 bzw. 16,7 Jesus diese Sendung des Geistes (vom Vater) übernimmt. Die Unterscheidung kann aber auch einfach als sprachliche Abwechslung aufgefasst werden.

⁵¹⁵ Vgl. Joh 14,16-18, 20; 15,26-29; 17,8-10; Erlemann, Unfassbar, 170.

⁵¹⁶ Vgl. Joh 17,21-23, 26.

⁵¹⁷ Vgl. z.B. Joh 14,9f; Joh 15,4.

bei Johannes die „wesentliche Funktion des Geistes ... in der Ermöglichung der Gemeinschaft mit Christus“⁵¹⁸ sehen. So wird der Geist für die Gemeinde gewissermaßen zur Gegenwart des Auferstandenen. Dies lässt sich mit dem paulinischen „Sein in Christus“ vergleichen.⁵¹⁹

Dieses Hineingenommensein der Gemeinde in die Liebe Gottes schließt zudem die Sündenvergebung mit ein, wozu Jesus die Jünger nach Ostern durch den Heiligen Geist bevollmächtigt.⁵²⁰ Dies ist auch in folgendem Kontext zu sehen: Wenn bisher im Judentum der Tempelkult für die Verbindung zu Gott notwendig war, wird er nun durch die Einwohnung Gottes bzw. seines Geistes in den Herzen der Jünger ersetzt.⁵²¹ Dadurch kann Gott in „Geist und Wahrheit“ angebetet werden und zwar „orts- und zeitunabhängig“⁵²². Der Geist aber bewirkt durch die Klarheit der Lehre und die liebende Einheit der Gemeinde, dass der Glaube lebendig und die Verkündigung in der Welt glaubhaft bleiben.⁵²³

Dies wird vor allem auf dem Hintergrund des Hasses der Welt (*kosmos*) deutlich, der in den Abschiedsreden in starkem Kontrast zur Liebe (*agape*) als Kennzeichen der Gemeinde steht. Von dieser Spannung her lässt sich letztlich das ganze Johannesevangelium erschließen.⁵²⁴ Dabei geht es aber nicht um einen „Dualismus zwischen dem Gott zugewandten Teil der Welt und dem von Gott abgewandten“⁵²⁵. Johannes knüpft vielmehr am positiven Verhältnis Gottes zur Schöpfung im AT an und geht davon aus, dass Gott die ganze Welt liebt und auf universalen Versöhnung zielt.⁵²⁶ Wenn Johannes nun die Sphäre Gottes von der Sphäre der Welt unterscheidet, tut er dies ähnlich wie Paulus⁵²⁷ in geistlichem Sinne und trennt dabei nicht wie die Gnosis in eine positive geistige und eine abzulehnende materielle Welt.⁵²⁸

⁵¹⁸ Strecker, Zugänge, 15. Dabei bezieht er sich auf Burge, Community.

⁵¹⁹ Vgl. Rein, Johannesevangelium, 166; vgl. B II 3.3.1.2.

⁵²⁰ Vgl. Joh 20,22f.

⁵²¹ Vgl. Theißen, NT, 99, zum Tempelkult B I 2.6 und zur dazugehörigen Heiligkeit Gottes B II 1.2.

⁵²² Erlemann, Unfassbar, 169; vgl. auch Joh 4,23. Paulus mit seinem Modell der Gemeinde als Tempel vertritt ähnliches, vgl. 1Kor 6,12-20, Röm 12 sowie Eph 2,21f und Hebr 13,15f.

⁵²³ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 167; Wenzelmann, Geist, 104.

⁵²⁴ Vgl. Schnelle, Einleitung, 570. In Joh 16,2 wird erwähnt, dass man die Jünger aus der Synagoge ausstoßen wird.

⁵²⁵ Rein, Johannesevangelium, 164. Vgl. auch 169.

⁵²⁶ Vgl. Joh 3,16.

⁵²⁷ Während Johannes die ‚Liebe‘ in ein Spannungsverhältnis zur ‚Welt‘ setzt, grenzt Paulus ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘ voneinander ab (vgl. B II 3.3.2.6). Dabei ist zu beachten, dass Johannes in Joh 1,14 und 6,63 zwar auch vom ‚Fleisch‘ (gr. *sarx*) spricht, damit aber das natürliche Leben des Menschen innerhalb der Welt meint. Bei Paulus wird demgegenüber mit *sarx* vor allem eine Sphäre beschrieben, die sich gegen das *pneuma* abgrenzt. Vgl. Wenzelmann, Geist, 101.

⁵²⁸ Vgl. Rein, Johannesevangelium, 164, 169.

Dennoch stehen sich diese geistlichen Wirklichkeitsbereiche bei Johannes wie bei Paulus zunächst konträr gegenüber.⁵²⁹ So kann die Welt den Geist der Wahrheit, der zur Liebe befähigt, weder erkennen noch empfangen.⁵³⁰ Dennoch soll die Welt die gehorsame Liebe Jesu zum Vater sehen. So wird der „Geist der Wahrheit“ der Welt die Augen auftun „über die Sünde und über die Gerechtigkeit und über das Gericht“.⁵³¹ Die Jünger wiederum gehören nicht zur Welt, obwohl sie noch darin leben und darin Angst haben, weil sie von der Welt gehasst und verfolgt werden.⁵³² Dennoch sendet Jesus, über den die Welt keine Macht hat, die Jünger in seinem Frieden in die Welt. Durch Jesus ist die Angst überwunden.⁵³³ So soll die Welt durch die göttliche Liebe, aus der heraus die Jünger in Einheit leben, die Liebe erkennen, die Jesus in die Welt hineingesandt hat.⁵³⁴

Insgesamt lässt sich beobachten, dass bei Johannes der Geist vor allem in Verbindung mit der Bezeugung und Verherrlichung Jesu Christi, weniger mit einer Befähigung der Jünger zu außergewöhnlichen Phänomenen dargestellt wird.⁵³⁵ So finden sich auch keine Ausführungen zu individuellen Geistesgaben. Im Blick auf die Ethik befähigt der Geist im Wesentlichen zur Liebe. Viel mehr führt Johannes dazu nicht aus.⁵³⁶

Zusammenfassende Verknüpfungen zu Teil A

Vor der Darstellung der paulinischen Pneumatologie sollen die bisherigen Ausführungen zum Heiligen Geist im NT (wie nach dem AT) überblicksartig mit Teil A in Verbindung zu gebracht werden.

1. Wer oder was ist der Heilige Geist? (im Vergleich mit dem Menschen, z.B. bezüglich Geschlecht und Personalität und in Abgrenzung zu bösen Geistern, aber auch in seinem Verhältnis zu Gott-Vater und zu Jesus Christus.)

Der griechische Begriff *pneuma* umfasst mit ‚Wind, Atem, Stimme und Personenkern‘ ein ähnliches Bedeutungsspektrum wie *ruh*. Durch die

⁵²⁹ Vgl. Wenzelmann, Geist, 101; Erlemann, Unfassbar, 169.

⁵³⁰ Vgl. Joh 14,16f; Joh 15,18-25; 17,14-18.

⁵³¹ Vgl. Joh 14,32; 16,8-11. Erlemann, Unfassbar, 72, 168; Sünde ist demnach die „Nichtanerkennung Jesu“. Vgl. Joh 17,3. 1Joh 1,9 erklärt, dass Jesus seine Gerechtigkeit darin zeigt, dass er die Sünde vergibt, und 1Joh 2,2 zeugt von der Gerechtigkeit Jesu, die die ganze Welt versöhnen will. Das Gericht ist demnach kein zukünftiges Geschehen, sondern vollzieht sich nach Joh 5,24 darin, ob man Jesus bereits jetzt annimmt oder nicht. Vgl. Teißen, NT, 99.

⁵³² Vgl. Joh 16,33.

⁵³³ Vgl. Joh 14,30; 16,11; Joh 14,27; 16,33.

⁵³⁴ Vgl. Joh 17,21-23, 26.

⁵³⁵ Vgl. Wenzelmann, Geist, 109-110.

⁵³⁶ Vgl. Wenzelmann, Geist, 110.

griechische Philosophie kommt allerdings die platonische Vorstellung der Seele, die beim Tod entweicht, als Konnotation bei den Hörern bzw. Lesern NT-licher Texte hinzu. Im NT selber werden solche Philosophien, wie z.B. die substanzhaften *pneuma*-Vorstellungen der Stoa nicht direkt übernommen. In metaphorischem Sinn wird *pneuma* auch als der Geist verstanden, der in Beziehungen erfahrbar ist. Dies schließt die Begegnungen mit Gott ein, aus der sich eine Beziehung entwickeln kann. Darüber hinaus kann *pneuma* auch Engel und Dämonen bezeichnen. Im theologischen Gebrauch sind im NT Wendungen wie ‚Geist des Vaters‘, ‚Geist des Sohnes‘ und ‚im Geist‘⁵³⁷ üblich. Darüber hinaus tritt vor allem auch der ‚Heilige Geist‘ als neutestamentlicher Fachausdruck hervor. Der Zusatz *hagios* (heilig) verweist dabei sowohl auf ethische Aspekte als auch auf die Gott-Zugehörigkeit. In den Evangelien finden sich einige Stellen, in denen Gott als Vater, Jesus als Sohn und der Heilige Geist zusammen genannt werden (wie bei der Taufe Jesu). Sie deuten auf eine enge Beziehung hin, lassen sich aber nicht im Sinne einer dogmatischen Trinitätslehre auffassen. Vor allem im Johannesevangelium trägt der Heilige Geist als Paraklet (was auch mit Anwalt, Fürsprecher oder Tröster übersetzt werden kann) personhafte Züge. Die Bezeichnung ‚Geist der Wahrheit‘ gilt bei Johannes als synonym für den ‚Heiligen Geist‘, der auf Jesus als die Wahrheit hinweist. Besonders in den johanneischen Abschiedsreden wird eine enge Verbindung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist deutlich. In diese Sendungsgemeinschaft der Liebe wird die Gemeinde mit hineingenommen. So soll die Welt die Heilsbedeutung Christi erkennen.

2. Wie zeigt sich der Geist? (Ist er sinnlich erfahrbar? Wie und wo wirkt er? Hat er die Kraft zur Veränderung? Kann man ihm begegnen? Wie begegnet er dem Individuum und wie der Gemeinschaft? Was wird dazu in der biblischen Tradition berichtet?)

Der Heilige Geist beinhaltet wirkkräftige Sinnlichkeit z.B. durch körperliche Heilung sowie die Eröffnung von Gemeinschaft, die nicht nur geistig, sondern auch körperlich erlebbar ist. Das Wirken des Heiligen Geistes wird besonders durch Jesus, als dem besonderen Geiststräger (Messias) deutlich: Bei Matthäus wird dies durch die Zeugung durch den Heiligen Geist und die Bezeichnung Jesu als ‚Immanuel‘ unterstrichen. Der Geist hat dort aber keine

⁵³⁷ Was auch die ‚Präsenz Christi‘ in der Gemeinde meint

verwandelnde Kraft, sondern das von Menschen erfüllbare Gesetz verweist auf die Ethik. Bei Markus gilt Jesus als geisterfüllte Autorität, die das Böse (z.B. durch Heilung, Dämonenaustreibung, Totenaufweckung) besiegt. Zum anderen zeigt sich das Wirken des Geistes im Leben der Gemeinde: Lukas stellt in seinem Doppelwerk den Geist als ‚Triebkraft aller Ereignisse‘ dar. Der Pfingstbericht markiert dabei die Mitte zwischen der Bevollmächtigung Jesu und der Gemeinde. So erschließt sich das Heil auch für die Heiden. Bei Johannes zeigt sich die volle Präsenz Gottes im Hier und Jetzt in Jesus, dem Gesandten. Der Paraklet aber setzt diese prophetische Offenbarung durch das Wort und die Liebe in der Gemeinde fort. Dies wirkt in die Welt hinein.

3. Welche Bedeutung hat der Heilige Geist für den Glauben? (z.B. im Kontext des Gebetes; Inwiefern hilft er Unfassbares zugänglich zu machen?)

Nach Lukas erschließt der Geist dem Menschen die Selbstoffenbarung Gottes in Christus⁵³⁸ und bevollmächtigt zur Mission. Daraus ergibt sich eine Indienstnahme in der Gemeinde und als Zeuge Christi in Wort und Tat. Bei Johannes bewirkt der Geist in unverfügbarer Weise die Neugeburt und sendet die Jünger durch den Auferstandenen, um in Liebe als Zeugnis für die Welt zu leben. Der Geist bezeugt und verherrlicht Jesus bzw. verleiht Kraft zur richtigen Anbetung Gottes in ‚Geist und Wahrheit‘. Vor allem in der Gemeinde macht er dabei die Präsenz Christi erfahrbar. Der Geist als Paraklet vertritt die Gläubigen aber auch als Fürsprecher vor Gott, was sich ebenfalls in den Kontext des Gebetes einordnen lässt. In den johanneischen Abschiedsreden verheißt Jesus den Jünger mehrfach, dass Gott ihre Bitten erhört. Dies ist auch in dem Kontext zu sehen, dass Jesus seinen Vater im Himmel bittet, den Jünger den Parakleten zu senden. Dadurch werden die Jünger in Gottes Gemeinschaft hineingenommen und durch den Geist gelehrt, was Jesus wichtig ist.⁵³⁹ Demzufolge können die Jünger den Vater im Himmel so bitten, dass sie auch empfangen.

4. Wie lässt sich die Rede vom Heiligen Geist auf moderne pädagogische Kategorien beziehen? (Wie werden Begriffe wie ‚selbstbestimmtes, vernunftgeleitetes Leben‘, ‚Menschlichkeit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Freiheit‘ sowie ‚Glück und Selbsterfüllung‘ im biblischen Kontext gefüllt?)

⁵³⁸ Vgl. Strecker, Zugänge, 14. Dort wird diskutiert, inwiefern der Geist nach Lukas zum Heil hinführt.

⁵³⁹ Vgl. Joh 14,13-14, 16-17, 26.

Pneuma gilt unter anderem als Personenzentrum („Selbst“?) und „Verstand“ (vgl. *nous*). Die Pfingstgeschichte berichtet, wie die Jünger vom Geist erfüllt wurden. Apg 2 berichtet, wie durch die Geisterfüllung Freimut (*parrhesia*) zu verständlicher Predigt entstand, die zu Umkehr und Gemeinschaft führte. Hier zeigt sich eine Spannung zu den modernen Begriffen der Selbstbestimmung und Freiheit. Zu klären wäre, inwiefern damit Selbstumkreisung oder aber Befähigung zur Gemeinschaft verbunden wären. Johannes trennt zwischen der Wirklichkeit Gottes als Sphäre des Geistes und der Wirklichkeit der Welt, die der Schöpfung bzw. dem natürlichen Fleisch entspricht. Die Sendung Gottes geschieht aus Liebe Gottes zur Welt. Der Geist aber wirkt in aller Freiheit. Das Erkennen der Wirklichkeit Gottes entzieht sich demnach der Verfügbarkeit des Menschen. Hier stößt die Selbstbestimmung des Menschen an ihre Grenzen.

5. Inwiefern lassen sich traditionelle Symbole zum Heiligen Geist, z.B. Wind, Feuer oder die Taube mit dem biblischen Befund belegen?

Der Wind entspricht der Profanbedeutung von *Pneuma*. In Joh 3,8 wird mit der Doppelbedeutung des Begriffes von Geist und Wind gespielt. Die Taube wird in allen Evangelien bei der Taufe Jesu erwähnt. In der feministischen Theologie wird die symbolische Verbindung zwischen der Weisheit und der Taube hervorgehoben.⁵⁴⁰ Lukas erwähnt, dass Jesus mit „Geist und Feuer“ taufen wird. Im Pfingstbericht ist von „Zungen wie von Feuer“ als Zeichen der Erfüllung mit dem Geist die Rede.

6. Wie ist das Verhältnis von Geist und Schrift zu beurteilen? (Wie ist der einzelne Text innerhalb seines (theologischen) Kontextes, des Verhältnisses von AT und NT bzw. des ganzen Kanons einzuordnen? Was ergibt sich aus dem Verhältnis von Geist und Schrift für das jeweilige Geistverständnis?)

Die vier Evangelisten vertreten verschiedene Geistkonzepte, die es wahrzunehmen und zu unterscheiden gilt. Bei Johannes wird der Geist durch das offenbarende, schöpferische Wort (*logos*) vermittelt und mit Jesu Zeugung verknüpft.

7. Welche weiteren Facetten des Heiligen Geistes lassen sich aufgrund des exegetischen Befundes benennen? (Welche wesentlichen Zusammenhänge

⁵⁴⁰ Vgl. Schroer, Geist, 200; Gerth, Geist/ Engel, 64f. Unter C 2.2.1 wird das Symbol der Taube zum Heiligen Geist genauer erläutert.

waren weder den Schülerinnen und Schülern noch den Studierenden im Blickfeld?)

In den studentischen Ausführungen kam nicht zur Sprache, dass der Mensch sein natürliches wie sein geistliches Leben von Gott erhält. Der Geist konnte so auch nicht als Gottes Atem (*pneuma*!) verstanden werden. Die Umkehr nach Lukas, das Erkennen der Bedeutung Jesu durch den Geist oder die Neugeburt nach Johannes waren weniger im Blick, ebenso wie die Bevollmächtigung der Jünger zur Mission (vgl. Lukas) bzw. die Sendung der Jünger in die Welt durch den Auferstandenen (vgl. Johannes). Bei den Studierenden wurde nicht zwischen ‚Gemeinde‘ und ‚Welt‘ unterschieden wie bei Johannes (Ginge das in der Schule überhaupt?). Die Frage, inwiefern der Geist in der Welt wirkt (durch Überwindung des Bösen, Heilung, gelebte Liebe ...) wurde mit der Deutung des Messias auf Jesus hin angerissen, die Bedeutung der Gemeinde dazu kam aber zu kurz. Es wurde kaum über das Erleben der Präsenz Christi bzw. des Geistes heute reflektiert (höchstens im Blick auf gute Teamerfahrungen bzw. positiv unterstützende Gemeinschaft). Tröstende Aspekte des Parakleten bei Johannes kamen höchstens indirekt im Vergleich mit guten Gespenstern in Kinderfilmen zum Ausdruck. Die Perspektive der nach Orientierung suchenden johanneischen Gemeinde nach Ostern kam dabei aber zu kurz.

3 Das Konzept des Paulus zum Geist

Innerhalb des biblischen Kanons findet sich in den Briefen des Paulus das umfassendste Geistkonzept. Deshalb soll seine Pneumatologie hier besonders beachtet werden.

3.1 Grundlegendes zu Paulus und dem Denken seiner Zeit

Die Briefe des Apostel Paulus gelten als die ältesten christlichen Texte, die noch erhalten sind.⁵⁴¹ Aus diesem Grund erscheint es besonders interessant, der Frage nachzugehen, wie dort vom Heiligen Geist die Rede ist.⁵⁴²

⁵⁴¹ Vgl. Wolter, Paulus, 1.6.

⁵⁴² Dies ist auch deshalb der Fall, da „zur Zeit der Ausbreitung des frühen Christentums ... die Rede vom *pneuma* (Geist) in Lehre und Erfahrung eine der markantesten Facetten der expandierenden Bewegung“ darstellte (Rabens, Geistes-Geschichte, 46). Erlemann Unfassbar, 170, sieht den Heiligen Geist geradezu als „Passepartout“ um die paulinische Theologie zu verstehen. Schnelle erkennt eine „überragende Bedeutung der Pneumatologie“ in den Paulusbriefen. Die „integrative Kraft der Pneumatologie“ führe dazu, dass die paulinische „Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte Systemqualität“ erhalte (Schnelle, Paulus, 555). Über diese Einschätzungen kann man sicherlich unterschiedlicher Meinung sein. Unbestreitbar ist jedoch, dass der Geist in der

Allerdings sind die paulinischen Briefe weniger als systematische Darstellung theologischer Sachverhalte zu verstehen, sondern als Briefe, die auf konkrete Gemeindesituationen eingehen und darauf mit theologischen Argumenten antworten.⁵⁴³ Von daher muss versucht werden, das Denken des Apostels ausgehend von seinen Briefformen auch im Zusammenhang der jeweiligen Situation des Schreibens zu rekonstruieren.⁵⁴⁴ Dies soll nach einer grundlegenden Einführung zu Paulus unter B II 3.1, dann unter 3.2 zu ausgewählten Stellen aus dem 1Korinther- und Römerbrief erfolgen. Eine gründliche, vollständige Analyse aller paulinischen Aussagen zum Heiligen Geist ist aufgrund der Fülle der Textstellen hier nicht möglich. Umso mehr erscheint es deshalb nötig, die ausgewählten Paulustexte zu anderen Textstellen bzw. Denkmustern des Apostels in Beziehung zu setzen. Dem geht Kapitel 3.3 nach. Auf diese Weise wird angestrebt, einen Überblick über die paulinischen Aussagen zum Heiligen Geist zu erlangen.

3.1.1 Geisterfahrungen und Denksysteme

Paulus konstruierte in seinen Briefen eine eigene, neue religiöse Welt, die aber eine große Wirkung erlangte. Dies lag sicherlich mit daran, dass das, was er schrieb, anschlussfähig war an die Jesusgeschichte, aber auch an das Judentum und das hellenistische Denken.⁵⁴⁵ Das Bewusstsein der Präsenz des Geistes Gottes entstand aber nicht erst durch die Verkündigung des Paulus, sondern war in den christlichen Gemeinden bereits vorhanden. Erfahrungen mit dem Geist⁵⁴⁶ deutete man wohl zunächst durch jüdisches Vorwissen und die endzeitliche Lehre Jesu, so dass „in den paulinischen Gemeinden so etwas wie eine ganz elementare Geist-Gewissheit“⁵⁴⁷ bereits vorhanden war. Paulus musste also nicht erst grundlegend erklären, was man sich unter dem ‚Heiligen Geist‘ vorstellt. Der Apostel lieferte vielmehr für die vorhandenen neuen Geisterfahrungen in den Gemeinden nachvollziehbare Deutungen. Auf diese Weise definierte er aber auch grundlegend, was christliche Identität ausmacht.⁵⁴⁸ Dies konnte er jedoch erst tun, nachdem er selbst in der Begegnung mit dem Auferstandenen durch eine tiefgreifende

paulinischen Theologie eine wesentliche Rolle spielt und dass es sich lohnt, die Gedanken des Apostels unter diesem Fokus ins Blickfeld zu nehmen.

⁵⁴³ Vgl. Schnelle, Paulus, 10.

⁵⁴⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 2.

⁵⁴⁵ Vgl. Schnelle, Paulus, 8-9.

⁵⁴⁶ Vgl. 1Kor 15,5-8; Apg 2,1-4.

⁵⁴⁷ Wolter, Paulus, 152,156f; Wolter, Geist, 97.

⁵⁴⁸ Vgl. Schnelle, Paulus, 18f. Auf 15 stellt er Religion als Identitäts- und Sinndeutung insgesamt dar.

Transzendenzenerfahrung eine neue Identität erhalten hatte.⁵⁴⁹ So gilt sowohl für ihn als auch für die Gemeinden, dass religiöse Überzeugungen durch ein Ergriffensein des Menschen geprägt sind, zu denen dann kognitive Systematisierungen hinzutreten.⁵⁵⁰

Wir schauen heute als Kinder unserer Kultur und Zeit auf die Paulustexte. In unserer Zeit kann man diese grundlegenden Geisterfahrungen nicht mehr als selbstverständlich voraussetzen. Deshalb muss man heute „vom Geist anders reden als Paulus.“⁵⁵¹ Um dies „paulusgemäß“ zu tun, ist gleichwohl eine Rekonstruktion seiner Auffassung notwendig. Grundlegend wichtig ist dabei, im Sinne der „New Perspective on Paul“⁵⁵² Paulus nicht vorgängig durch die Brille Luthers zu lesen, sondern von seinen jüdischen Wurzeln her, und dementsprechend stärker im Spannungsfeld der sich entwickelnden Trennung zwischen Judentum und dem entstehenden Christentum zu verorten.⁵⁵³

3.1.2 Paulus zwischen Judentum und Hellenismus

Nach Phil 3,3-7 war Paulus jüdischer Abstammung, beschnitten und in das jüdische Gesetz eingeführt. Er kannte sich also in den jüdischen Schriften und Gebräuchen gut aus.⁵⁵⁴ Grundlegende Elemente jüdischen Denkens und Lebens waren die Vorstellungen von Monotheismus und Schöpfung sowie die Prägung des Alltags durch rituelle Gebote und Traditionen, aber auch das regelmäßige Lesen der heiligen Schriften. Die Überzeugung, dass Jahwe dem Volk Israel die Tora gegeben hatte, erzeugte bei Juden ein besonderes Erwählungsbewusstsein. Sie bekamen durch die Tora gezeigt, wie es möglich ist, so zu leben, dass sie als ganzes Volk (nicht nur als einzelne) an Gottes Heiligkeit teilhaben können.⁵⁵⁵

Die Christuserkenntnis des Paulus bestand nun darin, dass er „der Heilsorientierung an Jesus von Nazareth eine theologische Qualität [zumaß], die den Unterschied zwischen Israel und den Völkern letztlich“⁵⁵⁶ aufhob. Im Kontext dieser christologischen Grundorientierung aber, die von der Kraft des

⁵⁴⁹ Vgl. die Erzählung des Lukas in Apg 9, aber vor allem auch den Bericht des Paulus in Gal 1,11-24.

⁵⁵⁰ Vgl. Schnelle, Paulus, 92.

⁵⁵¹ Wolter, Paulus, 152.

⁵⁵² Vgl. Sanders, Paul; Dunn, Perspective; Wolter, Paulus, 340f.

⁵⁵³ Vgl. Wolter, Paulus, 18.

⁵⁵⁴ Vgl. Wick, Paulus, 31; Schnelle, Paulus, 18f.

⁵⁵⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 16f. Das ist etwas anderes als Werkgerechtigkeit, die Luther den Juden vorwarf.

⁵⁵⁶ Wolter, Paulus, 23, 27f. Ergänzung nach A.S.

Heilstods Jesu und seiner Auferstehung⁵⁵⁷ zeugt, erschließt sich nicht nur die paulinische Pneumatologie, sondern seine Theologie insgesamt. Dies relativiert eine vermutete hohe Gewichtung der Pneumatologie bei Paulus zugunsten der Christologie.

Paulus war also zum einen im jüdischen Denken verwurzelt, zum anderen sah er sich dazu berufen, Nicht-Juden die umfassende Erlösung und Herrschaft Christi nahezubringen.⁵⁵⁸ Demnach bewegte er sich innerhalb eines weltanschaulichen Raums, der sowohl vom Judentum als auch vom Hellenismus geprägt wurde. „Nach jahrzehntelangen Grabenkämpfen wird immer deutlicher: Paulus war ein Mann beider Welten.“⁵⁵⁹ Wenn er allerdings seine jüdisch geprägten Geistvorstellungen an Nicht-Juden weitergeben wollte,⁵⁶⁰ musste er dabei den griechisch-römischen Horizont der angesprochenen Gemeinden beachten, um verstanden zu werden. Das Denken seiner Leserschaft war beeinflusst von Polytheismus, Synkretismus, Mythen und Philosophien.⁵⁶¹ Demnach kann man auch fragen, inwiefern sich hellenistische Gedanken in der paulinischen Pneumatologie finden.

Grundlegend ist festzuhalten, dass Paulus im Umfeld jüdischen und hellenistischen Denkens eine eigene Vorstellung vom Geist verfasste. Auffällig dabei ist, dass das ursprüngliche Bedeutungsspektrum des hebräischen *rûah* und das des griechischen *pneuma* im Sinne von Wind, Atem bzw. bewegter Luft in der Pneumatologie des Paulus keine Rolle spielt.⁵⁶² Dennoch knüpft das paulinische Geistkonzept zunächst stark an alttestamentlich-jüdischen Erfahrungen und Verheißungen an, z.B. wie in Joel 3,2 oder Hes 36,26-28.⁵⁶³ Dabei geht es um die Erwartung, dass in der Endzeit Gottes Geist nicht nur einzelnen, sondern dem ganzen Volk Gottes gegeben wird.⁵⁶⁴ Dies bedeutet, dass auch Nicht-Juden durch die verheißene, lebendige und dauerhafte Geistvergabe wie Israel geheiligt werden⁵⁶⁵ und Gemeinschaft mit dem heiligen Gott in umfassender Weise wieder möglich ist. Außerdem brachte Paulus, ähnlich wie im AT, Geistbesitz

⁵⁵⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 66f.

⁵⁵⁸ Wolter, Paulus, 28.

⁵⁵⁹ Rabens, Spiritualität, 139f. Dabei bezieht er sich auf Troels, Paul.

⁵⁶⁰ Vgl. Rabens, Geistes-Geschichte, 46.

⁵⁶¹ Vgl. B II 3.1.1 und 3.1.2.

⁵⁶² Vgl. Wolter, Paulus, 153.

⁵⁶³ Vgl. B I 2.4 sowie 1Kor 12,8f; Apg 2,15-18; Röm 8,12-17 sowie Rabens, Spiritualität, 141, 145.

Die intime Vater-Kind Beziehung zu Gott gilt dabei als grundlegend für einen ethischen Lebensstil.

⁵⁶⁴ Vgl. Lohse, Brief, 233.

⁵⁶⁵ Vgl. Lev 20,26.

in den Zusammenhang von Erwählung und besonderer Nähe zu Gott. So wird auch die Befähigung zu außergewöhnlichem Handeln erklärt.⁵⁶⁶ Dies alles bezog der Apostel aber nun nicht nur auf Israel, sondern eben auch auf Nicht-Juden, die an Christus glaubten.⁵⁶⁷ Außerdem wurde der Heilige Geist bei Paulus wie im AT als wirkmächtige, aktive Kraft Gottes dargestellt,⁵⁶⁸ die gleichzeitig in der Welt präsent und doch jenseitig ist.⁵⁶⁹ Über diese scheinbare Paradoxie hinaus sah Paulus den Geist als Gabe, die Menschen empfangen und dadurch verändert werden.⁵⁷⁰ Dabei klingen sowohl personal anmutende Wendungen⁵⁷¹ als auch stoffliche Vorstellungen, wie z.B. in der Stoa an.

3.1.3 Antike Konzepte zur Ontologie des Geistes

Beschäftigt man sich näher mit den Geistesströmungen zur Zeit des Paulus, wird deutlich, dass sich die Frage nach der Stofflichkeit bzw. Seinsweise (Ontologie) des Geistes als besonders komplex erweist.⁵⁷² Hier zeigt sich, dass die Paulustexte bezüglich ihrer Verwobenheit in das Denken seiner Zeit unterschiedlich aufgefasst werden können. Um diese Sichtweisen nachvollziehen zu können, ist es notwendig, zunächst verschiedene Geistkonzepte der antiken Welt zu beleuchten.

So stellte man sich in der stoischen Philosophie den Geist als fünftes Element vor, dessen feinstoffliche Substanz aus einer Mischung von Feuer und Luft bestehen würde, die überall eindringen könnte.⁵⁷³ Die Stoiker dachten, dass „der Geist durch seine Körperlichkeit den Kosmos bewegt und belebt“⁵⁷⁴ durch Ausdehnung und Kontraktion. Nach der Stoa besitzt jeder und alles *pneuma*. Es wird gewissermaßen als „physikalisches Prinzip“ verstanden, „das den gesamten Kosmos durchweht und ihn zusammenhält.“⁵⁷⁵ Menschlicher und göttlicher Geist werden dabei nicht klar unterschieden. Vielmehr ist die „menschliche Seele ein Fragment des alles

⁵⁶⁶ Vgl. 1Sam 10,6; Ri 15,14; Wolter, Geist, 95.

⁵⁶⁷ Vgl. Gal 3,8, 14.

⁵⁶⁸ Vgl. Wolter, Paulus, 153f.

⁵⁶⁹ Vgl. Wolter, Geist, 95; Wolter, Paulus, 154.

⁵⁷⁰ Vgl. Röm 8,15; 1Kor 2,12; 2Kor 11,4; Röm 5,5; 2Kor 1,22; Wolter, Geist, 93.

⁵⁷¹ Vgl. 1Kor 12,11; Wolter, Paulus, 179. Personale Vorstellungen vom Geist finden sich vor allem bei Johannes in seinen Ausführungen zum Parakleten. Vgl. B II 2.3.3.

⁵⁷² Vgl. B I 2.7.

⁵⁷³ Vgl. Wolter, Geist, 100; Wolter, Paulus, 159. Vgl. B I 2.7.

⁵⁷⁴ Rabens, Geistes-Gegenwart, 48.

⁵⁷⁵ Rabens, Spiritualität, 140; Rabens, Geistes-Gegenwart, 49.

durchdringenden [göttlichen] Weltpneumas⁵⁷⁶ und muss durch Philosophie kognitiv kultiviert werden. Platon dagegen vertrat vermutlich ein dualistisches Weltbild, in dem der immaterielle Gott der materiellen Welt gegenübersteht.⁵⁷⁷

Außerdem wird gefragt, ob die Entstehung des christlichen Geistverständnisses mit „dem Ideal der prophetischen Inspiration“⁵⁷⁸ bei griechischen Mysterienkulten zusammenhängen könnte. So wird z.B. von der Phytia im Orakel von Delphi berichtet, dass sie mit gespreizten Beinen auf einem dreibeinigen Hocker sitzend durch Dämpfe, die aus dem Erdinneren aufstiegen Göttliches empfing.⁵⁷⁹ Der menschliche Verstand wird in solchen Lehren durch den göttlichen Geist im Wesentlichen ausgeschaltet. Dies passt allerdings nicht zum biblischen Bild, das den Menschen als Gegenüber Gottes achtet. So konnte Leisegangs Theorie nicht überzeugen.

Feststellen lässt sich des Weiteren, dass im AT und Schriften des frühen Judentums sich wenig Interesse erkennen lässt, über die „Ontologie des Geistes“⁵⁸⁰ nachzudenken. Hierzu ist wieder Philo interessant, der ja jüdische, stoische und platonische Ideen verband.⁵⁸¹ So ist Brandenburger der Ansicht, dass Philo Bekehrung als etwas verstehe, bei dem der substanzhafte, unsterbliche, lichtartige und pneumatische Logos in die Seele eines Menschen einziehe und so alles Sterbliche darin vernichte. Der Mensch würde sich demnach ändern, weil sein Wesen ausgetauscht würde.⁵⁸² Nach Rabens stellt Philo allerdings den Geist nicht materiell-ontologisch, sondern dynamisch-mystisch bzw. relational dar.⁵⁸³

Nun ist die Frage, auf welche dieser dargestellten Geistvorstellungen Paulus Bezug nimmt. Vertritt er einen substanzhaften, relationalen oder

⁵⁷⁶ Rabens, Geistes-Gegenwart, 47. Ergänzung durch A.S.

⁵⁷⁷ Vgl. Rabens, Geistes-Gegenwart, 48. Der Religionswissenschaftler Dale Martin vertritt allerdings die These, dass in der hellenistisch-römischen Literatur gar nicht zwischen Materiellem und Immateriellem unterschieden würde. Er führt diese Art des Dualismus, die in der Regel Platon zugeschrieben wird, auf Descartes zurück. Diesen Überlegungen wird allerdings von verschiedenen Seiten widersprochen.

⁵⁷⁸ Rabens, Geistes-Geschichte, 47.

⁵⁷⁹ Vgl. Kleinknecht, Geist, 344.

⁵⁸⁰ Rabens, Geistes-Geschichte, 49.

⁵⁸¹ Vgl. B II 2.6 und 2.7.

⁵⁸² Zitiert nach Rabens, Geistes-Geschichte, 50.

⁵⁸³ So ordnet Philo in erfahrungstheologischem Sinn der intimen Begegnung mit Gott, dem „Schauen Gottes“, eine große Wirkung zu. Dabei vergleicht er die Gottesbegegnung mit der Veränderung, die durch Licht erfolgt. Daraus können sich allerdings durchaus materielle Auswirkungen ergeben, z.B. durch ethisches Handeln. Insgesamt kommt Rabens zu dem Schluss, dass Philo nicht einer Konzeption von ‚infusion-transformation‘ folgt, sondern er den Geist unkörperlich definiert und seine Wirkung relational auffasst. Vgl. Rabens, Geistes-Geschichte, 50-52.

metaphorischen Geistbegriff? Manche Theologen sind der Meinung, dass Paulus die stoische Kosmologie übernommen habe.⁵⁸⁴ Demnach würde das Leben der Gläubigen durch eine materielle, himmlische Energie geprägt. So könnte z.B. der pneumatische Enthusiasmus der Korinther von einem magischen Geistverständnis herkommen. Demnach wären sie davon ausgegangen, dass die geistige Substanz durch „infusion-transformation“⁵⁸⁵ von den Gläubigen Besitz ergriffe. Der veränderte Lebensstil der Christen habe demnach eine materielle Grundlage. Ob einige Korinther dies so verstanden, lässt sich nicht mehr überprüfen.

Rabens ist der Ansicht, dass Paulus nicht näher auf die Substanz des Geistes eingeht. Er versteht den Apostel eher so, dass er die Wirkungsweise des Geistes⁵⁸⁶ als relational und nicht als substanzhaft darstellt. Die geistgewirkte Beziehung eines Menschen zu Gott verändere dann dessen Leben kognitiv und existentiell. Bei diesem Verständnis knüpfe Paulus laut Rabens weniger an griechisch-römische als vielmehr an jüdische Literatur an. Wenn aber dort vom Geist Gottes die Rede sei, herrsche der metaphorische Gebrauch vor.⁵⁸⁷

Auch Wolter vertritt die Auffassung, dass Paulus den Geistbegriff nirgends im Sinne einer Substanz gebraucht.⁵⁸⁸ Lohse räumt ein, dass man Wendungen wie „der Geist wird ausgegossen“⁵⁸⁹ auf den ersten Blick zwar stofflich auffassen könnte. Dies gilt auch für all die Passagen, an denen der Geist als Gabe bezeichnet wird, die man empfangen kann, die einem gegeben wird oder die in einem wohnt.⁵⁹⁰ Doch betonen sowohl Wolter als auch Lohse, dass diese Stellen anknüpfend an das alttestamentliche Verständnis als bildliche Rede, also metaphorisch aufzufassen seien. Vergleiche des Geistes mit Flüssigkeiten wie in 2Kor 3,3 (dort wird der Geist mit Tinte in Verbindung gebracht) oder in 1Kor 12,13 (hier ist von einem Eintauchen in den Geist die Rede) sollen laut Wolter deutlich machen, dass der Geist den Menschen von innen und außen bewegt und verändert. Innerweltlicher Substanzvorstellungen aber entziehe sich der Geist Gottes

⁵⁸⁴ Nach Rabens, Geistes-Geschichte, 46, vertreten Engberg-Petersen und Horn diese Auffassung.

⁵⁸⁵ Rabens, Geistes-Geschichte, 48.

⁵⁸⁶ Vgl. 2Kor 3,18; Röm 8,12-17 und 1Kor 12,7.

⁵⁸⁷ Vgl. Rabens, Geistes-Geschichte, 53.

⁵⁸⁸ Vgl. Wolter, Paulus, 160; Wolter, Geist, 100-101.

⁵⁸⁹ Röm 5,5; vgl. Lohse, Brief, 233.

⁵⁹⁰ Vgl. Röm 8,15.23; 1Kor 2,12; 7,40; 2Kor 11,4; Gal 3,2.14, Röm 5,5; 2Kor 1,22; 1 Thess 4,8; Gal 4,6 und Röm 8,9, 11.

grundlegend, genauso wie sich Auferstehung im Sinne von 1Kor 15 nicht mit stofflicher Leiblichkeit erklären ließe.

Insgesamt stellt Rabens fest, dass die Beeinflussung stoischer, platonischer und jüdischer Traditionen auf die Vorstellung von *pneuma* zu einer gewissen Komplexität des paulinischen Geistkonzepts führte,⁵⁹¹ das sich somit einer genauen systematischen Ordnung entziehe.⁵⁹² Eine klare Abgrenzung sei schwierig, da Konzepte ineinander verschwimmen würden und gleichzeitig spannungsvoll zueinander stünden. Auf dem Hintergrund dieser Diskussionen zu Paulus und möglichen Einflüssen auf sein Geistverständnis, sollen nun ausgewählte Bibeltexte in den Fokus rücken.

3.2 Textanalysen zum paulinischen Geistverständnis

1Kor 12-14 beschäftigt sich mit den Gaben des Geistes innerhalb der Gemeinde. Diese sogenannten Charismen können als Besonderheit paulinischer Pneumatologie angesehen werden. Röm 12 thematisiert in ähnlicher, aber komprimierterer Weise das Wirken des Geistes in der Gemeinde. Deshalb können diese beiden Stellen miteinander verglichen werden. Dies erfolgt aufgrund der Länge des Textes im Korintherbrief überblicksartiger in Röm 12 stärker an den einzelnen Versen entlang. Darüber hinaus kommt nirgends bei Paulus der Begriff *pneuma* so häufig vor wie in Röm 8. Deshalb soll auch dieser Text einer genaueren Untersuchung unterzogen werden. Für ein angemessenes Verständnis erfolgen diese Analysen jeweils auch auf dem historischen Hintergrund der entsprechenden Briefe. Dies ist vor allem beim 1. Korintherbrief aufschlussreich.

3.2.1 Geistesgaben im Leib Christi nach dem 1 Korintherbrief

3.2.1.1 Der erste Brief des Paulus an die Korinther

Paulus kam auf seiner zweiten Missionsreise von Athen in die Hafenstadt Korinth. Er lebte dort vermutlich 49/50-52 n. Chr. ca 1,5 Jahre lang und wohnte bzw. arbeitete zunächst bei den Juden(-Christen) Aquila und Priscilla, die wie er Zeltmacher waren.⁵⁹³ Den ersten Brief an die Korinther schrieb

⁵⁹¹ Vgl. Rabens, Geistes-Geschichte, 50.

⁵⁹² Wolter, Paulus, 153.

⁵⁹³ Vgl. Apg 18,1f; Schrage, 1Korinther 1, 31. Das Ehepaar hatte vermutlich zuvor in Rom gewohnt und musste im Zusammenhang des Claudiusedikts von dort wegziehen, weil sie sich Christus zugewandt hatten. Vgl. Zeller, 1Korinther, 33; Schrage, 1Korinther 1, 30.35; vgl. das Judenedikt von Claudius, das der Schriftsteller Sueton beschreibt.

Paulus 53 oder 54 n. Chr. von Ephesus aus, weitere Schreiben folgten (der 2Kor ist eine Zusammenstellung mehrerer Briefe). Das Schreiben richtete sich an die von dem Apostel gegründete Gemeinde. In beratend-ermahnendem Stil mit lehrhaften Zügen antwortete Paulus darin auf verschiedene Anfragen zu konkreten Gemeindeproblemen. Somit ist der Brief als praxisorientierte Theologie anzusehen.⁵⁹⁴

Zur korinthischen Gemeinde lässt sich Folgendes sagen: Man geht davon aus, dass Paulus in Korinth zunächst in der Synagoge für Christus warb und nach der Bekehrung eines Synagogenvorstehers sich weitere Gottesfürchtige aus dem Umkreis der jüdischen Gemeinde dem christlichen Glauben zuwandten.⁵⁹⁵ Apg 18,7 berichtet dann von einem Bruch der Jesusanhänger mit der Synagoge. Ein Teil der Gemeinde bestand aber vermutlich von Anfang an aus Christen ohne jüdische Wurzeln.⁵⁹⁶ Insgesamt war die Vielfalt innerhalb der Gemeinde groß: So stammten die Mitglieder aus ganz unterschiedlichen sozialen Milieus. Einige aus den gehobenen Schichten der Griechen strebten nach Rhetorik und Weisheit.⁵⁹⁷ Neben diesen wenigen Vornehmen und Mächtigen bestand die Gemeinde aber vor allem aus Menschen mit eher wenig Bildung, Wohlstand und gesellschaftlichem Ansehen bis hin zu ehemaligen Sklaven.⁵⁹⁸ Durch materielle Unterschiede innerhalb der Gemeinde ergaben sich Spannungen, z.B. beim Herrenmahl.⁵⁹⁹ Darüber hinaus war die Vielfalt an spirituellen Hintergründen ebenfalls groß: Es gab Christen mit jüdischen und nicht-jüdischen Wurzeln, frühere Götzendiener, Menschen mit vorgnostischen Tendenzen und „libertinistische Pneumatiker“,⁶⁰⁰ die davon ausgingen, in unmittelbarer Verbindung zu Christus zu stehen. Andere vertraten eine „realized eschatology“,⁶⁰¹ was besagt, dass sie die verheißene Heilszukunft als bereits erfüllt ansahen. Außerdem zeigten sich neben einem elitären Streben nach Weisheit sexuelle Exzesse, aber auch asketische Ausrichtungen.⁶⁰² Dabei ging es zum einen um den Umgang mit dem Körper,

⁵⁹⁴ Vgl. Zeller, 1Korinther, 47, 50; Schrage, 1Korinther 1, Vorwort.

⁵⁹⁵ Vgl. Apg 18,9, 1Kor 1,14; Zeller, 1Korinther, 34.

⁵⁹⁶ Vgl. Schrage, 1Korinther 1, 31.

⁵⁹⁷ Vgl. 1Kor 11,17-22; 2,1, sowie Zeller, 1Korinther, 39.

⁵⁹⁸ Vgl. 1Kor 1,26; 6,9-11; Zeller, 1Korinther, 37.39.

⁵⁹⁹ Vgl. 1Kor 10,14f.

⁶⁰⁰ Zeller, 1Korinther, 41.

⁶⁰¹ Zeller, 1Korinther, 41, 383. Vgl. auch 1Kor 4,8; Schrage, 1Korinther 1, 56, 112.

⁶⁰² Die Hafenstadt Korinth konnte man sowieso als Modellfall für antiken Synkretismus ansehen. Ob es dort zu Ehren römischer Götter Tempelprostitution gab, wird kontrovers diskutiert. Unstrittig ist,

zum anderen lassen sich die Erkenntnissuchende von den eher erfahrungsorientierten Geist-Enthusiasten abgrenzen.⁶⁰³ Insgesamt waren die Spannungen zwischen den verschiedenen Parteilagen aber eher praktischer als philosophisch-spekulativer Natur.⁶⁰⁴

Problematisch in der korinthischen Gemeinde war, dass das Geistverständnis teilweise mit starken emotionalen Erwartungen verbunden war, weil diese sich verselbstständigen konnten oder in der Gefahr standen, enttäuscht zu werden. Dies galt z.B. für die ‚realized eschatology‘. Diese Überzeugung beinhaltete die Vorstellung, durch die Taufe so an der Auferstehung teilzuhaben, dass es nicht mehr um die Hoffnung auf ein zukünftiges Ereignis, sondern um eine spirituelle Ekstase im Hier und Jetzt gehe. Schrage sieht die korinthische Gemeinde dadurch bedroht und begründet dies mit der Verknüpfung zwischen „Realisierte[r] Eschatologie und enthusiastische[r] Pneumatologie“.⁶⁰⁵ Paulus kritisiert in 1Kor 4,5-13 allerdings nicht die Erwartung einer eschatologischen Vollendung, sondern die Vorstellung der Erfüllung und das Aufgeben des spannungsvollen Wartens. Dass solche Ideen bei den Korinthern ankamen, erklärt sich allerdings auch von ihrer sozialen Herkunft her. Viele kamen ja aus eher prekären Verhältnissen und erlebten jetzt innerhalb der Gemeinde pneumatisch gedeutete Wunder und Ekstase. Aufgrund dieser gegensätzlichen Erfahrungen ist gut vorstellbar, dass sich der Glaube verbreitete, die verheißene Heilszukunft sei bereits erfüllt.⁶⁰⁶

Bei all diesen Schwierigkeiten in der Gemeinde betont Paulus jedoch in seiner wohlwollenden, einleitenden Danksagung in 1Kor 1,5-7 den Reichtum der Begabungen in der Gemeinde und nicht die Spaltungen. Diese spricht er dann ab Vers 10 direkt an.⁶⁰⁷ Darüber hinaus wird diskutiert, ob Paulus im 1Korintherbrief eine spezifische Theologie entwickelt hat.⁶⁰⁸ So lassen sich Ekklesiologie, Christologie und Eschatologie aus unterschiedlichen Blickwinkeln als Kernthemen des Briefes auffassen. Da geht es zum einen

dass das Dimenwesen durch den Hafen blühte. Die Vielfalt der Stadt färbte jedenfalls auch auf die Gemeinde ab. Vgl. 1Kor 5,7; Schrage, 1Korinther 1, 27f; Zeller, 1Korinther, 32f.

⁶⁰³ Vgl. auch Schrage, 1Korinther 1, 51-53. Auf 55 stellt er fest, dass Glossolalie und Ekstase an vielen Stellen in der Religionsgeschichte auffindbar sind.

⁶⁰⁴ Vgl. Zeller, 1Korinther, 43; Schrage, 1Korinther 1, 46f.

⁶⁰⁵ Vgl. Schrage, 1Korinther 1, 57 sowie sein Vorwort; Ergänzungen nach A.S.

⁶⁰⁶ Vgl. Rabens, Spiritualität, 141. Dass in der Gemeinde Ekstase hervorgehoben wurde, kann aber auch im Kontext der damals populären Inspirationsvorstellungen wie dem Orakel von Delphi gesehen werden.

⁶⁰⁷ Vgl. Zeller, 1Korinther, 87f.

⁶⁰⁸ Vgl. Zeller, 1Korinther, 64.

um innergemeindliche Fragen z.B. zum Gottesdienst.⁶⁰⁹ Zum anderen könnte man als zusammenfassende theologische Aussage formulieren: ‚In Christus‘,⁶¹⁰ in seinem Heilstod und seiner Auferstehung, erfahren die Gläubigen als Glieder am Leib Christi Gottes Kraft und Weisheit⁶¹¹ bis hin zur Hoffnung auf ihre eigene leibliche Auferstehung.⁶¹² Bei solch konzentrierten theologischen Aussagen darf jedoch nicht vergessen werden, dass, wie bereits erwähnt, sich Paulus in dem Brief als praktischer Theologe mit konkreten Gemeindefragen auseinandersetzt. So muss man die Korinther auch weniger als Irrlehrer, sondern vor allem als Irrpraktiker bezeichnen, besonders in der Gestaltung ihres gemeindlichen Miteinanders.⁶¹³ Dies ist bei der Betrachtung der Bibeltex-te zu berücksichtigen. Außerdem ist zu bedenken, dass sich aufgrund der Quellenlage eine „vollständige Rekonstruktion der korinthischen Theologie nicht ... durchführen lässt.“⁶¹⁴ Bemerkenswert ist allerdings, dass der 1.Korintherbrief ab dem 2. Jh. „zu den am häufigsten zitierten oder benutzten ntl. Schriften“⁶¹⁵ gehört. Dabei ist vor allem die Wahrung der Einheit gegen Spaltung von besonderem Interesse. Dies gilt inzwischen auch im Blick auf die Entstehung des Briefes, den man heute wieder mehr als Ganzheit betrachtet.⁶¹⁶ Insgesamt könnte 1Kor 2,6-16 als Leseanweisung für das Schreiben aufgefasst werden. Darin wird als Anliegen beschrieben, die Geheimnisse Gottes, die sein Geist offenbart, zu begreifen.⁶¹⁷

3.2.1.2 Die Bedeutung des Leibes im 1. Korintherbrief

Neben dem Geist spielt der Leib (*sōma*) bei Paulus eine wichtige Rolle.⁶¹⁸ Dies gilt auch für den 1.Korintherbrief. Dabei ist zu berücksichtigen, dass

⁶⁰⁹ Vgl. Niebuhr, Palusbriefsammlung, 221.

⁶¹⁰ Vgl. B II 3.3.1.2.

⁶¹¹ Vgl. Schrage, 1Korinther 1, 56, über die Korinther: „Nach dem Urteil des Paulus jedenfalls rücken sie mit ihrer Weisheitsüberschätzung die Krisis- und Heilsbedeutung des Todes Jesu aus der Mitte und wollen sich von der Kreuzesgestalt christlicher Existenz nicht mehr treffen lassen.“

⁶¹² Vgl. Zeller, 1Korinther, 65-66.

⁶¹³ Vgl. Schrage, 1Korinther 1, 62.

⁶¹⁴ Schrage, 1Korinther 1, 38.

⁶¹⁵ Zeller, 1Korinther, 59

⁶¹⁶ Nachdem vor allem in der 2. Hälfte des 20. Jhs. nach verschiedenen Fragmenten gesucht wurde, aus denen sich der 1.Korintherbrief zusammensetzen könnte, geht man heute wieder stärker von der Einheit des Briefes aus Vgl. Zeller, 1Korinther, 53-58 und Schrage, 1Korinther 1, 44, 63-71. Schrage stellt die verschiedenen literarkritischen Positionen differenziert dar und beleuchtet dazu auch Konsequenzen.

⁶¹⁷ Vgl. Zeller, 1Korinther, 61. Origines vertrat die Ansicht, diese Stelle als Leseanweisung zu nutzen.

⁶¹⁸ Vgl. Zeller, 1Korinther, 228-229. Es wird diskutiert, inwiefern *sōma* nicht nur Leib, sondern auch „Persönlichkeit“ oder „Person“ meinen könnte. Dabei ist auch die Frage, ob der Mensch sich mehr

Paulus zum einen von konkreter Körperlichkeit spricht, er zum anderen dieses Begriffsfeld metaphorisch verwendet.⁶¹⁹ So erwähnt er z.B. in 1Kor 3,1-2 in übertragenem Sinn, dass die Korinther als ‚Unmündige‘ noch keine feste ‚geistliche Speise‘ vertragen würden. In Kapitel 6 und 7 geht es dann wieder um konkrete Anweisungen im Umgang mit dem Leib auf sexuellem Gebiet und in Kapitel 8 um das Essen von Götzenopferfleisch. 1Kor 6 ab Vers 13 betont, dass der Leib eines Christen für den Herrn da sei. Dies wird in Vers 14 mit der Auferstehung verknüpft. Dazu findet sich in Vers 15 die Frage: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?“ In 6,19 wird die Metapher vom Leib als Tempel des Heiligen Geistes aus Kapitel 3,16-17 wiederholt und Vers 20 ruft dazu auf, Gott mit dem eigenen konkreten Körper zu verherrlichen. Metaphorischer und konkreter Gebrauch des Begriffes Leib verschränken sich also in diesem Schreiben immer wieder.

Beim Durchgang durch den Brief zum Thema Körper lässt sich feststellen, dass Paulus sein Verständnis vom Leib gegenüber vorgnostischen und spiritualisierenden Tendenzen bewusst abgrenzt. Vom jüdischen Denken her versteht er den Menschen sicherlich als Einheit von Körper, (Seele) und Geist. In diesem Sinne betont er, „dass zum vollkommenen Pneumatiker auch der Leib gehört.“⁶²⁰ Bei einigen Korinthern wurde dagegen der menschliche Körper im Sinne einer Spiritualisierung gering geschätzt, was zur Vernachlässigung sozialer Verpflichtungen führte.⁶²¹ Dagegen ging Paulus vor. Auffällig ist außerdem, dass der Apostel zwischen *sōma* und *sarx* (Fleisch) unterscheidet. In *sōma* drückt sich bei ihm häufig die „Wirklichkeit des Leibes Christi“ aus. Dies muss unabhängig vom religionsgeschichtlichen Hintergrund als „mehr als ein Bild“⁶²² verstanden werden. Darauf soll weiter unten noch genauer eingegangen werden.

Hier sei bereits erwähnt, dass nach Paulus der Leib zunächst mal als durch Sünde und Tod gezeichnet gilt. Erst durch den Glauben an „die leibliche Preisgabe Christi am Kreuz“⁶²³ als Lösegeld und seine Auferweckung kommt die Perspektive der Überwindung des Todes in den Blick. Indem Paulus aber

durch seinen Körper oder durch seinen Geist definiert. Das AT sieht den Menschen da als untrennbare Einheit.

⁶¹⁹ Vgl. B II 3.2.1, dort vor allem 3.2.1.3.

⁶²⁰ Zeller, 1Korinther, 6. Dass im Laufe der Kirchengeschichte (z.B. bei Augustinus) sich im Rückgriff auf neuplatonische Vorstellungen einer unsterblichen Seele eine Leibfeindlichkeit ausbreitete, sei hier nur am Rande erwähnt. Vgl. Vielhaber, Wein, 95.

⁶²¹ Vgl. Schrage, 1Korinther 1, 57.

⁶²² Schrage, 1Korinther 3, 213.

⁶²³ Zeller, 1Korinther, 229.

zunächst mal z.B. in 1Kor 1,18-30 das Kreuz betont,⁶²⁴ berührt er damit auch das Verhältnis der Christen zur Körperlichkeit.⁶²⁵ Nach paulinischer Theologie beginnt nämlich durch das Kreuzesereignis eine neue Schöpfung.⁶²⁶ Das Sterben des Leibes Christi bedeutet demnach auf kosmischer Ebene das Ende des alten Äons. Auf persönlicher Ebene wirkt sich dies bei den Glaubenden auf das Sterben des alten Egos aus. Auf sozio-kultureller Ebene aber mag dies auch mit einem Bruch gegenüber der Welt und ihren Werten einhergehen. Dies kann Ausgrenzung und Verfolgung der Christen mit sich bringen.⁶²⁷ Somit bleibt für Christen ihr eigener Körper unter Umständen weiterhin Ort des Leidens.⁶²⁸ Eine endgültige Erlösung des Leibes steht noch aus. Ohne die Perspektive der Auferstehung bzw. Hoffnung auf die eschatologische Vollendung der Schöpfung können solche Aussagen zur Abkehr von der Welt und zum Leiden der Christen ganz schön lebensverneinend klingen. Anders mag dies allerdings sein, wenn menschliche Schwachheit (*astheneia*)⁶²⁹ im Sinne von 1Kor 2,1-5 göttlicher Kraft (*dynamis*) begegnet.⁶³⁰ Vor allem 1Kor 15 ermuntert zur Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung in einem geistlichen Leib. Und für die Glaubenden ist diese ja durch die Einverleibung in den Leib Christi in gewisser Weise bereits präsent.⁶³¹

Weiterhin spielt der Leib in konkretem und metaphorischem Sinne in 1Kor 11-14 eine wichtige Rolle.⁶³² Dort geht es um vornehmlich gottesdienstliche Fragen.⁶³³ So thematisiert Kapitel 11 die Verhüllung der Frau beim Gottesdienst und das richtige Teilen beim Herrenmahl. Anschließend wird in Kapitel 12 das Bild von der Gemeinde als Leib Christi ausführlich entfaltet. Dazu nun mehr im nächsten Kapitel.

⁶²⁴ Vor allem in 1Kor 1,18-30.

⁶²⁵ Vgl. Zeller, 1Korinther, 115.

⁶²⁶ Vgl. B II 3.3.2.1.

⁶²⁷ Vgl. Zeller, 1Korinther, 116. Dabei stützt sich Zeller auf Aussagen von V.W. Turner.

⁶²⁸ Vgl. Zeller, 1Korinther, 229.

⁶²⁹ Vgl. Zeller, 1Korinther, 125: Hier führt er den Begriff in paulinischem Sinne genauer aus als körperliche Gebrechlichkeit des Menschen, soziale Ausgrenzung und moralische Unvollkommenheit.

⁶³⁰ Vgl. Zeller, 1Korinther, 128-129. Er unterscheidet dabei zwischen präsentischer und futurischer Evidenz dieser Kraft. Vgl. auch 1Kor 1,18-30.

⁶³¹ Vgl. 1Kor 15,36 und 42-44 mit 1Kor 6,14 und auch mit Röm 8,23 sowie Zeller, 1Korinther, 229.

⁶³² Vgl. Zeller, 1Korinther, 57.

⁶³³ Vgl. Zeller, 1Korinther, 381 Dabei gibt Zeller allerdings zu bedenken, dass die in Kapitel 12 als Geistesgaben bezeichneten Heilungen und Hilfeleistungen auch außerhalb des Gottesdienstes stattfinden können. Kapitel 14 bezieht sich wie Kapitel 11 allerdings wieder direkt auf die Gemeindeversammlung.

3.2.1.3 Die Leib-Metapher für die Gemeinde als Ort des Geistes

1Kor 12-14 kann als zusammengehörige Einheit betrachtet werden, die den richtigen Umgang mit Geist-Phänomenen behandelt.⁶³⁴ Dabei geht es in Kapitel 12 um Geistesgaben,⁶³⁵ Kapitel 13 beschäftigt sich mit der Liebe⁶³⁶ und Kapitel 14 mit der Glossolie.⁶³⁷

Um den Gebrauch von Geistesgaben in der Gemeinde zu veranschaulichen, wird in 1Kor 12,12-27 die Metapher von der Gemeinde als Leib entfaltet. Dazu lohnt es sich, genauer in den Text zu schauen. Laut Vers 12, 14 ist dieser Körper vielfältig und trägt nach Vers 15-17 viele unterschiedliche Glieder: Fuß und Hand, Augen und Ohren, Nase und Kopf. Am Ende von Vers 12 wird aber klar herausgestellt, dass die Einheit dieser Vielfalt sich auf Christus gründet. Durch ihn erhält die Gemeinde als ‚Leib Christi‘ ihre Identität und ihren Zusammenhalt.⁶³⁸ Es geht also nicht um die reine Vermeidung der Extreme, Uniformität oder Spaltung bzw. um das Finden einer mittleren Balance, sondern um das Entdecken der Quelle der Einheit in Christus selbst.⁶³⁹ So kann man sagen, dass die Gemeinde als ‚Leib Christi‘ quasi „aus der leibhaftigen Selbsthingabe Christi“⁶⁴⁰ lebt, die sich insbesondere durch seinen Kreuzestod zeigt. Teil dieses Leibes wird man nach Vers 13 durch den Geist und die Taufe.⁶⁴¹ Dadurch entsteht eine Verbundenheit der unterschiedlichen Glieder über gesellschaftliche Kategorien hinweg. Allerdings werden bestehende Gegensätze nicht aufgehoben, sondern Menschen mit ihren konkreten Leibern werden im Christusleib durch den Geist bzw. die Herrschaft Christi vereint.⁶⁴² Platzanweisung für die einzelnen Glieder geschieht laut Vers 18 nach Gottes

⁶³⁴ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 111-112.

⁶³⁵ Vgl. B II 3.2.1.4.

⁶³⁶ Vgl. B II 3.2.1.5.

⁶³⁷ Darunter versteht sich die sogenannte Zungenrede bzw. „unverständliche ekstatische Rede“ als eine Geistesgabe. Zeller, 1Korinther, 382. Auf 433f stellt er dazu verschiedene mögliche Bedeutungsvarianten und Ursprünge der Glossolie im frühen Christentum dar.

⁶³⁸ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 210.

⁶³⁹ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 254. Er bezieht sich hier auf Glen.

⁶⁴⁰ Zeller, 1Korinther, 404. Vgl. auch 1Kor 1,18, 2,1-2, 10,16. In Kapitel 10 werden Leib und Blut Christi direkt mit der Gemeinschaft des Leibes Christi verknüpft. Vgl. Wolter, Paulus, 289, Anmerkung 81.

⁶⁴¹ Das Verhältnis von Taufe und Geist bei Paulus wird unter B II 3.3.2.4 genauer erörtert. Vgl. auch Schrage, 1Korinther 3, 208, 216.

⁶⁴² Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 217; Auf 244-245 führt Schrage aus, dass z.B. Weber den Leib Christi nicht nur metaphorisch, sondern als realen Herrschaftsbereich mitten in der Welt auslegt. Barth spricht vom Leib Christi als „irdisch-geschichtliche Existenzform“ Jesu Christi und Bonhoeffer von „Christus, der als Gemeinde existiert“. Demnach gehe es weder um ‚Identitätsmystik‘ noch um eine rein symbolische Rede.

Willen. Die einzelnen Körperteile aber brauchen nach Vers 19-26 einander. Paulus lässt sie in Vers 21 sogar auf fabelhaft-personifizierende Weise miteinander reden. In Vers 26 betont Paulus vielleicht auch in Abgrenzung zu einer ‚realized eschatology‘ das Mitleiden (Sym-pathie!) des ganzen Leibes mit den schwachen Gliedern.⁶⁴³ Dazu gilt jeder als charismatisch begabt und zur Kooperation befähigt.⁶⁴⁴ Viele deuten diese Metapher des Leibes aber auch so, dass man nur in der Gemeinschaft mit anderen Christen wirklich Christsein leben kann.⁶⁴⁵ In Vers 27 wird der Gemeinde nochmals klar zugesprochen, dass sie Leib Christi ist. ‚In Christus‘ zu sein aber bedeutet nach Paulus, in einer von „Jesus Christus bestimmten Heils- und Machtsphäre“ zu leben, die durch „Gottes Heilstat in Tod und Auferweckung Jesu charakterisiert“⁶⁴⁶ ist. Jedoch ist dies nicht so zu verstehen, als wäre dieser Leib bzw. die Gemeinde mit Christus völlig identisch.⁶⁴⁷ Im weiteren Verlauf der Arbeit wird diese Spannung sicherlich noch klarer werden. Darüber hinaus ist festzustellen, dass die Frage, wie die Gemeinde Christus in der Welt repräsentiert, in diesem Abschnitt kaum thematisiert wird.⁶⁴⁸

Außerdem ist interessant, dass diese Metapher vom Leib für ein Gemeinwesen in der griechisch-römischen Welt bekannt war. So verwendete bereits Plato das Bild des Leibes für menschliche Gemeinwesen.⁶⁴⁹ Konsul Menenius Agrippa erzählte eine solche Fabel vom müden Magen, auf den die anderen Körperteile wütend sind, um das aus Rom ausziehende Volk zur Rückkehr zu bewegen.⁶⁵⁰ Auch in dieser Erzählung profitiert der einzelne vom Ganzen und das Ganze vom einzelnen. Zweck der Geschichte ist jedoch die Legitimierung sozialer Unterschiede bzw. Hierarchien. Paulus dagegen spricht jedem einzelnen Glied ausdrücklich Wertschätzung zu. Bei der

⁶⁴³ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 229.

⁶⁴⁴ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 242.

⁶⁴⁵ Vgl. Schrage, Korinther 3, 255.

⁶⁴⁶ Schrage, 1Korinther 3, 214-215. Vgl. auch B II 3.3.1.2. Dabei kann die Wendung ‚in Christus‘ instrumental und lokal verwendet werden.

⁶⁴⁷ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 215. Wolter, Paulus, 241, betont, dass man den Ausdruck ‚in Christus‘ nicht direkt „aus der Leib-Christ-Vorstellung“ ableiten darf. Sie lässt sich also nicht ekklesiologisch verabsolutieren, auch wenn „Paulus das ‚In-Christus-Sein‘ zu einer Eigenschaft der christlichen Gemeinde macht.“, 24.

⁶⁴⁸ Schrage, 1Korinther 3, 212, sieht in diesem Text die Wirkung der Gemeinde auf die Welt thematisiert. Mehr als 1Kor 14,22 lässt sich jedoch kaum finden. Allerdings gibt Schrage dort auch zu bedenken, dass ‚Leib-Christi-sein‘ nicht heißt, „Wo die Kirche ist, da ist auch Christus“, wohl aber: „Wo Christus ist, da ist auch sein Leib.“ Christus ist also der Kirche vorgeordnet. Seine Gegenwart im Leib wird durch den Geist vermittelt. Dies leuchtet ein.

⁶⁴⁹ Vgl. Wolter, Paulus, 289f. Neben Plato führt er Leib-Metaphern bei Aristoteles, Livius, Philo u.a. an.

⁶⁵⁰ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 206, 219-220 und Wolter, Paulus, 293.

paulinischen Leibmetapher geht es also weniger um das Funktionieren einer Organisation, sondern um den lebendigen Organismus des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der durch den Heiligen Geist besteht.⁶⁵¹ Somit ist der entscheidende Unterschied zwischen der Fabel des Agrippa und 1Kor 12 der, dass Christus die einzelnen Glieder mit Liebe für ein Miteinander und Füreinander beschenkt und es nicht um eine funktionale Differenzierung oder um Profimaximierung geht.

Der Kolosser- und Epheserbrief führen das paulinische Bild vom Leib dann in der Richtung weiter aus, dass Christus als Haupt den Gliedern vorsteht.⁶⁵² Dabei wird das Bild des Körpers auf den ganzen Kosmos bezogen, wie dies auch in der Stoa üblich war. Im Korinther- und Römerbrief wandte Paulus das Bild vom Leib jedoch nur auf die christliche Gemeinde im Sinne von *ekklesia* an.⁶⁵³ Dies gilt es sorgfältig voneinander zu unterscheiden.

Über das Bild vom Leib hinaus gebrauchte Paulus weitere Metaphern für die christliche Gemeinde:⁶⁵⁴ So ist neben der Inkorporation in den Leib Christi auch von der Aufnahme in eine ‚Familie‘ die Rede.⁶⁵⁵ 1Kor 3,6-9 spricht vom ‚Ackerfeld‘,⁶⁵⁶ 1Kor 3,11-17 erwähnt den ‚Bau‘ Gottes als Bild. Auf alttestamentlichem Hintergrund spielt vor allem die Bezeichnung der Gemeinde als ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ eine wichtige Rolle.⁶⁵⁷ Dadurch wird auch die Ablösung vom Jerusalemer Tempelkult unterstrichen. Außerdem verbindet 1Kor 3,16-17 diesen spiritualisierten Tempel mit der Heiligkeit, die die Gemeinde durch die Einwohnung des Geistes erhält.⁶⁵⁸ Die Metapher vom Tempel des Heiligen Geistes wird in 1Kor 6,19 im Zusammenhang mit sexueller Unzucht nochmals wiederholt.⁶⁵⁹ Allerdings

⁶⁵¹ Vgl. Gal 3,27f. Dort ist davon die Rede, Christus bei der Taufe „anzuziehen“. Vgl. Zeller, 1Korinther, 398.

⁶⁵² Vgl. Kol 1,18; 2,19; Eph 1,22f; 4,15f; 5,23. Schrage, 1Korinther 3, 213 schreibt dazu: „Die kosmische Allgott-Vorstellung, nach der die Gottheit in allen Teilen bzw. Gliedern präsent ist und sie in Einheit zusammenhält, ist ... eher für die deuteropaulinischen Konzepte vom Leib Christi von Belang.“ Vgl. auch Wolter, Paulus, 290.

⁶⁵³ Vgl. Zeller, Korinther, 396-397. In Wolter, Paulus, 266f, wird der Begriff *ekklesia* näher als Versammlung, Gemeinde bzw. Kirche erläutert. Der Begriff wird von Paulus meistens im Sinne von „Gemeinschaft der Christen“, verwendet, die zur christlichen Identität gehört. Da Gottes Geist dort besonders anwesend ist, wird sein Wirken da besonders sichtbar.

⁶⁵⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 288f.

⁶⁵⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 295 und B II 3.2.2.3 zu Römer 8. Dort spielt die Kindschaft eine wichtige Rolle.

⁶⁵⁶ Hier klingen z.B. Bezüge zu Hes 36,36f an.

⁶⁵⁷ Vgl. B I 2.6, Wolter, Paulus, 299f und Bachmann, Tempel, 4.2.

⁶⁵⁸ Vgl. Hes 36,26f und B I 2.4.

⁶⁵⁹ Vgl. hierzu B II 3.3.2.6. In der frühchristlichen Gemeinde spielte die Sünde gegen den Geist eine wichtige Rolle. Dabei wird sie wohl, wie bei Paulus in 1Kor 3,16-17, mit der Zerstörung der Gemeinde in Verbindung gebracht, was als Sünde mit Todesfolgen gilt. Ähnlich drastisch klingt 1Kor 5,5, wo

bezieht sie sich dort nicht auf die im Gottesdienst versammelte Gemeinde, sondern auf den konkreten Körper des einzelnen Christen. Wolter betont hierzu im Vergleich mit 1Kor 14,25 „dass Paulus der christlichen Gemeinde etwas zuschreibt, was er von den einzelnen Christen niemals sagt: dass nämlich Gott selbst in ihr anwesend ist.“⁶⁶⁰ Demnach wäre also zwischen der Anwesenheit Gottes und der Einwohnung seines Geistes zu unterscheiden. Dabei lässt sich jedoch fragen, ob Paulus dies wirklich so differenzieren will oder nur sprachliche Varianten wählt. Dennoch ist bei Paulus insgesamt die Gemeinde als Ort der Gegenwart Gottes gegenüber dem einzelnen Christen deutlich hervorgehoben.

3.2.1.4 Geistesgaben in der Gemeinde

Im 1. Korintherbrief werden nun um das Bild von der Gemeinde als Leib Christi herum in 1Kor 12,4-11 und 28-31 Charismen aufgezählt. Diese Ausführungen des Paulus zum Umgang mit den Geistesgaben wandten sich vermutlich vor allem an die Pneumatiker in der korinthischen Gemeinde, die nach besonderen Geistäußerungen strebten. Wahrscheinlich betonten einige die Zungenrede derart und sahen sie als Ausweis für rechten Geistbesitz an,⁶⁶¹ dass Paulus in Kapitel 14 ausführlich darauf einging. Dabei wird deutlich, dass der Apostel sich nicht grundsätzlich gegen den Pneumatismus in der Gemeinde stellte,⁶⁶² sondern sich dagegen wehrte, die Glossolie als elitäre Geistesbegabung überzubewerten. Er versuchte also diese Bewegungen in geordnete Bahnen zu lenken.⁶⁶³

Vor der Benennung konkreter Gaben wird allerdings zu Beginn des Kapitels 12 in Vers 3 deutlich, dass der Heilige Geist das heilsentscheidende Bekenntnis eines Menschen zu Christus als dem Herrn bewirkt.⁶⁶⁴ Diese Feststellung kann als Korrektur für die enthusiastischen Korinther angesehen werden, die das Wirken des Geistes vor allem in außerordentlichen und

sich Paulus für ein Übergeben unzüchtiger Gemeindeglieder an den Satan ausspricht. Vgl. Berger, Geist, 186.

⁶⁶⁰ Wolter, Paulus, 178. Vgl. auch 1Kor 14,25 und Wolter, Geist, 99.

⁶⁶¹ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 157.

⁶⁶² Vgl. 1Kor 14,39. In Korinth hat Paulus ihn vermutlich sogar mit angestoßen.

⁶⁶³ Schrage, 1Korinther 3, 112.

⁶⁶⁴ Vgl. Zeller, 1Korinther, 387 und Rabens, Spiritualität, 143, so wie Phil 2,5-11. Ursprünglich entstammt das Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios aus judenchristlich-hellenistischen Gemeinden, wie z.B. Antiochia. Der Kyrios-Titel hob vor allem die besondere Autorität und Vollmacht Jesus hervor und zielte weniger auf seine Göttlichkeit. Judenchristen allerdings (die es in Korinth weniger gab) hörten bei ‚Herr‘ deshalb etwas Göttliches mit, weil die Sepuaginta den Name Gottes mit Kyrios übersetzt. Vgl. Vielhauer, Wein, 53.

spektakulären Phänomenen sehen wollten. Grundlage für das weitere lebensverändernde Wirken des Geistes ist also das Bekenntnis zu Christus und zwar nicht nur als Formel, sondern mit dem dazu passenden Lebenswandel.⁶⁶⁵ Darin lässt sich ein besonderer Schlüssel zur Pneumatologie bzw. zu den Geistesgaben sehen, die einer Verselbstständigung des Geistes entgegentreten.

Den Ursprung aller Gaben sieht Paulus in 12,4f in demselben Geist, was die Einheit in der Vielfalt der Geistäußerungen begründet und nach Vers 7 „zum Nutzen aller“ geschieht. In 12,4-6 werden der Geist, der Herr und Gott eng miteinander verknüpft und mit den in der Gemeinde erfahrbaren Gaben, Ämtern und Kräften verwoben.⁶⁶⁶ Verschiedentlich ist deshalb davon die Rede, die Charismen innerhalb eines „trinitarischen Horizonts“ zu sehen.⁶⁶⁷ Dies ist allerdings nicht im engen Sinne der im 4. Jh. entstandenen Trinitätslehre zu verstehen. Allerdings lässt sich an dieser Stelle schon eine Bezogenheit zwischen Gott, Vater, dem Sohn und dem Geist, auch in ihrem jeweiligen Wirken, ableiten. So erscheint es z.B. im Sinne von 1Kor 1,6f überlegenswert, einen Zusammenhang zwischen Christus-Predigt und der Fülle an Geistesgaben anzunehmen.⁶⁶⁸

Für die Geistesgaben selber verwendete Paulus verschiedene Begriffe: *charismata*, *pneumatika* und *energaemata*. Diese kann man weitgehend als Synonyme auffassen. Alle sind *diakonia*, also für den Dienst in der Gemeinde bestimmt.⁶⁶⁹

Nach 1Kor 12,4-11 sind Charismen sichtbarer Ausdruck der vom Geist gewährten und bewirkten Vielfältigkeit in der Einheit. Laut Vers 7 geht es darum, dass der Geist dem einzelnen offenbart, was allen in der Gemeinde nützt. Individualistische Selbstdarstellung ist hier fehl am Platz. Die Charismen sind also nicht „private, dem einzelnen für sich gegebene Gaben“,⁶⁷⁰ sondern erhalten ihren Sinn durch ihre Bezogenheit auf die Gemeinde. Gefühle der Minderwertigkeit, Benachteiligung, Rivalität und

⁶⁶⁵ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 113, 119-125. So sind z.B. Ekstasen, Inspiration und inspirierte Schreie auch aus dem Bacchus-, Dionysos und in anderen Kulturen bekannt. Auf den Inhalt der Äußerungen kommt es an, nicht auf die Form.

⁶⁶⁶ Vgl. Zeller, 1Korinther, 391. Trinitarische Andeutungen finden sich auch in der Formel von 2Kor 13,13.

⁶⁶⁷ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 142, 201-203.

⁶⁶⁸ Vgl. Rabens, Spiritualität, 143. Zur generellen Bedeutung der Charismen, die Gegenwart Gottes anzuzeigen vgl. Schrage, 1Korinther 3, 141. Vgl. auch B II 3.3.2.3.

⁶⁶⁹ Vgl. Zeller, 1Korinther, 390-391,

⁶⁷⁰ Schrage, 1Korinther 3, 221, Umstellung nach A.S.

Vergleichsdenken, selbstherrliche Absolutsetzung, Selbstgefälligkeit, Statusdenken oder Arroganz werden ja sowieso von der Schwachheit des Kreuzes Christi her in einen neuen Kontext gerückt.⁶⁷¹ So müssen sich alle Charismen an dem Grundsatz messen lassen, dass sie „zur Erbauung“ eingesetzt werden. Dies wird in 1Kor 14 mehrfach, z.B. in den Versen 3,5,12 und 26, betont.⁶⁷² Die Gaben leben demnach auch davon, dass sie geteilt und weitergegeben werden. Durch ihr Zusammenspiel wird es wiederum nötig, sich untereinander in Rücksichtnahme und Liebe zu begegnen. So steht Kapitel 13, das die in Christus gegründete Liebe besingt, nicht zufällig zwischen den Kapiteln 12 und 14, die sich mit den Charismen beschäftigen. Laut 1Kor 14,24f können darüber hinaus bisher gemeindeferne Gottesdienstbesucher durch eine gemeinschaftsfördernde Ausübung von Geistesgaben die Gegenwart Gottes erkennen.⁶⁷³

Fragt man sich, welche konkreten Gaben in dem Text genannt werden, lassen sich die Charismen in 1Kor 12,8-10 zur besseren Übersicht in drei Gruppen zusammenfassen:⁶⁷⁴

1. Gaben des Redens (*logos*): *sophia* – Weisheitsrede,⁶⁷⁵ *gnosis* – Erkenntnisrede.
2. Glaube in Verbindung mit Wundern, Heilungen und Machttaten (*dynameis*)
3. Geistgewirktes Reden im Sinne von Prophetie,⁶⁷⁶ deren Deutung⁶⁷⁷ und Glossolie⁶⁷⁸ mit deren Übersetzung.

⁶⁷¹ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 224, 226. Im 1.Korintherbrief spielt das „Wort vom Kreuz“ (1,18) und die „Schwachheit“ (1,25, 27 und 2,1-3) eine wichtige Rolle.

⁶⁷² Vgl. Schnelle, Anthropologie, 57. Vgl. auch Eph 4,12f „zur Auferbauung des Leibes Christi“.

⁶⁷³ Vgl. Rabens, Spiritualität, 143.

⁶⁷⁴ Vgl. Zeller, 1Korinther, 391-393.

⁶⁷⁵ Während die in 1Kor 1-3 von den Korinthern angestrebte Weisheit eher negativ gebraucht wird, bekommt sie in 6,5 und 12,8 als Charisma eine positive Bedeutung. Vgl. Zeller, 1Korinther, 43.

⁶⁷⁶ Vgl. B II 3.2.2.2 / Die Frage nach der Prophetischen Rede und dem Amt. Schrage, 1Korinther 3, 154f, vermutet, dass sich prophetische Vorstellungen der Korinther auch an Philo anlehnen könnten. Nach diesem Verständnis wird in der Prophetie der Verstand (*nous*) des Menschen ausgeschaltet und es erfolgt ein enthusiastisch-visionäres Erleben. Wie bereits erwähnt, entspricht das weniger dem biblischen Menschenbild als Gegenüber Gottes. Dabei ist auch wesentlich, dass kein Prophet einen unhinterfragbaren Wahrheitsanspruch oder absolute Autorität für sich beanspruchen kann. Die Gemeinde soll alles prüfen.

⁶⁷⁷ Nach 1Kor 12,10 ist die Unterscheidung der Geister ein eigenes Charisma. Vgl. Hahn, Theologie, 600. In 1Thess 5,21 wird dazu aufgerufen, alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Bei Paulus sind dazu entscheidende Kriterien das Bekenntnis zu Jesu als dem Herrn (1Kor 12,3 und Röm 12,6), rechte Lehre und Liebe sowie die Auferbauung der Gemeinde (z.B. Röm 14,9; 15,2; 1Kor 6,12, 10,23; 1Thess 5,11).

⁶⁷⁸ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 197-200. Hierbei wird unter anderem das Ausbrechen aus üblichen Sprachmustern als ein Reden zu Gott in besonderer Unmittelbarkeit erwähnt. Welker kann in der Glossolie aber auch eine „Kathedrale der Armen“ erkennen, die sich der „Tyrannie des Wortes“ entzieht und „die Privilegien der Gebildeten ausräumt“. Welker, Geist, 252; Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 200. Klar ist, dass Paulus die Zungenrede anerkennt, aber ihren Stellenwert in der Gemeinde

Des Weiteren werden in 1Kor 12,28f folgende Gaben bzw. Ämter unterschieden: Apostel, Propheten, Lehrer und Wundertäter, sowie das Heilen, Helfen, Leiten, Zungenreden und Auslegen.⁶⁷⁹ Röm 12,6-8 beschreibt wieder andere Gaben.⁶⁸⁰ Bei diesen Aufzählungen geht es also nicht um Vollständigkeit,⁶⁸¹ sondern mehr um die Benennung von Phänomenen, die in Korinth eine Rolle spielten. Außerdem ist eine genaue Abgrenzung einzelner Gaben, Dienste oder Ämter voneinander nicht immer klar möglich, aber auch eher unwichtig.⁶⁸² Prophetische Rede, Zungenrede und Erkenntnis waren bei den Korinthern aber laut 1Kor 13,8 vermutlich besonders hervorgehoben.⁶⁸³ Darüber hinaus muss man feststellen, dass man nicht allen aufgezählten Äußerungen etwas Ekstatisches zuschreiben kann. Erkenntnis, Lehre oder Ermahnung gelten auch als vom Geist gewirkt und können recht nüchtern wirken.⁶⁸⁴ Einige Gaben wie Heilungen oder Zungenrede weisen allerdings schon außeralltägliche Merkmale auf. Zum anderen sollte die Vielfalt der Gaben als Reichtum und Fülle zur gegenseitigen Ergänzung angesehen werden und nicht als Spaltung. Dies gilt sicherlich auch im Blick auf verschiedene Frömmigkeitsstile.⁶⁸⁵ Außerdem wurde unter den Christen über die mit den Geistesgaben verbundene Ämterfrage vielfach gestritten.⁶⁸⁶ Dies kommt im Korintherbrief allerdings noch nicht so direkt zur Sprache, da sich die Ämter ja erst zu etablieren begannen.

Was Paulus nicht thematisiert, ist, wie sich natürliche Veranlagung und Geistbegabung zueinander verhalten.⁶⁸⁷ Vermutlich war für ihn diese Unterscheidung unwichtig. Er hatte vor allem die Verwandlung des ganzen Menschen durch den Geist Christi im Blick. Dazu gehörten demnach auch die menschlichen Naturanlagen.⁶⁸⁸ Insgesamt wird eine genaue Abgrenzung

relativiert, da sie mehr zur persönlichen, statt zur gemeindlichen Erbauung beiträgt. Deshalb soll das geisterfüllte Reden durch den menschlichen Verstand kontrolliert werden.

⁶⁷⁹ In Eph 4,11 werden Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer unterschieden. Dies deutet auf eine Weiterentwicklung der Ämterdifferenzierung in der frühen Kirche hin.

⁶⁸⁰ Vgl. B II 3.2.2.2.

⁶⁸¹ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 137.

⁶⁸² Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 148.

⁶⁸³ Vgl. Wolter, Paulus, 199.

⁶⁸⁴ Vgl. Rabens, Spiritualität, 143.

⁶⁸⁵ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 173-174.

⁶⁸⁶ Im Laufe der Kirchengeschichte gab es zur Ämterfrage allerhand Auseinandersetzungen. So wird in der katholischen Kirche z.B. im Blick auf Vollmacht zwischen Priestern und Laien unterschieden. Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gilt dort noch, dass der Geist durch Ämterhierarchie die Kirche leitet. Luther unterscheidet zwischen der Begabung und der inneren Befähigung. Das Amt aber berechtige dazu, eine Begabung auszuüben. Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 176-177 und B II 3.2.2.2 / Die Frage nach dem Prophetischen Rede und dem Amt.

⁶⁸⁷ Vgl. Zeller, 1Korinther, 394.

⁶⁸⁸ Vgl. 2Kor 5,17; Röm 12,1f sowie B II 3.3.2. und Schrage, 1Korinther 3, 139.

zwischen natürlichen Schöpfungsgaben und Geistesgaben weithin abgelehnt.⁶⁸⁹

3.2.1.5 Die in Christus gegründete Liebe

Zwischen den Ausführungen zu den Geistesgaben in 1Kor 12 und 14 positioniert Paulus in Kapitel 13 die Liebe neben Glaube und Hoffnung als die größte Gabe.⁶⁹⁰ Dabei geht es vom Kontext des Kapitels her um die Frage, welcher Stellenwert den Charismen in der Gemeinde zukommt.⁶⁹¹

Schaut man sich 1Kor 13 genauer an, fällt auf, dass dieses Kapitel sich durch kurze, prägnante, rhythmisch gestaltete Verse auszeichnet. So wird es auch als das „Hohelied der Liebe“⁶⁹² bezeichnet. In reichem Gebrauch antiker, rhetorischer Stilmittel stellt Paulus den Korinthern darin eine Lebensweise vor, die alle Charismen übertrifft. Dabei wird die Liebe gewissermaßen zum ausgewiesenen und notwendigen Charakteristikum der Christen erhoben.⁶⁹³ Für den deutschen Begriff Liebe steht im Griechischen hier *agaphe*. Nach Paulus ist damit die sich selbstlos verschenkende Liebe Gottes durch Christus gemeint. Wer sich dadurch lieben lässt, wird befähigt, auch andere zu lieben. Es geht hier also weder um *philia*, die gegenseitige freundschaftliche Liebe, noch um *eros*, was das sinnliche, erotische Begehren bezeichnet.⁶⁹⁴

Man kann Kapitel 13 in drei Abschnitte untergliedern. Dabei bilden die Verse 1-3 und 8-13 sozusagen einen Rahmen, der als Kritik des korinthischen Umgangs mit den Charismen aufgefasst werden kann. Die Verse 4-7 zählen demgegenüber Eigenschaften der Liebe wie Freundlichkeit, Zurückhaltung und Vergebungs-bereitschaft auf. Zum andern erwähnt Paulus dort auch Gefahren, die die Liebe bedrohen, wie z.B. Neid, Taktlosigkeit oder das Suchen des eigenen Vorteils.⁶⁹⁵ Wenn es in Vers 2 heißt, dass man ohne Liebe nichts wäre, macht dies klar, dass alle Charismen, alle Hingabe oder Selbstaskese ohne Liebe als wertlos anzusehen sind, sich als lebloses Scheppern erweisen und vergehen.⁶⁹⁶ Nur die Liebe „hört niemals auf“ (V. 8).

⁶⁸⁹ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 167.

⁶⁹⁰ Vgl. 1Kor 13,13 und Wolter, Paulus, 198f.

⁶⁹¹ Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 113, 293. Demnach ist „ohne Liebe jede konkrete charismatische Betätigung wertlos“.

⁶⁹² Man kann die Form auch als Enkomion auffassen, was in der Antike ein Lobgedicht meint. Vgl. Zeller, 1Korinther, 405 und 406.

⁶⁹³ So führt auch in Gal 5,22 die Liebe die Früchte des Geistes an. Vgl. B II 3.3.2.5.

⁶⁹⁴ Vgl. Zeller, 1Korinther, 406 und Wick, Paulus, 141. *Eros* kommt im NT überhaupt nicht vor.

⁶⁹⁵ Vgl. Ortkemper, 1Korinther, 121.

⁶⁹⁶ Vgl. Zeller, 1Korinther, 407.

Demnach wird die *agape* das Leben der Gemeinde auch dann noch weiter prägen, wenn die eschatologische Vollendung ansteht.⁶⁹⁷ Charismen sind demgegenüber laut Vers 9-10 vergängliches „Stückwerk“. Am Ende aber lässt sich durch Begegnung mit Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (V. 12) das Vollkommene erkennen. Deshalb gilt es, nach der Liebe als der höchsten Gabe des Geistes zu streben.⁶⁹⁸

Im Kontext des 1. Korintherbriefes macht Kapitel 13 also deutlich: Der Umgang mit den Geistesgaben klärt sich von der *agape* her. Durch diese in Christus gegründete Liebe wird die Gemeinde aufgebaut.⁶⁹⁹ Sie ist der Maßstab in der Gestaltung des Miteinanders. Kapitel 14 führt dies nochmal vor allem anhand der Glossolie und der prophetischen Rede aus. Beides soll vor allem zur *oikodome*, der Auferbauung der Gemeinde dienen,⁷⁰⁰ die ja mit der Liebe eng zusammenhängt. Diese Verknüpfung der Gaben mit der Liebe findet sich auch an anderen Stellen im NT.⁷⁰¹ Von daher wird deutlich, dass es in der christlichen Gemeinde keine besonders herausragende geistliche Elite geben kann. Jeder Christ ist schließlich vom Heiligen Geist erfüllt. Der Geist bildet aber wiederum nach 1Kor 12,13 die „Grundlage der Einheit aller Christen“⁷⁰².

Wenn man allerdings in 1Kor 13 bezüglich der von der Gemeinde überschätzten vergänglichen Charismen Polemik heraushört, kann dies als Abgrenzung des Paulus gegenüber der bereits erwähnten ‚realized eschatology‘ angesehen werden.⁷⁰³ Schließlich geht es bei der Vollendung, bei der alles Bruchstückhafte aufhört und nur die Liebe bleibt, um einen radikalen Neuanfang und nicht nur um eine Ausbesserung des Alten.⁷⁰⁴ Wer aber bereits jetzt in einer liebenden Gottes-Beziehung steht, kann sein Leben auch in der Spannung des „Noch-Nicht“ von der Liebe her prägen lassen.⁷⁰⁵ Das so leben zu können, beinhaltet geistliche Reife bzw. Mündigkeit.⁷⁰⁶

⁶⁹⁷ Vgl. Wick, Paulus, 143f.

⁶⁹⁸ Vgl. 1Kor 12,31, 13,13-14,1.

⁶⁹⁹ Vgl. 1Kor 14,12 und B II 3.2.1.5.

⁷⁰⁰ Vgl. auch Schrage, 1Korinther 3, 287.

⁷⁰¹ Z.B. in Röm. 12, 9-10, Eph 4,15 nach 7-12 und 1Petr 4,8-11.

⁷⁰² Wolter, Paulus, 179.

⁷⁰³ Vgl. Zeller, 1Korinther, 414-415.

⁷⁰⁴ Vgl. Zeller, 1Korinther, 415. Schrage führt den eschatologischen Charakter der Liebe in seinem 3. Band zum 1Kor mehrfach aus, so schreibt er auf 304, dass „die Liebe kein Ideal, sondern eine eschatologische Wirklichkeit im Anbruch der neuen Welt Gottes“ darstellt.

⁷⁰⁵ Vgl. Zeller, 1Korinther, 419.

⁷⁰⁶ So heißt es in V. 11 „Da ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind ...; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindlich war.“ Vom Kontext beziehen sich diese Aussagen auf das Aushalten der noch ausstehenden Vollendung und der eigenen stückhaften Erkenntnis. Reife macht demnach demütig.

Wolter sieht Kapitel 13 auch in dem Zusammenhang, dass die Liebe es Nicht-Juden ermöglicht, die Tora im Sinne von Lev 19,18 zu erfüllen, ohne erst zum Judentum übertreten zu müssen.⁷⁰⁷ Dadurch könnten Judenchristen mit nicht-jüdischen Christen Gemeinschaft habe. Dies ist ein interessanter Aspekt. Ob er allerdings bei den Korinthern einen hervorgehobenen Stellenwert hatte, ist aufgrund der ohnehin sehr heterogenen Zusammensetzung der Gemeinde fraglich.

Darüber hinaus gilt es, Folgendes zu bedenken: Versteht man die paulinischen Ausführungen zur Liebe nur als Appell zu ethischem Handeln im zwischenmenschlichen Bereich, werden sie leicht zur Überforderung. So hinterfragt Schrage, ob man *agape* dem Menschen überhaupt gebieten kann, ob er dazu überhaupt in der Lage ist. Nach Paulus jedenfalls ist der Mensch nicht aus sich selbst zur *agape* fähig. Er kann nur Antwort geben auf Gottes Liebe, die sich in der Selbsthingabe Jesu zeigt.⁷⁰⁸ Diese Liebe aber hat wenig mit „Liebeleï, sentimentalem Gefühl und bloßer Sympathie“⁷⁰⁹ zu tun und ist auch kein tätiger Aktionismus. Demnach geht es beim paulinischen Aufruf zur Liebe weder um Moral, noch um einen ethischen Apell, sondern um eine Befähigung durch den Geist.⁷¹⁰ Schrage formuliert dies folgendermaßen: „Diese Liebe ist weder selbst Charisma noch eine Überbietung oder ein Ersatz der Geistesgaben, sondern die in allem wirkende wunderbare Kraft und Wirklichkeit des Geistes.“⁷¹¹ Bei so steilen Aussagen aber bietet es sich an, zum vertieften Verständnis weitere Paulustexte anzuschauen.

3.2.2 Leben im Bereich des Geistes nach dem Römerbrief

Wie bereits erwähnt, findet sich das Bild vom Leib Christi nicht nur in 1Kor 12, sondern in kürzerer Fassung auch in Röm 12. So ist es interessant herauszufinden, wie Paulus gleiche Themen in unterschiedlichen Briefen aufgreift, weiterführt oder auf eine allgemeinere Ebene stellt. Dafür sind zunächst grundlegende Fragen zu Besonderheiten des Römerbriefes zu klären.

⁷⁰⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 338.

⁷⁰⁸ Vgl. Röm 5,6-10; 8,32, 39; Gal 1,4; 2,20, Schrage, 1Korinther 3, 282 und Zeller, 1Korinther, 420-421. Man kann darüber diskutieren, ob man eine solche Auslegung als „implizite Christologie“ auffasst, die durch andere Textstellen gestützt werden muss. Vermutlich wäre sie aber im Sinne des Paulus.

⁷⁰⁹ Schrage, 1Korinther 3, 320.

⁷¹⁰ Vgl. Röm 5,5 und Gal 5,22 und Schrage, 1Korinther 3, 283.

⁷¹¹ Schrage, 1Korinther 3.

3.2.2.1 Der Brief des Paulus an die Römer

Aller Voraussicht nach schrieb Paulus den Römerbrief 56 n. Chr. von Korinth aus.⁷¹² Als er den Brief formulierte, war er noch nicht in Rom gewesen, hatte diese Gemeinden also auch nicht gegründet und kannte die römischen Christen deshalb nicht persönlich.⁷¹³ Nach Röm 15,22-24 plante der Apostel aber dorthin zu reisen. Dazu stellte er sich mit seiner Theologie den Christen in Rom vor. Im Bewusstsein, dass es unter ihnen einige Juden-Christen gab, musste er sich dabei wie im Galaterbrief gegenüber judaistischen Gegnern abgrenzen, um seine Position klar herauszustellen. Der konkrete Anlass der Briefabfassung war aber vor allem auch, dass Paulus personelle und materielle Unterstützung für seine Missionspläne in Spanien brauchte.⁷¹⁴

Um die Situation der christlichen Gemeinden in Rom als Hintergrund des Briefes besser zu verstehen, ist es sinnvoll, kurz auf die Geschichte der Juden dort einzugehen: In Rom gab es seit längerem eine jüdische Gemeinde. Sie wurde erstmals 139 v. Chr. schriftlich erwähnt und wuchs schnell. 41 n. Chr. erteilte ihr Kaiser Claudius allerdings ein Versammlungsverbot, 49 n. Chr. wies er die Juden gar aus der Stadt aus. Als Grund dafür werden in seinem Edikt Streitigkeiten um einen „Chrestus“ genannt. Demnach gab es in der Synagoge zu dem Zeitpunkt bereits Christen, die sich nun von den Juden trennen mussten. Das oben erwähnte Ehepaar Aquila und Priscilla zog wohl deshalb von Rom nach Korinth. Durch sie erfuhr Paulus sicherlich manches über die Römer. Nachdem Claudius 54 n. Chr. gestorben war, kehrten viele Vertriebenen in die christliche Gemeinde von Rom zurück. Diese bekam aber auch sonst reichen Zulauf, wurde für Außenstehende immer mehr erkennbar und so auch unter Druck gesetzt, bis 64 n. Chr. unter Nero die Christenverfolgung in Rom offensichtlich ausbrach. Zur Zeit der Abfassung des Briefes gab es unter den römischen Christen inzwischen wohl mehr nicht-jüdische als jüdische Christen. Außerdem waren sie vermutlich noch keine geschlossene Gruppe mit einem festen Versammlungsraum, sondern trafen sich eher in Wohnhäusern.⁷¹⁵

Was den Aufbau des Römerbriefes anbelangt, sind zunächst 16 Kapitel zu nennen, mit denen er der längste Brief im NT ist. Inhaltlich stellt Schnelle fest: „auf einen vorwiegend *lehrhaften* Hauptteil (Röm 1,16-11,36) folgt ein

⁷¹² Vgl. Schnelle, Einleitung, 135, 140-141.

⁷¹³ Vgl. Wolter, Paulus, 51.

⁷¹⁴ Vgl. Schnelle, Paulus, 331f.

⁷¹⁵ Vgl. Schnelle, Einleitung, 136, 139-141, 145; Niebuhr, Paulusbriefe, 209.

überwiegend *ermahnender* Hauptteil (Röm 12,1-15,13).⁷¹⁶ Niebuhr untergliedert die eher argumentierenden Kapitel 1-11 in drei Themenfelder: So geht es in 1,16-5,21 um die Bedeutung von Christus für Juden und Nicht-Juden. 6,1-8,39 beschäftigt sich mit dem neuen Leben in Freiheit von der Sünde sowie mit dem Gesetz und dem Geist. Und 9,1-11,36 behandelt das Verhältnis Gottes zu Israel bzw. wie dieses erwählte Volk angesichts des Christusgeschehens gerettet wird. Ab Kapitel 12 befasst sich Paulus mit dem konkreten Leben der Gemeinde, wobei Kapitel 13 zwischendrin auch das Verhältnis der Christen zum Staat beleuchtet.⁷¹⁷

Fragt man nach der Theologie des Römerbriefes, lässt sich zunächst mit Niebuhr formulieren „Das Evangelium von der heilsamen Gerechtigkeit Gottes im Christus-geschehen gilt allen Menschen, Juden wie Heiden“.⁷¹⁸ Diese Aussage lehnt sich quasi an die zusammenfassende These des Briefes in Röm 1,16 an. Die „Gerechtigkeit Gottes“ bezieht sich dabei vom Judentum her auf Gottes Treue durch seinen Bund und die „Herstellung und Erhaltung einer heilsamen Lebensordnung“.⁷¹⁹ Diese erfährt der Mensch in der Spannung zwischen Gesetz und Glaube. So behauptet 3,21-26 zunächst, dass sich Gottes Gerechtigkeit unabhängig vom Gesetz in Christus zeigt und der Mensch durch den Glauben an ihn das Heil erlangt. Dies kann man so verstehen, dass hier nicht jüdischer Gesetzesgehorsam kritisiert werden soll, sondern sich für Nicht-Juden ein Weg zum Heil eröffnet. Dieser erschließt sich aber weniger individualistisch, sondern ‚in Christus‘ in einem ekklesiologischen Kontext.⁷²⁰ So stellt weiter hinten Röm 8 das „Gesetz des Geistes“ als heilstiftend dar: Dieses bewirkt demnach die Abtötung der Werke des Fleisches und führt in die Familie Gottes.⁷²¹ Daran anknüpfend

⁷¹⁶ Schnelle, Einleitung, 143.

⁷¹⁷ Niebuhr, Paulusbriefe, 206-207.

⁷¹⁸ Niebuhr, Paulusbriefe, 203, 213.

⁷¹⁹ Niebuhr Paulusbriefe, 214. Vgl. auch die Diskussionen um den „Bundesnomismus“ in Schnelle, Einleitung, 154f. Auf 186f erwähnt Schnelle, dass Paulus mehrere „Theologien des Gesetzes“ vertritt. Demnach wäre auch die „Gerechtigkeit aus Glauben“ kein in sich abgeschlossenes Konzept, sondern wendet sich nur gegen eine Gerechtigkeit, die sich alleine auf eine Befolgung des Gesetzes bezieht. Auf 187f wird der sogenannte „Bundesnomismus“ differenzierter erklärt. Danach geht es beim Gesetz nicht um ein „getting in“ zum Heil, das nur der Erwählung Gottes obliegt, sondern um ein „staying in“ im Heil. „Werke des Gesetzes“ gelten demnach nur als jüdische „identity markers“.

⁷²⁰ Vgl. dazu B II 3.3.1.2, Schnelle, Einleitung NT, 186, aber auch 185 oben. Dort wird z.B. erwähnt, dass A. Schweitzer in der „Mystik des Seins in Christus die Tiefenschicht der paulinischen Theologie“ sieht, „neben der die Rechtfertigungslehre nur einen Nebenkrater darstellt.“

⁷²¹ Vgl. B II 3.2.2.3 zu Röm 8.

sieht Schnelle in „den Kategorien der Transformation und Partizipation ... das Zentrum des paulinischen Denkens“.⁷²²

Für ein Gesamtverständnis des Römerbriefes gilt es als wesentlich im Auge zu behalten, dass sich der Brief zwar an konkrete Christen in Rom richtet, Paulus aber eher zur Vorbereitung seines Besuches seine Theologie vorstellt und nicht die Gemeinden in speziellen Gemeindefragen berät wie im Korintherbrief. So werden diesem späteren Schreiben am ehesten von allen Paulusbriefen zusammenfassende, systematisch-theologische Qualitäten zugeschrieben.⁷²³ Dies macht einen Vergleich zwischen 1Kor 12 und Röm 12 besonders interessant.

3.2.2.2 Textanalyse von Römer 12

Während Paulus das Bild vom Leib und seinen Gliedern im 1Kor eher im Blick auf eine aktuelle Problemsituation behandelt, geht er im Römerbrief dabei mehr grundsätzlich auf die Frage nach der Haltung des Handelns beim einzelnen innerhalb der christlichen Gemeinschaft ein. Auch deshalb ist es sinnvoll, Röm 12 als Parallele zu 1Kor 12-14 genauer zu untersuchen. Dies bietet sich aber auch an, weil der Text im Römerbrief kürzer und übersichtlicher ist. So wird Röm 12 nun in vier Teilabschnitten besprochen.

Das verwandelte Leben als Gottesdienst (V. 1-2)

„1 Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst. 2 Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

Diese Verse über den rechten Gottesdienst können als Präambel⁷²⁴ vor dem Abschnitt zum Leib und seinen Gliedern ab Vers 3 gelten. Aufgrund dieses einleitenden Charakters bietet sich ein Vergleich von Röm 12,1-2 mit 1Kor 11 an. Dabei wird sofort deutlich: 1Kor 11 orientiert sich an der aktuellen Praxis und geht in einem ganzen Kapitel auf Fragen nach Stellung und Bekleidung

⁷²² Schnelle, Einleitung, 186-187. Auf 189 verweist er zwar darauf, dass Schnelle die „Transformation“ auf den „Gottessohn Jesus Christus“ bezieht und die „Partizipation der Glaubenden und Getauften“ auf das „Heilsgeschehen“. Diese Begriffe lassen sich aber auch von einem gesamt-paulinischen Horizont her, insbesondere von Röm 8,29 her auf die Verwandlung der Gläubigen beziehen, die im „Leib Christi“ (Röm 12) in das Bild Christi umgestaltet werden.

⁷²³ Vgl. Lohse, Römer, 45-46.

⁷²⁴ Vgl. Pesch, Römerbrief, 90.

der Frau im Gottesdienst (V. 2-16) sowie die würdige Feier des Abendmahls ohne Streitigkeiten ein (V. 17-34). Röm 12,1-2 dagegen umfasst nur 2 Verse und stellt das Thema ‚Gottesdienst‘ weniger in konkret-praktischer als vielmehr in grundsätzlicher Hinsicht dar. Dabei wird betont, dass es beim richtigen bzw. „vernünftigen Gottesdienst“ weniger auf die Einhaltung kultischer Riten ankommt, sondern auf eine umfassende, praktische Lebensführung und zwar mit dem ganzen konkreten individuellen Leib. So heißt es in Vers 1: „Stellt eure Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dar.“ Dies ist aber nicht im Sinne eines selbstzerstörerischen Martyriums zu verstehen. Sondern: Da Christus sich bereits für uns gegeben hat,⁷²⁵ geht es um die Befähigung zu konkreter Hingabe, um so ein heiliges Leben zu führen, das Gott gefällt. Auch wenn der Heilige Geist hier nicht explizit zur Sprache kommt, kann man sagen, dass durch sein Wirken, diese Befähigung zur heiligen Lebensführung geschieht. Ein Zitat von Seebaß erläutern dies folgendermaßen: „Bestimmend für die Vorstellung von Heiligkeit im NT ist ... der heilige Geist. ... Das Heilige zeigt sich folglich nicht mehr an Dingen, Orten oder Riten, sondern in den vom Geist gewirkten Lebensäußerungen.“⁷²⁶ Gottesdienst meint hier also weniger einen besonderen Kultus, sondern vielmehr, dass Gott durch den geliebten Alltag geehrt wird.⁷²⁷

Im Anschluss betont Paulus in Vers 2, dass Christen nicht in dieser Welt (*aioni*) aufgehen sollen. Er fordert vielmehr dazu auf, sich verwandeln zu lassen. Hier steht *metamorphousthe* – ein Imperativ passiv – „Lasst etwas an euch geschehen!“ Dabei geht es aber erstmal nicht um äußere, strukturelle Veränderungen, sondern um eine Verwandlung von innen heraus. Lohse stellt dazu fest: „Die ... Erneuerung hebt beim (*nous*) des Menschen an, seinem verstehenden Urteil, durch das er als verantwortliches Subjekt handelt.“⁷²⁸ Ein auf diese Weise geklärter Kopf kann dann auch dazu aufgefordert werden, zu prüfen, was Gottes Wille ist, was heilig ist, ihm gefällt bzw. was auf Gottes Ziele (*teleion*) ausgerichtet und somit vollkommen ist. Unter der Herrschaft der Welt bzw. des Fleisches⁷²⁹ mag der Verstand des

⁷²⁵ Während in Hebr 9,28 von Christus als Opfer die Rede ist, wird der Kreuzestod Jesu im Römerbrief eher im Sinne des Selbsthingabe- und Stellvertretermotivs gedeutet. Vgl. Röm 5,6, 8; 8,32, aber auch im Sinne der Sühne (vgl. Röm 3,24-26).

⁷²⁶ Seebaß, Heilig, 649.

⁷²⁷ Vgl. Lohse, Brief, 336.

⁷²⁸ Lohse, Brief, 337.

⁷²⁹ Vgl. B II 3.2.2.3.

Menschen dazu nicht in der Lage sein. Um einen solchen Prozess des veränderten Denken und Handelns nach Gottes Vorstellungen in Gang zu setzen, bedarf es vielmehr im Sinne des Imperativ passiv des Wirkens durch den Heiligen Geist.

Die Gnadengaben im Dienst des Leibes Christi (V. 3-8)

„3 Denn ich sage durch die Gnade, die mir gegeben ist, jedem unter euch, dass niemand mehr von sich halte, als sich's gebührt zu halten, sondern dass er maßvoll von sich halte, ein jeder, wie Gott das Maß des Glaubens ausgeteilt hat. 4 Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, 5 so sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des andern Glied, 6 und haben verschiedene Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist. Ist jemand prophetische Rede gegeben, so übe er sie dem Glauben gemäß. 7 Ist jemand ein Amt gegeben, so diene er. Ist jemand Lehre gegeben, so lehre er. 8 Ist jemand Ermahnung gegeben, so ermahne er. Gibt jemand, so gebe er mit lauterem Sinn. Steht jemand der Gemeinde vor, so sei er sorgfältig. Übt jemand Barmherzigkeit, so tue er's gern.“

Was in den Versen 1-2 grundlegend dargelegt wurde, entfaltet Paulus in diesem Abschnitt nun etwas genauer im Blick auf das Zusammenleben in der Gemeinde. Dabei stellt er in Vers 3 voran, dass ihm das, was er sagt, durch Gnade (*charis*) gegeben wurde. Er kann sich also nichts darauf einbilden. So fordert er auch von den Christen eine konkrete Lebensführung, in der jeder darauf bedacht sein soll, im rechten Maß des Glaubens und mit Besonnenheit der Gemeinschaft zu dienen ohne sich über den anderen zu erheben.⁷³⁰ In 1Kor 13 wird diesem Maß ein eigener längerer Abschnitt gewidmet. Die Christen sollen nicht hochmütig (*hyper-phronein*) gesinnt sein (*phronein*), sondern verständig und besonnen (*so-phronein*). Viermal hintereinander wiederholt der Apostel dabei *phronein* in verschiedenen Zusammensetzungen und betont so die Bedeutung der inneren Geisteshaltung nach einem angemessenen Maß (*metron*). Dieses wird dadurch bestimmt, dass Gott den Glauben zuteilt. Demnach kann sich keiner selbst erarbeiten, worauf es ankommt. So steht dieser Abschnitt im Griechischen auch nicht im Imperativ, sondern ist eher als ein beschreibendes Auffordern des Paulus anzusehen.⁷³¹

⁷³⁰ Vgl. Lohse, Brief, 339.

⁷³¹ Vgl. Pesch, Römerbrief, 91.

Von Vers 4 bis 6 erstreckt sich nun ein langer Satz, in dem das Bild vom Leib Christi kurz zusammengefasst wird. In 1Kor 12 braucht Paulus dazu ein ganzes Kapitel mit 31 Versen. Vermutlich ist das Bild vom Leib den Römern bereits aus anderen Kontexten vertraut, so dass es hier nur in seiner grundsätzlichen Struktur dargestellt werden kann.⁷³² Durch die Partikel „ganz so wie“ (*kataper*) in Vers 4 und „so“ (*outos*) in Vers 5 wird der Vergleich zwischen dem Bild des Leibes mit seinen Gliedern und dem Miteinander in der Gemeinde deutlich strukturiert. Die einzelnen Glieder sind zwar unterschiedlich, aber gleichwertig und aufeinander bezogen („Ist einer des andern Glied“, Vers 5). Bei aller Verschiedenheit der einzelnen Aufgaben besteht jedoch die Einheit des Leibes der Gemeinde ‚in Christus‘.⁷³³ Die verschiedenen Gaben (*charismata*) aber werden nach Vers 6 nicht trainiert, sondern „nach der Gnade“ (*kata taes charis*) ausgeteilt.

Gnade (*charis*) beschreibt etwas, das Wohlwollen und Freude (*chara*) erzeugt. Demnach sind Charismen⁷³⁴ Gnadengaben, also Geschenke, die beglücken sollen. Der Begriff *charis* kommt im NT hauptsächlich bei Paulus, der Begriff *charisma* fast ausschließlich bei ihm vor. Eßer sieht *charis* bei Paulus als „Inbegriff der entscheidenden Heilstat Gottes in Jesus Christus.“⁷³⁵ Deshalb darf es sicherlich auch nicht nur als eine Formel oder Floskel angesehen werden, dass der Apostel die Gnade jeweils in seinen Briefanfängen und -schlüssen erwähnt. Die Gnade Gottes wird nach Paulus grundlegend nur ‚in Christus‘ erfahren und der Mensch kann deshalb nicht als Besitz eigenmächtig darüber verfügen. So bezieht sich *charisma* bereits in Röm 5,15(-21) auf die Gabe des Lebens durch die Gnadentat Jesu. Von daher kann man sagen, dass alle Charismen nach Röm 12 und 1Kor 12 im Zusammenhang des Herrschaftsbereiches Christi zu sehen sind, der durch das Heilsgeschehen am Kreuz entstanden ist. Zugang aber zum Verständnis des Geheimnisses dieses Geschenkes Gottes erlangt der Mensch durch den Heiligen Geist.⁷³⁶ Jedoch kann man aus diesem Raum der Gnade auch

⁷³² Vgl. B II 3.2.1.3 und Lohse, Brief, 340-341.

⁷³³ Vgl. B II 3.3.1.2.

⁷³⁴ In B II 3.2.1.4 wurde ja bereits einiges zum Wesen der Charismen ausgeführt. Wiederholend sei hier nochmal erwähnt, dass sie nach Schnelle, Anthropologie, 57 als „sichtbare und aktuelle Äußerung der Gegenwart des Geistes“ anzusehen sind.

⁷³⁵ Eßer, Gnade, 593.

⁷³⁶ Vgl. 1 Kor 2,12.

wieder herausfallen, weshalb Paulus die Gemeinden zu einem Leben im Geist bzw. in der tätigen Liebe ermuntert.⁷³⁷

Ab der zweiten Hälfte von Vers 6 bis Vers 8 werden nun einige Gaben konkret genannt und zwar immer mit einer Aufforderung, diese richtig zu gebrauchen: Prophetische Rede soll in Übereinstimmung mit dem Glauben, also aus der vertrauensvollen, existentiellen Beziehung zu Gott und der daraus folgenden Liebe zum Nächsten, praktiziert werden. Wer ein Amt oder einen Dienst (*diakonian*) innehat, der diene (*diakonia*) damit auch. Ebenso Lehre und Ermahnung sollen ihnen entsprechend eingesetzt werden. Dieses Prinzip betont Paulus durch Tautologien, also der Doppelung von Begriffen: „Wer die Gabe des Dienens hat, der diene“. Den Abschluss der Gabenliste bilden das Geben in Einfalt, Vorstehen mit Eifer und das Üben von Barmherzigkeit mit Heiterkeit. Diesen Aufzählungen haftet etwas Rhythmisches und im Griechischen teilweise geradezu Reimhaftes an, so dass sie sich gut einprägen lassen.

Insgesamt werden sieben verschiedene Gaben genannt. Im Vergleich mit 1Kor 12, 8-11, wo neun verschiedene Gaben ausgeführt werden, fehlen spektakuläre Charismen wie Heilung oder Zungenrede. Lediglich die Prophetische Rede wirkt in Röm 12 außergewöhnlicher. Deshalb soll sie nun näher untersucht werden:

Die Frage nach der Prophetischen Rede und dem Amt

Paulus beginnt in Röm 12 die Auflistung der Charismen mit der Prophetischen Rede und bindet sie allein nicht in eine dreifache Aufzählung ein. Natürlich ist fraglich, ob aus der Art der Darstellung wirklich eine Systematik oder Hierarchie ablesbar ist, da ja in dem Abschnitt die Gleichwertigkeit der Glieder betont wird. Um zu klären, ob Paulus, der Prophetischen Rede wirklich eine besondere Stellung beimisst, sollen deshalb die Ausführungen des Paulus zu diesem Charisma im 1. Korintherbrief nochmals genauer beachtet werden:

Zwar steht die Gabe des Prophetischen Redens in 1Kor 12,8-10 nur an sechster Stelle, nach 1Kor 14,1f, 39 ist ihr aber der Vorzug vor allen Gaben zu geben, da sie andere Menschen in besonderer Weise erbaut, ermahnt und tröstet. Insofern liegt sie, auch wenn sie vergänglich und nicht vollkommen

⁷³⁷ Vgl. Gal 5,4, zum Leben im Geist und Röm 8. Gal. 5,16f zur tätigen Liebe sowie 1Kor 13, Röm 12,9f, Gal 5,6, 13-14.

ist, der ewigen Liebe sehr nahe.⁷³⁸ Zungenrede ähnelt zwar in ihrem Offenbarungscharakter der Prophetischen Rede, dient aber eher der individuellen Erbauung, da sie, wenn sie nicht ausgelegt wird, für Außenstehende unverständlich ist.⁷³⁹

Grundsätzlich ist offen, ob man sich unter Prophetie ein Vorhersagen zukünftiger Ereignisse, ein durchschauendes Wissen um Vergangenes, ein Offenbaren von Geheimnissen, ein ekstatisches Auftreten, ein Trösten und Erbauen der Gemeinde bzw. ein Verkündigen einer göttlich inspirierten Botschaft oder einfach die Weitergabe bestimmter Erkenntnisse vorzustellen hat.⁷⁴⁰ Paulus verwendet aus diesem Wortfeld vor allem das Verb *prophaeteuo*.⁷⁴¹ Sein Schwerpunkt liegt dabei aber wohl weniger auf dem Weissagen, als vielmehr auf der Verkündigung göttlicher Botschaft, also dem Ermahnen, Trösten und der Überführung von Schuld, die zur Anbetung Gottes hinleitet.⁷⁴² 1Kor 14,30 allerdings bringt das Prophetische Reden mit Offenbarung in Verbindung. Die Abgrenzung gegenüber Ekstase, Inspiration und Offenbarung erscheint im NT allerdings gar nicht so einfach. Auffällig ist aber, dass bei dieser Gabe nirgends von einer Ausschaltung des Ichbewusstseins oder von Menschen als willenlosen Instrumenten die Rede ist. Röm 12,1-2 betont ja gerade die Vernunft und Röm 12,6, dass die Prophetie in Verantwortlichkeit des Glaubens und demnach wohl eher nicht in willensloser Ekstase ausgeübt werden soll. Friedrich ist zwar der Meinung, dass der Prophet „ein viel unmittelbareres Verhältnis als die anderen“ zu Gott hätten, dass er aber dennoch, vor allem bei Paulus, weniger „Seher, sondern Wortempfänger und Wortverkündiger“⁷⁴³ wäre. Allerdings kann prophetischer Erkenntnisgewinn nicht allein durch menschliches Nachdenken entstehen. So lassen sich Propheten gegenüber Lehrern auch im Blick auf ihre Unabhängigkeit von Schrift und Tradition unterscheiden. Bei der *prophaeteia* geht es schließlich weniger um Belehrung, sondern um ein Hineinsprechen in eine konkrete Situation.⁷⁴⁴ Da sich hier jedoch die Frage aufdrängt, ob die

⁷³⁸ Vgl. 1Kor 13,8f.

⁷³⁹ Vgl. 1Kor 14,2-4 und Friedrich, Propheten, 851, 853. Apostel und Propheten gelten nach 1Kor 12,28f, aber auch nach Eph 2,20 als besonders grundlegend für die Gemeinde.

⁷⁴⁰ Vgl. Peisker, Prophet, 1016-1023 und Friedrich, Propheten, 829-863.

⁷⁴¹ Vgl. Friedrich, Propheten, 829-830. 11 von 28 Stellen im NT zu *prophaeteuo* finden sich bei Paulus.

⁷⁴² Vgl. 1Kor 14,3, 24-25.

⁷⁴³ Friedrich, Propheten, 851-852

⁷⁴⁴ So halten moderne Exegeten wie Zink und Küng auch nicht Visionen und Auditionen für charakteristische Kennzeichen von Prophetie, sondern ein Erkennen dessen, was in einer Zeit

konkrete Prophetische Rede auch wirklich von Gott kommt, sei hier die notwendige Ergänzung durch die Gabe der Geisterunterscheidung erwähnt.⁷⁴⁵ Auch dabei reicht der normale Menschenverstand nicht aus, sondern die Überprüfung muss ebenfalls durch den Heiligen Geist gewirkt werden. Ein überzeugender Lebenswandel nach Röm 12,1-2 und das klare Bekenntnis zu Christus gelten darüber hinaus als Gütekriterien für echte Prophetie.⁷⁴⁶

Wenn Paulus nun eine so höchst sensibel einzuordnende Gabe wie die Prophetische Rede besonders hervorhebt, stellt sich die Frage, inwiefern sich daraus in der frühen Christenheit ein Amt entwickelte. Peisker ist der Meinung, dass diese Gabe schon recht früh in der christlichen Gemeinde institutionalisiert wurde. Er sieht darin ein Amt vergleichbar mit Aposteln oder Lehrern.⁷⁴⁷ Lohse vertritt dagegen die Ansicht, dass die Charismen zunächst noch nicht bestimmten Ämtern zugeordnet wurden, sondern einfach frei ausgeübt wurden.⁷⁴⁸ Zur Überprüfung dieser Frage wäre eine genauere Untersuchung weiterer frühchristlicher Quellen nötig, was aber nicht Aufgabe dieser Arbeit sein kann. Bemerkenswert ist jedoch, dass der Begriff *diakonia* in Röm 12,7 offen lässt, ob damit bereits ein festes ‚Amt‘ gemeint ist, wie Luther übersetzt, oder ob es sich um einen vorübergehenden ‚Dienst‘ handelt, wie es in der Einheitsübersetzung anklingt. Doch selbst wenn sich herausstellen würde, dass eine so schwer fassbare Gabe wie das Prophetische Reden in der frühen Christenheit institutionalisiert wurde, besteht der Verdacht, dass ein solches Amt sich im Laufe der Zeit verselbstständigte und aus Machtgier oder Sympathie nicht unbedingt immer mit Trägern dieser Gabe besetzt wurde. Insgesamt zeigt Friedrich auf, dass die Gemeindepredigten bereits in nachapostolischer Zeit zunehmend an Bedeutung verloren und die Kirchen sich immer stärker an Schrift und Amt orientierten.⁷⁴⁹ Dennoch gab und gibt es immer wieder im Laufe der

wirklich geschehe und eine Verkündigung, bei der der Heilige Geist unmittelbar zu Wort käme. Vgl. Schrage, 1Korinther 3, 193. Vgl. auch Friedrich, Propheten, 856.

⁷⁴⁵ Vgl. 1Kor 12,10 und 1Kor 14,29.

⁷⁴⁶ Vgl. 1Kor 12,3, 1 Thess 5,21 und Friedrich, Propheten, 857-858.

⁷⁴⁷ Peisker, Prophet, 1021.

⁷⁴⁸ Vgl. Lohse, Römer, 342.

⁷⁴⁹ Vgl. Friedrich, Propheten, 861. Auf 862 stellt er schließlich fest: „Mit der Ablehnung des Montanismus hat die Prophetie in der Kirche ihr Ende gefunden.“ Beim Montanismus handelt es sich um eine christlich-prophetische Bewegung ab ca. 160 n. Chr. aus Kleinasien. Man glaubte, dass dem Gründer Montanus angesichts des nahen Weltendes direkte Offenbarungen vom Heiligen Geist eingegeben worden seien. Vgl. B III 2.1.2.

Geschichte Strömungen, die die Gabe der Prophetie hervorhoben und -heben.⁷⁵⁰

Um dem gerecht zu werden, was Paulus im Bild vom Leib Christi entwirft, erscheint die Frage nach Ämtern und Hierarchien jedoch letztlich zweitrangig, auch wenn sie in der Kirchengeschichte eine wichtige Rolle spielt(e). Wichtiger ist, dass der Apostel ein vielfältiges, aber gleichwertiges und geordnetes Miteinander betont. Demnach haben Ämtern lediglich ordnende und nicht beherrschende Funktion. Wie bereits erwähnt, bindet Paulus die Charismen grundlegend an den Dienst für die Gemeinde. Sie sind für ein liebevolles Miteinander und Füreinander unter der Herrschaft Christi zu gebrauchen und nicht zur Steigerung eigener Selbstverwirklichungs- oder Machtbedürfnisse.⁷⁵¹

Insgesamt sieht Lohse in dem Bild vom Leib eine Darstellung der unlösbaren Zusammengehörigkeit von individueller und gemeinschaftlicher Lebensführung der Christen.⁷⁵² Wie sich Paulus diese ganz konkret vorstellt, soll im folgenden Abschnitt beleuchtet werden:

Die konkrete Lebensführung aus dem Geist (V. 9-21)

„9 Die Liebe sei ohne Falsch. Hasst das Böse, hängt dem Guten an. 10 Die brüderliche Liebe untereinander sei herzlich. Einer komme dem andern mit Ehrerbietung zuvor. 11 Seid nicht träge in dem, was ihr tun sollt. Seid brennend im Geist. Dient dem Herrn. 12 Seid fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal, beharrlich im Gebet. 13 Nehmt euch der Nöte der Heiligen an. Übt Gastfreundschaft. 14 Segnet, die euch verfolgen; segnet, und flucht nicht. 15 Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden. 16 Seid eines Sinnes untereinander. Trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern haltet euch herunter zu den geringen. Haltet euch nicht selbst für klug. 17 Vergeltet niemandem Böses mit Bösem. Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann. 18 Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden. 19 Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben (5Mose 32,35): ‚Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr.‘ 20 Vielmehr, ‚wenn deinen Feind hungert, gib ihm zu essen; dürstet ihn, gib ihm zu trinken. Wenn du das tust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln‘ (Sprüche 25,21-22). 21 Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.“

⁷⁵⁰ Dies gilt heutzutage vor allem für Pfingstkirchen und Charismatische Bewegungen. Vgl. B III 7.

⁷⁵¹ Vgl. Röm 12,3 und Lohse, Brief, 342.

⁷⁵² Vgl. Lohse, Brief, 48

Im Anschluss an die Ausführungen zum Leib Christi und den Gaben betont Paulus auch in Röm 12, ähnlich wie in 1Kor 13, nur knapper, das Liebesgebot. So beginnt er in Vers 9 mit „Die Liebe sei ohne Falsch.“ Und wiederholt dies gleich nochmal etwas erläuternd in Vers 10 durch „Die brüderliche Liebe untereinander sei herzlich. Einer komme dem andern mit Ehrerbietung zuvor.“ Die Verse 9-18 bzw. 21 setzen sich insgesamt aus um die 20 Reihungen zusammen. Diese bestehen aus apodiktisch-mahnend wirkenden, kurzen Partizipial- und Infinitivkonstruktionen, die sich durch ihre Gleichklänge gut einprägen lassen.⁷⁵³ Nur in Vers 14 wird im Blick auf das Verhalten gegenüber Menschen außerhalb der Gemeinde der Imperativ verwendet. In deutschen Übersetzungen wirkt dieser Text in der Regel jedoch appellativer als im Griechischen.

Inhaltlich kann man diese Aufzählungen als konkrete Beschreibungen der geschwisterlichen Liebe auffassen. Zu dieser wird man innerhalb des Leibes Christi weniger aufgefordert als vielmehr befähigt. So stellt ja bereits Röm 5,5 fest, dass „die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ Deshalb ist es kein Zufall, dass die Liebe in den Versen 9-10 dem Abschnitt vorangestellt wird. Röm 13,10 wiederholt sie nochmals, was die Betonung der Liebe unterstreicht. Darüber hinaus fällt auf, dass sich die vielen Einzelaussagen ab Vers 11 weder in Gruppen zusammenfassen lassen, noch eine wirkliche Systematik oder Hierarchie erkennbar ist.

Dennoch kann man sagen, dass einige Verse eher die innere Haltung der Christen beschreiben. Vers 11-12 betont, „nicht träge“ zu sein, sondern „brennend im Geist, fröhlich, geduldig und ausdauernd“. Andere Aussagen beziehen sich mehr auf das praktische Handeln wie Vers 13: Dort geht es darum, Geschwistern zu helfen, die in Not sind und gastfreundlich zu sein. Die richtige innere Einstellung und die wirklich helfende Tat hängen natürlich eng miteinander zusammen, sonst entsteht Heuchelei (vgl. V. 9).

Auffällig sind außerdem antithetische Konstruktionen wie in Vers 9. Dort wird der Liebe das Falsche gegenübergestellt. Man soll das Böse sogar hassen. Wie in Vers 10 wiederholt sich hier im Sinne eines Parallelismus Membrorum jeweils die erste Aussage durch eine zweite ähnliche. Auf diese redundante Art stellt auch Vers 14 Segen und Fluch gegenüber und Vers 15 Freude und Weinen.

⁷⁵³ Vgl. Pesch, Römerbrief, 92.

Dabei gilt zum einen wohl vor allem innerhalb der Gemeinde das Prinzip der Sym-pathie, also des empathischen Mitfühlens bzw. Mit-leidens. Nach Vers 16 sind Christen ja idealerweise eines Sinnes, streben nicht nach hohen Stellungen, sondern sind demütig, also bereit, sich auch auf die Gemeinschaft mit den Geringen und Kleinen einzulassen. Zum anderen wird das Prinzip der Überwindung des Bösen mit Gutem (vgl. V. 21) benannt und verschiedentlich dargestellt. So ruft Vers 14 dazu auf, die zu segnen, die einen verfolgen oder verfluchen. Vers 17 rät dazu, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern immer auf das Gute aus zu sein. Diese Haltung führt nach Möglichkeit dazu, im Sinne von Vers 18 mit allen Menschen in Frieden zu leben. Dazu sind Christen wohl auch deshalb befähigt (*dynaton*), weil sie sich nach Vers 19 nicht selber rächen müssen, sondern darauf vertrauen können, dass Gott Recht schafft. Dieser Glaube lässt, was menschlich eigentlich unmöglich ist, nicht nur die Bruder- und Nächstenliebe, sondern auch die Feindesliebe entstehen (vgl. V. 20).

Die Befähigung zu einem in Röm 12 dargestellten Lebensstil geschieht, wie mehrfach angedeutet, durch den Heiligen Geist, auch wenn *pneuma* in diesem Kapitel gar nicht vorkommt. Deshalb soll nun Römer 8 genauer betrachtet werden.

3.2.2.3 Textanalyse von Römer 8

Röm 8 steht in der Mitte des argumentativen Hauptteils des Römerbriefes.⁷⁵⁴ In deutschen Lutherausgaben, z.B. von 1984, ist Röm 8,1-17 mit „Das Leben im Geist“ überschrieben. Bei genauerem Hinsehen fällt eine besondere Häufung des Begriffs *pneuma* in Röm 8 auf. Im gesamten Römerbrief wird „*pneuma*“ etwa 30 Mal genannt, davon mehr als die Hälfte in Kapitel 8.⁷⁵⁵ Auffällig ist, dass dabei kein einziges mal vom ‚heiligen‘ Geist die Rede ist. Die Gründe dafür bleiben hier offen. Dennoch soll diesen Versen nun besondere Beachtung geschenkt werden.⁷⁵⁶

Stilistisch legt Paulus in diesem Abschnitt seine Gedanken zum Geist in Form eines antithetisch geprägten Textgeflechts dar, dass sich durch die gehäufte Nennung von Substantiven auszeichnet. „Gesetz“ (*nomos*), „Geist“

⁷⁵⁴ Vgl. B II 3.2.2.1.

⁷⁵⁵ Vgl. Lohse, Brief, 232.

⁷⁵⁶ Vgl. Strecker, Zugänge, 8: Dort wird erwähnt, dass Monika Christoph in ihrer Dissertation zu Röm 8 behauptet, dass Paulus durch die Verwendung griechisch-römischer Geistkonzepte seine Ausführungen zum Heiligen Geist für seine nicht-jüdischen Zuhörerschaft anschlussfähig halten wollte. Ich halte das Anknüpfen des Paulus an jüdische Geistvorstellungen dennoch für wesentlicher.

(*pneuma*) und „Fleisch“ (*sarx*) können darin als Leitbegriffe aufgefasst werden. Dem „Gesetz des Geistes“ lassen sich „Gerechtigkeit“, „Leben“, „Frieden“, „Angeld“, „Kindschaft“ und „Erben“ mit ihren jeweiligen Wortfeldern zuordnen, während zum „Gesetz des Fleisches“ „Sünde“, „Tod“, „Feindschaft“, „Knechtschaft“ und „Schuldner“ passen. Der „Leib“ (*soma*) des Menschen steht gewissermaßen zwischen diesen Gesetzen. Zum einen gilt er als tot (V. 10), zum andern kann er darauf hoffen, auferweckt zu werden, wenn auch in verwandelter Gestalt.⁷⁵⁷ Als zeitlichen Horizont umfasst Röm 8 das durch Christus bereits erfolgte Erlösungsgeschehen, das zwar die Gegenwart des Christen prägt, aber noch nicht vollendet ist. Der Geist erschließt dem Menschen diese offene Wirklichkeit.⁷⁵⁸ Dies soll nun anhand des Textes genauer entfaltet werden:

Das Gesetz des Fleisches und das Gesetz des Geistes (V. 1-13)

„1 So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind. 2 Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. 3 Denn was dem Gesetz unmöglich war, weil es durch das Fleisch geschwächt war, das tat Gott: Er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und verdammt die Sünde im Fleisch, 4 damit die Gerechtigkeit, vom Gesetz gefordert, in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleisch leben, sondern nach dem Geist. 5 Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt. 6 Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede. 7 Denn fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott, weil das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag's auch nicht. 8 Die aber fleischlich sind, können Gott nicht gefallen. 9 Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, wenn denn Gottes Geist in euch wohnt. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. 10 Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen. 11 Wenn nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt. 12 So sind wir nun, liebe Brüder, nicht dem Fleisch

⁷⁵⁷ Vgl. 1Kor 15.

⁷⁵⁸ Lohse, Brief, 227 sieht in Röm 8 insgesamt eine Beschreibung der „Wirklichkeit des neuen Lebens ...“, die durch die Erlösung aus der Gefangenschaft ... eröffnet ist.“ Dieses Tor zur Freiheit von der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes, das sich selbst zu rechtfertigen sucht, kann aber „nur von außen aufgebrochen werden.“, 229.

schuldig, dass wir nach dem Fleisch leben. 13 Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben müssen; wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Fleisches tötet, so werdet ihr leben.“

Dieser Abschnitt enthält eine direkte Anrede durch „dich“ in Vers 2, in anderen Versen „uns“ (V. 4), „Ihr“ (V. 9) und „eure“ (V. 11). Dadurch wirkt er bei allen komplexen theologischen Gedankengängen persönlich zugespitzt, herausfordernd und nicht nur abstrakt. In den Versen 1-7 nimmt Paulus auf das Gesetz (*nomos*) Bezug. *Nomos* kommt im NT bei Paulus am häufigsten vor.⁷⁵⁹ Ursprünglich geht es bei diesem Begriff um die Ordnung bzw. Verteilung von Lebensgütern innerhalb einer Gemeinschaft. Das Bewusstsein, dass alle Lebensgüter von Gott kommen und diese deshalb in Beziehung zu ihm zu gebrauchen sind, verschwindet vielfach im Laufe der Zeit. So galt das Gesetz im Judentum ursprünglich als fürsorgliche Hilfe, um die Erwählung Gottes und die in einem Bund geschlossene Gemeinschaft mit Gott leben zu lernen.⁷⁶⁰ Aber auch im Judentum verblasste die Erinnerung an die Bundesbeziehung Gottes zu seinem Volk immer wieder und das Gesetz wurde zu einer eigenen, absoluten Größe.

Dennoch wird auch in der Geschichte des Volkes Israels deutlich, dass der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, das an sich gute und heilige Gesetz zu halten. So führt Paulus bereits in Röm 7,12 die gefangennehmende Wirkung des Gesetzes aus. Nun aber stellt er in Kapitel 8 das schwache „Gesetz des Fleisches“ (*nomos tēs sarkos*) dem frei-machenden und starken „Gesetz des Geistes“ (*nomos tou pneumatos*) gegenüber: Das „Gesetz des Fleisches“ entspricht dem unerfüllbaren, tötenden Buchstaben.⁷⁶¹ Dieses konfrontiert Paulus mit dem lebendig machenden „Gesetz des Geistes“. Er zeigt auf, wie der Mensch durch den Geist die befreiende Wirkung des Gesetzes erkennen kann. Erlemann bemerkt dazu: „Erst im geistbegabten Menschen kann die Tora ihre heilvolle Wirkung entfalten“ Der geisterfüllte Mensch bekommt durch das Gesetz nicht mehr nur seine Unfähigkeit, sich daran zu halten, gezeigt. Vielmehr kann er dadurch erkennen, dass sich in der Tora Gottes Liebe spiegelt, die „auf ein gelingendes Miteinander, auf schalom hin ausgerichtet ist.“⁷⁶² Dieser Friede meint nicht nur die Abwesenheit von Krieg und zwingt anderen auch nicht seine Herrschaft

⁷⁵⁹ Vgl. Eßer, Gesetz, 524. 119 mal von 192, davon 72 mal im Römerbrief und 4 mal in diesen Versen.

⁷⁶⁰ Vgl. B I 2.3 und B II 3.2.2.1 vor allem auch zum Bundesnomismus in Fußnote 719.

⁷⁶¹ Vgl. Röm 7,6, aber auch 2Kor 3,6. Eßer, Gesetz, 521, 523, 527.

⁷⁶² Erlemann, Unfassbar, 175. Auf 200 erklärt er das hebräische ‚shalom‘ als Frieden, der einen „umfassenden Heilszustand“ umfasst. Vgl. auch messianische Friedensvorstellungen unter B I 2.3.

auf.⁷⁶³ So beinhaltet auch nach Paulus Gottes Friede Freiheit und keine Knechtschaft (vgl. V. 2, 14). Darin zeigt sich außerdem das Wesen der ‚Gerechtigkeit Gottes‘.⁷⁶⁴ Hierbei geht es nicht um eine Be- und Verurteilung anderer, sondern um Heil, das auf eine positive Veränderung des Menschen zielt und das in der Welt in einem guten Miteinander Gestalt gewinnen will. So wurde dem Volk Gottes ja bereits in Hes 36,26f⁷⁶⁵ verheißen, dass der Geist Gottes die Herzen der Menschen so verändert, dass sie das Gesetz halten können.⁷⁶⁶

In Vers 3 wird nun erklärt, dass die in Vers 2 erwähnte Befreiung das Werk Gottes durch den Sohn ist, der ins Fleisch gesandt war und die Sünde verurteilte. Kraft (*dynamis*) ist nach Paulus also aufs Engste mit Sendung, Kreuz und Auferstehung des Sohnes verknüpft, da dadurch grundlegend Sünde und Tod überwunden wurden. Demgegenüber wird das „Gesetz des Fleisches“ als „*adynaton*“ (unvermögend) bezeichnet. Die Verse 7 und 8 bestätigen nochmals, dass wer nach dem Fleisch lebt, sich Gottes Gesetz nicht unterstellt. Demnach hat er keine Kraft (*oude gar dynatai*) und kann Gott nicht gefallen (*theō areasai ou dynantai*).

Auffällig in Vers 3 ist auch die dreimalige Nennung des Begriffes „Sünde“ (*hamartia*).⁷⁶⁷ Dabei geht es um (Sinn-)Verfehlung und Täuschung als Folge von Unwissenheit. Diese von Gott trennende Wirklichkeit wird bereits im AT angesprochen, zeigt sich aber durch die Christuserkenntnis erst richtig in ihrer ganzen Macht. Paulus gebraucht den Begriff „Sünde“ fast durchgängig im Singular, wodurch er geradezu personhafte Züge bekommt, und stellt ihn in engen Zusammenhang mit Fleisch (*sarx*) und Tod (*thanatos*). Indem nun der Sohn in das sündige Fleisch kam, wird laut Vers 4 in uns die

⁷⁶³ Vgl. hierzu die sogenannte ‚pax romana‘, die auch ‚pax augusta‘ genannt wurde. Vgl. Alkier / Rydryck, Augustus. Sie begann 16 v. Chr. und dauerte ca. 200 Jahre lang. Das Zeitalter des Augustus wurde als realisierte Eschatologie, also als besondere Heilszeit gefeiert, in der der Krieg überwunden und sich ein kosmischer Frieden ausbreitete, „der nun Sicherheit und Wohlstand für alle in einem bisher nicht erreichten Ausmaß ermöglich[e].“ (4.2, Erg. nach A.S.) Solche Aussagen zeigen allerdings vor allem eine Propaganda, die Augustus als göttlich vorhergesehenen Retter überhöhten (4.1). In Wahrheit war er ein „Machtmensch“ (5), der innenpolitische Feinde ermorden ließ (2.1) und außenpolitische Gegner befriedete (3.2 „lat. pax von pacare – befrieden“), d.h. ihnen seine Herrschaft aufzwang.

⁷⁶⁴ Vgl. Rose, Gerechtigkeit, 3.2.9, 3.3.4. Der Ausdruck ist vielschichtig und wird selbst bei Paulus nicht einheitlich verwendet. Er bezieht sich aber auf den hebräischen Begriff ‚*zedakah*‘, Vgl. Fischer, Gerechtigkeit, 2.2.1, 2.3.2., 2.3.3. Vgl. auch Seebaß, Gerechtigkeit, 502, 506-507.

⁷⁶⁵ „Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. 27 Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun.“

⁷⁶⁶ Vgl. B I 2.4.

⁷⁶⁷ Vgl. Günther, Sünde, 1195f.

Rechtsforderung des Gesetzes (*dikaïoma tou nomou*) erfüllt. In dieser Formulierung klingt *dikē* (Gerechtigkeit) an, die ursprünglich eine Grundkraft der geordneten Welt bezeichnet. Als gerecht (*dikaïos*) gilt, wer sich zu der Gemeinschaft, in der er lebt, angemessen verhält.⁷⁶⁸ Es geht also um ein Leben in richtigen Beziehungen. Nach Paulus gilt dies auch im Blick auf Gott, wozu der Mensch von sich aus nicht fähig ist. Er muss dazu durch Christus befreit werden (vgl. V. 2).

Aus dem Akt der Befreiung jedoch ergibt sich die paulinische Gegenüberstellung von Einst und Jetzt. Schnelle spricht von Sphären und erläutert dies im Sinne von Vers 5f so: „Der durch den Geist und damit von Gott selbst herbeigeführte Existenzwandel des Christen offenbart die wahre Situation des Menschen: Er lebt nicht aus sich selbst, sondern findet sich immer in einem qualifizierenden Bereich vor. Es gibt nur ein Leben nach Maßgabe des Fleisches (*kata sarka*) oder nach Maßgabe des Geistes (*kata pneuma*).“⁷⁶⁹ Durch die Zugehörigkeit zu einem geistlichen Bereich also wird das Denken (*phronousin*, V. 6), die Gesinnung (*phonaema*, V. 7) geprägt, was im Sinne des Fleisches Tod, nach dem Geist aber Leben und Frieden bewirkt. Aus Vers 9 wird ersichtlich, dass in paulinischem Sinne Menschen, in denen Gottes bzw. Christi Geist wohnt, nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist sind (en *pneumati*) und sie so zu Christus gehören.

In Vers 10 stellt Paulus schließlich fest, dass durch die Gerechtigkeit (*dikaïosynē*), also dadurch, dass Christus in einem Menschen ist, zwar dessen Leib (*sōma*) durch die Sünde dem Tod verfallen ist, sein Geist aber lebt. Dieses Leben wird in Vers 11 durch folgende Aussage erläutert: So wie der Geist Christus vom Tod auferweckt hat, so wird er auch die sterblichen Leiber derer, in denen dieser Geist wohnt, vom Tod erwecken. In Vers 12 und 13 betont Paulus, dass es wichtig sei, bereits das gegenwärtige Handeln des Leibes⁷⁷⁰ durch diesen lebendig machenden Geist bestimmen zu lassen. Denn, ob man zukünftig lebt oder stirbt entscheide sich an dem, wonach man sein gegenwärtiges Leben ausrichtet bzw. was einen treibt und bewegt. Nach

⁷⁶⁸ Vgl. Seebaß, *Gerechtigkeit*, 502; Auf 506-507 führt Seebaß aus, dass die Wortgruppe rund um Gerechtigkeit bei Paulus besonders häufig vorkommt. So ist auch Römer 8 im Horizont Rechtfertigung des Menschen durch Tod und Auferstehung Christi zu verstehen. Durch dieses universale Ereignis können nun auch die Heiden zum neuen Gottesvolk hinzukommen bis diese Gerechtigkeit bei der Parusie für alle offensichtlich wird.

⁷⁶⁹ Schnelle, *Anthropologie*, 56.

⁷⁷⁰ An dieser Stelle verwendet Paulus *soma* nicht (wie meistens) als mehr oder weniger neutralen Ort im Spannungsfeld zwischen Geist und Fleisch, sondern wertet ihn eindeutig negativ im Sinne von *sarx*.

Vers 14 gelten aber die, die sich durch Gottes Geist führen lassen, als Gottes Kinder. Darum geht es im nächsten Abschnitt.

Das Leben der Familie Gottes in den Herausforderungen der Welt (V. 14-17)

„14 Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. 15 Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, dass ihr euch abermals fürchten müsset; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater! 16 Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind. 17 Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, wenn wir denn mit ihm leiden, damit wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden.“

Ab Vers 14 häufen sich Begriffe, die aus dem Bereich der Familie stammen: Söhne und Sohnschaft (*hyioi*, V. 14 und *hyiothesias*, V. 15, Abba, Vater (*abba*, *pather*, V. 15), Kinder (*tekna*, V. 16, 17). Erben (*syn/klaeronoómoi* – 3 mal in V. 17). In diesen Versen wird ausgeführt, dass Menschen – Töchter eingeschlossen – durch den Geist des Sohnes (vgl. Röm 8,9, 15) in die Familie Gottes aufgenommen und somit in denselben Status wie Jesus Christus gesetzt werden. Untereinander sind sie dann Geschwister.⁷⁷¹ Dem Geist Gottes kommt dabei eine initiiierende Wirkung zu, vergleichbar mit dem Zustandekommen einer Adoption.

Im traditionsgeschichtlichen Sinne wird hier an der alttestamentlichen Literatur angeknüpft, die die Beziehung zu Gott mit einer Vater-Kind-Beziehung vergleicht.⁷⁷² In dieser Beziehung will Gottes Geist die Identität des Menschen prägen. Dazu gehören zum einen kognitive Überzeugungen. So ist z.B. in Vers 5 von „gesinnt sein“ die Rede. Vers 16 spricht außerdem davon, dass der Geist dem Menschen das Wissen um die Kindschaft mit bezeugt (*sym-martyrei*). Zum anderen soll, wie im vorherigen Kapitel angesprochen, nach Vers 13 auch das Handeln neu ausgerichtet werden. Aber auch das Fühlen verändert sich, z.B. in Form eines emotionalen „Abba-Schreiens“ – vgl. Vers 15 auch mit Gal 4,6.⁷⁷³ Dabei wird betont, dass dieses Rufen nichts mit Furcht zu tun hat, weil es sich nicht um eine Beziehung zwischen Knecht und Herr, sondern um eine innige Vater-Kind-Beziehung handelt. Selbst da, wo die Worte im Gespräch mit dem himmlischen Vater fehlen, hält gemäß Vers 26 der Geist „mit unaussprechlichem Seufzen“ die

⁷⁷¹ Vgl. Wolter, Paulus, 173.

⁷⁷² Vgl. Jes 49,15f; 66,13 und Hos 11,3-4 und Rabens, Spiritualität, 144.

⁷⁷³ „Weil ihr denn Kinder seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der schreit: Abba, lieber Vater!“

Verbindung aufrecht. Wenn in Vers 14 von einem Getriebensein durch den Geist die Rede ist, das das Abba-Rufen ermöglicht, lässt sich fragen, inwiefern Paulus hier eine analoge Darstellung zu dämonischer Besessenheit verwendet.⁷⁷⁴ Einer Besessenheit durch den Geist widerspräche allerdings, wie bereits dargelegt, die starke Betonung des Verstandes in diesem Vorgang.

Die Hoffnung der Schöpfung und die Gewissheit der Kinder Gottes (V. 18-39)

„18 Denn ich bin überzeugt, dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll. 19 Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbar werden. 20 Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit - ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat -, doch auf Hoffnung; 21 denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. 22 Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick mit uns seufzt und sich ängstet. 23 Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir den Geist als Erstlingsgabe haben, seufzen in uns selbst und sehnen uns nach der Kindschaft, der Erlösung unseres Leibes. 24 Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht? 25 Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf in Geduld. 26 Desgleichen hilft auch der Geist unsrer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen. 27 Der aber die Herzen erforscht, der weiß, worauf der Sinn des Geistes gerichtet ist; denn er vertritt die Heiligen, wie es Gott gefällt. 28 Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind. 29 Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dass sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. 30 Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; die er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht. 31 Was wollen wir nun hier zu sagen? Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? 32 Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben - wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? 33 Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht. 34 Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der

⁷⁷⁴ Wie z.B. in Mk 1,23f oder Lk 4,41 oder 9,39 und Wolter, Paulus, 174.

gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt. 35 Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? 36 Wie geschrieben steht (Psalm 44,23): ‚Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe.‘ 37 Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat. 38 Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, 39 weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“

Dass Paulus Kinder Gottes als „ausersehen“, „berufen“ und „vorherbestimmt“ (vgl. V. 28-30) bezeichnet, soll hier aufgrund der Komplexität der Thematik nur erwähnt, aber nicht näher erörtert werden. Bestimmung dieser Berufung ist es nach Vers 29, „dem Bild des Sohnes gleich zu sein, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ Kinder Gottes sind also in eine intensive und verwandelnde Gemeinschaft mit Christus hineingenommen. Zum einen erhalten sie vertrauensvollen Zugang zu Gott, den nach Vers 26-27 sowohl der Geist als auch Christus (V. 34) fürsprechend vermitteln. Zum anderen werden sie durch Jesu stellvertretendes Sterben, auf das Vers 32 verweist, nicht nur Kinder, sondern dem Rechtsstatus des Kindes entsprechend auch Gottes Erben. Dies umfasst allerdings auch das Mitleiden mit den Leiden Christi. Die enge Verbundenheit mit Christus wird in Vers 17 durch die Vorsilbe „mit“ (*sym*) verdeutlicht: Kinder Gottes sind „Mit-Erben“ (*syn-klaeronomoi*), müssen „mit-leiden“ (*sym-paschomen*), werden aber auch „mit verherrlicht“ (*sym-doxasthomen*).⁷⁷⁵ Doch das Seufzen der Kinder Gottes in dieser Welt beinhaltet die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung, die Erlösung der ganzen Schöpfung und die Gewissheit, dass sie in Christus nichts von Gottes Liebe trennen kann.⁷⁷⁶ Auch in „Erfahrung von Schwäche, Angst und Unterdrückung, denen die ganze Schöpfung unterworfen ist“,⁷⁷⁷ ist der Geist präsent, vertritt die Gläubigen und hilft ihnen heraus (vgl. V. 26). Hier werden Motive der Inkarnation und Stellvertretung durch den Geist in einer unvollkommenen, zerbrechlichen Welt angesprochen. Selbst in Verfolgungssituationen, die bereits in obigen Ausführungen zur Situation der

⁷⁷⁵ Vgl. dazu auch Wolter, Paulus, 254. Dort führt Wolter aus, dass in „der Umwelt des frühen Christentums ... ein als *koinonia* bezeichnetes Gemeinschaftsverhältnis häufig durch ‚Mit-Aussagen‘ erläutert und konkretisiert“ wurde.

⁷⁷⁶ Vgl. Röm 8,11, 18-25, 38-39 und Lohse, Brief, 227 sowie Schnelle, Anthropologie, 59.

⁷⁷⁷ Rabens, Spiritualität, 145.

Christen in Rom erwähnt wurden, kann die Gemeinde erleben, dass sie nach Vers 35 und 39 untrennbar durch die Liebe Christi gestärkt wird.⁷⁷⁸

So lässt sich also feststellen: Die geistgewirkte Identität des Christen drückt sich nicht nur in der individuellen Erfahrung des Kind-Gottes-Seins aus, sondern wird darüber hinaus ergänzt durch das gemeinschaftliche Erleben als „Geschwister“ innerhalb der Gemeinde.⁷⁷⁹ Die Wirklichkeit der neuen Schöpfung seit Jesu Auferstehung soll durch die Gemeinschaft der Kinder Gottes bereits in der Welt erkennbar werden,⁷⁸⁰ bis die Vollendung durchbricht.⁷⁸¹ Diese teils recht komplexen Gedankengänge der einzelnen Kapitel und Verse sollen aber nun nochmals in einen breiteren Horizont paulinischen Denkens gestellt werden.

3.3 Verortung der ausgewählten Texte in der paulinischen Theologie

Blickt man auf das bisher Ausgeführte, lässt sich folgendes zusammenfassen: Paulus knüpfte an den jüdischen Vorstellungen an, dass Gott durch einen Bundesschluss mit den Menschen in heilvoller Beziehung leben möchte. Galt dies bisher in erster Linie für Israel, so erweiterte sich dieser Bund Gottes durch die endzeitlich versprochene Ausgießung des Geistes für alle Völker. Diese wurde ermöglicht durch den stellvertretenden Tod Jesu und seine Auferweckung in der Kraft des Geistes. Dadurch war die wirkmächtige Grundlage zur Erweiterung des Bundes Gottes auch für Nicht-Juden geschaffen, so dass sie nun Zugang zu Gottes friedensstiftender Gerechtigkeit erlangen können. Demnach erleben jetzt unterschiedlichste Menschen in der Sphäre des Geistes, dass sie dort durch sein lebendiges, kraftvolles Gesetz ein neues Leben führen können. Dabei bleibt die bisherige Persönlichkeit der einzelnen einerseits erhalten, andererseits verändert sich durch das Wirken des Geistes ihr Denken, Reden sowie körperliches Empfinden und Handeln. Konkret geschieht dies vor allem im Leib Christi, der Gemeinde, auch durch ein liebevolles Zusammenspiel der geschenkten Geistesgaben zur gegenseitigen Auferbauung. So kann diese erneuerte Gemeinschaft durch den lebensschaffenden Geist lernen, das Böse in der

⁷⁷⁸ Vgl. Rabens, Spiritualität, 138.

⁷⁷⁹ Vgl. Rabens, Spiritualität, 144.

⁷⁸⁰ Vgl. Erlermann, Unfassbar, 173f. Dort schreibt er auch: „Die funktionierende Gemeinde ist für Paulus das Siegel der Glaubwürdigkeit seiner Botschaft (2Kor 3,1-3, die Gemeinde als ‚Empfehlungsbrief des Apostels‘).“

⁷⁸¹ Vgl. B II 3.3.2.1.

Welt mit Gutem zu überwinden. Darüber hinaus ermuntern diese Kinder Gottes quasi die ganze Schöpfung, auf die Überwindung des Todes durch die Auferstehung zu hoffen und sich nach einer neuen Welt zu sehnen.

Dieses pneumatologische Konzept des Paulus entstand allerdings nicht als theoretischer Entwurf, sondern versprachlichte sich in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen christlichen Gemeinden seiner Zeit. Diese waren vielfach vom Hellenismus geprägt, mussten ihr Verhältnis zu Juden und anderen Nicht-Christen klären sowie die Spannung aushalten, noch nicht in der Vollendung ihres begonnenen Glaubens zu leben. Darin unterstützte sie Paulus durch seine Briefe, die uns nun Auskunft über sein Denken geben. Über diese kurzgefasste Systematisierung hinaus sollen nun einige Aspekte paulinischer Theologie nochmals entfaltet werden, um die analysierten Textstellen von einem erweiterten Horizont her verstehen zu können.

3.3.1 Das Verhältnis zwischen dem (Heiligen) Geist, Christus und Gott

3.3.1.1 Verschränkungen und Differenzierungen

Grundlegend gilt, dass das christliche Wirklichkeitsverständnis der Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu ohne den Heiligen Geist nicht vermittelbar ist.⁷⁸² Darüber hinaus bewirkt der Geist „die Angleichung der Glaubenden an Jesus Christus.“⁷⁸³ Das paulinische Geistverständnis ist also stark christologisch geprägt.⁷⁸⁴ Dies zeigt sich auch darin, dass die Begriffe ‚Geist Gottes‘ und ‚Geist Christi‘ austauschbar verwendet werden wie z.B. in Röm 8,9-10. Den ‚Geist Christi‘ haben bedeutet auch, dass ‚Christus in euch‘ wohnt wie der Geist Gottes. Demnach wird das Verständnis, dass der transzendente Gott durch seinen Geist unter den Menschen präsent ist, in dem Sinne erweitert, dass nun auch der auferstandene Christus in den Gläubigen wohnt. Allerdings ist bemerkenswert, dass Paulus nie davon spricht, dass Gott selbst in den Menschen anwesend ist. Er bleibt auch als Geber des Geistes transzendent. So sehr also Gott, der Geist und Christus aufeinander bezogen sein mögen und miteinander wirken, so wenig können sie bei Paulus einfach gleichgesetzt werden.⁷⁸⁵

⁷⁸² Vgl. Wolter, Paulus, 164.

⁷⁸³ Wolter, Paulus, 173. Vgl. auch Röm 8,29 und 2Kor 3,18.

⁷⁸⁴ Vgl. Wolter, Geist, 108.

⁷⁸⁵ Vgl. Wolter, Geist, 109.

Außerdem lässt sich feststellen, dass bei Paulus Christus und der Geist jeweils zwischen Menschen und Gott vermitteln.⁷⁸⁶ Die Abgrenzung gegenüber Gott ist in dem Punkt eindeutig. Zwischen dem Geist und Christus lässt sich bei Paulus allerdings auf den ersten Blick nicht immer so klar differenzieren. So heißt es in 2Kor 3,17a: „Der Herr aber – das ist der Geist.“ Und in Auseinandersetzung mit dem ganzen Abschnitt 2Kor 3,14-17 kann man feststellen, dass „Jesus Christus ... in denen, deren Herzen sich ihm zuwenden, zum lebendig machenden Geist“⁷⁸⁷ wird. Wichtig ist hier zu beachten, dass es nicht um die Vermischung von Identitäten⁷⁸⁸ geht, sondern deutlich werden soll, wie der auferstandene Christus wirkt, nämlich durch den Geist als Kraft Gottes, die Leben schafft. Die geistgewirkte Freiheit, von der in Vers 17b die Rede ist, meint demnach die Freiheit von Tod, Sünde und Verurteilung, die der Mensch durch den Glauben an Christus empfängt. Es geht also um „die soteriologische Dimension der Geistgegenwart“,⁷⁸⁹ wie es Schnelle ausdrückt. Dadurch entsteht eine enge Gemeinschaft des Menschen mit Christus im Geist.⁷⁹⁰ Im *pneuma* ist aber auch Gott in Christus gegenwärtig, der als der Herr das neue Leben der Glaubenden begründet und ermöglicht. Der Auferstandene aber handelt durch das *pneuma* an den Glaubenden. Wo das aber geschieht, da ist gemäß 2Kor 3,17 Freiheit. Diese zeigt sich wiederum im Lebensstil derer, die ‚im Geist‘ leben.⁷⁹¹

3.3.1.2 ‚In Christus‘

Die Wendung ‚in Christus‘ (*en Christo*) ist typisch für Paulus und kommt in all seinen Briefen ca 98 mal vor.⁷⁹² Schrage schreibt ihr deshalb dort zentrale Bedeutung zu.⁷⁹³ Wie bereits erwähnt, kann man in der „johanneischen Immanenzformel“⁷⁹⁴ Parallelen zu dieser paulinischen Formulierung

⁷⁸⁶ Vgl. Röm 8,26-27, 34 und Wolter, Paulus, 171.

⁷⁸⁷ Wolter, Paulus, 172. Vgl. auch 170 und 1Kor 15,45.

⁷⁸⁸ Vgl. Wolter, Geist, 111. Nach Schnelle kann man den Geist bei Paulus aufgrund seines eigenen Wirkungsbereiches personal verstehen, wenn auch weniger als eigene Person. Vgl. Schnelle, Anthropologie, 54 und auch Wolter, Paulus, 179.

⁷⁸⁹ Schnelle, Anthropologie, 54.

⁷⁹⁰ So heißt es in 1Kor 6,17: „Wer aber dem Herrn anhängt, der ist ein Geist mit ihm.“

⁷⁹¹ Vgl. Lohse, Brief, 233.

⁷⁹² Vgl. Wolter, Paulus, 235. In den deuteropaulinischen 63 mal, in allen anderen nt-lichen Schriften 7mal.

⁷⁹³ Vgl. Schrage, Korinther 3, 214, 289.

⁷⁹⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 245. „Sein bzw. Bleiben in Jesus“ klingt ähnlich und findet sich z.B. in Joh 6,56; 15,4-7; 14,20; 15,2 und unter B II 2.3.1.

entdecken.⁷⁹⁵ Johannes betont dabei vor allem die Einheit zwischen Vater, Sohn, dem Geist und den Glaubenden. Worum geht es dabei nun bei Paulus?

Durch die paulinische ‚In-Christus-Formel‘ wird deutlich, dass Gottes heilvolle Zuwendung zu den Menschen mit der Person Jesus von Nazareth verknüpft ist,⁷⁹⁶ auch wenn Paulus in seinen Briefen über Tod und Auferstehung hinaus nicht auf den historischen Jesus eingeht. ‚Christus‘ ist ja weniger ein Eigenname als vielmehr ein Hoheitstitel, der Jesus eine Bedeutung zuspricht. Da der griechische Begriff ‚Christus‘ eine Übersetzung des hebräischen ‚Messias‘ ist, wurde ja an anderen Stellen dieser Arbeit bereits ausführlicher erwähnt.⁷⁹⁷

‚Sein in Christus‘ kann man auch gleichzusetzen mit einem ‚Sein in der Liebe‘ und ‚im Geist‘ bzw. ‚im Glauben‘ oder ‚in der Gnade‘.⁷⁹⁸ Alle Wendungen bedeutet letztlich, dass das Leben auf den Geist bzw. Jesus Christus hin ausgerichtet ist.⁷⁹⁹ In diesen Formulierungen zeigen sich also wieder die bereits genannten Verschränkungen. So stellt Lohse fest: „Wo das *pneuma* wirkt, da handelt Gott in Christus und ist Christus im Geist gegenwärtig.“⁸⁰⁰ Auch wenn Wolter das ‚In-Christus-Sein‘ nicht als einen „Aspekt der paulinischen Pneumatologie“⁸⁰¹ verstehen will, sei darauf verwiesen, dass eine paulinische Pneumatologie diesen Teil deshalb nicht außer Acht lassen sollte, da der Geist dabei durchaus eine Rolle spielt. An dieser Stelle zeigt sich vor allem auch, dass sich die einzelnen systematischen Kategorien in der paulinischen Theologie nicht auseinanderreißen lassen.⁸⁰²

Außerdem ist anzumerken, dass bei Paulus nicht nur von ‚in Christus‘ die Rede ist, sondern auch von ‚Christus in euch‘.⁸⁰³ Demnach sind die paulinischen Immanenz-Vorstellungen reziprok konzipiert:⁸⁰⁴ Die Christen sind ‚in Christus‘ und Christus ist in ihnen. Für den Geist gilt nach Röm 8,9 und 1Kor 12,13 das gleiche. Demnach werden die Gläubigen von außen und

⁷⁹⁵ Als Parallelen sieht Wolter vor allem den reziproken Gebrauch und die modale Verwendung durch die Präposition *en*. Es geht also um „existentielle Zugehörigkeit und Abhängigkeit“ Wolter, Paulus, 246.

⁷⁹⁶ Vgl. Wolter, Paulus, 64.

⁷⁹⁷ Vgl. B I 2.3 und 2.2.4 sowie Vielhaber, Wein, 77f.

⁷⁹⁸ Vgl. Wolter, Paulus, 244.

⁷⁹⁹ Vgl. Lohse, Brief, 232-233.

⁸⁰⁰ Lohse, Brief, 235; vgl. B II 3.1.1.

⁸⁰¹ Wolter, Paulus, 244.

⁸⁰² Vgl. B II 3.3.3.

⁸⁰³ Vgl. Röm 8,10a; 2Kor 13,5; Gal 2,20.

⁸⁰⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 242.

innen durchdrungen. Zum andern bedeutet ‚in Christus sein‘ auch einfach ‚Christ sein‘ bzw. ‚zu Christus zu gehören‘ und bezeichnet die christliche Identität, die von Christus her bestimmt wird.

Darüber hinaus muss die Vorstellung, dass Christus in einem Menschen lebt, sorgfältig von „hellenistischen Inspirationsvorstellungen“⁸⁰⁵ abgegrenzt werden. Paulus ist nicht der Ansicht wie Philo, dass der Verstand den Menschen verlassen muss, damit der göttliche Geist einziehen kann. Auch sieht Paulus den menschlichen Verstand nicht wie der Stoiker Seneca als „nichts anderes ... als ein Teil des göttlichen Geistes, der in einen menschlichen Körper eingelassen ist“.⁸⁰⁶ Es geht Paulus also nicht darum, die eigene Identität zugunsten einer göttlichen – im Sinne eines Mediums – völlig aufzugeben, auch wenn Paulus im Blick auf seine Leser an diesen Vorstellungen anknüpfen mag. Dass Paulus menschlichen Verstand und Heiligen Geist als Kooperationspartner sieht, wird besonders in 1Kor 14 deutlich, wo beide zusammenwirken sollen.

Die Formulierung ‚in Christus‘ kann als Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott erklärt werden – vor allem im Kontext der Gemeinde, weniger im isolierten Leben des einzelnen Gläubigen. Verschiedentlich wurde sie als Teil paulinischer Mystik gedeutet, auch im Sinne einer Teilhabe an Christus. Bis dahin, dass in diesem Kontext die Frage gestellt wurde, ob bei Paulus eher die Christus-Mystik statt der Rechtfertigung als Leitparadigma anzusehen sei.⁸⁰⁷ Bereits Albert Schweitzer hatte die Formel mit der erlebten Teilhabe der Gläubigen an der Leiblichkeit Christi beschrieben. Als erster jedoch zog Deißmann 1892 hierzu eine mystische Interpretation in Betracht. Dabei verstand er die paulinische Christus-Formel lokal und erklärte sie als Ausdruck inniger Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus. Auch brachte er die Teilhabe an Christus mit dem Geist in Verbindung, da die Formulierungen ‚in Christus‘ und ‚im Geist‘ austauschbar wären.⁸⁰⁸ Inzwischen hat sich dieses Verständnis stark weiterdifferenziert:

So betont Wolter, dass Paulus ‚in Christus‘ sehr vielfältig verwendet und „grammatische Kategorien wie ‚instrumental‘, ‚lokal‘, ‚modal‘, ‚kausal‘ oder ‚temporal‘ problematisch wären, weil es sich hierbei um nachträgliche

⁸⁰⁵ Wolter, Paulus, 252. Vgl. auch Gal 2,20 und B II 3.1.2.

⁸⁰⁶ Wolter, Geist, 113. Vgl. auch 114.

⁸⁰⁷ Z.B. Bousset oder Dunn beschäftigten sich mit der „In Christus“ Formel; vgl. Wolter, Paulus, 229, aber auch Wolter, Paulus, 230, 232, 340.

⁸⁰⁸ Vgl. Wolter, Paulus, 230-231, 235 und Schrage, 1Korinther 3, 214.

Formalisierungen eines vorliegenden Textbefundes handelt“.⁸⁰⁹ Eine allgemeine Grundbedeutung des Begriffes, der in allen Verwendungszusammenhängen zu finden wäre, ließe sich eher nicht festmachen.

Vielhaber führt aus, dass die Wortverbindung ‚in Christus‘ eine sprachliche Besonderheit des Paulus sei: Ist von Gottes Handeln die Rede, sei ‚in Christus‘ inhaltlich gleichbedeutend mit ‚durch‘ oder ‚mit‘ Christus. Ist davon die Rede, dass Christen ‚in Christus‘ sind, bezieht sich Paulus nach Vielhaber auf das Bild vom Leib in 1Kor 12. Durch die Taufe würde man quasi in die Sphäre Christi, also seinen Einflussbereich, gelangen. Demnach wäre damit weniger der historische, als vielmehr der Gekreuzigte, Auferstandene und Erhöhte gemeint.⁸¹⁰

Diese Interpretation, dass ‚in Christus‘ als ‚Eingegliedert-sein in den Leib Christi‘ oder ‚Leben in der Sphäre des Geistes‘ zu verstehen, passt gut zu den in dieser Arbeit analysierten Textstellen.⁸¹¹ So sei hier auch auf das ‚Mit-Leiden‘, die Hoffnung der Christen auf das ‚Mit-Erben‘ und das ‚Mit-verherrlicht werden‘ verwiesen, was das ‚In-Christus-Sein‘ dann wohl mit einschließt.

In der ganzen Diskussion um die Bedeutungsvarianten der ‚in Christus-Formel‘ ist außerdem zu beachten, dass eine gewisse Offenheit des Geschehens auch darin begründet liegt, dass „die Wirklichkeit des Glaubens keine eigene Sprache hat“.⁸¹² So muss sie auf Alltagssprachliche Begriffe zurückgreifen, woraus sich eine „metaphorische Eigenwelt“⁸¹³ ergibt, die sich wiederum nur durch geistgewirkte Erfahrungen des Glaubens wirklich decken lässt.

3.3.2 Die Verwandlung des Menschen

Ein wesentlicher Aspekt paulinischer Pneumatologie ist die Verwandlung des Menschen. Dieses Geheimnis führt der Apostel in verschiedenen Sprachgestalten aus. Diese sollen nun im Folgenden skizziert und immer wieder mit den Textanalysen unter B II 3.2. verknüpft werden.

⁸⁰⁹ Wolter, Paulus, 236. Auf den folgenden Seiten differenziert er dazu weiter.

⁸¹⁰ Vgl. Vielhaber, Wein, 81-82 und B II 3.3.2.4.

⁸¹¹ Vgl. B II 3.2.1.3 und 3.2.2.3.

⁸¹² Wolter, Paulus, 94.

⁸¹³ Wolter, Paulus, 94, 246.

3.3.2.1 Schöpfung und geistgewirkte Neuschöpfung

Alles kommt von Gott und läuft wieder auf ihn zu.⁸¹⁴ Auch das *pneuma* geht von Gott aus.⁸¹⁵ Paulus beschreibt es als lebensspendend und prägend für die ganze geschaffene Welt bzw. die Wirklichkeit an sich.⁸¹⁶ Ob und wie allerdings der Heilige Geist an der Schöpfung beteiligt gewesen sein könnte, darüber schweigt der Apostel. Er äußert lediglich in 1Kor 2,14, dass der natürlich geschaffene Mensch nichts vom Geist Gottes vernehmen kann.

Dafür aber stellt Paulus den Heiligen Geist in der Weise dar, dass er „eine entscheidende Rolle bei der Inszenierung der Neuschöpfung“⁸¹⁷ spielt. Im Kreuzestod Jesu kann man die Grundlage für diesen umfassenden Neubeginn sehen.⁸¹⁸ Diese Orientierung der neuen Schöpfung am Kreuz versteht Wolter als „theologische Tiefenstruktur“ sowohl des 1. Korintherbriefes als auch des Galaterbriefes.⁸¹⁹ Die eigentliche Neuschöpfung aber erfolgte dann mit der Auferweckung Jesu von den Toten durch die Kraft des Heiligen Geistes.⁸²⁰ Daraus ergibt sich nach Paulus eine neue Wirklichkeit, die sich auch mit ‚in Christus‘ beschreiben lässt, was im vorangegangenen Punkt ja bereits erläutert wurde.

Die Vorstellung, dass sich durch Kreuz und Auferstehung eine umfassende Heilswende ereignet hat, lässt sich mit apokalyptischen Geistesströmungen in Verbindung bringen, die ab dem 2 Jh. v. Chr. belegt sind. Diese erwarten am Ende der Zeiten das Offenbarwerden der Herrschaft Gottes. Paulus knüpft daran an, um „die mit dem Christusereignis eingetretene Heilswende auszusagen.“⁸²¹ Dabei spricht er von „zwei Weltzeiten“, „der Vollendung der Zeiten“ bzw. von einer „neuen Schöpfung“.⁸²² Die Erneuerung aber erfährt nicht automatisch die ganze Schöpfung, sondern zunächst, wer ‚in Christus‘ ist.

⁸¹⁴ Vgl. 1Kor 8,6a ; 1Kor 15,28, Schnelle, Anthropologie, 44 und Wolter, Paulus, 226.

⁸¹⁵ Vgl. 1Thess 4,8; 2Kor 1,21; 5,5; Gal 4,6; Röm 5,5.

⁸¹⁶ Schnelle, Anthropologie, 53.

⁸¹⁷ Erlemann, Unfassbar, 172.

⁸¹⁸ Vgl. Röm 3,25. Erlemann, Unfassbar, 175 sieht im Kreuzesgeschehen eine „juristisch-kultische Grundlage für einen Neubeginn“. Dabei ist jedoch zu fragen, inwiefern er „Gerechtigkeit“ im Sinne des lateinischen *justitia* versteht oder im hebräischen Sinn als geordnetes Miteinander, das auf *shalom* abzielt. So formuliert es Wolter offener, indem er sagt, „dass Gott mit der Offenbarung seines Heils durch Jesus Christus eine neue Wirklichkeit geschaffen hat.“ Wolter, Paulus, 88.

⁸¹⁹ Wolter, Paulus, 125. Vgl. auch 1Kor 1,18-25 und Gal 6,12-26.

⁸²⁰ Vgl. B II 3.3.2.7.

⁸²¹ Vgl. <https://www.bibelwissenschaft.de/de/bibelkunde/themenkapitel-nt/apokalyptik-und-nt/> am 22.12.2018.

⁸²² Vgl. 2Kor 5,17; Gal 1,4 und Gal 4,4. Allerdings findet sich zu 2Kor 5,17 nur in zwei unbedeutenden Handschriften die Wendung, dass „alles“ neu geworden ist. Vgl. Rienecker, Schlüssel, 411.

Die Erfahrung dieser Erneuerung ist nach Paulus allerdings eng damit verknüpft, dass Jesu Kreuzestod als Heilstod gedeutet wird. Darin kann man „den anthropologischen Aspekt der neuen Schöpfung“⁸²³ sehen. Für denjenigen, der auf die durch das Kreuz geschaffene neue Realität setzt, tritt an die Stelle der alten Wirklichkeit von Welt und Fleisch etwas Neues. Nun bestimmt vor allem der Glaube die Identität des Menschen und seine Wahrnehmung. So kann er nun im Sinne von 2Kor 5,17 „die ‚in Christus‘ bestehende Sinnwelt als ‚neue Schöpfung‘ Gottes deute[n].“⁸²⁴ Wodurch diese grundlegende Veränderung zustande kommt, bleibt nach Ansicht von Wolter bei Paulus offen, da er im Text dazu keine direkten Hinweise z.B. auf Taufe oder den Heiligen Geist findet. Einleuchtend erscheint allerdings, dass nach Paulus die Verkündigung des Kreuzes dabei eine wichtige Rolle spielt.⁸²⁵ Klar ist allerdings, dass die Hinwendung eines Menschen zu Christus, also seine Bekehrung, letztlich das Werk Gottes ist, der neues Leben schafft.⁸²⁶

Diese neue, wahre Wirklichkeit Gottes steht nach Paulus allerdings in einer Spannung zur weiterhin bestehenden Wirklichkeit von Welt und Fleisch.⁸²⁷ Dieser Sphäre rechnet Paulus sowohl Juden als auch Nicht-Juden zu. Nach weltlichen Gesichtspunkten kann man da zwischen Sklaven und Herren, Frauen und Männern unterscheiden, nach geistlichen Maßstäben aber werden solche trennenden Hierarchien aufgehoben und ‚in Christus‘ eine Gleichwertigkeit hergestellt. Für die Glaubenden beginnt also die Verwandlung zum neuen Menschen bereits in diesem Leben. Das gilt auch dann, wenn der äußere Mensch sich müde und schwach fühlt bzw. altert.⁸²⁸

Der Geist nun bewirkt bei dieser Erneuerung, dass der Gläubige versteht, was ihm von Gott geschenkt wird. Dabei geht es mehr um die grundlegende Heilsgaben „von der Vorherbestimmung bis zur Verherrlichung“⁸²⁹ und weniger um persönliche Charismen. Ziel der Verwandlung zum neuen Menschen ist es, wie bereits bei der Analyse zu Röm 8 gesagt, laut Vers 29 „dem Bild seines Sohnes gleich zu sein“. Bei der allgemeinen Totenauferstehung wird dieser Verwandlungsprozess dann wohl vollendet sein. Bis dahin sehnt sich die gesamte Schöpfung danach, dass nach Vers 18f „die Kinder Gottes offenbar werden“ und dass auch die Schöpfung von ihrer unfreiwilligen „Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ befreit wird. Bis dahin gilt es, die Spannung auszuhalten, dass von

⁸²³ Wolter, Paulus, 141. Vgl. auch Gal 6,12-15 und 2Kor 5,15.

⁸²⁴ Wolter, Paulus, 89. Veränderung nach A.S. Vgl. auch Wolter, Paulus, 190.

⁸²⁵ Vgl. B II 3.3.2.3.

⁸²⁶ Vgl. Wolter, Paulus, 91-92.

⁸²⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 95 und B II 3.3.2.6.

⁸²⁸ Vgl. Gal. 6,12-16; 3,28 und 2Kor 4,16 sowie Erlenmann, Unfassbar 172.

⁸²⁹ Zeller, 1Korinther, 141. Vgl. auch 1Kor 2,12 und Röm 8,29f.

dieser neuen Schöpfung in dieser Welt nur Bruchstückhaftes erkennbar ist und mehr Glauben als Schauen gefordert ist.⁸³⁰

3.3.2.2 Die pneumatologische ‚Erkenntnistheorie‘ des Paulus

In 1Kor 2,6-16 gibt Paulus gewissermaßen in seiner „pneumatologischen Erkenntnistheorie“⁸³¹ zu verstehen, dass man die geistliche Wirklichkeit Gottes nur durch den Geist Gottes verstehen kann. „Gotteserkenntnis“ wird, so Erlemann, „nach diesem Text exklusiv durch den Heiligen Geist vermittelt.“⁸³² Dabei zeigt sich, dass der Geist Gott so nahe steht, dass er „die Tiefen der Gottheit“ erforschen kann. In Vers 11 heißt es: „Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als allein der Geist des Menschen, der in ihm ist? So weiß auch niemand, was in Gott ist, als allein der Geist Gottes.“ Demnach kann man, verglichen mit dem menschlichen Geist, den Geist Gottes als Gottes Selbstbewusstsein auffassen.

Menschen, die nun mit Gottes Geist beschenkt werden, erhalten laut Vers 12 ein besonderes Wissen über Gott. Allerdings gilt das nur für die, die glauben.⁸³³ Erlemann erläutert dies folgendermaßen: „Der Geist sorgt nicht für flächendeckende, zwingende Erkenntnis, sondern geht den Weg über die Glaubenden, die den Geist nach außen hin sichtbar machen sollen.“⁸³⁴ Wer also durch Gottes Geist mit sonst unzugänglicher Gotteserkenntnis beschenkt wird, wird vom Geist gelehrt, diese göttliche Weisheit in Worten auszudrücken. Allerdings entspricht der Inhalt dieser Worte laut Vers 6 und 13 nicht den innerweltlichen Maßstäben. Es geht nämlich dabei um das Geheimnis, das Gott vor aller Zeit vorherbestimmt hat (vgl. V. 7). Dieses Geheimnis umfasst zum einen nach Vers 8, der Kreuzigung Jesu die richtige Bedeutung zuzumessen, in der Richtung, dass sich Gott in Jesus aus Liebe scheinbar ohnmächtig in die Hände der Menschen begeben hat.⁸³⁵ Zum

⁸³⁰ Vgl. 2Kor 5,7; Erlemann, Unfassbar, 173.

⁸³¹ Wolter, Paulus, 162. Da das Zustandekommen des Glaubens bei Paulus nicht ganz geklärt ist (vgl. B II 3.3.2.3), ist der Begriff ‚Erkenntnistheorie‘, wie ihn Wolter hier gebraucht, zu relativieren.

⁸³² Erleman, Unfassbar, 171.

⁸³³ Vgl. B II 3.3.2.3.

⁸³⁴ Erlemann, Unfassbar, 171.

⁸³⁵ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 171. Er schreibt dazu: „Wer Gott ist und was er für die Menschen will, wird am Werk Christi erkannt. Wer den Geist hat, für den ist der Kreuzestod Ausdruck der Weisheit Gottes, die die menschliche Weisheit auf den Kopf stellt (1Kor 2,14; vgl. 1,18-23). Es ist keine Torheit, dass sich Gott im Tod Christi und in der Gabe seines Geistes in die Hände der Menschen begeben hat, sondern Ausdruck seines paradox anmutenden Liebeswillens. Für philosophisch gebildete Ohren, aber auch für die Juden, die einen siegreich auftrumpfenden Messias erwarten, ist das nicht nachvollziehbar.“ Die aktuellen Diskussionen um die Bedeutung des Kreuzes, die z.B durch Klaus-Peter Jörns Buch „Notwendige Abschiede“ angestoßen wurden, sollen hier bewusst nicht ausgeführt werden. Das wäre ein eigenes Thema.

anderen zielt es auf die Verherrlichung derer, die Gott lieben (vgl. Vers 7, 9). Christologie, Soteriologie und Eschatologie sind hier also aufs Engste mit der Gotteserkenntnis durch den Geist verknüpft.⁸³⁶

Sprachlich bemerkenswert zu diesem Abschnitt ist, dass sich die Adjektive *psychikos* (natürlich bzw. beseelt) und *pneumatikos* (geistlich) nicht nur an dieser Stelle antithetisch gegenüberstehen. So heißt es in 1 Kor 15,44 „Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib.“ Auch hier wird der natürliche mit dem geistlichen Leib kontrastiert und zwar im Kontext der Frage nach der Auferstehungsleiblichkeit.⁸³⁷ Man kann daraus schließen, dass *pneumatikos* die nicht materielle Wirklichkeit Gottes beschreibt.⁸³⁸ Wenn in Röm 2,29 von der „Beschneidung des Herzens, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht“ die Rede ist, wird dabei dem Geist materiell Sichtbares gegenübergestellt. Demnach geschieht materielles Erkennen und Produzieren nach innerweltlichen Gesetzen, geistliches Erkennen aber durch den Geist. Diese grundlegende Unterscheidung zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben findet sich bei Paulus in unterschiedlichen Antithesen wieder.⁸³⁹ So geht es quasi um die fundamentale Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit der Menschen und der Wirklichkeit Gottes, die ohne Glaube nicht vermittelbar ist. Wolter sieht in der Wortfamilie *pneuma*, *pneumatikos* „ontologische Kategorien“, die Paulus einsetzt, „um die Wirklichkeit Gottes als eine Wirklichkeit zu kennzeichnen, die sich von der Wirklichkeit der Menschen kategorial unterscheidet.“⁸⁴⁰ Nur der Heilige Geist, der den Glaubenden gegeben ist, ermöglicht es, diese Wirklichkeit Gottes als solche wahrzunehmen.

3.3.2.3 Der Glaube aus der Predigt des Evangeliums

In Röm 1,16-17 wird betont, dass der Gerechte aus Glauben leben wird. Demnach erschließt sich das Heil durch den Glauben.⁸⁴¹ Wenn Glaube nach Paulus die Voraussetzung für die Teilhabe an Gottes Heil ist, soll zunächst geklärt werden, worum es bei diesem Glauben eigentlich geht?

⁸³⁶ Vgl. B II 3.3.3.

⁸³⁷ Vgl. B II 3.3.2.3.

⁸³⁸ Vgl. Wolter, Geist, 102. Dort verweist er auch auf die Immaterialität der „Beschneidung des Herzens durch den Heiligen Geist nach Röm 2,29. Vgl. auch Wolter, Paulus, 163.

⁸³⁹ Vgl. B II 3.3.2.6.

⁸⁴⁰ Wolter, Geist, 103.

⁸⁴¹ Vgl. Wolter, Paulus, 68.

Zum einen umfasst er die Zustimmung zum Inhalt des Evangeliums von Christus.⁸⁴² So heißt es in 1Thess 4,14: „Wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist.“ Da dies Deutungen beinhaltet, die Gottes Wirken einschließen, ist „Glaube an Christus“ auch gleichbedeutend mit „Glaube an Gott“.⁸⁴³ Allerdings gilt nach Wolter auch: „Allein der Glaube kann einen bestimmten Vorgang als ein Handeln Gottes wahrnehmen.“⁸⁴⁴ Hier ist die Frage, inwiefern Paulus dem Tod Jesu unabhängig vom Glauben des Menschen Heilswirkung zuschreibt. Für die Aneignung des Heils im Leben des einzelnen spielt der Glaube bzw. die Deutung des Todes Jesu als heilsbringend sicherlich eine entscheidende Rolle. Universal ist das Christusgeschehen insofern, dass der Glaube jedem offen steht und die Heilswirkung des Todes Jesu sich immer wieder neu vergegenwärtigt.⁸⁴⁵ Zum anderen wird vor allem in 1Kor 1,18-25 deutlich, dass das „Wort vom Kreuz“ und damit die christliche Wirklichkeitsauffassung mit den sonst in der Welt herrschenden Maßstäben unvereinbar sind.⁸⁴⁶ Der Glaubende bekommt darüber hinaus Anteil an der Kraft Gottes. Es geht also nicht um ein distanzierendes, rein kognitives Bejahen von Dogmen, sondern um ein existenzielles Sich-Einlassen auf diese gute Nachricht von der Versöhnung Gottes mit den Menschen.⁸⁴⁷

Außerdem umfasst dieser Glaube nicht nur die Klärung des individuellen Gottes-verhältnisses, sondern er hat auch gemeinschaftsstiftende Funktion, schafft also die überindividuelle Identität der Ekklesia und leitet zum gemeinsamen Handeln an. So stellt Wolter fest: „Mit ‚Glaube‘ und ‚glauben‘ bezeichnet Paulus diejenigen Merkmale, die alle ‚Christen‘ in exklusiver Weise miteinander verbinden und sie sich nach außen hin abgrenzen, so dass sie innerhalb der Mehrheitsgesellschaft, in der sie lebten, als eigenständige Gruppe identifizierbar werden.“⁸⁴⁸

⁸⁴² Wolter, Paulus, 76 versteht „Christus“ bei Paulus auch als Chiffre für das Evangelium, also den theologischen Inhalt der Verkündigung von Kreuz und Auferstehung und führt als Beleg Phil 1,27 an.

⁸⁴³ Vgl. Wolter, Paulus, 74, 77, siehe auch 1Thess 1,8.

⁸⁴⁴ Wolter, Paulus, 101.

⁸⁴⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 108, 110.

⁸⁴⁶ Vgl. Wolter, Paulus, 122.

⁸⁴⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 78-79.

⁸⁴⁸ Wolter, Paulus, 83. Vgl. auch 84, 260f. Hier verweist er auch auf James Duns Begriffe „identity marker“ und „boundary marker“. So spricht Paulus auch von den ‚Glaubenden‘, da der Glaube Christen verbindet. Der Begriff ‚Christ‘ taucht bei Paulus selbst allerdings nirgends auf.

Damit jemand glauben kann, braucht es nach Röm 10,14; 17⁸⁴⁹ die Predigt. Demnach entsteht Glaube durch die Verkündigung des Heilstods Jesu und seiner Auferstehung.⁸⁵⁰ Dass sich beim Hören der Predigt Heil vergegenwärtigt, ist jedoch nach Paulus in erster Linie an den Inhalt des Handelns Gottes in Christus geknüpft und nicht an ein rhetorisch versiertes Auftreten.⁸⁵¹ Dabei sagt er, dass der, der dem Wort vom Kreuz nicht glaubt, verloren geht, er also keinen Anteil an Gottes Heil erlebt. Nach 1Thess 2,13⁸⁵² aber wirkt Predigt, durch die Glaube entsteht, nicht als Menschen, sondern als Gottes Wort. Außerdem stellt sich Christentum nach Paulus als Bekehrungsreligion dar.⁸⁵³ Allerdings ist es wohl nicht möglich, das Evangelium erst zu hören und danach zu entscheiden, ob man daran glauben will oder nicht. Wer nämlich wirklich versteht, welches Heil für ihn in Christus liegt, ist bereits davon existentiell beschlagnahmt.⁸⁵⁴ Zum anderen kann man sich aber auch wieder davon abwenden. Der Mensch muss also aktiv am Glauben festhalten, um dabei zu bleiben. Ansonsten wären ja auch alle Appelle des Apostels unnötig.⁸⁵⁵

Zu der Frage, wie Glaube zustande kommt bzw. wie Paulus den Empfang der heilsbringenden Gnade beschreibt, kann man allerdings unterschiedliche Positionen vertreten: Ist der Mensch frei, sich für oder gegen das Evangelium zu entscheiden? Ist Glaube menschliche Leistung oder reines Geschenk? Wird der Mensch, wenn er nicht glaubt, von der Welt verblendet bzw. von Gott blind gemacht und ist so zum Heil vorherbestimmt? Und vor allem: Ist der Glaube ein Werk des Heiligen Geistes?

Nach Schnelle sind „Geist und Glaube ... bei Paulus ursächlich miteinander verbunden, insofern der Geist den Glauben eröffnet und der Glaubende ein

⁸⁴⁹ Vgl. Röm 10, 14, 17. Dort heißt es „14 Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? ... 17 So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.“ Da sich Röm 9-11 vor allem mit der Frage nach dem Heil für das Volk Israel beschäftigt, wäre in anderem Kontext genauer zu untersuchen, ob diese Aussage hier auch für Nicht-Juden gilt.

⁸⁵⁰ Vgl. Wolter, Paulus, 66. Auf 87 äußert Wolter zudem: „Die paulinische Argumentation basiert damit auf der theologischen Voraussetzung, dass es einen christlichen Glauben, dem die Auferstehung Jesu nicht als Tatsache gewiss wäre, nicht geben kann.“

⁸⁵¹ Dies betont der Apostel in 1Kor 1,18f, 2,1f. Vgl. auch Wolter, Paulus 68f.

⁸⁵² „3 Und darum danken wir auch Gott ohne Unterlass dafür, dass ihr das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt.“

⁸⁵³ Vgl. Wolter, Paulus, 78, 82.

⁸⁵⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 79, 69.

⁸⁵⁵ Vgl. 1Kor 15,2. Dort ist davon die Rede, dass Evangelium festzuhalten, um nicht „umsonst gläubig geworden“ zu sein. Vgl. auch B II 3.3.2.6 und Wolter, Paulus, 81.

Leben in der Kraft des Geistes führt.“⁸⁵⁶ Er versteht das „Jesus den Herrn nennen können durch den Heiligen Geist“ von 1Kor 12,3b so, dass der Glaube ein Werk des Geistes ist und der kraftvollen Verkündigung entstammt.⁸⁵⁷

Auch nach Erlemann kommt „Gotteserkenntnis ... für Paulus aus dem Geist, der im Menschen den Glauben schafft.“ Er betont dabei aber, dass Gott den Geist schenkt, „damit Menschen seine Heilstat als solche wahrnehmen und sie als glaubwürdig erkennen“⁸⁵⁸ können.

Wolter ist dagegen folgender Ansicht: Die „Behauptung, dass Paulus den Glauben auf das Wirken des Geistes zurückführe, hat keinen Anhalt an den Texten.“⁸⁵⁹ Er findet auch keinen Beleg dafür, dass Gott den Glauben gibt. Vielmehr empfangen seiner Meinung nach die, die glauben, den Heiligen Geist und nicht umgekehrt.⁸⁶⁰

Demnach erklärt Paulus letztlich nirgends so ganz genau, wie Glaube entsteht. Diese Offenheit verweist auf das Geheimnis der Unverfügbarkeit und Unmachbarkeit des göttlichen Wirkens. Wenn es allerdings in Phil 2,13 heißt, dass „Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“, wirkt es schon grundlegend überzeugend, dass Gott den Glauben bewirkt. Welchen Anteil daran der Heilige Geist hat, bleibt offen.⁸⁶¹ Klar ist aber: Gott schenkt und der Mensch empfängt. Der Glaube aber führt zum Bekenntnis.⁸⁶² Zudem gilt nach Paulus: Wer glaubt, der empfängt den Heiligen Geist.⁸⁶³ Er wird Kind Gottes und bekommt den Geist des Sohnes ins Herz gesandt, um Gott Vater nennen zu können. Dies wurde ja bereits ausführlicher anhand von Römer 8

⁸⁵⁶ Schnelle, Anthropologie, 60.

⁸⁵⁷ Vgl. Röm 19,17; 1Kor 2,4f und Schnelle, Anthropologie, 59-60.

⁸⁵⁸ Erlemann, Unfassbar, 171.

⁸⁵⁹ Wolter, Paulus, 80-81 Die Erwähnung von „Geist und Kraft“ im Zusammenhang der Predigt sieht Wolter „auf der Seite des Verkündigers“ nicht auf der Seite der Zuhörer. Vgl. 1Thess 1,5. Nach 2Kor 4,3-4 ist für manchen das Heil verdeckt. Dies gilt nach Röm 11,8-10 zunächst auch besonders für Israel. Wolter, Paulus, 79-82, sieht aber in den paulinischen Texten insgesamt keinen klaren Hinweis auf das Wirken des Geistes beim Zustandekommen des Glaubens. Nach 1Kor 12,9 und Gal 5,22 versteht Wolter den Glauben als besonderes Charisma.

⁸⁶⁰ Vgl. Gal 3,2,14. Dort fragt Paulus: „Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?“ Geistempfang wird da als „durch den Glauben“ beschrieben. Vgl. auch Wolter, Paulus, 93, 152.

⁸⁶¹ Vgl. B II 3.3.2.2.

⁸⁶² Vgl. Schnelle, Anthropologie, 62.

⁸⁶³ Vgl. Röm 5,5; 8,15; 1Kor 2,12; 6,19. Ob Glauben ohne Taufe für den Empfang des Heiligen Geistes ausreicht, stellte sich so vermutlich nicht für Paulus, da er nirgends auf diese Frage gesondert eingeht.

beleuchtet.⁸⁶⁴ Der Glaube führt normalerweise zur Taufe.⁸⁶⁵ Daraus folgt wiederum ein neuer Lebenswandel. Darum soll es in den folgenden Kapiteln gehen.

3.3.2.4 Die Taufe als Beginn des Lebens im Geist

Bereits in der jüdischen Kultur gab es allerhand rituelle Waschungen, die man aber in der Regel an sich selbst durchführte. Diesen unterzog man sich allerdings nicht nur einmal, sondern immer wieder. Selbst auf die Proselytentaufe, die den Beitritt zum Judentum deutlich machte, folgten weitere Waschungen.

Erst bei Johannes dem Täufer wurde die Taufe durch eine andere Person ausgeführt und sie wurde zu einem einmaligen, unwiederholbaren Akt. Man brachte dadurch Umkehr und den Empfang der Sündenvergebung zum Ausdruck, um in Gottes nahe bevorstehendem Gericht bestehen zu können. Dabei bekannte man seine Sünden und ließ sich ganz im Jordan untertauchen. Jesu Taufe gilt als historisch unstrittig.⁸⁶⁶

Die Taufe der nachösterlichen Jesusanhänger, die ja teilweise ursprünglich Jünger des Johannes waren,⁸⁶⁷ wurde ebenfalls als einmaliger Initiationsritus und als Bekehrungstaufe aufgefasst. Lukas berichtet in Apg 2,38, 41 von Taufen in der Jerusalemer Urgemeinde. Wesentlich dabei ist jedoch im Unterschied zur Taufe des Johannes, dass die Taufe nun nicht mehr an einen bestimmten Täufer gebunden ist, sondern an die Ausrufung des Namens Jesu Christi, der jetzt nicht körperlich, aber in seinem Geist anwesend ist.

Paulus äußert sich in seinen Briefen nicht allzu oft über die Taufe.⁸⁶⁸ Dennoch schreibt er ihr neue Bedeutungen zu. Sein Taufverständnis wurde dabei auch durch seine Biographie geprägt. So hielt sich Paulus nach seiner Bekehrung längere Zeit in der Gemeinde in Antiochien auf,⁸⁶⁹ also in der römischen Provinzhauptstadt Syriens. Dort fand er die Taufe als Institution

⁸⁶⁴ Vgl. B II 3.2.2.3, Röm 8,14f, Gal 3,26; 4,6, und Wolter, Paulus, 80-81.

⁸⁶⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 148. Dort grenzt er sich gegen ein Verständnis der Taufe als magische Handlung ab, „die *ex opere operato* wirkt.“ Er begründet dies damit, dass eine solche Auffassung „die ontologische Bedeutung des Glaubens unbeachtet lässt... Ohne den Glauben, der die Handlung dadurch mit Bedeutung ausstattet, dass er sie auf Jesus Christus bezieht, wäre auch die Taufe im wahrsten Sinne des Wortes bedeutungslos.“ Außerdem spricht Paulus nie von den Getauften als Sammelbezeichnung, sondern immer nur von den Glaubenden.

⁸⁶⁶ Vgl. Mk 1,4f, Lk 3,3, B II 2.3.2 sowie Wolter, Paulus, 130.

⁸⁶⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 132f, Joh 1,35-42.

⁸⁶⁸ Wolter, Paulus, 129.

⁸⁶⁹ Vgl. Wolter, Paulus, 32. Apg 13,1 nennt ihn als wichtiges Gemeindemitglied bei den Propheten und Lehrern in Antiochien.

zur Aufnahme von Mitgliedern vor.⁸⁷⁰ Alle Mitglieder der Gemeinden waren getauft.⁸⁷¹ Außerdem verband man in den syrischen Gemeinden das Taufgeschehen mit dem Sterben und Auferstehen Christi.⁸⁷² Aus dem Gedanken, durch eine gottesdienstliche Handlung in Tod und Auferstehung Christi hineingenommen zu sein, „konnten enthusiastische Folgerungen gezogen werden, als sei das Reich der Seligen bereits angebrochen“.⁸⁷³ So ist z.B. der Enthusiasmus der Korinther auch in diesem Kontext zu sehen. Paulus kritisiert jedoch ein Verständnis, das an Mysterienreligionen angelehnt war, in dem Getauften dauerhafte Kräfte durch das Ritual zugesprochen wurden. Der Apostel knüpft zwar an der vorhandenen Taufpraxis der hellenistischen Gemeinden an, betont aber, dass die Auferstehung der Christen noch aussteht. Christus habe zwar bereits den Tod besiegt und Christen können diese Kraft im Gehorsam unter der Herrschaft Christi in ihrem Leben erfahren. Allerdings geht das nur in der Unvollkommenheit der diesseitigen Welt, aber dennoch in der Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung.⁸⁷⁴

Daran anknüpfend sei folgendes bemerkt: Nach Lohse soll die Taufe als konkret am Leib erfahrbare Handlung – ähnlich wie das Abendmahl – vor einer Spiritualisierung des Christseins bewahren und ihm zeigen, dass er mit seinem Körper in der Welt verwurzelt lebt. Predigt und Lehre wiederum sollen vor verdinglichenden Missverständnissen im magischen Sinne bewahren.⁸⁷⁵

Darüber hinaus geht Paulus bei der Taufe von einer Gegenwart des Heiligen Geistes aus und verknüpft den Taufritus theologisch mit dem Empfang des Heiligen Geistes.⁸⁷⁶ Mehrfach stellt er fest, dass Geistempfang

⁸⁷⁰ Vgl. Wolter, Paulus, 149, 152.

⁸⁷¹ Vgl. Wolter, Paulus, 35, 130. Dies war zwar in der Jerusalemer Gemeinde auch so, jedoch dort noch viel stärker in Verbindung mit jüdischer Identität als in Syrien. Vgl. Wolter, Paulus, 37, 43.

⁸⁷² In diesem Zusammenhang wird diskutiert, ob dieses Verständnis, das Paulus in Röm 6 ausführlich darstellt, sich an Riten heidnischer Mysterienkulte anlehnt. Vgl. Lohse, Brief, 188, Wick, Paulus, 134 und Wolter, Paulus, 141f. Dort geht Wolter auf Röm 6 genauer ein. Dabei stellt er die Taufe als Bekehrungstaufe dar, der eine entsprechende Lebensführung folgt. Vgl. B II 3.3.2.5. Auf 143 stellt er fest: „Christen‘ haben die Überwindung der Sünde oder die Trennung von ihr nicht mehr vor sich, sondern bereits hinter sich ... und zwar auf Grund ihrer Taufe. Wer getauft ist, hat mit der Sünde nichts mehr zu tun.“ Inwiefern die in Röm 7 und 8 beschriebene Spannung zwischen Geist und Fleisch anhält, wird immer wieder diskutiert. Vgl. B II 3.3.3.

⁸⁷³ Lohse, Brief, 189. Vgl. auch 1Kor 4,8.

⁸⁷⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 145. In Fußnote 42 führt er hier aus, wie Paulus sich gegen eine „enthusiastische Taufinterpretation“ wehrt. Die irdischen Belange haben schließlich auch nach der Taufe weiterhin Bedeutung.

⁸⁷⁵ Vgl. Lohse, Brief, 194-195.

⁸⁷⁶ Vgl. 1Kor 2,12; 2Kor 11,4; Gal 3,2, 14; Röm 8,15; 1Kor 6,11; 12,13; 2Kor 1,21f. Allerdings ist damit nicht eine direkte Vermittlung des Geistes durch die Taufe gemeint. Wolter, Paulus, 35-36, 135.

durch die Taufe geschieht.⁸⁷⁷ Dies ist allerdings nicht in magischem Sinne zu verstehen, sondern so, dass jetzt Menschen auch außerhalb des Volkes Israels nun Anteil an Gottes Heiligkeit bekommen konnten.⁸⁷⁸ Dies ist sicherlich, besonders aus jüdischer Sicht, als bahnbrechende Neuerung anzusehen.

Dennoch mahnt Wolter an, „nur mit allergrößten Zurückhaltung davon [zu] sprechen, dass für das paulinische Christentum der Geist durch die Taufe ‚vermittelt‘ wurde.“⁸⁷⁹ An vielen Stellen betont Paulus, dass es immer Gott selbst ist, der den Geist gibt.⁸⁸⁰ Noch nicht einmal Jesu vermittelt den Geist.⁸⁸¹ Vielmehr spielt das „Hören des Glaubens“ bei der Predigt für den Geistempfang eine wichtige Rolle.⁸⁸²

Wolter verweist außerdem bei der Taufe auf eine „eschatische Heilswirkung“ zur „Abwaschung der Sünden, Heiligung und Rechtfertigung“.⁸⁸³ Die reinigende Wirkung geht dabei allerdings in erster Linie auf den Geist Gottes zurück und nicht auf das Wasser.⁸⁸⁴ Schnelle spricht von einem „effektiven Geschehen“,⁸⁸⁵ durch das Befreiung von Sünden und Aufnahme in die Gemeinde Gottes geschieht. Er beschreibt des Weiteren folgende Zusammenhänge: „Die pneumatische Existenz erscheint als Folge und Wirkung des Taufgeschehens, das wiederum als Heilsgeschehen ein Geschehen in der Kraft des Geistes ist. In der Taufe gelangt der Christ in den Raum des pneumatischen Christus (*einai en Christo* [‚Sein in Christus‘], vgl. Gal 3,26-28) ... So wie der Glaubende im Geist Christi eingegliedert ist, so wirkt nun Christus in ihm als *pneuma*.“⁸⁸⁶ Demnach fasst

⁸⁷⁷ Wolter, Paulus, 135.

⁸⁷⁸ Vgl. 1Kor 6,11. Dort heißt es „Aber ihr seid rein gewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.“

⁸⁷⁹ Wolter, Paulus, 158; Ergänzung durch A.S. Vgl. auch Wolter, Geist, 98.

⁸⁸⁰ Vgl. Röm 5,5, 1Kor 6,19, 2Kor 1,22, 5,5.

⁸⁸¹ Vgl. Wolter, Paulus, 170, 231. Andererseits berichten beispielsweise Apg 8,16-17 und 19,5-6 von Geistverleihung durch Handauflegung. Berger betont, dass die Geistübermittlung letztlich nicht an irgendein Medium gebunden ist. Unstrittig sei aber bei Paulus, dass Getaufte mit dem Heiligen Geist ausgestattet seien. Vgl. Berger, Geist, 185.

⁸⁸² Vgl. Gal 3,2f. Dort fragt Paulus: „Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?“ und in Vers 14 wird festgestellt: „damit der Segen Abrahams unter die Heiden komme in Christus Jesus und wir den verheißenen Geist empfangen durch den Glauben.“ Vgl. B II 3.3.2.3 und Wolter, Paulus, 158.

⁸⁸³ Wolter, Paulus, 132.

⁸⁸⁴ Vgl. Wolter, Paulus, 136; Auf 135 stellt Wolter dar, dass zur Taufe aber immer Wasser gehörte und es vermutlich nie ein symbolisches Eintauchen in den Geist ohne Wasser gegeben habe.

⁸⁸⁵ Schnelle, Anthropologie, 55. Vgl. auch 71.

⁸⁸⁶ Schnelle, Anthropologie, 56. Ähnlich steil formuliert Schnelle auf 58: „Gottes neue Wirklichkeit erschließt sich für den Menschen als Geistwirklichkeit. In der Taufe vollzieht sich die Wende vom todbringenden Joch der *sarx* zum lebenspendenden Dienst des Pneumas. Es findet ein grundlegender Wandel statt, die Aufnahme in den Lebensbereich Christi hat die Dimension einer

er die Taufe als grundlegende, lebensverändernde Wende bzw. Bekehrungstaufe auf, die nach 1Kor 12,13 als Inkorporation in den Leib Christi beschrieben werden kann. Wolter versteht dies allerdings in dem Sinne, dass durch die Getauften der Leib Christi entsteht.⁸⁸⁷ Er deutet dies so, dass die Taufe auf Jesus Christus nicht den Zugang zum pneumatischen Christus eröffnet, sondern dass die Taufe „in eine durch den Geist vermittelte Verbindung mit dem erhöhten und auferstandenen Jesus“⁸⁸⁸ stellt. Dies erklärt sich auch dadurch, dass nach Röm 1,4 die Auferstehung Jesu als Wirkung des Geistes Gottes gedeutet wurde. So kann man also festhalten: Der Geist wird durch den Glauben empfangen. Von Taufe ist dabei nicht die Rede.⁸⁸⁹

Insgesamt ist es wichtig zu beachten, dass zur Zeit des Paulus alle Glaubenden getauft waren und alle Getauften glaubten und damit den Geist erlebten.⁸⁹⁰ So ist Wolter der Ansicht, „dass Taufe und Geist genauso wie der Glaube nach paulinischem Verständnis die christliche Identität fundamental konstruieren.“⁸⁹¹ Inwiefern dies für die Taufe, besonders für die Säuglingstaufe,⁸⁹² in allen nachfolgenden Zeiten gilt, muss gesondert geprüft werden. Die Voraussetzungen zur Zeit des Paulus jedenfalls gehören heute nicht automatisch zum Selbstverständnis von Christen dazu. Dies muss für ein modernes Verständnis der Texte herausgestellt werden, um nicht anachronistischen Interpretationen zu verfallen.

3.3.2.5 Verändertes Handeln durch den Geist

Wie verschiedentlich anklang, bewirkt der Geist, Gott zu begegnen und dem Abbild Gottes, nämlich Jesus Christus, ähnlich zu werden.⁸⁹³ Dadurch

Neuschöpfung ... 2 Kor 5,17.“ Der Mensch bekommt demnach sogar Anteil an Gottes Schöpfermacht und wird befähigt: „Der Geist ist Kraft (*en pneumatí*) und Norm (*kata pneuma*) des neuen Lebens. Der Geist ermöglicht, daß der Christ bleiben kann, was er schon geworden ist.“ Die Erfahrung lehrt jedoch, dass dies kein zwingender Automatismus ist.

⁸⁸⁷ Wolter, Paulus, 131, 133, 136, 138-139.

⁸⁸⁸ Wolter, Paulus, 135. Vgl. auch Wolter, Paulus, 134 mit Bezug auf Röm 6,3 und Gal 3,27.

⁸⁸⁹ Vgl. 2Kor 5,5 und Schnelle, Anthropologie, 55. Zum Verhältnis Taufe – Geistverleihung vergleiche auch Gal 2,19f; 3,2-5; 3,26-28 zu Gal 4,6f; Röm 6 und Röm 8.

⁸⁹⁰ Vgl. Wolter, Paulus, 149, Wolter, Geist, 93. So gelten alle Galater in Gal 6,1 als *pneumatikoi*. Die Bedeutung des Glaubens für die Wirksamkeit der Taufe wird unter B II 3.3.2.3 ausführlich erörtert.

⁸⁹¹ Wolter, Paulus, 5.

⁸⁹² Vgl. Wolter, Paulus, 150. Hier schneidet er diese Problematik kurz an. Dabei argumentiert er so, dass für Kinder, die in einer christlichen Familie sozialisiert werden, „die Bekehrungstaufe der paulinischen Zeit grundsätzlich keine erreichbare Möglichkeit mehr sein kann.“ Auf 151 beschreibt Wolter den Übergang des Christentums von einer Bekehrungs- zu einer Traditionsreligion, bei dem die Einführung der Säuglingstaufe einen wichtigen Stellenwert einnimmt.

⁸⁹³ Vgl. Röm 8,29 und 1Kor 13,12 mit 2Kor 3,18. Dort heißt es: „Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel, und wir werden verklärt in

entsteht eine neue Qualität des Lebens, das bereits in der irdischen Existenz beginnt und mit der Auferstehung der Gläubigen voll sichtbar wird. Wie aber gestaltet sich nun nach Paulus dieses neue Leben vor seiner Vollendung?

Nach 1Kor 12,13 schafft der Geist eine besondere Gemeinschaft im sogenannten Leib Christi.⁸⁹⁴ Nach 2Kor 1,21f⁸⁹⁵ verbindet Gott selbst die Gemeinde mit Christus. Dabei ist von Versiegelung, Salbung und dem Heiligen Geist als Unterpfand die Rede. Laut Röm 8 befähigt der Geist zu einem Leben im Geist, auch innerhalb der Familie Gottes. Durch die Taufe entsteht ein Bewusstsein der Gleichheit und Zusammenhörigkeit aller Getauften.⁸⁹⁶ Dabei konstituiert sich sicherlich als gewürdigtes, verantwortliches Kind Gottes eine individuelle Identität, aber vor allem auch eine gemeinschaftliche.⁸⁹⁷ So soll sich gerade im Miteinander das neue Leben bewähren.

Wenn es in Gal 5,25 heißt, „wir wollen auch im Geist wandeln“,⁸⁹⁸ wird klar, dass sich aus der neuen Existenz der Getauften ein neuer Lebensstil entwickelt. Rabens hat sich in seiner Dissertation über den Zusammenhang des Heiligen Geistes und der Ethik bei Paulus ausführlich mit diesem Thema beschäftigt und betont dabei die Bedeutung von Beziehungen.⁸⁹⁹ Schnelle verweist darauf, dass der Geist nicht nur bei der Entstehung des neuen Lebens mitwirkt, sondern auch bei seiner Erhaltung. Demnach nimmt der Geist „das Wesen und Wollen des Christen wirkungsmächtig in Beschlag.“⁹⁰⁰ Daraus ergibt sich ein neues Verhalten. Denn wenn ein Leben unter der Herrschaft des Heiligen Geistes steht, drängt dieser quasi darauf hin, dass die Verwandlung durch konkrete Handlungen sichtbar wird.⁹⁰¹

In Gal 5,22-23 beschreiben die sogenannten Früchte des Geistes den neuen Wandel genauer. So heißt es dort: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut,

sein Bild von einer Herrlichkeit zur andern von dem Herrn, der der Geist ist.“ Vgl. auch Wolter, Geist, 112.

⁸⁹⁴ Vgl. auch Phil 2,1 sowie B II 3.2.1.3 und Wolter, Geist, 117.

⁸⁹⁵ 21 „Gott ist's aber, der uns fest macht samt euch in Christus und uns gesalbt 22 und versiegelt und in unsre Herzen als Unterpfand den Geist gegeben hat.“

⁸⁹⁶ Vgl. Gal 3,27-28. 27„Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. 28 Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“

⁸⁹⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 135-137. Der einzelne Glaubende ist grundsätzlich eingebunden in den Bund der Herausgerufenen.

⁸⁹⁸ Vgl. auch 1 Kor 5,7; Röm 6,2, 12; Phil 2,12f.

⁸⁹⁹ Vgl. B II 3.1.3.

⁹⁰⁰ Schnelle, Anthropologie, 57.

⁹⁰¹ Vgl. Wolter, Paulus, 195.

Keuschheit; gegen all dies ist das Gesetz nicht.“ Auch hier steht die Liebe an erster Stelle, die ja auch 1Kor 13 besonders hervorhebt. Schließlich erfüllt sich in der Liebe das Gesetz.⁹⁰² Der Gläubige soll demnach lernen, sich so zu verhalten, dass Gerechtigkeit und Frieden (hebr. *zedakah* und *shalom*) gefördert werden.⁹⁰³ Nach Röm 6 gehört der Gläubige und Getaufte zwar nicht mehr zum Machtbereich der Sünde, dennoch bleiben in der Welt Versuchungen weiterhin bestehen.

Diese Spannung zwischen Fleisch und Geist⁹⁰⁴ wird in Gal 5,16f genauer ausgeführt. Dort ruft Paulus den Gläubigen zu: „Lebt im Geist, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollbringen.“ Demzufolge kann also auch der Mensch aktiv etwas dafür tun, im Geist zu leben. Vers 17 erklärt weiter: „Denn das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch; die sind gegeneinander, sodass ihr nicht tut, was ihr wollt.“ Fleisch und Geist wollen also den Menschen in entgegengesetzte Richtungen ziehen. Folgt der Mensch dem Fleisch, muss er die entsprechenden unheilvollen Konsequenzen tragen. So verbindet Paulus in Gal 5,19f das Gegensatzpaar von Fleisch und Geist mit ethischen Weisungen und verdeutlicht dies durch einen Laster- bzw. Tugendkatalog.⁹⁰⁵ Auch wenn die Sünde kein Anrecht mehr auf das Leben der Gläubigen hat, bleibt sie doch als angriffslustige Macht bestehen.⁹⁰⁶ Somit ist der Mensch immer wieder auf Gottes Gnade angewiesen, wo er nicht in Gottes Sinne gerecht handelt. Dieses Vertrauen aber, dass Gott das Versagen nicht anrechnet, wird ihm wiederum als Gerechtigkeit ausgelegt.⁹⁰⁷

3.3.2.6 Paulinische Spannungsfelder und die Möglichkeit des Heilsverlustes

Wie bereits im Kontext von Gal 5, aber auch von Röm 8 erwähnt, beschreibt Paulus die Wirklichkeit immer wieder durch sich gegenüberstehende Spannungsfelder. Da ist zum einen die grundlegende Polarität⁹⁰⁸ zwischen Mensch und Gott, sowie himmlischer und irdischer Welt. Diese sind bei Paulus – anders als im hellenistischen Bereich – jeweils klar voneinander

⁹⁰² Vgl. Gal 5,14, 18; Röm 6,14 und 13,8-10.

⁹⁰³ Vgl. Erlemann, Unfassbar, 175 und B II 3.2.2.3.

⁹⁰⁴ Vgl. B II 3.3.3.

⁹⁰⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 177.

⁹⁰⁶ Vgl. Schnelle, Anthropologie, 90.

⁹⁰⁷ Vgl. Röm 1,17; 3,21 und B II 3.2.2.3.

⁹⁰⁸ Vgl. Wolter, Paulus, 175.

unterscheidbar.⁹⁰⁹ Dazu entfaltet der Apostel verschiedene Antithesen z.B. von Fleisch und Geist bzw. Buchstabe und Geist, Licht und Finsternis sowie Tag und Nacht.⁹¹⁰ Auch die bereits erwähnte Spannung zwischen dem elitären Streben nach Weisheit und der Schwachheit des Kreuzes kann man hierzu nennen.⁹¹¹ Außer Paulus, der dieses Spannungsfeld im NT am häufigsten darstellt, findet es sich noch bei Johannes und im 1. Petrusbrief.⁹¹² Im AT beschreibt Jes 31,3 erstmals als Parallelismus membrorum diesen Gegensatz von Mensch und Gott bzw. Fleisch und Geist.⁹¹³

Vor allem im Römer- und Galaterbrief verwendet Paulus das Gegensatzpaar von Geist und Fleisch.⁹¹⁴ Während sich *pneuma* auf Gottes Handeln in Christus bezieht, beschreibt *sarx* „die Eigenmächtigkeit des Menschen“.⁹¹⁵ Wenn es in Röm 8,5 heißt „Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt“, bedeutet dies, dass es hier kein teils-teils, sondern nur ein entweder-oder gibt. Dabei ist allerdings erstmal das *pneuma*, nicht die *sarx* für die Lebensgestaltung der Christen bestimmend. Dennoch stehen Fleisch und Geist miteinander im Kampf, was sich am Verhalten des Menschen zeigen kann.⁹¹⁶ Der unerlöste Mensch unterliegt in diesem Kampf.⁹¹⁷ Der Christ dagegen kann nach Paulus aus der ihm geschenkten Auferstehungskraft Christi leben und deshalb diesen Kampf zwischen Geist und Fleisch siegreich bestehen. Grundlegend aber übt das *pneuma* in diesem Spannungsfeld keinen Zwang aus, sondern ermöglicht Freiheit, die zu einer verantwortlichen Lebensgestaltung anleitet will.⁹¹⁸

⁹⁰⁹ Vgl. B II 3.1.3.

⁹¹⁰ Vgl. z.B. Röm 8,5, Gal 5,16f, 2Kor 3,6, Röm 2,28-29, 13,12, 1Thess 5,5 sowie Wolter, Paulus, 162f, 196. Paulus aber „die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden von Menschen gemacht.“, 163.

⁹¹¹ Vgl. 1Kor 1,18-2,16, B II 3.3.2.3 und Wolter, Paulus, 164.

⁹¹² Vgl. Joh 3,6; 6,63; 1Pet 3,18 und 4,6.

⁹¹³ Dabei vermutet Schnelle Verbindungen zur jüdischen Weisheitsliteratur. Vgl. Schnelle, Anthropologie, 74-75. Auch bei Philo findet sich in Heres 57, ähnlich wie in Röm 8,5-6, 9, dass es vernünftige Menschen gibt, die durch den göttlichen Geist leben und andere, die „durch Blut und Lust des Fleisches ... vegetieren.“ Wolter, Geist, 114. In außerjüdischen Texten ist diese Gegenüberstellung allerdings eher unbekannt. In der Lehre der Gemeinde von Qumran wird jedoch ebenfalls ein Ringen zwischen dem Geist der Wahrheit und dem Geist des Frevels im Herzen des Menschen beschrieben. Auch wenn Paulus nicht von zwei Geistern spricht, hält Lohse in der Weise den Dualismus von Qumran mit dem Verständnis des Paulus für vergleichbar, dass vom Menschen eine kämpfende Entscheidung gefordert ist, in der es keine neutrale Indifferenz gibt. Hierzu ist zu hinterfragen, wie dies dem paulinischen Verständnis vom Empfangen der Gnade entspricht.

⁹¹⁴ Vgl. Lohse, Brief, 47.

⁹¹⁵ Lohse, Brief, 233. Vgl. auch B II 3.2.2.3 zu Röm 8.

⁹¹⁶ Vgl. die sogenannten „Früchte“ aus Gal 5,16f die unter B II 3.3.2.5 gerade angesprochen wurden.

⁹¹⁷ Vgl. Röm 7.

⁹¹⁸ Vgl. 2Kor 3,17, Gal 5,25.

Der Kampf zwischen *sarx* und *pneuma* betrifft vielfach auch den Körper (*soma*) des Menschen. Schnelle, führt dazu aus, dass die Leiblichkeit des Menschen stark mit seiner Geschöpflichkeit zusammenhängt. Zunächst mal ist der Mensch der Sünde und dem Tod ausgesetzt. Dennoch sind *soma* und *sarx* bei Paulus nicht gleichzusetzen, auch wenn sie nahe beieinander liegen. Der *Soma*-Leib kann vom Geist bestimmt werden und doch vom Fleisch (*sarx*) angegriffen werden. „*Soma* ist der Mensch selbst, die *sarx* hingegen eine fremde, ihn beanspruchende Macht.“⁹¹⁹ Der Leib des Menschen soll jedoch, wie bereits erwähnt, nach Röm 12 Gott als Gottesdienst zur Verfügung gestellt werden. Nach 1Kor 6,19 gilt er als Wohnstätte des Heiligen Geistes und die Gemeinde ist nach 1Kor 12 und Röm 12 als Leib Christi zu sehen.⁹²⁰

Lohse betont dazu, dass bei Paulus der Leib (*soma*) gegenüber dem Geist (*pneuma*) nicht als minderwertig eingestuft wird, sondern es jeweils um den ganzen Menschen gehe.⁹²¹ Insgesamt muss man also genau zwischen *soma* und *sarx* unterscheiden. So spricht Paulus zwar von der Auferweckung der *somata*, nie aber von der Auferweckung der *sarx*.⁹²²

In diesem ganzen Spannungsgefüge zwischen Fleisch und Geist gilt dennoch grundlegend, dass der Heilsstatus auch wieder verlorengehen kann.⁹²³ So schreibt Paulus z.B. in 1Kor 6,9: „Oder wisst ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden?“⁹²⁴ Klar ist: Wenn Paulus zu guten Taten ermuntert, geht es nicht darum, sich das Heil zu verdienen, sondern darum, zu leben, was einem durch den Geist ermöglicht wird. Dazu gehört aber auch, dass man bestimmte Handlungen wie z.B. Ehebruch, Geiz oder Diebstahl meidet. Wer dennoch in Sünde bzw. nach dem Fleisch lebt, muss nach Paulus mit Heilsverlust rechnen. Dennoch ist

⁹¹⁹ Schnelle, Anthropologie, 67. Vgl. Röm 7,14b, darüber hinaus 2Kor 10,3, Gal 2,10, Phil 1,22, 24.

⁹²⁰ Vgl. B II 3.2.1.3, 3.2.1.4 und 3.2.2.2. Ausgangspunkt für diesen ekklesiologischen Gebrauch des *Soma*-Begriffs ist nach Schnelle die Abendmahlsüberlieferung. Vgl. Schnelle, Anthropologie, 70.

⁹²¹ Vgl. Lose, Brief, 235, aber auch Wolter, Paulus, 214.

⁹²² Vgl. Lohse, Brief, 235 und B II 3.3.2.7.

⁹²³ Vgl. Wolter, Paulus, 139-140. Schnelle ist der Meinung, dass die „gesamte paulinische Ethik zeigt, daß es für den Apostel ein Zurückfallen von Christen hinter den bereits erreichten Heilsstand gibt.“ Schnelle, Anthropologie, 91.

⁹²⁴ Im Anschluss daran werden konkrete Verfehlungen wie Unzucht, Ehebruch, Geiz oder Lästerei aufgezählt, die vom Reich Gottes ausschließen. Wer früher so gelebt habe, sei durch die Taufe rein gewaschen und durch den Namen Jesu bzw. den Geist geheiligt. Deshalb sollen die Korinther nun mit ihrem konkreten Leib ein heiliges Leben führen und vor der Sünde fliehen.

ein solches Urteil sicherlich allein Gott vorbehalten, der gnädig ist, wem er will.⁹²⁵

Der Apostel warnt seine Gemeinden häufig davor, wieder in den Herrschaftsbereich der Sünde zu gelangen. Die vielen Ermahnungen des Paulus zeigen, wie im vorherigen Punkt ausgeführt, dass der Gläubige hier Verantwortung zu übernehmen hat und sich aktiv um einen geistgemäßen Wandel bemühen muss. Dies gilt auch in der Weise, dass laut 1Thess 5,19 der Geist nicht gedämpft werden soll. Des Weiteren ermahnt Paulus in 1Kor 10,12: „Darum, wer meint, er stehe, mag zusehen, dass er nicht falle.“ Allerdings erwähnt er dabei in Vers 13, dass Gott treu ist und seine Versuchungen nicht die menschliche Kraft übersteigen. Gläubige sind ja allerhand Versuchungen ausgesetzt.⁹²⁶ Der Geist aber will dazu befähigen, sich ihnen zu widersetzen. Darüber hinaus sollen sich die Gläubigen dabei untereinander unterstützen.

So führt Paulus den Korinthern auch die Ernsthaftigkeit des Gerichts vor Augen, wo die Einheit der Gemeinde durch Streit gefährdet ist. Spaltungen zerreißen ja quasi die in Christus geschaffene neue Wirklichkeit der Gemeinde. Entsprechend heißt es in 1Kor 3,16-17: Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“ Diese harten Worte begründen sich also besonders daher, dass die Gemeinde als „Gottes Wohnort und Stätte seines Geistes“⁹²⁷ gilt.

3.3.2.7 Der Heilige Geist und die Auferstehung

Nach Schnelle ist das „paulinische Denken ... zutiefst von der Einsicht geprägt, dass *mit und seit der Auferstehung Jesu Christi von den Toten der Geist Gottes wieder wirkt*. Als Kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus ist der Geist das bestimmende Element des sich vollziehenden universalen Transformations-prozesses“.⁹²⁸ Somit gilt auch nach 1Kor 12,1-3 das Bekenntnis zum auferstandenen Christus als dem Herrn als Kriterium für den echten Geistbesitz.

⁹²⁵ Vgl. Röm 9,15-16 mit Ex 33,19. Auch wenn es dabei um Israel geht, lässt sich diese Aussage auch verallgemeinern.

⁹²⁶ Vgl. 1Kor 10,13; Gal 6,1; 1Kor 7,5; 10,9.

⁹²⁷ Vgl. Schrage, 1Korinther 1, 161-162, 306-307 und B II 3.2.1.3.

⁹²⁸ Vgl. Schnelle, Paulus, 555.

Hinter der Auferstehung Jesu steht nach Paulus der Heilige Geist.⁹²⁹ Genau genommen geht es in Röm 1,4 um „*pneuma hagiosynaes*“, also den „Geist, der heilig“. Erlemann übersetzt hier mit „Geist der Heiligung“ und erläutert dies mit der „Aussonderung aus dem weltlichen, profanen in den göttlichen Bereich hinein“⁹³⁰ bzw. der Integration von Menschen in Gottes Sphäre. Dies ist vor allem deshalb interessant, da Paulus in Röm 1,3 Jesu Geburt „*kata sarka*“ - „nach dem Fleisch“ bezeichnet.⁹³¹ Paulus verknüpft also die Gottessohnschaft Jesu mit der geistgewirkten Auferstehung von den Toten. Diese Auferstehung Jesu ist insofern etwas ganz Besonderes, da der Heilige Geist dadurch „einen Prozess im Gang gesetzt [hat], der ... zur allgemeinen Totenaufstehung hinführt.“⁹³² Im Glauben an den „Erstling der Entschlafenen“ können nun nach 1Kor 15, 20-23 Menschen durch die Kraft des Geistes so geheiligt werden, dass sie ‚in Christus‘ bzw. als ‚Kinder Gottes‘ auf ihre eigene Auferstehung von den Toten hoffen können.

Wie lässt sich die Entstehung dieser Sichtweise des Paulus nun erklären? Die Begegnungen der ersten Jünger mit dem Auferstandenen wurden nach 1Kor 15,5-8 mit der Formulierung „vom Himmel her“ als Geisterfahrungen interpretiert.⁹³³ Daraus kann man schließen, dass in der frühen Christenheit das Bewusstsein entstand, dass Menschen durch das Erkennen der Auferstehung den Geist Gottes empfangen und damit Anteil an Gottes Heiligkeit bekommen können. Wer keine Ostervisionen erlebte, dem eröffnete sich der Zugang zu dieser Gemeinschaft der Heiligen durch den Glauben an die Auferstehung. Wie einleitend erwähnt, begegnete auch Paulus dem Auferstandenen, was sein Leben grundlegend veränderte.⁹³⁴

Darüber hinaus erlangen Christen nach Röm 8,11 durch den Heiligen Geist die Gewissheit, wie Jesu den leiblichen Tod zu überwinden.⁹³⁵ Diese eschatologische Hoffnung der ersten Christen gilt nach Wolter sowohl als grundlegend als auch mit dem Geist verknüpft. Diese Hoffnung auf eine

⁹²⁹ Vgl. Röm 1,3f und 8,11. Dass Jesu Auferstehung mit dem Geist Gottes in Verbindung gebracht wurde, kann man traditionsgeschichtlich auch von Hes 37,5-10 herleiten. Dort belebt der Geist die toten Knochen. Vgl. Wolter, Geist, 104 und Wolter, Paulus, 165.

⁹³⁰ Erlemann, Unfassbar, 172.

⁹³¹ Vgl. Lk 1,35 und Mk 1,10-11. Im Gegensatz dazu ist bei den Synoptikern von der vorgeburtlichen Empfängnis durch den Heiligen Geist bzw. vom Empfang des Geistes bei Jesu Taufe die Rede.

⁹³² Erlemann, Unfassbar 172.

⁹³³ Vgl. Wolter, Geist, 97-98, 102. Vgl. auch Lk 24,34 und 1Tim 3,16. Solche Ostervisionen deutete schließlich Lukas in Apg 2,2-4 schriftlich als Erfüllung von Joel 3,1-2.

⁹³⁴ Vgl. B II 3.1.1. Schnelle, Paulus, 12 äußert dazu: „Bei Paulus führte die Erfahrung des auferstandenen Jesus Christus bei Damaskus zu einer neuen Deutung von Gott, Welt und Existenz, die in eine radikal veränderte Lebensorientierung führte.“

⁹³⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 165-166, Wolter, Geist, 105-106 und Berger, Geist NT, 189.

Auferstehung der Toten bzw. die Umgestaltung des Leibes ist zunächst eine „exklusiv *christliche* Heilshoffnung“.⁹³⁶ Dabei geht es aber nicht nur um eine Zukunftsaussicht, sondern sie beinhaltet ebenso die gegenwärtige Erfahrung der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus.⁹³⁷ So lässt sich sagen: „Durch die Gabe des Geistes ist das eschatische Heil Gottes bereits in der Gegenwart präsent und zwar im Modus der Hoffnung.“⁹³⁸ Röm 8,23 verwendet dafür das Bild der Erstlingsgabe, die bereits als Teil der ganzen Ernte gilt⁹³⁹ und 2Kor 1,22 bzw. 5,5 das Bild der Anzahlung. Erlemann sieht in diesen Metaphern den „Kern der paulinischen Geistkonzeption“, weil der Geist darin als „Brücke zwischen der leidvollen Gegenwart und der herrlichen Zukunft Gottes“⁹⁴⁰ dargestellt wird. Durch den Heiligen Geist wird es den Gläubigen ermöglicht, in der Spannung der Unvollkommenheit der Gegenwart auszuhalten und auf die Erfüllung der umfassenden Befreiung zu warten.

1Kor 15,44 stellt fest: „Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib.“ Demnach ist die geistliche Auferstehungsleiblichkeit etwas anderes als die irdisch substanzhafte Leiblichkeit.⁹⁴¹ Um dies zu verdeutlichen stellt Paulus dem Begriff *pneumatikos* (geistlich) das Adjektiv *psychikos* (natürlich) gegenüber. Beide beschreiben nämlich keine stoffliche Leiblichkeit.⁹⁴² Es geht auch niemals um eine Erlösung vom Leib, sondern immer um eine Erlösung des Leibes, der von den Folgen der Sünde geprägt ist.⁹⁴³ In Anknüpfung an das Bild der Anzahlung stellt Wolter fest: „Die ‚Anzahlung des Geistes‘ sorgt dafür, dass beim Tod eines Menschen nichts als geistgestiftetes ‚Leben‘ übrig bleibt, das

⁹³⁶ Wolter, Paulus, 215. Dennoch gibt es dazu auch Bezüge jüdischen Strömungen, in denen vertreten wurde, dass nur die Frommen zur Auferstehung gelangen. So vertritt auch z.B. in Hes 37,5, dass der Geist Gottes Tote lebendig macht. Vgl. Berger, Geist, 179.

⁹³⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 5. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von „Christusmystik“.

⁹³⁸ Wolter, Paulus, 168.

⁹³⁹ Vgl. Wolter, Geist, 106.

⁹⁴⁰ Erlemann, Unfassbar, 176.

⁹⁴¹ Vgl. Wolter, Paulus, 161. In 2Kor 5,1 heißt es: „Denn wir wissen: wenn unser irdisches Haus, diese Hütte, abgebrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel.“ Dies beschreibt aber auch etwas anderes als die Vorstellung, dass der Körper in der Auferstehung rein geistig wäre. Berger verweist auf die enge Verwandtschaft dieses Gedankens mit gnostischen Konzeptionen. Berger, Geist, 190. Dabei erwähnt er die Konzeption der gnostischen „*Episthula ad Rheginum*“.

⁹⁴² Vgl. Wolter, Geist, 101. Vgl. Dazu auch die pneumatologische Erkenntnistheorie nach 1Kor 2,11-14, wo die beiden Adjektive ebenfalls verwendet werden. Vgl. auch B II 3.2.2.

⁹⁴³ Vgl. Röm 8,23 und Wolter, Paulus, 215.

dann bei der Auferstehung mit himmlischer ‚Leiblichkeit‘ überkleidet wird.“⁹⁴⁴ So entsteht quasi durch den Geist eine Verbindung zwischen irdischer Gegenwart und eschatologischer Zukunft.

Insgesamt stand jedoch die Frage nach der Auferstehung der Gläubigen bei Paulus eher nicht im Mittelpunkt seiner Ausführungen, da die Gemeinden damals auf eine baldige Wiederkunft Christi hofften und vielfach noch in den Vorstellungen der judenchristlichen Strukturen eingebettet waren.⁹⁴⁵ Klar ist, dass Jesu Auferstehung, die durch Gottes Geist bewirkt wurde, der Grund ist, warum Christen auf ihre eigene Auferstehung hoffen können. Dies gilt besonders auch deshalb, da Gläubige „zwar eine ‚neue Schöpfung‘ (2Kor 5,17)“ darstellen, doch immer „noch denselben, von ... Leiblichkeit ausgehenden Zwängen und Einschränkungen unterworfen“⁹⁴⁶ sind wie zuvor. Die irdische Leiblichkeit trennt die Christen quasi von der uneingeschränkten Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus. Aber sie haben den Geist Gottes bereits in der Gegenwart als Angeld auf die bevorstehende Erlösung des Leibes. Die Hoffnung der Gläubigen steht also in der Spannung von ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘.⁹⁴⁷ Dennoch gilt grundlegend nach 2Kor 3,6 „Der Geist macht lebendig.“

3.3.3 Die Interdependenz systematischer Kategorien bei Paulus

Wie bereits einleitend erwähnt, hebt Schnelle die Bedeutung der Pneumatologie bei Paulus besonders hervor und vernetzt sie mit anderen systematischen Kategorien. So schreibt er: „Die überragende Bedeutung der Pneumatologie ergibt sich für Paulus aus der internen Vernetzung mit der Theologie, Christologie, Soteriologie, Anthropologie, Ethik und Eschatologie. Die integrative Kraft der Pneumatologie ermöglicht es Paulus überhaupt erst, seiner Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte Systemqualität zu verleihen.“⁹⁴⁸

Paulus selber wollte allerdings vermutlich weniger ein theologisches System entwickeln, sondern vor allem auf Fragen der angeschriebenen Gemeinden eingehen. Systematische Kategorien sind später gebildete

⁹⁴⁴ Wolter, Paulus, 169. Vgl. Wolter, Geist, 108.

⁹⁴⁵ Vgl. Wolter, Paulus, 208, 214. So bleibt z.B. in Phil 3,21 oder in Röm 8,23 offen, wie man sich eine Erlösung bzw. Umgestaltung des Leibes vorstellen muss, auch wenn die Texte zum gegenseitigen Verständnis helfen. 1Thess 4,13-18 und 1Kor 15 befassen sich demgegenüber vermutlich mit konkreten Fragestellungen der Gemeinden zum Thema Auferstehung.

⁹⁴⁶ Wolter, Paulus, 214-215.

⁹⁴⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 185, 215.

⁹⁴⁸ Schnelle, Paulus, 555.

Konstrukte, um theologische Inhalte besser erfassen und verstehen zu können. Da unser Denken heute durch diese Kategorien geprägt ist, sei darauf hingewiesen, dass Paulus seine Überlegungen viel stärker miteinander in Beziehung setzt und untereinander verwebt als es eine klare Systematisierung zulässt. Die Interdependenz theologischer Teilbereiche scheint also charakteristisch für das Denken des Paulus zu sein. Deshalb wird der Geist bei Paulus nicht extra theologisch reflektiert, sondern immer mit anderen Themen verknüpft. „Verdichtungen gibt es vor allem in christologischen, anthropologischen, ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Begründungszusammenhängen.“⁹⁴⁹ Auch „die Rolle des Geistes bei der Erlösung der Menschen“⁹⁵⁰ bedenkt Paulus. Diese verschiedenen Aspekte sind intern miteinander vernetzt.

Demnach ist in theologischer Perspektive Gottes Wirklichkeit mit ‚Geistwirklichkeit‘ gleichzusetzen. *Pneuma* geht von Gott aus. Diese schöpferische, dynamische Kraft wirkt lebensspendend bis hin zur Auferstehung,⁹⁵¹ wobei christologisch zu berücksichtigen ist, dass Jesus durch den Geist Gottes von den Toten auferweckt wurde.⁹⁵² Bei Paulus entsprechen sich Christus und der Geist sogar vielfach.⁹⁵³ Aus soteriologischem Blickwinkel gelangen die Glaubenden durch den Empfang des Geistes Gottes in den Bereich der Christus-Gemeinschaft, die nicht dem Machtbereich der Sünde und des Todes unterliegt, und erlangen somit Heil. Die Gemeinde ist durch den Geist grundlegend mit Christus verbunden,⁹⁵⁴ so dass die Gläubigen laut 1Kor 15,44 nach dem Tod einen „*soma pneumatikon*“, also einen geistlichen Leib erhalten. Sie sind Teil des Leibes Christi und ihr Leben wird dadurch geprägt.⁹⁵⁵ Anthropologisch ist demnach zu berücksichtigen, dass der Geist für den Glaubenden eine neue Bestimmung und ein neues Sein erfährt. Das bedeutet nicht, dass der persönlichkeitsprägende Geist des Menschen aufgehoben ist, sondern dass er von einer neuen, lebens- und sinnstiftenden Dynamik geprägt wird. Dies beinhaltet sowohl ein Erkennen und Verstehen des Handelns Gottes, als auch

⁹⁴⁹ Wolter, Paulus, 164, und Wolter, Geist, 103.

⁹⁵⁰ Erlemann, Unfassbar, 170.

⁹⁵¹ Vgl. Schnelle, Paulus, 555.

⁹⁵² Vgl. Röm. 1,3b-4a; 6,4; 2. Kor. 13,4.

⁹⁵³ Vgl. 2 Kor 3,17: „Der Herr ist der Geist ...“ und nach Röm 8,9 braucht man den Geist, um zu Christus zu gehören.

⁹⁵⁴ So belegen z.B. Röm 8 und Gal 4,6, dass Menschen dadurch zu Kindern Gottes werden, dass der Geist („seines Sohnes“) in ihren Herzen wohnt.

⁹⁵⁵ Vgl. Schnelle, Paulus, 556-557.

ein neues, ethisches Handeln. Die Eigenverantwortlichkeit und damit Würde des Menschen bleibt dabei jedoch bestehen.⁹⁵⁶ Grundlage ist jedoch das neue Sein, das in Einklang mit dem Geist besteht und so nun als Grund und Norm des Handelns erscheint.⁹⁵⁷ In eschatologischer Perspektive aber bewirkt der Geist „den Übergang in die postmortale pneumatische Existenzweise der Glaubenden“ und schenkt so „das ewige Leben“.⁹⁵⁸ Diese Hoffnung hält er in der ganzen Schöpfung wach. In der Liebe aber, die der Geist neben Freiheit und Kindschaft schenkt, vollendet sich die Wirklichkeit Gottes.⁹⁵⁹

Insgesamt gilt es dabei zu beachten, dass Paulus Jesus nicht als vorösterlichen Geiststräger wie in den Evangelien thematisiert. Er fokussiert sich auch nicht wie die Apostelgeschichte auf das „Management der Weltmission“, sondern auf „die geistgewirkte Organisation der christlichen Gemeinschaft“.⁹⁶⁰

Zusammenfassende Verknüpfungen zu Teil A

1. Wer oder was ist der Heilige Geist? (im Vergleich mit dem Menschen, z.B. bezüglich Geschlecht und Personalität und in Abgrenzung zu bösen Geistern, aber auch in seinem Verhältnis zu Gott-Vater und zu Jesus Christus.)

Zu den ersten christlichen Gemeinden gehörten vermutlich Erfahrungen, die ein starkes Bewusstsein der Präsenz des Geistes Gottes beinhalteten. Indem Paulus dieses geistgeprägte Lebensgefühl verständlich deutete, beschrieb er grundlegend, was Christsein ausmacht. Seine Sprache griff dazu für seine heterogene Leserschaft jüdische Vorstellungen auf und versuchte diese im hellenistischen Kontext verstehbar zu machen. Dies wirkte sich auch auf die Rede vom Geist aus. So stellte Paulus den Geist sowohl als wirkmächtige, aktive Kraft Gottes als auch als Gabe, die Menschen empfangen können, dar. Dabei entfaltet sich die paulinische Theologie bzw. Pneumatologie von einer christologischen Grundorientierung her, die von der Kraft des Heilstods Jesu und seiner Auferstehung her denkt. Wo aber der Geist wirkt, da handelt laut Paulus Gott in Christus und ist Christus im Geist gegenwärtig. Dies zeigt sich z.B. auch darin, dass die

⁹⁵⁶ Vgl. Schnelle, Paulus, 558.

⁹⁵⁷ Vgl. Schnelle, Paulus, 559.

⁹⁵⁸ Schnelle, Paulus, 560.

⁹⁵⁹ Vgl. zu diesem Gesamtabschnitt auch die an dogmatische Kategorien angelehnte Zusammenfassung von Gerth in Gerth, Der Heilige Geist, 409-411.

⁹⁶⁰ Erlemann, Unfassbar, 170.

Begriffe ‚Geist Gottes‘ und ‚Geist Christi‘ austauschbar verwendet werden. Doch trotz aller Verschränkungen sind der Geist, Christus und der Vater klar voneinander unterscheidbar. Auch die Formulierungen ‚Sein in Christus‘, ‚Sein im Heiligen Geist‘ und ‚Sein in der Liebe‘ gelten bei Paulus als Synonyme. Dadurch wird die daseinsprägende Hoffnung der Glaubenden beschrieben, die sie durch den Geist auf die Liebe Christi ausrichtet.

2. Wie zeigt er sich? (Ist er sinnlich erfahrbar? Wie und wo wirkt er? Hat er die Kraft zur Veränderung? Kann man ihm begegnen? Wie begegnet er dem Individuum und wie der Gemeinschaft? Was wird dazu in der biblischen Tradition berichtet?)

Auch wenn die Wirkung von *pneuma* im griechischen Kontext feinstofflich verstanden wurde, unterscheidet Paulus wie im Judentum zwischen göttlichem Geist und materieller Welt. Demnach beschreibt er das Wirken des Geistes relational, auch wenn die metaphorische Verwendung des Begriffes teilweise seine Stofflichkeit suggerieren mag. Anknüpfend an alttestamentliche Verheißungen wie in Joel 3 etablierte sich bei den frühen Christen die Erwartung, dass in der Endzeit Gottes Geist nicht nur einzelnen, sondern dem ganzen Volk Gottes gegeben würde. Damit verband sich die Vorstellung, von Gott erwählt zu sein und seine Nähe zu erfahren. Seit der Auferstehung Jesu vermittelt der Geist nicht nur Juden Zugang zu Gott, sondern lässt Menschen aller Völker begreifen, dass sie durch die befreiende Kraft des stellvertretenden Sterbens Jesu in den heilvollen Bund Gottes eintreten können. Während Christus durch sein Sterben grundlegend zwischen Gott und den Menschen vermittelt, werden die Glaubenden sowohl durch Jesus als auch durch den Geist vor Gott vertreten. Übernatürliche Wunder und Ekstase gehörten sicherlich teilweise zu den Erfahrungen der ersten Gemeinden. Da sich beides jedoch auch in paganem Kontext findet, lässt sich der Heilige Geist dadurch nicht klar identifizieren. Die körperlich erfahrbare Teilhabe an Christus in der Gemeinschaft der Gemeinde kommt in 1Kor 12 durch das Bild vom Leib und seinen Gliedern zum Ausdruck. Sinnliches Erleben zeigt sich in dieser pneumatischen Sphäre des Auferstandenen zum einen durch die Taufe und das gemeinsame Mahl, zum anderen durch die in der Liebe entfalteteten Charismen der Christen. Bei Paulus drückt sich Gottes Heilshandeln insbesondere durch den Begriff ‚Gnade‘ (*charis*) aus. Dadurch wird Wohlwollen und ‚Freude‘ (*chara*) erzeugt. Darüber hinaus sind *charismen* Gnadengaben, also Geschenke, die

beglücken sollen. Der Kontext von 1Kor 12 bringt diese Gaben mit dem Wirken des Geistes in Verbindung. Der Leib der Christen wird als Wohnstätte des Heiligen Geistes bezeichnet und die Christen sind nach Röm 12,1 dazu angehalten, ihre Leiber als Opfer bzw. als Gottesdienst zur Verfügung zu stellen. Diese Aufforderungen können sich sowohl auf den individuellen Körper des Christen beziehen, als auch auf den metaphorischen Leib Christi, die Gemeinde. Der natürliche Leib (*soma*) kann vom Geist (*pneuma*) bestimmt werden. Dennoch kann er auch vom Fleisch (*sarx*), was bei Paulus eine „fremde, ihn beanspruchende Macht“⁹⁶¹ beschreibt, angegriffen werden. Der Geist lässt nach Gal 5,22-23 im Leben der Gläubigen ‚Früchte‘ wachsen. Dieses Bild stellt eine Abgrenzung gegenüber Werkgerechtigkeit bzw. ethischer Moralisierung dar. Dabei ist als Frucht vor allem die Liebe, auch im Sinne von 1Kor 13, hervorzuheben. Nach Röm 8,29 besteht das Ziel der Verwandlung zum neuen Menschen darin, dem Bild Jesu zu entsprechen. Bei der allgemeinen Totenauferstehung ist dieser Verwandlungsprozess dann voraussichtlich vollendet. In der Zwischenzeit hilft der Geist den Gläubigen die Spannung der Unvollkommenheit in der Gegenwart auszuhalten und auf die Erfüllung der umfassenden Befreiung zu warten. Grundlage für die christliche Hoffnung, dass der leibliche Tod überwindbar ist, ist die Auferstehung Jesu, die mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden ist.⁹⁶² Inwiefern der Geist nur das Leben der Gläubigen verändert oder aufgrund der universalen Heilswirkung von Kreuz und Auferstehung auch einen universalen Transformationsprozess in Gang setzt, lässt sich erst in eschatologischer Erfüllung abschließend klären.

3. Welche Bedeutung spielt der Heilige Geist für den Glauben? (z.B. im Kontext des Gebetes; Inwiefern hilft er Unfassbares zugänglich zu machen?)

Der Heilige Geist bewirkt, dass man sich zu Jesus als Herrn bekennen kann, was als heilsentscheidend gilt. Diese Hinwendung des Glaubens zu Jesus erfolgt mit dem ganzen Lebenswandel, nicht nur als Bekenntnisformel, und wird bei Paulus auch als ‚Neuschöpfung‘ bzw. Beginn des Lebens als ‚Kind Gottes‘ bezeichnet. Durch den geistgewirkten Glauben, der aus der kraftvollen Verkündigung kommt,⁹⁶³ erfährt und versteht der Mensch sich selbst und die Welt neu, weil nun Gottes Wirklichkeit in Jesus Christus der

⁹⁶¹ Schnelle, Anthropologie, 67.

⁹⁶² Vgl. Röm 1,3f und 8,11.

⁹⁶³ Vgl. Röm 19,17, 1Kor 2,4f und Schnelle, Anthropologie, 59, 60.

Maßstab des Erkennens und Handelns ist.⁹⁶⁴ In Röm 8,15 oder Gal 4,6 wird der Geist als Fürsprecher im Gebet beschrieben. Die Geistesgabe der Zungenrede stellt eine besondere Form des anbetenden Gebets dar, die zur Erbauung des einzelnen dient. Durch eine auslegende Übersetzung kann sie auch der Gemeinde dienen.

4. Wie lässt sich die Rede vom Heiligen Geist auf moderne pädagogische Kategorien beziehen? (Wie werden Begriffe wie ‚selbstbestimmtes, vernunftgeleitetes Leben‘, ‚Menschlichkeit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Freiheit‘ sowie ‚Glück und Selbsterfüllung‘ im biblischen Kontext gefüllt?)

Der natürlich geschaffene Mensch kann nach 1Kor 2,14 nichts vom Geist Gottes vernehmen. Dennoch setzt die durch den Geist bewirkte Erneuerung beim (*nous*) des Menschen an. Dies meint sein verstehendes Urteil, durch das er als verantwortliches Subjekt handelt. War der *nous* des Menschen unter der Herrschaft der *sarx* ohnmächtig, so wird er durch die Erneuerung durch den Geist zu seiner eigentlichen Bestimmung gebracht. Laut Paulus muss der Mensch seinen Verstand und seine Persönlichkeit nicht aufgeben, um vom Heiligen Geist erfüllt und geleitet zu werden, auch nicht bei der prophetischen Rede. Der Verstand wird vielmehr zum Kooperationspartner des Geistes Gottes. Dabei soll geistliche Mündigkeit bzw. Reife, die sich auch der menschlich-irdischen Begrenzung bewusst ist, gefördert werden. Die geistgewirkte Erfahrung der Liebe befähigt dazu, die eigene Identität als Mensch anzunehmen sowie Gott und den Nächsten zu lieben. Diese Liebe, die die Liebe zu sich selbst beinhaltet, ist von Narzissmus⁹⁶⁵ klar abzugrenzen. Auch der geisterfüllte Mensch gilt bei Paulus noch als Teil der natürlichen Kreatur mit aller dazugehörigen Leiblichkeit. *Sōma* kann auch einfach nur ‚Persönlichkeit‘ oder ‚Person‘ meinen. *Dikē* aber bezeichnet ursprünglich eine Grundkraft der geordneten Welt. Als gerecht (*dikaïos*) gilt, wer sich zu der Gemeinschaft, in der er lebt, angemessen verhält. Es geht also um ein Leben in richtigen Beziehungen. Nach Paulus gilt dies auch im Blick auf Gott, wozu der Mensch aber von sich aus nicht fähig ist. Er muss dazu durch Christus bzw. den Geist befreit werden. Gottes Liebe, die der

⁹⁶⁴ Vgl. B II 3.2.2.3 und Wolter, Geist, 103; So sieht Wolter in der Wortfamilie *pneuma*, *pneumatikos*, *pneumatikos* „ontologische Kategorien“, die Paulus einsetzt, „um die Wirklichkeit Gottes als eine Wirklichkeit zu kennzeichnen, die sich von der Wirklichkeit der Menschen kategorial unterscheidet.“

⁹⁶⁵ Vgl. Kunstmann, Einführung, 296-299. Auf 298 heißt es dazu: „Der narzisstische Typ ist verbunden mit Idealen der antiautoritären Erziehung, nach denen der eigene Wille alle Freiheit erhält“. Dabei würde reife „Selbst-Werdung“ verhindert und es entstünde eine „Illusion von Autonomie“.

Geist erschließt, ist insgesamt „auf ein gelingendes Miteinander, auf ‚shalom‘ hin ausgerichtet.“⁹⁶⁶ So möchte die Gerechtigkeit Gottes in der Welt konkret Gestalt gewinnen. Der Geist zielt auch darauf, dass nationale bzw. soziale Unterschiede bedeutungslos werden, was als Ausdruck von Gerechtigkeit aufgefasst werden kann. In der paulinischen Leibmetapher geht es im Blick auf ein gelingendes Miteinander nicht um das Funktionieren einer Organisation, sondern um einen lebendigen Organismus. Die von Paulus beschriebene Spannung zwischen *sarx* und *pneuma* lässt fragen, inwiefern Begriffe wie ‚Selbstbestimmung‘ ein selbstbezogenes Setzen auf die eigenen Fähigkeiten im Sinne des Fleisches meint. Nach 1Kor 14,24f können gemeindeferne Gottesdienstbesucher die Ausübung von Geistesgaben als Zeichen der Gegenwart Gottes verstehen. So geht es bei den *charismen* nicht um ‚individualistische Selbstdarstellung‘, sondern nach 1Kor 12,4-11 darum, die vom Geist bewirkte Vielfältigkeit in Einheit sichtbar auszudrücken. Das Verhältnis zwischen schöpfungsmäßiger, natürlicher Veranlagung und Geistbegabung wird bei Paulus nicht thematisiert.

5. Inwiefern lassen sich traditionelle Symbole zum Heiligen Geist mit dem biblischen Befund belegen? (z.B. Wind, Feuer oder die Taube)

Bei Paulus finden sich dazu keine Bezüge.

6. Wie ist das Verhältnis von Geist und Schrift zu beurteilen? (Wie ist der einzelne Text innerhalb seines theologischen Kontextes, des Verhältnisses von AT und NT bzw. des ganzen Kanons einzuordnen? Was ergibt sich aus dem Verhältnis von Geist und Schrift für das jeweilige Geistverständnis?)

Paulus war Jude. So waren ihm Tora und prophetische Schriften, welche allmählich zur hebräischen Bibel zusammengefasst wurden, bekannt. Darauf bezog er sich in seinem Denken. Paulinische Briefe sind weniger als systematische Darstellung theologischer Sachverhalte zu verstehen, sondern vor allem als Briefe, die auf konkrete Gemeindesituationen eingehen. Paulus legt die ausgeprägteste Geistkonzeption im NT dar. Die befreiende Wirkung des Gesetzes (der Tora) entfaltet nach Paulus erst durch den Geist seine heilvolle Wirkung.

7. Welche weiteren Facetten des Heiligen Geistes lassen sich aufgrund des exegetischen Befundes benennen? (Welche wesentlichen Zusammenhänge

⁹⁶⁶ Erlemann, Unfassbar, 175.

waren weder den Schülerinnen und Schülern noch den Studierenden im Blickfeld?)

In Teil A wurde die Frage, welche Rolle der Geist für den Glauben spielt, aus paulinischer Sicht letztlich nur gestreift. So gehören zur christlichen Identität nach Paulus Taufe, Geist, Glaube und die Gemeinschaft der Gläubigen im Leib Christi zusammen.⁹⁶⁷ Die neu erfahrene Wirklichkeit Gottes steht allerdings nach Paulus in einer Spannung zur weiterhin bestehenden Wirklichkeit von ‚Welt‘ und ‚Fleisch‘.⁹⁶⁸ Was dies im Blick auf das Schulsystem bedeuten kann, muss weiter reflektiert werden. Zum heilsentscheidenden ‚Bekenntnis zu Jesus als Herrn‘ gehört jedenfalls nach Paulus ein Lebenswandel im Geist und in der Gemeinde mit dazu. Die Frage, inwiefern das Amt (auch das der Religionslehrkraft) in Verbindung mit der Befähigung durch ein Charisma steht, wurde in Teil A nicht berücksichtigt. Sicherlich sind heutzutage insgesamt solche Aspekte gegenüber akademischen und berufspraktischen Befähigungen weniger im Fokus. So ist zu fragen, wie innerhalb institutionalisierter Verhältnisse Freiräume zur bewussten Beachtung von Charismen entdeckt werden können – in dem Wissen um die Unverfügbarkeit des Geistes. Kraft ist nach Paulus aufs Engste mit Sendung, Kreuz und Auferstehung des Sohnes verknüpft, da dadurch grundlegend Sünde und Tod überwunden wurden. Demgegenüber wird das ‚Gesetz des Fleisches‘ als unvernünftig bezeichnet. Solche grundlegenden Zusammenhänge paulinischer Theologie von Kreuz und Auferstehung sowie dem damit verbundenen Wirken des Geistes fehlte im Unterricht. Paulus stellt fest, dass durch die Gerechtigkeit, also dadurch, dass Christus in einem Menschen ist, zwar dessen Leib durch die Sünde dem Tod verfallen sei, sein Geist aber lebe. Dadurch könne der geisterfüllte Mensch auf seine eigene Auferstehung vom Tod hoffen. Auch diese Perspektiven fehlten in Teil A. In 2Kor 5,17⁹⁶⁹ und Gal 6,15⁹⁷⁰ spricht Paulus explizit von neuer Schöpfung bzw. neuer Kreatur und davon, dass das, was bisher war,

⁹⁶⁷ Vgl. Wolter, Paulus, 35-36 und 135. Paulus geht bei der Taufe von einer Gegenwart des Heiligen Geistes aus und verknüpft den Taufritus theologisch mit dem Empfang des Heiligen Geistes. Allerdings gab es zu seiner Zeit keine volkscirchlichen Strukturen wie heute, so dass seine Aussagen zum Geistempfang bei der Taufe nicht ohne kritische Reflexion auf unsere Zeit übertragen werden können.

⁹⁶⁸ Vgl. Wolter, Paulus, 95.

⁹⁶⁹ „Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“

⁹⁷⁰ „Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern eine neue Kreatur.“

vergangen ist. Die Erneuerung erfährt aber nicht automatisch die ganze Schöpfung, sondern sie erleben (in erster Linie) die, die ‚in Christus‘ sind. Generell kam in Teil A die Vernetzung des Geistes mit anderen theologischen Kategorien nicht richtig zur Sprache. Auch wenn dies für den Unterricht vermutlich zu anspruchsvoll wäre, ist es als Hintergrundwissen für Unterrichtende hilfreich, um im Thema flexibel agieren zu können. Ebenso ist die direkte Diskussion der Stofflichkeit des Geistes wohl weniger für Jugendliche in der Schule interessant, sondern kann eher als Hilfe zur ‚Geisterunterscheidung‘⁹⁷¹ für Lehrkräfte dienen.

III Systematische Spannungsfelder zum Heiligen Geist

Auf dem Hintergrund des exegetischen Befundes⁹⁷² lassen sich nun dynamische Spannungsfelder benennen, in denen sich im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte die Rede vom Heiligen Geist bewegte. Dies kann damit begründet werden, dass der Heilige Geist wie der Wind als unfassbar und in dynamischer Bewegung beschrieben wird, der wie in einem polaren Magnetfeld seine Kraft entfaltet.⁹⁷³ Hierbei könnte man in Betracht ziehen, das zweidimensionale ‚Feld‘ durch den Begriff des dreidimensionalen ‚Raumes‘ zu erweitern. Dabei ließe sich daran anknüpfen, dass im jüdischen Denken seit dem 1. Jh. n. Chr. „das Wort ‚Raum‘ (*makôm*) häufig als Gottesname behandelt worden“⁹⁷⁴ ist. Wenn man jedoch bedenkt, dass auch eine Dreidimensionalität dem raum- und zeitunabhängigen Wirken⁹⁷⁵ des Geistes, der ja bekanntlich weht, wo er will, nicht angemessen erscheinen

⁹⁷¹ Das paulinische Geistverständnis beschreibt keine Magie oder Verschmelzung zwischen Gott, Mensch und Welt, sondern Begegnung und Beziehung zwischen eigenständigen Wesen und Bereichen.

⁹⁷² Unter anderem angestoßen durch die antithetischen Spannungsfelder bei Paulus.

⁹⁷³ Hierzu sei vergleichend der pneumatologische Ansatz von Pannenberg erwähnt. Vgl. Pannenberg, Theologie 2, 99f. und B III 3.2.2 sowie 6.2.3. Er spricht allerdings nicht von polaren Magnetfeldern, sondern bezieht sich auf die Feldtheorie des Physikers Michael Faraday, der Körper als „raumfüllende Felder“ auffasst.

⁹⁷⁴ Pannenberg, Theologie 2, 106. Dort und auf den folgenden Seiten werden verschiedene Ansätze der Theologiegeschichte skizziert, die sich mit dem Raum als mathematische, kosmische und philosophisch-theologische Kategorie auseinandersetzen. So lässt sich z.B. der Raum auffassen als „Inbegriff der Relationen zwischen den Dingen ..., wie sie sich in der Vorstellung... der Geschöpfe darstellen“, 108.

⁹⁷⁵ Vgl. Pannenberg, Theologie 2, 111. Dort entfaltet er seine Überlegungen zum Verhältnis von Raum und Zeit. So sagt er z.B. „Der Raum umfasst alles, was gleichzeitig gegenwärtig ist.“ So gesehen definierte sich quasi der Raum durch die Zeit. „Die damit ausgesprochene Reduktion des Raumes auf die Zeit“ aber ist nach Pannenberg „Bedingung für eine theologische Interpretation der Gegenwart Gottes im Raum als dynamische Wirksamkeit des göttlichen Geistes.“ Auch wenn sich demnach Raumzeit vierdimensional auffassen lässt (vgl. 112), reicht dies dennoch nicht aus, um Gott zu verorten. Zudem stellt die Relativitätstheorie wohl Anfragen an eine absolute Gleichsetzung von Raum und Zeit.

kann, bleibt festzustellen, dass sich der Geist auch nicht an Räume binden lässt, selbst wenn man sich diese offen oder unendlich vorstellt – wobei letzteres menschliche Vorstellungskraft ja eigentlich sprengt. Menschlich kann man eben nur in begrenzten, innerweltlichen Kategorien von Gott sprechen, auch wenn Metaphorik und Kunst darüber hinaus verweisen mögen. Und da der Begriff des ‚Spannungsraumes‘ weniger gebräuchlich ist, soll hier der Begriff des ‚Spannungsfeldes‘ in seiner menschlich fassbaren Begrenztheit dazu dienen, dem eigentlich unfassbaren Heiligen Geist sprachliche Kontur zu verleihen. In so verstandener vorläufiger Unvollkommenheit werden im Folgenden dynamische Spannungsfelder benannt, in denen sich Beschreibungen zum Wirken des Heiligen Geistes bewegen können: die Spannung richtigen Verstehens zwischen mündlichen und schriftlichen Worten (Gottes), das Wirken des Geistes zwischen dynamischer Unberechenbarkeit und machtvoller Institution, sinnlicher Erfahrbarkeit und rationaler Verantwortung, zwischen ordnendem Bewahren und erneuernden Aufbrüchen, zwischen der Einheit der Gemeinschaft und der Freiheit des Individuums, dem Handeln im Diesseits und einer wartenden Jenseitshoffnung sowie zwischen einem geistfokussierten und einem bekenntnisorientierten Christusglaube. Auch wenn sich diese Bereiche nicht immer genau voneinander trennen lassen, soll die Strukturierung in Spannungsfelder helfen, um Aspekte zum Geist Gottes geordnet zu beleuchten und dadurch besser zu verstehen. Dass der Geist dem Menschen schöpfungsgemäßes Leben schenkt, ist dabei als grundlegend anzusehen. Dies wird nicht in einem eigenen Spannungsfeld direkt thematisiert, klingt aber an verschiedenen Stellen an. Auch der grundlegende Aspekt der Relationalität, also der Beziehung, soll durch die verschiedenen Spannungsfelder hindurch immer wieder in den Blick geraten.

Im Laufe der Zeit sind in der theologischen Lehrentwicklung und den damit verbundenen Auseinandersetzungen viele Aspekte zum Heiligen Geist hervorgehoben worden. Einige solcher historischen Ausprägungen sollen im Weiteren als Beispiele dienen, um die aus der Exegese abgeleiteten systematischen Spannungsfelder zum Geist zu illustrieren. Dabei wird erhofft, dass sich die so ausgeführten Spannungsfelder für religionspädagogische Themenfelder, die in Teil C diskutiert werden sollen, als anschlussfähig bzw. inspirierend erweisen.

Zum Aufbau der folgenden Ausführungen lässt sich nun erst einmal Folgendes sagen: Um die Verbindung zwischen Kapitel I und II mit Kapitel III zu verdeutlichen, werden zu Beginn eines jeden Kapitels Befunde aus dem exegetischen Teil zusammenfassend wiederholt. Im Anschluss daran sollen ausgewählte Beispiele der Kirchen- bzw. Theologiegeschichte helfen, die einzelnen Spannungsfelder zu erläutern, um diese danach in theologisch-systematischem Kontext zu reflektieren. Dabei kommen auch passende Aspekte aus neueren systematischen Ansätzen zur Sprache, um dann zum jeweiligen Spannungsfeld ein eigenes Resümee zu ziehen. Allerdings kann es im Rahmen dieser Arbeit auch bei den systematischen Blickwinkeln nur um ein Anreißen gehen, nicht um eine systematische Darstellung der neueren Pneumatologie insgesamt. Historisch-chronologische Perspektiven ordnen sich hierbei insofern einem systematischen Blickwinkel unter, als die aus der Exegese abgeleiteten Spannungsfelder die Struktur vorgeben. Auf diese Weise wird eine Systematisierung verschiedener Redeweisen über den Heiligen Geist angestrebt. Von daher soll dann nochmals kurz der Befund aus Teil A betrachtet werden, um anschließend in Teil C in eine religionspädagogische Diskussion zum Heiligen Geist einzutreten.

1 Verstehen zwischen mündlichen und schriftlichen Worten (Gottes)

Gleich zu Beginn der Bibel fällt die Bedeutung des ‚Wortes‘ bei der Schöpfung auf. Dort wird berichtet, dass Gott das Leben durch sein Wort erschuf. Auch wenn dies in Gen 1,1-3 nicht direkt ausgedrückt wird, ist erwähnenswert, dass zum Sprechen das Atmen dazugehört, was ja eine grundlegende Bedeutung von *ruach* darstellt. Das Wort Gottes aber erging im Laufe der im AT erzählten Geschichte des Volkes Israel immer wieder an einzelne Menschen, z.B. um sie zum Propheten zu berufen. Solche Menschen erhielten dadurch von Gott den Auftrag, in seinem Namen zum Volk Israel in bestimmte Situationen hineinzusprechen, zu warnen, zu korrigieren oder zu trösten bzw. Hoffnung zu vermitteln. Vielfach hörte das Volk nicht auf diese Worte. Nach dem Erzählfaden des AT kam es dadurch zur Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Exil. Dort gewann die Verschriftlichung des Wortes Gottes zur Vergewisserung der eigenen Identität und in Abgrenzung zu fremden Kulturen an Bedeutung. So entwickelte sich über die Zerstörung und den Wiederaufbau des Tempels hinweg die Tora zum heiligen Ort der

Begegnung mit Gott. Man glaubte jetzt neben der Ausrichtung auf den Tempelkult, dass Gott durch das schriftlich niedergelegte Gesetz und dessen Auslegung zum Volk redete. Außerdem äußerte sich um die Zeitenwende der jüdische Philosoph Philo in seinem hellenistischen Kontext zur göttlichen Inspiration von Texten. Des Weiteren ergaben sich durch Einflüsse der hellenistischen Philosophie Bezüge zwischen dem Wort (*logos*) und der Weisheit (*sophia*), die später auch auf Christus als Wort (vgl. Joh 1,1) bezogen wurden.

Im Neuen Testament werden in Joh 3 und 4 intensive Gespräche Jesu mit einzelnen Menschen beschrieben, die das Verhältnis zu Gott klären wollen. Die Evangelien stellen darüber hinaus die Bevollmächtigung und Sendung der Jünger in die Welt dar, um von Gottes Liebe in Wort und Tat Zeugnis abzulegen. Apg 2 berichtet, wie der Heilige Geist an Pfingsten den Jüngern Freimut zur Predigt verlieh. Innerhalb der Gemeinden bekam die prophetische Rede als aktualisiertes Reden des Geistes unter den Charismen, vor allem gegenüber der Glossolie, einen hervorgehobenen Stellenwert. Paulus betonte, dass Glaube an Christus vielfach der Predigt, also des mündlich verkündigten Wortes, bedürfe.

Darüber hinaus ist bemerkenswert, dass die Sammlung der biblischen Schriften über einen längeren Zeitraum hinweg erfolgte und somit eine Vielfalt an Blickwinkeln und Zeugnissen enthält. So gibt es beispielsweise 4 verschiedene Evangelien mit unterschiedlichen Konzeptionen. Alle beinhalten Bezüge zu jüdischen Schriften, die z.B. durch sogenannte Erfüllungsformeln („wie die Schrift sagt“) markiert werden.⁹⁷⁶ Diese Schriftbezogenheit findet sich ebenfalls in den Briefen. Insgesamt gibt es also eine Fülle an Aussagen in der Bibel, die dem mündlichen wie dem schriftlichen Wort als von Gott kommend eine besondere Wirkkraft zuschreiben. Die Vielfalt der biblischen Zeugnisse ist allerdings auch in Abhängigkeit vom historischen Kontext der unterschiedlichen Autoren und deren Adressatengruppen zu sehen. So schrieb z.B. der hellenistisch gebildete Jude Paulus an konkrete Gemeinden, die sich wiederum von heutigen Gemeindesituationen stark unterscheiden. Dies gilt es bei der Auslegung der Schriften zu beachten. Darüber hinaus ist zu beachten, dass

⁹⁷⁶ Vgl. Mt 21,42: „Habt ihr nicht gelesen in der Schrift“; Mk 14,49: „Aber so muss die Schrift erfüllt werden“; Lk 4,21: „Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“; Joh 7,38: „wie die Schrift sagt“.

es im Sinne von 2Kor 3,6 („der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“) nicht nur um ein literarisches Textverständnis geht, sondern darum, dass die jeweilige Textauslegung den Lebenshorizont von Menschen erreicht und belebt.

Die Frage, inwiefern Worte in menschlicher Sprache – ob mündlich oder schriftlich weitergegeben – als ‚Wort Gottes‘, d.h. als göttliche Offenbarung bzw. als vom Geist inspiriert gelten können, wurde immer wieder diskutiert. Außerdem ist es sinnvoll, darüber nachzudenken, inwiefern der Heilige Geist bei Exegese und Hermeneutik der Schrift, also beim Auslegen und Verstehen, helfen kann. Dieses Spannungsfeld zum ‚Wort Gottes‘ soll nun näher betrachtet werden.

1.1 Der Umgang mit der Bibel

Die protestantische Bibel besteht aus einer Sammlung von 66 Schriften. Davon gehören 39 ins Alte und 27 ins Neue Testament. Manche Bibeln enthalten zwischen den Testamenten die sogenannten Apokryphen.⁹⁷⁷ Auch die Reihenfolge der Schriften ist nicht in allen Übersetzungen gleich. Trotz aller Unterschiede verschiedenster Übersetzungen und Ausgaben gilt die Bibel für den christlichen Glauben als Richtschnur bzw. Norm, was auf Griechisch mit ‚Kanon‘ bezeichnet wird.⁹⁷⁸ Die Identität von Christen orientiert sich demnach weitgehend an diesem Maßstab der Bibel. So lässt sich zunächst fragen, wie diese bedeutsame Schriftensammlung überhaupt entstanden ist.

1.1.1 Die Entstehung des biblischen Kanons

Grundsätzlich kann man sagen, dass das mündlich gesprochene Wort in besonderer Weise der aktuellen Situation entspricht. Demnach ist verständlich, wenn man diesem gegenüber dem schriftlichen Wort den Vorrang einräumt.⁹⁷⁹ Allerdings verflüchtigt sich Mündliches auch wieder schnell. Das schriftlich fixierte Wort dagegen kann die Zeiten überdauern,⁹⁸⁰ muss jedoch immer wieder mündlich aktualisiert werden. Mündlichkeit und

⁹⁷⁷ Vgl. Schindler, Kanon, 769. Die griechischen Spätschriften des AT wurden von der kath. Kirche anerkannt, von Protestanten aber im 16. Jh. als apokryph (= abseitig, unbedeutend) eingestuft. Dies geschah im Kontext des Konzils von Trient (1545-1549), auf dem die katholische Kirche Luthers ‚sola scriptura‘ ablehnte. Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 124.

⁹⁷⁸ Vgl. Schindler, Kanon, 767. Ab dem 4. Jh. wurde der Begriff ‚Kanon‘ in Zusammenhang mit Kirchenrecht und Synodenbeschlüssen gebracht, also in institutionellem Zusammenhang gebraucht.

⁹⁷⁹ Vgl. Hübner, Kanon, 8-9 und Lüpke, Geist, 578-579.

⁹⁸⁰ Vgl. Hübner, Kanon, 15.

Schriftlichkeit beinhalten also jeweils eigene Stärken und ergänzen sich so gegenseitig.⁹⁸¹

Schon im Judentum gestaltete sich das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen durch Sprechen, Zuhören und Antworten.⁹⁸² Dieses vielfach mündlich weitererzählte Wortgeschehen wurde seit dem Exil aufgeschrieben und bis zum 1. Jh. n. Chr. im sogenannten Tenach gesammelt. Er besteht aus den 5 Büchern Moses (die Tora), den Propheten und den Schriften. Diese jüdischen Schriften lagen im 1. vorchristlichen Jahrhundert bereits als Sammlung vor und waren für Jesus und seine Jünger bedeutsam.⁹⁸³ Die ersten Christen verwendeten diese Texte dann allerdings weniger in der hebräischen Ursprungsfassung als vielmehr in der ins Griechisch übersetzten Septuaginta.⁹⁸⁴ Zu der Rezeption jüdischer Schriften kamen zunächst mündliche Überlieferungen von gesammelten Jesusworten hinzu. Von diesen sogenannten Logien, erschloss sich die alte Überlieferung neu.⁹⁸⁵ Jesus galt nun als der in den jüdischen Texten verheißene Messias. Aber auch die Paulusbriefe spielten bei der Neuinterpretation der alten jüdischen Schriften eine wichtige Rolle. Seit etwa 50 n. Chr. wurden dann Briefe gesammelt und die mündlichen Erzählungen zu Jesus aufgeschrieben. So entstanden verschiedene frühchristliche, als bedeutsam anerkannte Schriften. Aus diesen las man in den christlichen Gottesdiensten vor. Dadurch wurde das geschriebene Wort wieder zu mündlicher Verkündigung. Zum anderen mussten sich die Gemeinden immer wieder gegenüber verschiedensten philosophischen Richtungen positionieren. Da die Augenzeugen der Geschehnisse um Jesus allmählich starben, kam auch in der Abwehr von Irrlehren den neu gesammelten Schriften immer mehr eine klärende Rolle zu, die ins das Konzept der Apostolizität mit einfluss.⁹⁸⁶

Markion stellte als erster im 2. Jh. dem jüdischen Schriftenkanon eine Sammlung christlicher Schriften gegenüber. Sein Anliegen war es, die „christliche Verkündigung seiner Zeit von allen sog. judaistischen Verfälschungen“⁹⁸⁷ zu reinigen. Dabei entfernte er alle alttestamentlichen Zitate aus den gesammelten christlichen Schriften. Da er im

⁹⁸¹ Vgl. Hübner, Kanon, 10.

⁹⁸² Vgl. Hübner, Kanon, 7.

⁹⁸³ Endgültig festgeschrieben wurde der Tenach dann im Laufe des 2. Jhs.

⁹⁸⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1,78-79 und Schindler, Kanon, 768.

⁹⁸⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 79.

⁹⁸⁶ Vgl. Sommer, Repetitorium, 28.

⁹⁸⁷ Sommer, Repetitorium, 23.

alttestamentlichen Schöpfergott nicht den Vater Jesu Christi sah, gab er der sich formierenden Kirche Anlass, die Kanonbildung der neutestamentlichen Schriften grundsätzlich zu durchdenken und damit auch ihre Lehrmeinung zu festigen.

Zwischen 150 und 180 n. Chr. lag bereits eine Sammlung verschiedenster Briefe, Evangelien mit der Apostelgeschichte und der Offenbarung vor. Um 200 n. Chr. gab es dann in Rom im sogenannten Kanon Muratori eine frühe Liste neutestamentlicher Schriften.⁹⁸⁸ Im 39. Osterbrief des Athanasius 367 n. Chr. fand sich schließlich zum ersten Mal die Zusammenstellung der 27 Schriften, die sich zum Neuen Testament formierten.⁹⁸⁹ Aus der jüdischen Überlieferung stellte ca. 382 Damasus von Rom eine erste offizielle Liste für die Bibel der Christen zusammen, die sich an der Septuaginta, weniger an der rabbinischen Sammlung orientierte. Hauschild ist der Ansicht, dass zur Auswahl der Schriften keine festen Kriterien eindeutig feststellbar sind.⁹⁹⁰ Kollmann dagegen führt für die sich zum NT formierende Sammlung die Abfassung durch einen Apostel oder Apostelschüler an.⁹⁹¹ Moderne Bibelwissenschaft versteht dies in intensiver Analyse der Texte nicht unbedingt immer wörtlich, sondern eher im Sinne einer Nähe zum Ursprung des Christentums. Theißen sieht als wesentlich bei der Auswahl trotz aller Vielfalt der Schriften eine Einheitlichkeit der Lehre⁹⁹² auch in Abgrenzung zu sogenannten Irrlehren an. Durch diese Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen klärte sich, was als interne Traditionsbildung gelten sollte und was als externe abweichende Auffassung. Darüber hinaus spielten auch der faktische Gebrauch und die Weite der Verbreitung der Schriften eine Rolle. Sommer wertet diesen langen Prozess der Auswahl neutestamentlicher Texte folgendermaßen: „Die Kanonbildung bedeutet sowohl historischen Abstand zum Urchristentum wie den bleibenden Maßstab der frühchristlichen Schriften für die ganze weitere Kirchengeschichte. Ohne Kanonbildung hätte dem Christentum der

⁹⁸⁸ Vgl. Sommer, Repetitorium, 28.

⁹⁸⁹ Einzelheiten dazu vgl. bei Theißen, NT, 119. Theißen führt viele Einzelschritte der Kanonentstehung aus. Diese hier im Detail auszuführen, erscheint hier zu ausschweifend.

⁹⁹⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 79.

⁹⁹¹ Vgl. Kollmann, Testament, 17. Theißen, NT, 116 führt als Kriterien Apostolizität und lehrmäßige Übereinstimmung an. Auf 120 benennt er dazu „die Einheit Gottes und die Realität der Inkarnation“ in Abgrenzung zur Gnosis.

⁹⁹² Vgl. Theißen, NT, 116, 120. Auf 120 benennt er als lehrmäßige Übereinstimmung „die Einheit Gottes und die Realität der Inkarnation“ in Abgrenzung zur Gnosis.

Untergang im Synkretismus gedroht.“⁹⁹³ Nach der Festlegung des Kanons wurden immer mehr Fachleute mit der Auslegung der als heilig geltenden Schriften beauftragt.⁹⁹⁴

Neben der schriftlichen Fixierung der Jesusüberlieferung entwickelten sich mündlich bekennnishaft Formeln, die dann wiederum schriftlich fixiert wurden. Solche entstandenen Traditionen galten auch als Überlieferung der Apostel und bekamen ebenfalls normierenden Charakter.⁹⁹⁵

1.1.2 Die Frage nach der Inspiration der Schriften

Inspiration bezeichnet „die Einhauchung (lat. *inspiratio*) des göttlichen Geistes in den Menschen“.⁹⁹⁶ Dies lässt sich auf verschiedene Art und Weisen verstehen, z.B. als wortwörtliches Diktat Gottes (Verbalinspiration), aber auch als die Prägung einer Person oder Sache durch Gottes Geist (Personal- bzw. Realinspiration).⁹⁹⁷

Den Begriff ‚Inspiration‘ führte vermutlich Tertullian als Fachausdruck christlicher Theologie ein.⁹⁹⁸ ‚Offenbarung‘ gehört zum gleichen Themenkreis. Er betont jedoch stärker, dass (der verborgene) Gott etwas von sich zeigt. Darüber hinaus lassen sich ‚Trance‘ oder ‚Ekstase‘ sowie ‚Prophetie‘ mit Inspiration in Verbindung bringen. In Abgrenzung zu wortlosen Formen der ‚Be-Geisterung‘, z.B. durch Musik oder Kunst, versteht man in der Theologie Inspiration vor allem als klares Wortgeschehen, das somit in der Form der Sprache seine Macht entfaltet.⁹⁹⁹ Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Frage nach der Inspiration der Bibel im Laufe der Kirchengeschichte unterschiedlich gewichtet wurde.

Im frühen Christentum trat zunächst zu den jüdischen heiligen Schriften, die als von Gottes Geist inspiriert angesehen wurden, die Autorität des Auferstandenen. Dieser galt innerhalb der Gemeinde im Geist als anwesend. Verbalinspiration war damals eher kein Thema – zumindest gibt es dafür

⁹⁹³ Sommer, Repetitorium, 28. Theißen, NT, 120, vertritt die Abwehr von Irrlehrern als Hauptmotiv der neutestamentlichen Kanonbildung.

⁹⁹⁴ Pezzoli-Olgiati, Kanon, 767.

⁹⁹⁵ Vgl. Hauschild Lehrbuch 1, 81.

⁹⁹⁶ Beinhauer-Köhler, Inspiration, 167.

⁹⁹⁷ Vgl. Härle, Dogmatik, 121. Härle umschreibt Personalinspiration damit, dass ein menschlicher Schreiber sein ganzes Leben im Wesentlichen durch Gottes Geist bestimmen lässt. Realinspiration betont die Wirkung des Inhaltes. Verbalinspiration dagegen geht von einem fehlerlosen Diktat durch Gottes Geist aus, wonach jeder einzelne Buchstabe als bedeutsam gilt.

⁹⁹⁸ Vgl. Brändle, Inspiration, 169. Tertullian lebte ca. 150-220 in Karthago.

⁹⁹⁹ Vgl. Hübner, Kanon, 6.

keine Hinweise.¹⁰⁰⁰ 2Petr 1,21 und 2Tim 3,16¹⁰⁰¹ werden zwar gerne im Zusammenhang mit der Inspiration der Schrift zitiert, überzeugen aber nicht als Beleg für eine frühchristliche Inspirationslehre. Petrus geht es nämlich vor allem um die Auslegung von Schrift und (mündlicher) Prophetie. In 2Tim ist die Wirkweise der jüdischen Schriften bezüglich ihres erzieherischen Nutzens für die Gläubigen im Blick.¹⁰⁰² Inspiration wird jeweils nur nebenbei erwähnt.

Origenes vertrat die Fehler- und Widerspruchslosigkeit der Bibel, um damit seine allegorische Schriftauslegung zu rechtfertigen.¹⁰⁰³ Ambrosius behauptete, dass Gott der Autor der Heiligen Schrift sei. Auch Augustinus betonte „die unantastbare Wahrhaftigkeit und Irrtumsfreiheit der kanonischen Schriften“.¹⁰⁰⁴ Dabei stand er unter griechisch-hellenistischem Einfluss eines Vollkommenheits- und Harmoniedenkens. Immerhin hatte Augustinus die Eigentümlichkeit der menschlichen Schreiber im Blick. Die Irrtumslosigkeit der Schrift wurde als Lehre jedoch nirgends in Bekenntnisse aufgenommen oder als Konzilsbeschluss verabschiedet. So bewegte sich die kirchliche Auslegung der Schrift bis zur Reformation innerhalb der vorgegebenen Bekenntnisse.¹⁰⁰⁵

Zu Luther und den Reformatoren kann nur vermutet werden, dass sie eine Inspiration der Schriften vertraten. Sie drückten dies nämlich nirgendwo explizit aus oder formulierten gar eine entsprechende Lehre.¹⁰⁰⁶ Als jedoch im 17. Jh. durch neue Erkenntnisse in der Naturwissenschaft ein verändertes Weltbild entstand, ergab sich der Konflikt, dass „die Bibel ... auf naturwissenschaftlichem Gebiet nicht mehr als Lehrmeisterin anerkannt“¹⁰⁰⁷ wurde. In diesem Zusammenhang verfasste die protestantische Orthodoxie eine ausführliche Theorie zur Inspirationslehre, die sich auf die Fehler- und Irrtumslosigkeit der Bibel festlegte. Inspiration wurde nun quasi „als mechanischer Akt der schriftlichen Aufzeichnung“,¹⁰⁰⁸ also als Verbalinspiration verstanden. Damit galt jedes Wort der Schrift als vom

¹⁰⁰⁰ Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 117.

¹⁰⁰¹ 2Petr 1,21: „Denn es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern getrieben von dem Heiligen Geist haben Menschen im Namen Gottes geredet.“ 2Tim 3,16: „Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit.“

¹⁰⁰² Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 119.

¹⁰⁰³ Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 121 und Dierk, Schatz, 102. Er lebte ca. 185-254 in Alexandria.

¹⁰⁰⁴ Brändle, Inspiration, 169. Ambrosius lebte 339-397 in Mailand, Augustinus 354-430 in Hippo.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 121-122; Hauschild, Lehrbuch 1, 87.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 123.

¹⁰⁰⁷ Sommer, Repetitorium, 177; Zimmer, Bibelwissenschaft, 124-126.

¹⁰⁰⁸ Brändle, Inspiration, 170.

Heiligen Geist inspiriert.¹⁰⁰⁹ Widersprüche erklärte man damit, dass sich der Heilige Geist an die jeweiligen Empfänger angepasst hätte (Akkommodation). Dadurch kam dem biblischen Kanon „Offenbarungsqualität“¹⁰¹⁰ zu. Bei dieser Lehre wurde ein zeitloses Wahrheitsverständnis vorausgesetzt, das unabhängig von historischen Zusammenhängen gültig ist, auch wenn es sich an die jeweiligen Gegebenheiten anpassen kann.¹⁰¹¹ Der Text galt nun als die entscheidende Offenbarung Gottes.¹⁰¹² Die Begriffe ‚Bibel‘ und ‚Wort Gottes‘ wurden jetzt weitgehend gleichgesetzt. Man betonte, dass die Bibel ‚Gottes Wort‘ sei – allerdings auch ‚Christus als Mitte der Schrift‘, von der aus alles andere zu verstehen sei. Demnach galten nicht alle Worte der Bibel als gleich wichtig, sondern wurden an ihrem Verhältnis zu Christus gewichtet.¹⁰¹³

Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Bibelforschung im 19. Jh. wurde dieses Verständnis aufgebrochen.¹⁰¹⁴ Im 20. Jh. entwickelte dann Karl Barth eine differenzierte Auffassung vom ‚Wort Gottes‘. Dabei spielt der Offenbarungscharakter der Bibel in der Hinsicht eine wesentliche Rolle, dass man durch sie in besonderer Weise glaubensstiftende Christuserkenntnis geschenkt bekommt.¹⁰¹⁵ Paul Tillich vertrat des Weiteren eine Personalinspiration, d.h. die Reaktion von Menschen auf Offenbarungseignisse. So wird Inspiration nun auch als „Erschließungsgeschehen göttlichen Offenbarungshandelns“¹⁰¹⁶ umschrieben, um die wechselseitige Bezogenheit zwischen göttlichem und menschlichem Handeln auszudrücken. Sigfried Zimmer schreibt der Bibel als Ganzes „Offenbarungsqualität“¹⁰¹⁷ zu, wendet sich aber gegen die Behauptung einer Fehlerlosigkeit der Bibel. Er betont, dass die Bibel nicht durch irgendeine Theorie abgesichert werden muss, sondern durch den Heiligen Geist und ihren Inhalt wirke. So stellt er fest: „Christen glauben nicht an eine Inspirationstheorie, sondern an Gott.“¹⁰¹⁸ Der Glaube an Jesus Christus stehe im Mittelpunkt christlichen Glaubens. Inspiration wäre ohnehin ein Geheimnis. Zimmer wendet sich vor allem gegen eine Inspirationstheorie, die

¹⁰⁰⁹ Vgl. Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 123.

¹⁰¹⁰ Schindler, *Kanon*, 769. Gegner sprachen hierbei auch vom „papierenen Papst“.

¹⁰¹¹ Vgl. Erlemann, *Unfassbar*, 80.

¹⁰¹² Vgl. Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 123, 124-125.

¹⁰¹³ So hatte bereits Luther paulinischen Schriften wie dem Römerbrief einen Vorrang vor anderen, z.B. dem Jakobusbrief eingeräumt.

¹⁰¹⁴ Vgl. Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 150-156.

¹⁰¹⁵ Vgl. Müller, *Grundprobleme*, 24.

¹⁰¹⁶ Brändle, *Inspiration*, 173.

¹⁰¹⁷ Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 130.

¹⁰¹⁸ Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 128.

die Bibel als Mittel zum Zweck für eigene Bedürfnisse der Rechtfertigung und Sicherheit benutzen will.¹⁰¹⁹

Letztlich scheitert ein wörtliches Inspirationsverständnis der Schrift zum einen daran, dass Menschen mit redlichem Verstand sich über historische Zusammenhänge Rechenschaft ablegen, zum anderen daran glauben, dass Gott sich geschichtlich inkarniert hat. Die Bibel als ‚Gotteswort in Menschenwort‘¹⁰²⁰ zu verstehen, versucht, dieser Spannung gerecht zu werden.

1.1.3 Hermeneutik

1.1.3.1 Verstehen zwischen Buchstabe und Geist

Grundlegend gilt, dass Worte nicht an sich eindeutig sind, sondern immer mit einem Aneignungsvorgang verbunden werden. Dieser kann je nach Rezipient und Situation recht unterschiedlich ausfallen.¹⁰²¹ Hermeneutik beschäftigt sich mit dieser Kunst des richtigen Verstehens. Dazu gehört auch, die Voraussetzungen und Methoden der Auslegung offenzulegen.¹⁰²² Zudem geht es um das Integrieren fremder Sinngehalte ins eigene Denksystem, wobei Interpretationen und Deutungen wesentlich dazu gehören.¹⁰²³ Der komplexe Prozess des Verstehens wird auch mit dem sogenannten „hermeneutischen Zirkel“ erklärt. Dabei geht es um ein spiralförmiges „Hin und Her zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen“¹⁰²⁴ eines Textes, wodurch sich das Verstehen vertieft. Ein solch dialogisches Vorgehen findet zwischen Text und Leser (Hörer), sowie dem Autor des Textes statt,¹⁰²⁵ indem auch dessen Theologie und Umfeld Beachtung findet. Ein solches Zusammenspiel dieser verschiedenen Bezugspunkte wird auch als ‚Hermeneutisches Dreieck‘ bezeichnet. Interpretation ist demnach nie abgeschlossen, sondern „immer auf dem Weg ... und prinzipiell offen.“¹⁰²⁶

Biblische Hermeneutik befasst sich insbesondere mit der Auslegung der Bibel.¹⁰²⁷ Dabei spielt sowohl die Auseinandersetzung mit der Textstruktur, z.B. in der Grammatik, eine Rolle, als auch die Frage, in welchem geistig-

¹⁰¹⁹ Vgl. Zimmer, Bibelwissenschaft, 129.

¹⁰²⁰ Vgl. Ott, Antwort, 49f; Lüpke, Geist, 162.

¹⁰²¹ Vgl. Lüpke, Geist, 579.

¹⁰²² Vgl. Bathel, Bibelauslegung, 186.

¹⁰²³ Vgl. Wieland, Hermeneutik, 1, als Begriffsdefinition von Hermeneutik in diesem Sinne.

¹⁰²⁴ Müller, Grundprobleme, 29.

¹⁰²⁵ Vgl. Müller, Grundprobleme, 34f.

¹⁰²⁶ Müller, Grundprobleme, 38.

¹⁰²⁷ Vgl. Söding, Hermeneutik, 3.

kulturellen Hintergrund der Text vermutlich entstanden ist. Aber auch Vorverständnisse der Rezipienten können mit ins Blickfeld geraten. So gibt Peter Müller zu bedenken, dass es einen Unterschied macht, ob man die Bibel „als historisches Dokument, als Glaubenszeugnis verschiedener Menschen oder als persönliche Anrede“¹⁰²⁸ einstuft.

Besonders anspruchsvoll erweist sich das Begreifen des Aneignungsprozesses, wenn das unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes als wesentlich zur Erschließung biblischer Inhalte aufgefasst wird. Dies gilt aber nicht nur im Blick auf Schriftauslegung, sondern auch dann, wenn es um das Verstehen und Auslegen des ‚Wortes Gottes‘ in aktuelle Situationen hinein geht, z.B. in Form von Predigt, Seelsorge bis hin zu mündlicher Prophetie. In diesem Zusammenhang seien auch paulinische Charismen wie die Auslegung der Zungenrede, Worte der Weisheit oder Erkenntnis bzw. das Charisma der Unterscheidung der Geister angeführt.¹⁰²⁹ Dabei gilt, dass sich Kirche von Anfang an von der geglaubten Wirklichkeit des gekreuzigten und auferstandenen Christus her versteht, aus der das verkündigte, zugesprochene Wort hervorgeht – schriftlich wie mündlich.¹⁰³⁰

Da solche Verstehensprozesse anspruchsvoll sind, fasst nach Berger bereits die „frühe Gemeinde ... ihre christologische *Schriftauslegung* nicht als jedermann zugängliche Selbstverständlichkeit, sondern als Gabe des Erhöhten ... oder als Gabe des Geistes“¹⁰³¹ auf. Auch Paulus bringt die Gebote Gottes mit dem Geist in Verbindung. So stellt er in 2Kor 3,6 heraus, dass „der Buchstabe tötet, aber der Geist ... lebendig [macht].“¹⁰³² Zuvor erwähnt er in Vers 3, dass Gottes Geist die lebendige Botschaft von Christus ins fleischliche Herz von Menschen und nicht auf steinerne Tafeln schreibt. Dabei klingt Hes 36,26-27¹⁰³³ mit: Demnach wird das richtige Verstehen von Gottes Wort also aufgrund einer Erneuerung des Herzens durch Gott bzw.

¹⁰²⁸ Müller, Grundprobleme, 30. Auch die Lesefähigkeit und das kulturelle Eingebettetsein beeinflussen das Vorverständnis. Vgl. auch Jeanrond, Hermeneutik, 1655.

¹⁰²⁹ Vgl. 1Kor 12,6-11, 14,1f sowie B II 3.2.1.4.

¹⁰³⁰ Vgl. Hübner, Kanon, 4.

¹⁰³¹ Berger, Geist, 181. Dabei verweist er z.B. auf Lk 4,18f (Antrittspredigt Jesu in Nazareth) und Lk 24, 25-27, 44-47 (Schriftverweise bei den Emmausjünger und bei der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern).

¹⁰³² Lüpke, Geist, 578, Umstellung nach A.S. Vgl. zum Spannungsfeld zwischen Buchstabe und Geist auch Röm 2,17-29; 7,6. Vgl. auch Dierk, Schatz, 102.

¹⁰³³ „Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun.“

durch die Gabe seines Geistes ermöglicht. Dieses Geschehen zielt jedoch nicht nur auf neue Erkenntnisse, sondern auf ein konkretes Umsetzen der Weisungen Gottes. Lüpke legt darüber hinaus das Spannungsfeld zwischen Buchstabe und Geist als „Wirklichkeit des Wortes Gottes im Menschenwort“¹⁰³⁴ aus. In solchen Begegnungen zwischen Gott und Menschen durch das Wort sind seiner Meinung nach diese beiden Pole sowohl zu unterscheiden, als auch ineinander verschränkt. Dabei entsteht der Eindruck, dass der Verstehensprozess selber sich im Letzten menschlichem Begreifen entzieht. Dennoch ist er nicht beliebig, sondern vollzieht sich zwischen klaren Anhaltspunkten. Diese erfahren allerdings in unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Schwerpunktsetzungen.

1.1.3.2 Schriftauslegung im Wandel der Zeit¹⁰³⁵

Bereits in der Alten Kirche galt, dass „geistl[iche] und buchstäbliche Schriftauslegung aufeinander verwiesen“¹⁰³⁶ seien. Der Buchstabe steht dabei für das Eingebundensein des Menschen in irdische Geschichte und der Geist für die befreiende Gnade, an der Fülle Gottes teilhaben zu dürfen. In dieses Spannunggefüge bringt der Mensch seine eigenen Auffassungen und seine Vorverständnisse mit ein. Aber in dieser menschlichen Gebrochenheit entwickelten sich auch verschiedene Auslegungs-methoden, die sich untereinander korrigieren und ergänzen:

So war Irenäus der Meinung, dass die Kirche von den Aposteln die Aufgabe erhalten habe, den Glauben zu bewahren und einheitlich zu verbreiten. Tertullian knüpfte an dieser Auffassung an und vertrat, dass überlieferte Bekenntnisse und Glaubensregeln Maßstab der Schriftauslegung seien. Zur Abwehr von Irrlehren war diese Haltung hilfreich. Andererseits wurde dadurch die Macht der sich institutionalisierenden Kirche auf Kosten der Mündigkeit der Gläubigen im Umgang mit der Bibel gestärkt.¹⁰³⁷

Origenes entwickelte auf dem Hintergrund platonischer Ontologie einen eigenen Ansatz zur Interpretation der Bibel. Von der Annahme her, dass das Sichtbare nur Abbild unsichtbarer Wahrheit ist, wandte er die in der Antike gebräuchliche allegorische Methodik auf die Bibelauslegung an. Dabei ging es ihm darum, den tieferen Sinn von Worten aufzuspüren, den er durch den

¹⁰³⁴ Lüpke, Geist, 578.

¹⁰³⁵ Grosse, Geist und Buchstabe, 158-178, geht auf dieses Spannungsfeld anhand von Origenes, Augustinus und anderen bedeutenden Theologen ein.

¹⁰³⁶ Lüpke, Geist, 580, Ergänzung nach A.S.

¹⁰³⁷ Vgl. Dierk, Schatz, 81-84. Irenäus lebte 135-202 in Lyon.

Heiligen Geist in diese hineingelegt sah. Er vertrat, dass die Bibel über einen historisch-wörtlichen Sinn hinaus einen symbolisch-geistlichen enthielte.¹⁰³⁸ Dennoch galt „die Vorordnung des *sensus literalis* vor dem *sensus mysticus*“¹⁰³⁹ als grundlegend.

Indem Johann Cassian neben dem wörtlich-historischen Sinn den geistlichen Sinn in einen allegorischen (was zu glauben ist), moralisch-typologische (was zu tun ist) bzw. anagogischen (worauf zu hoffen ist) untergliederte, formierte sich die lange wirksame Lehre vom Vierfachen Schriftsinn.¹⁰⁴⁰ Der typologische Sinn der Schrift wird auch der pneumatische genannt. Allerdings galt, dass es zur Dechiffrierung dieser verborgenen Sinngehalte jeweils des Heiligen Geistes bedürfe, um nicht eigene Gedanken in Bibeltexthe hineinzulegen.¹⁰⁴¹

Johannes Chrysostomos betonte bei der Bibelauslegung „die Einheit der Offenbarung“, suchte also vor allem nach einem „heilsgeschichtlichen Zusammenhang“.¹⁰⁴² Dabei spielten insbesondere typologische Entsprechungen zwischen AT und NT eine wichtige Rolle, auch als neutestamentliche Erfüllungen. Auch Augustinus suchte in der Bibel intensiv nach Erfüllungen von Verheißungen, wobei er sich aber vor allem am Wortsinn orientierte. Letzteres galt auch für die Scholastik im Mittelalter wie beispielsweise für Thomas von Aquin.¹⁰⁴³

In der Reformationszeit wurde die Bedeutung der Bibel, auch im Zusammenhang humanistischer Quellenforschung, neu entdeckt. Dennoch war für Martin Luther zunächst einfach das Wort (*solo verbo*) im Sinne einer verheißungsvollen, schöpferischen, heilstiftenden, auch (mündlichen) Zusage Grundlage seiner Theologie. Darin sah er die Entfaltung der beziehungsstiftenden Anrede Gottes an den Menschen. Diese lebendige Stimme des Evangeliums (*viva vox evangelii*) soll nach Luther den Menschen so erreichen, dass er seinen Glauben und sein Handeln auf die Hoffnung des

¹⁰³⁸ Vgl. Dierk, Schatz, 102-103. Origenes unterschied zwischen einem „philologisch-historischen ... , allegorisch-moralischen und ... eschatologisch-pneumatischen Sinn.“ Barthel, Bibelauslegung, 189.

¹⁰³⁹ Lüpke, Geist, 581, also das buchstäbliche Verstehen vor dem übertragenen. Lüpke zeigt hierzu Bezüge zu 1Kor 13,13 auf, wonach „Glaube, Hoffnung, Liebe“ das Ziel aller Schriftauslegung sei.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 86-87, Jeanrond, Hermeneutik, 1655 und Dierk, Schatz, 104-105.

¹⁰⁴¹ Vgl. Berger, Geist, 181.

¹⁰⁴² Barthel, Bibelauslegung, 189. Dieser lebte im 13. Jh.

¹⁰⁴³ Vgl. Barthel, Bibelauslegung, 189.

Reichs Gottes ausrichtet.¹⁰⁴⁴ In Abgrenzung zur kirchlichen Tradition bezog sich Luther außerdem durch sein *sola scriptura* klar auf die Bibel als schriftliche Autorität.¹⁰⁴⁵ Er verstand Bibelauslegung so, dass sich der Interpret der Schrift unterzuordnen habe und er im Gebet um die Erschließung des Wortes durch den Geist bitten solle. Der vom Heiligen Geist geleitete Exeget solle sich auf diese Weise um ein „Nachzeichnen der Selbstinterpretation der Schrift“¹⁰⁴⁶ bemühen und nicht seinen Verstand über die Schrift stellen. Aus Luthers Entdeckung des *sola gratia* und *solus Christus* (allein die Gnade und allein Christus), wodurch die Heilsmittlerschaft der Kirche infrage gestellt wurde, war ja das *sola scriptura* als heilsvermittelnder Bezugspunkt hervorgegangen. Dieses Prinzip wurde dann wiederum mit *solus Christus* verknüpft, indem Luther Christus als ‚Mitte der Schrift‘ zum hermeneutischen Schlüssel seines Bibelverständnisses erhob.¹⁰⁴⁷ Dadurch gab er ein Vorverständnis zur Interpretation vor und grenzte sich gegenüber jüdischer, aber auch gegenüber herkömmlich kirchlicher Schriftauslegung ab. Demnach beinhaltet nach Luther die Schrift grundlegend ‚Gesetz und Evangelium‘: Zum einen öffne das Gesetz dem Menschen die Augen für die Ausweglosigkeit der todbringenden Sünde, zum anderen befähige der Geist durch das Verstehen des Evangeliums zum „freien Tun der Liebe“.¹⁰⁴⁸ Darüber hinaus band Luther in Abgrenzung gegenüber Spiritualisierung und institutionalisierter Lehre das unverfügbare Wirken des Geistes an die Auseinandersetzung mit der Schrift. So vertrat er, dass der Geist „nirgendwo gegenwärtiger und lebendiger als in seinen hl. Büchern selbst, die er geschrieben hat, gefunden werde.“¹⁰⁴⁹ Insgesamt wandte sich die lutherische Schriftauslegung vom vierfachen Schriftsinn ab und stärkte den Literalsinn, auch durch die Einbeziehung der Sprachen, in denen die Bibel ursprünglich

¹⁰⁴⁴ Vgl. www.worthaus.org/mediathek/luthers-verstandnis-des-wortes-6-2-1/ am 18.08.2016. Dort führt Zimmer aus, dass Luther vor allem in der Zusage („promisso“) der Vergebung bei der Beichte die Wirkung des (mündlichen) Wortes sah. Dabei betont er unter 41:15f Min den Wert des flüchtig Zugesprochenen, das man nicht festhalten und das man nicht wie abstrakt formulierte schriftliche Texte ‚besitzen‘ könne. Deshalb entwickle sich daraus kein Stolz.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 124.

¹⁰⁴⁶ Dierk, *Schatz*, 85. Vgl. auch 86. Selbstinterpretation heißt auf lateinisch „sui ipsius interpres“ – Barthel, *Bibelauslegung*, 190. Vgl. B III 4.1.2.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Dierk, *Schatz*, 87-88; Schindler, *Kanon*, 769. Das Evangelium von der Erlösung durch Christus wird nach Luther auch als ‚Kanon im Kanon‘ bezeichnet.

¹⁰⁴⁸ Lüpke, *Geist*, 581. Das ‚Wort vom Kreuz‘ sieht Luther als Mitte der Schrift an, das sowohl tötender Buchstabe sein kann als auch lebendig machender Geist.

¹⁰⁴⁹ Lüpke, *Geist*, 581. Vgl. auch Zimmer, *Bibelwissenschaft*, 13, 42, Huizing, *Kanon*, 770; Jeanrond, *Hermeneutik*, 1656. Dabei galt für Luther, dass das Bibelwort „buchstab in libro“ sein kann, also nicht nur göttlich, sondern von menschlichen Autoren ‚irdisch‘ verfasst. Vgl. Hauschild, *Lehrbuch* 2, 297f.

verfasst wurde.¹⁰⁵⁰ Die altprotestantische Orthodoxie ab dem 17. Jh. verstand dann die Bibel (anders als Luther) als vollständig irrtumsloses Wort Gottes. Dies wirkte sich entsprechend auf die Auslegung dieser Zeit aus und provozierte im Zuge der Aufklärung Kritik.

So wurde ab dem 18. Jh. der biblische Kanon im protestantischen Bereich durch die Aufklärung relativiert. Die „natürliche Gotteserkenntnis“ galt jetzt als „Sachkriterium“, d.h. als „inhaltliche Norm der Offenbarung“.¹⁰⁵¹ In diesem Zusammenhang versuchte Reimarus die Widersprüchlichkeit der Bibel und des überlieferten Glaubens aufzudecken. Dabei erhob er die Vernunft zum Maßstab und missachtete weitgehend die verkündigende Absicht der Texte.¹⁰⁵² So entstand vor allem durch Semler ein neuer, freierer Umgang mit der Bibel. Dabei setzte er sich auch für eine wissenschaftliche Untersuchung der historischen Kanonentstehung ein.¹⁰⁵³ Man unterschied nun zwischen dem mehr oder weniger zufälligen Gewordensein der Schriftensammlung und dem, was den Glauben begründet. Dadurch wurde natürlich auch die Schriftauslegung beeinflusst. Die sich vor allem im protestantischen Bereich etablierende historisch-kritische Methode der Bibelauslegung sieht so in der Schrift weniger das ‚Wort Gottes‘, als vielmehr ein historisch entstandenes Dokument. Auf diese Weise versucht sie, den ursprünglichen Textsinn möglichst frei von dogmatischen Vorentscheidungen zu erfassen.¹⁰⁵⁴ Ein solches Wahrnehmen und Analysieren der historischen Distanz des Textes bringt sicherlich allerhand Erhellendes für sein Verständnis mit sich. Allerdings besteht die Gefahr, dass der „im Literalsinn aufbewahrte theol[ogische] Sinn“ dadurch verloren gehen kann, „indem die neuzeitliche Vernunft das Geschichtliche auf bloß Menschliches und hist[orisch] Tatsächliches reduziert.“¹⁰⁵⁵ Demnach kann man sagen, dass die „Problematik der Schriftauslegung ... in den Streit um das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt eingreift.“¹⁰⁵⁶ Bemerkenswert bezüglich der Verbreitung historisch-kritischer Exegese erscheint auch, dass sich die katholische Schriftauslegung ihr erst seit 1943 in breiterem Maße geöffnet hat. Außerdem beeinflusst sie im außereuropäischen bzw. im nicht

¹⁰⁵⁰ Vgl. Dierk, Schatz, 87.

¹⁰⁵¹ Schindler, Kanon, 769.

¹⁰⁵² Vgl. Dierk, Schatz, 95.

¹⁰⁵³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 192; Zimmer, Bibelwissenschaft, 152.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Dierk, Schatz, 111f; Leonhardt, Grundinformation, 88.

¹⁰⁵⁵ Lüpke, Geist, 581.

¹⁰⁵⁶ Lüpke, Geist 582.

akademischen Bereich auch heute das Ringen um ein Verstehen der Bibel in wesentlich geringerem Maße als an den Hochschulen Europas.¹⁰⁵⁷

Ab dem 17. Jh. bekam außerdem die persönliche Erfahrung des Christen mit Schriftausagen im Pietismus ein besonderes Gewicht. Durch Schleiermacher, der als erster klassischer Vertreter der neueren evangelischen Theologie gilt,¹⁰⁵⁸ setzte sich, auch im Sinne der deutschen Frühromantik, die Betonung der persönlichen Bedeutung der Bibel weitgehend im gesamten evangelischen Bereich durch. Außerdem veröffentlichte 1835/36 D. F. Strauß seine Kritik an der Bibel und dem Leben Jesu als unhistorische Mythen. Durch seinen Ansatz verursachte er mitunter einen Bruch zwischen theologischer Forschung und kirchlichem Glauben.¹⁰⁵⁹ Gleichzeitig war, besonders im schwäbischen Pietismus, aber auch in der Erweckungsbewegung, ein Biblizismus gebräuchlich, der die Heilige Schrift wortwörtlich als Gottes Wort verstand.

Bereits gegen Ende des 19. Jhs. gab allerdings Hermann Gunkel zu bedenken, dass man nicht verstehen könne, was in der Bibel mit *pneuma* gemeint sei, wenn man nicht die dazu gehörigen pneumatischen Erlebnisse beachtete und sich quasi in die Pneumatiker einfühle. Auf Grund dessen kommt er zu der Aussage: „Wir haben es in der Urgemeinde gar nicht mit einer Lehre vom heiligen Geist und seinen Wirkungen zu tun ... Es handelt sich hier ... um ganz concrete, allen in die Augen fallende Tatsachen, ... die man ohne weitere Überlegungen unmittelbar als geistgewirkt empfand.“¹⁰⁶⁰ Gunkel leitet daraus ab, dass man für eine richtige Exegese der biblischen Texte ähnliche innere supranaturalistische Erfahrungen machen sollte. Diese Forderung war insofern bahnbrechend, als daraus der religionsphänomenologische Ansatz mit großer Breitenwirkung entstand. Gunkels phänomenologischen Deutungsansatz wird allerdings in der Weise kritisiert, dass dieser mit „einem verfehlten positivistischen Erfahrungsbegriff gearbeitet“¹⁰⁶¹ habe. Dies gelte auch deshalb, weil Aussagen nicht immer die

¹⁰⁵⁷ Barthel, Bibelauslegung, 191-192.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Leonhardt, Grundinformation, 78-79. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) gilt ja als Begründer der modernen Bewusstseins- und Erfahrungstheologie und verstand demnach Religion als „subjektiv-individuelles Gefühlserleben“, was ihre pluralistische Auslegung förderte. So gelang es ihm, evangelische Theologie im Horizont von Aufklärung und „neuzeitlichem Bewusstsein“ neu zu begründen. Im 20. Jh. wurde er dafür zum einen von der Dialektischen Theologie heftig kritisiert, zum anderen knüpften theologische Ansätze nach der NS-Zeit wieder an ihm an.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Leonhardt, Grundinformation, 81.

¹⁰⁶⁰ Strecker, Zugänge, 9.

¹⁰⁶¹ Strecker, Zugänge, 11. Dabei bezieht sich Strecker auf Friedrich Wilhelm Horns Habilitationsschrift von 1992 „Das Angeld des Geistes“. Der ‚Positivismus‘ als philosophische

Erfahrungen beinhalten, die sie beschreiben, sondern auch als Interpretation von Wahrnehmungen kritisch hinterfragt werden müssten. Dennoch lässt sich feststellen, dass ein Austausch mit Christen, z.B. aus dem pfingstlich-charismatischen Bereich, die zum Wirken des Heiligen Geistes ähnlich konkrete Wahrnehmungen wie im NT beschreiben, den Auslegungshorizont erweitern kann.¹⁰⁶²

1.2 Kommunikative und theologisch-systematische Aspekte zum Wort (Gottes)

1.2.1 Neuere Ansätze zum Umgang mit der Schrift

Im 20. Jh. wurde die Liberale Theologie,¹⁰⁶³ die den auf innerweltliche Perspektiven setzenden Kulturprotestantismus des 19. Jhs. prägte, durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs grundlegend erschüttert. Auf diesem Hintergrund entwickelte Karl Barth in seiner Dialektischen Theologie eine Systematik von dem Gedanken der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her.¹⁰⁶⁴ Die Bibel wurde dabei als „menschliches Zeugnis der Offenbarung Gottes verstanden.“¹⁰⁶⁵ Barth kritisierte dabei auch Friedrich Schleiermachers Ansatz, das menschliche Bewusstsein statt des göttlichen Wortes zum Ausgangspunkt der Theologie zu machen.¹⁰⁶⁶ Die Autorität des biblischen Kanons sah Barth in der Schrift selbst durch die Zeugnisse göttlicher Offenbarung begründet und stellte dar, dass diese Autorität gegenüber der Macht der Kirche auch zum Korrektiv werden könne.¹⁰⁶⁷ Bei allem Bemühen um philologische und historische Befunde von Bibeltexten ging es Barth nun

Richtung stützt Erkenntnisse allein auf innerweltliche Kategorien wie Mathematik, Logik bzw. Experimente.

¹⁰⁶² Vgl. Hempelmann, Rückkehr, 291-292. Bei aller Kritik am pentecostalen Schriftverständnis äußert er z.B. „Allerdings ist auch kritisch gegenüber einer auf Modernitätsverträglichkeit bedachten Kirche und Theologie anzumachen, die Dimension des Wunders nicht pauschal und von vornherein auszuschließen.“

¹⁰⁶³ Diese Bezeichnung kam erst im 20. Jh. auf, auch wenn sich die inhaltlichen Ausprägungen bereits im 19. Jh. formierten. Liberale Theologie steht dem Rationalismus nahe und vertritt ein dogmen- und bekenntnisfreieres Christentum. Johann Salomo Semler gab dazu bereits Ende des 18. Jh. wichtige Anstöße. Die historische Bibelauslegung wurde in diesen Ansatz integriert, um in der von der Aufklärung geprägten Moderne theologisch sprachfähig zu sein. Vgl. Leonhardt, Grundinformation, 88.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Jeanrond, Hermeneutik, 1657-1658; Dierk, Schatz, 120; Leonhardt, Grundinformation, 93f.

¹⁰⁶⁵ Karpp, Bibel, 88.

¹⁰⁶⁶ Die Frage ist allerdings, wie ein Mensch von Gott reden kann, wenn Gott sich ihm nicht offenbart hat. Insofern lassen sich Offenbarung und Erfahrung nicht gegeneinander ausspielen. Vgl. Moltmann, Geist, 18. Auf 20 löst er diese Spannung so auf, dass er Gott in der menschlichen Erfahrung als immanent ansieht und der Mensch sich in Gott transzendiere. So schreibt er „Weil Gottes Geist im Menschen ist, ist des Menschen Geist selbsttranszendent auf Gott angelegt.“

¹⁰⁶⁷ Vgl. Ott, Antwort, 43.

darum, den jeweiligen Geist im Sinne einer „nachkritischen Schriftauslegung“¹⁰⁶⁸ denkend aufzuspüren. Karl Barth übte aber auch an der historischen Exegese, die sich allein um historische und sprachliche Analysen bemüht, Kritik. Er erkannte zwar deren „Recht und Notwendigkeit“ an, ermutigte aber dazu, damit nicht zufrieden zu sein, sondern vielmehr „zu einem Entdecken des ‚letzten Wortes‘ in den Wörtern“¹⁰⁶⁹ zu gelangen. Daneben entwickelte sich Bultmanns existenziale Bibelauslegung, der sowohl eine Entmythologisierung von Bibeltexten als auch die Freilegung existentieller zeitübergreifender Inhalte in Texten ein Anliegen war.¹⁰⁷⁰ Diese verwies jedoch stärker als Barths Auslegung auf das möglichst objektive Erfassen der Sache, um den existentiellen Kern richtig zu verstehen.

Darüber hinaus vertrat der katholische Theologe Karl Rahner die Ansicht, dass das „Wort Gottes immer das vom bevollmächtigten Träger der Lehre und Überlieferung in der hierarchisch verfassten Kirche ausgerichtete Wort“¹⁰⁷¹ sei. Somit kommt in der katholischen Kirche dem Amt eine wesentliche Rolle zu bezüglich dessen, was als ‚Wort Gottes‘ gelten kann. Zum anderen räumt Rahner ein, dass auch Amtsinhaber in der Auslegung des Wortes insofern auf andere in der Kirche angewiesen seien, als durch sie neue Bewegungen zur Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes angeregt würden.

Heute bemüht man sich insgesamt vor allem um eine „zeitgemäße Rezeption bzw. Interpretation“.¹⁰⁷² Die verschiedenen Kulturen damals und heute genau anzuschauen, gilt dabei als grundlegend, um möglichst zeitlose Aussagen der Schrift aus dem Weltbild ihres Entstehungszusammenhangs¹⁰⁷³ herauszufiltern und Menschen unserer Zeit verständlich zu machen. Dies kann aber auch beinhalten, auf Analogieloses¹⁰⁷⁴ zu stoßen, das dem eigenen Weltbild fremd erscheint und damit das Verstehen herausfordert. Dennoch erweisen sich diachrone¹⁰⁷⁵

¹⁰⁶⁸ Dierk, Schatz, 121.

¹⁰⁶⁹ Ott, Antwort, 46-47.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Leonhardt, Grundinformation, 103.

¹⁰⁷¹ Ott, Antwort, 67.

¹⁰⁷² Brändle, Inspiration, 170-171.

¹⁰⁷³ Vgl. Vielhaber, Wein, 19f.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Stuhlmacher, Verstehen, 219. ‚Analogieloses‘ meint, dass davon keine Entsprechung in der Geschichte bekannt ist.

¹⁰⁷⁵ Diachrone Verfahren beschäftigen sich mit der Entwicklung von Texten über längere Zeiträume hinweg. Vgl. Metzger, Bibel, 93, 100. Zu nennen wären hier z.B. Text- Literarkritik,

und methodische Fragen der Schriftentstehung für die Auslegung weiterhin als hilfreich. Darüber hinaus gerät eine gesamtbiblische Theologie zunehmend in den Fokus, die von der Endgestalt des Kanons ausgeht. Besonders synchrone Verfahren, die vor allem die Sprache eines Textes (auch in Bezug zu ihrem kommunikativen Umfeld) untersuchen, spielen dabei eine wichtige Rolle zur Ermittlung des Textverständnisses. Außerdem nehmen neuere Ansätze intensiv die Aussageabsichten biblischer Autoren in den Blick. So versteht beispielsweise der ‚canonical approach‘ biblische Texte als abgeschlossene Redaktionsprodukte und ‚biblische Theologie‘ betrachtet Texte bewusst vom Gesamtkontext der Bibel her.¹⁰⁷⁶

Auch wenn der biblische Kanon heutzutage weder als allein von der Kirche gesetzt, noch als allein gottgegeben angesehen wird, ist es hilfreich, mehrere Perspektiven bei der Textauslegung zu beachten. Das Spannungsverhältnis zwischen literarisch gewordenem Bibeltext und dem Glauben an Gottes Offenbarung durch das Wort wird gewissermaßen als Raum verstanden, in dem sich ein sinnvolles Verstehen der Bibel bewegt.¹⁰⁷⁷ So betonen verschiedene modernere Ansätze neben dem Bemühen um die historischen Aussageabsichten des Textes im Sinne des hermeneutischen Dreiecks auch die Rolle des Rezipienten, also des Lesers oder Hörers. Hierbei wären z.B. Rezeptionsästhetik, Befreiungstheologie, tiefenpsychologische oder feministische Exegese zu nennen. Darüber hinaus erscheint es vor allem in einer global vernetzten Welt erhellend, außereuropäische Bibelauslegungen, aber auch ökumenische bzw. jüdische wahrzunehmen.¹⁰⁷⁸ In dem Spannungsfeld, das um das richtige Verstehen des Wortes Gottes ringt, ist nun auch der Bereich des Mündlichen zu bedenken.

1.2.2 Mündliche und schriftliche Kommunikation im Vergleich

In der Flüchtigkeit des Mündlichen treten andere Aspekte als beim über längere Zeiträume schriftlich fixierten Wort hervor. So kommt z.B. neben dem gelesenen und zugesprochenen mündlichen Wort dem Gespräch eine besondere Rolle zu. In mündlicher Form hat dabei das Gegenüber die Möglichkeit, direkt zu antworten, nicht nur mit Worten, sondern auch mit Blicken, Gesten oder Pausen. Dies kann den Fortgang des Gespräches

Überlieferungsgeschichte, Redaktionskritik, Form- und Gattungskritik oder Traditionskritik. Vgl. Barthel, *Bibelauslegung*, 191f.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Schindler, *Kanon*, 769.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Schindler, *Kanon*, 770.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Barthel, *Bibelauslegung*, 192.

maßgeblich beeinflussen. Dadurch wird die Beziehung der Gesprächspartner direkt miteinander erlebt und gestaltet. In schriftlicher Form kann ein solcher dialogischer Prozess z.B. in Form eines Briefwechsels stattfinden. Im Vergleich mit der Mündlichkeit lassen sich dabei die Worte viel mehr in Ruhe durchdenken und entfalten und die Antwort wird eher mit zeitlicher Verzögerung erwartet. Schriftliche Formen wie e-mails, Chatroom-Kommunikation oder WhatsApp können sich jedoch dem schnellen dialogischen Wechsel der Mündlichkeit annähern, wenn auch ohne Körperlichkeit.

Außerdem besteht heutzutage die Möglichkeit, Mündliches als Audio- oder Videodatei aufzunehmen und z.B. durch das Internet an anderen Orten und zu anderen Zeiten zu hören und anzusehen. Damit kann sich die Rezeption des mündlich gesprochenen Wortes verändern. Tonfall oder Körpersprache können zwar weiterhin das Gesagte unterstreichen, die Situationen, in denen die Worte erklingen, sind aber mitunter sehr unterschiedlich und beeinflussen damit das Verstehen. Früher wurden ja neben Auswendiggelerntem vor allem schriftliche Texte durch Konservierung und zeitverzögerte Wiederholung von Worten gekennzeichnet. Die Wirkungen audio-visuell aufgezeichneter mündlicher Worte in modernen Kontexten müssen noch genauer untersucht werden.

Schaut man in die theologische Systematik, ist es interessant, dass Pannenberg das Sprechen in Verbindung mit „Gottes Atemholen“¹⁰⁷⁹ bringt, aus dessen Dynamik heraus schöpferische Akte entstehen können. In biblischen Texten wie Gen 1,3 oder Ps 33,6¹⁰⁸⁰ kommt dieses erschaffende Wort Gottes ja explizit zum Ausdruck. Dabei handelt es sich zwar um schriftliche Texte, aber es geht darin explizit um mündliche Rede. So lässt sich fragen, inwiefern Worten in Predigt, Seelsorge oder sonstigen persönlichen Begegnungen solche schöpferische Wirkung zukommen kann.

Unabhängig vom Glauben an ein Wirken des Heiligen Geistes betont ja auch die sogenannte Sprechakttheorie,¹⁰⁸¹ dass Worte mehr als die Weitergabe reiner Information beinhalten. Sie können vielmehr Wirklichkeit verändern und damit neue Realitäten hervorbringen. An Sätzen wie „Ich liebe

¹⁰⁷⁹ Pannenberg, Theologie 2, 98. Vgl. auch 99, 132.

¹⁰⁸⁰ „Und Gott sprach. Es werde Licht! Und es ward Licht.“ und „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes.“

¹⁰⁸¹ Der Philosoph Ludwig Wittgenstein gilt als Wegbereiter dieser Theorie, in der auch von Sprachspielen die Rede ist. John Langshaw Austin und Charles S. Peirce gelten als Vertreter der Sprechakttheorie. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Sprechakttheorie> am 19.08.2016.

dich“ oder „Ich vergebe dir“ lässt sich dies einfach nachvollziehen. Inwiefern solche Worte in aufgeschriebener oder aufgenommener Form ihre schöpferische Wirkung entfalten können, wäre wiederum vom jeweiligen Kontext her neu zu betrachten.

1.2.3 Grenzen der Rede von Gott und die Aktualisierung seines Wortes

Des Weiteren gilt es zu bedenken, dass im Gegensatz zu Musik oder Bildern Worte möglicherweise Eindeutigkeit herstellen. Sie können aber auch in poetischer Sprache z.B. als Metaphern mehrdeutig sein, tiefere Dimensionen des Verstehens zum Schwingen bringen und eine schöpferische Kraft entfalten. Gerade modernere Gleichnisforschung wird von diesem Gedanken her geprägt.¹⁰⁸² Dabei spielt auch immer wieder die Erfahrung als Verstehensgrund von Worten eine wichtige Rolle, damit diese nicht nur Floskeln werden, sondern ihre Wirkmacht entfalten. Zum anderen gilt: Bezieht sich das Sprechen auf Gott, ist sich der kritische Realist darüber im Klaren, dass menschliche Sprechweise an Grenzen stößt. Hier werden Metaphern interessant, da sie eine Sprechweise ermöglichen, die die Wirklichkeit nicht unmittelbar beschreibt.¹⁰⁸³ Bei solcher Rede spielt es eine wesentliche Rolle, welche erkenntnistheoretischen Prämissen zur Existenz Gottes hinter den Worten liegen.

Eine Position dazu wäre z.B. der ‚Theologische Realismus‘. Dieser vertritt „die Ansicht, es gäbe einen Gott unabhängig davon, was wir über ihn denken, sagen oder wissen mögen.“¹⁰⁸⁴ Dies wirkt sich auf die jeweilige Sprache aus. So geht man in der sogenannten ‚realistischen Theologie‘¹⁰⁸⁵ davon aus, dass von Gott nur aufgrund seiner Selbstenthüllung bzw. Offenbarung gesprochen werden kann. Als ein Vertreter dieser Ansicht wäre Michael Welker¹⁰⁸⁶ zu nennen. Demnach wird Gottes Wirklichkeit komplexer angenommen als menschliche Systematisierungsversuche dies zu erfassen und auszudrücken versuchen. Eine solche Sichtweise knüpft zum einen an einem offenbarungstheologischen Verständnis an, verbindet dieses aber mit dem Horizont menschlicher Erfahrung. Dies stellt Welker in seinem Standardwerk

¹⁰⁸² Vgl. Müller, Grundprobleme, 62-64.

¹⁰⁸³ Vgl. Soskice, Realismus, 195.

¹⁰⁸⁴ Soskice, Realismus, 190.

¹⁰⁸⁵ „Eine realistische Theologie ist eine auf verschiedene Erfahrungszusammenhänge bezogene und für deren Differenzen sensibilisierende Theologie, die sich gerade in diesem vielfältigen und komplexen Bezug auf die Wirklichkeit Gottes und die von Gott beabsichtigte geschöpfliche Wirklichkeit auszurichten sucht.“ Welker, Geist, 12. Vgl. auch Soskice, Realismus, 194.

¹⁰⁸⁶ Er schrieb 1992 sein viel beachtetes Werk „Gottes Geist“ und 2012 „Gottes Offenbarung“ (2012).

‚Gottes Geist‘ unter Berücksichtigung der Lebensbedingungen der Postmoderne vor.¹⁰⁸⁷ Darüber hinaus setzte er sich auch intensiv mit nordamerikanischer Prozesstheologie auseinander.¹⁰⁸⁸ Diese beschreibt Gott als Ursprung von Neuem, das sich ständig fortentwickelt. Hierzu stellt Welker seinen Ansatz vor: Dieser nimmt die Vielfalt der biblischen Überlieferung wahr und geht davon aus, dass „keine menschliche Erfahrung über ‚Gott an sich‘ verfügt, sondern daß Gott Gottes Offenbarung in vielfältigen menschlichen Bezeugungen der Gegenwart Gottes vermittelt.“¹⁰⁸⁹ Darüber hinaus versucht eine solche Theologie Gotteserfahrungen in immer wieder neuen Zusammenhängen zu betonen. Dies entspräche „Gottes Lebendigkeit und Gottes Freiheit“.¹⁰⁹⁰ Ein durch Gottes Geist bewirkter sogenannter emergenter Erneuerungsprozess könne z.B. auch im Zusammenhang mit Bibeltexten erfolgen. Die darin verborgenen Erfahrungen der Gegenwart Gottes aktualisiere der Heilige Geist, woraus wiederum neue, quasi inspirierte Worte entstehen könnten.¹⁰⁹¹ Der Geist bringe somit aus den biblischen Zeugnissen die darin verborgene Präsenz und Realität Gottes hervor.¹⁰⁹² Welker ist der Ansicht: „Sowohl die Texte der Bibel an sich als auch die Gemeinschaft an sich sind ohne diese Inspiration nichts als ‚tote Buchstaben‘ und ‚trockene Knochen‘.“¹⁰⁹³ Der Geist eröffnet also durch die Auseinandersetzung mit dem inspirierten Bibeltext einen Zugang, die Gegenwart Gottes zu erleben und dies wiederum anderen zu bezeugen. Allerdings räumt Welker dabei ein, dass „das Gesetz eine orientierende Funktion auch inmitten der Ausgießung und inmitten des Wirkens des Heiligen Geistes“¹⁰⁹⁴ behalte, indem es auf Recht und Erbarmen verweist.

Für Wengst¹⁰⁹⁵ ist der Geist ebenfalls die Kraft der lebendigen Erinnerung des je neuen Begreifens Jesu bzw. die Kraft der Wiederholung. Die Wiederholung der Rede Jesu geschehe so, dass sein Wort in der gegenwärtigen Situation immer wieder neu ausgedeutet werde. Das heißt

¹⁰⁸⁷ Vgl. Welker, Geist, 38f.

¹⁰⁸⁸ Vgl. <http://michael-welker.com/de/tag/prozessphilosophie-prozesstheologie-whitehead/> am 31.10.2018.

¹⁰⁸⁹ Welker, Geist, 54.

¹⁰⁹⁰ Welker, Geist, 55.

¹⁰⁹¹ Vgl. Welker, Geist, 256-257.

¹⁰⁹² „Es ist die Aktivität des Geistes, die diese Zeugnisse zu wahren und lebendigen Zeugnissen macht, ... das Volk Gotteszusammenführt, erneuert und stärkt [und] ... die Gegenwart Gottes in seiner Mitte erkennen und bekennen läßt.“ Welker, Geist, 256, Ergänzung nach A.S.

¹⁰⁹³ Welker, Geist, 258.

¹⁰⁹⁴ Welker, Geist, 240.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Wengst, Johannes 2, 132.

aber auch, dass sich das über Jesus Tradierte verändern könne. Dennoch bestehe der Anspruch, dass gerade und nur so die authentische Stimme Jesu laut werde.¹⁰⁹⁶ Auch darin zeige sich das Anliegen der Aktualisierung von Gottes Wort, das dann wiederum neue Wirklichkeit gestalte.

Auch Hans-Martin Barth setzt sich mit den Grenzen des Wortes Gottes auseinander. So betont er die Unverfügbarkeit über das Wort Gottes und zeigt am Beispiel von Beichte und Absolution auf, dass es sowohl diagnostisch als auch therapeutisch wirken könne. Seiner Meinung nach seien diese Wirkungen aber letztlich in einem eschatologischen Kontext zu sehen.¹⁰⁹⁷

1.3 Resümee

Das Spannungsfeld, das sich mit dem Verstehen des mündlichen und schriftlichen Wortes Gottes beschäftigt, beinhaltet grundlegende Fragen nach der Offenbarung des transzendenten Gottes in Raum und Zeit. Hierbei stoßen rein innerweltliche Kategorien an ihre Grenzen. Im Kontext immanent orientierter Wissenschaft gilt es deshalb offenzulegen, wo der Glaube, z.B. an die Existenz Gottes und sein offenbares Reden, theologische Überlegungen prägen. Dies ist im Rahmen dieser Arbeit der Fall. Dennoch ist menschliches Reden über ‚Gottes Wort‘ insofern sinnvoll, wie es im Bewusstsein behält, dass der Begriff ‚Gott‘ auch Unverfügbares, Geheimnisvolles und Unverstehbares beinhaltet. Zum anderen ist er vor allem im jüdisch-christlichen Kontext vom vielfach bezeugten, geglaubten und erfahrenen Willen Gottes geprägt, mit Menschen in Beziehung zu treten. Dabei wird zum einen von situativ treffender, geistvoller Rede bzw. Anrede Gottes berichtet. Zum anderen spielen Fragen nach Möglichkeiten und Grenzen der Fixierung göttlichen Redens in menschlichen Kategorien eine wesentliche Rolle. Gottes Reden in dieser Welt wird jeweils in konkrete kulturell geprägte Horizonte hinein beschrieben. Dennoch schwingen dabei immer wieder auch zeitüberdauernde universale Ansprüche mit. Hier genau hinzuhören und zu sehen und dann zu unterscheiden, gilt als wichtiges Anliegen eines verantwortbaren Redens von Gottes Sich-Mitteilen in dieser Welt. Darüber hinaus geht es nicht nur um leere Worte, sondern um Krafterweise Gottes, die durch Worte neue Lebensräume erschaffen und

¹⁰⁹⁶ Vgl. Wiedenhofer, Hermeneutik, 6.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 594-595.

somit auch das Handeln prägen. Demgegenüber steht ein Verständnis der Bibel als literarische Sammlung interessanter Worte und mehr oder weniger schöner Geschichten vergangener Zeiten und Kulturen – auch wenn man diese als Weltliteratur ansieht.

Grundlegend kann man sagen, dass Wahrheit in Gottes Geschichte nicht von außen her beweisbar ist, sondern sich an denen als wahr erweist, die in ihr leben. Dies spielt sowohl für die Frage nach der Inspiration der Schriften als auch für ihr Verstehen eine entscheidende Rolle. So lässt sich mit Schneider-Flume folgendes zusammenfassend sagen: „Die Wahrheit der Schrift bewahrheitet sich durch die Kraft der lebendigen Beziehung auf Gott, die Geist genannt zu werden verdient.“¹⁰⁹⁸ Dabei geht es weniger um eine Fehlerlosigkeit der Schriften, sondern vielmehr um eine gelebte Realität, die sich als hoffnungsvoll, heilsam und beziehungsstiftend erweist. Wo daraus aktualisierte geistvolle Rede in Predigt oder Prophetie hervorgeht, kann wiederum die Schrift als Korrektiv zur fehlerhaften und fantasievollen Subjektivität von Menschen dienen.¹⁰⁹⁹

2 Dynamische Unberechenbarkeit und machtvolle Institution

Bereits im AT verweist die Vielgestaltigkeit und dynamische Unfassbarkeit des *rûah*-Begriffes auf die Unverfügbarkeit Gottes bzw. seines Geistes. Das Leben des von Gott geschaffenen Menschen ist zum einen grundlegend von diesem unverfügbaren Atem abhängig,¹¹⁰⁰ zum anderen ergeht der Auftrag Gottes an den Menschen über die Erde zu herrschen.¹¹⁰¹ Darüber hinaus wird erzählt, dass immer wieder einzelne Menschen im Volk Israel plötzlich von Gottes Geist überfallen wurden und sie so zeitweise für konkrete Aufgaben besondere göttliche Macht bekam. Später übernahm Israel von anderen Völkern die Herrschaftsform eines institutionalisierten Königtums. Der gesalbte Regent wurde dabei schließlich als dauerhafter Geiststräger angesehen. Außerdem galt der Tempel mit seinen Priestern als Ort der

¹⁰⁹⁸ Schneider-Flume, Dogmatik, 338.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Dierk, Schatz, 92.

¹¹⁰⁰ Vgl. Ps 104,29f; Hi 34,14-15.

¹¹⁰¹ Gen 1: 26 „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. 28 Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht.“

besonderen Gegenwart Gottes. Durch die Erfahrungen von Tempelzerstörung und Exil wurde jedoch der Glaube an die Geisterfülltheit dieser Institutionen aufgebrochen. Es entstand die Hoffnung auf den Messias als dem besonderen Geiststräger, der Gerechtigkeit und Frieden umfassend aufrichten werde.

Die ersten Christen sahen diese Erwartung in Jesus erfüllt. Ihr Miteinander war zunächst von Erfahrungen der dynamisch-kraftvollen Gegenwart des Heiligen Geistes geprägt. Dies zeigte sich auch in der Ausübung besonderer Begabungen zum Aufbau der Gemeinde. Durch diese sogenannten Charismen ergab sich eine Differenzierung von Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft. Paulus kritisiert allerdings die damit einhergehende Unordnung.¹¹⁰² So kann man in den ersten Gemeinden noch keine etablierte Ämterstruktur erkennen. Aber bereits im Epheserbrief ist von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern die Rede,¹¹⁰³ was eine beginnende Ausdifferenzierung von Ämtern vermuten lässt. Die Menschen, die diese ausübten, galten als ‚berufen‘, also von Gott eingesetzt und für diese Aufgaben als vom Geist begabt. ‚Gemeinde‘ wiederum verstand Paulus nicht einfach als effizient funktionierende Organisation, sondern vielmehr als lebendigen Organismus. Diesen ‚Leib Christi‘ bezeichnete der Apostel auch als ‚Tempel des Heiligen Geistes‘, also als Ort, an dem Gottes Geist in besonderer Weise anwesend ist, was sich vor allem in der Liebe untereinander zeigen soll.¹¹⁰⁴

Seit der Verknüpfung von Staat und Kirche, die im 4. Jh. mit Kaiser Konstantin begann, wurden geistliche Ämter zunehmend mit staatlicher Macht ausgestattet. Dies wirkte sich auch auf die Festlegung kirchlicher Lehren aus. Andererseits gab es immer wieder Gruppierungen, die offenere geistbetontere Formen vertraten. Mit diesen und mit verschiedenen philosophischen Strömungen, die diese Zeit prägten, musste sich die entstehende Kircheninstitution auseinandersetzen. Dadurch wurde die Lehrentwicklung ebenfalls beeinflusst. Dies gilt z.B. im Blick auf die Art und Weise, wie man über die Verbundenheit zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist sprach. Bereits im Johannesevangelium wurde diese Beziehung ja als göttliche Liebesgemeinschaft dargestellt. Wie sich aus diesem Glauben

¹¹⁰² Vgl. vgl. 1Kor 12 und 14 sowie B II 3.2.1.

¹¹⁰³ Vgl. Eph 4, 11.

¹¹⁰⁴ Vgl. 1Kor 3, 16: ‚Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?‘ und 1Kor 13 sowie B II 3.2.1.5.

trinitarische Dogmen entwickelten, soll im Folgenden umrissen werden, da sich daran die Spannung zwischen spontanem Geisteswirken und einer Institutionalisierung in machtbetonten Auseinandersetzungen zeigen lässt.

2.1 Die Entwicklung trinitarischer Dogmen

In der Alten Kirche bildete sich allmählich eine weitgehend anerkannte kirchliche Lehre heraus. Dies geschah in Abkehr vom Judentum,¹¹⁰⁵ in Abgrenzung zu diversen philosophischen und religiösen Strömungen, aber auch in der Aufnahme von hellenistischem Gedankengut.¹¹⁰⁶ Im Folgenden werden nun ausgewählte Aspekte entfaltet, die direkt oder indirekt zur sogenannten Trinitätslehre führten.¹¹⁰⁷

2.1.1 Einflussreiche Philosophien zur Zeit der Alten Kirche

Die philosophische Schule der Stoa beeinflusste bereits neutestamentliche Autoren wie Paulus. Darüber hinaus wirkte sie sich auf die weitere Lehrentwicklung der Kirche aus, z.B. auf die *Logos*-Christologie. So galt in der Stoa der *Logos* innerhalb ihrer „rationalen, materialistischen Kosmologie ... [als] zentrales Prinzip“. ¹¹⁰⁸ Diese Vorstellung bezog die Kirche nun auf Jesus als Mittler. Demnach wurde der *Logos* (das Wort, das sich in Christus offenbart – vgl. Joh 1) von Gott als Schöpfungsmittler gezeugt. Daraus ergab sich beispielsweise das problematische Modell des hierarchischen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, der nach Kol 1,15 und Hebr 1,3 als Abbild bzw. Ebenbild Gottes gilt.¹¹⁰⁹ Unter anderem wurden diese Überlegungen wiederum auf die Entstehung des trinitarischen Dogmas bezogen.¹¹¹⁰

Zu den Diskussionen über das dreigestaltige Wesen Gottes in der Alten Kirche gehörte auch die Frage nach den Hypostasen (Seinsweisen).¹¹¹¹

¹¹⁰⁵ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 32-33.

¹¹⁰⁶ Vgl. Sommer, Repetitorium, 51.

¹¹⁰⁷ Viele dieser Geistesströmungen wirkten sich auch auf die in B III 3 dargestellte Mystik aus.

¹¹⁰⁸ Hauschild, Lehrbuch 1, 9. Umstellung und Ergänzung nach A.S.

¹¹⁰⁹ „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung.“ und „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens und trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort.“ Origenes vertrat, dass Gott ohne seinen Mittler nicht existiere und so Logos-Sohn und Gott identisch seien. Als Abbild sei der Sohn aber zweitrangig. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 20-21.

¹¹¹⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 19-20; Hauschild, Lehrbuch 1, 10-11.

¹¹¹¹ Über die Frage der Hypostasen der Trinität, auch im Gegensatz zu ihrem Wesen (*ousia*) wurde viel gestritten. Dies kann in dieser Arbeit jedoch nur angerissen und nicht vertieft werden. Weiteres vgl. unter Sommer, Repetitorium, 56-57; Hauschild, Lehrbuch 1, 19f, 33 und 38f. Dabei war z.B. strittig wer mit wem wesensgleich (*homoousios*) oder nur wesensähnlich (*homoiousios*) wäre und ob der Heilige Geist zur Gottheit dazugehöre oder nicht.

Dabei bezog man sich unter anderem auf den Platonismus. Bereits der Mittelplatonismus (ca. 1.-3. Jh.) beschäftigte sich mit Überlegungen, wie Transzendentes der Welt vermittelt werde und „wie es von der ursprünglichen Einheit des Seins zur Vielheit komme“,¹¹¹² z.B. durch den *Nous* (das reine Sein im Denken). Darüber hinaus spielte auch hier der *Logos* eine wichtige Rolle. In dem von Plotin begründeten Neuplatonismus¹¹¹³ traten nun über rationales Erkennen hinaus mystische Elemente hervor, die die ekstatische Schau bzw. Einigung der Seele mit dem ursprünglich Einigen, quasi dem höchsten abstrakten Prinzip, als Ziel anstrebten. Demnach verursache und ordne die durch das Eine und den *Nous* erzeugte Hypostase der Weltseele, die sich in allen Seelen wiederfinde, das, was im Werden sei. Hier lassen sich Parallelen zwischen der Weltseele und Überlegungen zum Heiligen Geist erahnen. Der biblische Befund zum Geist Gottes bzw. Heiligen Geist setzt allerdings andere Akzente. Bemerkenswert ist, dass neuplatonische Mystik immer wieder ihren Einfluss auf christliche Mystik und Spiritualität geltend machte, was im nächsten Kapitel zur Mystik näher ausgeführt wird.

Als Weiterentwicklung eines christlichen Neuplatonismus kann man die um 500 n. Chr. in Syrien entstandenen Schriften eines unbekanntenen Autors unter dem Pseudonym Dionysius Areopagita¹¹¹⁴ auffassen. Diese beinhalteten neuplatonische Mystik im Wortlaut negativer Theologie.¹¹¹⁵ Dabei geht es unter Einbeziehung der Sakramente um eine stufenweise Reinigung mit dem Ziel einer ekstatischen Gottesschau. Hierbei klingt trotz aller geordneten Stufung dynamische Unberechenbarkeit an. Die Vereinigung von Gott und Mensch nach dem Vorbild Christi erfolgt nach dieser Lehre letztlich durch die Hingabe an Gott, die über aller Erkenntnis und Meditation stehe. Diese Auffassung hatte weiten Einfluss auf die Geistes- und Theologiegeschichte.¹¹¹⁶

Für die Lehrentwicklung der Großkirche war außerdem die Auseinandersetzung mit der Gnosis,¹¹¹⁷ einer synkretistischen religiösen Bewegung, prägend. Diese vertrat unter anderem einen strengen Dualismus

¹¹¹² Hauschild, Lehrbuch 1, 17.

¹¹¹³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 17-18. Plotin lebte um 205-270.

¹¹¹⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 198. Der Name bezieht sich nach Apg 17,34 auf einen Schüler des Paulus.

¹¹¹⁵ Diese führt aus, was man nicht über Gott sagen kann. Vor allem in der Ostkirche gewann dieser Gedanke an Raum, dass es nicht-offenbare Seiten Gottes gäbe.

¹¹¹⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 293. Dieser Einfluss zeigte sich z.B. bei mystischen Strömungen des Mittelalters, aber auch über Martin Luthers monastische Prägung in der Reformation.

¹¹¹⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 70-73.

zwischen Geist und Materie, woraus sowohl Askese als auch Libertinismus als Ideal folgen konnten. Materie wurde als grundlegend schlecht bewertet. So lehnte selbst der christliche Gnostizismus einen Glauben an die Schöpfung ab. Den Geist von der Materie zu befreien, galt als Erlösung. Dies war jedoch nur für sogenannte Pneumatiker aufgrund ihrer besonderen Erkenntnisfähigkeit möglich.¹¹¹⁸ Festzustellen ist allerdings, dass sich christlicher Glaube vom sinnlich-körperhaften *rûah*-Begriff weit entfernte, wo er gnostische Gedanken aufnahm.¹¹¹⁹

2.1.2 Unterschiedliche Positionen zu ‚Geist‘ und ‚Trinität‘ in der Antike

Gegen die gnostische Lehre stellte der Kirchenvater Irenäus von Lyon nach 180 heilsgeschichtlich-systematische Überlegungen an, in denen erstmals „ökonomisch-trinitarische“¹¹²⁰ Gedanken auftauchten, die eine innertrinitarische ‚Aufgabenteilung‘ beschreiben. Der Heilige Geist wird dabei zur Gabe Christi, die den Gläubigen die Heilsoffenbarung vermittele und dadurch Gemeinschaft mit Gott bewirke.¹¹²¹

Ab Mitte des 2. Jhs. forderte der sogenannte Montanismus¹¹²² die sich etablierende Kirche heraus, indem er vorgab, am Geistwirken der frühen Christen anzuknüpfen.¹¹²³ Prophetie, Enthusiasmus, Askese, Buße, eine starke Beteiligung von Frauen und eine apokalyptische Erwartung des nahen Weltendes bestimmten diese Bewegung, die sich kritisch mit der sich entwickelnden Kirche auseinandersetzte und in der sich allerhand dynamische Unberechenbarkeit breit machte.¹¹²⁴ Montanus aus Kleinasien verstand sich selbst als besonderes Werkzeug Gottes im Sinne des Parakleten nach Joh 14-16.

Gegenüber der Behauptung der Montanisten, individuell vom Heiligen Geist begabt zu sein, entwickelte sich in der sich bildenden Großkirche die Überzeugung, dass die Fülle des Geistes in der Institution der Gesamtkirche liege bzw. an die Versammlung der Bischöfe geknüpft wäre. Dies führte zur Etablierung regionaler Bischofssynoden.¹¹²⁵ Darin zeigt sich, wie durch die

¹¹¹⁸ Vgl. Sommer, Repetitorium, 16, 20-21. Neben Pneumatikern wurden Menschen in Psychiker, Pistiker und Hyliker eingeteilt.

¹¹¹⁹ Dies ist auch im Blick auf das 3. Spannungsfeld zwischen Sinnlichkeit und Rationalität interessant.

¹¹²⁰ Hauschild, Lehrbuch 1, 11, 14.

¹¹²¹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 12.

¹¹²² Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 76-78.

¹¹²³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 17.

¹¹²⁴ Ähnliche Erscheinungen fanden sich z.B. auch im radikalen Pietismus, vgl. B III 5.1.3.

¹¹²⁵ Vgl. Sommer, Repetitorium, 24-25.

Abgrenzung gegenüber sogenannten Häretikern die Kirche theologische Fragen klärte – hier die nach dem Zusammenhang zwischen Charisma und Amt – und dadurch kirchliche Ämter mit Macht ausgestattet wurden.¹¹²⁶ In der sich nun als katholisch, also als ‚allgemein‘ verstandenen Kirche entstand daraus die Lehre von der apostolischen Sukzession. Damit wird die Weitergabe der Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist innerhalb institutioneller Ämter verstanden.¹¹²⁷

Auch Tertullian stellte sich gegen die Gnosis, hing aber am Ende seines Lebens dem Montanismus an. Er entwarf grundlegende Gedanken, die sich zur Trinitätslehre ausgestalteten: Der Heilige Geist wurde nun nicht mehr nur als göttliche Kraft bzw. Gabe angesehen, sondern wurde neben Vater und Sohn zur dritten göttlichen Person, wobei jede auf ihre Weise zu den Menschen spräche.¹¹²⁸ Nach Tertullian gelten Vater, Sohn und Heiliger Geist als drei unvermischte Personen, die jedoch in einer Einheit verbunden seien im Sinne von „*una substantia – tres personae*“.¹¹²⁹ Dabei wäre aber der Sohn dem Vater untergeordnet (subordiniert) und gehe aus ihm hervor.¹¹³⁰ Eine als Subordinationismus verstandene Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater lehnte er ab.¹¹³¹

Origenes wiederum war durch mittelplatonische Philosophie beeinflusst. Diese lehrte Gott als höchstes Wesen, aus dem die geistige Welt hervorging. Daraus entstand eine tendenziell spekulative Theologie,¹¹³² die Origenes in ‚De principiis‘ systematisierte: Vergleichbar mit einem gnostischen Mythos beschrieb er die „Entstehung des Sohnes und des Geistes aus Gott“. Dabei gilt der Sohn als *Logos* zwar mit dem Vater als wesenseins, aber diesem untergeordnet, ebenso wie der Geist dem Sohn. Dieser Trias seien wiederum

¹¹²⁶ Das Bischofamt wurde nach Adolf von Harnack neben dem Kanon und der Glaubenslehre zu einer der drei katholischen Normen. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 77 und Sommer, Repetitorium, 26-27. Dabei gibt Sommer dort auch zu bedenken, dass die Normierung der Kirche für ihr Bestehen in der Vielfalt der religiösen Bewegungen notwendig war. Die „urchristliche, vom freien Walten des Geistes bestimmte Vielfalt“ wurde in den „rechtlichen und gesetzlichen Formen“ allerdings eingegrenzt.

¹¹²⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 76; 90.

¹¹²⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 16. Ähnliche Gedanken finden sich um 217 bei Sabellius, dem wichtigsten Vertreter der modalistischen Monarchianer, in seiner ökonomischen Trinitätslehre. Diese besagt, dass sich Gott in der Heilsgeschichte nacheinander durch unterschiedliche Personen im Sinne von Rollen wie im griechischen Theater, in dem durch verschiedene Masken gesprochen wurde, offenbare. Demgegenüber versuchte die immanente Trinitätslehre die innere Beziehungsstruktur der Trinität zu erläutern. Vgl. Sommer, Repetitorium, 54.

¹¹²⁹ Hauschild, Lehrbuch 1, 15. Vgl. auch Sommer, Repetitorium, 54, 58. Diese Formel fasst zwar das Denken Tertullians gut zusammen, stammt aber vermutlich nicht von ihm direkt.

¹¹³⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 31-32.

¹¹³¹ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 74.

¹¹³² Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 167.

alle anderen Wesen untergeordnet.¹¹³³ Zudem entwickelte Origenes eine immanente Trinitätslehre, um das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist untereinander weiter auszudifferenzieren.¹¹³⁴ Den Heiligen Geist sah er zwar eigenständig, also nicht nur als Gabe an, bezeichnete ihn jedoch nirgends direkt als Gott. Seine Aufgabe in der Welt wäre es, den Menschen zur Vervollkommnung zu führen. Dieser könne durch Vergeistigung in die kosmologische Ordnung Gottes, also in die Gemeinschaft mit ihm, zurückgeführt werden.¹¹³⁵ In seinem Denken findet demnach Pneumatologisches und Trinitarisches einen wichtigen Platz, was sich auf weitere Lehrentwicklungen der Kirche auswirkte.

Auch Bischof Athanasius von Alexandria¹¹³⁶ entfaltete seit ca. 345/6 seine Sicht von Trinität. Dies geschah in Auseinandersetzung mit den sogenannten Arianern, die von einer „mittelplatonischen Ontologie“ her „Gott als alleiniges Prinzip des Seins“¹¹³⁷ verstanden. Athanasius berücksichtigte in besonderem Maße die Pneumatologie und betonte auch die Gottheit des Heiligen Geistes, während die sogenannten Pneumatomachen diese ablehnten. Er lehrte, dass sich Gott als das Licht als Lichtabglanz durch Christus offenbare. Der Heilige Geist beschenkt demnach den Menschen mit Erleuchtung, um diese göttliche Offenbarung zu erkennen und zwar nicht nur kognitiv, sondern auch mit einem geheiligten Lebensstil. Indem Athanasius Gott als Einheit beschreibt, grenzte er sich dabei klar gegenüber einem polytheistischen Trinitätsverständnis ab und überwand den Subordinatianismus (die Unterordnung Jesu und des Geistes unter den Vater). Seine Sicht prägte wichtige Konzilsbeschlüsse entscheidend mit.¹¹³⁸

Augustin¹¹³⁹ entwickelte seine für die allgemeine Kirche sehr prägende Theologie im Kontext des Neuplatonismus. Er führte die paulinische Pneumatologie in seinem Kirchen- und Sakramentsverständnis weiter, indem er zwischen einer äußeren Gestalt und der inneren Gemeinschaft, der „*communio sanctorum*“ unterschied. In letzterer würde sich Liebe und Glauben real entfalten, auch in der inneren Wirkung der Sakramente

¹¹³³ Sommer, Repetitorium, 37.

¹¹³⁴ Vgl. Sommer, Repetitorium, 54.

¹¹³⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 21.

¹¹³⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 35-37. Er wird auch als Vater der Orthodoxie (der Ostkirche) bezeichnet.

¹¹³⁷ Hauschild, Lehrbuch 1, 36.

¹¹³⁸ Vgl. Sommer, Repetitorium, 57 und Hauschild, Lehrbuch 1, 37, 41, 43.

¹¹³⁹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 231-235. Er lebte von 354-420 und war Bischof von Hippo in Nordafrika.

(„*effectus sacramenti*“¹¹⁴⁰). Eine solche Unterscheidung legte sich nun immer mehr nahe, da sich das Christentum von ihrem ursprünglich selbstverständlich pneumatischen Dasein entfernte und im Prozess der Institutionalisierung von Kirche die Verquickung zu staatlicher Macht immer dominanter wurde. Darüber hinaus bezog Augustin die Wirkung der Gnade bei der Rechtfertigung stark auf den Heiligen Geist (*spiritus gratiae*). Beide würden geschenkt. Glaube bedeutet demnach „durch den Geist Christi bestimmt zu sein.“¹¹⁴¹ Hier zeigt sich eine starke Nähe zur paulinischen Pneumatologie. Allerdings hielten diese Lehren die Kirche nicht davon ab, das Besondere der Sakramente z.B. in der Formel „kein Heil außerhalb der Kirche“¹¹⁴² zum Ausbau ihrer Macht zu gebrauchen.

Das Hauptwerk Augustins „*De trinitate*“, an dem er von 399-419 schrieb, umfasste 15 Bände über die Trinität. Seit 381 war für ihn die Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist gesetzt. Nun führte er diese in einem relationalen Personenbegriff aus. Dabei wird die Verschiedenheit der Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist hervorgehoben. Außerdem suchte er in geschöpflichen Analogien Vergleiche von dreifach unterteilter Einheit im menschlichen Erfahrungsraum (z.B. der menschliche Geist besteht aus Erinnerung, Verstand und Wille).¹¹⁴³ Diese Vorstellungen und Lehren wirkten sich dann auf die Bildung von Dogmen aus.

2.1.3 Konzilsbeschlüsse zur Trinitätslehre und Pneumatologie

Nach der Hinwendung Kaiser Konstantins zum Christentum 312, der sogenannten Konstantinischen Wende, verknüpften sich Kirche und Staat immer enger miteinander.¹¹⁴⁴ Nun wurden im Rückgriff auf den sich formierenden biblischen Kanon und die Lehren der Kirchenväter theologische Dogmen der werdenden Reichskirche auf Konzilien festgelegt. Dabei spielten nicht nur theologische Erwägungen eine Rolle, sondern auch politische, um

¹¹⁴⁰ Sommer, Repetitorium, 67.

¹¹⁴¹ Hauschild, Lehrbuch 1, 240.

¹¹⁴² Cyprian, der Bischof von Karthago, formulierte im 3.Jh. im sogenannten Kätzertaufstreit: „quia salus extra ecclesiam non est“ - Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Vgl. Sommer Repetitorium, 39. Luther widersprach diesem Verständnis von Kirche und hatte vielmehr die ganze „Christenheit auf Erden“ als Ort des Geisteswirkens im Blick. Johannsen, Arbeitsbuch, 68-69 versteht demnach „Kirche als Interpretationsgemeinschaft, die das von Christus gestiftete Gottesverhältnis im Blick auf die jeweilige Gegenwart deutet. ... Sie konstituiert sich, wo sich dieses Gottesverhältnis einstellt.“ Der Satz von Cyprian wurde immer wieder kirchenintern auch sehr kontrovers diskutiert. Im Zweiten Vatikanum wurde hierzu eine neue Ausrichtung vorgenommen. Vgl. C 2.5.2.

¹¹⁴³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 71; Hauschild, Lehrbuch 1, 52-53.

¹¹⁴⁴ Vgl. Sommer, Repetitorium, 45.

den Zusammenhalt des Staates durch die Einheit der Kirche zu fördern.¹¹⁴⁵ So entwickelte sich durch die Verlegung des Kaisersitzes nach Konstantinopel ab 330 in Rom ein Papsttum, das immer mehr auch politische Macht beanspruchte.¹¹⁴⁶ An Weihnachten im Jahre 800 krönte schließlich Papst Leo III Karl den Großen zum Kaiser des Weströmischen Reiches.¹¹⁴⁷ Mit dieser machtpolitischen Spaltung einher ging ein Prozess der Entfremdung zwischen westlich-römischen und östlich-orthodoxen Kirchen, auch in theologischer Hinsicht.¹¹⁴⁸ Auf diesem historischen Hintergrund sind nun im Blick auf Pneumatologie und Trinitätslehre folgende Punkte hervorzuheben:

325 klärte das Konzil von Nizäa, dass der Sohn mit dem Vater wesenseins sei.¹¹⁴⁹

381 wurde darauf aufbauend vor allem die Trinitätslehre, also die göttliche Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist auf dem Konzil von Konstantinopel zum ersten Reichsdogma.¹¹⁵⁰ Aussagen biblischer Schriften, die auf die Göttlichkeit Christi hinweisen¹¹⁵¹ und triadische Andeutungen¹¹⁵² dienten als Beleg für die Trinitätslehre. Darüber hinaus musste im Rückgriff auf Lehren der Kirchenväter die von der hellenistischen Philosophie geprägte *Logos-Christologie* und dazugehörige Überlegungen zur Präexistenz Christi mit weiteren Strömungen in Einklang gebracht werden. Dazu gehörten die dynamischen und modalistischen Monarchianer, die auf jeweils eigene Weise die Einheit Gottes betonten.¹¹⁵³ Arianer und Pneumatomachen, die bei den Konzilbeschlüssen unterlagen, wurden durch staatliche Gesetze verboten.¹¹⁵⁴ Dennoch folgten auch später nicht alle Christen dem Dogma der Dreieinigkeit Gottes von Vater, Sohn und Heiligem Geist. So lehnten z.B. Nationalkirchen der Goten die Trinitätslehre ab.¹¹⁵⁵ Außerdem wurden auf dem Konzil Bekenntnisse weiterentwickelt: So vervollständigte man das ab

¹¹⁴⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 26. Durch die Einheit der Kirche sollte das große und vielfältige römische Reich stabilisiert werden. Deshalb wurden Dogmen als fixierte Lehrmeinung wichtig.

¹¹⁴⁶ Vgl. Sommer, Repetitorium, 46.

¹¹⁴⁷ Vgl. Sommer, Repetitorium, 73, 88, 93, Hauschild, Lehrbuch 1, 500. Auch der Untergang des weströmischen Reiches um 476 beeinflusste die machtpolitischen Verhältnisse im römischen Reich.

¹¹⁴⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 448f. Dort ist auch von Unionsversuchen, insbesondere beim Konzil von Florenz 1439 die Rede.

¹¹⁴⁹ Vgl. Sommer, Repetitorium, 46, 55f.

¹¹⁵⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 48, 51.

¹¹⁵¹ Vgl. Phil 2,5-11, Röm 8,29, Joh 1,1-14.

¹¹⁵² Vgl. 2Kor 13,13 oder Mt 28,19.

¹¹⁵³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 52-54; Hauschild, Lehrbuch 1, 14.

¹¹⁵⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 49.

¹¹⁵⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 356.

150 aus dem Symbolum Romanum entstehende Apostolische Glaubensbekenntnis nun mit dem 3. Artikel zum Heiligen Geist. Die Beschlüsse zu Ergänzungen des Nizänischen Glaubensbekenntnis von 325 sind in der Forschung strittig. Die Formulierungen lassen auf eine volle oder nur teilweise Anerkennung der Göttlichkeit des Heiligen Geistes schließen.¹¹⁵⁶

451 definierte das Konzil von Chalcedon¹¹⁵⁷ in der sogenannten ‚Zwei-Naturen Lehre‘, dass der Sohn Gottes ‚wahrer Mensch und wahrer Gott‘ zugleich sei.¹¹⁵⁸ Dadurch wurde das eigentlich vom Judentum geprägte Geheimnis des messianischen Geistträgers Jesus von Nazareth so ‚geklärt‘, dass möglichst viele unterschiedliche christologische Strömungen der von der römischen Antike geprägten Institution der Kirche sich damit identifizieren konnten.

1054 wurde die sich schon länger anbahnende¹¹⁵⁹ Trennung (Schisma) zwischen Ost-West-Kirche anhand des sogenannten *filioque*-Streites vollzogen. Dabei vertrat die Westkirche ausgehend von Augustins Trinitätslehre, dass der Heilige Geist nur aus Vater *und* Sohn hervorgehe und deshalb ein ‚*filioque*‘ ins Nizänische Glaubensbekenntnis eingefügt werden könne.¹¹⁶⁰ Die Ostkirche verstand aber den Heiligen Geist nicht wie die Westkirche als Teil der Christologie, sondern als „präexistente Hypostase“¹¹⁶¹ und verlieh dadurch der Pneumatologie einen eigenen Stellenwert. Diese unterschiedliche Gewichtung der Lehre vom Heiligen Geist hatte beträchtliche theologische Konsequenzen.

Die dogmatische Spaltung ist allerdings auch im Zusammenhang mit politischen Interessen zu sehen, die sich vor allem seit der Reichsteilung zwischen Westen und Osten¹¹⁶² von 395 verschärften. Darüber hinaus trugen sprachliche und kulturelle Differenzen zu verschiedenen Entwicklungen in der West- und Ostkirche bei.¹¹⁶³

¹¹⁵⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 48; Johannsen, Arbeitsbuch, 65.

¹¹⁵⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 192f.

¹¹⁵⁸ Vgl. Sommer, Repetitorium, 51-52, 61.

¹¹⁵⁹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 447, 549 und 267-268. Dort wird z.B. ausgeführt, wie von 808-809 um das *filioque* gestritten wurde. Schon dort zeigt sich die Tendenz der Westkirche, die Pneumatologie in die Christologie zu integrieren, während die Ostkirche ihr einen eigenständigen Stellenwert gab.

¹¹⁶⁰ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 76.

¹¹⁶¹ Hauschild, Lehrbuch 1, 267. Damit ist eine vor der Erschaffung der Welt existierende Seinsstufe gemeint.

¹¹⁶² Vgl. Sommer, Repetitorium, 62.

¹¹⁶³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 219 und 446. Vgl. auch die Entwicklung der Mystik in der Ostkirche.

2.2 Weiterentwicklungen zur Trinitätslehre und Pneumatologie

2.2.1 Trinitarische Ansätze in der Scholastik

Auch im 11. und 12. Jh. wurde die Trinitätslehre stark diskutiert. Dies geschah im Zusammenhang mit der sogenannten Scholastik, die versuchte, Theologie ganz neu rational zu durchdringen. Dabei sollte nicht nur die Tradition wiedergegeben werden, sondern Denkprobleme sollten eigenständig und nachvollziehbar bearbeitet werden:¹¹⁶⁴

So betonte Peter Abaelard¹¹⁶⁵ die „Plausibilität der Beziehung von Einheit und Dreiheit“. ¹¹⁶⁶ Dabei versuchte auch er das Geheimnis göttlicher Beziehung durch Analogien der menschlichen Erfahrungswelt zu erklären. Dass er den Heiligen Geist mit der platonischen Weltseele identifizierte, was den Verdacht des Pantheismus erregte, brachte ihm Widerstand ein.¹¹⁶⁷ 1121 wurden seine Erläuterungen zur Trinitätslehre von der Synode in Soissons verurteilt, so dass er unter Häresieverdacht stand.

Joachim von Fiore vertrat die Lehre einer Abfolge von Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.¹¹⁶⁸

Der sowohl durch Scholastik, Mystik und den Neuplatonismus geprägten Viktoriner Richard von St. Viktor übte im 12. Jh. durch seine „spekulative Trinitätslehre“ großen Einfluss aus. In seinem Traktat ‚De trinitate‘ erklärte er im dialektischen Stil „die Dreiheit des einen Gottes als wechselseitige Liebe, die mit dem höchsten Sein identisch“¹¹⁶⁹ wäre.

Der bedeutendste Scholastiker Thomas von Aquin vertrat im 13. Jh. innerhalb seines ontologischen Systems Trinität als Geheimnis, das durch Offenbarung teilweise verstanden werden könne. Heilsgeschichtliche Zusammenhänge spielen dabei keine Rolle. Er sah in den drei Personen eine Einheit, wobei der Vater durch die beiden anderen ewig erkannt und bejaht

¹¹⁶⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 580.

¹¹⁶⁵ Er gilt als „Vater der Scholastik“ und lebte 1079-1142. Hauschild, Lehrbuch 1, 577.

¹¹⁶⁶ Hauschild, Lehrbuch 1, 580. Gott Vater wurde im Zug dessen im Rückgriff auf die Methodik den Kirchenvater Augustin die Macht des Seins, dem Sohn grundlegende logische Struktur der Welt und dem Geist das Einheitsband der Liebe zugesprochen.

¹¹⁶⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch, 579.

¹¹⁶⁸ Fiore lebte ca. 1135-1202 und war ein von der Mystik geprägte Zisterzienserabt. Vgl. Sommer, Repetitorium, 110; Hauschild, Lehrbuch 1, 318, 320. Moltmann, Geist, 245, sieht darin eine „Mißverständnis der ewigen und der zeitlichen Wechselbeziehungen von Wort und Geist.“ Demnach lebt Kirche aus den Wechselbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist. Auf 310 sieht er in Fiore „Periodisierung der Heilsgeschichte und seine eschatologische Vision ihrer Vollendung“ eine entscheidende Prägung des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens aus der Hoffnung auf ein messianisches Zeitalter heraus.

¹¹⁶⁹ Hauschild, Lehrbuch 1, 588. Vgl. auch 54.

würde. Gott gilt hierbei insgesamt als vollkommenes Sein, das von Liebe und Güte geprägt ist und von daher die Welt ordnet.¹¹⁷⁰

In diesen Ansätzen zeigt sich, dass die Trinitätslehre immer wieder Anlass zu spekulativen Weiterentwicklungen bot. Dabei war der Einfluss philosophischer Strömungen vielfach bestimmender als die Rückbindung an den vom jüdischen Denken her geprägten biblischen Befund. Zum einen kann man die Trinitätslehre als besonderes Beispiel „denkenden Glaubens“¹¹⁷¹ auffassen, zum anderen finden sich z.B. über trinitarische Bilder, insbesondere Ikonen, Anregungen zur intuitiv-meditativen Auseinandersetzung mit dem im Thema verborgenen Geheimnis Gottes. Interessant ist, dass die Ostkirche dabei eher um das Wesen der Trinität kreist, während die Westkirche stärker Bezug auf das Handeln derselben nimmt und von daher christologischer ausgerichtet ist. Dabei lassen sich über die Sprache auch Bezüge zu jüdischen Wurzeln finden.¹¹⁷²

2.2.2 Moderne Diskussionen um die Trinitätslehre

In der Reformation schloss man sich den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zur Trinität weitgehend einfach an.¹¹⁷³ Es gab aber auch Kritik, z.B. von dem Humanisten Michael Servet in seiner 1531 erschienenen Schrift „De trinitatis erroribus“ (Über die Irrtümer der Trinität). Daraufhin wurde er in Genf verbrannt und es entstanden eigenständige unitarische Kirchen.¹¹⁷⁴

Der Idealist Fichte kritisierte Ende des 18. / Anfang des 19. Jhs., dass der moderne Begriff ‚Person‘ im Sinne von Identität nicht mehr dem antiken Reden durch eine Maske entspräche und von daher für die Trinitätslehre

¹¹⁷⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 54; 618f, 623; Sommer, Repetitorium, 108f. Die Theologie des Thomas von Aquin bewegte sich in starkem Maße zwischen Aristoteles und Augustinus.

¹¹⁷¹ Johannsen, Arbeitsbuch, 73.

¹¹⁷² Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 74. Auf 71-74 führt er dabei anhand der Rubilov-Ikone von 1425 die eher ‚immanente Trinitätslehre‘ der Ostkirche aus, um sie dann anhand von Gnadenstuhl-Darstellungen (ab 1200) mit ‚ökonomischer Trinität‘ der Westkirche zu kontrastieren. Auf 74 legt Johannsen dar, dass der Begriff „Gnadenstuhl“ als Übersetzungsmöglichkeit des griechischen ‚*hilasterion*‘ bzw. hebräischen ‚*kapporet*‘ gelten kann. Luther übersetzt hier mit ‚Sühne‘. Die ursprünglichen Begriffe bedeuten auch „Deckplatte der Bundeslade“. Diese galt für Juden als „Ort der Anwesenheit Gottes“. An Jom Kippur wurde dort der große Versöhnungsritus durchgeführt. Hieran knüpft das christliche Verständnis vom versöhnenden Opfertod Christi an.

¹¹⁷³ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 76-77. Dort belegt er diese Aussage mit einem Zitat aus dem 1. Artikel der Confessio Augustana.

¹¹⁷⁴ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 77.

inzwischen unpassend wäre.¹¹⁷⁵ In Anlehnung an diese Kritik versuchte Schleiermacher unter Anerkennung zentraler Sinngehalte der Trinitätstheologie diese für seine Zeit verständlicher zu formulieren. So sprach er von ‚Gegenwart Gottes‘, ‚vollkommenem Gottesbewusstsein‘ und ‚Gemeingeist der christlichen Kirche‘.¹¹⁷⁶

In der 2. Hälfte des 20. Jhs. überzeugten Vertreter der orthodoxen Ostkirche westliche Theologen mit ökumenischer Gesinnung, dass das *filioque* eine schwache Pneumatologie mit sich gebracht habe. Auf diese Weise bekommt eine Theologie des Geistes im Protestantismus der jüngeren Zeit mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Oftmals wird der Geist dabei noch immer als eng verbunden mit dem ‚Wort‘ sowie mit ‚Christus‘ dargestellt.¹¹⁷⁷ Zudem knüpft die neuere Pneumatologie weitgehend an der Trinitätslehre an, bringt aber auch deren Wiederentdeckung mit sich.¹¹⁷⁸ Im Zuge dessen versuchen neuere Ansätze für ‚Trinität‘ eine verständliche Sprache zu finden. Dabei dient manchmal ‚Offenbarung‘ und manchmal ‚Anthropologie‘ als Ausgangspunkt der entsprechenden Überlegungen. Aber auch diese sprachlichen Versuche können nur als eine Annäherung an ein Geheimnis angesehen werden und ergänzen sich insofern in der Betonung unterschiedlicher Facetten.

So unterstreicht Trillhaas im Blick auf die Entstehung von Dogmen, dass ‚Gott‘ und der ‚Heilige Geist‘ letztlich „undefinierbar und indefinit“¹¹⁷⁹ anzusehen seien. Darin zeige sich die unverfügbare Souveränität Gottes. Dennoch versteht er die Pneumatologie des Paulus und Johannes „christologisch orientiert“.¹¹⁸⁰ Darin würde wiederum das dem Menschen klar zugewandte Angesicht Gottes erkennbar.

Pannenberg stellt seinen trinitarischen Ausführungen differenzierte Überlegungen zur Offenbarung voran.¹¹⁸¹ So fragt er nach der Verbindung

¹¹⁷⁵ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 67 und 77. Johannsen definiert ‚Person‘ deshalb nicht als Abgrenzung, sondern als Offenheit für Beziehung und ein Leben in Gemeinschaft. Fichte lebte von 1762 bis 1814.

¹¹⁷⁶ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 77. Schleiermacher lebte 1768-1834.

¹¹⁷⁷ Vgl. Wainwright, Geist 3, 572.

¹¹⁷⁸ Vgl. Wainwright, Geist 3, 573.

¹¹⁷⁹ Trillhaas, Dogmatik, 440.

¹¹⁸⁰ Trillhaas, Dogmatik, 416. Auf 417 meint Trillhaas jedoch, dass die Christologie auch durch die Pneumatologie eingeschränkt werde.

¹¹⁸¹ Vgl. Pannenberg, Theologie 1, 207f, 326f. Er sagt auf 325: „Eine Begründung der Trinitätslehre muß darum ausgehen von der Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist im Offenbarungsgeschehen in Erscheinung treten und sich zueinander verhalten. Darin liegt das sachliche Recht der Forderung nach einer Begründung der Trinitätslehre aus dem Offenbarungszeugnis der Schrift bzw. der Heilsökonomie.“

des transzendenten, weltunabhängigen Gottes zur Welt. Das Hervorgehen der Trinität aus der Liebe abzuleiten, lehnt Pannenberg ab, da Gott ja selbst Liebe ist. Letztlich entziehe sich die Frage der Entstehung Gottes dem Menschen und daraus entstünden nur Probleme der gegenseitigen Unterordnung.¹¹⁸² So überlegt er, wie ‚Trinitätslehre‘ ohne ‚Tritheismus‘ einerseits und ‚Modalismus‘ sowie ‚Subordinarismus‘ andererseits gedacht werden kann.¹¹⁸³ Dabei gehe es auch um die Spannung zwischen Einheit und Unterschiedlichkeit.¹¹⁸⁴ Den Heiligen Geist sieht er an „als Medium zur Gemeinschaft Jesu mit dem Vater“¹¹⁸⁵ und als den, der die Verbindung der Gläubigen zu Christus herstellt. Dadurch, dass Pannenberg einen weltunabhängigen, gemeinschaftlichen Gott vorstellt, der dennoch Gemeinschaft sucht, wird unterstrichen, dass Gottes Liebe nicht nach dem Menschen bedürftig, sondern frei ist.

Den Aspekt der gemeinschaftlichen Liebe der Trinität hebt auch Theißen¹¹⁸⁶ hervor als nicht hierarchische, liebevolle Beziehung Gottes, verstanden als Grund und letzte Wirklichkeit allen Seins.¹¹⁸⁷ Ebenso tut dies Zimmerling, indem er sagt: „Ein einsamer Gott im Himmel ist nur schwer als liebender Gott verständlich zu machen. Nur wenn Gott ewige Gemeinschaft ist, lässt sich begründen, warum Gott auch in seiner Offenbarung in Jesus Christus ganz und gar Liebe und Anteilnahme ist.“¹¹⁸⁸ Wenn er den Gottesbegriff so als Gemeinschaft versteht, geht es ihm dabei auch um den Dialog mit dem Judentum und dem Islam.

Pius Helfenstein, der sich mit Studien zur Ökumenischen Bewegung und Religionstheologie beschäftigt hat, vertritt im interreligiösen Dialog einen trinitarisch-pluralistischen Ansatz zur Klärung christlicher Identität.¹¹⁸⁹ Auf dieser Grundlage will er mit Menschen aus anderen Religionen ins Gespräch

¹¹⁸² Vgl. Pannenberg, Theologie 1, 323.

¹¹⁸³ Vgl. Pannenberg, Theologie 1, 298, 302f und 325. Johannsen, Arbeitsbuch, 74, erklärt ‚Tritheismus‘ als drei Götter, die zusammenwirken, ‚Subordinarismus‘ als die Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater und ‚Modalismus‘ als Gott, der in drei Erscheinungsweisen eine Einheit darstellt. Alle drei Erklärungsmuster wurden im Laufe der Zeit eher verworfen.

¹¹⁸⁴ Pannenberg, Theologie 1, 347f.

¹¹⁸⁵ Pannenberg, Theologie 1, 290. Er führt auf 343 an, dass bereits Augustin den Heiligen Geist als die Liebe angesehen hat, „die Vater und Sohn verbindet.“

¹¹⁸⁶ Theißen, Glaubenssätze, 147.

¹¹⁸⁷ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 73, 80. Zusammenfassend formuliert Theißen: „Gott ist in sich Gemeinschaft von Personen gleichen Rangs“. „Das Geheimnis des Seins ist Gemeinschaft“. „Das Geheimnis des Seins ist Beziehung“. „Das Geheimnis des Seins ist Liebe“.

¹¹⁸⁸ Zimmerling, Spiritualität, 28-29. Einen „abstrakt verstandenen metaphysischen Gott“ sieht er nicht als gemeinschaftsfähig an. Zimmerling hat unter dem Titel ‚Gott in Gemeinschaft‘ über die Trinitätslehre bei Zinzendorf promoviert. Vgl. Zimmerling, Gott.

¹¹⁸⁹ Vgl. Helfenstein, Ansatz, 358-359, 450.

kommen. Dabei geht er davon aus, dass alle Religionen sich auf denselben Gott als ihren Vater bezögen und von daher einen Platz innerhalb dessen trinitarischer Dynamik hätten. Dieser Ansatz ist allerdings auch vom Selbstverständnis der anderen Religionen her kritisch zu überprüfen.

Intensiv mit dem Vergleich der Weltreligionen beschäftigt sich auch Hans-Martin Barth in seiner Dogmatik. Die Trinitätslehre hält er für diesen Dialog für geeignet. Er betont, dass durch sie verdeutlicht würde, dass man von Gott „nie einlinig“ reden könne, sondern immer ein letztes „Geheimnis“¹¹⁹⁰ damit verbunden bliebe. Er beschreibt die Trinitätslehre im Zusammenhang des Heilshandelns Gottes mit der Welt in ‚Schöpfung, Erlösung und Vollendung‘, wie bereits Luther dies in seinen Katechismen getan hatte.¹¹⁹¹ Nach Augustinus sei allerdings das Handeln Gottes unteilbar, auch wenn man es unterscheiden könne. Darüber hinaus sei heutzutage das Gespräch mit den Naturwissenschaften nötig.¹¹⁹² Gott in trinitarischer Rede als Beziehung in sich und als Liebe zu sehen, mache ihn in gewissem Sinne unabhängig von seiner Schöpfung. Ihn mit Pannenberg als die ‚Alles bestimmende Wirklichkeit‘ oder mit Tillich als das ‚was uns unbedingt angeht‘ zu bezeichnen, sieht Hans-Martin Barth aus christlicher Sicht als nicht ausreichend an. Deshalb ist für ihn trinitarisches Reden weiterhin unabdingbar. Dabei betont er die soteriologische Dimension und weniger die ontologische. Eine Offenheit auf die Zukunft hin, die auf eine universale Vollendung des Reiches Gottes wartet, sieht er diesbezüglich als wesentlich an. In dieser Unabgeschlossenheit werde nämlich die Frage nach Gott immer wieder weiter angestoßen.¹¹⁹³ Sein Modell einer ‚Trinitarischen Eschatologie‘ bringt er auch im Dialog mit außerchristlichen Religionen ins Gespräch. Er stellt fest: „Eschatologie und Trinitätslehre verhalten sich einander gegenüber spröde, sofern das Trinitätsdogma als Inbegriff des ewig Gültigen, die Eschatologie als Musterfall des Dynamischen verstanden wird.“¹¹⁹⁴ Deshalb versucht er die jeweilige Dynamik dieser beiden Bereiche so aufeinander zu

¹¹⁹⁰ Barth H-M, Dogmatik, 279. Insofern sieht er die Trinitätslehre mit dem Bilderverbot anderer Religionen vergleichbar.

¹¹⁹¹ Vgl. B III 4.1.2.

¹¹⁹² Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 284.

¹¹⁹³ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 285f.

¹¹⁹⁴ Barth H-M, Dogmatik, 729. Auf das Problem der Zeitlichkeit im Kontext eschatologischer Überlegungen geht er nochmals gesondert ein. So stellt er auf 780 fest: „Es wird „deutlich, daß es hier nicht um eine philosophisch zu bestimmende Differenz zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Immanenz und Transzendenz geht, sondern um die kategoriale Differenz zwischen der Welt des Menschen und dem Bereich Gottes, der freilich auch die Welt des Menschen umfaßt.“ Deshalb sei es nötig, bei dieser kategorialen Differenz in Symbolen zu reden.

beziehen, dass dabei grundlegende Zusammenhänge deutlich werden. Dabei stellt er heraus, wie der zeitlose, liebende Gott innerhalb der Zeit agiere.¹¹⁹⁵

Ursprünglich wurde die Trinitätslehre in einer um politische Macht ringenden Kirche entwickelt und hat diese Institution über Jahrhunderte hinweg geprägt – im westlichen Bereich eher über die heilsökonomische Betonung, im östlichen eher über die immanente. Werden heute trinitarische Ansätze z.B. mit einer dynamischen Fokussierung neu versprachlicht, muss auch erwähnt werden, dass andere die Trinitätslehre grundlegend hinterfragen. So legt z.B. Joachim Weinhardt anhand des biblischen Befundes dar, dass Jesus ontologisch von Gott zu unterscheiden sei. Als Beleg dazu erwähnt er unter anderem „zahlreiche paradox-metaphorische Aussagen“¹¹⁹⁶ aus dem Johannesevangelium. Dadurch betont er Jesu Menschsein und grenzt sich so indirekt von der Trinitätslehre ab.

Insgesamt aber lässt sich an den verschiedenen Ansätzen und Diskussionen zeigen, dass das unverfügbare Wesen Gottes sich dem Menschen zunächst nur bruchstückhaft erschließt und sich im Sinne von 1Kor 13,12¹¹⁹⁷ erst eschatologisch klärt.

2.2.3 Die Dynamik des Geistes in Kirche und Gesellschaft

Es gibt neuere Ansätze, die die Dynamik und Unberechenbarkeit des Heiligen Geistes nicht nur innerhalb der Trinität verorten, sondern im Blick auf den Menschen, auch in Kirche und Gesellschaft, thematisieren. So betonen z.B. Jüngel und Moltmann das Dynamische der Trinität in der Geschichte vom Kommen Gottes zu den Menschen:¹¹⁹⁸

Jüngel lehnt es ab, die Trinitätslehre existential nach Bultmann aufzulösen.¹¹⁹⁹ Er sieht vielmehr im bejahenden Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist eine Beziehung, die sich quasi als Selbstwiederholung positiv auf das Verhältnis Gottes zum Menschen

¹¹⁹⁵ Als Schöpfer zu Beginn von Zeit, als Erlöser in der Erfüllung der Zeiten durch Jesus Christus und durch den Geist, der die Glaubenden befähigt, auf den wiederkommenden Christus in einem dynamischem Leben zu warten. Dabei geht er sowohl von einem Eingreifen Gottes in die Zeit aus, als auch von ethischen Konsequenzen des Glaubens. Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 729.

¹¹⁹⁶ Weinhardt, Gott, 185. Er versteht die Einheit zwischen Gott und Jesus, die das Johannesevangelium betont, „als personale Einigkeit“ im Sinne übereinstimmender Absichten, nicht als „ontologische Gleichheit“, 184.

¹¹⁹⁷ „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“

¹¹⁹⁸ Auch Wolfgang Huber formuliert Trinität als ‚Gott in Beziehung‘ und wendet sich so gegen einen statischen Gottesbegriff. Vgl. Johansen, Arbeitsbuch, 78.

¹¹⁹⁹ Vgl. Ott, Antwort, 138f.

auswirkt. Dabei müsse allerdings im Gekreuzigten zwischen dem Sohn und dem Vater unterschieden werden.¹²⁰⁰ In der Auferstehung würden sich aber Vater und Sohn im Heiligen Geist wieder aufeinander beziehen. Insofern wäre der Heilige Geist sowohl innerhalb der Trinität als auch im Verhältnis Gottes zum Menschen für das Relationale besonders wichtig.¹²⁰¹

Moltmann betont, dass Gott aus christlicher Perspektive nicht als entrückter Weltenherrscher verstehbar sei.¹²⁰² Zwischen Transzendenz und Immanenz sieht er das Dynamische im Geist Gottes.¹²⁰³ Dabei stellt auch er „den Aspekt der Beziehung ins Zentrum seines trinitarischen Denkens“.¹²⁰⁴ Außerdem sieht Moltmann in der Einheit der Gemeinde „in Wahrheit die trinitarische Gemeinschaft Gottes selbst, die sie abbildet“¹²⁰⁵ und gleichzeitig daran teilhabe. So werde sie zu praktizierter, hierarchiefreier Liebe, wie sie der Trinität entspreche. Die Frage nach der trinitarischen Einheit aber löst sich nach Moltmann eschatologisch und nicht spekulativ.¹²⁰⁶

Welker beschäftigte sich recht unabhängig von der Trinitätslehre mit dem Heiligen Geist. So zeigt er zunächst das Wirken des Geistes Gottes im AT im Kontext der Umgestaltung von politischen Machtstrukturen auf. Dabei betont er den „merkwürdigen Zusammenhang von Bevollmächtigung und Verohnmächtigung der vom Geist überkommenen Menschen“, wodurch die dynamische Unberechenbarkeit des Geistes hervorgehoben werde. Er stellt heraus, dass die Menschen, die der Geist Gottes ergreift, sich dies nicht ausgesucht haben. Dennoch seien sie „trotz der Unterordnung und Nachordnung des eigenen Willens nicht völlig verohnmächtigt.“¹²⁰⁷ Aber trotz persönlich erlebter Unsicherheit durch Machtentzug, verleihe der Geist ihnen eine starke Öffentlichkeitswirkung. So formuliert Welker: „Die neue Identität bleibt gleichsam in der Schweben – auch in der Schweben von Macht und Ohnmacht, öffentlicher Anerkennung und öffentlichem Befremden.“¹²⁰⁸

¹²⁰⁰ So ruft Jesus nach Mt 27,46 und Mk 15,34: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

¹²⁰¹ Vgl. Jünger, Gott, 513.

¹²⁰² So versteht Moltmann, Geist, 14, 15, die „Bindung des Geistes Gottes an die Kirche, an ihr Wort und ihre Sakramente, an ihre Autorität, ihre Institutionen und Ämter“ als Beitrag „zur Verarmung der Gemeinden, zur Entleerung der Kirchen und zur Auswanderung des Geistes in die Spontanen Gruppen und die persönlichen Erfahrungen.“

¹²⁰³ Vgl. Moltmann, Geist, 240. Dabei grenzt er sich ab vom Pantheismus sowie einem Transzendentalismus oder auch gegenüber einer Bipolarität der Prozessphilosophie.

¹²⁰⁴ Barth H-M, Dogmatik, 283. Dabei würden Personalität und Sozialität aufeinander bezogen.

¹²⁰⁵ Moltmann, Geschichte, 98. Ergänzung durch A.S.

¹²⁰⁶ Vgl. Moltmann, Geschichte, 120.

¹²⁰⁷ Welker, Geist, 79.

¹²⁰⁸ Welker, Geist 83.

Dadurch werde klar, dass die erfahrene Macht sich von anderen Mächten grundlegend unterscheidet. Die Öffentlichkeit, die sie anspricht, sei nicht nur die aktuelle, sondern zeige sich im prophetischen Sinne universal.¹²⁰⁹ Die unübersichtlichen, teils zerrütteten Situationen, in denen die Macht des Geistes deutlich werde, führen als „schwer greifbare emergente Prozesse“¹²¹⁰ zu einer Neubesinnung. Dabei ziele der Geist jedoch letztlich nicht nur auf die Veränderung bisheriger gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, sondern auf „deren Ende und einen neuen Anfang.“¹²¹¹ Hier klingt bereits die Dimension der Auferstehung an. Allerdings: „Die befreiende Macht des Geistes Gottes bewahrt das Leben davor, die eigene Angst und Aggressivität auszubreiten und – immer im Bewußtsein der Vergeblichkeit – die eigene Selbstdurchsetzung zu potenzieren.“¹²¹²

Zu kirchlicher Institutionen ist hier Gerths Bemerkung interessant. Sie äußert, dass innerhalb der Ökumene „um eine neue Positionierung des Heiligen Geistes innerhalb der Trinitätslehre“ gerungen werde, woraus sich „neue Impulse für ein pneumatologisch begründetes Amtsverständnis der Kirchen“ entwickeln würden.¹²¹³

Hans-Martin Barth gibt zu bedenken, den Heiligen Geist nicht nur „in seiner positiven, erschließenden Funktion“ zu berücksichtigen. Die Pneumatologie bringe vielmehr „ein Unruhe-Element in die christliche Gotteslehre, die mit alledem noch rätselhafter und unverständlicher wird.“¹²¹⁴ Dabei sieht Barth die Kirche in Abhängigkeit vom Wirken des Heiligen Geistes, weil dieser ihre Dynamik ausmache. Allerdings sei im Sinne Calvins zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu unterscheiden, wenn man sich mit ihr als Institution befasse.¹²¹⁵

2.3 Resümee

Die frühe kirchliche Dogmenentwicklung fand statt in der Abkehr vom jüdischen Messiasverständnis sowie unter dem Einfluss griechischer Philosophie, römischer Machtstrukturen und Reichspolitik. Dadurch wurde

¹²⁰⁹ Vgl. Welker, Geist, 87, 94.

¹²¹⁰ Welker, Geist, 100. Vgl. auch 254-255. Im Blick auf Kirche ist fraglich, inwiefern z.B. die Emerging Church mit ihren Tendenzen zur Deinstitutionalisierung an Welkers Gedanken anknüpft. Vgl. <http://emergent-deutschland.de/> am 31.07.2017.

¹²¹¹ Welker, Geist, 95. Vgl. auch 97.

¹²¹² Welker, Geist, 243.

¹²¹³ Gerth, Geist, 2.3. Vgl. auch B III 7.2.2 zur Neuentdeckung des Geistes in den Kirchen.

¹²¹⁴ Barth H-M, Dogmatik, 275.

¹²¹⁵ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 672f.

der Kirche äußere Stabilität und Popularität verliehen. Dadurch entstand aber auch immer wieder der Eindruck von einem Gott als dem abstrakten Einen, dessen machtvoller Herrschaft¹²¹⁶ sich alles unterzuordnen hat. Dieses Gottesbild sollte unter anderem dabei helfen, staatliche Strukturen zusammenzuhalten, was bei einer Verquickung von Kirche und Staat entsprechend hierarchische kirchliche Ämter mit sich brachte. Demgegenüber wird heute Trinität als Ausdruck liebevoller und offener Gemeinschaft verstanden, die in dynamischer Bewegung auf den Menschen zukommt, um ihn in diese Gemeinschaft mit hineinzunehmen.

Dieser Wandel des Verstehens von Trinität wird auch bedingt durch kulturelle und sprachliche Unterschiede. So entstehen z.B. andere Vorstellungen, wenn man in antikem Sinne mit ‚Person‘ eine Maske bezeichnet, durch die gesprochen wird, als wenn man in modernem Sinne eine in sich abgeschlossene Identität meint oder aber eine Offenheit für Beziehung und ein Leben in Gemeinschaft.¹²¹⁷ Letzteres Personenverständnis ergibt sich insbesondere dann, wenn einengende, unterdrückende Begrenzungen in Liebe überwunden und befreit werden. Daraus kann sich mitunter dynamische Unberechenbarkeit ergeben – aber weniger eine, die Chaos erzeugt und zerstört. Es geht vielmehr darum, dass etwas Neues entsteht, das dem Leben entspricht. Ein solch befreiender Prozess lässt sich allerdings nur begrenzt von menschlicher Seite aus steuern oder kontrollieren, da jeder Person ein unverfügbares Geheimnis innewohnt. So kann man auch kritisch hinterfragen, inwiefern z.B. durch Spekulationen und menschliche Vergleiche zur Trinität immer wieder versucht wurde, das Geheimnis Gottes in menschlichen Kategorien erklären zu wollen, um der Illusion zu erliegen, darüber zu verfügen. Gott jedoch verfügt souverän über sich selbst und zeigt bzw. offenbart sich dem Menschen wie und wann er will. Darauf verweist zumindest der biblische Befund. So geht es hier nicht um ein stufenweises Streben nach Vollkommenheit in griechischem Sinne, und die Bibel kennt auch keine pantheistische Weltseele. Sie spricht vielmehr von einem Geist, der die gute, aber durch Sünde unvollkommen gewordene Schöpfung erneuern will. Dabei geht es um Befreiung (Exodus!), Heil, Gerechtigkeit und Frieden als

¹²¹⁶ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 79.

¹²¹⁷ Vgl. Johannsen, Arbeitsbuch, 67, 77. Johannsen definiert ‚Person‘ nicht als Abgrenzung, sondern als Offenheit für andere, die Beziehung ermöglicht.

messianische Hoffnung sowie um ein liebevolles Miteinander auf der Grundlage der Erlösung in Christus. Wenn dann beispielsweise mit der Ausübung von Charismen innerhalb der Gemeinde dynamische Unberechenbarkeit einhergeht, kann dies auch als Ausdruck der Offenheit und Unverfügbarkeit eines von Liebe bewegten Gottes angesehen werden. Paulus forderte dabei jedoch gute Ordnungen für das menschliche Miteinander ein, die auch ein sich Ein- und Unterordnen beinhalten können. Dennoch verblassten die Charismen in den institutionalisierten Kirchen weitgehend gegenüber hierarchischen Ämtern. Wo sich charismatische Unberechenbarkeit einstellte, wie z.B. im Montanismus, wurden diese Bewegungen bald als Häresie aus der offiziellen Kirche verbannt. Auch die Sakramente, die ja eigentlich direkt an die *communio sanctorum*, also an die in der Liebe Christi gegründete Gemeinschaft der Heiligen gebunden sind, wurden mitunter als Ausdruck institutioneller Macht missbraucht.

Lange wurde in der Westkirche über die Unterordnung des Sohnes und vor allem des Geistes unter den Vater diskutiert. Ob sich dieses Bedürfnis nach Unterordnung und Hierarchisierung entsprechend in der Ämterordnung niederschlug? Das Wirken des Geistes jedenfalls wurde weitgehend an Ämter gebunden – bis hin zur Lehre von der apostolischen Sukzession in der katholischen Kirche.¹²¹⁸ Wenn nun in neuerer Zeit im theologischen Feminismus, der Ökumene oder in charismatischen Bewegungen hierarchische Strukturen hinterfragt oder aufgeweicht werden, ist dies im Sinne neuerer Interpretationen der Trinitätslehre begrüßenswert. Andererseits lässt sich fragen, inwiefern neuere trinitarische Ansätze wirklich dem biblischen Befund entsprechen und wo sie eher Bedürfnissen nach postmoderner Liberalität und Pluralität entgegenkommen.

Insgesamt wird deutlich, dass sich die altkirchlichen Dogmen in Abgrenzung von dem, was man zur ‚Häresie‘ erklärte, formierten. Sie lebten weitgehend von einer „Synthese zwischen Christentum und Platonismus“¹²¹⁹ und waren zudem von ihrem (kirchen-)politischen Kontext her Machtentscheidungen. Interessant ist, wie sich diese Lehren dann unter neuen Rahmenbedingungen weiter ausformten. So muss wohl immer wieder

¹²¹⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 419f.

¹²¹⁹ Sommer, Repetitorium, 103. Vgl. auch Hauschild, Lehrbuch 1, 17-18. Dort wird erklärt, wie sich die Auseinandersetzung mit dem Platonismus auf die Trinitätslehre auswirkte. Dabei ging es vor allem auch darum darzulegen, wie aus einer transzendenten Einheit sich die Vielheit in der Welt entfalten kann.

neu geprüft werden, welche Lehrentscheidungen für andere Zeiten Gültigkeit behalten. Zudem wird da, wo der ‚Heilige Geist‘ auch jenseits kirchlicher Institutionalisation wirkt, Kirche immer wieder in ihrer Reformbedürftigkeit angeregt.¹²²⁰ Dies gilt z.B. auch für die Ablehnung materieller Körperlichkeit im Sinne griechischer Philosophie sowie einem Streben nach geistiger Vollkommenheit.

3 Sinnliche Erfahrbarkeit und rationale Verantwortung

Anders als der deutsche mehr oder weniger körperlose Begriff ‚Geist‘ beschreibt das hebräische *rûah* in seinem Ursprungssinn als ‚Atem, Wind und Hauch‘ eher sinnlich Erfahbares. Dieser lebensschaffende Atem geht von Gott aus und ermöglicht das Leben aller Geschöpfe. Dieses Leben ereignet sich grundlegend sinnlich-körperlich. An diese Körperlichkeit sind nach dem alttestamentlich-ganzheitlichen Menschenbild sowohl Emotionen gebunden als auch der Verstand, mit dem sich der Mensch gegenüber sich selbst, seiner Umwelt und Gott verantworten kann. Interessant ist dazu, dass der griechische Begriff *pneuma* an manchen Stellen auch im Sinne von ‚Personenzentrum, Selbst bzw. Verstand‘ verwendet wird. So begegnet der Mensch zum einen durch seine körperlichen Sinne der Welt bzw. Gott und reagiert darauf mit unterschiedlichsten Gefühlen.¹²²¹ Zum anderen erfährt er durch vernünftig verarbeitete Emotionen und bewusst gestaltete Beziehungen Sinn bzw. Antworten auf seine grundlegenden Fragen.¹²²² In dieser Fähigkeit unterscheidet er sich von seinen Mitgeschöpfen, was ihn in besonderer Weise innerhalb der Schöpfung hervorhebt.

Während im AT vor allem Begegnungen Gottes mit dem Volk Israel beschrieben werden, will das NT allen Menschen durch Jesus Christus Zugang zur Liebe und Heiligkeit Gottes vermitteln und so Gemeinschaft mit ihm ermöglichen. Hier zeigt sich wieder die hervorgehobene Bedeutung der Relationalität. Nach Paulus erfahren sich Menschen, die an Jesus als Erlöser glauben, durch die Kraft des Heiligen Geistes als „Neu-Schöpfung in Christus“ (vgl. 2Kor 5,17). Dies lässt sich in der Weise verstehen, dass die menschlichen Sinne dadurch erneuert werden, dass ihre Wahrnehmungen in einen neuen Sinnzusammenhang eingeordnet werden. So ruft Paulus in Röm

¹²²⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 48-49.

¹²²¹ Vgl. B II 1.1. Vgl. auch B I 1.3.

¹²²² Z.B. „Wer bin ich?“, „Woher komme ich?“, „Wohin gehe ich?“, „Zu wem gehöre ich?“, „Was soll, darf und will ich tun?“

12,1-2¹²²³ dazu auf, sich verändern zu lassen durch die Erneuerung der Sinne. Dabei ermuntert der Apostel zur Hingabe des ganzen Menschen¹²²⁴ an Gott als vernünftigen Gottesdienst. Dies meint nicht Selbstaufgabe, sondern ein aktives Zulassen des Menschen, dass Gott an ihm heilsame Verwandlung bewirken kann – bezüglich des Denkens und Redens, aber auch im körperlich erfahrbaren Sinn, so dass daraus z.B. konkrete Taten erfolgen können. Die lebensverändernde Liebe Gottes begegnet aber Menschen nicht nur in einsamer Abgeschiedenheit, sondern vor allem auch in der sogenannten ‚Gemeinschaft der Heiligen‘, zu der auch übernatürliche Zeichen gehören können – zumindest wird dies immer wieder bezeugt.¹²²⁵ Für ein heilvolles Zusammenspiel solcher Begabungen ist jedoch auch ein Bemühen um vernünftige Strukturen nötig, das der liebevollen Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist¹²²⁶ entspricht. In diese Gemeinschaft sind die Jünger ja nach Johannes mit hineingenommen.¹²²⁷ Die innige Beziehung zwischen Gott und seinem Volk bzw. der Gemeinde wird auch durch Metaphern wie der Liebe zwischen Braut und Bräutigam ausgedrückt.¹²²⁸ Eine derartige durch den Heiligen Geist erfahrbare Nähe zu Gott ist in der Gemeinde z.B. durch die Taufe oder im Abendmahl körperlich-sinnlich erlebbar. Darüber hinaus kann im eschatologischen Horizont der Auferstehung bzw. der Vollendung des Reiches Gottes die Hoffnung auf ein Schauen Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. 1Kor 13,12) entstehen bzw. ein Glaube, dass er alles in allem sein wird (1Kor 15,28). Eine solche Perspektive entzieht sich allerdings dem klaren Zugriff menschlicher Sinne und des Verstandes. Sie kann unter geschöpflichen Bedingungen nur „stückweise“ als „dunkles Bild“ erkannt werden (1Kor 13,12).

Der Sehnsucht nach Gottesbegegnung, einer innigen Gottesschau bzw. einer Vereinigung mit Gott gehen verschiedenste mystische Strömungen

¹²²³ „Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst. Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

¹²²⁴ *sōma* ist nicht nur der „Körper“! Vgl. B II 3.2.1.3; 3.2.2.3.

¹²²⁵ Vgl. Pkt. 5 „Einheit der Gemeinschaft und Freiheit des Individuums“ sowie Pkt. 7 „Erwartung von Wunderhaftem und bekenntnisorientierter Christusglaube“.

¹²²⁶ Vgl. dazu auch unter B III 2.2.2 modernere Ansätze zur Trinität.

¹²²⁷ Vgl. Joh 14,20 „An jenem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.“ Vgl. auch Joh 17,26 und B II 2.3.3.

¹²²⁸ Vgl. dazu z.B. Hosea, Jes 62 und Offb 21,9.

nach. Wie sich diese im Spannungsgefüge rationaler Verantwortlichkeit einordnen lassen, soll im Folgenden untersucht werden.

3.1 Mystische Strömungen

3.1.1 Definitionsversuche und allgemeine Kennzeichen

Nach Zimmerling stellt Mystik eine „Intensivform von Spiritualität dar.“¹²²⁹ Dabei geht es allgemein formuliert um das erfahrbare Verhältnis des Menschen zur geistigen Welt bzw. dem Heiligen. Der Begriff ‚Mystik‘ kommt vom Griechischen ‚myein‘, was so viel wie ‚die Augen schließen‘ oder ‚schweigen‘ bedeutet, er findet sich allerdings nicht im NT. Da die Mystik als geistesgeschichtliches Phänomen sehr viele verschiedene Strömungen bezeichnet, lässt sich der Begriff nur schwer definieren. Kettling versucht es mit „eine besonders innige Verbindung mit dem Göttlichen.“¹²³⁰ Ein weit gefasstes Verständnis von Mystik definiert diese als „universales religiöses Phänomen“.¹²³¹ Allerdings führt z.B. Gerlitz mit Verweis auf Rudolf Otto auch Schwierigkeiten eines solchen Definitionsversuches aus: Es mag zwar ähnliche Urmotive der Seele in verschiedenen Arten der Mystik geben, in ihren Ausformungen unterscheiden sie sich aber erheblich. So suggeriert heute der Begriff ‚Mystik‘ im Kontext moderner Religiosität „eine erfahrungsbestimmte und ausgesprochen individualistische Weise religiösen Lebens ... und lässt zugleich an eine von festen religiösen Gemeinschaften und Lehrsystemen unabhängige Gotteserfahrung denken.“¹²³² Ein solches Verständnis wird jedoch vielen mystischen Strömungen in keiner Weise gerecht. Deshalb hält es Gerlitz für sinnvoll, dass jede mystische Richtung ihre eigene Definition und eigene Forschungsmethoden entwickelt. Dennoch lassen sich einige grundlegenden Merkmale benennen.

Als wesentliche Merkmale mystischer Erfahrungen lässt sich eine „Loslösung von der Außenwelt“ und „Berührung des einsam gewordenen Menschen mit dem einen Göttlichen“¹²³³ bezeichnen. In der Regel hilft einem ein Lehrer oder Meister durch sein Vorbild und Wissen dabei. Als vielfach stufenartiger Weg hin zur ‚Unio Mystica‘, der Gottesschau bzw. der

¹²²⁹ Zimmerling, Spiritualität, 22.

¹²³⁰ Kettling, Mystik, 942.

¹²³¹ Gerlitz, Mystik, 534. Vgl. auch Louth, Mystik, 577: Demnach sucht man seit Ende des 19. Jhs. in der Mystik nach dem Gemeinsamen der Religionen „als eine Art Ökumenismus des Geistes“.

¹²³² Louth, Mystik, 547.

¹²³³ Gerlitz, Mystik, 534.

mystischen Vereinigung mit dem Absoluten oder der Liebe werden Rauschmittel, Musik und Hypnose oder asketische Haltungen und Handlungen empfohlen. Außerdem können Reue, schmerzvolle Reinigung, Verzicht, Abkehr von der Welt, Armut, Achtsamkeit, Fasten, Gebet und Versenkung bis hin zur Selbstlosigkeit dazu gehören – möglicherweise in jeweils ambivalenter Ausformung.¹²³⁴ Auf solcherlei meditative Übungen können Visionen oder Auditionen im Sinne von ‚Erleuchtung‘ oder ‚Vernichtung‘ folgen. Eine positive Einheitserfahrung gilt allerdings als nicht machbar, sondern als Geschenk. Schlussendlich verweist Gerlitz auch auf „die Neubelebung außerchristlicher mystischer Traditionen“¹²³⁵ in der westlichen Welt, die im Sinne von ‚neuer Religion‘ vielfach synkretistische Tendenzen aufweist. Bei aller Übernahme mystischer Techniken entfernt sich ‚neue Religion‘ allerdings häufig von ihren ursprünglichen religiösen Inhalten und kann somit dem Heiligen oftmals nicht mehr gerecht werden. Insgesamt unterscheiden sich sowohl die Wege als auch die Ziele mystischer Strömungen mitunter erheblich.

So grenzt Kettling eine weit gefassten Definition bewusst von einem detaillierteren Verständnis der Mystik im Blick auf die jeweiligen Voraussetzungen und Ziele ab: In fernöstlich-mystischen Religionen wie dem Hinduismus und Buddhismus werde ausgehend von einem unversehrten göttlichen Kern im Menschen das Aufgehen des Individuums im All-Einen¹²³⁶ angestrebt. Im Gegensatz dazu gehen prophetische Religionen wie Judentum und Christentum von anderen Grundannahmen aus. Diese sollen nun näher beleuchtet werden.

3.1.2 Merkmale jüdisch-christlicher Mystik

Nach Kettling sehen prophetische Religionen¹²³⁷ „das Gegenüber von Schöpfung und Geschöpf, von Gott und Welt ... [und] die Bindung der

¹²³⁴ Vgl. Gerlitz, *Mystik*, 536-543. Selbstlosigkeit z.B. im positiven Sinne ist frei von sich selbst und deshalb offen für andere. In negativem Sinne kann sich Selbstaufgabe selbsterstörerisch auswirken, weil die eigenen Bedürfnisse grob missachtet werden. Auch Selbstlosigkeit im Sinne der Selbsterlösung funktioniert nur bedingt. Echte Erlösung oder Befreiung ist ein Geschenk. Zum Thema mystische Selbsterlösung vgl. auch Rosenau, *Mystik*, 583.

¹²³⁵ Gerlitz, *Mystik*, 544.

¹²³⁶ Dabei wird je nachdem, ob es sich um eine Strömung mit oder ohne den Glauben an einen oder mehrere Götter handelt, dieses All-Eine als Eins-sein mit Gott oder dem Urgrund des Seins verstanden. Vergleiche hierzu ausführlicher Gerlitz, *Mystik*, 534-535. Rosenau, *Mystik*, 582, unterscheidet hier auch im Blick auf ein pantheistisches Verständnis.

¹²³⁷ Strittig ist, inwiefern der Islam zu den prophetischen Religionen gehört, auch wenn er wesentlich durch den Prophet Mohammed geprägt ist. Aus Gründen der Gesamtkonzeption der Arbeit wird er

Offenbarung an Raum und Zeit [für] unaufhebbar“¹²³⁸ an. Dies zeigt sich bereits im Begriff *rûah*: So wie der Atem Geschöpfe leben lässt, in ihnen Leben wirkt, aber nicht mit ihnen verschmilzt, so geht auch Gottes Geist nicht im Menschen auf (oder umgekehrt). Das Ziel jüdischen und christlichen Glaubens besteht also nicht in einer Auflösung bzw. Verschmelzung von menschlicher Identität mit etwas anderem, sondern in tiefer Gemeinschaft, die personhafte¹²³⁹ Grenzen wahrt. So betont auch Martin Buber, dass das „Grundwort Ich-Du ... die Welt der Beziehung“¹²⁴⁰ stiftet. Es geht also „um *communio*, nicht um Verschmelzung! ... [Christliche Mystik] ist hier die Gewissheit, dass der Vater und der Sohn mir im Heiligen Geist näher, gegenwärtiger sind, als ich es mir selbst in meinem Bewusstsein oder auch im 'archetypischen' Unbewussten je sein kann: In ihm darf ich ruhen, gewinne ich meine ‚Identität‘“.¹²⁴¹ Nicht nur Kettling, sondern auch Louth stellt paulinische wie johanneische Theologie in den Kontext spezifisch christlicher Mystik. Dabei wird diese als christozentrisch, ekklesiologisch und sakramental charakterisiert: So geschehe die „Vereinigung mit Gott ... durch Christus“, erfahren werde sie „in der Kirche“, insbesondere durch die Wirkung der „Sakramente der Taufe und Eucharistie (Abendmahl)“.¹²⁴² Bemerkenswert ist dazu, dass im christlichen Bereich das Adjektiv ‚mystisch‘ schon früh auch in ekklesiologischen Zusammenhängen z.B. im Blick auf das Sakramentsverständnis verwendet wurde.¹²⁴³

Insgesamt sieht Kettling mit Friso Melzer die innig-mystische Beziehungsebene im Gottesverhältnis als notwendiges Korrektiv an, um weder in rein rationaler Lehre zu erstarren, noch sich in aktionistischer Ethik aufzureiben, noch „enthusiastisch in gestaltlosem Rausch [zu] zerfließen“.¹²⁴⁴

hier bewusst ausgeklammert, auch wenn es im Blick auf den interreligiösen Dialog interessant wäre, seine mystischen Strömungen und sein Verhältnis zum Heiligen Geist zu untersuchen.

¹²³⁸ Kettling, *Mystik*, 942. Ergänzung nach A.S.

¹²³⁹ Gerlitz, *Mystik*, 534-535, bringt z.B. einen personalen Gottesbegriff mit linearem Denken und einen a-personalen Gottesbegriff mit zyklischem Denken (Kreislauf von Wiedergeburt) in Verbindung.

¹²⁴⁰ Buber, *Ich und Du*, 6.

¹²⁴¹ Kettling, *Mystik*, 943. Ergänzung nach A.S.

¹²⁴² Louth, *Mystik*, 548.

¹²⁴³ Vgl. Louth, *Mystik*, 547.

¹²⁴⁴ Kettling, *Mystik*, 943.

3.1.3 Ausgewählte Beispiele christlicher Mystik

Um das Spannungsfeld zwischen sinnlicher Erfahrbarkeit und rationaler Verantwortung zu beleuchten, sollen nun als Beispiele einige Vertreter christlicher Mystik skizziert werden.

3.1.3.1 Mittelalterliche Mystik

Die Zeit des Mittelalters ist für dieses Spannungsfeld deshalb besonders interessant, da es zum einen geprägt wurde durch den Rückgriff auf Aristoteles und somit die lehrhaft systematisierte Theologie der Scholastik hervorbrachte. Zum anderen wurde diese Zeit beeinflusst durch politische Interessen zwischen Kaisertum von Gottes Gnaden und Papsttherrschaft. In diesem Streben um logische Systeme und politische Macht entwickelten sich mystische Strömungen als kirchenkritische Frömmigkeits-bewegungen.¹²⁴⁵

So betonte z.B. Bernhard von Clairvaux¹²⁴⁶ in besonderer Weise die Liebe. Dabei bezog er sich in seiner Theologie zunächst auf die Tradition der Kirchenväter, veränderte diese jedoch zu einer „Theologie der religiösen Subjektivität und der spirituellen Erfahrung“. Diese beeinflusste seine Zeit dann derartig, dass man auch vom „Jahrhundert der Liebe“¹²⁴⁷ spricht. Hauschild ist der Meinung, dass Bernhard eine Verbindung von Scholastik und religiöser Erfahrung anregte. Sommer jedoch behauptet, dass er sich gegen die an der aristotelischen Logik orientierten dialektische Methode der Scholastik wandte.¹²⁴⁸ Interessant ist, dass die Unterscheidung „zwischen menschlichem Verstand und menschlichem Empfinden, zwischen Erkenntnis und Liebe“¹²⁴⁹ hier reflektiert wird. Augustinus, der Bernhard beeinflusste, sah in seinem Werk ‚De trinitate‘ Erkenntnis und Liebe untrennbar miteinander verbunden und die Weisheit als Vollendung an. Bernhard dagegen entwickelte auch in Verbindung mit dem Hohenlied eine Liebesmystik gegenüber dem menschengewordenen und gekreuzigten Christus. Gotteserkenntnis erlangt man demnach allein durch die empfindende Liebe, nicht durch rationales kritisches Forschen. Mit dem Scholastiker Peter Abaelard stritt Bernhard heftig über die Gefahren eines kritischen Rationalismus in der Theologie. Dabei setzte er sich für die Frömmigkeit ein

¹²⁴⁵ Vgl. Sommer, Repetitorium, 90f, 103f.

¹²⁴⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 318-320. Dort geht es vor allem um den Zisterzienserorden, den Bernhard stark beeinflusste und darin Abt war. Er lebt von 1090-1153.

¹²⁴⁷ Hauschild, Lehrbuch 1, 582.

¹²⁴⁸ Vgl. Sommer, Repetitorium, 107.

¹²⁴⁹ Louth, Mystik, 564.

und bewirkte die Verurteilung von Abaelard auf der Synode von Sens 1140.¹²⁵⁰ Auch Thomas von Aquin betonte später, dass man Gott mit der Vernunft erkennt, auch wenn die Liebe den Verstand dazu bewegen kann, Gott zu suchen. Am Ende seines Lebens aber sah auch er die Fülle wahrer Erkenntnis in einer „eschatologischen beseligenden Schau“.¹²⁵¹

Der Dominikaner Meister Eckhart gilt einerseits als der bedeutendste mystische Theologe des Spätmittelalters. Zum anderen wird bestritten, ob er überhaupt als Mystiker gelten kann.¹²⁵² Er war geprägt von Thomas von Aquin und dem Neuplatonismus, aber auch durch Bernhard von Clairvaux und Augustinus. So ging er davon aus, dass in der menschlichen Seele ein ‚Seelenfünklein‘ existiere, das zu Gottes Wohnung werden möchte.¹²⁵³ Er hob hervor, dass menschliches Bemühen, Gott zu begreifen, auf Paradoxes stoße, so dass das Selbstvertrauen erschüttert werde und man lerne, sich Gott anzuvertrauen. Darüber hinaus betonte er zwar einerseits die Abkehr von der Welt, andererseits aber die grundlegende Bedeutung des ethischen Handelns. Dieses beinhaltet durchaus Übernahme innerweltlicher Verantwortung. Dennoch hatte er in seinem Bestreben vor allem den Durchbruch der „Gottesgeburt der Seele oder der Entdeckung des Seelengrundes“¹²⁵⁴ im Blick. Heinrich Seuse, ein Schüler Eckharts, brachte die sogenannte ‚Geburt Gottes in der Seele‘ mit dem Erlösungswerk Christi in Verbindung. Durch ihn verbreiteten sich viele Gedanken von Meister Eckhards Wesensmystik.

Des Weiteren traten im Spätmittelalter diverse Mystikerinnen in Frauenklöstern auf. Dies ist auch in dem Zusammenhang zu sehen, dass Theologie Männern vorbehalten war, Frauen sich aber durch eine „mystisch-prophetische Redeweise ... Legitimation ... [und] Gehör ... verschaffen“¹²⁵⁵ konnten. Dabei spielten – beeinflusst von der sogenannten „areopagitischen

¹²⁵⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 579.580. Nach Abaelard Konzeptualismus soll sich die menschliche Erkenntnis allein an der empirischen Wirklichkeit orientieren. Was real ist, existiere „objektiv im Geist Gottes“. Dies schließe auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und die Einheit der Welt ein.

¹²⁵¹ Louth, Mystik, 566.

¹²⁵² Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 635. Dabei kommt es auf die Definition an. Wenn unter Mystik die erfahrungsmäßige „Überwindung des Gott-Mensch-Welt-Gegensatz durch eine umfassende Einheit“ verstanden wird, kann Eckart nah Hauschild als Mystiker gelten. Da die Schaffung dieser erlebbaren Verbindung zwischen Gott und Mensch weitgehend als Aufgabe des Heiligen Geistes verstanden wird, soll Eckart hier erwähnt werden, auch wenn er sich nicht explizit auf den Geist Gottes bezieht. Eckart lebt ca. 1260-1327.

¹²⁵³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 117.

¹²⁵⁴ Louth, Mystik, 567.

¹²⁵⁵ Hauschild, Lehrbuch 1, 328. Ergänzung nach A.S.

Mystik¹²⁵⁶ – sinnliche Bildhaftigkeit, Stigmatationen, Ekstase, Auditionen und Visionen, deren Ursprung man dem Heiligen Geist zuschrieb, eine wichtige Rolle. Als besonders erwähnenswert gilt die Äbtissin vom Rupertsberg Hildegard von Bingen, die auch „deutsche Prophetin“¹²⁵⁷ genannt wird. Ihre Erkenntnisse werden weniger als ekstatische Erfahrungen beschrieben, sondern eher als Offenbarungen, die Hildegard in Form von Lehren mit praktischen und kritisierenden Ratschlägen an die Öffentlichkeit weitergab. Dies geschah zum einen in Predigten und Briefen, auf die selbst kirchliche und weltliche Machthaber aufmerksam wurden. Zum anderen brachte sie ihre Visionen in literarische Form. Darin werden z.B. Fragen der Kosmologie, der Trinität oder auch der Inkarnationslehre behandelt. Ihre Ansichten waren insofern emanzipatorisch, als sie Schriftauslegung nicht nur für Kleriker empfahl.

Als weitere Vertreterinnen weiblicher Mystik sind Mechthild von Magdeburg und Teresa von Avila hervorzuheben. Sie betonten die überfließende Liebe Gottes, die nicht nur für den mystischen Menschen erfahrbar wäre, sondern auch der ganzen Welt gelte.¹²⁵⁸ Zudem vertrat Teresa von Avila, dass eine „mystische Offenbarung“ sich nur dann als von Gott erweise, „wenn sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmt.“¹²⁵⁹ Hier wird quasi auf rationale Kriterien zur Überprüfung von empfangenen Eindrücken verwiesen.

In der Ostkirche entwickelte sich vor allem im Mönchtum eine eigene auf den Heiligen Geist bezogene Mystik. Dazu seien hier einige Vertreter kurz dargestellt:

So lebten z.B. die Messalianer, ein seit ca. 350 auftretendes „radiales Pneumatiker- und Wanderasketentum“¹²⁶⁰ aus. Sie lehrten, dass durch ständiges Beten das Böse im Menschen vertrieben werde und so der Heilige Geist in den Menschen einströme. Die Wirkungsgeschichte dieser kirchenkritischen Bewegung war groß bis hinein in protestantische Bereiche der Neuzeit.

Ab dem 6. Jh. entwickelte sich in der Ostkirche, beeinflusst durch die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, eine christologisch-ontologische

¹²⁵⁶ Sommer, Repetitorium, 107. Diese Strömung gründet sich auf anonyme Schriften unter dem Namen Dionysius Areopagita aus dem frühen 6. Jh., vgl. B III 2.1.1. Dabei werden neuplatonische Lehren auf das Christentum bezogen. Im Mittelalter wurden diese im Augustiner-Chorherrenstift St. Viktor bei Paris neu entdeckt und belebt. Vgl. auch Hauschild, Lehrbuch 1, 293, 586.

¹²⁵⁷ Hauschild, Lehrbuch 1, 329. Sie lebt 1098-1179.

¹²⁵⁸ Vgl. Louth, Mystik, 570. Mechthild lebte ca. 1207-1282 und Teresa 1515-1582.

¹²⁵⁹ Zimmerling, Spiritualität, 86.

¹²⁶⁰ Hauschild, Lehrbuch 1, 291.

Lichtmystik, die die ekstatische Hingabe betonte und eine Vereinigung mit Gott anstrebte.¹²⁶¹

Der Mönch Symeon aus Konstantinopel lehrte Ende des 10. / Anfang des 11. Jhs., dass der Mensch eigentlich unfähig sei, Gott zu erkennen. Durch das gnädige Wirken des Heiligen Geistes und weltabgewandte Reinigung aber könne er sich verändern. Kontemplation könne zu „einer Vereinigung mit der Trinität, dem göttlichen Licht“ führen. Nach Symeon ist der „asketische Geistträger ... der wahre Heilige, der über den Klerikern steht.“¹²⁶²

Darüber hinaus entwarf Gregor Palamas, eine der höchsten Autoritäten der Ostkirche, eine erfahrungsbezogene Energielehre zur Verbindung mit Gott, die der Heilige Geist bewirke.¹²⁶³ Dies erfolgte im Zusammenhang körperorientierter kontemplativer Gebetstechniken des Hesychasmus und in Auseinandersetzung mit der Trinitätslehre und der Lichtmystik.¹²⁶⁴ Diese Lehren beeinflussten natürlich auch die Konflikte zwischen Ost- und Westkirche bis hin zum Schisma von 1054.

3.1.3.2 Mystische Strömungen in der Neuzeit

Nach dem Mittelalter führte z.B. Ignatius von Loyola mystische Gedanken und Praktiken weiter. Diese werden bis heute in sogenannten Exerzitien ausgeübt. Außerdem finden sich im 16. und 17. Jh. Anknüpfungen und Parallelen zu mystischen Gedanken unter dem Begriff Spiritualismus wieder. Darin lebten vor allem auch Ideen des (Neu-) Platonismus auf. Schon in der Bezeichnung ‚Spiritualismus‘ klingt der Anspruch an, zum Heiligen Geist – dem ‚spiritus‘ – in direkter Beziehung zu stehen.¹²⁶⁵ Dabei wurde vor allem sein erleuchtendes Wirken betont, auch außerhalb der Beschäftigung mit der Bibel. Die institutionalisierte Kirche sowie die Sakramente wurden vernachlässigt oder abgelehnt. So kritisierte z.B. Valentin Weigel¹²⁶⁶ orthodoxe Formen der Rechtfertigungslehre als „formalisitische Veräußerlichung“ und warb „für einen im Geist angeeigneten Glauben an das lebendige Wort Gottes als Grundlage der unsichtbaren Geistkirche.“¹²⁶⁷ Er vertrat, dass der Geist Christi durch Einwohnung in der menschlichen Seele

¹²⁶¹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 293.

¹²⁶² Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 294.

¹²⁶³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 293, 294. Er lebte ca. 1296-1359, war Athosmönch und Erzbischof.

¹²⁶⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 294.

¹²⁶⁵ McLaughlin, Spiritualismus, 701.

¹²⁶⁶ Weigel lebte von 1533-88 und war ein vom Spiritualismus geprägter ev. Pfarrer aus Sachsen.

¹²⁶⁷ Hauschild, Lehrbuch 2, 658-659.

eine Veränderung des Wesens bewirke. Daraus leitete er eine Distanzierung zur Welt ab, die seine individualistisch-nonkonformistische Leserschaft umzusetzen suchte. Über seinen Einfluss auf Johann Arndt und Jakob Böhme, die im 16. Jh. lebten, fanden sich seine Gedanken auch im Pietismus wieder, der im 17. Jh. als evangelische Bewegung entstand. Aber nicht nur praktizierte Frömmigkeit, sondern auch theologisches Denken nahm Elemente mittelalterlicher Mystik auf. So wurden in Ausformungen evangelischer Mystik z.B. Christologie und Anthropologie derart miteinander verbunden, dass man die Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen durch die Verbindung der gläubigen Seele mit Christus bei der Bekehrung lehrte. Hierbei zeigten sich vielfach individualistische Tendenzen und ein Abrücken von der Kirche als Institution.¹²⁶⁸

Auch in außerkirchlichen religiösen Gruppen traten mystische Elemente hervor. So bewegte sich z.B. Georg Fox¹²⁶⁹ unter anderem zwischen „Spiritualismus und apokalyptischem Täuferum ... [und vertrat] gegen die entartete Institution Kirche – ein individualistisch-enthusiastisches Geistchristentum als wahre Form des Christentums“.¹²⁷⁰ In schweigendem Gebet erwarteten seine Anhänger Eingebungen von Gott und strebten nach ekstatischer Erleuchtung, um die Verbundenheit mit Gott zu spüren. Da sie dabei zitterten, wurden sie abwertend als Quäker (= Zitterer) bezeichnet. Obwohl sie sich sozial sehr engagierten, bekämpfte man sie in England als Staatsfeinde, so dass viele nach Nordamerika auswanderten.

3.2 Neu-Bewertung christlicher Mystik ab dem 18. Jh.

3.2.1 Ablehnung der Mystik durch Liberale und Dialektische Theologie

Im 18. und 19. Jh. wurde der Grundsatz von Hugo Grotius¹²⁷¹ so zu handeln, als „wenn es Gott nicht gäbe ... von allen Wissenschaften einschließlich der Theologie ... übernommen und zur Grundlage ihrer Methoden gemacht.“¹²⁷² Diese Sicht beinhaltete, dass auch Gott die Naturgesetze nicht durchbreche. Schleiermacher verband den Glauben zwar mit dem ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‘, ansonsten jedoch legte die Liberale Theologie des 19. Jhs.

¹²⁶⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 658.

¹²⁶⁹ Er lebte 1624-1691 in England und war eigentlich Schuhmacher bzw. Hirte.

¹²⁷⁰ Hauschild, Lehrbuch 2, 663. Ergänzung nach A.S.

¹²⁷¹ Grotius war ein dem niederländischen Philosoph, Theologen und Aufklärer und lebte 1583-1645.

¹²⁷² Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 23. Dort verweist er auf Ernst Troeltschs Artikel von 1898 zur Anwendung eines atheistischen Grundaxioms in der Theologie. Grotius lebte bereits 1583-1645.

den Akzent eher auf die Ethik als auf das Empfinden. So waren Vertreter wie Albrecht Ritschl oder Adolf von Harnack im 19. und Anfang des 20. Jhs. der Ansicht, dass Mystik und evangelischer Glaube nicht zusammenpassen würde und man Gott im ethisch richtigen Handeln erlebe.¹²⁷³

Nach dem Ersten Weltkrieg wandte sich in hervorgehobener Weise die Dialektische Theologie gegen die Mystik. Sie erhob den Vorwurf, „die Grenzen zwischen Gott und Mensch zu verwischen.“ Außerdem würde durch die Lehre vom ‚göttlichen Funken in der Seele des Menschen‘ die Rechtfertigung des Menschen durch Christus verblassen. Emil Brunner gar sah in der Mystik ein „antichristliches Phänomen urmenschlicher Selbstvergötzung“.¹²⁷⁴ Karl Barth distanzierte sich erst am Ende seines Lebens von seiner Ablehnung gegenüber der Mystik und dem Pietismus und nahm da die Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes innerhalb der Welt neu in den Blick. Etwa zur gleichen Zeit, nämlich 1966, äußerte der bedeutende katholische Theologe Karl Rahner: „der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“¹²⁷⁵

3.2.2 Immanenz und Transzendenz in pantheistischer Auseinandersetzung

Im Zuge einer gesellschaftlichen Betonung naturwissenschaftlichen Denkens und Redens bringt Pannenberg¹²⁷⁶ den Geist mit physikalischen Kraftfeldern in Verbindung. Dabei bezieht er sich auf den Physiker Faraday, der „hoffte, daß sich alle Kraftfelder auf letztlich ein einziges, umfassendes Kraftfeld zurückführen lassen.“¹²⁷⁷ Dies wird zumindest als Faradays handlungsleitende „metaphysische Position“ festgestellt. In der Feldtheorie sind „Kraft und Raumzeit als eng zusammengehörige Gegebenheiten zu verstehen.“¹²⁷⁸ Dabei sind auch Bezüge zum stoischen Pneumabegriff herstellbar. Pannenberg räumt allerdings ein, dass die „prinzipiellen Differenzen zwischen physikalischer und theologischer Betrachtungsweise

¹²⁷³ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 23.

¹²⁷⁴ Zimmerling, Spiritualität, 23.

¹²⁷⁵ Rahner, Schriften, 22.

¹²⁷⁶ Nach Leonhardt, Grundinformation, 106-107, hat er besonderes Interesse „an einer wissenschaftlich plausiblen Verwurzelung des Glaubens in historischer Erkenntnis“, die sich nicht vorschnell auf Offenbarung beruft. Er verband den „christlichen Schöpfungsglauben mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen“ und behauptete die Auferstehung als historische Tatsache.

¹²⁷⁷ Pannenberg, Theologie 2, 100.

¹²⁷⁸ Pannenberg, Theologie 2, 101.

der Weltwirklichkeit“ es verböten, „physikalische Feldtheorien direkt theologisch zu interpretieren.“¹²⁷⁹ Er stellt aber dar, dass der biblische Befund es erlaube, den Heiligen Geist in Verbindung mit einem „dynamische[n] Feld“ zu bringen, „das trinitarisch strukturiert“ sei, weil „das personale Wesen des Heiligen Geistes erst im Gegenüber zum Sohn (und so auch zum Vater) offenbar“¹²⁸⁰ werde. Allerdings sei zu bedenken, dass „unter den Bedingungen der Zeit in den geschöpflichen Verhältnissen die Dynamik des Geisteswirkens sich anders äußern [würde] als in der ewigen Gemeinschaft der Trinität.“¹²⁸¹ Hierzu skizziert Pannenberg verschiedene Ansätze der Theologiegeschichte, die sich mit dem Raum als mathematische, kosmische und philosophisch-theologische Kategorie auseinandersetzen. Seiner Meinung nach lässt sich z.B. der Raum auffassen als „Inbegriff der Relationen zwischen den Dingen ..., wie sie sich in der Vorstellung ... der Geschöpfe darstellen.“¹²⁸² Bezüglich der Verwendung des „modernen physikalischen Feldbegriffs“ im Blick auf den Heiligen Geist wird Pannenberg – allerdings „entgegen seiner ausdrücklichen Erklärung ... dem ‚panethetic turn‘ zeitgenössischer Theologie zugerechnet.“¹²⁸³ Darunter versteht sich, dass die Welt nur ein Teil des viel umfassenderen Gottes sei. In Abgrenzung zu diesem Pantheismus sieht Pantheismus Gott und Welt als identisch an.

Hierzu stellt sich die grundlegende Frage nach der Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung bzw. der Immanenz oder Transzendenz Gottes. Zur Beurteilung mystischer Strömungen werden solche Unterscheidungen aus systematisch-theologischer Perspektive vielfach als hilfreich angesehen. Klaus Müller jedoch wirft diversen Systematikern vor, die Chance zu verfehlen, ägyptisch-monotheistische Vorstellungen eines Machtgottes zugunsten eines Monismus, der Alles in Einem versteht, zu verändern.¹²⁸⁴ Aus jüdisch-schöpfungstheologischer und christologischer Sicht lässt sich dem jedoch mit guten Gründen widersprechen.¹²⁸⁵ So betont z.B. Welker die

¹²⁷⁹ Pannenberg, Theologie 2, 103.

¹²⁸⁰ Pannenberg, Theologie 2, 104. Ergänzung nach A.S.

¹²⁸¹ Pannenberg, Theologie 2, 106. Ergänzung nach A.S.

¹²⁸² Pannenberg, Theologie 2, 108.

¹²⁸³ Müller, Geist, 246. Auch Moltmann wird Pantheismus vorgeworfen. Dem amerikanischen Prozesstheologen A.N.Whitehead, der Welker prägte, unterstellt man, er wäre vom platonischen Gedanken der Weltseele beeinflusst. Vgl. Müller, Geist, 256-257.

¹²⁸⁴ Vgl. Müller, Geist, 257-258, 262-263. Müller ist ein katholisch geprägter Philosoph der Uni Münster.

¹²⁸⁵ Bibelstellen wie Röm 11,36 „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.“ oder Kol 3,11 „sondern alles und in allen Christus“ dürfen hierzu nicht aus dem Kontext gerissen als vorschnelle Belege einer All-Einheitslehre herangezogen werden. Eine ausführliche Diskussion dieser Frage kann hier jedoch nicht geführt werden.

Neuschöpfung als Zielpunkt, die bereits mit einer Erneuerung des Herzens beginne.¹²⁸⁶ Moltmann ist der Ansicht, dass der Geist „in seinen Wirkungen weiter [reiche] als das Wort.“¹²⁸⁷ Solch eine mystisch-sinnliche Geisterfahrung könne dann beispielsweise auch zu ökologischer Verantwortung gegenüber der Schöpfung führen ohne dabei Vorstellungen von einer Weltseele mit pneumatologischen zu vermischen. So schreibt Moltmann: „Die Erfahrung der Kraft der Auferstehung [aber] und der Umgang mit dieser Kraft Gottes führt nicht zu einer unsinnlichen, nach innen gekehrten, leibfeindlichen und weltabgeschiedenen Spiritualität, sondern zur neuen Vitalität der Liebe zum Leben.“¹²⁸⁸ In diesem Sinne verweist Moltmann auch auf den Ausspruch des Athanasius: „Gott wurde ein Leibträger, damit die Menschen Geistträger werden.“¹²⁸⁹ Das Wort nahm demnach also leibliche Gestalt an, damit Menschen den Heiligen Geist empfangen. Außerdem ist Moltmann der Ansicht, dass der ganze Mensch in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes „nach Leib, Seele und Geist zum klaren Bild Gottes auf Erden“ werde und so auch mit seinem Leib „in die erlösende und verklärende Gottesgemeinschaft hineingenommen“¹²⁹⁰ sei. Durch solche Erläuterungen ist zum einen eine Verständigung über mystische Auffassungen möglich und zum anderen werden christliche Perspektiven zur Überprüfung herausgestellt.¹²⁹¹ In Zeiten esoterischer Popularität und interreligiöser Herausforderungen ist dies zur Klärung hilfreich.

Fragt man zudem, inwiefern der Heilige Geist auch außerhalb der christlichen Kirche wirkt, bejaht die Orthodoxe Kirche dies problemlos und die katholische sieht mit Rahner „Transzendenzerfahrung, die Gott anwesend sein läßt, ... immer [als] Erfahrung des Heiligen Geistes [an], auch wenn dies demjenigen, der sie macht, nicht bewußt wird“.¹²⁹² Selbst bei Karl Barth könne man derartige Andeutungen finden. Da ja auch Menschen außerhalb der

¹²⁸⁶ Vgl. Welker, Geist, 153f, insbesondere 158f und 167. Dort wird das Auswechseln des Herzens nach Hesekiel 36 erläutert, das sich auch auf andere auswirkt.

¹²⁸⁷ Moltmann, Geist, 15. Ergänzung nach A.S. Er schreibt weiter: „Das Einwohnen des Geistes in ‚unseren Herzen‘ geht tiefer als die Schicht des Bewußtseins in uns. Es erweckt alle Sinne, durchdringt auch das Unbewußte und den Körper und macht ihn lebendig ... Vom Geist geht eine neue Energie für das Leben aus. Die einseitige Bindung an das Wort unterdrückt diese Dimension. Die nichtverbalen Dimensionen zeigen ihrerseits, daß das Wort an den Geist, der Geist aber nicht an das Wort gebunden ist.“ Geist und Wort sind demnach wechselseitig aufeinander bezogen – nicht nur intellektuell.

¹²⁸⁸ Moltmann, Geist, 22.

¹²⁸⁹ Moltmann, Geist, 245.

¹²⁹⁰ Moltmann, Geschichte, 96.

¹²⁹¹ Vgl. Moltmann, Erde, 420-438; Müller, Geist, 267-268.

¹²⁹² Barth H-M, Dogmatik, 418. Ergänzung nach A.S.

Kirche durch das Wirken des Geistes zum Glauben kämen, wäre es logisch, dass der Geist auch dort wirke. Darüber hinaus gelte der Geist als Odem Gottes und damit als Lebensprinzip, das „die Schöpfung erfüllt und trägt.“ Dieser Lebensgeist aber sei wohl derselbe wie der, „in dem sich Jesus Christus vergegenwärtigt – der Vollendung entgegen.“¹²⁹³ Demnach finden in der Pneumatologie Schöpfung und Erlösung zusammen. Nach Hans-Martin Barth kann deshalb der Heilige Geist grundlegend dabei helfen, die Schöpfung weder unterzubewerten, noch in ihr aufzugehen.¹²⁹⁴ Ein solches Denken kann im Umgang mit Mystik und religiöser Sinnlichkeit zur Verantwortung des Glaubens hilfreich sein.

3.2.3 Mystik in der Feministischen Theologie

Den Erfahrungsraum von Frauen als Kontext theologischen Denkens berücksichtigt seit Mitte 1960 die sogenannte Feministische Theologie. Sie entstand aus der kirchlichen Frauenbewegung und gelangte von dort in die Universitäten. Besonderes Anliegen dieser Perspektive ist es, eine eigene, lebensrelevante Theologie zu finden. Dabei will sie auch aufdecken, wo Frauen durch männerdominierte Sichtweisen bzw. Gottesbilder an den Rand gedrückt wurden und werden.¹²⁹⁵ Von solchen Erkenntnissen aus soll sich Kirche und Gesellschaft entsprechend erneuern. Insofern steht sie der Befreiungstheologie nahe. Als bedeutende Vertreterin feministischer Theologie gilt z.B. die evangelische Theologin Dorothee Sölle. Sie stellte dazu ein eigenes mystisches Konzept vor. Dabei knüpfte sie an Meister Eckart an,¹²⁹⁶ verzichtete aber in ihren Gedanken auf die Vorstellung eines persönlichen Gottes. Für sie ist Gott da, wo Liebe ist.¹²⁹⁷ So betonte sie die Erfahrung der Gottesliebe im Kontext einer befreiten Welt.¹²⁹⁸

3.2.4 Bemühungen zur Wiederbelebung christlicher Spiritualität

Zimmerling arbeitet dagegen heraus, dass spätestens seit Ende der 70er Jahre für die evangelische Kirche eine einseitige Betonung sozialetischer Fragen von einer neuen Suche nach evangelischer Spiritualität abgelöst

¹²⁹³ Barth H-M, Dogmatik, 418.

¹²⁹⁴ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 449.

¹²⁹⁵ <http://www.evangelischefrauen-deutschland.de/theologie/feministische-theologie/500> am 08.06.17.

¹²⁹⁶ Vgl. Moltmann, Geist, 105.

¹²⁹⁷ Vgl. Sölle, Liebe.

¹²⁹⁸ Vgl. Sölle, Mystik.

wurde.¹²⁹⁹ Er sieht den Ursprung des Begriffs ‚Spiritualität‘ in der „katholischen Ordens­theologie Frankreichs“. Gegenüber dem evangelischen Begriff ‚Frömmigkeit‘ bringe der seit 1975 vom Ökumenischen Rat akzeptierte Begriff ‚Spiritualität‘ „das in der abendländischen Theologie lange ungenügend berücksichtigte Wirken des Geistes neu ins Bewusstsein.“¹³⁰⁰ Der Begriff umschließe im Rückgriff auf Römer 12,1f sowohl den Glauben als auch die dazugehörige Lebensgestaltung. Der Rechtfertigungsglaube sei darin sowohl Motivation zum ‚vernünftigen Gottesdienst‘ des gelebten Lebens als auch im Sinne von ‚*sola gratia*‘ seine Begrenzung. Darüber hinaus setzt sich Zimmerling für eine „Verbindung zwischen gedachtem und gelebtem Glauben“¹³⁰¹ sowie zwischen Theologie und Spiritualität im evangelischen Bereich ein. Dabei sieht er den Kern evangelischen Glaubens nicht im Intellektuellen, sondern „existentiell-erfahrungsbezogen“¹³⁰² und plädiert deshalb auch für eine Neuentdeckung des Emotionalen und des Körperlichen für den evangelischen Glauben.

Interessant ist, dass sich in den letzten Jahren in ökumenisch-charismatischer Ausrichtung in verschiedensten Städten vor allem jüngere Menschen in Gebetshäusern¹³⁰³ versammeln. Anliegen ist es – ähnlich wie bei den Messalianer der Ostkirche – durch andauerndes Gebet Gottesbegegnung im individuellen Leben zu erleben und von daher in die Gesellschaft hineinzuwirken.

Des Weiteren ist interessant, wie der indische Theologe Vinay Samuel auch in Auseinandersetzung mit anderen Religionen das Verhältnis von Religion und Welt untersucht. Er beschreibt die Gefahr, dass aus der reinen Beschäftigung mit dem Einen, das über aller Welt und allem Sein stehe, eine „mystische Weltflucht“¹³⁰⁴ entstehen kann. Eine solche Abkehr von der empirisch erfahrbaren Welt geschehe z.B. in der „Advaita Vedanta“, in der „das Ideal die Befreiung des inneren Ichs nicht nur vo[n] ... der Welt der Zeit und des Wechsels, sondern auch von der Illusion der Individualität, dem Ich-

¹²⁹⁹ Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 16.

¹³⁰⁰ Zimmerling, *Spiritualität*, 15.

¹³⁰¹ Zimmerling, *Spiritualität*, 19.

¹³⁰² Zimmerling, *Spiritualität*, 18.

¹³⁰³ Prägend ist dabei vor allem das 2007 von dem katholischen Theologen Johannes Hartl gegründete Gebetshaus Augsburg (<https://gebetshaus.org/> am 09.06.2017). Aber auch in Städten wie Freiburg, Karlsruhe, Heidelberg, Tübingen, München, Marburg, Hamburg oder Berlin gibt es Gebetshäuser mit 24-Stundengebet, die sich leicht über Suchmaschinen im Internet finden lassen.

¹³⁰⁴ Samuel, *Religion*, 203.

Bewusstsein“¹³⁰⁵ sei. Personalität würde so zu einer reinen Idee und Engagement in der Welt vernachlässigt. In der christlichen Inkarnation Jesu dagegen sieht Samuel „Gottes Beziehung zur Welt“ demonstriert und in der „Auferstehung des Leibes“ die Hoffnung, „dass das Unendliche in der Form des Endlichen erfahrbar ist.“¹³⁰⁶ Demnach zeige sich „die Einheit des Spirituellen und des Materiellen“ auch in der christlichen Hoffnung auf einen eigenen „verwandelten Auferstehungsleib.“¹³⁰⁷ Hier wird deutlich, dass außereuropäische und interreligiöse Blickwinkel Aspekte des Christentums in ein neues Licht stellen können.

3.3 Resümee

Die Bibel vertritt grundsätzlich ein positives Verhältnis zur Materie und zur Schöpfung. In der christlichen Mystik wird dieses im Gegensatz zu mystischen Strömungen in anderen Religionen nicht unbedingt geleugnet. Christliche Mystik stellt vielmehr einen Gegenpol gegenüber zu einseitiger Betonung vernunft-logischer Orientierung und politischen Machtssystemen dar, vor allem innerhalb der westlichen Kirche. Dies zeigte sich z.B. in Auseinandersetzung mit der Scholastik, der lutherischen Orthodoxie, der Aufklärung sowie moderner Wissenschaftsorientierung. Dabei betont die Mystik jeweils die Erfahrung der sinnlichen Begegnung mit Gottes Liebe. Dennoch war es bereits im Mittelalter gebräuchlich, die Bibel zur vernünftigen Überprüfung mystischer Eindrücke zu verwenden. Auch wenn Mystik vielfach in weltabgeschiedenen, asketisch wirkenden Klöstern erblühte, zeigte sich dort z.B. in der intensiven Förderung von Handwerk, Landwirtschaft und Ökonomie vernunftgeleitete Weltverantwortung.¹³⁰⁸ Manche Strömungen christlicher Mystik lehnten jedoch kirchliche Institution auch mit ihren sinnlich vermittelten Sakramenten ganz ab. Ihnen ging es vor allem um individuelle Verwandlung und ein ekstatisches Spüren der Nähe Gottes unabhängig von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Dennoch brach im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte das Bewusstsein christlich-ethischer Verantwortung in der Welt immer wieder durch. Demnach geht es weniger um ein gegeneinander Auspielen von Geist und Materie oder Gefühl und

¹³⁰⁵ Samuel, Religion, 204, Ergänzung nach A.S.

¹³⁰⁶ Samuel, Religion, 205.

¹³⁰⁷ Samuel, Religion, 212.

¹³⁰⁸ Gerade den Zisterzienserklöstern kam im Mittelalter auf den Gebieten der Landwirtschaft und damit auch der Ökonomie wichtige Bedeutung zu. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 318-319.

Verstand, sondern um ein ausgewogenes Miteinander dieser den Menschen ausmachenden Bereiche. So lässt sich sagen, dass da, wo sich Einseitigkeiten einschleichen, die verändernde Kraft des Heiligen Geistes gewissermaßen wieder eine Balance herstellen will – individuell wie gesellschaftlich. Auf diese Weise sollen Christen in der Welt in vernünftiger Liebe konkret-körperlich Verantwortung übernehmen. Wird der Mensch nämlich wie in der Bibel als Einheit von Körper, Verstand, Wille und Gefühl aufgefasst, legt sich nahe, dass Gottesbegegnung alle diese Bereiche betreffen will. Ein ganzheitliches Empfangen der Liebe Gottes muss dabei nicht als „Einigungsmystik“¹³⁰⁹ verstanden werden, sondern drängt auch einfach zu ethischem Handeln, zur Weltbegegnung, um dort Gottes Liebe gegenüber anderen konkret werden zu lassen. Eine Abkopplung der Ethik von der Gottesbegegnung als Kraftquelle kann jedoch zu überforderndem, leeren Aktionismus entarten. Auch in der Begegnung mit mystischen Strömungen anderer Religionen kann demnach die in der Bibel bezeugte Liebe Christi, die den Blick nicht nur auf sich selbst (und Gott), sondern auch auf den Nächsten richtet, Orientierung vermitteln.

So kann man einerseits in mystischen Sinne mit Peter Lombardus aus der Alten Kirche vertreten, dass der Glaube an Gott bedeutet, „in ihn ‚einzugehen‘ und ihm gleichsam körperlich ‚anzuhängen‘ – Gott zugeeignet, ihm inkorporiert, einverleibt werden“¹³¹⁰ Andererseits braucht es auch „das Zeugnis vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und ... das ... aktuelle Wirken des Heiligen Geistes.“¹³¹¹ Dabei darf im Sinne der Ganzheitlichkeit nicht nur das auf Beziehung ausgerichtete Gefühl, sondern auch der Verstand und das Handeln angesprochen werden.

4 Ordnendes Bewahren und erneuernde Aufbrüche

Grundlegend wird *rûah* wie der rhythmisch-geordnete Atem als lebensstiftende und erhaltende Kraft verstanden. Wo aber *rûah* im Sinne von Wind oder Sturm bzw. Geist dynamisch wirkt, kann auch Bestehendes verändert werden. Dies zeigt sich im AT darin, dass Menschen von falschen

¹³⁰⁹ Pannenberg, Theologie 2, 499, wendet sich gegen Einigungsmystik mit Christus, auch wenn er Ekstase in der Gottesbegegnung für angemessen hält, da der Mensch dem Ewigen begegnet. Pannenberg betont aber auch in seiner Beschreibung des „Seins bei Christus“ die personalen Grenzen des Menschen. Es geht eben nicht darum, wie Adam, sein zu wollen wie Gott.

¹³¹⁰ Barth H-M, Dogmatik, 81. Ein solches Verständnis des ‚Seins in Gott‘ findet sich vor allem in der Ostkirche.

¹³¹¹ Barth H-M, Dogmatik, 81.

Wegen umkehren sowie Vergebung und die Wiederherstellung von Gemeinschaft mit dem heiligen Gott erfahren. Dem entspricht, dass daraus dann lebensförderliche Strukturen erwachsen, die ein heilvolles Miteinander unterstützen und bewahren. Wo sich aber Ordnungen verfestigen und Leben nicht schützen, sondern einengen oder ausbeuten, bricht Gottes Geist Systeme auf, um sie zu verändern. Dies zeigt sich z.B. im aufwühlenden Wort von Propheten wie bei Amos, der Missstände anprangerte und zur Umkehr aufrief. Damit können auch Verheißungen der Erneuerung verbunden sein, wie bei Hesekiel. Er sprach dem Volk Israel durch den Geist Gottes einen umfassenden Neuanfang durch Herzensveränderung zu. Seine Vision in Hes 37 von der Belebung eines Totenfeldes durch den Wind weckte Hoffnung auf die Wiederherstellung des Volkes nach dem Exil. Darüber hinaus vermittelt dieses Bild einen Eindruck von der todüberwindenden Kraft des Geistes, die sich sowohl im Glauben an die Auferweckung Jesus als auch an die Auferstehung der Gläubigen im NT fortsetzt. Dabei geht es nicht nur um eine Verbesserung von Missratenem, sondern um eine grundlegende Erneuerung, die auf eine umfassende Neuschöpfung hin zuläuft.

In Abgrenzung zu hellenistischen Vorstellungen wird klar, dass nach der Bibel geistgewirkter Wandel nicht durch eine stoffliche Übertragung von *pneuma* erfolgt, sondern durch Beziehung, also relational.¹³¹² Des Weiteren stellt das lukanische Doppelwerk den Geist als besondere Triebkraft zur Veränderung vor. Nach Apg 2 erfolgte dadurch an Pfingsten die Umkehr vieler Menschen hin zu Christus. Darüber hinaus wurde Juden wie Petrus und Paulus gezeigt, dass durch Jesus der Zugang zum Heil Gottes auch Nichtjuden offensteht. Bisheriges jüdisches Denken wurde dadurch verändert, und insbesondere Paulus widmete sich nun der Bezeugung des Heils durch Christus an Nichtjuden. Das Johannesevangelium spricht davon, dass der Geist eine ‚Neugeburt‘ bewirke. Damit ist ein grundlegender Neuanfang gemeint, der an einem geschieht. Das neue Leben steht nach Röm 8 allerdings weiterhin in der Spannung zum Fleisch und nach Johannes zur Welt. Insofern gilt es zum einen, das Neue zu bewahren, wozu die Gemeinschaft der Kinder Gottes helfen kann, zum andern gilt es auch in der Kraft der Liebe in die geistferne Umgebung lebensverändernd hineinzuwirken. Der Geist hilft dabei, um mit der Spannung der

¹³¹² Vgl. B I 2.7; B II 3.1.3.

Unvollkommenheit in dieser Welt bis zur Vollendung der Schöpfung auszuhalten.

Dieses Spannungsfeld liegt nahe an dem bereits dargestellten zu ‚dynamischer Unberechenbarkeit und machtvoller Institution‘. Dort lag der Schwerpunkt durch das kirchengeschichtliche Beispiel aber eher auf der Entwicklung bewahrender, wenn auch machtvoller Institution. Hier nun liegt der Schwerpunkt stärker auf der Umkehr von falschen Wegen. Dazu gilt, dass durch einen erneuernden Aufbruch eine neue Ordnung entstehen kann. So ist grundlegend zu unterscheiden, in welcher Reihenfolge man Unberechenbarkeit bzw. Aufbruch und institutionelle Ordnung erlebt. Wenn Dinge festgefahren erscheinen, kann ein Aufbrechen der alten Ordnung als befreiend empfunden werden. Andersherum wirkt es in der Regel als wohlthuend, wenn ein unübersichtliches Chaos geordnet wird.

Im Blick auf kirchliche Denksysteme und Organisationsformen zeigt sich dieses Spannungsfeld zwischen ordnendem Bewahren und erneuernden Aufbrüchen insbesondere in der Zeit der Reformation Martin Luthers. Inwiefern damals von Gottes Geist entfremdete Praktiken aufgedeckt und neue lebensförderliche Gedanken formuliert bzw. entsprechende Strukturen geschaffen wurden, soll nun exemplarisch ins Blickfeld geraten.

4.1 Die Reformationszeit

4.1.1 Rahmenbedingungen der Reformation

Bereits vor Martin Luther gab es im 14. und 15. Jahrhundert in Europa sogenannte Vorreformatoren wie John Wyclif oder Jan Hus. Auch diese versuchten, Missstände der Kirche zu verändern. Dass Luthers reformatorische Entdeckungen auf deutschem Boden und darüber hinaus große Auswirkungen hatten, hängt sicherlich damit zusammen, dass der Beginn des 16. Jhs. geprägt war von „politischen, wirtschaftlichen und sozialgeschichtlichen Veränderungen“ Generell standen zu dieser Zeit „Veränderung in allen gesellschaftlichen Bereichen“¹³¹³ an. So sind hierzu z.B. Spannungen zwischen der kaiserlichen Machtkonzentration und den territorialen Interessen der Landesfürsten in Europa zu nennen. Außerdem veränderte das Aufkommen frühkapitalistischen Zweckdenkens die wirtschaftlichen Verhältnisse. Der von Gutenberg erfundene Buchdruck mit

¹³¹³ Sommer, Repetitorium, 123.

beweglichen Lettern trug zu schneller und kostengünstiger Verbreitung von Schriften bei. Darüber hinaus regten Renaissance und Humanismus im Rückgriff auf die Antike das Geistesleben neu an. Dies zeigte sich z.B. in der Entdeckung menschlicher Individualität und in der wissenschaftlich-philologischen Erschließung von Texten.¹³¹⁴ Hinzu kam eine intensive Volksfrömmigkeit, die sich durch kirchlich verkündete Buße, Wallfahrten und gute Werke intensiv um das Seelenheil bemühte. Christus erschien in diesem Zusammenhang als strenger Weltenrichter.¹³¹⁵ Zum besonderen Stein des Anstoßes wurde der kirchliche Ablasshandel, mit dem man sich angeblich eine Verkürzung der Qualen im Fegefeuer zu erkaufen hoffte.

In dieser Atmosphäre spätmittelalterlicher Frömmigkeit versuchte auch Luther durch seinen Eintritt ins Augustiner-Eremitenklster eine größere Heilssicherheit zu erlangen. Im Kloster wurde sein Leben von mystischen Traditionen, die stufenweise zu erringende Erleuchtung versprachen,¹³¹⁶ beeinflusst. Sein Seelsorger Staupitz versuchte Luther die Liebe Gottes zu verdeutlichen, indem er ihn auf Augustins Gnadenlehre und Gedanken Bernhards von Clairvaux hinwies. Luthers durchschlagende Erkenntnis des Heils gründete sich jedoch auf sein eigenes Bibelstudium. So wurde die Heilige Schrift als Quelle der Heilserkenntnis ins Zentrum der Reformation gerückt. Mit seinen neu gewonnenen Entdeckungen ging Luther in Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Verschriftlichungen wie seinen 95 Thesen an die Öffentlichkeit. So übte er offene Kritik gegenüber der Kirche, vor allem im Blick auf den Ablasshandel.¹³¹⁷ Daraufhin folgte ab 1518 päpstlicher und kaiserlicher Widerstand, der nach dem Reichstag zu Worms 1521 zur Verhängung der Reichsacht gegenüber Luther und seinen Anhängern führte.¹³¹⁸ Bei diversen Landesfürsten und Humanisten fand Luther jedoch Unterstützung. Während er sich als Junker Jörg auf der Wartburg versteckte, fertigte er eine volksnahe Übersetzung des Neuen Testaments auf Deutsch an, die 1522 gedruckt erschien. Möglichst jeder sollte als mündiger Christ selbst in der Schrift nachlesen können, was er glaubt. Diese Haltung brachte intensive Bildungsbemühungen der

¹³¹⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 26f.

¹³¹⁵ Vgl. Sommer, Repetitorium, 118-119.

¹³¹⁶ Vgl. Dionysos Areopagita B III 2.1.1; B III 3.1.3.1.

¹³¹⁷ Vgl. dazu z.B. Zimmerling, Spiritualität, 50-51. Er zeigt in diesem Kontext die Bedeutung von Luthers 95 Thesen auf, vor allem im Blick auf sein durch Paulus gewonnenes, neues Verständnis von Buße.

¹³¹⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 39, 45-47 und Sommer, Repetitorium, 134-135.

Reformation hervor, z.B. durch Philipp Melancthon im Blick auf universitäre und schulische Reformen. Außerdem entstand eine evangelische Predigtbewegung. Das ‚Wort Gottes‘ wurde intensiv betont.¹³¹⁹ Dies galt auch für die Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes. Nun wurde die Predigt in allgemein verständlicher deutscher Sprache statt der lateinischen Opfermesse bzw. Eucharistiefeyer in den Mittelpunkt gerückt. Darüber hinaus widmete sich Luther der Verkündigung durch populäre, geistliche Lieder, die nicht nur den Verstand, sondern auch Emotionen ansprechen sollten.¹³²⁰ Ab dem Reichstag zu Speyer 1526 kam es schließlich zu einem planmäßigen Aufbau der evangelischen Kirche, was diverse Strukturveränderung z.B. bezüglich der Gottesdienstgestaltung nach sich zog. Darüber hinaus hob Luther durch seine Ehe mit Katharina von Bora für evangelische Pfarrer das Zölibat auf.¹³²¹

Eine besondere Herausforderung für die lutherische Reformation stellte die Auseinandersetzung mit den sogenannten Spiritualisten¹³²² bzw. Schwärmern dar. So behaupteten z.B. die ‚Zwickauer Propheten‘ direkt durch den Heiligen Geist erleuchtet zu sein. Daraus entwickelte sich 1522 der Bildersturm, bei dem kirchliche Kultgegenstände zerstört wurden.¹³²³ Besonders problematisch war, dass sie „die Freiheit des Evangeliums ... mit Gewalt in die kirchliche und politische Praxis umsetzen“¹³²⁴ wollten. 1525 erwies sich die Verquickung zwischen Schwärmertum und Bauernkrieg¹³²⁵ gegen die Ständeordnung und die Fürsten unter der Führung des Priesters und Sozialrevolutionärs Thomas Müntzer¹³²⁶ als heikel für die Durchsetzung des reformatorischen Anliegens. So grenzte sich Luther scharf dagegen ab, auch um die Unterstützung der Fürsten nicht aufs Spiel zu setzen. Auch das Täuferum,¹³²⁷ mit dem Müntzer sympathisierte, wurde von katholischer wie evangelischer Seite immer wieder mit Gewalt verfolgt. Der Täufer Melchior Hoffmann rief schließlich seinerseits in apokalyptisch-enthusiastischer

¹³¹⁹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 49, 54-55, 57.

¹³²⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 49, 55-56.

¹³²¹ Vgl. Sommer, Repetitorium, 136-137, 143; Hauschild, Lehrbuch 2, 107.

¹³²² Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 80f.

¹³²³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 51-52 und Sommer, Repetitorium, 136.

¹³²⁴ Sommer, Repetitorium, 133. Vgl. auch Hauschild, Lehrbuch 2, 73f, 92f.

¹³²⁵ Vgl. Sommer, Repetitorium, 142-143.

¹³²⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 76f.

¹³²⁷ Die Täufer wollten in der Kirche nur Rechtgläubige versammeln, weshalb sie ab 1525 die Glaubenstaufe einführten und sich von der Welt absonderten. Indem sie sich in den schweizerischen, österreichischen, süd- bzw. mitteldeutschen Raum ausbreiteten, kamen spiritualistische, mystische und apokalyptische Gedanken hinzu. Aus den Täufem entwickelten sich die Mennoniten und die Hutterer. Vgl. Sommer, Repetitorium, 140-141.

Gesinnung „zur gewaltsamen Vernichtung aller Gottlosen“¹³²⁸ auf. Auf der anderen Seite bauten die Täufer in Münster in Westfalen mehr oder weniger gewaltsam ein „apokalyptisches Königreich“¹³²⁹ auf, in dem Gütergemeinschaft und Polygamie herrschte, bis die Stadt 1535 von den Katholiken erobert wurde.

Durch die Confessio Augustana, eine reformatorische Bekenntnisschrift, versuchten die protestantischen Fürsten und Reichstädte 1530 auf dem Reichstag ihre neue Glaubenshaltung zu verteidigen. Im 1531 geschlossenen Schmalkaldischen Bund sicherten sie sich gegenseitig militärische Hilfe zu, die sie auch umsetzen mussten. Im Augsburger Religionsfrieden wurde 1555 dann erstmals ein Frieden zwischen den verschiedenen evangelischen und katholischen Fürsten im Reich vereinbart. Dadurch, dass nun die Konfession des Landesherrn das Bekenntnis der Untertanen vorgab, wurden in Deutschland konfessionelle Prägungen über lange Zeit territorial festgelegt, was bis heute erkennbar ist. Die Wahlfreiheit, seinen Glauben individuell zu wählen, wurde dadurch stark eingeschränkt. Täufer, Antitrinitarier und Spiritualisten waren von dem Kompromiss ausgeschlossen.¹³³⁰

4.1.2 Reformatorische Positionen zum Heiligen Geist

Da die Reformatoren eigentlich keine neue Lehre etablieren wollten, sondern nur Missstände korrigieren, hielten sie sich vielfach an Dogmen der Alten Kirche, wie z.B. an die überlieferte Trinitätslehre. Sie grenzten sich jedoch gegen den Anspruch der katholischen Kirche ab, heilsvermittelnde Instanz zu sein und gegen die Schwärmer, die sich auf das unmittelbare Wirken des Geistes beriefen. Durch die Reformation wurde zunächst vor allem die Christologie betont und damit verbundene Fragen nach dem Heil sowie die Bedeutung des Wortes in Schrift und Predigt. Pneumatologische Aspekte orientierten sich vielfach an diesem Fokus.¹³³¹

In praxisbezogenen Texten Luthers wie dem Katechismus, Predigten oder Liedern spielt der Heilige Geist zwar eine wichtige Rolle, eine „systematische Lehre vom Heiligen Geist“¹³³² verfasste der Reformator allerdings nicht. Der

¹³²⁸ Sommer, Repetitorium, 151.

¹³²⁹ Sommer, Repetitorium, 151.

¹³³⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 148-149, 155.

¹³³¹ Föller, Geist, 131.

¹³³² Föller, Geist, 132.

durch Gottes Gnade empfangene Glaube zur Rechtfertigung des Sünders¹³³³ galt für Luther als *die* entscheidende Wirkung des Heiligen Geistes.¹³³⁴ So formulierte er in seinem Katechismus: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen.“¹³³⁵ In der *Confessio Augustana* /5 heißt es außerdem: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sacrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den Heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket.“¹³³⁶ Demnach kommt laut Luther dem Predigtamt zentrale Bedeutung zu, weil er das Wirken des Heiligen Geistes damit verbunden sieht und weil dadurch Glaube entstünde. Dabei positionierte sich Luther allerdings gegen „die Notwendigkeit eines vollmächtigen Lehramtes als Auslegungsinstanz“,¹³³⁷ wie es die katholische Kirche vertrat, da die Schrift eindeutig und klar sei. Gleichzeitig betonte er, dass sich das Wirken des Geistes nur in Wort und Sakrament ereigne und stellte sich so den schwärmerischen Ansätzen von Geistunmittelbarkeit radikal entgegen.¹³³⁸ Außerdem grenzte er sich durch die Betonung des Glaubens, den der Heilige Geist schenkt, von der bisher als Grundlage geltenden aristotelischen Philosophie ab und wandte sich gegen die scholastische Lehre, dass der Mensch durch Vernunft und freien Willen Gott erkennen und seine Gebote erfüllen könne. Somit positionierte er sich gegen eine natürliche Gotteserkenntnis bzw. spekulative Gotteslehre. Er betonte vielmehr, dass Gott sich in Jesus offenbare.¹³³⁹ In „Schöpfung, Erlösung und Heiligung“¹³⁴⁰ zeige sich die trinitarische Einheit Gottes, die vor allem soteriologisch

¹³³³ Vor allem Römer 1,17 ließ Luther erkennen, dass sich der Mensch nicht selber Gerechtigkeit vor Gott erarbeiten kann, sondern damit von Gott beschenkt wird. Vgl. Sommer, *Repetitorium*, 126-127.

¹³³⁴ Vgl. Zimmerling, *Bewegungen*, 100; Zimmerling, *Spiritualität*, 22; Föllner, *Geist*, 132.

¹³³⁵ Luther, *Kleiner Katechismus*, 2. Hauptstück, 3 Artikel, vgl. <https://www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Zweite-Hauptstuck-13471.htm> am 31.10.2018. In Luthers Erklärungen der Glaubensartikel geht er im 3. Teil explizit auf den Heiligen Geist ein. Dabei betont er auch die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘. Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 36-37.

¹³³⁶ Zitiert nach Föllner, *Geist*, 134.

¹³³⁷ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch 2*, 301.

¹³³⁸ So heißt es im 8. Schmalkaldischen Artikel: „Darum sollen und müssen wir darauf beharren, dass Gott nicht mit uns Menschen handeln will, als durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohne solches Wort und Sakrament gerühmt wird, das ist vom Teufel.“ zitiert nach Föllner, *Geist*, 133.

¹³³⁹ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch 2*, 292. In einer natürlichen Theologie sah Luther eine falsche Verherrlichung des Menschen (*theologia gloria*) und rückte stattdessen die *theologia crucis* mit der auf das Kreuz Christi gegründeten Rechtfertigungslehre des Paulus ins Zentrum seiner Theologie. Vgl. Hauschild, *Lehrbuch 2*, 34-35.

¹³⁴⁰ Hauschild, *Lehrbuch 2*, 292.

ausgerichtet wäre.¹³⁴¹ Durch die Inkarnation Christi und die „Inverbation des Heiligen Geistes“ begegne Gott Menschen durch sein Wort, in dem der Heilige Geist präsent sei, auch wenn dieses mit menschlichen Prägungen behaftet wäre. Demnach verstand Luther ‚Offenbarung‘ vor allem als „Christuszeugnis und Geistesgegenwart“ in Verbindung mit dem Wort. Dabei gilt die Rechtfertigung des Menschen durch Christus als die „äußere Klarheit der Schrift / *claritas scripturae*“ und als ihr zentraler Inhalt. Ihre „innere“¹³⁴² Klarheit ergebe sich dadurch, dass der Heilige Geist diese Aussagen zu erkennen helfe. Allerdings wäre die Bibel „leicht verständlich“ und sie lege sich selber aus („*sui ipsi interpretes*“).¹³⁴³

Auf der Grundlage der in Christus offenbarten und durch den Heiligen Geist vermittelten Gnade entwickelte Luther im Kontrast zum Ablasshandel ein neues Verständnis von Buße. Dabei ging es ihm nicht nur um Sündenerkenntnis zur Strafvermeidung, sondern um das Aufdecken verfehlter Ansprüche Gottes auf das eigene Leben. Gottes Urteil zuzustimmen wirke in erster Linie befreiend und versöhnend.¹³⁴⁴ So verstandene Buße versuche nicht aus eigener Anstrengung ein frommes Leben zu führen, sondern vollbringe aus Dankbarkeit gegenüber Gottes Liebe gute Werke¹³⁴⁵ und gäbe Gottes Handeln im eigenen Leben Raum. Durch den Glauben bekäme der Mensch also nicht eine „neue sittliche Qualität verliehen“.¹³⁴⁶ Das Gute im Leben eines Christen geschehe demnach nicht durch sein eigenes Sein, Können und Wollen, sondern durch die Kraft der Gegenwart Christi, die durch den Heiligen Geist für den Menschen erfahrbar werde. Dies gilt als ‚Heiligung‘. Hierin zeigt sich eine Nähe Luthers sowohl zur paulinischen Mystik als auch zu mystischen Strömungen des Mittelalters.¹³⁴⁷ Mystische Anklänge lassen sich auch darin sehen, dass Lutheraner beim Abendmahl von der ‚Realpräsenz Christi‘ in den Elementen von Brot und Wein ausgehen. Dabei wird sowohl die katholische

¹³⁴¹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 293. Somit vertritt Luther eher eine ökonomische als eine immanent-trinitarische Trinitätstheologie.

¹³⁴² Hauschild, Lehrbuch 2, 297. Vgl. auch 298 und 299. Dabei lehnt es Luther ab, im Sinne einer allegorischen Auslegung zwischen „Buchstabe und Geist“ zu unterscheiden. Er differenziert vielmehr zwischen „Gesetz und Evangelium“. Trotzdem gehören „Wort und Geist“ für ihn zusammen.

¹³⁴³ Hauschild, Lehrbuch 2, 298, mit Bezug zu Assertio 1520; WA 7,97.

¹³⁴⁴ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 51.

¹³⁴⁵ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 52.

¹³⁴⁶ Zimmerling, Spiritualität, 24.

¹³⁴⁷ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 25. Dort äußert er anhand verschiedener Beispiele die Auffassung, „dass Luthers Verhältnis zur Mystik viel differenzierter gesehen werden muss, als das in der Vergangenheit weithin geschah.“

(Transsubstantiationslehre, das Messopfer und die Vorenthaltung des Laienkelches) als auch die reformierte (rein geistig-sinnbildliche Abendmahlsauffassung) Position abgelehnt.¹³⁴⁸ Luthers Verständnis der ‚Realpräsenz Christi‘ lässt sich einerseits als Auslegung des paulinischen ‚In-Christus-Seins‘ auffassen und hängt zum anderen mit seiner Inkarnationstheologie zusammen. Über den Streit ums Abendmahl hinaus griff Luther das damalige Kirchenverständnis grundlegend an, indem er die unfehlbare Autorität des Papstes bzw. der Konzilien anzweifelte. Er hob vielmehr das ‚allgemeine Priestertum der Gläubigen‘ hervor¹³⁴⁹ und die Gemeinschaft der Heiligen („*communio sanctorum*“), die als Volk Gottes „überall auf Erden ... durch den Heiligen Geist versammelt und regiert werden.“¹³⁵⁰ Auf die paulinischen Charismen ging Luther kaum ein. Er betonte vor allem die vollkommene Gnade (*charis*) Gottes. Die Gnadengaben hielt er demgegenüber für brüchig und vertrat, dass diese auch bei Nichtgläubigen zu finden wären.¹³⁵¹

Zwingli entwickelte in Auseinandersetzung mit Luthers Gedanken zur Rechtfertigung die ‚Prädestinationslehre‘, die von einer Vorherbestimmung zum Heil ausgeht. Wer glauben kann, gilt demnach als erwählt.¹³⁵² Das Erkennen von Gottes Gnade geschehe durch den Heiligen Geist – meist in Verbindung mit Gottes Wort.¹³⁵³ Grundlegend unterschied Zwingli dabei zwischen Gott als ‚Geist‘ und dem Menschen als ‚Fleisch‘. In platonischem bzw. spiritualistischem Sinne trennte er die Wirklichkeit in die beiden Bereiche „Transzendenz und Immanenz“. Obwohl der göttliche und der menschliche Geist qualitativ völlig unterschiedlich wären, gäbe es eine Verbindung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist. „Gottes Dynamik als Schöpfer und Erlöser“ überwinde nämlich die Grenzen der verschiedenen Sphären. Somit vertrat Zwingli – anders als Luther¹³⁵⁴ – eine von der Pneumatologie bestimmte Theologie. Dabei steht „Gott als Geist einerseits der Welt ... gegenüber“ und wendet sich ihr „andererseits ... gnadenhaft zu.“¹³⁵⁵ Dies geschehe vor allem durch Gottes gütige Offenbarung in Christus

¹³⁴⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 45; Sommer, Repetitorium, 129, 131.

¹³⁴⁹ Vgl. Sommer, Repetitorium, 130; Hauschild, Lehrbuch 2, 44.

¹³⁵⁰ Hauschild, Lehrbuch 2, 301-302.

¹³⁵¹ Vgl. Föllmer, Geist, 134-135.

¹³⁵² Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 334.

¹³⁵³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 133, 139; Hauschild, Lehrbuch 2, 325, 326, 333.

¹³⁵⁴ Luthers Theologie gründete sich demgegenüber vor allem auf die „paradoxe Verbindung von Gott und Mensch“ in der Inkarnation Christi. Hauschild, Lehrbuch 2, 328.

¹³⁵⁵ Hauschild, Lehrbuch 2, 328, 332.

und durch das Wirken des Heiligen Geistes, der zwischen dem ganz anderen Gott und dem irdisch verhafteten Menschen vermittele.¹³⁵⁶ Dabei bediene sich der Geist des Wortes, obwohl er auch unabhängig davon wirken könnte. Ohne den Geist aber wäre das Wort letztlich leer.¹³⁵⁷ Eine leibliche Anwesenheit Christi auf Erden lehnte Zwingli ab und vertrat in spiritualistischem Sinne, dass „der Heilige Geist ... kein Transportmittel für seine Gabe“ brauche. Somit deutete Zwingli das Abendmahl rein symbolisch als Gedächtnismahl und als äußeres Zeichen dafür, „bereits zuvor innerlich die Gnade durch den Heiligen Geist empfangen [zu] haben.“¹³⁵⁸ In der Hervorhebung des Wortes verbot er – anders als Luther – Bilder in sakralen Räumen. Statt sinnlich-mystischer Glaubenserfahrungen betonte er vor allem auch die Ethik und strebte eine Erneuerung des religiösen und gesellschaftlichen Lebens an.¹³⁵⁹ Innerhalb der Kirche ging er davon aus, dass der Heilige Geist durch die Ämter wirke. Wo sich Kirche aber nicht von der Schrift, sondern von Konzilien und menschlichen Lehren leiten lasse, verlöre sie den Heiligen Geist.¹³⁶⁰

Auch Calvin wurde durch Luthers Gedanken geprägt, setzte aber wiederum andere Akzente. So betonte er Gottes souveräne Herrschaft, Allmacht und Allgegenwart. In trinitarischem Sinne verband er diese mit der Selbstoffenbarung Gottes in Christus und mit der Pneumatologie. Demnach erreicht Gottes Heilstat in Christus den Menschen dadurch, dass „Gott selber als Heiliger Geist das menschlich Innere in Erkenntnis und Handeln bewegt.“¹³⁶¹ Gott selbst handelt also an dem von ihm abhängigen Geschöpf. Dabei vertrat Calvin die Lehre von der doppelten Prädestination, also der Vorherbestimmung zu Erwählung und Verwerfung. Erwählung sei an „sichtbaren Früchten des Glaubensgehorsams ablesbar ... (*sylogismus practicus*)“.¹³⁶² Das verkündigte äußere Wort aber, durch das der Heilige Geist im Inneren des Menschen wirke, habe die Aufgabe, dazu beizutragen, dass Christus im Leben eines Menschen einwohne.¹³⁶³ Durch diese

¹³⁵⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 329.

¹³⁵⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 331, 332.

¹³⁵⁸ Hauschild, Lehrbuch 2, 337, 11.3; Ergänzung nach A.Südland.

¹³⁵⁹ Vgl. Sommer, Repetitorium, 144; Hauschild, Lehrbuch 2, 66-72. Dabei ging er allerdings teilweise sehr rigoros vor. So wurden Teile der Täufer, die sich ursprünglich von der Reformation in Zürich abspalteten, durch Zwingli hingerichtet. Vgl. Sommer, Repetitorium, 140-141.

¹³⁶⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 336.

¹³⁶¹ Hauschild, Lehrbuch 2, 347.

¹³⁶² Sommer, Repetitorium, 166.

¹³⁶³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 353.

„Christusgemeinschaft / *unio cum Christo*“ bzw. „Neuschöpfung“ entstände eine „umfassende Lebensveränderung“.¹³⁶⁴ Der daraus folgende neue Lebenswandel im Heiligen Geist orientiere sich an Gottes Wort und bewirke ‚Heiligung‘ bis zur „eschatologischen Vollendung“,¹³⁶⁵ in der die Einheit mit Gott ganz erfahrbar wäre. Aber auch jetzt schon könnten die zum Heil Erwählten z.B. beim Abendmahl eine besondere Gemeinschaft mit Christus erleben.¹³⁶⁶ Hierzu vertrat Calvin eine „Spiritualpräsenz“, d.h. „die reale Gegenwart Christi ... die durch den Geist gewährt wird“.¹³⁶⁷ Darüber hinaus vertrat Calvin einen biblizistischen Ansatz. Demnach erhält die Heilige Schrift „aus der inneren Selbstbezeugung des Heiligen Geistes (*testimonium spiritus sacti internum*)“¹³⁶⁸ heraus Autorität. Zum einen wollte er damit die einseitige lutherische Bibelauslegung von Paulus her korrigieren. Zum anderen konnte er nun nicht mehr zwischen ‚Wort Gottes‘ und ‚Heiliger Schrift‘ trennen.

Müntzer¹³⁶⁹ unterschied wie Luther zwischen dem *verbum externum* (äußerliches Wort) und dem *verbum internum* (innerliches Wort). Er war aber der Ansicht, dass das innere Wort, also die Erleuchtung der Seele beziehungsweise die Entstehung des Glaubens durch den Heiligen Geist, nicht unbedingt auf das Äußere der Predigt oder der Bibellese angewiesen sei. So lehnte er – anders als Luther – auch die Kindertaufe ab und vertrat die Geistestaufe als wahre Taufe. Müntzer hatte enge Verbindungen zur Täuferbewegung und hoffte auch in deren Sinn in einer apokalyptischen Stimmung auf die reale Erneuerung der Kirche durch den Geist Christi jenseits herkömmlicher Institutionalisierung des Glaubens.¹³⁷⁰

4.2 Weiterentwicklungen und Reflexionen

4.2.1 Pneumatologie als evangelische Randerscheinung

Aufgrund Luthers Auseinandersetzungen mit den Schwärmern seiner Zeit, „die sich auf unmittelbare Geisteswirkungen und -offenbarungen beriefen“,¹³⁷¹ wurde lange eine positive Lehre enthusiastisch-charismatischer

¹³⁶⁴ Hauschild, Lehrbuch 2, 354.

¹³⁶⁵ Hauschild, Lehrbuch 2, 355.

¹³⁶⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 361.

¹³⁶⁷ Sommer, Repetitorium, 166; Hauschild, Lehrbuch 2, 363.

¹³⁶⁸ Sommer, Repetitorium, 166. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 348.

¹³⁶⁹ Er lebte als Priester, Mystiker und Spiritualist und war wie Karlstadt sowohl von Luther als auch von Tauler beeinflusst.

¹³⁷⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 134, 138; Hauschild, Lehrbuch 2, 86f.

¹³⁷¹ Föllner, Geist, 131.

Erlebnisse im Protestantismus verhindert.¹³⁷² Obwohl sich Luther selbst auf Mystiker berief, galt Mystik lange als von den Reformatoren abgelehnt. Dies prägte den Protestantismus. Einen entscheidenden Grund kann man darin sehen, dass die Rechtfertigungslehre die Umgestaltung des Menschen durch das Opfer Christi betont. Daraus ergibt sich eine veränderte Stellung vor Gott. Dieser Ansatz zielt nicht auf eine von Mystikern betonte Vergöttlichung des Menschen ab.¹³⁷³ Dennoch hatte selbst Luther gegenüber mystischen Erfahrung eine Offenheit,¹³⁷⁴ auch wenn sein *sola gratia* (allein die Gnade) in der evangelischen Tradition anders ausgelegt wurde. Im Bewusstsein dieser Entwicklungen ringt heute Zimmerling um eine Wiederentdeckung evangelischer Spiritualität und Mystik.¹³⁷⁵

In der Zeit nach Luther kam es zu heftigen theologischen Auseinandersetzungen, durch die hindurch sich im Verlauf des 17. Jhs. die lutherische Kirche herausbildete.¹³⁷⁶ Bezüglich des Heiligen Geistes erscheinen in diesen Lehrstreitigkeiten z.B. folgende Aspekte interessant: Bereits im 16. Jh. vertrat Osiander die „Rechtmachung des Sünders durch die Einwohnung Christi im Inneren des Menschen“, während die Philippisten wie Melancthon eine forensische Rechtfertigungslehre lehrten. Außerdem wurde in der Formula concordiae (FC)¹³⁷⁷ von 1577 der freie Wille als Beitrag zur Bekehrung des Menschen strikt abgelehnt. Insgesamt fand das Wirken des Heiligen Geistes im Streit um diese Themen allerdings weniger direkte Erwähnung.

Dies lässt sich darauf zurückführen, dass in der reformatorischen Theologie Christologie und Soteriologie hervorgehoben wurden. Die Pneumatologie musste sich dem unterordnen.¹³⁷⁸ Das reformatorische *solus Christus* (allein Christus) richtete sich jedoch keinesfalls gegen den Heiligen Geist oder ein trinitarisches Gottesverständnis, sondern gegen eine falsche Heiligenverehrung und eine falsch verstandene Mittlerstellung der Kirche. Dennoch stellte sich im Protestantismus im Wesentlichen eine Konzentration

¹³⁷² Vgl. Zimmerling, *Bewegungen*, 100.

¹³⁷³ Vgl. Louth, *Mystik*, 571.

¹³⁷⁴ Vgl. B III 3.1.3.1.

¹³⁷⁵ Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 22. Dabei verweist er aber gleichzeitig für Erfahrungen mit Gott jenseits von Wort und Sakrament auf eine Korrektur durch Wort und Sakrament. Außerdem bleibt immer zu fragen, inwiefern Mystik in Verbindung zum Heiligen Geist zu bringen ist. Vgl. auch Zimmerling, *Mystik*.

¹³⁷⁶ Vgl. Sommer, *Repetitorium*, 159-161.

¹³⁷⁷ Diese stellte einen verbindlichen Kommentar zur Confessio Augustana (CA) von 1530 dar.

¹³⁷⁸ Vgl. Föller, *Geist*, 131. Zu behaupten, „Luthers Soteriologie und Ekklesiologie“ habe „einen starken pneumatologischen Akzent“ (Wainwright, *Geist* 3, 572) erscheint nicht so überzeugend.

auf Jesus Christus ein. In der Alten Kirche gab es dagegen z.B. in der Appropriationslehre noch stärker trinitarische Beschreibungen.¹³⁷⁹

Darüber hinaus wird behauptet, dass es Luther bei aller Betonung der Bibel (*sola scriptura*) weniger um wissenschaftliche Exegese oder Dogmatik, sondern um „existenzielle und erfahrungsbezogene Theologie“¹³⁸⁰ gegangen sei. Eine solche Lebensrelevanz ließe sich ja mit Wirkungen des Heiligen Geistes in Verbindung bringen. Demgegenüber betrachtete die lutherische Orthodoxie im 16. und 17. Jh. die gesamte Bibel als vom Heiligen Geist inspiriert und sah sie deshalb als vollkommen an.¹³⁸¹ Die vom Verstand geleitete historische Kritik stellte allerdings später die vollkommene Fehlerlosigkeit der Bibel zunehmend in Frage. Dieser Diskurs prägte wiederum weite Teile evangelischer Theologie des 20. Jhs. Hierbei lässt sich kritisch hinterfragen, inwiefern sowohl die altprotestantische Orthodoxie als auch die historisch-kritische Methode das reformatorischen Erbe im Blick auf eine ganzheitliche Lebensrelevanz von Bibel und Glaube untergruben.¹³⁸²

Dies liegt sicherlich daran, dass die Weiterentwicklung protestantischer Theologie vor allem in der lutherischen Orthodoxie und durch die Aufklärung von einem verstandesmäßigen Fürwahrhalten von Glaubensinhalten geprägt wurde. Eine Verbindung des Glaubens mit „Emotionalität, Gefühl und Wille“¹³⁸³ oder Körperlichkeit und konkretem Lebensvollzug kamen dabei vielfach zu kurz. Luther selbst beschrieb seine reformatorische Entdeckung¹³⁸⁴ als emotionale Erfahrung. Später trat allerdings das Fühlen des Glaubens in der evangelischen Theologie eher in den Hintergrund.¹³⁸⁵ Zum anderen wirkten konfessioneller lehrhafter Erstarrung immer wieder spiritualistische Einflüsse – auch im Rückgriff auf mittelalterliche Mystik – und Erbauungsliteratur (vor allem um 1600) entgegen.¹³⁸⁶

¹³⁷⁹ Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 27-28. In der Appropriationslehre wird dem „Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung und dem Heiligen Geist die Heiligung“ zugeordnet, auch wenn die Mitbeteiligung aller bei allem galt. Vgl. Hauschild, *Lehrbuch* 2, 292 und B III 4.1.2.

¹³⁸⁰ Zimmerling, *Spiritualität*, 32.

¹³⁸¹ Vgl. Sommer, *Repetitorium*, 162. Vgl. B III 1.1.2. Diese sogenannte Verbalinspirationslehre gründete sich auf die Logik aristotelischer Philosophie.

¹³⁸² Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 32.

¹³⁸³ Zimmerling, *Bewegungen*, 101. Vgl. auch Zimmerling, *Spiritualität*, 20, 23. Hier erwähnt er, dass neben der allgemeinen Tendenz in der lutherischen Orthodoxie, Theologie und Spiritualität zu trennen, der orthodoxe Theologe Johann Gerhard (1582-1637) sowohl anspruchsvolle intellektuelle als auch erbauliche Schriften veröffentlichte.

¹³⁸⁴ Je nach Position wird hierzu Röm 1,17 oder die Entdeckung der göttlichen Zusage verstanden. Vgl. <https://worthaus.org/worthausmedien/luthers-reformatorischer-durchbruch-6-1-1/> am 20.08.2019.

¹³⁸⁵ vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 25.

¹³⁸⁶ Vgl. Sommer, *Repetitorium*, 163.

4.2.2 Entdeckung des Geistes in neueren evangelischen Ansätzen

Heute betont in etwas anderer Sprache als Luther Härle, dass da, wo der Geist Gottes Einfluss auf einen Menschen gewinnt, ein neues Selbstbewusstsein entsteht. Dieses mache in gewissem Sinne von anderen Menschen unabhängig und frei.¹³⁸⁷ Auch Härle bringt die Vergebung der Sünden in Verbindung mit dem Heiligen Geist. Zunächst einmal sieht er das Erkennen und Bekennen von Verfehlung (z.B. Lieblosigkeit) als Wirkung des Geistes. In der Erkenntnis dieser Wahrheit liege der „Durchbruch zur Rettung, nämlich die Befreiung aus der Verstrickung in die eigene Lebenslüge.“¹³⁸⁸

Welker bringt Erneuerung in Verbindung mit einem Emergenzgeschehen. Dies entfaltet er folgendermaßen: Nach der unterjochenden Erfahrung der Sünde und dem verzweifelten Hilfeschrei zu Gott ermöglicht Gottes Geist „in einer nicht vorhergesehenen Weise einen neuen Anfang, neue Verhältnisse, eine neue Wirklichkeit.“¹³⁸⁹ Dabei ereigne sich Vergebung, Gemeinschaft werde wieder hergestellt und neue Lebenskraft komme zur Entfaltung. Solche punktuellen Erfahrungen zielten letztlich darauf, dass durch den verheißenen Messias, als dem dauerhaften Geistträger, „Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis“ aufgerichtet werde, was sich dann universal ausbreite. Dabei gehe es grundlegend um das, was Gott im Bund mit seinem Volk im Gesetz bereits geordnet hat: Die Einschränkung, „die eigenen Lebensverhältnisse zu Lasten anderer zu optimieren, ja sogar auf den Verzicht darauf, die eigenen Rechte und rechtlich begründbaren Ansprüche durchzusetzen ... zugunsten der schwächeren und benachteiligten Mitmenschen.“¹³⁹⁰ Diese Lebensqualität eines gerechten Miteinanders gelte letztendlich nicht nur für das Volk Israel, sondern für alle Völker.¹³⁹¹

Trillhaas beschreibt den Geist so, dass er das Wort trage und erfülle und zu einem Spender des Lebens sowie einer Begründung des Glaubens mache. Auf diese Weise werde Christus vergegenwärtigt. Dies entspricht Luthers Gedanken. Das bloße Wort (und damit auch kirchliche Predigt) kann nach Trillhaas jedoch auch geistentleerte Leerformel sein. Deshalb habe das Wort dem Geist, der Christus vergegenwärtigt, zu dienen. Der Geist

¹³⁸⁷ Vgl. Härle, Dogmatik, 365, 368. Inwiefern ein solch geistgewirktes Selbstbewusstsein auch einsam machen kann, ist gesondert zu untersuchen; vgl. B III 5.

¹³⁸⁸ Härle, Dogmatik, 376.

¹³⁸⁹ Welker, Geist, 70.

¹³⁹⁰ Welker, Geist, 110. Vgl. auch 122.

¹³⁹¹ Vgl. Welker, Geist, 113.

allerdings sei nicht an den Buchstaben gebunden, wie es in der Reformation in Abgrenzung zum Enthusiasmus propagiert wurde.¹³⁹²

Nach Hans-Martin Barth ist „Gottes Geist ... das verborgene und doch in allem sich offenbarende und verwirklichende Lebensprinzip, die geheime Triebkraft allen gelingenden Lebens und Sterbens.“ Demnach wirkt der Geist von innen heraus Veränderung in der Schöpfung. Dabei gilt auch: „Gottes Geist schafft Leben, indem er Sterben zumutet. Gottes Wehen reißt gleichsam die erstorbene Blätter vom Ast und stürzt die morschen Stämme um, damit Neues entstehen kann.“¹³⁹³

4.3 Resümee

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass in einer sich ständig wandelnden Welt selbst Impulsen, die zunächst förderlich wirken, die Gebrochenheit der unvollendeten Schöpfung anhaftet. So sind im Laufe der Zeit immer wieder Erneuerungen nötig, damit der Geist Gottes seine heilsstiftenden Wirkungen entfaltet. Dabei greifen Gottes souveränes Handeln und menschliches Bemühen wohl geheimnisvoll und beziehungsstiftend ineinander.¹³⁹⁴ Zwar betonte Luther angesichts erdrückender Erfahrungen von Werkgerechtigkeit das gnädige menschenunabhängige Eingreifen Gottes. Zum anderen stellte er heraus, dass Buße und letztlich auch Beichte eine fröhliche Sache seien.¹³⁹⁵ Dem Menschen wird also auch bei Luther nicht seine Verantwortung genommen. Auf dem Hintergrund angstbesetzter mittelalterlicher Volksfrömmigkeit kam Luthers Entdeckung eines gnädigen Gottes reformierende Bedeutung zu. Damit jedoch durch diese innere Erkenntnis eines einzelnen umfassende Veränderungen in Gang gesetzt wurden, brauchte es auch äußere Bedingungen. So haben z.B. der Buchdruck Gutenbergs und das Bestreben der Landesfürsten, vom Kaiser

¹³⁹² Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 417, 426 und vgl. 2Kor 3,6 „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“; vgl. B III 1.1.3.1.

¹³⁹³ Barth H-M, Dogmatik, 417.

¹³⁹⁴ Vgl. Phil 2, 12-13: „schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.“

¹³⁹⁵ Vgl. <https://www.evangelischer-glaube.de/stimmen-der-väter/luther-beichte/> am 16.11.2018. Dort wird auf den großen Katechismus Luthers Bezug genommen. Auch Luthers Thesen beginnen gleich mit dem Thema Buße. So heißt es dort: „1. Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht ‚Tut Buße‘ usw. (Mt. 4,17), hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll. 2. Dieses Wort kann nicht von der Buße als Sakrament – d. h. von der Beichte und Genugtuung – die durch das priesterliche Amt verwaltet wird, verstanden werden. 3. Es bezieht sich nicht nur auf eine innere Buße, ja eine solche wäre gar keine, wenn sie nicht nach außen mancherlei Werke zur Abtötung des Fleisches bewirkte.“ <http://www.luther.de/leben/anschlag/95thesen.html> am 31.10.2018.

unabhängiger zu werden, erheblich dazu beigetragen, dass sich Luthers Gedanken verbreiteten und bisherige Strukturen aufgebrochen wurden. Solche Veränderungsprozesse einfach als Wirkungen des Heiligen Geistes zu beschreiben, wäre sicherlich fragwürdig. Hierzu wären zumindest entsprechende Kriterien zur Bewertung nötig. In evangelischem Sinne wäre da z.B. das Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes beim Lesen der Bibel bzw. beim Predigen zu nennen. Da aber gilt, dass „der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht“¹³⁹⁶ ist auch dieses Kriterium schwer fassbar.

Des Weiteren können Erkenntnisse, die in der Auseinandersetzung mit einer bestimmten Epoche gewonnen wurden, Impulse liefern, um kritisch zu überprüfen, was aus gewordenen Überzeugungen und Strukturen heute zu bewahren und zu erneuern ist. Hierzu lassen sich verschiedene Aspekte ins Blickfeld nehmen:

Ausgehend von der Kritik Luthers am Ablasshandel lässt sich z.B. heute überprüfen, inwiefern der Umgang mit Geld innerhalb der Kirche vom Vertrauen auf Gottes Segen geprägt ist und dem Heil der Menschen dient oder sich nur an säkularen Ökonomisierungsgesetzen orientiert. In aktuellen Kontexten dieseseitsorientierter individueller Beliebigkeit (statt mittelalterlicher Gottesfurcht) ist zudem darüber nachzudenken, inwiefern die Rede vom ‚gnädigen Gott‘ dazu führt, eine Orientierung von der Heiligkeit Gottes her aus dem Blick zu verlieren. Hier könnte es gerade auch unter ‚durchpsychologisierten‘ Lebensbedingungen hilfreich sein, die lebensförderlichen Wirkungen des Erkennens von Sünde sowie von Reue und Buße neu zu entdecken. Dabei kann die lutherische Betonung der Schriftbezogenheit helfen, Gottes zeitunabhängige, lebendige Heiligkeit neu hervorzuheben und von daher angstbesetzten, schwärmerischen oder gewaltbereiten menschlichen Herrschafts-bedürfnissen klar entgegenzutreten. Darüber hinaus lässt sich fragen, inwiefern verschiedenste Formen der Schriftauslegung, etwa in internationaler oder ökumenischer Perspektive, den lutherischen Protestantismus anregen, eigene Traditionen bewusst zu bewahren sowie diese zu erweitern und zu erneuern. Des Weiteren ist angesichts einer Überalterung aktiver Kirchenmitglieder im Blick zu behalten, dass jüngere Menschen in den Geist der Reformation so

¹³⁹⁶ Vgl. 2Kor 3,6 und B III 1.1.3.1. Als denkbarer biblischer Maßstab könnten z.B. auch die Früchte des Geistes aus Gal 5,22 dienen. Eine genauere derartige Analyse zur Bewertung der Reformationszeit würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

einbezogen werden, dass sie Kirche gestaltend weiterentwickeln können. Dies gilt auch auf dem Hintergrund von digitaler und globaler Vernetzung. Musik, Liturgie und Sprache, aber auch inhaltliche Fragen müssen ja immer wieder auf die Spannung zwischen wandelbarem Zeitgeist der jeweiligen Kultur(en) und dem unwandelbaren Kern des Evangeliums hin befragt werden, um eine Öffnung von Menschen für Gottes lebensstiftenden Geist zu unterstützen. Um zu solchen Unterscheidungen zwischen Form und Inhalt befähigt zu werden, bedarf es intensiver Bildungsbemühungen. Hier kann man aus reformatorischer Zeit lernen, dass die Motivation zu Bildungsreformen einer tiefen inneren Überzeugung vom Wert des einzelnen Menschen und nicht irgendeiner ‚Kostenneutralität‘ geschuldet ist. Da Luther sich in seiner Zeit auch aus politischen, nicht nur theologischen Erwägungen gegen geistbetonte Strömungen abgrenzte und evangelische Pneumatologie von daher geprägt wurde, sind heute Impulse aus den weltweit am stärksten wachsenden charismatischen Kirchen neu zu überprüfen. Die Bindung des Heiligen Geistes an die Schrift bringt da etwas Ordnetes und Bewahrendes mit sich. Allerdings sollte hierbei bedacht werden, dass evangelische Theologie zu einer einseitigen Betonung des Verstandes unter Vernachlässigung körperlicher und emotionaler Aspekte des Glaubens tendiert. Da lässt sich auch bei den Katholiken oder von orthodoxen Kirchen lernen. Generell passt es zu den Wirkungen des Geistes, Grenzen überwindende, kulturübergreifende Gemeinschaft zu stiften. Hierzu lässt sich z.B. fragen, wie es sich auf immer noch bestehende konfessionelle Streitigkeiten um das Abendmahl auswirken könnte, wenn die in der Liebe Christi gegründete Kraft des Geistes zum bestimmenden Maßstab erhoben würde.

5 Einheit der Gemeinschaft und Freiheit des Individuums

Zu Beginn der Bibel wird berichtet, dass Gott Noah nach der sogenannten Sintflut verspricht, die Menschheit nicht mehr zu vernichten, solange die Erde steht. Dieser erste in der Bibel erwähnte Bundesschluss Gottes gilt „allem Fleisch“¹³⁹⁷ und stellt keine Bedingungen an den Menschen. Gott verpflichtet sich darin einseitig, zu seinen Geschöpfen zu stehen. In Gen 17 geht es dann um den Bundesschluss Gottes mit Abraham und seinen Nachkommen, der sich segensreich auf alle Völker auswirken soll. Als besonderer Bund Gottes

¹³⁹⁷ Gen 9,17. Der Regenbogen wird dazu als Gottes Bundeszeichen betrachtet.

gilt die in Ex 24 beschriebene Willensbekundung des heiligen Gottes, mit seinem erwählten Volk in Gemeinschaft zu leben.¹³⁹⁸ Dieser Bund ist eng verknüpft mit der grundlegenden Erfahrung der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten. Die Gebote und Gesetze Gottes sollen dabei dem Volk helfen, diese Freiheit zu bewahren und so mit Gott und untereinander in guter Beziehung zu leben. Im NT wird das Bild des Bundes wieder aufgegriffen und im sogenannten neuen Bund (bzw. Testament) auf christusgläubige Nicht-Juden ausgeweitet. Hierbei ist von der Befreiung aus der Sklaverei der Sünde die Rede.¹³⁹⁹ Über diese Bundesschlüsse Gottes hinaus wird sowohl im AT als auch im NT immer wieder beschrieben, wie Gott einzelne (z.B. Mose oder Maria oder Paulus) beruft und durch seinen Geist zu besonderen Diensten an der Gemeinschaft bevollmächtigt. In der Bibel kommt also immer wieder zum Ausdruck, dass Gott nicht nur das Kollektiv, sondern auch den einzelnen „sieht“, wie z.B. Hagar in Gen 16,13. Der einzelne erhält von Gott individuelle Würde, Ansehen (Ps 139,13-16¹⁴⁰⁰) und bekommt nicht eine Nummer, sondern einen Namen verliehen (vgl. z.B. Adam, Abraham, Jes 43,1; 56,5¹⁴⁰¹). Andererseits erhält der einzelne durch das Hineingestelltsein in eine größere Gemeinschaft innerhalb einer Geschichte Orientierung, Halt und Selbstvergewisserung. Er muss sich nicht nur selbst definieren und bestätigen, sondern wird durch die Gemeinschaft getragen. Wird das Zusammenleben von Erbarmen, Gerechtigkeit und Frieden geprägt, wofür sich z.B. der verheißene, geisterfüllte Messias einsetzt, kommt dies auch dem einzelnen zugute. Zudem bewirkt die Veränderung vieler einzelner Herzen durch Gottes Geist eine Erneuerung des ganzen Volkes.¹⁴⁰² Joel 3 verheißt darüber hinaus, dass der Geist nicht nur einzelnen, sondern „allem Fleisch“ gegeben werden soll. Dabei ist die Frage, ob dabei auch nationale und soziale Unterschiede unbedeutend werden. Jedenfalls schafft der Geist durch Umkehr und Versöhnung neue Zugänge zu lebensfroher

¹³⁹⁸ Eine differenzierte wissenschaftliche Diskussion alttestamentlicher Bundestheologie sprengt den Rahmen dieser Arbeit. Deshalb sei hier nur verwiesen auf Rütterswörden, Bund (AT), 3.

¹³⁹⁹ Vgl. Röm 6, 20, 22: „Denn als ihr Knechte der Sünde wart, da wart ihr frei von der Gerechtigkeit ... Nun aber, da ihr von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden seid, habt ihr darin eure Frucht, dass ihr heilig werdet; das Ende aber ist das ewige Leben.“

¹⁴⁰⁰ „Denn du hast meine Nieren bereitet und hast mich gebildet im Mutterleibe ... Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war“

¹⁴⁰¹ „Und nun spricht der HERR, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!“ und „denen will ich in meinem Hause und in meinen Mauern ein Denkmal und einen Namen geben; das ist besser als Söhne und Töchter. Einen ewigen Namen will ich ihnen geben, der nicht vergehen soll.“

¹⁴⁰² Vgl. Hes 36,26-27 und B I 2.4.

Gemeinschaft. Er ermächtigt, gerecht leben zu können. Das beinhaltet nicht nur individuelle Rechtfertigung vor Gott, sondern insbesondere auch die Fähigkeit, sich in Gemeinschaft angemessen verhalten zu können. Dabei geht es nicht um Moral, sondern um ein Leben in richtigen Beziehungen, das letztlich auf universalen Frieden (*shalom*) ausgerichtet ist und ein Miteinander in Liebe verwirklicht.

Nach dem Johannesevangelium werden die Jünger bereits im Hier und Jetzt in die göttliche Liebesgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist hineingenommen. In Joh 17,11 bittet Jesus sogar dafür, dass die Einheit der Jünger der göttlichen Einheit entsprechen möge. Nach Röm 8 sind diese familienartigen Beziehungen allerdings grundlegend von Freiheit geprägt, da Menschen in der Bindung an Christus von der Knechtschaft der Sünde befreit werden. Deshalb müssen sich Christen untereinander nicht mehr in unterdrückende Abhängigkeiten verstricken, sondern werden befähigt, einander wie Christus zu dienen und sich in Liebe wirklich zu begegnen. Ein solches Verständnis von Freiheit kann allerdings in Konflikt mit (post-)modernem individuellem Freiheitsstreben geraten.

Auf individuelle Umkehr zu Christus, um die Befreiung von Sünde zu erleben, legte der Pietismus besonderen Wert. Damit einher ging die Sammlung von Gläubigen in Kleingruppen zum Austausch über Bibeltexte, gemeinsamem Gebet und gegenseitiger Fürsorge. Anhand dieser Strömungen des 17. und 18. Jhs. soll nun das Spannungsfeld zwischen Individualität und Gemeinschaft näher beleuchtet werden.

5.1 Pietistische Strömungen

5.1.1 Kennzeichen und geistesgeschichtliche Kontexte des Pietismus

Pietismus umfasst nach Martin Brecht „die bedeutendste Frömmigkeitsbewegung oder religiöse Erneuerungsbewegung des Protestantismus nach der Reformation.“¹⁴⁰³ Auch wenn diese Bewegung zwischen 1670 und 1780 vielfältige Facetten¹⁴⁰⁴ hervorbrachte, gibt es einheitliche Kriterien. Dazu gehören z.B. die Betonung von Buße, Heiligung und Nachfolge sowie eine Verinnerlichung der christlichen Botschaft beim einzelnen, worin sich der besonders neuzeitliche Zug der Bewegung zeigt. Die sogenannte *praxis pietatis*, also der praktische und lebendige Vollzug von

¹⁴⁰³ Brecht, Pietismus, 606. Vgl. auch Sommer, Repetitorium, 177.

¹⁴⁰⁴ Hauschild, Lehrbuch 2, 680, unterscheidet sechs Typen des Pietismus.

Frömmigkeit, rückte in den Fokus. Dabei spielte auch die „Sammlung der Frommen in Konventikeln als Kerngemeinde in der Kirche (*ecclesiola in ecclesia*)“ eine wichtige Rolle. Dort beschäftigten sich vor allem Laien miteinander intensiv mit der Bibel. Dabei ging es stark um emotionale Erbauung, aber auch um gesellschaftliche Veränderung durch die geistliche Erneuerung von Menschen.¹⁴⁰⁵ Auch wenn diese Zusammenkünfte vielfach innerhalb der evangelischen Kirche stattfanden, wurde die Bildung spezieller Gruppen kritisiert und mit Separatismus in Verbindung gebracht.¹⁴⁰⁶ In der heutigen Forschung wird der Pietismus jedoch weniger im Sinne Ritschels mit „weltflüchtig-mystische[n] Tendenzen“ beschrieben, sondern es werden eher „seine soziaethischen Impulse“¹⁴⁰⁷ hervorgehoben.

Brecht betont in Abgrenzung zu anderen Autoren wie Schmidt oder Beyreuther, dass es sich beim Pietismus nicht nur um ein deutsches, sondern um ein europäisches Phänomen handelt. Als Ausgangspunkt wird eine zunehmende „Frömmigkeitskrise im Protestantismus um 1600“¹⁴⁰⁸ angeführt. Zimmerling sieht als Ursache für das „Zerbrechen der Einheit von Theologie und Spiritualität“¹⁴⁰⁹ im 17. Jh. die Suche nach einem neuen Lebensfundament jenseits konfessioneller Streitigkeiten, die ja immer mehr zu politischen Machtkämpfen wurden. Dies galt insbesondere nach den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges (1618-1648). Laut Sommer hat da der Pietismus mit der Betonung gelebter Frömmigkeit „im Deutschen Reich erheblich zur Entkonfessionalisierung des Christentums beigetragen.“¹⁴¹⁰

Zum anderen erschien im 17. Jh. immer mehr die Vernunft als befreiendes menschliches Verbindungsglied, das sich kirchlich-konfessioneller Einengung entziehen konnte. So prägten nun auch die absolutistischen Höfe nicht mehr durch religiöse Aspekte das gesellschaftliche Leben, sondern durch einen nach innerweltlichen Kriterien ausgerichteten pragmatisch-rationalen Zentralismus.¹⁴¹¹ Mit Grotius entdeckte man die Naturrechte des Menschen, die keiner göttlichen Legitimation bedürfen.¹⁴¹² In dieser

¹⁴⁰⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 682.

¹⁴⁰⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 681.

¹⁴⁰⁷ Sommer, Repetitorium, 178. Ergänzung nach A.S. Ritschl prägte durch seine von 1880-1886 verfasste Geschichte des Pietismus lange das Bild des Pietismus als weltflüchtig.

¹⁴⁰⁸ Brecht, Pietismus, 607.

¹⁴⁰⁹ Zimmerling, Spiritualität, 16.

¹⁴¹⁰ Sommer, Repetitorium, 158.

¹⁴¹¹ Vgl. Sommer, Repetitorium, 175, 177 Dort wird eine neue Staatsräson und Machtpolitik erwähnt, die sich auf Philosophen wie Machiavelli und Thomas Hobbes gründete.

¹⁴¹² Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 17 und B III 3.2.1.

Betonung menschlicher Vernunft beeinflusste immer mehr die aufkommende Geistesströmung der Aufklärung das Denken und Handeln der Menschen. Damit musste sich die Theologie auseinandersetzen:

So vertrat z.B. Descartes im 17. Jh. mit seinem *cogito ergo sum* (Ich denke, also bin ich) einen ‚Geist-Materie-Dualismus‘. Demnach soll der menschliche Geist sich die materielle Welt untertan machen. Der Geist Gottes spielte dabei keine Rolle mehr, da sich die Philosophie ohnehin von der Theologie löste. Spinoza hingegen versuchte in seinen pantheistischen Überlegungen den Unterschied zwischen Gott und Natur aufzuheben. Darüber hinaus kamen 1625 in *De veritate* von Herbert von Cherbury Gedanken einer natürlichen Religion auf.¹⁴¹³

Rousseau sah im 18. Jh. das menschliche Glück weniger im rationalen Erkennen des Menschen als vielmehr „in den Gefühls- und Gemütskräften des natürlichen Menschen“.¹⁴¹⁴ Deshalb vertrat er programmatisch ‚Zurück zur Natur!‘ und dass der Mensch eigentlich gut sei, was theologischen Positionen z.B. von der Erbsünde widersprach.

John Locke betonte als Grundlagen des Christentums „Toleranz, Tugend und Moral“¹⁴¹⁵ und vertrat im Sinne einer Erfahrungsphilosophie ein harmonisch ausgeglichenes Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung – demnach könne Glauben übernatürlich, aber nicht widervernünftig sein.

Auch Leibniz bemühte sich in seiner Monadenlehre um Harmonie zwischen Glaube, Vernunft und Offenbarung sowie Leib und Seele. Sein Schüler Christian Wolff wurde 1723 aus dem pietistischen Halle vertrieben,¹⁴¹⁶ weil er die Moral unabhängig von der Offenbarung alleine auf die Vernunft gründen wollte.

Lessing vertrat die Meinung, dass die Bibel ihren Geist und ihre Kraft nicht beweisen könne, da sich nicht jedem einleuchte. Er sah in Liebe und Vernunft die wahre Religion.

Immanuel Kant kritisierte schließlich bisherige Gottesbeweise und stellte ein neues Verständnis der Metaphysik vor. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit seien darin „notwendige Postulate der praktischen Vernunft“.¹⁴¹⁷ In seiner Schrift ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ setzte er

¹⁴¹³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 187.

¹⁴¹⁴ Sommer, Repetitorium, 189.

¹⁴¹⁵ Sommer, Repetitorium, 187.

¹⁴¹⁶ Vgl. dazu auch Brecht, Pietismus, 615.

¹⁴¹⁷ Sommer, Repetitorium, 194.

Religion mit Moral gleich. Dadurch ergab sich eine Gegenüberstellung zwischen Rationalisten, die Religion mit der Vernunft kritisch zu überprüfen versuchten, und Supranaturalisten, die am Offenbarungscharakter biblischer Schriften festhielten.¹⁴¹⁸

Solche abstrakt-theoretischen Gedanken der Aufklärung wirkten sich auf die Theologie aus, vor allem im Blick auf eine Betonung der Ratio.¹⁴¹⁹ Im Gegensatz zu Frankreich zeigte sich jedoch die Aufklärung in Deutschland weniger kritisch gegenüber bestehenden gemeinschaftlichen Strukturen in Politik und Kirche.¹⁴²⁰ Zu den unterschiedlichen Strömungen des Pietismus ergaben sich Überschneidungen, aber auch Spannungen. Dem Pietismus war vor allem an der individuellen Erfahrbarkeit Gottes im Alltag sowie der gemeinschaftlichen Praxis des Glaubens in gegenseitiger Erbauung und im Einsatz für Bedürftige gelegen.¹⁴²¹ Insgesamt lässt sich aber sowohl im Pietismus als auch in der Aufklärung vor allem in der Überwindung der Orthodoxie ein neuzeitlicher Geist entdecken. Dies gilt, obwohl sich beide geistesgeschichtlichen Bewegungen nicht eindeutig vom konfessionellen Zeitalter abgrenzen lassen.¹⁴²²

5.1.2 Prägende Vertreter des kirchlichen Pietismus und ihr Geistverständnis

Um bedeutende Vertreter des kirchlichen Pietismus besser verstehen zu können, sollen zunächst bedeutende Einflüsse skizziert werden, die sie geprägt haben:

Als wesentlich ist dabei Johann Arndt zu nennen. Obwohl er eigentlich lutherischer Theologe war, verbreitete er vor allem mittelalterliche Mystik und Weigelschen Spiritualismus,¹⁴²³ um individuelle Frömmigkeit zu fördern. Mit seinen vier Büchern ‚Vom wahren Christentum‘ gilt er aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht als „Begründer des Pietismus“.¹⁴²⁴ Seine

¹⁴¹⁸ Vgl. Leonhardt, Grundinformation, 82.

¹⁴¹⁹ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 23.

¹⁴²⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 175-176. Auf 176 führt Sommer aus, dass die Aufklärung ihre Zielsetzungen „nicht mehr unmittelbar aus dem geschichtlichen Zusammenhang von Kirche und Theologie“ ermittelt habe, sondern in der kirchenkritischen Bewegung des Hochmittelalters und der Renaissance verwurzelt sei.

¹⁴²¹ Vgl. Sommer, Repetitorium, 178.

¹⁴²² Vgl. Sommer, Repetitorium, 189.

¹⁴²³ Vgl. Brecht, Pietismus, 609-610. Arndt lebte 1555-1621. Vgl. auch B III 3.1.3.2.

¹⁴²⁴ Sommer Kirchengeschichtliches, 164, vgl. auch 179. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 665: Er merkt an, dass Arndt insofern nicht als ‚Vater des Pietismus‘ bezeichnet werden kann, da er keine eigenen Konventikel sammelte. Die Wirkung durch seine Schriften war allerdings groß.

Schriften wirkten bis ins 19. Jh. Sie betonten als Ergänzung zur „Reformation der Lehre“ die „Reformation des Lebens“.¹⁴²⁵ Darin zeigte er auf, wie Buße, auch in Abkehr von der Welt, in die Nachfolge Christi führe. Das Erleben der Aneignung des Heils beschrieb er als Prozess der Praxis des Glaubens – durchaus noch im Rahmen lutherischer Rechtfertigungslehre. Der institutionalisierten Kirche und den Sakramenten maß er wenig Bedeutung zu.¹⁴²⁶ Vielmehr betonte er, dass sich die erneuerte Gottebenbildlichkeit des Menschen in der liebenden Verbindung der Seele mit Gott zeige.¹⁴²⁷ Dies räumt aber auch in Nähe zur Mystik eine gewisse individuelle Freiheit ein.

Weniger freiheitlich wirkt die Erbauungsliteratur des englischen Puritanismus, der neben Arndt die Entstehung des Pietismus beeinflusste. Darin wurde die intensive individuelle Erforschung des Gewissens und in calvinistischem Sinne eine strenge Lebensheiligung gefordert.¹⁴²⁸ Auch chiliastische Erwartungen spielten eine Rolle. Darüber hinaus wirkten spekulative, gnostische und theosophische Gedanken Jakob Böhmes auf den Pietismus ein, der wie Arndt durch den Spiritualismus des 16. und 17. Jhs. geprägt war.¹⁴²⁹

Als Hauptvertreter des lutherischen Pietismus in Deutschland, den man von ca. 1670-1720 ansetzt, gelten die Theologen Spener und Francke.¹⁴³⁰ 1670 entstand in Frankfurt nach einer Predigt von Philipp Jakob Spener das *Collegium pietatis*, ein kleiner Kreis von Christen, die ihren Glauben ernsthaft leben wollten. Von dort gingen reformerische Impulse in die evangelische Kirche aus, zu deren Gemeinschaft sich diese Pietisten klar zugehörig fühlten. 1675 erschien Speners Schrift *Pia Desideria*, die als Programm des Pietismus gilt. Darin wird auf Missstände der Kirche hingewiesen, aber auch im Sinne eines gemäßigten Chiliasmus¹⁴³¹ Hoffnung auf Besserung aufgrund biblischer Verheißungen verbreitet. Außerdem stellte Spener konkrete Reformpunkte vor wie z.B. gemeinschaftliches Bibellesen in Konventikeln.

¹⁴²⁵ Sommer, Repetitorium, 178.

¹⁴²⁶ Brecht, Pietismus, 610.

¹⁴²⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 666.

¹⁴²⁸ Vgl. Sommer Kirchengeschichtliches, 169, 170; Hauschild, Lehrbuch 2, 668 und Brecht, Pietismus, 608. Als bekanntestes puritanisches Erbauungsbuch gilt das 1628 von Lewis Bayly veröffentlichte ‚Practice of Piety‘.

¹⁴²⁹ Vgl. Brecht, Pietismus, 610; Sommer, Repetitorium, 178; B III 3.1.3.2. Böhme lebte 1575-1624.

¹⁴³⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 178.

¹⁴³¹ Dabei geht es um eine endzeitliche Hoffnung auf das Tausendjährige Reich der Herrschaft Gottes. Die lutherische Orthodoxie sah dagegen das Jüngste Gericht als Ende der Geschichte an. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 689, 694. Spener war ursprünglich elsässischer Pfarrer und lebte 1635-1705.

Dass darin auch Laien die Schrift auslegen durften, begründete er mit dem ‚allgemeinen Priestertum der Gläubigen‘. Die aktive Beteiligung von Frauen vertrat er jedoch nicht.¹⁴³² Freiheitlich-emanzipatorische Bestrebungen waren demnach in Speners Bewegung begrenzt. Er forderte aber, das Theologiestudium und die Predigt auf den gelebten Glauben hin auszurichten. Dies sollte der Erbauung des Einzelnen wie der Gemeinschaft zugute kommen. Gemäß seiner kirchlichen Reformbemühungen hatte er nicht im Sinn, sich von der Kirche zu separieren. Dennoch sammelte er die Frommen innerhalb der Kirche, um sie besonders zu fördern (*ecclesiola in ecclesia*).¹⁴³³ Inhaltlich drückte sich dies folgendermaßen aus: In Nähe zu Luthers ‚Rechtfertigung‘ und ‚Heiligung‘ unterschied Spener zwischen der Wiedergeburt (*regeneratio*) des einzelnen und der darauf aufbauenden Erneuerung (*renovatio*). In seiner *Pia Desideria* äußerte er dazu, dass „der wahre, tätige Glaube ... zwar durch den Geist gegeben [würde], aber mittels des in der Schrift enthaltenen Wortes Gottes.“¹⁴³⁴ Wie Luther brachte er also das Wirken des Heiligen Geistes mit der Bibel in Verbindung. Im Gegensatz zu Luther legte Spener allerdings seine Betonung weniger auf die ‚Rechtfertigung‘ als vielmehr auf die Förderung der ‚Heiligung‘, wie Luther die *renovatio* nannte. Vollkommenheit in der Lebensführung lässt sich nach Speners Auffassung im Diesseits allerdings nicht erreichen.¹⁴³⁵ Dabei geht es im Sinne Speners aber um eine geistgewirkte *praxis pietatis*, also eine veränderte Lebensführung. Mystisch-radikalere Richtungen des Pietismus strebten hierbei in viel größerem Maße nach ‚Vollkommenheit im Diesseits‘ als Spener.

Ähnlich wie Spener gründete August Herrmann Francke in Leipzig das *Collegium philobiblicum*, einem Bibelstudienkreis zwischen Universität und Bürgertum.¹⁴³⁶ Anders als bei Spener wurde im Pietismus Franckes nach seinem selbst erlebten Vorbild die Wichtigkeit einer datierbaren individuellen Bekehrung mit ernstem Bußkampf betont. Einer solchen Lebensumkehr folgte der Einsatz für Bedürftige in der Gesellschaft. So entstanden in Halle soziale Einrichtungen wie eine Armenschule, ein Waisenhaus und eine

¹⁴³² Vgl. Brecht, Pietismus, 612.

¹⁴³³ Vgl. Sommer, Repetitorium, 179-180.

¹⁴³⁴ Karpf, Bibel, 80. Ergänzung durch A. S.

¹⁴³⁵ Sommer, Repetitorium, 182. Louth, Mystik, 575 merkt jedoch an: „Nach pietistischer Auffassung werden die Gläubigen durch das Wirken der Gnade Gottes zur Heiligkeit berufen und können sie auch erlangen.“

¹⁴³⁶ Vgl. Brecht, Pietismus, 613. Francke lebte 1663-1727 und wirkte vor allem in und um Halle.

Lehrerausbildungsstätte,¹⁴³⁷ um christliche Klugheit und Tüchtigkeit zu fördern. Darüber hinaus reformierte Francke als Professor das Theologiestudium in Halle im Sinne Speners in Ausrichtung auf die *praxis pietatis*. „Die *Predigt* blieb [jedoch] eng an den Text der Bibel gebunden ... ; entsprechend wurde das ganze theologische Studium auf die Exegese ausgerichtet.“¹⁴³⁸ Auf diese Weise bemühte sich Francke im Bewusstsein einer starken Betonung des Verstandes – wie in der Aufklärung – Theologie und Spiritualität miteinander zu verbinden.¹⁴³⁹ Des Weiteren beteiligte er sich an der Gründung einer deutschen Bibelanstalt, damit mehr Menschen die Bibel selber lasen.¹⁴⁴⁰ Auch die Entstehung einer Missionsgesellschaft in Südindien wurde durch den hallischen Pietismus gefördert. Dabei galt insgesamt das Motto der „Weltverwandlung durch Menschenverwandlung“.¹⁴⁴¹ Dabei sollte der einzelne durch den Geist Christi und das gemeinschaftliche Bibelstudium möglichst so zur Verantwortung befreit werden, dass er sich gerne für das gesellschaftliche Gemeinwohl tatkräftig einsetzte.

In solchen „sozialethische[n] Impulse[n]“ bestand eine gewisse Übereinstimmung mit der Aufklärung. Dies galt auch im Blick auf die „Überwindung der konfessionellen Polemik“, auch wenn gerade Francke sich immer wieder gegen den Aufklärer Christian Wolff stellte. In Themen wie „Sünde, Gnade und Rechtfertigung“¹⁴⁴² unterschieden sie sich allerdings grundlegend. Da es bei allem vernünftigen Agieren Franckes in seinem Umfeld immer wieder zu Ekstasen und Prophezeiungen kam,¹⁴⁴³ bekämpfte die lutherische Orthodoxie den kirchlichen Pietismus.

5.1.3 Gemeinschaftsbetonter und schwärmerisch-freiheitlicher Pietismus

Der Pietismus entwickelte sich allerdings nicht nur innerhalb der evangelischen Kirche, sondern weitgehend auch außerhalb dieser

¹⁴³⁷ Francke wird immer wieder mit einer sogenannten ‚schwarzen Pädagogik‘ in Verbindung gebracht. Darunter wird verstanden, den Willen eines Kindes brechen zu müssen. Francke selber vertrat jedoch, dass sich der eigene Wille dem Willen Christi beugen sollte, um verändert zu werden. Seine Nachfolger legten dies vor allem in der Praxis teils anders aus. Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 698.

¹⁴³⁸ Karpp, Bibel, 82. Ergänzung nach A.S.

¹⁴³⁹ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 20.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Sommer, Repetitorium, 181.

¹⁴⁴¹ Sommer, Repetitorium, 182.

¹⁴⁴² Sommer, Repetitorium, 178. Ergänzung nach A.S.

¹⁴⁴³ Vgl. Brecht, Pietismus, 614.

Gemeinschaft bzw. Institution. Dabei zeigten sich unterschiedlichste spirituelle Betonungen bis hin zu radikalen und schwärmerischen Facetten. Von solchen freiheitlicheren Bewegungen des Pietismus sollen im Folgenden einige Eindrücke vermittelt werden:

Als eigene Form des Pietismus entstand durch Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf¹⁴⁴⁴ die evangelische Freikirche der Herrnhuter Brüdergemeine. Sie zeichnete sich durch eine ökumenischer Gesinnung und eine innige Jesusfrömmigkeit aus. Besonders auffällig ist, dass hier in Abgrenzung zur Betonung individueller Frömmigkeit anderer pietistischer Richtungen ein ausgeprägtes gemeinschaftliches Gemeindebewusstsein gepflegt wurde.¹⁴⁴⁵ Eigentlich wollte Zinzendorf im Sinne Speners *ecclesiola in ecclesia* eine Gruppe innerhalb der sächsischen Landeskirche etablieren. Dadurch, dass er auf seinem Gut nicht nur Lutheraner und Reformierte¹⁴⁴⁶ beheimatete, sondern auch böhmisch-mährische, sowie schlesische Glaubensflüchtlinge, galt es verschiedene Glaubensrichtungen, auch separatistische und enthusiastische, zu einem Gemeinwesen zu vereinen. Dies führte zu einem eigenen Weg.¹⁴⁴⁷ Besonders bedeutsam für die Entstehung eines intensiven Gemeindebewusstseins in Herrnhut war am 13. August 1727 eine erneuernde Gemeinschaftserfahrung bei einer Abendmahlsfeier. Daraus folgte eine besondere Einheit der Gemeinschaft, die beim persönlichen Austausch in Kleingruppen, beim Liebesmahl und bei Fußwaschungen in intensiver Herzlichkeit gepflegt und durch eine Ämterordnung unterstützt wurde. Durch das tägliche Lesen von Bibel- und Liedversen sollte der einzelne wie die Gemeinschaft ermutigt werden. Der überkonfessionelle Geist der Herrnhuter zeigte sich sowohl in Beziehungen zur lutherischen Ortsgemeinde, in der Gründung von Tochtergemeinden als auch in der weltweit wirkenden herrnhuterischen Missionsbewegung. Neben dieser praktisch-weltzugewandten Seite kennzeichnete eine Innigkeit zum ‚Heiland‘,

¹⁴⁴⁴ Zinzendorf war ursprünglich Jurist und lebte 1700-1760. Da er in den Halleschen Anstalten erzogen wurde, war er selber vom kirchlichen Pietismus geprägt. Von der strengen Frömmigkeit Franckes grenzte er sich jedoch ab. Bedeutend für die Entwicklung seines fröhlich-emotionalen Herzensglaubens war vor allem seine mystisch geprägte Großmutter. Außerdem wurde Zinzendorf durch die Begegnung mit überkonfessionellen Ideen auf dem Grafenhof Reuß-Ebersdorf beeinflusst. Aber auch die Auseinandersetzung mit Luthers frühen Schriften wirkte sich auf Zinzendorfs Theologie aus. Vgl. Brecht, Pietismus, 618, 619; Hauschild, Lehrbuch 2, 706 und Sommer, Repetitorium, 184-185.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 705.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Brecht, Pietismus, 618.

¹⁴⁴⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 706.

der von Sünden befreite, den Frömmigkeitsstil der Herrnhuter.¹⁴⁴⁸ Die damit verbundene Betonung individueller Gefühle wirkte bis hin zur Klassik und zu Schleiermacher im 19. Jh. Rationale Gotteserkenntnis wurde abgelehnt. In herrnhuterischen Tochtergemeinden in der Wetterau kam es allerdings von 1743-1750 in der Sprache esoterisch-erotischer Jesumystik zu enthusiastischen Fehlentwicklungen, von denen sich Zinzendorf distanzierte.¹⁴⁴⁹ Somit war auch diese Gemeinschaft keine vollkommene Einheit.

Der Pietismus zeigte aber noch weitere schwärmerisch-separatistische Ausformungen. Diese wurden insbesondere durch die visionären Schriften von Jakob Böhme¹⁴⁵⁰ beeinflusst. Er verstand sich zwar als Lutheraner, stand aber vor allem dem Spiritualismus nahe. So vertrat er eine spekulative dualistisch-universelle Weltdeutung: Durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes gelange der Mensch zur Erkenntnis Gottes. Als von Gott gesandter Prophet verkündete Böhme eine neue Reformation im Sinne einer Geist-Kirche. Orthodoxe Theologen bekämpften seine Gedanken, auch weil er die institutionalisierte Kirche mit Wort und Sakramenten geringschätzte.¹⁴⁵¹

Der schwäbische Pietismus separierte sich nicht von der Kirche und ist bis heute innerhalb der evangelischen Landeskirche zu finden. Auch in ihm kommt eine starke Betonung von Innerlichkeit zum Tragen.¹⁴⁵² Geprägt wurde er vor allem durch Johann Albrecht Bengel.¹⁴⁵³ Er vertrat einen „theologisch fundierte[n] Biblizismus“¹⁴⁵⁴ mit besonderen spekulativen Seiten. Auch Friedrich Christoph Oetinger wirkte auf den Württembergischen Pietismus ein. Er setzte sich intensiv mit der Theosophie Böhmens auseinander und verband sie mit naturwissenschaftlichen sowie kabbalaistischen Ideen. Daraus entwickelte er eine spekulative Bibelauslegung. Dadurch wandte

¹⁴⁴⁸ Nach Zinzendorfs ‚Blut und Wundentheologie‘ entstand die ‚christliche Heilzuversicht ... durch emotionale Betroffenheit gegenüber dem Gekreuzigten und seinem stellvertretenden Strafleiden.‘ Sommer, Repetitorium, 185.

¹⁴⁴⁹ Vgl. Hauschild, Lehrband 2, 708.

¹⁴⁵⁰ Vgl. B III 3.1.3.2.

¹⁴⁵¹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 660-661. Jakob Böhme war eigentlich ein Schustermeister aus Schlesien und lebte 1575-1624.

¹⁴⁵² Vgl. Sommer, Repetitorium, 186.

¹⁴⁵³ Vgl. Brecht, Pietismus, 619. Johann Albrecht Bengel lebte 1687-1752 und wurde durch den radikalen und hallischen Pietismus beeinflusst.

¹⁴⁵⁴ Hauschild, Lehrbuch 2, 710. Erg. nach A.S. Vgl. auch 712. Bengel wollte mit Textkritik die Irrtumslosigkeit der Bibel beweisen. Er vertrat, dass die Bibel von göttlicher Wahrheitskraft bestimmt sei und entwickelte eine heilsgeschichtliche Auslegung als Grundlage für seine chiliastische Eschatologie. Dabei errechnete er den Anbruch des Millenniums bzw. die Wiederkunft Christi für das Jahr 1836. Vgl. Brecht, Pietismus, 619.

auch er sich gegen den rein menschlich orientierten Rationalismus der Aufklärung.¹⁴⁵⁵

Strömungen des sogenannten radikalen Pietismus wurzelten dagegen in einem kirchenkritischen mystischen Spiritualismus. Sie zeigten Ähnlichkeiten zu dem vor allem in Frankreich verbreiteten katholischen Quietismus,¹⁴⁵⁶ der zur gleichen Zeit wie der Pietismus auftrat, aber als Irrlehre bekämpft wurde. Die häretischen Tendenzen des radikalen Pietismus gingen soweit, dass darin die institutionalisierte Volkskirche klar abgelehnt und zur radikalen Separation aufgerufen wurde. Als besonderer Vertreter in dieser Hinsicht ist Gottfried Arnold zu nennen. Zunächst wandte er sich durch Spener dem Pietismus zu, radikalisierte sich dann aber. Als Professor wertete er die Geschichte der Kirche im Kontrast zur Frömmigkeitsbewegung wahrer Christen als Verfallsgeschichte.¹⁴⁵⁷ So gab er bald seine Professur auf und beschäftigte sich mit Sophienmystik. Gleichzeitig belegte er trotz seiner Ablehnung der Kirche als ‚Babel‘ ein Amt in ihr.¹⁴⁵⁸ Positiv hervorzuheben ist allerdings, dass er z.B. die Frage, wer Schuld am Unrecht in der Kirchengeschichte habe, thematisierte und das Wirken von Laien und Frauen hervorhob.¹⁴⁵⁹ Darin zeigte sich also auch eine gewisse Freiheit.

Zur Radikalisierung pietistischer Strömungen trug in besonderer Weise Enthusiasmus und eine starke eschatologisch-chiliastische Naherwartung bei. Zum einen wurde dabei die Kirche als ‚Hure Babylon‘ abgelehnt, zum anderen eröffneten sich bezüglich des Auslebens der radikalen Frömmigkeit neue Freiheiten. So konnten z.B. Frauen in diesen Gruppen aus gesellschaftlichen Rollenmustern ausbrechen. Da sich die radikalen Pietisten durch ihre gänzlich separierte Gruppenbildung „öffentlicher Kontrolle und kirchlicher Sozialdisziplinierung entzogen“,¹⁴⁶⁰ machten sie sich allerdings verdächtig, revolutionäre Ideen zu pflegen. Deshalb erlebten sie Verfolgungen, wodurch sie wiederum den Toleranzgedanken förderten, den auch die Aufklärung aufgriff.¹⁴⁶¹ Bei den französischen Hugenotten z.B. traten ab 1688 unter Verfolgung ekstatische Züge in der Bewegung auf. Viele ihrer

¹⁴⁵⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 713. Christoph Oetinger lebte 1702-1782 und war Theologe.

¹⁴⁵⁶ Vgl. Louth, *Mystik*, 575; Sommer, *Repetitorium*, 178.

¹⁴⁵⁷ Dabei wurde in Bezugnahme auf die Gnadenlehre von Augustinus eingeübt, im Gebet passiv vor Gott zu ruhen, um ihn zu lieben. Vgl. Meredith, *Quietismus*, 41 und Hauschild, *Lehrbuch* 2, 702. Arnold war Theologe und lebte 1666-1714.

¹⁴⁵⁸ Vgl. Brecht, *Pietismus*, 617.

¹⁴⁵⁹ Vgl. Sommer, *Repetitorium*, 183.

¹⁴⁶⁰ Hauschild, *Lehrbuch* 2, 703.

¹⁴⁶¹ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch* 2, 701; Brecht, *Pietismus*, 618.

Pfarrer waren ermordet und so begannen Laien in apokalyptischer Ausrichtung „als gottgesandte, vom Heiligen Geist inspirierte ‚Instrumente‘ zu reden (Gottesrede in Ich-Form).“¹⁴⁶² Solche Prophetien wurden dann verschriftlich und beeinflussten wiederum radikale Pietisten in Deutschland. Wie bei den Separatisten warnten auch diese bedrängten Hugenotten vor allen großen Kirchen. Ab etwa 1690 machten sich ebenfalls im deutschen Pietismus Ekstase, Visionen und Prophezeiungen breit. Besonders erwähnenswert sind hierzu die Inspirationsgemeinden, die sich z.B. in Süddeutschland um „ekstatisch-geisterfüllte Propheten und Prophetinnen“¹⁴⁶³ versammelten.

Als besonders skurile Erscheinung des radikalen Pietismus zeigte sich die libertinische Gemeinschaft, die sich von ca. 1700-1706 um Eva Buttler¹⁴⁶⁴ scharte. Sie selbst verstand sich als himmlische Sophia. Wechselnde sexuelle Partnerschaften wurden in dieser Kommune religiös begründet. Ebenfalls eigentümliche Ausformungen traten seit etwa 1728/39 in Elberfeld innerhalb der apokalyptischen Zionsgemeinde auf, die durch die Visionen der Anna von Büchel geprägt wurde.¹⁴⁶⁵ Auch hier hatten also Frauen mehr Freiheiten als ihnen das die damalige Gesellschaft sonst zugestand.

5.2 Individualisierung in (post-)modernen Gesellschaften

Im Spannungsfeld zwischen dem einzelnen und einer Gruppe stellt sich in besonderer Weise die Frage nach gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, da diese ja quasi ein Groß-Kollektiv darstellen.

In der Zeit des Pietismus wurde das gesellschaftliche Leben noch viel stärker institutionell bestimmt als heute, wo individuelle Spielräume teils grenzenlos erscheinen. Damals galt es als etwas Besonderes, wenn dem einzelnen durch die Betonung von Bekehrung und Gemeinschaft neue Lebensmöglichkeiten eröffnet wurden. Um beurteilen zu können, wie der Pietismus im Spannungsfeld zwischen der Freiheit des Individuums und der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft einzuordnen ist, erscheint es hilfreich, weitere gesellschaftliche Rahmenbedingungen als Vergleich näher zu beleuchten. Schließlich bekommt man ja unter veränderten

¹⁴⁶² Schneider, Inspirationsgemeinden, 203.

¹⁴⁶³ Hauschild, Lehrbuch 2, 704.

¹⁴⁶⁴ Vgl. Brecht, Pietismus, 617.

¹⁴⁶⁵ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 704.

Rahmenbedingungen einen anderen Blickwinkel. Über solche Verstehensvoraussetzungen gilt es sich Klarheit zu verschaffen.

Im Gegensatz zum Mittelalter wurde seit Beginn der Neuzeit in der Renaissance, dem Humanismus und in der Reformationszeit die Bedeutung des einzelnen hervorgehoben. Dieser Trend verstärkte sich durch die Aufklärung. Neben der Betonung des Verstandes mit einem antreibenden Fortschrittsglauben, bedrohten vor allem ab dem 19. Jh. Säkularisierung sowie Industrielle Revolution mit Massenfertigung und Urbanisierung das heimatlich-geborgene Lebensgefühl der Menschen. Dem versuchten Empfindsamkeit und Romantik entgegenzuwirken, z.B. durch das Ideal der romantischen Liebe, aber auch in der Beziehung zu einem personalisierten Gott. Außerdem sollte der Zerfall traditioneller Bindungen durch die Förderung der Selbstbestimmung des Individuums kompensiert werden. Darüber hinaus hob der sich in Europa ausbreitende Nationalismus die Gesellschaft gegenüber der Gemeinschaft hervor, allerdings über nationalen Grenzen, nicht in globaler Perspektive. Der entstehende Kommunismus betonte ebenfalls das Kollektiv, aber mit veränderten Herrschaftsverhältnissen.¹⁴⁶⁶ In den vor allem seit der Aufklärung betonten Menschenrechten drückte sich ein universaler Anspruch der Moderne aus. Insgesamt beschreibt der Begriff ‚Moderne‘ ein sich Ablösen von alten lebensbestimmenden Traditionen und umfasst in etwa den Zeitraum von der Aufklärung bis Mitte bzw. Ende des 20. Jhs.¹⁴⁶⁷

Bereits in der Moderne eingeschlossen wirkten postmoderne Gedanken, die gegen Ende des 20. Jhs. immer stärker und radikaler in den Vordergrund des gesellschaftlichen Bewusstseins drängten.¹⁴⁶⁸ Der Übergang zwischen Moderne und Postmoderne ist also als fließend anzusehen. Als postmodern kann gelten, was „die Unterstellung der ‚Einheitlichkeit der Wirklichkeit‘ und der ‚Einheit der Erfahrung‘“¹⁴⁶⁹ aufgibt. Dabei versucht die Postmoderne die Grundannahmen und Institutionen der als zu eindimensional geltenden Moderne zu überwinden.¹⁴⁷⁰ Der Nihilismus Nietzsches gilt dabei als

¹⁴⁶⁶ Vgl. dazu auch Ferdinand Tönnies Schrift von 1935 „Geist der Neuzeit“ und sein Hauptwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ von 1887.

¹⁴⁶⁷ Vgl. Pat, Religion, 13-14.

¹⁴⁶⁸ Welsch, Moderne, 40.

¹⁴⁶⁹ Welker, Geist, 47.

¹⁴⁷⁰ Als grundlegende Schrift gilt die 1979 veröffentlichte Schrift ‚Das postmoderne Wissen‘ von Jean-François Lyotard. Darin wird das Ende der großen Meta-Erzählungen wie Aufklärung und Idealismus beschrieben. Darüber hinaus gelten Michel Foucault, Jacques Derrida und Roland Barthes als grundlegende Autoren zur Theoriebildung der Postmoderne.

Bezugspunkt. Infolgedessen wird selbst der Emanzipation des einzelnen innerhalb eines sinnvollen Ganzen kein Glaube mehr entgegengebracht. Dennoch muss er für seine Identitäts- und Sinnfindung selbst voll aufkommen.¹⁴⁷¹ Dies gilt innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens, in dem mehrere, sich gegenseitig widersprechende Perspektiven gleichberechtigt nebeneinander stehen. Pluralismus, Heterogenität und Relativismus werden somit zu Leitparadigmen der Postmoderne erhoben. Damit einher geht die Forderung nach Toleranz, um Unterschiede aushalten zu können. Massenmedien unterstützen die Verbreitung dieser postmodernen Ideale.¹⁴⁷² Sowohl der Vernunft¹⁴⁷³ als auch dem autonom agierenden Subjekt sowie universalen Wahrheitsansprüchen kommt keine Geltung mehr zu. Demgegenüber werden Emotionalität und Irrationalität betont, selbst gegenüber naturwissenschaftlich beweisbaren Gesetzen.¹⁴⁷⁴ Die „Aufgabe des Wissenschaftlers“ bestehe nun darin, „den Mitbürgern die Augen für die Unausweichlichkeit und Unhintergebarkeit dieses Pluralismus zu öffnen“. Dazu gehöre auch eine „Einübung in den Polytheismus“ und eine Verabschiedung von „Monotheismus-Wünschen[n]“.¹⁴⁷⁵

5.3 Systematische Positionen zu Geist, Individualität und Beziehung

Eine zunehmende Differenzierung verschiedener Strömungen, auch theologischer, gab es allerdings schon vor der Postmoderne im Laufe des 19. Jhs. Bereits hier kam der Subjektivität des einzelnen Theologen prägende Kraft zu. Zwar kann man noch Gruppierungen wie ‚Konfessionalismus‘, ‚Liberalismus‘ oder ‚Kulturprotestantismus‘ ausmachen. Laut Sommer

¹⁴⁷¹ Welsch, *Moderne*, 42-43, führt in Rückgriff auf den Soziologen Max Weber an, dass die modernen Menschen der „radikalen Pluralität“ der Postmoderne nicht gewachsen wären und deshalb „nach einem Führer und Lehrer [riefen], der sie aus dieser Pluralität noch einmal herausführt, indem er ihnen gibt oder auch bloß verspricht, was modern gerade obsolet wurde: letzte Orientierung.“ In alledem entwickle der einzelne mehrere Identitäten – nicht nur aufgrund von funktionaler Differenzierung innerhalb der Gesellschaft, sondern bereits in sich selbst. Vgl. Welsch, *Moderne*, 43-44.

¹⁴⁷² Hierzu schreibt Welsch, *Moderne*, 41: „Sofern die neuen Kommunikations-Technologien vereinheitlichend sind und als Operatoren von Systemherrschaft wirken, tritt der Postmodernismus ihnen strikt entgegen; sofern sie jedoch (etwa über freien Zugang zu den Datenbanken) im Sinn der Pluralität genützt werden und somit als Medien einer postmodern-demokratischen Lebensform fungieren könnten, werden sie begrüßt.“

¹⁴⁷³ Welsch, *Moderne*, 41, bescheinigt der Postmoderne den Bruch mit der „szientifischen Rationalität“ der Moderne – „radikal und extensiv“.

¹⁴⁷⁴ Vgl. Pat, *Religion*, 38-40.

¹⁴⁷⁵ Welsch, *Moderne*, 43. Dies habe Max Weber bereits so geäußert, wobei die Postmoderne – anders als Weber – die Pluralität als „Befreiung und Chance“, nicht als bedrohliches Schicksal auffasst.

reichen sie jedoch nicht aus, um die Vielfalt der individuellen Theologen zu bündeln.¹⁴⁷⁶ Dabei beschäftigte den Protestantismus auch die Frage nach überzeugendem christlichem Leben (der von Luther hervorgehobenen individuellen Heiligung) innerhalb staatskirchlicher Strukturen. Konnte sich Luther noch auf die Schrift als objektiven Maßstab zur Orientierung des einzelnen berufen, wurde nun Religion zunehmend in ihrer Absolutheit angegriffen. Verbindliche Ansprüche von Glaube und Kirche drohten zu zerbröseln.¹⁴⁷⁷

Für Schleiermacher allerdings ließ sich „Theologie nur in Relation zur Gemeinschaft“ betreiben. Im „individuellen Nachdenken [ließe sich Glaube nicht] ... systematisieren“.¹⁴⁷⁸ Bezüge des einzelnen zu einer Kirche bzw. Kirchenleitung seien für die Theologie wichtig, da der einzelne nur unzureichend vom Heiligen Geist erfüllt sein könne und er somit der Ergänzung durch die anderen bedürfe. Im Blick auf christliche Gemeinschaft unterschied er zwischen fließenden frommen Gefühlen und einem festen, abgeschlossenen frommen Selbstbewusstsein.

Die Verarbeitung des Scheiterns im Ersten und Zweiten Weltkrieg stellte für Christen in Deutschland eine weitere Herausforderung dar.¹⁴⁷⁹ Galt in der Zeit des Nationalsozialismus das Motto „Dein Volk ist alles, du bist nichts!“,¹⁴⁸⁰ betonte danach in Anknüpfung an Hegel, Marx und Freud die Kritische Theorie um die (Sozial-) Philosophen Theodor Adorno, Max Horkheimer und Jürgen Habermas die Mündigkeit des einzelnen in der Gesellschaft. Dabei wurden alle „Energien ... auf das Diesseits [und] ... die irdischen Möglichkeiten des Menschen“¹⁴⁸¹ ausgerichtet.

In all diesen gesellschaftlich-ideologischen Umbrüchen, lässt sich nun weiter nach theologisch-systematischen Überlegungen zu dem, was den Menschen ausmacht, fragen. Dabei spielt eine grundlegende Rolle, wie der Geist des Menschen verstanden wird. Aber auch hierbei sind vielfältige Auffassungen möglich.

¹⁴⁷⁶ Vgl. Sommer, Repetitorium, 216-217.

¹⁴⁷⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 649.

¹⁴⁷⁸ Vgl. Ott, Antwort, 65, Ergänzung durch A.S.

¹⁴⁷⁹ Vgl. McGrath, Christentum, 17.

¹⁴⁸⁰ Es geht also nicht um einen ‚Volkskörper‘ wie in der NS-Ideologie, in dem sich der einzelne der Masse völlig zu beugen hat. So zeigte sich ja auch am Widerstand einzelner Christen wie Georg Elser, den Geschwistern Scholl oder Dietrich Bonhoeffer wie der Glaube Mut schenkt, um gegen eine widergöttliche Massenbewegung aufzustehen.

¹⁴⁸¹ Brunkhorst, Wahrheit, 47. Ergänzung durch A.S.

5.3.1 Transzendierung

Trillhaas ist der Ansicht, dass man weder in der Anthropologie noch in der Theologie von einem festen Geistbegriff ausgehen kann. Im Geist transzendiere sich der Mensch – z.B. beim Erinnern, Planen, im Spiel oder beim Witz. Außerdem bewirke der Geist sowohl eine Individualisierung als auch Gemeingeist. Insofern stellt Trillhaas fest: „Der Geist ist ... eine nicht abzumessende immerfort neue Möglichkeit menschlichen Seins.“¹⁴⁸² Als Beispiel für den unterschiedlichen Gebrauch des Geistbegriffes sei erwähnt, dass diesem Begriff im eher spekulativ ausgerichteten Idealismus ein zentraler Stellenwert innerhalb der Philosophie und Anthropologie zukam.¹⁴⁸³ Allerdings wurde er dabei rein immanent gebraucht, während der göttliche Geist nach Trillhaas „transzendent und etwas völlig anderes“¹⁴⁸⁴ sei. Schleiermacher wird von Trillhaas so eingeordnet, dass dieser seine Geistlehre an die Erfahrung binde. Dabei bestimme er das Verhältnis der Erneuerung des einzelnen zum Gemeingeist. Außerdem verstünde Schleiermacher den Geist Gottes als von außen kommend und dann als Wirkmacht im Inneren des Menschen ohne die menschliche Selbstbestimmung zu übergehen.¹⁴⁸⁵ Bei aller Reflexion der verschiedensten geisteswissenschaftlichen Strömungen sieht Trillhaas selber im Geist Gottes die Möglichkeit der Erneuerung des gefallen menschlichen Geistes.¹⁴⁸⁶ Allerdings könne sich der Mensch gegenüber der geistigen Welt öffnen oder verschließen, worin sich die relative Freiheit des Menschen zeige. Gottes Geist erneuere den Menscheng Geist, wobei er die Psyche bzw. das natürliche Ich nicht verdränge. Er lähme unsere Individualität nicht, sondern schließe sie auf, erneuere und reinige sie und ver helfe „dem Menschen zu seinen geistigen Möglichkeiten“.¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸² Trillhaas, Dogmatik, 434. Vgl. auch 433.

¹⁴⁸³ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 407. So versucht Hegel nach Trillhaas in seiner „Phänomenologie des Geistes ... den Geist Gottes wie den geschichtlichen Geist der Völker wie auch den Geist des Individuums zu umspannen und in ihrem Verhältnis zu begreifen.“

¹⁴⁸⁴ Trillhaas, Dogmatik, 409.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 409. Vgl. auch 433. Dort führt Trillhaas aus, dass Schleiermacher „den Gemeingeist der christlichen Gemeinde dem Gemeingeist der Menschheit gegenüberstellte.“ Dabei spielen Überlegungen zur Sündhaftigkeit des Menschen eine Rolle, wodurch wiederum die Frage nach der Offenbarung Gottes angestoßen wird.

¹⁴⁸⁶ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 437.

¹⁴⁸⁷ Trillhaas, Dogmatik, 435, 436.

5.3.2 Unverfügbare Personalität

Pannenberg ist der Ansicht, dass die Personalität des Menschen in tieferem Sinne nicht von seinem individuell unterscheidbaren Selbstbewusstsein herrühre, sondern auf das Wirken des Geistes Gottes zurückzuführen sei. Dies stellt er folgendermaßen dar: „Personalität hat es zu tun mit dem Inerscheinungtreten der Wahrheit und Ganzheit des individuellen Lebens im Augenblick seines Daseins ... Personalität ist begründet in der Bestimmung des Menschen, die seine empirische Realität immer übersteigt.“¹⁴⁸⁸ Dieses Leben werde vor allem am Du erfahren. In der Begegnung mit dem anderen gehe es aber letztlich um ein Geheimnis, das zeigt, dass der Mensch „von einem allem äußeren Einblick entzogenen Grund seines Daseins her tätig ist.“¹⁴⁸⁹ Insofern bliebe der Grund der Freiheit des Menschen bei allen möglicherweise zutreffenden psychologischen Erklärungen letztendlich unverfügbar. Das Wirken Jesu sei aber auf „die Erneuerung der Gemeinschaft der Menschen gerichtet.“¹⁴⁹⁰

5.3.3 Subjektive Entfaltung in der Gemeinschaft

Moltmann hebt hervor, dass der Protestantismus durch den Subjektivismus die Würde und damit die Rechte des einzelnen in unserer Gesellschaft gefördert hat. Allerdings ist er der Ansicht, dass sich der Mensch nicht durch Selbsterfahrung – auch keine mystische – erkenne, sondern letztlich in der Gemeinschaft.¹⁴⁹¹ Um subjektive Entfaltung in der Freiheit des Geistes Gottes zu erfahren, brauche es sowohl soziale Bezüge als auch objektive Möglichkeiten.¹⁴⁹² So ist er der Ansicht: „Wahre Gemeinschaft öffnet ... die individuellen Möglichkeiten in der größten gegebenen Vielfalt.“¹⁴⁹³ Demnach gehe es nicht um eine Vereinheitlichung und Reduzierung innerhalb von Gemeinschaft. Bei der Gemeinschaft, die der Heilige Geist stifte, gehe es vielmehr um die Erfahrung von Liebe, die untereinander verbindet, aber auch befreit, so dass der einzelne innerlich zu sich kommen kann. Aus dieser von Liebe gehaltenen Freiheit ergäben sich wiederum Spielräume zur Entfaltung von Individualität innerhalb der Gemeinschaft. Zusammenfassend kann man dies mit Moltmann auch folgendermaßen ausdrücken: „Gemeinschaft, die

¹⁴⁸⁸ Pannenberg, Theologie 2, 227.

¹⁴⁸⁹ Pannenberg, Theologie 2, 228.

¹⁴⁹⁰ Pannenberg, Theologie 2, 441.

¹⁴⁹¹ Vgl. Moltmann, Geist, 106.

¹⁴⁹² Vgl. Moltmann, Geist, 129-130.

¹⁴⁹³ Moltmann, Geist, 232.

dem Leben dient, kann darum nur so verstanden werden, daß sie integriert und *Einheit in der Vielfalt* schafft und zugleich differenziert und *Vielfalt in der Einheit* eröffnet.“¹⁴⁹⁴ Diese ist aber grundlegend durch das Evangelium geprägt, das Menschen durch den Glauben als Freie und Gleiche verbindet und „in der Gegenwart des Gekreuzigten auf seine erlösende Zukunft warten“¹⁴⁹⁵ lässt. Schließlich ist Moltmann auch der Auffassung, dass menschliche Gemeinschaft in der ‚Gemeinschaft des Heiligen Geistes‘ „der einzigartigen, unvergleichlichen Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“¹⁴⁹⁶ entspräche. Er versteht zudem den Geist als Initiator eines neuen Lebensanfangs, der Menschen „zu eigenen Subjekten ihres Lebens in der Christusgemeinschaft“¹⁴⁹⁷ macht. Darin sieht er mehr als eine äußere Kirchenmitgliedschaft, sondern vielmehr die Erfahrung nach Röm 5,5, von Gottes Liebe erfüllt zu werden.

In ähnlicher Weise betont Hans-Martin Barth, dass sich christlicher „Glaube immer innerhalb einer Gemeinschaft herausbildet und daß dies ein ganzheitliches, auf eigene Erfahrungen abzielendes Geschehen darstellt.“¹⁴⁹⁸

5.3.4 Polyindividualität in emergenter Gemeinschaft

Welker unterscheidet im Blick auf Individualismus und Pluralismus in der Postmoderne zwischen aufbauenden und zerrüttenden Ausprägungen. Funktionale Differenzierung und narzisstischen Individualismus wertet er dabei als Merkmale, die moderne Gesellschaften unterstützen.¹⁴⁹⁹ Welker unterscheidet demgegenüber das Wirken des Geistes und grenzt es von

¹⁴⁹⁴ Moltmann, Geist, 233.

¹⁴⁹⁵ Moltmann, Geist, 245.

¹⁴⁹⁶ Moltmann, Geschichte, 97. „Zinzendorf machte damit die nach dem Bild einer Familie vorgestellte göttliche Trinität zum Urbild der geschwisterlichen Gemeinde auf Erden: ‚da der Vater unseres HErrn Jesu Christi unser wahrhaftiger Vater / und der Geist Jesu Christi unser wahrhaftige Mutter ist; weil der Sohn des lebendigen Gottes ... unser wahrhaftiger Bruder ist.‘ ... Die Familienidee für die Darstellung der Trinität hat gnostisch-christliche Ursprünge, wie noch heute auf äthiopischen Ikonen zu sehen ist. Was er hinzufügt, stammt aus der Zeit der beginnenden Kultur der Gefühle.“ Moltmann, Geist, 173. Dabei bezieht er sich auf M. Meyers Schrift *Das ‚Mutter-Amt‘ des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, in EV Th 43, 1983, 415-430. Zum Mutteramt des Heiligen Geistes bei Zinzendorf vgl. auch Moltmann, *Geschichte*, 98f. Zimmerling promovierte 1990 bei Moltmann zum Thema ‚Zinzendorfs Trinitätslehre‘.

¹⁴⁹⁷ Moltmann, Geist, 15.

¹⁴⁹⁸ Barth H-M, *Dogmatik*, 139.

¹⁴⁹⁹ Vgl. Welker, Geist, 39. Funktionale Differenzierung bringt z.B. eine Verselbstständigung der Teilbereiche gegenüber dem Ganzen mit sich. Außerdem gibt es nicht mehr nur ein Zentrum, sondern viele. Dabei geht ein gemeinsames Bewusstsein verloren. Nach 41 bewirken Massenmedien in diesem Prozess eine „progressive Verohnmächtigung des gesunden Menschenverstandes und der öffentlichen Moral“. Die narzisstische Persönlichkeitsstruktur wird auf 45 durch die Begriffe „Selbstbezogenheit, Selbstsucht, Egoismus, Hedonismus, Verliebtsein in sich o.ä.“ näher umschrieben.

einem „dissoziierten Pluralismus“ sowie von einem „abstrakt unifizierenden Individualismus“¹⁵⁰⁰ ab. Der Geist schafft dem einzelnen vielmehr einen Zugang zu seinem individuellen Gewordensein. Wo Gottes Geist dem einzelnen solches Selbstbewusstsein schenkt und dabei gleichzeitig Vielfalt bewirkt, sieht Welker „bereichernde, stärkende Kraftfelder“,¹⁵⁰¹ die in ihrer Vielfalt und in der Einheit des Geistes möglichst emergent zusammenwirken.¹⁵⁰² „In ... emergentem Zusammenwirken [aber] erschließen die von der Ausgießung des Geistes betroffenen Menschen einander Wirklichkeit und Zukunft“ Dadurch werde trennende Sprache überwunden sowie intensive Gemeinschaft untereinander und „vertrauensvolle Intimität mit Gottes Willen“¹⁵⁰³ hergestellt. Demnach verblissen nach Welker in geistgewirkter Gemeinschaft Hierarchien und konfessionelle Grenzen. In alledem sieht er postmoderne Zerrissenheit als geeignet an, um auf die Kraft des Heiligen Geistes aufmerksam zu werden, da die ersten Zeugen dieser Kraft auch mit Zerrissenheit und Zerstreung zu kämpfen hatten.¹⁵⁰⁴ Dabei grenzt sich Welker bewusst gegenüber Konzepten ab, die Sinntotalität vorgeben, aber auch gegenüber einem „dialogistischen Personalismus.“¹⁵⁰⁵ Des Weiteren grenzt er sich von einem „Sozialmoralismus“¹⁵⁰⁶ ab, der einem vermeintlichen Fortschrittsprozess nacheifert. Nach Welker bewegen sich Menschen, die durch den Geist Gottes erneuert wurden, in einem Kraftfeld, das sich nicht als homogen erweist, sondern als vielfältig. Die besondere Gemeinschaft dieses Volkes Gottes zeige sich insofern als Einheit, als ihr die durch Christus erwirkte „Rettung aus Verlorenheit, Ohnmacht und Verzagtheit“¹⁵⁰⁷ zugrunde liege. Außerdem erfahre sich der einzelne intensiv als Individuum, das aber in eine Gemeinschaft eingebunden ist. Somit entsprächen die „Individualitätserfahrungen ... nicht denen des modernen Ichbewußtseins, sondern die eigene Besonderheit wird erfahren inmitten einer bewußt

¹⁵⁰⁰ Welker, Geist, 230.

¹⁵⁰¹ Vgl. Welker, Geist, 33. Vgl. auch 34, 36f.

¹⁵⁰² Vgl. Welker, Geist, 36. Auf 38 findet sich folgende Definition: „Als ‚emergent‘ bezeichnen wir Konstellationen, Zustände und Strukturen, deren Auftreten nicht aus vorausgehenden Konstellationen, Zuständen und Strukturen abgeleitet werden kann, obwohl sich mannigfaltige, beide Zustände bestimmende Elemente in ihnen durchhalten.“ Nach Luhmann entstehen so neue Perspektive der Weltansicht.

¹⁵⁰³ Welker, Geist, 255. Ergänzung nach A.S.

¹⁵⁰⁴ Vgl. Welker, Geist, 48-49.

¹⁵⁰⁵ Dieser versuche „alle wesentlichen Inhalte des Glaubens, Denkens und Handelns in der Ich-Du-(Liebe)-Korrelation zu erfassen.“ Welker, Geist, 51.

¹⁵⁰⁶ Welker, Geist, 52.

¹⁵⁰⁷ Welker, Geist, 214.

wahrgenommenen Polyindividualität und Polykonkretheit.“¹⁵⁰⁸ Dies meint quasi eine vom Geist gewirkte vielfältige Gemeinschaft, auch in sprachlicher und kultureller Hinsicht, die ein Verstehen über normale Kommunikationsbarrieren hinweg ermöglicht, um miteinander Gottes Taten zu erkennen und zu loben. Dabei geht es nicht nur darum, dass der einzelne aus seiner Isolierung heraustreten kann, sondern auch um die Herstellung einer „machtvolle[n] Öffentlichkeit“.¹⁵⁰⁹ Als Verursacher davon gilt der Geist Gottes. Insgesamt werden nach Welker „Konkrete Individualität und weltübergreifende Universalität ... im Kraftfeld des Geistes zusammengehalten.“¹⁵¹⁰

5.3.5 Die verbindende und befreiende Gleichzeitigkeit der Liebe

Härle sieht im Geist grundsätzlich etwas Verbindendes. Sowohl zwischen Menschen als auch zwischen Gott und Mensch. Hierzu gehöre auch, dass Gottes Wesen als Liebe beschrieben werde. Im Geist könne Liebe quasi gleichzeitig bei sich selbst als auch beim anderen sein.¹⁵¹¹ Der Geist Gottes aber decke liebevoll die Verirrungen im Leben eines Menschen auf und befreie zur Liebe. Dies wirke sich auch auf die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen aus.¹⁵¹²

5.3.6 Einflüsse des gesellschaftlichen Zeitgeistes auf die Gemeinde?

Auch Alister E. McGrath fragt, ähnlich wie Welker, nach den Herausforderungen der Postmoderne. So sieht er im theologischen Liberalismus die Tendenz, sich „in Einklang mit dem Zeitgeist zu bringen.“¹⁵¹³ Allerdings benennt er dabei die Gefahr, in der Betonung von Offenheit und Toleranz sich selbst intolerant gegenüber Strömungen zu verhalten, die die Vorherrschaft dieser Maximen infrage stellen.¹⁵¹⁴ Nach J.Ellul sei es weniger bedenklich, wenn Christen sich mit der sie umgebenden Gesellschaft auseinandersetzen. Schwierig wäre allerdings, wenn sie sich Trends einfach nur anpassen, ohne sich dabei um ein christliches Profil zu bemühen. Dies

¹⁵⁰⁸ Welker, Geist, 218, 250.

¹⁵⁰⁹ Welker, Geist, 219-220. Ergänzung nach A.S.

¹⁵¹⁰ Welker, Geist, 231.

¹⁵¹¹ Vgl. Härle, Dogmatik, 361-364.

¹⁵¹² Vgl. Härle, Dogmatik, 367-368; 374.

¹⁵¹³ McGrath, Christentum, 16.

¹⁵¹⁴ Vgl. McGrath, Christentum, 17.

gilt auch in der Auseinandersetzung mit postmodernen Wahrheitsansprüchen des Pluralismus, der alles zu relativieren versuche.¹⁵¹⁵

5.4 Resümee

Fühlten sich die Menschen noch vor dem Dreißigjährigen Krieges mit ihrem „Ich-Bewußtsein ... in eine überindividuelle kosmische Ordnung“¹⁵¹⁶ eingebettet, zerbrach dieses kollektive Vertrauen zunehmend durch politische und geistesgeschichtliche Umwälzungen. Die Aufklärung versuchte daraufhin durch die Betonung des innerweltlich orientierten menschlichen Verstandes das gesellschaftliche Miteinander neu auszurichten. Der Pietismus wiederum setzte dieser allgemeinen Verunsicherung durch die Stärkung der Frömmigkeit des einzelnen und dessen Sammlung in überschaubaren Gemeinschaften etwas spezifisch Christliches entgegen. Dabei bezog er seine Inspirationen sowohl aus der Bibel als auch aus mündlichen Prophetien und bekam so trotz sozialer Kontrolle in Kleingruppen freiheitliche Hoffnung für den einzelnen, gerade auch durch jenseitige und chiliastische Vorstellungen. Dabei fanden diese Bewegungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der institutionalisierten Kirche statt. Durch die Erneuerung des einzelnen zielten die pietistischen Reformabsichten jedoch auch auf gesellschaftliche und kirchliche Strukturveränderungen.¹⁵¹⁷ Dies gilt z.B. im Blick auf die Förderung von Laien, auch Frauen, die Betonung von Individualität sowie lebensweltlich-emotional geprägter Kommunikation statt passiven Belehrt-Werdens durch Theologen.¹⁵¹⁸ Teilweise separierten sich pietistische Kreise allerdings so stark von der Kirche und Gesellschaft, dass sie in ihrer Zeit nicht mehr als verändernde Kraft wahr- und ernst genommen, sondern bekämpft wurden. Dies galt insbesondere für geistbetonte, prophetisch und apokalyptisch orientierte Kreise. Aus postmoderner Sicht könnte man diese heute je nachdem als Zentren spontaner und vielfältiger Innovationskräfte beurteilen. Inwiefern in unserer Zeit z.B. die sogenannte Emerging Church¹⁵¹⁹ entsprechend postmodernen Bedürfnissen Rechnung trägt, wäre gesondert zu überprüfen. Andererseits kann man heute

¹⁵¹⁵ Vgl. McGrath, Christentum, 19, 21.

¹⁵¹⁶ Hauschild, Lehrbuch, 656.

¹⁵¹⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 670, 680-681. So wird dem Schriftsteller Johann Valentin Andreae das Anliegen unterstellt, die Gesellschaft durch Frömmigkeit erneuern zu wollen.

¹⁵¹⁸ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 682.

¹⁵¹⁹ Die in den 90er Jahren in den USA entstandene Bewegung setzt sich bewusst mit der sie umgebenden Gesellschaft vom Glauben her auseinander. Vgl. <http://emergent-deutschland.de>; am 08.06.2017.

bemängeln, dass in der evangelischen Kirche vielfach vor allem subjektive Innerlichkeit und Individualismus vorherrschen.¹⁵²⁰ Demnach scheint es so, als ob Kirche je nach Milieu und Alter immer mehr an Bedeutung zur Sammlung der Gläubigen verliert. Ob sich demnach neben einem ‚Glauben als Privatsache‘ ohne Gemeinschaft sich unverbindlichere und mehr oder weniger uninstitutionalisierte Formen christlicher Gemeinschaft etablieren, gilt es im Kontext postmoderner Bedingungen gesondert zu reflektieren.

Darüber hinaus lässt sich vielfach beobachten, dass durch die Infragestellung von Wahrheitsansprüchen in der Postmoderne, aber auch bereits durch die innerweltlich orientierte Rationalisierung der Aufklärung, der einzelne heute immer wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird. Dadurch höhlt sich mitunter auch sein Vertrauen in einen transzendenten Grund des Daseins aus. Dies gilt im Blick auf die Suche nach einem sinnvollen Ganzen sowohl im eigenen Leben als auch bezüglich der Menschheitsgeschichte. Die Freiheit des einzelnen kann so zur angstmachenden Orientierungslosigkeit verkommen. Der Raum der pluralistischen Gesellschaft aber droht fundamentalistische Verengungen als Ort der Selbstvergewisserung zu provozieren bzw. als vermeintlicher Orientierungsrahmen in scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten selbst zum diesseitigen, totalitären Gefängnis zu werden. Dies wäre z.B. dann der Fall, wenn die unverfügbare Freiheit des Individuums, sich im Absoluten bzw. Transzendenten zu bergen und von daher seine Beziehungen zu gestalten, bedroht wird, weil die Gesellschaft selbst mit Forderungen nach Toleranz und Relativismus Absolutheitsansprüche stellt.

Insgesamt muss man sagen, dass der Pietismus trotz all seiner ekstatischen Auswüchse eine enorme Wirkung erzielte. Dies gilt sowohl im Blick auf die Förderung intensiver Gemeinschaft sowie der Inneren wie Äußeren Mission mit sozialem Engagement, als auch bezüglich der „Ablehnung moderner kritischer Theologie.“¹⁵²¹ Der Pietismus beeinflusste die Erweckungsbewegungen des 19. Jhs. und wirkt bis heute teils auch unter der Bezeichnung ‚Evangelikale‘ weiter, wobei dabei auch angelsächsische Strömungen eine Rolle spielen.

¹⁵²⁰ Vgl. Zimmerling, Spiritualität, 36-37.

¹⁵²¹ Brecht, Pietismus, 607.

6 Handeln im Diesseits und Jenseitshoffnung

Die Bibel beginnt mit der Erschaffung der sehr guten Schöpfung. Im Anschluss daran liefert Gen 3 gleich die Begründung dafür, dass es dennoch Mühe, Leid und Tod in dieser Welt gibt: Der Mensch hatte durch sein Handeln Gott das Vertrauen gegenüber dessen guter Ordnungen aufgekündigt. Zur Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies wird jedoch erwähnt, dass der Schöpfer seine Fürsorge gegenüber beiden zeigte, indem er sie mit Fellen bekleidete. Diese Fürsorge Gottes für schuldige, leidende Menschen setzt sich beim Brudermörder Kain fort, der von Gott ein Schutzmahl erhält. Viele weitere Beispiele des handelnden Eintretens Gottes für Unterdrückte, Ausgestoßene und Schuldige lassen sich im AT anführen bis hin zu den Propheten. Diese rufen aber auch andere Menschen dazu auf, Bedürftigen in dieser Welt konkret zu helfen. Jes 58 beispielsweise verheißt dazu den besonderen Segen Gottes. Bei solchem Handeln ist im Wesentlichen eine Verminderung von Leid im Diesseits im Blick. Die Hoffnung auf eine Überwindung von Leid im Jenseits ist im AT kein Thema. Jes 11 allerdings lässt sich als Ausdruck der Hoffnung auf ein umfassendes, messianisches Friedensreich auffassen. Auch an anderen Stellen heißt es vom verheißenen Messias, dass er für die Aufrichtung von Erbarmen und Gerechtigkeit zur Erfüllung des Gesetzes Gottes sorgen wird. Der Knecht Gottes in Jes 53 weicht dem Leid im Diesseits nicht aus und leidet so quasi mit den Leidenden in dieser Welt mit. Auch das ist ein Handeln.

Die Autoren des NTs beziehen diese at-lichen Beschreibungen des leidenden Gottesknechtes und des Messias auf Jesus von Nazareth. So stellt Lk 4,16 Jesus als den dar, der Jes 61,1f erfüllt, indem er als Geistgesalbter Gefangene befreit und Blinde sehend macht. Darüber hinaus berichten die Evangelien in vielfältiger Weise, wie Jesus Menschen am Rande der Gesellschaft notlindernd zur Seite steht. Außerdem heißt es in Mt 22,37-40, dass in dem jüdischen Gebot, Gott zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst, das ganze Gesetz zusammengefasst sei. Dies lässt sich auch so verstehen, dass aus der Erfahrung heraus, von Gott angenommen und geliebt zu werden, die Befähigung zur Liebe gegenüber Gott, dem Nächsten und gegenüber sich selbst entsteht. Matthäus stellt das Gesetz für die Nachfolger Jesu als erfüllbar dar und verweist in besonderer Weise auf die Bedeutung ethischen Handelns, gerade gegenüber Bedürftigen (vgl. Mt 25,31f). Außerdem wird in den Schilderungen von Jesu Leiden und Sterben

in den Evangelien auf unterschiedliche Art Gottes Mitleiden, quasi seine Sympathie mit den Menschen ausgedrückt. Die Berichte von der Auferweckung Jesu zeugen darüber hinaus vom Glauben an die endgültige Überwindung diesseitigen Leidens. Vor allem Paulus leitet davon die Hoffnung auf ein schmerzfreies Weiterleben der Gläubigen nach dem Tod ab. Diese sieht er begründet im stellvertretenden Leiden Jesus am Kreuz und in der Überwindung von allem Bösen durch die geistgewirkte Auferweckung vom Tod. Von der damit geäußerten Liebe her werden Christen aufgefordert, mit den Leiden Christi in dieser Welt mitzuleiden. Nach 1Kor 13 geht es dabei aber nicht um ein heldenhaftes Aufopfern, sondern um ein in der Liebe Gottes gegründetes Handeln. Paulus sieht die Glaubenden dazu auch durch den Heiligen Geist befähigt an. So lässt der Geist nach Gal 5,22 heilvolle Eigenschaften wie Liebe, Freundlichkeit oder Barmherzigkeit entstehen. Darüber hinaus nährt Paulus z.B. in Röm 8 die Hoffnung auf eine umfassende Erneuerung der Schöpfung durch Gottes Geist. Off 21 spricht des Weiteren von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ ohne Tränen, Geschrei und Schmerz.

In der Erweckungsbewegung des 19. Jhs. wurde diese eschatologische Hoffnung wach gehalten, wenn auch mitunter in spekulativer Weise. Außerdem ermunterte diese Frömmigkeitsrichtung zu einem handfesten Eintreten für Benachteiligte, gerade im Kontext der sozialen Frage ihrer Zeit. Deshalb soll die Erweckungsbewegung hier als Beispiel dienen, um die Spannung zwischen sozial-ethischem Engagement und einer leidüberwindenden Jenseitshoffnung zu verdeutlichen.

6.1 Die Erweckungsbewegung

In der Fülle der unterschiedlichen Ausführungen,¹⁵²² was unter Erweckungsbewegung¹⁵²³ zu verstehen sei und wie sie sich konkret auswirkte, fasst Schmidt diese religiöse Erneuerungsbewegung in einem Satz prägnant zusammen: „Mit dem Begriff ‚Erweckungsbewegung‘ wird eine seit dem Ende des 18. Jhs. sich von verschiedenen Zentren ausbreitende, sehr heterogen gestaltete, vor allem von Laien und einzelnen Theologen getragene Bewegung bezeichnet, deren

¹⁵²² Vgl. z.B. Benrath, *Erweckung*; Hauschild, *Lehrbuch 2*, 765-782; Moeller, *Geschichte*, 340-346; Beyreuther, *Diakonie*, 50f. Nipperdey, *Geschichte*, 423f, unterscheidet „drei große Bewegungen“ im Protestantismus des 19. Jhs.: eine von Aufklärung und Rationalismus geprägte universitäre Bewegung (424), die Erweckungsbewegung (Zusammenschluss von Orthodoxie und Pietismus) und ein liberaler Protestantismus (427), wie ihn vor allem Friedrich Daniel Schleiermacher prägte.

¹⁵²³ Der Begriff ‚Erweckung‘ wurde vor allem durch den Halleschen Pietismus und Lavater geprägt.

gemeinsame Tradition der Pietismus und deren gemeinsames Ziel eine Erneuerung des religiösen Lebens in Abgrenzung und Überwindung des Rationalismus war.“¹⁵²⁴

6.1.1 Verbreitung und Organisation

Die Erweckungsbewegung breitete sich im 18. und 19. Jh. in verschiedenen europäischen Ländern (England, Schottland, Schweiz, Skandinavien) sowie in Nordamerika aus. In Deutschland blieb sie innerhalb der evangelischen Kirche verankert, entwickelte aber selbständige Parallelstrukturen in Form von bürgerlichen Vereinen und entzog sich dadurch dem direkten Zugriff der offiziellen Kirche. Es entstand eine Vielzahl neuer Einrichtungen wie z.B. die 1780 in Basel gegründete Christentumsgesellschaft, der Bibel- und Missionsgesellschaften, Rettungshäuser, Armenschulen, Waisenhäuser sowie Gefängnis- und Krankenpflegevereine an unterschiedlichen Orten folgten. Es handelte sich also um die Verbreitung des christlichen Glaubens sowie um diakonische Projekte. In diesem Bereich bestand im 19. Jh. auch deshalb ein besonderer Bedarf, da Industrialisierung und Kriege viele Menschen in soziale Notlagen brachte. So entstand in dieser Zeit z.B. die Diakonissenbewegung. Darüber hinaus gab es Bemühungen um eine „christliche Industrie“,¹⁵²⁵ wie z.B. durch P.M. Hahn, Gustav Werner oder Carl Mez, die versuchten, wirtschaftliche Produktion und Sozialarbeit miteinander zu verbinden.

Räumliche Zentren der Erweckung waren in Deutschland Teile Württembergs, Badens und Frankens, das Siegerland und Bergische Land, sowie Gebiete in Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Mecklenburg, Pommern, Schlesien und bestimmte Personengruppen in Berlin, Hamburg und Bremen. Als Patriarch der Erweckung gilt Heinrich Jung Stilling. Darüber hinaus waren z.B. der Pfarrer Alois Henhöfer sowie die Gründer der Rettungshausbewegung Christian Friedrich Spittler und Christian Heinrich Zeller herausragende Personen dieser Bewegung.¹⁵²⁶

In der ersten Jahrhunderthälfte bestanden in erster Linie institutionell unabhängige Einzelinitiativen nebeneinander, die sich durch persönliche Bekanntschaften über Besuche und Briefe gegenseitig beeinflussten. Dazu gehörten Menschen aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten. 1848 wurde durch die Anregung Johann Hinrich Wicherns der ‚Central-Ausschuss für Innere Mission‘ gegründet, der sich quasi zum Dachverband der Erweckungsbewegung entwickelte.¹⁵²⁷ Die heutige Diakonie innerhalb der evangelischen Landeskirche geht unter anderem auf diese Initiative Wicherns zurück.

¹⁵²⁴ Schmidt, Schwester, 30-31.

¹⁵²⁵ Beyreuther, Diakonie, 52.

¹⁵²⁶ Vgl. Sommer, Repetitorium, 221-223 und Hauschild, Lehrbuch 2, 767-768; 771-773.

¹⁵²⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 791-796.

6.1.2 Inhaltliche Prägungen und deren Reflexion

Inhaltlich versteht man unter ‚Erweckung‘, dass Menschen aus religiöser Trägheit bzw. aus ihrem Sündenschlaf aufgerüttelt werden und befähigt werden, ein geheiligtes Leben zu führen.¹⁵²⁸ Nach Deichgräber entspricht z.B. Eph 5,14¹⁵²⁹ diesem Verständnis. Vor der Erweckungsbewegung sprach die lutherische Orthodoxie im Sinne der *ordo salutis* von Berufung (*vocatio*), Erleuchtung (*illuminatio*) und Bekehrung (*conversio*). Letztere kommt dem am nächsten, was ‚Erweckung‘ bezeichnet. Im 18. und 19. Jh. entstanden allerdings im Zusammenhang der Erweckungsbewegung neuartige Formen der Verkündigung. Im Rückgriff auf Gedanken des Pietismus und Schleiermachers Hervorhebung neuzeitlicher Subjektivität wurde die Erfahrung des Eingreifens Gottes in das persönliche Leben betont.¹⁵³⁰ Sündenerkenntnis, Bekehrung bzw. Wiedergeburt sowie ein neuer Lebenswandel in Heiligung, Lebenshingabe und Gemeinschaft bestimmten das Denken und Erleben der ‚erweckten‘ Menschen. Im deutschsprachigen Raum wurde dabei nicht nur am Pietismus angeknüpft, sondern auch am Idealismus, der Romantik, dem Neuluthertum und dem Konfessionalismus. Auch der Methodismus aus England nahm auf die Bewegung Einfluss.

Politische Unruhen wurden in erwecklichen Kreisen als Zeichen des nahenden Weltendes gedeutet und mit dem Ruf zur Umkehr verbunden.¹⁵³¹ Dabei mischten sich eschatologische Ansätze aus dem Pietismus¹⁵³² mit Erweckungsfrömmigkeit. So rief z.B. in Württemberg der Theologe Christoph Hoffmann im 19. Jh. die sogenannten ‚Jerusalemfreunde‘ dazu auf, sich angesichts der nahen Endzeit in Palästina zu einem geistigen Tempel Gottes zu versammeln.¹⁵³³ Der württembergische Pfarrer J.Ch. Blumhardt sprach 1879 in einer Weihnachtspredigt über die „Vorahnung von einer größeren

¹⁵²⁸ Vgl. Benrath, Erweckung, 205.

¹⁵²⁹ Vgl. Deichgräber, Erweckung, 220, „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten.“ Als Vergleich führt Deichgräber auch noch Röm 13,11 an.

¹⁵³⁰ Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 773.

¹⁵³¹ Vgl. Benrath, Erweckung, 211. So fasste z.B. J.H. Jung-Stilling, der als Patriarch der Erweckung gilt, politische Unruhen seit 1792 apokalyptisch auf.

¹⁵³² Vgl. Asendorf, Eschatologie, 319. Dort wird z.B. Speners Schrift von 1692 ‚Behauptung der Hoffnung künftig besserer Zeiten‘ erwähnt. Der pietistische Gedanke, aktiv auf das kommende Reich Gottes zuzuarbeiten, beeinflusste wiederum die Aufklärung, allerdings eher in moralisch ausgerichtetem Sinne. J.A. Bengels (vgl. B III 5.1.3) 1687–1752) chiliastische Spekulationen wirkten auch noch im 19. Jh fort.

¹⁵³³ Vgl. Benrath, Erweckung, 213. Dadurch entstand 1861 die ‚Tempelgesellschaft‘, deren Mitglieder aus der Kirche austraten und in Jaffa, Haifa und Jerusalem deutsche Siedlungen gründeten. Mehr dazu auch unter Barth, Tempel.

Heilszeit, die noch anbrechen wird“.¹⁵³⁴ Dabei ging er davon aus, den Durchbruch derselben noch zu erleben. Der norddeutsche Erweckungsprediger Ludwigs Harms wiederum sah in der fortschreitenden Weltmission ein „Zeichen der bevorstehenden Wiederkehr Christi ... [,wonach das] Ende kommt, wenn alle Völker Christus als den Herrn erkannt haben“.¹⁵³⁵ Gerade da, wo sich „heilsgeschichtliche Theologie“ und „Erweckung“¹⁵³⁶ begegneten, entstanden eigene, teils spekulative Ansätze im Blick auf die zu erwartende Zukunft. Insgesamt bekam in den verschiedenen Erweckungsbewegungen des 19. Jhs. die Eschatologie einen wesentlichen Stellenwert. Auch der Chiliasmus¹⁵³⁷ wurde dabei wieder verbreitet.

Grundsätzlich ging es in der Erweckungsbewegung nicht nur um ein intellektuell verstandesmäßiges Fürwahrhalten bestimmter Dogmen, zumal es auch kein festes, einheitliches theologisches Lehrsystem gab. Charakteristisch war eher eine starke Orientierung an der Bibel selber. Von der starken Betonung der subjektiven Erfahrung christlichen Glaubens lässt sich auch das große Engagement dieser Menschen bezüglich praktischer Nächstenliebe und das Bemühen um einzelne Lebensschicksale verstehen. Dabei distanzierte sich diese Bewegung bewusst von katholischer Werkgerechtigkeit. Seit den 1780er Jahren stellte sich die Erweckungsbewegung zudem dem Rationalismus in Wort und Tat entgegen. Dies ist auch in dem Zusammenhang zu sehen, dass die sozialen Nöte der Zeit wuchsen. Nach Nipperdey grenzte sich dieser „neue konservative Flügel ... gegen die aufklärerische Auflösung des Christlichen ins Vernünftige und Menschlich-allgemeine“¹⁵³⁸ ab, aber auch gegen liberal-idealistische Strömungen, die versuchten, das Christentum im Kontext der Moderne neu zu interpretieren.

In dogmatischen Lehrwerken kommt der Begriff ‚Erweckung‘ eher als kirchengeschichtliches Phänomen und weniger als davon unabhängige theologische Reflexion vor. Es wird höchstes zwischen dem aktiven Wirken des Heiligen Geistes und der passiven Seite der erfahrenen Erneuerung im Leben eines Menschen unterschieden. Karl Barth allerdings widmet sich dem Thema ‚Erweckung‘ im Zusammenhang mit der Heiligungslehre ausführlicher. Dabei wird der ‚Ruf in die Nachfolge‘ mit ‚Erweckung zur

¹⁵³⁴ Asendorf, Eschatologie, 331.

¹⁵³⁵ Asendorf, Eschatologie, 325.

¹⁵³⁶ Asendorf, Eschatologie, 324. So versteht z.B. Vilmar 1847 in „Von der Zukunft der Kirche“ die Kirche „im heilsgeschichtlichen Schema der nacheinander geöffneten Siegel der Apk“. Dadurch kommen quasi Aufgaben ins Blickfeld, die noch vor der Wiederkunft Christi durch die Kirche zu erledigen sind.

¹⁵³⁷ Darunter versteht sich der Glaube an die Wiederkunft Christi mit der Aufrichtung des Tausendjährigen Reiches.

¹⁵³⁸ Nipperdey, Geschichte, 424.

Umkehr' in Beziehung gebracht. Da der Begriff beinhaltet, dass sich niemand selbst erwecken kann, wird durch ihn das von außen auf einen Menschen zukommende Wirken des Heiligen Geistes stark betont (vgl. das reformatorische *extra nos*).¹⁵³⁹ Es geht dabei um ein ganzheitliches Erschrecken über die eigene Sündhaftigkeit, die dem Trost der Gnade begegnet (vgl. Gesetz und Evangelium), woraus nicht nur traditionelle Gewohnheit, sondern ein lebendiges Beziehungsgeschehen erwächst. Daraus folgt als Frucht des Geistes der Dienst am Nächsten, auch in der sogenannten Mission. Nach Deichgräber gibt „Erweckung ... der Christenheit etwas von ihrem ursprünglichen Charakter als Glaube ... zurück.“¹⁵⁴⁰ Für erstarrte volkskirchliche Strukturen sieht er darin eine Chance, nicht nur intellektuelle Kompensation fehlenden Glaubens, sondern Reflexion gelebten Glaubens zu ermöglichen, die trotz aller individuellen Ansprache zu vertiefter Gemeinschaft führt. Allerdings darf dabei erlebte Emotionalität nicht vorschnell mit echtem Wirken des Heiligen Geistes verwechselt werden. So betonte Karl Barth in Anknüpfung an Luther, dass aus der Grunderfahrung des Glaubens eine „das ganze Leben der Gläubigen bestimmende Macht werden soll.“¹⁵⁴¹ Dabei sind auch wachsende Nüchternheit und Wachsamkeit gefragt, die das Handeln bestimmen. Problematisch ist, wenn sich daraus eine Ablehnung theologischer Reflexion ergibt.

In der Erweckungsbewegung wandten sich Christen im Bewusstsein gelebter Nachfolge Notleidenden ihrer Gesellschaft zu. Auch die Erwartung des hereinbrechenden Reich Gottes unterstützte ein solches Engagement. Nun lässt sich fragen, wie in der neueren Theologie diese Aspekte reflektiert werden.

6.2 Sozialethik und Eschatologie in der neueren Systematik

Wie bereits an anderen Stellen erwähnt, brachte die Liberale Theologie des 19. Jhs. im Kulturprotestantismus die moderne Entwicklung der Kultur mit dem Kommen des Reiches Gottes in Verbindung. Nach dem Ersten Weltkrieg betonte dann Karl Barth in seiner Dialektischen Theologie wieder die Offenbarung Gottes und unterschied klar zwischen Immanenz und Transzendenz. Dabei gab er jedoch keine „befriedigende Antwort auf die

¹⁵³⁹ Vgl. Deichgräber, *Erweckung*, 221.

¹⁵⁴⁰ Deichgräber, *Erweckung*, 222.

¹⁵⁴¹ Deichgräber, *Erweckung*, 223 in Bezug auf Barth, Karl KD IV/2, 1955, 627.

Frage nach dem Ort der Offenbarung Gottes in der Welt.“¹⁵⁴² Insofern ist es interessant zu untersuchen, wie weitere Theologen die Anwesenheit Gottes in der Welt in der Spannung zwischen Leid, Erlösung und Vollendung darstellen.

6.2.1 Eschatologischer Realismus

Bonhoeffer entwickelte die Überzeugung, „dass es ‚durch jedes Ereignis, und sei es noch so ungöttlich, ... [es] einen Zugang zu Gott‘ gäbe und dass man ‚Gott in dem finden und lieben (soll), was er uns gerade gibt.“¹⁵⁴³ Laut Welker entwickelte Bonhoeffer in seiner NS-Haft „seinen geistlichen und theologischen Realismus zu einem eschatologischen Realismus.“¹⁵⁴⁴ Dieser Ansatz, der die Wiederherstellung aller Dinge beinhaltet, besagt, dass in Christus alles, was geschehen ist, aufgehoben ist, aber befreit werde von aller Entstellung durch die Sünde. Der Gedanke an eine neue Schöpfung durch den Heiligen Geist gab Bonhoeffer Trost und Halt und der Glaube an die Auferstehung wurde ihm zur Kraftquelle. Dabei ist Gott für ihn im Sinne göttlicher Selbstoffenbarung „mitten in unserem Leben jenseitig“¹⁵⁴⁵ und damit als überwindende Kraft „mehrdimensional-polyphon“¹⁵⁴⁶ erfahrbar. Somit könne man als Christ die Spannungen und Vielschichtigkeiten zwischen Leid und Glück, Welt und Reich Gottes gelassen aushalten. Dies wäre vor allem auch deshalb möglich, weil Gott sich am Kreuz ohnmächtig und schwach zeige und so den Menschen in der Welt helfen könne. Daran knüpft auch Bonhoeffers Überzeugung an, als Christ im leidenden Christus ganz in der Diesseitigkeit der Welt zu leben und so die Diesseitigkeit Gottes zu erfahren, der sich in der Tiefe und im Leiden in seiner Liebe zu erkennen gibt.¹⁵⁴⁷

¹⁵⁴² Zimmerling, Spiritualität, 17. Barth lebte 1886-1968.

¹⁵⁴³ Welker, Profile, 106, mit einem Zitat aus Bonhoeffers Brief vom 18.12.43. Erg. durch A.S. Dietrich Bonhoeffer war Theologe, lebte von 1906-1945 und wurde durch die Nationalsozialisten verfolgt.

¹⁵⁴⁴ Welker, Profile, 107. Vgl. auch 108. Dort erklärt er Bonhoeffers Gedanken anhand von Eph. 1,10 „Gott hat ‚beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist.“

¹⁵⁴⁵ Bonhoeffer, Brief vom 30.04.44, zitiert nach Welker, Profile, 113.

¹⁵⁴⁶ Welker, Profile, 115.

¹⁵⁴⁷ Vgl. Welker, Profile 118-119.

Auch Dorothee Sölle betont wie Bonhoeffer den ohnmächtigen Gott am Kreuz. Bei ihr vertritt der Gekreuzigte quasi den abwesenden Gott, der sich uns ausgeliefert hat. Deshalb sieht sie Gott als auf den Menschen angewiesen an. Dieser aber erkenne Gott vor allem durch Gottes Niederlagen. Christlicher Glaube besteht für sie im „Teilhaben am Leiden Gottes in Christus.“ Sölle, Stellvertretung, 202.

6.2.2 Renovatio und Potenzierung

Trillhaas stellt den Geist als Schöpfer von neuem Leben vor.¹⁵⁴⁸ Demnach unterscheidet er die grundlegende Schöpfung, in der der Geist nach Gen 1,2 anwesend war und die der Sünde unterlag, von der *renovatio*, der Erneuerung bzw. Erweckung z.B. nach Hes 37. In der Neuschöpfung durch den Geist sieht Trillhaas eine Potenzierung: „Das Tote wird lebendig; das Verzweifelte wird getröstet, unsere Knechtschaft in Kindschaft verwandelt (Gal 4); aus der alten Menschheit wird der Keim einer erneuerten Menschheit, nämlich die Gemeinde Gottes.“¹⁵⁴⁹ Diese Neuerungen bleiben nach Trillhaas jedoch erstmal angefochten. Der Geist muss sie offen halten und ist gleichzeitig ein Angeld auf die Vollendung dieser Erneuerung, nach der sich die ganze Schöpfung sehnt (Röm 8). Diese aber zeige sich als „absolut neue Schöpfung“ Demnach ist „die erneuerte Schöpfung nicht mehr nur die wiederhergestellte alte Schöpfung ... Die zweite Schöpfung ist eine Potenzierung der ersten, sie ist mehr, sie führt über das erste hinaus. Sie ist etwas Neues. Sie ist wirklich eine neue Schöpfung.“¹⁵⁵⁰

6.2.3 Geistwirken als Krafffeld göttlicher Zukunft

Auch Pannenberg setzt sich mit der neuen Schöpfung auseinander, woraus sich z.B. Hoffnung angesichts von Leid schöpfen lässt, das in ökologischen Zusammenhängen zu sehen ist. Dazu ist es interessant, die Grundlagen seines fundamental-theologischen Entwurfs ins Blickfeld zu nehmen. So stellt er nämlich, wie bereits erwähnt, Bezüge zwischen Faradays Feldtheorie und dem Heiligen Geist her.¹⁵⁵¹ Seiner Meinung nach entfalte der Geist in der Schöpfung seine Dynamik vom „Feld des Möglichen“,¹⁵⁵² auch von der Zukunft her. Pannenberg belegt diese These mit der Auffassung, dass im Neuen Testament die Gegenwart des Geistes bei Jesus und in der Gemeinde als entscheidendes Zeichen dafür gewertet wird, dass Gott die Vollendung seines Reiches beginnt.¹⁵⁵³ So stellt Pannenberg gewissermaßen die Rede von Gott im Kontext eines dynamischen Feldes dar, „das trinitarisch strukturiert ist“.¹⁵⁵⁴ Dabei fasst er das Wirken des Geistes als Kraft auf, die im

¹⁵⁴⁸ Vgl. Trillhaas, Dogmatik, 419.

¹⁵⁴⁹ Trillhaas, Dogmatik, 420.

¹⁵⁵⁰ Trillhaas, Dogmatik, 421.

¹⁵⁵¹ Vgl. Wainwright, Geist, 570. Vgl. B III 3.2.2.

¹⁵⁵² Pannenberg, Theologie 2, 119.

¹⁵⁵³ Vgl. Pannenberg, Theologie 2, 120. So bringe auch Paulus die Vollendung der Schöpfung mit dem Geist in Verbindung, z.B. in Röm 8.

¹⁵⁵⁴ Pannenberg, Theologie 2, 104.

Zusammenspiel mit Vater und Sohn auf die Zukunft hin ausgerichtet ist. Dies erfolge zunächst so, dass der Heilige Geist Menschen „über ihre eigene Endlichkeit hinaus“ hebt, „so daß sie im Glauben ... teilhaben“¹⁵⁵⁵ an dem Versöhnungsgeschehen durch den Tod Jesu.¹⁵⁵⁶ Dadurch werde ihr Sein von Christus her bestimmt und bekomme wieder Kontakt zu Gott, dem Ursprung des Lebens. Nach dieser Auffassung kann den Glaubenden weder Leid noch Sterben von Gott trennen und sie werden befähigt „ihr eigenes endliches Dasein vor Gott anzunehmen.“¹⁵⁵⁷ Darüber hinaus sehne sich nach Röm 8 die ganze Schöpfung nach dieser ursprünglichen Verbindung zu Gott. „Der schöpferische Gottesgeist“ aber sei „in der ganzen Weite der Schöpfung belebend wirksam“¹⁵⁵⁸ und treibe ihre Vollendung voran. Diese eschatologische Zukunft des neuen Lebens werde bereits in der Auferstehung Jesu proleptisch vorweggenommen.¹⁵⁵⁹ Inwiefern sich dieser Glaube jedoch als wahr erweise, zeige sich letztendlich erst bei der Vollendung der Welt durch Gott. Allerdings könne „diese Wahrheit überall da schon wirksam gegenwärtig ... [sein], wo der Geist Gottes und Christi weht.“ Insofern beinhalte der Glaube an Gottes Zukunft „das Bewusstsein der Vorläufigkeit und Gebrochenheit ihrer gegenwärtigen Realisierung“.¹⁵⁶⁰

6.2.4 Eschatologische Erwartung und gerechtes Handelns

Moltmann stellt 1964 in seiner ‚Theologie der Hoffnung‘¹⁵⁶¹ den Gott vor, der in der Auferweckung des gekreuzigten Christus der Welt und vor allem den Unterdrückten Hoffnung schenkt. Darin legt er den Fokus auf die Überwindung von diesseitigem Leid, gerade auch von politisch-strukturellem. In seiner 1991 veröffentlichten Pneumatologie ‚Der Geist des Lebens‘ verschränkt er dann göttliche Offenbarung und menschliche Erfahrung miteinander und begründet so eine „auf die Zukunft orientierte Eschatologie“ neu. Auf diese Weise setzt er „das Zeit-Ewigkeits-Schema, das Karl Barth ... 1930 vertrat, außer Kraft und entwickelt Eschatologie als den

¹⁵⁵⁵ Pannenberg, Theologie 2, 498. Vgl. auch 499.

¹⁵⁵⁶ In Pannenberg, Theologie 2, 491f, unterscheidet er dabei zwischen dem Sterben des historischen Jesus und den entsprechenden theologischen Deutungen.

¹⁵⁵⁷ Pannenberg, Theologie 2, 501. Vgl. auch 442 und 499.

¹⁵⁵⁸ Pannenberg, Theologie 2, 162.

¹⁵⁵⁹ Vgl. Pannenberg, Theologie 2, 392-392, und Pannenberg, Theologie 3, 593f.

¹⁵⁶⁰ Pannenberg, Theologie 2, 13, Ergänzung nach A.S.

¹⁵⁶¹ In Abgrenzung zu Ernst Blochs utopischem ‚Prinzip Hoffnung‘ in einer ‚Welt ohne Gott‘. Darüber hinaus zeigte Moltmann in seinem 1972 veröffentlichten Band ‚Der gekreuzigte Gott‘ den Zusammenhang zwischen dem leidensfähigen Gott und der Liebe auf. 1975 stellt er in ‚Kirche in der Kraft des Geistes‘ vor, wie Benachteiligten zu ihrem Recht verholfen werden soll. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Moltmann am 16.11.2018.

Erwartungshorizont für die geschichtliche Erfahrung des Geistes Gottes.¹⁵⁶² Aus der Hoffnung, dass der Geist die Erde erneuert, ergibt sich für Moltmann eine weltzugewandte politische und auch sinnlich-mystische Ausrichtung seiner Theologie.¹⁵⁶³ Dabei ist seine eschatologisch-messianische Hoffnung „nicht jenseits, sondern zukunftsorientiert“,¹⁵⁶⁴ universal ausgerichtet¹⁵⁶⁵ und gilt demnach der ganzen Schöpfung.¹⁵⁶⁶ Sie motiviert zu gerechtem Handeln in der Gegenwart und weniger dazu, sich ein apokalyptisches oder heilvolles Weltende auszumalen.¹⁵⁶⁷ Dafür gilt als grundlegend, dass der Geist die Lebenskraft Gottes in Jesus zur Geltung brachte, wodurch „das Reich Gottes und die Neuschöpfung aller Dinge“¹⁵⁶⁸ begann. Jesus aber, der durch den Geist das Reich Gottes verkörpere, wandte sich zunächst insbesondere den Armen, Leidenden und Ausgegrenzten zu. Hierin dient er Christen als Vorbild. Laut Moltmann trage aber vor allem zum gerechten Handeln die Überzeugung bei, dass Gott für Schwache und Arme Partei ergreife, weil er selbst „Opfer der Gewalttätigen“ sei und sich mit ihnen solidarisiere. Dies werde z.B. in Jes 53 deutlich: „Der messianische Sohn Gottes nimmt die Bedingungen unserer verwundbaren und sterblichen Existenz vorbehaltlos an und wird ein Mensch wie wir. Er geht den Weg der gewaltfreien Passion.“¹⁵⁶⁹ Aber auch „die paulinische Eschatologie ist die *theologia crucis*, weil seine Kreuzestheologie tiefster Ausdruck der Hoffnung auf Christi Kommen ist.“¹⁵⁷⁰ Dass Gott in seiner Liebe leidet und in der Auferstehung des Gekreuzigten alles Todbringende dieser Welt überwindet, lässt nach Moltmann „Gott in allen Dingen – alle Dinge in Gott“ erkennen. So schreibt

¹⁵⁶² Moltmann, Geist, 20. Auf 65 stellt er fest „Wo keine Hoffnung ist, gibt es auch keine Enttäuschung. Die enge Verbundenheit von Gottesglaube und Zukunftshoffnung gibt es nur bei geschichtlichen Gotteserfahrungen ... In mystischen Gotteserfahrungen vergißt man Zeit und Stunde.“

¹⁵⁶³ Vgl. Moltmann, Geist, 20-21f. Vgl. auch Leonhardt, Grundinformation, 107-108. So vermittelte gab er der Befreiungstheologie wichtige Anstöße. Seine Frau, Dr. Elisabeth Moltmann-Wendel, gilt als Begründerin der deutschen feministischen Theologie. „Die Friedens- und Umweltbewegung verweist vermehrt auf die Bedeutung des Geistes für die Schöpfungstheologie, während die Befreiungstheologie das motivierende Potenzial des Geistes im Kampf gegen Unterdrückung und Unrechtsstrukturen erkennt.“ Gerth, Geist/Engel, 58.

¹⁵⁶⁴ Moltmann, Geist, 107.

¹⁵⁶⁵ Moltmann, Geist, 10. Dort schreibt er: „Das Wirken des lebendig machenden und lebensbejahende Geistes Gottes ist universal und in allem wiederzuerkennen, das dem Leben dient und seinen Zerstörungen wehrt.“

¹⁵⁶⁶ Moltmann, Geist 66, 67, 70, 87. Die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch (vgl. Joel 3) geht dann nach Moltmann „universal“, „total“, „bleibend“ und „unmittelbar“ auf die gesamte Schöpfung über.

¹⁵⁶⁷ Vgl. Moltmann, Geist, 12.

¹⁵⁶⁸ Moltmann, Geist, 74.

¹⁵⁶⁹ Moltmann, Geist, 143.

¹⁵⁷⁰ Moltmann, Geist, 223.

er: „Wer Gottes Gegenwart in der Gottverlassenheit des Gekreuzigten glaubt, der sieht ihn überall, in allen Dingen ... [auch, dass] Gott im Dunkel des gelebten Augenblicks präsent ist.“¹⁵⁷¹ Dabei versteht Moltmann das Wirken des Geistes zunächst als Lebensenergie aller Geschöpfe, die Auferstehung aber insbesondere als Hoffnung für Unterdrückte. Auf diese Weise bekommt die Theodizeefrage in seiner Pneumatologie durch die Betonung eines Gottes, der mitleidet und das Leid überwindet, einen wichtigen Stellenwert. Zum anderen hebt er hervor, dass angesichts der Neuschöpfung „alle Dinge in ihrer Krankheit zum Tode offenbar“¹⁵⁷² werden. Wo aber der Geist deutlich mache, was erlöst werden muss, sei Reinigung von Sünde notwendig.¹⁵⁷³ Naht sich die erlösende Freiheit, beginnen die Ketten zu schmerzen, „denn man spürt schon die Kräfte, sie zu brechen.“¹⁵⁷⁴

Das erlösende, neuschaffende Wirken Gottes sieht Moltmann im Pietismus und der Erweckungsbewegung vor allem durch die Betonung der „Wiedergeburt des verlorenen Menschen zum Kind Gottes aus dem Heiligen Geist“¹⁵⁷⁵ hervorgehoben. Unter Wiedergeburt aber versteht sich nach Moltmann „der persönliche Anfang eines neuen Lebens in der Hoffnung auf Gottes Zukunft.“ Damit ist dieses „als Resonanz Christi ... Ouvertüre eines neuen Lebens.“¹⁵⁷⁶ So wird im Wiedergeborenen die Hoffnung auf das ewige Leben in einer zukünftigen, neuen Welt lebendig, die zwar bereits angefangen habe, aber auf seine Vollendung warte.¹⁵⁷⁷ Demnach öffne die Pneumatologie der Kreuzestheologie den Horizont zur ‚realfuturistischen Eschatologie‘ auch über das individualistische Leben hinaus, weil es letztlich um die Erneuerung der ganzen Schöpfung gehe. So stellt Moltmann fest: „Das Ziel dieser Geschichte des Geistes ist die eschatologische Wiederbringung aller Dinge und ihre Neuschöpfung zur ewigen Herrlichkeit“¹⁵⁷⁸ in der Gemeinschaft, aus der alles entstanden ist.

¹⁵⁷¹ Moltmann, Geist, 227, Ergänzung durch A.S. Dabei unterscheidet er zwischen Pantheismus, Panentheismus und Pannihilismus. Während der Pantheismus die Auffassung beschreibt, dass Gott quasi den Kosmos beseelt, meint der Panentheismus, dass Gott gleichzeitig zur Welt immanent und transzendent sei und die Welt ebenso Gott einschließe wie von ihm umschlossen werde. Der Pannihilismus verneint alles.

¹⁵⁷² Moltmann, Geist, 100.

¹⁵⁷³ Nach Moltmann, Geist, 101, werden Christen aber „nicht *von* der Welt erlöst, sondern *mit* der Welt.“ Der Geist schafft quasi ein tiefes Mitleiden mit den Leiden der Welt.

¹⁵⁷⁴ Moltmann, Geist, 88.

¹⁵⁷⁵ Moltmann, Geist, 158.

¹⁵⁷⁶ Moltmann, Geist, 165.

¹⁵⁷⁷ Vgl. Moltmann, Geist, 166.

¹⁵⁷⁸ Moltmann, Geist, 247.

Welker wertet diese Sicht Moltmanns folgendermaßen: „Die neuere eschatologische Diskussion hat die Spannung zwischen ‚präsentischer und ‚futurischer‘ Eschatologie relativiert, indem sie in die biblischen Überlieferungen eine ‚komplementäre Eschatologie‘ freilegte, die einerseits ... sowohl präsentisch als auch futurische Dimensionen erkennen ließ, andererseits in der sogenannten ‚Endtheophanie‘ ... eine ‚Fülle der Zeiten zu denken nötigte, die nicht einfach ‚der Zukunft‘ zugerechnet ... werden kann.“¹⁵⁷⁹ Insgesamt bekommt die Eschatologie in der Systematik Moltmanns einen bestimmenden Stellenwert, von dem aus Geschichte und Gegenwart her betrachtet werden müsse.¹⁵⁸⁰

6.2.5 Neuordnung von Macht

Welker wird der realistischen Theologie zugerechnet.¹⁵⁸¹ Er versteht den Geist als Kraftfeld, von dem bereits im AT berichtet wird und das an Pfingsten zu einer umfassenderen Herrschaft Gottes in dieser Welt durchbricht. Dabei gehe es jeweils um die „Rettung aus Verlorenheit, Ohnmacht und Verzagttheit“,¹⁵⁸² so dass einengende Herrschaftsverhältnisse durchbrochen werden und Gemeinschaft, Freiheit und Frieden erlebt werden können. Politische, ökonomische, rassistische oder sexistische Bereiche sind dabei im Blick,¹⁵⁸³ werden aber weniger konkret anhand aktueller Beispiele ausgeführt. Welker stellt eher allgemein bzw. anhand von biblischen Beispielen dar, dass der Geist Gottes in befreienden Erfahrungen „die Kraft des Erbarmens Gottes ... besonders den Schwachen, Vernachlässigten, Ausgegrenzten und Hinfälligen“ offenbare. Dabei zeige der Geist allerdings auch „den Konflikt Gottes mit den Mächtigen und Eigenmächtigkeiten der Geschöpfe dieser Welt.“¹⁵⁸⁴ Des Weiteren äußert Welker ganz allgemein: „Die Geistausgießung ist verbunden mit einem vielfältigen Prozess der kenntlichen und verborgenen Erneuerung und Neubelebung.“¹⁵⁸⁵ Dabei hebt er hervor, dass die „Erbarmensgesetze und die Verheißungen des Geistes ... Gottes besondere Parteinahme für die Schwächeren, die Unterdrückten und Notleidenden einer Gemeinschaft“¹⁵⁸⁶ deutlich machen würden. Dies zeige

¹⁵⁷⁹ Welker, Profile, 272.

¹⁵⁸⁰ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 720.

¹⁵⁸¹ Vgl. B III 1.2.3.

¹⁵⁸² Welker, Geist, 214.

¹⁵⁸³ Vgl. Welker, Geist, 31.

¹⁵⁸⁴ Welker, Geist, 16. Vgl. auch 115f.

¹⁵⁸⁵ Welker, Geist, 255.

¹⁵⁸⁶ Welker, Geist, 30.

sich auch in der Hoffnung auf die „Herrschaft des ohnmächtigen und verachteten Gottesknechtes.“¹⁵⁸⁷ In dem messianischen Geistträger Jesus würde diese Herrschaft des Reiches Gottes in Krankenheilungen und Exorzismen konkret. Auch hier werde „Gerechtigkeit zugunsten der Schwächeren und Bedrängten“¹⁵⁸⁸ aufgerichtet. Außerdem zeigt sich nach Welker gerade im Kreuzesgeschehen, dass „Jesus Christus Menschen und Menschengruppen aller Zeiten ... aus den dämonischen Umklammerungen durch die Sünde retten will.“¹⁵⁸⁹ Dies geschehe dadurch, dass Menschen erkennen, wer der Gekreuzigte ist und so ihr eigenes Machtgefüge neu geordnet werde durch die Liebe, die der Geist entfalten will. Dazu stellt Welker fest: „Die Liebe fördert die kraftvolle Selbstentfaltung des geliebten Mitmenschen und empfindet damit verbundene Selbstzurücknahme nicht als Verlust, sondern als eigene Stärkung.“¹⁵⁹⁰ So entsteht eine „machtvolle Gemeinschaft“, in der „das Ausgeschlossenwerden des von Gott Erwählten, das Verdrängtwerden des leidenden Gerechten aus der Welt ... zur Grunderfahrung geworden ist.“¹⁵⁹¹ Insofern lebt sie von der Gemeinschaft mit dem selbstlos Gekreuzigten und Auferstandenen her, ohne Angst und Leid in der Welt auszuweichen zu müssen. Damit werde sie „zum Resonanzbereich, zur vielfältigen Vergegenwärtigung dieser Person unter den Bedingungen irdischen, endlichen Lebens bestimmt.“¹⁵⁹² Und indem sich diese Gemeinschaft der Kinder Gottes „mit dem Gekreuzigten und auferstandenen Christus identifiziere“, würde sie erkennen, wie er „aus dem Abgrund der Gottverlassenheit in die Fülle der Gegenwart Gottes“¹⁵⁹³ führe. Somit stellt Welker in Bezugnahme auf biblische Texte vor, wie Gott leidvolle Herrschaftsverhältnisse durchbrechen möchte und dass dies bereits heute, vor allem in der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Verantwortung für die Unterdrückten, erfahrbar sei. Die Vollendung dieses Prozesses bzw. die Neuschöpfung thematisiert er in diesem Zusammenhang nicht explizit, da er wohl eher eine dynamische Gleichzeitigkeit statt einer linearen Chronologie im Blick hat.

¹⁵⁸⁷ Welker, Geist, 125.

¹⁵⁸⁸ Welker, Geist, 193. Vgl. auch 192.

¹⁵⁸⁹ Welker, Geist, 197. Vgl. auch 198.

¹⁵⁹⁰ Welker, Geist, 212.

¹⁵⁹¹ Welker, Geist, 284.

¹⁵⁹² Welker, Geist, 286.

¹⁵⁹³ Welker, Geist, 306.

6.2.6 Trinitarische Eschatologie

Nach Hans-Martin Barth „wird jede Christengeneration neue Früchte hervorbringen.“¹⁵⁹⁴ Dies gelte deshalb, da das Leben im Geist zu einem Handeln anleite, dass sich an Jesu Botschaft orientiere und somit der jeweiligen Zeit diene.

Er sieht innerhalb der Trinität den Schwerpunkt des Heiligen Geistes auf der Vollendung, während dem Vater die Schöpfung und dem Sohn die Erlösung zukomme. Dies wäre nicht der allgemeinen, sondern der spezifischen Offenbarung zuzurechnen. So schreibt er: „Heilvolle Selbsterschließung Gottes vollzieht sich ... [in trinitarischem Glauben] im Zusammenspiel von Schöpfung, Geschichte und Geist-Wirken.“¹⁵⁹⁵ Darüber hinaus unterscheidet Barth zwischen verschiedenen Formen eschatologischen Denkens. So versuchte man im 19. Jh. unter dem Begriff „Konsequente Eschatologie“ ohne den Glauben, dass da noch etwas komme, zu leben. „Transzendente Eschatologie“,¹⁵⁹⁶ zu der Paul Althaus und Karl Barth tendierten, verstehe jeden Augenblick von Gott her. „Existenziale Eschatologie“ nach Rudolf Bultmann fasse eschatologische Aussagen des NT mythologisch auf und interpretiere sie existenzial. Hierbei finde das Entscheidende nicht in der Zukunft für die gesamte Menschheit, sondern in der Gegenwart für den einzelnen statt. „Eschatologien der Verantwortung“ sehen sich durch die Verheißung einer neuen Welt dazu aufgerufen, in der Gegenwart (ähnlich wie im Marxismus) durch „Revolution und Befreiung“¹⁵⁹⁷ aktuelle politische und ökologische Missstände zu beseitigen. So gehöre die Zukunft auch im Sinne alttestamentlicher Messiaserwartung den Armen und Entrechteten. Barth sieht in all diesen Ansätzen berechnete Anliegen, aber leider zu isoliert.¹⁵⁹⁸ Grundlegend gehe es ja vor allem um die „Integration von individueller und universaler Eschatologie und ... von futurischen und präsentischen Elementen.“¹⁵⁹⁹ Deshalb verbindet Barth Eschatologie mit dem trinitarischen Bekenntnis als übergeordnete Perspektive.

¹⁵⁹⁴ Barth H-M, Dogmatik, 420.

¹⁵⁹⁵ Barth H-M, Dogmatik, 157, Ergänzung nach A.S.

¹⁵⁹⁶ Barth H-M, Dogmatik, 724. Vgl. auch Ott, Antwort, 482f.

¹⁵⁹⁷ Barth H-M, Dogmatik, 725.

¹⁵⁹⁸ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 730.

¹⁵⁹⁹ Barth H-M, Dogmatik, 727. Vgl. auch 729f.

6.3 Resümee

Da das Dasein in der diesseitigen Welt vielfach von Leid geprägt ist, ist die Hoffnung, schmerzhaft und todbringende Erfahrungen zu überwinden, nicht selbstverständlich zugänglich. In der Erweckungsbewegung machten Menschen die Erfahrung, durch den christlichen Glauben ein erneuertes Leben geschenkt zu bekommen. Dadurch wurden sie motiviert, sich Notleidenden zuzuwenden, um der empfangenen Liebe Gottes durch ihr Handeln Ausdruck zu verleihen. Ein solches Engagement kann auch als Mitleiden Gottes mit den Leiden der Welt verstanden werden, worin sich seine Nähe in besonderer Weise zeigen kann. Dabei geht es weniger um ein sich selbst verleugnendes Aufopfern für andere, sondern vielmehr um ein konkretes Ausleben des Glaubens, dass Gott sich den Leidenden zuwendet und in Christus durch den Geist die Endlichkeit bereits überwunden hat. Aus dieser Hoffnung, die von der erfolgten Auferweckung Christi herkommt und auf die eigene Überwindung des Todes ausgerichtet ist, ergibt sich die Kraft zum Dienst am Nächsten in dieser Welt. Inwiefern dabei in der Erweckungsbewegung die Hoffnung auf die Erneuerung der ganzen Schöpfung eine Rolle spielte, wäre gesondert zu untersuchen. Allerdings rückte dieser Aspekt im 20. Jh. angesichts fortschreitender Umweltzerstörung durch die im 19. Jh. angefangene Industrialisierung stärker in den Fokus christlichen Glaubens. Dabei erwähnen z.B. Moltmann oder Pannenberg die Verantwortung des Christen zum Engagement in der Schöpfung. Zum anderen erscheint es unrealistisch, dass der Mensch selber die unheilvollen Zustände im Diesseits wirklich überwindet. Immer wieder wird er sich der eigenen Ohnmacht und Zerbrochenheit stellen müssen. Aber gerade in der Begegnung mit Schwachheit, kann sich nach Welker durch Gottes Geist eine Neuordnung von Machtverhältnissen ereignen, so dass Heil erfahrbar wird. Dies gilt nicht erst für die noch ausstehende volle Herstellung des Reiches Gottes, sondern immer wieder in der bereits angebrochenen neuen Welt. Der Geist aber wirke seit Beginn und Fall der Schöpfung auf ihre Erneuerung bzw. Vollendung hin. Eine solche kosmisch-eschatologische Perspektive geht über rein innerweltliches Engagement in humanistisch-rationalem Sinne hinaus und ist letztlich – wie man auch immer Eschatologie verstehen mag – darauf angewiesen, dass Gottes Geist ihr im Leben von Menschen konkret Glaubwürdigkeit und Kraft verleiht. So ist es auch nicht verwunderlich, dass laut Zimmerling seit Ende der 70er Jahre in der evangelischen Kirche eine

einseitige Betonung sozialetischer Fragen von einer neuen Suche nach evangelischer Spiritualität abgelöst wurde.¹⁶⁰⁰

Darüber hinaus zeigt sich auch in freikirchlichen Strömungen das Anliegen, individuell und gemeinschaftlich erfahrene Frömmigkeit in gesellschaftlichem Engagement für Benachteiligte auszuleben und dadurch Transformationsprozesse zu fördern.¹⁶⁰¹

7 Geistfokussierter und bekenntnisorientierter Christusglaube

Zum einen kommt in der Bibel immer wieder ein Staunen über die von Gottes Geist erfüllte, wunderbare Schöpfung zum Ausdruck, zum andern berichtet sie auf vielfältige Weise von Begegnungen mit Gott, die menschlichen Erfahrungen innerhalb dieser Ordnung durchbrechen. Da ist die Rede von Phänomenen wie der Zungenrede, Visionen und Auditionen, Heilungen, Geisteraustreibungen, Naturwundern bis hin zur Überwindung des Todes. Solche ‚Wunder‘ werden vielfach mit dem Geist in Verbindung gebracht und sie werden oftmals von starken Emotionen begleitet. Zum einen ist da die Angst vor dem Unbekannten und zum anderen die Begeisterung, Grenzen zu überwinden, aber auch hoffnungsvolles Erschrecken, Gott zu begegnen. Die Wendung „Fürchte dich nicht!“ leitet so manchen Bericht eines Aufeinandertreffens zwischen sichtbarer und normalerweise für Menschen unsichtbarer Wirklichkeit ein. Nicht immer ist klar, woher die Kraft zum Außergewöhnlichen kommt. Auch das Wirken des Geistes stellt sich zunächst ambivalent dar – unfassbar wie der Wind mit zerstörerischer sowie heilvoller Kraft, plötzlich hereinbrechend sowie mit sanftem, kontinuierlichem Säuseln. Prophetische Ekstase wie bei Saul erscheint von außen schwer verständlich und die Unterscheidung zwischen bösen und guten Mächten ist nicht immer für alle sofort offensichtlich.

So verdächtigten z.B. in Mt 12,24f die Pharisäer Jesus, mit Dämonen verbündet zu sein, um Wunder zu tun. Selbst Johannes der Täufer war sich laut Mt 11,5 unsicher, ob Jesus der geisterfüllte Messias wäre. Als Antwortet bekommt er auf diesen Retter hinweisende Wunder aufgezählt: „Blinde

¹⁶⁰⁰ Vgl. Zimmerling, *Bewegungen*, 103 und Zimmerling, *Spiritualität*, 16 sowie die Ende der 70er Jahre entstandene EKD-Studie ‚Evangelische Spiritualität‘.

¹⁶⁰¹ Vgl. hierzu z.B. das von Prof. Dr. Tobias Faix vertretene Programm der Transformationsstudien an der CVJM Hochschule Kassel: <http://www.transformationsstudien.de/gesellschaftstransformation-inhalte.html> am 10.08.2017.

sehen, Lahme gehen“. Seine Taten zielten aber nicht auf beweisende Rechthaberei, sondern auf das glaubende Erkennen seiner Person. Demzufolge zieht sich die Frage „Wer ist dieser?“ durch das Markusevangelium hindurch. Sie wird vor allem im Kontext von Wunderberichten immer wieder gestellt. Interessant ist hierzu, dass im Zusammenhang mit Wundern Jesu weder von *terata* noch von *taumata* die Rede ist wie bei anderen Wundertätern seiner Zeit. Es geht bei Jesus nicht darum, durch Wunder spektakuläres Aufsehen zu erregen, sondern Zeichen zu setzen in der Kraft des Geistes, die von Gottes Reich zeugen. Diese werden dann mit Begriffen wie *semeion* (Zeichen), *dynamis* (Kraft), *energeia* (Kraftwirkung) oder *exousia* (Vollmacht) benannt.¹⁶⁰² Dabei ist weniger das Durchbrechen innerweltliche Kausalität im Fokus, sondern Gottesbegegnung. Im NT ist diese von Ostern her mit der Heilsbedeutung Jesu als Christus verbunden.

In den ersten Gemeinden konnten weder die erlebten Wundertaten noch Ekstase als klares Erkennungsmerkmal für das Wirken des Heiligen Geistes gelten, da beides auch im paganen Umfeld vorkam. Zur Ausübung von Charismen, also z.B. der Gabe zu heilen oder in Zungen zu reden, gehörte vielmehr nach 1Kor 12,3 ein klares Bekenntnis zu Christus als Herrn, auch mit einem entsprechend von Liebe geprägten Lebenswandel.¹⁶⁰³

Während in der Antike allgemein das Wirklichkeitsverständnis einer von Geistern und Mächten bewegten Welt vorherrschte, erscheinen aus unserer neuzeitlichen, innerweltlich-kausal denkenden Sicht die Wunderberichte der Bibel zunächst als ‚fremde Welt‘. Dabei ist allerdings heute auch ein Verlust an Ganzheitlichkeit und Sinn zu verzeichnen. Deshalb werden in interdisziplinären Forschungen inzwischen naturwissenschaftlich-empirische Zugangsweisen mit geisteswissenschaftlichen verknüpft. Darüber hinaus ist nicht nur ein Boom an esoterischen Strömungen zu beobachten, sondern seit Neuestem auch ein Aufkommen des sogenannten ‚Postfaktischen‘. Während in der katholischen Kirche der Glaube an Wunder immer noch per Dogma festgeschrieben ist, hat die evangelische Kirche diesen längst entmythologisiert. Neben den beiden genannten Konfessionen gelten in unserer Zeit jedoch Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen weltweit

¹⁶⁰² Vgl. B II 1.3 und Fußnote 1638.

¹⁶⁰³ Vgl. dazu auch Joh 13,35: „Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“

als die schnellst wachsenden christlichen Gruppierungen. Diese beziehen sich stark auf den Heiligen Geist und haben das damit verknüpfte Erleben wirklichkeitsdurchbrechender Wundererfahrungen bewusst in ihre Theologie und Glaubenspraxis integriert. So sollen diese Bewegungen nun dazu dienen, das Spannungsfeld zwischen einem geistfokussierten und einem bekenntnisorientierten Christusglauben näher zu beleuchten.

7.1 Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen

7.1.1 Entstehung, Verbreitung und Organisation

Die moderne Pfingstbewegung¹⁶⁰⁴ hat ihre Wurzeln in der US-amerikanischen Erweckungs- und der methodistischen Heiligungsbewegung des 19. Jhs. Der Beginn wird mit Charles F. Parham in Verbindung gebracht, der die Bethel Bible School in Topeka/ Kansas leitete. Es wird berichtet, dass es dort am 01.01.1901 zu Erfahrungen der Zungenrede (Glossolalie)¹⁶⁰⁵ kam, die im Sinne von Apg 2 als Geistestaufe verstanden wurden und zum missionarischen Dienst befähigten. 1906-1913 knüpfte der afroamerikanische Pastor William J. Seymour an der Auslegung derartiger Erlebnisse in der sogenannten ‚Azusa Street Erweckung‘ in Los Angeles an. Daraus entwickelten sich die Pfingstkirchen (Pentecostal Churches).

Die Bewegung wuchs rasch weltweit. Da in pfingstlerischer Frömmigkeit Emotionen besonderen Raum bekommen, wird diskutiert, inwiefern kulturelle Bedingungen für die Verbreitung eine wichtige Rolle spielen. Unstrittig ist, dass die Bewegung zunächst eher in ungebildeten Gesellschaftsschichten ihre Kreise zog. Heute finden sich allerdings in allen gesellschaftlichen Gruppierungen Anhänger. Von Anfang an übernahmen auch Frauen Leitungspositionen.¹⁶⁰⁶

Mit weltweit etwa 500 Millionen Mitgliedern stellt die Pfingstkirche nach der katholischen die zweitgrößte christliche Denomination dar.¹⁶⁰⁷ Wenn man von einer Einheitlichkeit dieser Kirche ausgeht, ist es die derzeit am stärksten wachsende christliche Bewegung in der Welt. Dies zeigt sich jedoch weniger in Europa als vor allem in Südamerika, Afrika und China. Vor allem in

¹⁶⁰⁴ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1232, und Hempelmann, Rückkehr, 271f

¹⁶⁰⁵ Vgl. Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶⁰⁶ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1233. Vgl. auch Hempelmann, Pfingstbewegung. Er sieht in Afrika, Asien und Südamerika für pfingstlerische Frömmigkeit aussichtsreichere kulturelle Anknüpfungsmöglichkeiten als in westlichen Industriegesellschaften, da die Hoffnung auf ein besseres Leben genährt wird.

¹⁶⁰⁷ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1234; Hempelmann, Pfingstbewegung.

Lateinamerika mit ca. 141 Millionen Mitgliedern, gefolgt von Asien mit etwa 135 Millionen und Afrika mit ungefähr 126 Millionen Gläubigen sind große Pfingstkirchen anzutreffen.¹⁶⁰⁸

In Deutschland verbreitete sich die Pfingstbewegung ab 1906 im Rahmen der pietistisch-evangelikalen Gemeinschaftsbewegung. Zwischenzeitlich gab es eine längere Periode der gegenseitigen Abgrenzung. Mittlerweile findet wieder eine Zusammenarbeit statt. Inzwischen ist die Pfingstbewegung in Deutschland in Form von evangelischen Freikirchen organisiert. Der ab 1954 gebildete BFP (Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden) mit ca. 49000 Mitgliedern (zuzüglich Kinder und Freunde) in 783 Gemeinden¹⁶⁰⁹ und der Mülheimer Verband gelten als Dachverbände mit 9 Gliedkirchen und ca. 50 000 vollen Mitgliedern. Der Mülheimer Verband befindet sich seit 1971 in der ACK (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen) im Gaststatus. Der BFP ist dort seit 1984 Gastmitglied.¹⁶¹⁰ Seit 1971 gibt es einen offiziellen Dialog zwischen Pfingstkirchen und der römisch-katholischen Kirche,¹⁶¹¹ die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) gegenüber charismatischen Strömungen öffnete. Alle drei Jahre gibt es seit 1947 eine „Pentecostal World Conference“.¹⁶¹² Einzelne Pfingstkirchen gehören seit 1961 zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Allerdings ist auch die Feststellung Hempelmanns nachdenkenswert: „Je älter Pfingstgemeinschaften werden, desto mehr gleichen sie sich anderen Kirchen an.“¹⁶¹³

Innerhalb etablierter Kirchen verbreitete sich ab etwa 1960 von den USA aus die sogenannte charismatische Bewegung, die zur Pfingstbewegung viele Ähnlichkeiten aufweist. Allerdings strebt sie bewusst keine Kirchenspaltung an, sondern will durch interne Einflussnahme bestehende Kirchen geistlich erneuern. In Deutschland geschieht dies z.B. innerhalb der Evangelischen Landeskirche in Form der ‚Geistliche Gemeinde-Erneuerung‘

¹⁶⁰⁸ Vgl. Gerloff, Pfingstbewegung, 1239.

¹⁶⁰⁹ Vgl. Hempelmann, Pfingstbewegung. Dort ergeht der Hinweis, dass 36 % der Gemeinden bzw. 20 % der Mitglieder des BFP zur Arbeitsgemeinschaft Internationaler Gemeinden gehören, also Menschen mit Migrationshintergrund einschließen.

¹⁶¹⁰ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1233. Auf der Homepage der EKD wird behauptet, der BFP habe seit 2010 die Vollmitgliedschaft der ACK, Hempelmann von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen bescheinigt ihr seit 2010 nur Gaststatus.

¹⁶¹¹ Vgl. EKD, Pfingstbewegung; Hempelmann, Pfingstbewegung. Hempelmann erwähnt den Dialog von Papst Benedikt XVI und Papst Franziskus mit den Pfingstlern vor allem im Blick auf ethische Fragen und die Evangelisierung Europas. In „ekkesiologischen und sakramententheologischen Fragen“ bestehe weiterhin grundlegender Dissens.

¹⁶¹² Frenschowski, Pfingstbewegung 1234.

¹⁶¹³ Hempelmann, Pfingstbewegung.

(GGE) und in der Katholischen unter dem Namen ‚Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche‘ (CE). Daneben entstanden durch die charismatische Bewegung auch neue überkonfessionelle Gruppierungen wie z.B. ‚Jugend mit einer Mission‘,¹⁶¹⁴ die ‚Geschäftsleute des vollen Evangeliums‘ und ‚Christliche Zentren‘ in großen Städten. In den 80er Jahren war darüber hinaus von einer ‚Dritten Welle‘ die Rede, die nach dem missionstheologischen Konzept C. Peter Wagners diverse lose verbundene Gemeindegründungen wie z.B. die ‚Vineyard-Bewegung‘ oder ‚International Christian Fellowship‘ (ICF) nach sich zog.¹⁶¹⁵ Insgesamt gibt es innerhalb der charismatischen Bewegung auch stark ökumenische Tendenzen, die die Einheit des Leibes Christi betonen.¹⁶¹⁶ Eine genaue Abgrenzung zur Pfingstbewegung ist nicht immer möglich.

7.1.2 Besondere Kennzeichen und theologische Gemeinsamkeiten

Pentecostales Christsein konzentriert sich auf „Erlösung, Heilung, Taufe im Heiligen Geist und die Erwartung der Wiederkunft Christi.“¹⁶¹⁷ In diesen Lehren gibt es zu anderen christlichen Richtungen Überschneidungen, vor allem zur Heiligungsbewegung, der sie entstammt. In pfingstlerisch-charismatischer Frömmigkeit spielt aber auch körperlich und emotional-enthusiastisch erfahrbare Erleben eine besondere Rolle, besonders in der Form sogenannter Geistesgaben.¹⁶¹⁸ So bietet diese Bewegung in Kombination mit einem „Wortfundamentalismus“ dem modernen Menschen in den Verunsicherungen und der „Erfahrungsarmut des Alltags in säkularen Industriegesellschaften“¹⁶¹⁹ Halt sowie ein breites Erlebnisangebot.

Als besonderes Erlebnis gilt die sogenannte ‚Geistestaufe‘, die aus verschiedenen Bibelstellen¹⁶²⁰ abgeleitet wird. Sie gilt als „mächtige Kraft Gottes“, die nach der Bekehrung in den Menschen „eindringt und sich nach außen sichtbar macht durch das biblische Zeichen der Zungenrede“

¹⁶¹⁴ Vgl. Gasper, Bewegung, 116.

¹⁶¹⁵ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1233-1234; Gerloff, Pfingstbewegung, 1239; Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶¹⁶ Vgl. Gasper, Bewegung, 120; Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶¹⁷ Hempelmann, Rückkehr, 273. Vgl. auch 274f. Laut 277 wird „die Ausgießung des Geistes ... als Endzeitgeschehen im engeren Sinne begriffen“, was mitunter zu „einem elitären Selbstverständnis“ führt.

¹⁶¹⁸ Vgl. Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶¹⁹ Vgl. Hempelmann, Rückkehr, 276, 277. Demnach braucht es zur Identitätsfindung keine großen „intellektuellen Anstrengungen“, sondern nur ein Bitten um die Kraft des Heiligen Geistes. Dem Anknüpfen der Bewegung an „gegenwärtige Zeitströmungen und anthropologische Bedürfnisse“ schreibt Hempelmann durchaus ambivalente Wirkungen zu.

¹⁶²⁰ Hierzu sind z.B. Mk 1,8; Joh 1,33; Joh 3,5 oder Apg 1,5 zu nennen.

(Glossolalie). Dabei ist von einem dreistufigen Heilsweg die Rede: „Bekehrung und Wiedergeburt, Heiligung als Reinigung des Herzens [und] Taufe mit dem Heiligen Geist“.¹⁶²¹

Die Geistesgaben (Charismen) gelten als Ausdruck eines geisterfüllten Christseins. Sie wurden ursprünglich eher als übernatürlich angesehen, erscheinen nun aber immer mehr als veredelte natürliche Gaben¹⁶²² und werden teils auch methodisch eingeübt. Besonders im Blickfeld sind außergewöhnliche Charismen wie Heilung, Befreiung (auch von Dämonen) und die prophetische Rede, der vor allem seelsorgerlicher und wegweisender Charakter zugesprochen wird. Letztere wird vielfach öffentlich im Gottesdienst praktiziert, ähnlich wie das persönliche Zeugnisgeben über wunderhafte Erlebnisse. Es besteht eine Offenheit für den Empfang von Visionen, geistlich gedeuteten Träume oder Bilder als Reden des Geistes Gottes, auch unabhängig von der Bibel. In der gottesdienstlichen Gestaltung ist Raum für spontane Mitgestaltung. Die Erfahrung der Gegenwart Jesu und der Kraft des Heiligen Geistes wird vielfach in den Kontext von Lobpreis gestellt. Das Proklamieren des Sieges Jesu als Kampfführung gegenüber bösen Mächten erfolgt mitunter auf dem Hintergrund eines dualistischen Wirklichkeitsverständnisses.¹⁶²³

Insgesamt ist die Pneumatologie dieser Bewegungen jedoch im Sinne von 1Kor 12-14 und Röm 12 weitgehend christologisch ausgerichtet. So gibt es zu traditionellen christlichen Überzeugungen diverse Überschneidungen, von denen einige hier beispielhaft erwähnt werden sollen:¹⁶²⁴

Die pfingstlerische Erlösungslehre (Soteriologie) entspricht der lutherischen. In reformatorischem Sinne wird das Beschenktwerden betont, auch wenn das Gebet als besonderer Zugang z.B. zu den Charismen Erwähnung findet. Die Ablehnung der Säuglingstaufe durch die Pfingstler und die Geistestaufe als besonders Kennzeichen von Geistesfülle sorgen allerdings für Differenzen zu traditionellen Volkskirchen. Die in der Pfingstbewegung anzutreffende Erwachsenentaufe ist jedoch nichts Neues, sondern findet sich insbesondere seit der Täuferbewegung bereits in

¹⁶²¹ EKD, Pfingstbewegung.

¹⁶²² Manfred Baumert beschäftigt sich in seiner Promotionsschrift „Natürlich-übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln“ ausführlich mit diesem Thema. Dabei bezieht er sich insbesondere auf eine empirische Studie innerhalb der Badischen Landeskirche. Baumert, Charismen.

¹⁶²³ Vgl. Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶²⁴ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1233-1234; Hempelmann, Pfingstbewegung.

mancher Freikirche, vor allem bei den Baptisten. Ähnlich wie im Pietismus und Methodismus werden Bekehrung und Heiligung betont. Das pfingstlerische Bibelverständnis¹⁶²⁵ ist – evangelikalsten Kreisen vergleichbar – tendenziell biblizistisch ausgerichtet, rechnet also mit einer Unfehlbarkeit und direkten Anwendbarkeit der Bibel auf die eigene Lebensführung. Des Weiteren findet man in diesen Gruppierungen verschiedentlich eine ausgeprägte Endzeiterwartung, wodurch Evangelisation, Mission und Gemeindeaufbau angeregt werden.

Vor allem innerhalb der charismatischen Bewegung, die sich ja weitgehend in etablierten christlichen Gruppen und Kirchen ausbreitet, bietet theologischer Konsens Anknüpfungspunkte zu weiterer Kooperation. So gelangen in traditionellen Kirchen (in orthodoxe am wenigsten) Erfahrungen der Geistestaufe mit Sprachengebete sowie eine neue Fokussierung der Geistesgaben aller Gläubigen, was eine stärkere aktive Beteiligung von Laien im Gemeindeleben nach sich zieht. Solche Erfahrungen werden dann im Kontext der vorhandenen kirchlichen Tradition gedeutet. Als besonderes Anliegen der charismatischen Bewegung gilt eine Erweckung und Erneuerung der Christenheit durch das Wirken des Heiligen Geistes und weniger die Gründung neuer Kirchen.¹⁶²⁶

7.2 Einordnungen und Beurteilungen

7.2.1 Die Frage nach Wundern

Die in Pfingstkirchen und in der charismatischen Bewegung betonten Geistesgaben sollten grundsätzlich nicht nur auf die wunderwirkenden, spektakulären eingeeignet werden.¹⁶²⁷ Dennoch fordern diese außergewöhnlichen Begabungen wie Heilungen in besonderer Weise heraus. Bereits Origenes beklagte, dass „die meisten der hervorragenden Charismen abhandengekommen sind.“¹⁶²⁸ Im 2. Jh. gab es allerdings auch die Meinung, dass die Wundergaben nur für den Anfang der Kirche nötig waren.¹⁶²⁹ Bernhardt von Clairvaux hielt sogar statt sichtbarer Zeichen ein

¹⁶²⁵ Vgl. Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶²⁶ Vgl. Gasper, Bewegung, 116.

¹⁶²⁷ Vgl. Schrage, Korinther 3, 181.

¹⁶²⁸ Schrage, Korinther 3, 181.

¹⁶²⁹ Vgl. Schrage, Korinther 3, 182.

rein geistiges Wirken des Heilige Geistes für würdiger.¹⁶³⁰ Allerdings war der Umgang mit Wundern nicht zu allen Zeiten gleich.

So wurden im Mittelalter Wunder selbstverständlich als Eingreifen Gottes in die Natur verstanden. Erst in der Aufklärung stellten Spinoza und Hume unüberbrückbare Gegensätze zwischen Wunderglaube und Vernunft auf. Feuerbach beurteilte Wunder als abergläubische Phantasieprodukte zur Befriedigung menschlicher Sehnsüchte.¹⁶³¹ Während die katholische Kirche bis heute bezeugte Wunder als Voraussetzung einer Heiligsprechung ansieht,¹⁶³² versuchte die Rationalistische Theologie im 19. Jh., Wunder innerweltlich zu klären (z.B. Jesus ging auf Steinen übers Wasser). Dies überzeugte allerdings nicht allzu lange. Die Entmythologisierung durch D. F. Strauß sah Wunder nun als vom Osterglauben geprägte Mythen an zum Erweis der Messianität Jesu. Daran knüpfte Bultmann an mit der Intention, den existentiellen Kern von Wundern herauszuarbeiten, um neue Daseinsmöglichkeiten zu erschließen.¹⁶³³

Dies erfolgte auch auf dem Hintergrund des neuzeitlichen Weltbildes, das innerweltlich-kausal orientiert ist.¹⁶³⁴ Die Naturwissenschaften mit dem Postulat empirischer Überprüfbarkeit vertreten darin vielfach dominante Ansprüche in der Gesellschaft. Allerdings kann man auch feststellen, dass Poesie, Kunst, Liebe und Träume schon immer auf Bereiche verweisen, denen eine rein innerweltliche Perspektive nur unzureichend gerecht wird. Daran wird jeweils deutlich, dass Menschen nicht rein innerweltlich und rational ausgerichtet sind. Die Bibel jedenfalls nimmt durchgängig nicht nur den Verstand des Menschen ernst, sondern auch seine Leiblichkeit. Dies aber kann auch die Heilung körperlicher Gebrechen mit einschließen und somit den Glauben an Wunder herausfordern. So gibt z.B. der Beauftragte für Weltanschauungsfragen der Landeskirche Hempelmann zu bedenken, dass eine „auf Modernitätsverträglichkeit bedachte Kirche und Theologie ... die Dimension des Wunders nicht pauschal und von vornherein aus ... schließen“¹⁶³⁵ sollte.

Nach Hans-Martin Barth hängt die Wunderfrage stark damit zusammen, was man unter Gott versteht. Theistische Ansätze würden das Wunder als

¹⁶³⁰ Vgl. Schrage, Korinther 3, 181.

¹⁶³¹ Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 204; Sommer, Repetitorium, 187.

¹⁶³² Vgl. Lachmann, Wunder, 386.

¹⁶³³ Vgl. Grimm, Wunder, 1475-1476.

¹⁶³⁴ Vgl. Lachmann, Wunder, 383; Kollmann, Wundergeschichten, 202.

¹⁶³⁵ Hempelmann, Rückkehr, 291-292.

Durchbrechung von naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhängen auffassen. Zum anderen würden Wunder mit psychologischen Deutungen in Verbindung gebracht. Subjektiv könne quasi alles als Wunder eingeordnet werden. Barth kritisiert daran folgendes: „Es ist ... nicht mehr deutlich, daß es mit dem in Jesus Christus gegebenen Heil zusammenhängt und sich auf die eschatologische Vollendung bezieht.“¹⁶³⁶ Bultmann dagegen akzeptiere nur die Offenbarung in Christus als Wunder. Dabei blende er aber aus, dass dieses Heil nicht nur mit dem Verstand, sondern „inmitten unserer psychosomatischen Zusammenhänge [vom] gesamten Menschen“¹⁶³⁷ erfasst werden will. Dies sei auch in dem Kontext zu sehen, dass die Gemeinschaft der Glaubenden auf ihre eschatologische Vollendung zugehe. Insofern ist Barths Wunderverständnis trinitätstheologisch eingebettet. Dennoch räumt er ein, dass biblische Wunderberichte dem heutigen Weltbild widersprechen können. Allerdings stellt er heraus, dass es dabei nicht um irgendwelche Gottesbeweise gehe: „Nicht ‚Gott‘ wird durch ‚Wunder‘ definiert, sondern ‚Wunder‘ bzw. ‚Wundertaten‘ werden durch den Gottesglauben als solche erkannt.“¹⁶³⁸ Sie geben Menschen in Not Anteil am Heil, Gott die Ehre und in der Apostelgeschichte erbauen sie auch die Gemeinde. Dabei geht es weder um Magie noch um Beweise oder die Erfüllung egoistischer Wünsche, sondern um eine lebensverändernde Kraft in der Begegnung mit Gott bzw. seinem Geist, der Heil schafft.

7.2.2 Kirchliche Auseinandersetzungen mit geistbetonter Frömmigkeit

Wie bereits erwähnt, blieben die „reformatorischen Kirchen ... aufgrund von Erfahrungen mit Schwärmern des 16. Jahrhunderts gegenüber der Berufung auf Charismen zurückhaltend, ja abweisend.“¹⁶³⁹ Immerhin erkannten sie das Priestertum aller Gläubigen als Gegenüber zu Klerus und Institution an. Vor allem aber betonte sie im Sinne Luthers das Heilswerk durch Christus. Im 20. Jh. ging diese Abgrenzung weiter. Es gab aber auch Annäherungen:

Auch wenn sich die Pfingstbewegung in Deutschland zunächst innerhalb der pietistisch orientierten Gemeinschaftsbewegung beziehungsweise den erwecklich geprägten Evangelikalen ausbreitete, grenzten sich diese bald

¹⁶³⁶ Barth H-M, Dogmatik, 454.

¹⁶³⁷ Barth H-M, Dogmatik, 455.

¹⁶³⁸ Barth H-M, Dogmatik, 455. Dabei führt Barth aus, dass im NT Wunder als „Machttagen‘ Gottes (terata/dynameis) oder ‚Zeichen‘ (semeia' ...)“ bezeichnet werden. Staunen erregende Gaben (charismata' ...) verweisen auf das Wirken des Geistes.“

¹⁶³⁹ Barth H-M, Dogmatik, 669.

durch die Berliner Erklärung vom 15.09.1909 von den Pfingstlern ab. Letzteren wurde darin ein ‚Geist von unten‘ zugesprochen. Erst ab dem 01.07.1996 wird durch eine gemeinsame Erklärung die Zusammenarbeit zwischen Evangelischer Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstkirchen (BFP) wieder offiziell gestärkt.¹⁶⁴⁰

Darüber hinaus bemühen sich verschiedene Kirchen um eine behutsame Integration charismatischer Elemente. Dabei werden diese durch die Schrift und entsprechende kirchliche Traditionen jeweils geprüft. Als problematisch wird angesehen, wenn „die Vorläufigkeit und Gebrochenheit christlichen Lebens unterschätzt und eine seelsorgerliche Verarbeitung von bleibenden Krankheiten und Behinderungen verweigert wird oder wenn ein dualistisch geprägtes Weltbild für den Frömmigkeitsvollzug beherrschend“¹⁶⁴¹ wird. Im deutschen Raum werden pfingstlerische Stufenmodelle ebenso wie eine Notwendigkeit des Sprachengebets von bestehenden evangelischen Kirchen abgelehnt. Außerdem ergeht der Hinweis, dass kirchliche Bindung, die Bedeutung der Sakramente und die Kreuzestheologie nicht vernachlässigt werden dürften. Auch sei die Bibel nicht einseitig von der Apostelgeschichte her zu interpretieren. So ist das Verhältnis der Volkskirchen zu den Pfingstlern durchaus angespannt,¹⁶⁴² auch wenn man sich heute nicht mehr wechselseitig als „sektiererische Bewegung“ oder „antichristliche Systeme“ bezeichnet. Dr. Reinhard Hempelmann von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen beurteilt die Pfingstbewegung als „gesteigerte Erweckungsfrömmigkeit“ mit „ekstatische[n] und visionäre[n] Ergriffenheits-erfahrungen“ und stellt fest: „Betont werden eher Symbolik als Logik, eher Fantasie als Vernunft, eher Gefühl als Reflexion.“¹⁶⁴³ Je nach Blickwinkel kann eine solche Aussage sowohl als Korrektiv als auch als Kritik aufgefasst werden. Auffallend ist die Nähe charismatischer Elemente zu neuer Religiosität des außerchristlichen Spektrums. Bei aller kritischen Auseinandersetzung kann man jedoch sagen, dass die Neuentdeckung des Heiligen Geistes und seiner Gaben in den traditionellen Kirchen auf Resonanz stößt.¹⁶⁴⁴

¹⁶⁴⁰ Vgl. Frenschowski, Pfingstbewegung, 1233.

¹⁶⁴¹ Hempelmann, Pfingstbewegung.

¹⁶⁴² EKD, Pfingstbewegung.

¹⁶⁴³ Hempelmann, Pfingstbewegung. Ergänzung nach A.S.

¹⁶⁴⁴ Vgl. Gasper, Bewegung, 118.

In ihrer gesellschaftlichen Wirkung wird die Pfingstbewegung seit 1980 auch als „transnationale Bewegung der Postmoderne“ aufgefasst. Dabei würden „tragfähige Alternativen zur abendländischen Logik, polit. und staatskirchl. Machtentfaltung und den vielfältigen Entfremdungsprozessen (Urbanisierung, Industrialisierung, Migration, Armut“¹⁶⁴⁵) angeboten. Freiheit und Hoffnung des Reiches Gottes erscheinen ganz neu erfahrbar. Gerloff entdeckt in dieser gewaltlosen, Grenzen überwindenden Bewegung „ungemeines Potential zur Veränderung des einzelnen und seiner Umwelt.“¹⁶⁴⁶ So sieht er die europäische Theologie dazu aufgefordert, überkommene Paradigmen zu überdenken und gerade auch in Auseinandersetzung mit außereuropäischen Weltansichten dem Heiligen Geist ganz neu Raum zu gewähren. So heißt es auf der Kirchen-App der EKD (Evangelische Kirche Deutschlands) im Glossar zu Charismatikern und deren Anliegen zur Erneuerung der Kirche: „Die Kirche bedarf geistlicher Bewegungen, um vergessene Aspekte des Christseins wieder ins Bewusstsein zu rufen und den Schatz geistlicher Erfahrungen aus ihrer Geschichte dem Vergessen zu entreißen.“¹⁶⁴⁷ Darüber hinaus betont Gerth: „In beiden Kirchen ist seit Mitte des letzten Jahrhunderts eine Rückbesinnung auf die Pneumatologie festzustellen. Dies ist auch den charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen zu verdanken, die vermehrt auf die Bedeutung spezifischer Geistererfahrungen verweisen, sowie der feministischen Theologie, die durch die Rede vom Heiligen Geist als ‚weiblichem Teil Gottes‘ zu einem neuen Nachdenken über zeitgemäße Sprachformen anregt.“¹⁶⁴⁸

7.3 Charismatische Ansätze in wissenschaftlicher Perspektive

Nun lässt sich fragen, wie die heutige evangelische Theologie mit charismatischen Erfahrungen umgeht. So erwähnt z.B. der Exeget Wolfgang Schrage, dass bei aller Scheu und Abwehr ekstatischer Phänomene, „die außergewöhnlichen Charismen wieder stärker gewürdigt“¹⁶⁴⁹ werden und manche Theologen dazu aufforderten, diese vernachlässigten Dimensionen

¹⁶⁴⁵ Gerloff, Pfingstbewegung, 1240. Vgl. auch Hempelmann, Rückkehr, 227 und Hempelmann, Pfingstbewegung. Er spricht von „Protest gegen ein geheimnisleeres Wirklichkeitsverständnis und gegen ein Glaubensverständnis, das die Dimension des Wunders und des Wunderbaren ausschließt.“

¹⁶⁴⁶ Gerloff, Pfingstbewegung, 1241.

¹⁶⁴⁷ Kirchen-App, Glossar, Charismatiker; vgl. <https://www.kirchen-app.de/impressum.php> am 17.11.2018.

¹⁶⁴⁸ Gerth, Heiliger Geist, 2.3.

¹⁶⁴⁹ Schrage, Korinther 3, 183.

trotz ihrer Ambivalenz neu zu bewerten. Brunner warnt davor, „die Wunder des heiligen Geistes mit den Maßstäben unserer aufgeklärten Rationalität beurteilen zu wollen.“¹⁶⁵⁰ Und Joest sieht in der Fremdheit von Glossolie und Wundern eine Verbürgerlichung kirchlichen Lebens, dem die Freude im Glauben an den Auferstandenen fehlt.¹⁶⁵¹ Inzwischen gibt es ja verschiedene wissenschaftliche Bemühungen zur Klärung von Fragen rund um Pfingstkirchen und charismatische Frömmigkeit.¹⁶⁵² Daran lässt sich weiter anknüpfen.

7.3.1 Christuserkenntnis durch den Geist

Nach Pannenberg bewirkt der Geist, dass Menschen Zugang zur Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn bekommen und dadurch Befreiung ihrer eigentlichen Identität erleben. Dies schließt ein Verstehen der Heilsbedeutung Jesu mit ein.¹⁶⁵³ Diese gilt es nicht nur individuell zu erfassen, sondern auch im Blick auf die Menschheitsgeschichte. Dafür öffne der Geist das Verständnis.¹⁶⁵⁴

Auch Härle ist der Ansicht, dass der Glaube an Christus letztlich weder an gute Predigtrhetorik noch an den Willen des Menschen geknüpft sei, sondern vom unverfügbaren Wirken des Heiligen Geistes abhängig wäre.¹⁶⁵⁵ Dies belegt er mit dem 5. Artikel der Confessio Augustana und dem dritten Artikel des Kleinen Katechismus,¹⁶⁵⁶ also grundlegenden evangelischen Texten. Mit diesem Verständnis verortet Härle seine Pneumatologie in der Christologie, da diese Aspekte von Gottes Offenbarung beinhalte. Christologie definiert er dabei „als die Lehre der Selbsterschließung Gottes“,¹⁶⁵⁷ die das Ziel habe, im Menschen Glauben zu wecken. Darüber hinaus bringt er den Geist in Verbindung mit Gott als Geist, stellt ihn als Wahrheit, Liebe und Leben vor und thematisiert exemplarisch Charismen zum Aufbau der Gemeinde.¹⁶⁵⁸

¹⁶⁵⁰ Brunner, Dogmatik, Bd. 3, 31 in Schrage, Korinther 3, 184.

¹⁶⁵¹ Vgl. Joest nach Schrage, Korinther 3, 184-185.

¹⁶⁵² Vgl. A 1.3.

¹⁶⁵³ Vgl. Pannenberg, Theologie 2, 496, 487.

¹⁶⁵⁴ Vgl. Pannenberg, Theologie 2, 489.

¹⁶⁵⁵ Vgl. Härle, Dogmatik, 358.

¹⁶⁵⁶ „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament zu geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt.“ und „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten.“ Zitiert nach Härle, Dogmatik, 358.

¹⁶⁵⁷ Härle, Dogmatik, 357.

¹⁶⁵⁸ Vgl. Härle, Dogmatik, 367-371, 378f.

Somit vertritt er zunächst traditionelle evangelische Standpunkte zum Geist, setzt darüber hinaus aber auch eigene Akzente und zeigt eine Offenheit, sich mit Charismen wie Zungenrede und Krankenheilung auseinanderzusetzen.

Ebenso bezieht sich Hans-Martin Barth auf das „klassische christliche Offenbarungsverständnis“, das besagt, „daß Gott sich in Jesus Christus offenbart hat und [sich] dies durch den Heiligen Geist den Glaubenden erschließt.“¹⁶⁵⁹ Dabei hebt er hervor, dass nach 1Kor 12,3 niemand Jesus als ‚Herrn‘ nennen kann, dem es nicht der Heilige Geist erschließt. Vernunft und Wille des Menschen würden bei solchen „Schlüsselerlebnissen ... der Selbsterschließung Gottes“¹⁶⁶⁰ nur eine untergeordnete Rolle spielen. Es bliebe dabei immer ein Geheimnis der Unverfügbarkeit Gottes bestehen, das sich erst eschatologisch klären werde. Jesus aber sei im christlichen Glauben wesentlicher Inhalt, dessen Relevanz bereits erfahren werden kann, dessen universelle Bedeutung sich aber letztlich noch zeigen muss.¹⁶⁶¹ Dies lasse sich so allerdings nur von einem Standpunkt des Glaubens her formulieren und nicht aus einer phänomenologischen oder rein vernunftorientierten Perspektive her.

Außerdem hält Hans-Martin Barth trinitarisches Denken für die Erfassung des Christusgeschehens für notwendig. So stellt er fest: „Nur im Zuge trinitarischen Denkens konnte die Begegnung mit Jesus, dem Christus, als das erfaßt werden, was sie war.“¹⁶⁶² Diese Auffassung muss man so nicht uneingeschränkt teilen. Dennoch verweist sie darauf, dass das Neue Testament den Heiligen Geist in Bezogenheit auf Christus vorstellt. Den Geist wiederum sieht Barth als in die Herzen der Gläubigen ausgegossen an. So werden ihnen ‚Charismen‘ zur Erbauung der Gemeinde gegeben. Insofern versteht er ‚Gotteslehre‘ und ‚Kirche‘ eng miteinander verknüpft. Allerdings müsse sich Kirche als konfessionelle Institution auch davor hüten, sich selbst mit Christus zu sehr zu identifizieren.¹⁶⁶³

7.3.2 Charismatische Lebenskraft

Moltmann beschreibt in seiner Pneumatologie „Der Geist des Lebens“ das Wirken des Heiligen Geistes eigenständig und dennoch trinitarisch

¹⁶⁵⁹ Barth H-M, Dogmatik, 153.

¹⁶⁶⁰ Barth H-M, Dogmatik, 148.

¹⁶⁶¹ Vgl. Barth H-M, Dogmatik, 149.

¹⁶⁶² Barth H-M, Dogmatik, 273-274. Dabei sieht er die „erste Person der Trinität ... [als den] Gott Israels.“ Somit versteht er den Gott Israels als den dreieinigen, „auch wenn das Judentum dies vehement bestreitet.“ Barth H-M, Dogmatik 275. Diese Ansicht wäre gesondert zu diskutieren.

¹⁶⁶³ Vgl. Barth, H-M, Dogmatik, 275.

eingebunden, beziehungs-weise auf das Werk Christi bezogen. So formuliert er: „Dieses Wirken des Geistes ersetzt das Wirken Christi nicht, sondern macht es universal relevant.“¹⁶⁶⁴ Außerdem setzt auch er sich mit den Charismen auseinander. Dabei versteht er diese nicht nur als religiösen Phänomene, sondern so, dass die Herrschaft Christi natürliche Existenz mit allen Begabungen bzw. leiblichen und sozialen Bezügen derartig verändern kann, dass diese insgesamt zu einer lebendigen, charismatischen Erfahrung wird.¹⁶⁶⁵ Darunter versteht er auch ‚Erweckung‘ im Sinne eines Glaubens, der „persönlich erfahrenen und persönlich zum Ausdruck gebracht“ wird. Kritisch merkt er dazu weiter an: „Bevor Landeskirchen und Bischöfe den Geist der ‚charismatischen Bewegung‘ ‚dämpfen‘, sollten wir alle dem Geist Freiheit einräumen, nicht nur in Gottesdiensten, sondern auch in unseren Körpern, die schließlich zum ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ (1Kor 6,19) werden sollten.“ Andererseits befragt Moltmann auch die charismatische Bewegung nach ihren vernachlässigten Charismen: „Wo sind die Charismen der ‚Charismatiker‘ im Alltag der Welt, in der Friedensbewegung, in den Befreiungsbewegungen, in der Ökologiebewegung?“ Er fordert dazu auf, nicht in eine „religiöse Traumwelt zu fliehen, sondern zum Zeugnis der befreienden Herrschaft Christi in den Konflikten dieser Welt“,¹⁶⁶⁶ weil christlicher Glaube nicht zu einer entpolitisierten Religion werden dürfe. Darüber hinaus kritisiert er, dass durch eine Betonung des Amtes in der Kirche die „Gemeinschaft des Volkes Gottes“¹⁶⁶⁷ an Bedeutung verlor und dadurch auch die Charismen unterschätzt wurden. Nach seinem Verständnis setzt die Herrschaft Christi in der Überwindung von Lebensängsten im individuellen Leben an. Vertreibt der Geist diese Ängste, werden Charismen in der Gemeinde freigesetzt, die dann auch politisch in die Welt hineinwirken. So sieht Moltmann z.B. die Heilung von Kranken neben der Verkündigung als wesentlich an im anbrechenden Reich Gottes. Er fasst sie „im Kontext des Glaubens [als] Zeichen der Neuschöpfung und der Wiedergeburt des Lebens“¹⁶⁶⁸ auf. Auch quälende Dämonen müssten ja nach alter jüdischer Überzeugung weichen, wenn der Messias seine Macht entfaltet. Demnach ist „Gottes Geist ... eine Lebenskraft, die die Körper der Menschen durchdringt

¹⁶⁶⁴ Moltmann, Geist, 10.

¹⁶⁶⁵ Vgl. Moltmann, Geist, 196. Dabei bezieht er sich auf Käsemann, Amt, 116.

¹⁶⁶⁶ Moltmann, Geist, 200.

¹⁶⁶⁷ Moltmann, Geschichte, 97.

¹⁶⁶⁸ Moltmann, Geist, 202.

und die Bazillen des Todes vertreibt ... Erst wenn diese eschatologische Hoffnung verloren geht, erscheinen jene Wunderheilungen als Mirakel in einer unveränderten Welt.¹⁶⁶⁹ Somit gehören für Moltmann Wunder direkt zur Hoffnung auf Gottes Reich dazu. Darüber hinaus beschreibt er die Erfahrung des Geistes Gottes „als *vitalisierende Energie*“, durch die das Leben „in der beglückenden Nähe Gottes zu vibrieren“ beginnt und Menschen sich „in den Schwingungen des göttlichen Kraftfeldes“¹⁶⁷⁰ erleben. (Seine Wortwahl lässt fragen, inwiefern er selbst sich als Zeuge solcher Erfahrungen versteht.) Da solche Erfahrungen vielfach als ein Fließen erlebt werden, versteht Moltmann den Geist als Quelle und Ursprung des Lebens. Außerdem sei die Auferweckung Jesu als Beginn der Neuschöpfung aller Dinge durch den Geist anzusehen. Insofern wolle sich Glaube auch körperlich auswirken, aus knechtenden Herrschaftsstrukturen befreien und dazu befähigen, „sich für das kommende Reich Gottes einzusetzen und sich unterdrückender Autorität politisch entgegenzustellen.“¹⁶⁷¹ Unterstützend können dazu sowohl jüdische als auch christliche Rituale angesehen werden, da sie Zeichen des befreienden Exodus beinhalten und so einen Vorgeschmack auf das gelobte Land bzw. das ewige Leben gäben.

Nach Zimmerling öffnet Jürgen Moltmanns ganzheitliche Pneumatologie den Weg „zu einer positiven Aufnahme charismatischer Geisterfahrungen.“ Dabei überwinde er die „überholten Alternativen zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Erfahrung des Heiligen Geistes“.¹⁶⁷²

7.3.3 Charismen als geistliche Kraftfelder und Resonanzen Christi

Welker kann in der Fülle von Bewegungen unserer Zeit die charismatische Bewegung neben Befreiungstheologie oder feministischer Theologien in vielfältiger Einmütigkeit „im Kraftfeld von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis“¹⁶⁷³ sehen. Charismen beschreibt Welker darin als „Elemente des Kraftfelds des Geistes“, das „„himmlische‘ Komplexität besitzt und den Menschen nicht verfügbar ist.“¹⁶⁷⁴ Der Geist zeige sich in diesen Charismen und bewirke darin Erkenntnis. Somit seien die Charismen „nicht einfach individuelle Einstellungen und Haltungen ..., sondern Teilhaben und

¹⁶⁶⁹ Moltmann, Geist, 203.

¹⁶⁷⁰ Moltmann, Geist, 208.

¹⁶⁷¹ Vgl. Moltmann, Geist, 119f.

¹⁶⁷² Zimmerling, Bewegungen, 102. Vgl. Moltmann, Geist, 17f.

¹⁶⁷³ Welker, Geist, 28.

¹⁶⁷⁴ Welker, Geist, 224.

Teilgaben an öffentlichen Kräften.“¹⁶⁷⁵ Dadurch befänden sich die Glaubenden aber „in einem Zeiten und Kulturen übergreifenden Resonanzbereich“.¹⁶⁷⁶ Dieser kann auch im Kontext „von intensiven und frohen Gemeinschaftserfahrungen“¹⁶⁷⁷ gesehen werden, von denen viele Menschen aus der charismatischen Bewegung berichten würden. So bemüht sich Welker in Auseinandersetzung mit charismatischen Bewegungen um eine nüchterne und realistisch wahrnehmbare Theologie des Heiligen Geistes. Spektakulären Wirkungen des Geistes stellt er dabei das Entstehen von „Gerechtigkeit, Freude und Frieden“¹⁶⁷⁸ gegenüber. Wenn nun Gemeinden mit pfingstlich-charismatischer Ausrichtung mit der Ausgießung des Geistes im Sinne von Joel 3 rechneten, versteht Welker diese als ein „Emergenzgeschehen“, das „auf eine Pluralität des Betroffenseins und auf wechselseitige Interdependenzen des vielfältigen, in vielen Kontexten zugleich aufsprießenden und gestärkten Lebens“¹⁶⁷⁹ abziele. In dieser Welt werde ja die Macht Gottes, die sich insbesondere in der Liebe zeige, vielfach verdeckt. Im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen allerdings werde diese in besonderer Weise offenbar, wodurch weltverändernde Kraft erfahrbar werden kann.¹⁶⁸⁰ Menschen, die in diesem Glauben durch den Geist Gottes zu einer „epochenübergreifenden, transkontinentalen und doch realistisch auch in dieser Welt gegenwärtigen Gemeinschaft“¹⁶⁸¹ zusammengeschlossen werden, bekämen „teil an der Macht des auferstandenen Christus“¹⁶⁸¹ und könnten so die Liebe Christi in der Welt bezeugen. Der Heilige Geist aber vereine in dieser vielfältigen Gemeinschaft die unterschiedlichsten Perspektiven auf Christus hin, so dass ein „Resonanzbereich Christi“¹⁶⁸² entstehe.

7.3.4 Gestaltete charismatische Freiräume

Von der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit charismatischer Frömmigkeit her versucht Zimmerling charismatischer Spiritualität innerhalb seines Lehrstuhls für praktische Theologie für landeskirchliche Kontexte gestaltbar zu machen. So empfiehlt er z.B. „Entscheidungsriten ..., um die

¹⁶⁷⁵ Welker, Geist, 226.

¹⁶⁷⁶ Welker, Geist, 227.

¹⁶⁷⁷ Welker, Geist, 21. Vgl. dazu auch 24-25.

¹⁶⁷⁸ Welker, Geist, 27.

¹⁶⁷⁹ Welker, Geist, 139.

¹⁶⁸⁰ Vgl. Welker, Geist, 240.

¹⁶⁸¹ Welker, Geist, 285.

¹⁶⁸² Welker, Geist, 289.

häufig zu beobachtende Profillosigkeit evangelischer Spiritualität zu überwinden.“¹⁶⁸³ Dabei verweist er z.B. auf Glaubenskurse, da Konfirmation und Firmung ihren Entscheidungscharakter weitgehend verloren hätten. Außerdem wünscht er sich, dass die „vom Geist begabte Gemeinde zur Vorbildgemeinschaft für die übrige Gesellschaft“¹⁶⁸⁴ in dem Zusammenspiel der unterschiedlichen Gaben werde. Dies solle weder dissoziierend plural, noch rein individualistisch erfolgen, sondern er strebt an, dass einfach ein Freiraum zur Entfaltung von Charismen geöffnet werde. Demnach könnten z.B. im Gottesdienst durch einen besonderen Festcharakter, aber auch bei Segnungen oder Krankensalbungen, verschiedene menschliche Erfahrungsebenen angesprochen werden, nicht nur der Verstand oder Wille durch die Predigt.¹⁶⁸⁵

7.4 Resümee

Der Glaube an Gott und seinen Geist beinhaltet grundsätzlich Unverfügbares, das sich innerweltlichen Erklärungen entzieht. Allerdings ist es problematisch, für alles Unerklärliche den Heiligen Geist verantwortlich zu machen. Phänomene, die sich unserer gewöhnlichen Erfahrungswelt entziehen, gibt es viele. Aber die Frage, ob der Heilige Geist als Wirkungsmacht damit in Verbindung gebracht werden kann, bedarf der Prüfung. Aus evangelischer Perspektive sind dazu die Bibel und die Orientierung am Versöhnungswerk Christi anzuführen. Dadurch werden Menschen aus verzerrenden Verstrickungen in die Freiheit geführt. Auch gemeinschaftsförderliche Liebe kann ein Kriterium sein und ob Gott (oder bestimmten Menschen) die Ehre zukommt. Darüber hinaus gilt es, die eschatologische Spannung der noch ausstehenden vollen Erfüllung des Reiches Gottes auszuhalten.

Bedenkenswert ist, dass lange im evangelischen Bereich alles, was den Verdacht des Schwärmerischen erregte, ausgeklammert wurde. Dabei kamen Emotionen und Leiblichkeit eher zu kurz. Der Geist und mit ihm verbundene Charismen und Wunder, wie sie in der Bibel beschrieben werden, waren nicht im Erwartungsbereich für das eigene Erleben. Vielmehr wurde der Fokus auf die Verkündigung der Erlösung durch Christus gelegt. Diese Erlösung ist allerdings nicht nur als geistiger Vorgang einzuordnen, sondern will mit dem ganzen Menschsein erfasst werden. Dazu gehören auch

¹⁶⁸³ Zimmerling, *Spiritualität*, 38. Zimmerling habilitierte sich zu charismatischen Bewegungen.

¹⁶⁸⁴ Zimmerling, *Spiritualität*.

¹⁶⁸⁵ Vgl. Zimmerling, *Spiritualität*, 39.

Gefühle, Körperlichkeit sowie soziale Bezüge. Insofern kann es als Bereicherung angesehen werden, dass angeregt durch Pfingstkirchen und geistbetonte Bewegungen inzwischen in der evangelischen Theologie verschiedene Ansätze einer positiven Auseinandersetzung mit charismatischen Aspekten auffindbar sind. Hierbei wäre wünschenswert, dass die heilschaffende Kraft und Lebensfreude, die darin zum Ausdruck kommt, auch im landeskirchlichen Rahmen Veränderungen anstößt, die wiederum in die Gesellschaft hineinwirken. Dies kann die Erwartung von Erfahrungen, die innerweltlich-kausale Erklärungsmuster sprengen, mit einschließen. Problematisch ist jedoch, wenn sich Christen vor allem auf außergewöhnliche, enthusiastische und ekstatische Phänomene konzentrieren. Demgegenüber ist es sinnvoll, die Breite des Geisteswirkens in den Blick zu nehmen und sich dabei an der Offenbarung in Christus zu orientieren.¹⁶⁸⁶ Außerdem lässt sich immer wieder danach fragen, wo bzw. wodurch Menschen Gott in der Welt begegnen. Solche bezeugten Erfahrungen gilt es dann wieder biblisch-theologisch zu überprüfen.

Zusammenfassende Zwischenauswertung

In Teil A wurde die leitende Fragestellung aufgeworfen, wie Studierende der Religionspädagogik das Thema ‚Heiliger Geist‘ im Blick auf Schulunterricht einschätzen. Aus der dazu durchgeführten Textanalyse ergaben sich sieben Fragestellungen zum Geist. Diese beantworteten sich durch Ergebnisse exegetischer Analysen zum AT und NT. Zudem entstand dabei folgendes Bild zum Geist Gottes bzw. dem Heiligen Geist:

Der Geist kann als Lebensatem der Schöpfung verstanden werden. Im Volk Israel kam er immer wieder zu Wort, z.B. durch Propheten. Im neuen Testament wird dann der heilvolle Anbruch des Reiches Gottes in Jesus beschrieben. Viele Juden seiner Zeit sahen in ihm den verheißenen, messianischen Geistträger. Vor allem durch Paulus begannen auch Nicht-Juden Jesus als ihren Retter zu erkennen. Dazu verkündigte der Apostel befreiende Deutungen der Kreuzigung Jesu. Diese gründen sich auf den Glauben an die Überwindung des Todes durch die geistgewirkte Auferweckung Jesu. Daran an knüpft die Rede von der kraftvollen Dynamik des Geistes zur Auferbauung der nachösterlichen Gemeinde. Diese gilt als der besondere Machtbereich des Geistes und als Ort der Gegenwart des

¹⁶⁸⁶ Vgl. Hempelmann, Rückkehr, 293.

Auferstandenen. ‚In Christus‘ wird der Beginn der neuen Schöpfung gesehen. Dabei wird im weltumspannenden ‚Leib Christi‘, in dem Menschen mit der Präsenz des Geistes rechnen, in besonderer Weise heilstiftende Gemeinschaft unter den Gläubigen und mit Gott erlebt.¹⁶⁸⁷ Dazu gehört auch die Überzeugung, dass der Geist aus dieser Gemeinschaft heraus seine Kraft in der Welt entfaltet – als Zeugnis der Liebe Christi und als lebendige Hoffnung der Auferstehung bis zur Vollendung der Schöpfung.

Derartige Deutungen der biblischen Rede vom Geist Gottes bzw. des Heiligen Geistes ziehen sich auch durch verschiedenste theologisch-systematische Ansätze. Diese wurden im Anschluss an die biblisch-exegetischen Ausführungen in sieben Spannungsfelder zum Geist mit kirchengeschichtlichen Beispielen verknüpft und erläutert. Daraus lassen sich nun folgende allgemeine Aussagen zum Geist ableiten:

Als hervorgehobene Aufgabe des Geistes kann die Schaffung neuen Lebens angesehen werden. Dies zeigt sich sowohl in der Schöpfung, bei der Vergegenwärtigung der Erlösung, als auch in der eschatologischen Vollendung der neuen Schöpfung. Zwischen dem Geist in der Schöpfung bzw. Welt, im Volk Israel und in der christlichen Gemeinde ist allerdings zu unterscheiden, auch um deren wechselseitige heilvolle Bezogenheit herausarbeiten und verstehen zu können. Dabei gilt, dass Sprache und Kultur, in denen der Geist thematisiert wird, das jeweilige Verstehen von Aspekten des unverfügbaren Geistes prägen. Die verschiedenen Varianten von Begriffskonnotationen unterschiedlicher Übersetzungen können sich gegenseitig erhellen, müssen aber auch bezüglich ihrer jeweils kulturellen und philosophischen Hintergründe kritisch befragt werden. Die Bibel gilt dabei aus evangelischer Perspektive als grundlegender Bezugspunkt, um die Offenbarung durch den Geist zu erforschen. Durch sie lassen sich Wahrnehmungen und Erfahrungen zum Geist überprüfen – in dem Wissen um die Vielfalt der biblischen Überlieferung und die Angewiesenheit auf eine aktualisierende Auslegung. So hängt beispielsweise die Beurteilung, inwiefern es sinnvoll ist, den Geist mit trinitarischen Modellen in Verbindung zu bringen, von den jeweiligen Schlüssen ab, die man daraus zieht. Ein

¹⁶⁸⁷ So schreibt z.B. Barth H-M, Dogmatik, 670: „Die Kirche wird so zu einer eschatischen Wirklichkeit, die mitten in der Zeit über die Grenzen der Zeit hinaus verweist und zugleich durch ihre Präsenz die Grenzen von Raum und Zeit transzendiert. In ihr sind alle Menschen miteinander verbunden, die je von Gottes Geist angerührt wurden, in Jesus Christus das Heil gefunden haben und so zu dem dreieinigen Gott in eine lebendige Beziehung gelangt sind – diesseits und jenseits der Grenze des Todes.“

Verständnis von Gott, das ihn als dynamische Liebesgemeinschaft beschreibt, wirkt in unserer Zeit tendenziell überzeugender als spekulative Überlegungen zu innertrinitarischen Hierarchien. Die Bezogenheit des Geistes Gottes auf Christus, den Messias, lässt sich allerdings grundlegend feststellen. Pole, zwischen denen sich Erfahrungen des Geistes für die menschliche Wahrnehmung beschreiben lassen, sollten weder einfach mit ‚gut und schlecht‘ bewertet noch gegeneinander ausgespielt werden. Dies begründet sich dadurch, dass Spannung für das erkennbare Wesen des Geistes konstitutiv ist, da diese seiner dynamischen Unverfügbarkeit entspricht. Dazu gehören sowohl Statik als auch Dynamik, wie sich mehrfach innerhalb beschreibbarer Spannungsfelder zum Geist wahrnehmen lässt.¹⁶⁸⁸ Auch das Leben an sich braucht diese beiden Pole, um sich zu entfalten. Je nach Kontext entstehen dadurch unterschiedliche Wirkungen. Um dies besser zu verstehen, werden nun die oben ausführlich dargestellten Spannungsfelder zum Geist nochmal kurz zusammengefasst:

1. Verstehen zwischen mündlichen und schriftlichen Worten (Gottes): Gottes Wort wird dann richtig verstanden, wenn die dahinterstehende Kraft des Geistes das Leben bewegt, erneuert sowie zum Handeln und Hoffen anregt. Dabei kann ein gründliches Textstudium mit Sprach- und Kulturkenntnissen dazu beitragen, dass aus alten, aufgeschriebenen Worten geistvolles, relevantes Reden für heute wird. Zudem kann die durch den Geist verstandene Schrift helfen, menschliche Fehlerhaftigkeit und Phantasie zu korrigieren.
2. Dynamische Unberechenbarkeit und machtvolle Institution: Die kraftvolle Dynamik des Geistes kann unerwartet Verhältnisse und Menschen verändern. Dabei bleibt sie unverfügbar und heilig. Der Geist schützt sowohl das Geheimnis Gottes, als auch das des Menschen als Gottes Ebenbild vor Machtmissbrauch. Wo aber Menschen in diesem Geist der kraftvollen Achtsamkeit ihre Macht nutzen, um Ordnungen, Strukturen und Institutionen zu errichten bzw. zu pflegen, können sich Liebe und lebensstärkende Gemeinschaft ausbreiten.
3. Sinnliche Erfahrbarkeit und rationale Verantwortung: Die hebräischen und griechischen Geist-Begriffe umfassen sowohl sinnliche Erfahrbarkeit als

¹⁶⁸⁸ In den beschriebenen Spannungsfeldern drückt sich ‚Statik‘ aus unter 1. in der ‚Schrift‘, bei 2. in Form der ‚Institution‘, unter 4. im Sinne des ‚Bewahrens‘ und bei 5. als ‚Einheit‘. Die ‚Dynamik‘ kommt in vorgestellten Spannungsfeldern unter 1. im ‚Mündlichen‘, bei 2. durch die ‚Unberechenbarkeit‘, bei 4. durch ‚Aufbrüche‘ und unter 5. in der ‚Freiheit‘ zum Ausdruck.

auch den Verstand des Menschen. Der Heilige Geist aber zielt darauf, die natürlichen Sinne und den Verstand so zu erneuern, dass er in der Ausrichtung auf die Neuschöpfung in Christus als ganzer Mensch neuen Sinn erfährt. Dies wirkt sich in verantwortlichem Denken, Fühlen, Reden und Handeln aus.

4. Ordnendes Bewahren und erneuernde Aufbrüche: Sowohl im Ordnen von Chaos als auch im Aufbrechen festgefahrener Strukturen liegt etwas Befreiendes. Menschen brauchen beides. Im geistlichen Bereich gehören dazu aufrüttelndes prophetisches Reden, Reue, Buße, Umkehr, Vergebung, Wiedergutmachung und die Wiederherstellung von Gemeinschaft, auch mit dem heiligen Gott. Die todüberwindende Kraft des Geistes zielt dabei letztlich auf den umfassenden Aufbruch der Neuschöpfung.
5. Einheit der Gemeinschaft und Freiheit des Individuums: Menschen erleben in Bündnissen Schutz und stärkende Gemeinschaft. Auf diese Weise wird ein freies, friedvolles Miteinander ermöglicht. Dabei gilt Gottes Blick aber auch dem Einzelnen in seiner Bedürftigkeit und Würde. So werden immer wieder einzelne Menschen durch Gottes Geist begabt und beauftragt, um zur Überwindung von Sünde, zerstörerischen Abhängigkeiten und Unterdrückung beizutragen, damit sich das Leben in befreiten Beziehungen, Gerechtigkeit und Frieden entfalten kann.
6. Handeln im Diesseits und Jenseitshoffnung: Das Leben in dieser Welt ist vielfach von Leid geprägt. Gott aber stellt sich auf die Seite der Schwachen, besonders durch berufene Propheten und durch Jesus, den besonderen Geistträger. Nachfolger Jesu werden durch die Liebe, die sie empfangen, motiviert, Sym-pathie (Mit-Leiden) in der Welt zu verbreiten und so zu handeln, dass Leiden gemindert wird. Dabei beflügelt sie auch der Glaube an die Überwindung des Todes durch die Auferstehung und die Hoffnung, dass alles Leiden im Himmel und auf einer neuen Erde beendet wird. Diese Perspektive hält der Geist lebendig.
7. Geistfokussierter und bekenntnisorientierter Christusglaube: Je nach Kontext werden besondere Phänomene wie Visionen oder Wunder mit dem Geist in Verbindung gebracht. Dies kann mit intensiven Emotionen verbunden sein. Allerdings muss überprüft werden, ob wirklich der Heilige Geist hinter dem außergewöhnlichen Erleben steckt. Sein Wirken zielt darauf, Jesus als den Retter zu erkennen. So erfahren Menschen im

Bekenntnis zu Christus häufig eine Erneuerung ihres Lebens, manchmal auch in außergewöhnlicher und körperlich erfahrbarer Weise. Der Heilige Geist und Christus gehören demnach zusammen!

Auf dem Hintergrund dieser exegetisch-systematischen Studien richtet sich nun der Blick wieder auf die Religionspädagogik. Dabei werden Formulierungen aus den vorgestellten Spannungsfeldern zum Geist aufgegriffen und weitergeführt.

C. Religionspädagogische Perspektiven

„Religionspädagogik“ gilt als übergeordnete Kategorie, die sich nicht nur auf den Religionsunterricht, sondern auch auf Katechetik¹⁶⁸⁹ und Gemeindepädagogik bezieht. Für Bereiche, die sich mit dem schulischen Religionsunterricht beschäftigen, ist genau genommen der Begriff „Religionsdidaktik“ passend. Dennoch wird für schulische Kontexte häufig der Überbegriff „Religionspädagogik“ verwendet. Diese Arbeit hat speziell den Religionsunterricht im Blick. Manche Aspekte lassen sich aber auch auf außerschulische Bereiche beziehen, müssen damit verknüpft werden oder stammen aus übergeordneten Überlegungen. Deshalb wird hier immer wieder der Begriff „Religionspädagogik“ verwendet, auch wenn streng genommen „Religionsdidaktik“ gemeint ist.

Bereits in der Studie in Teil A zeigten sich allgemeine Aspekte des Religionsunterrichts im Spannungsfeld zwischen Machbarkeit und Unverfügbarkeit. Von daher lässt sich im Blick auf die Religionspädagogik vermuten, dass im Bemühen um das Thema „Heiliger Geist“ die Komplexität des Faches im Allgemeinen erfahren und reflektiert werden kann. Dabei sollte jedoch nicht alles, was an Erfreulichem in der Schule geschieht, allzu schnell als Wirkung des „Heiligen Geistes“ gedeutet werden. So sind z.B. „Erkenntnisse“, „Begeisterung“ oder „Gemeinschaft“ einfach Ausdruck des menschlichen Lebens. Im Neuen Testament aber haben geistgewirkte Phänomene in der Regel einen Bezug zu Christus. Dieses Kriterium lässt sich auch heute anwenden, vor allem dann, wenn man in der wissenschaftlichen Auslegung der Bibel eine wichtige inhaltliche Orientierung für christliche Religionspädagogik sieht. Davon wird in dieser Arbeit ausgegangen, auch wenn nicht alle in der Religionspädagogik diese Ansicht in gleicher Weise teilen. Kunstmann beispielsweise ist der Auffassung, dass die Exegese des AT und NT für die Religionspädagogik nicht als Bezugspunkt in Betracht komme. Ihm geht es auf der Grundlage von Schleiermachers weitem

¹⁶⁸⁹ Nach Schweitzer, Religionspädagogik 2015, 1-2, löst der Begriff „Religionspädagogik“ den Begriff „Katechetik“ weitgehend ab. „Katechetik“ würde „zunehmend als zu eng angesehen“. „Religionspädagogik“ verweise dagegen „auf eine enge Beziehung zur Pädagogik, die neben der Theologie als weitere konstitutive Bezugswissenschaft fungieren soll, und andererseits auf ein weites Verständnis von Religion“. Dieses bezöge sich nicht nur auf „kirchliche Tradition“, sondern auf „allgemeine Formen einer christlichen Kultur“. Darüber hinaus seien Wissenschaften wie „Psychologie, empirische Religionsforschung, aber auch die Naturwissenschaften“ von Belang. Nach Kunstmann, Einführung, 2-3, umfasst „Katechetik“ die „lehrende Weitergabe des Glaubens“. Er sieht sie weitgehend in der Gemeindepädagogik fortgeführt.

Verständnis für die Interessierten am Christentum¹⁶⁹⁰ vor allem um aktuelle Bedeutungszusammenhänge. Dabei erwähnt er allerdings die „Systematische Theologie ... als direkte Bezugs- und Leitwissenschaft der RP“.¹⁶⁹¹ Diese wurde bereits in Teil B innerhalb der systematischen Spannungsfelder zum ‚Heiligen Geist‘ berücksichtigt. Allerdings bildete der vorangestellte exegetische Befund dafür bewusst die Grundlage. Somit liegt nun ein vielschichtiges Bild zum ‚Heiligen Geist‘ und seinem Wirken vor. Dieses soll im Folgenden, auch in Rückbesinnung auf den empirisch orientierten Schulbezug in Teil A, mit religionspädagogischen bzw. - didaktischen Überlegungen in Verbindung gebracht werden. Die Überschriften lehnen sich dabei vielfach an die Formulierungen der Spannungsfelder von Teil B an. Insofern versucht Teil C die vorangestellten Teile A und B so mit Religionspädagogik in Verbindung zu bringen, dass sich daraus Impulse für die Aus- und Weiterbildung von Religionslehrkräften, aber auch für die Religionspädagogik insgesamt ermitteln lassen.

1 Religionsunterricht zwischen Institution und Unberechenbarkeit

Christlicher Religionsunterricht gilt als sogenannte „Res mixta“ (gemischte Angelegenheit), in der der Staat ebenso zuständig ist wie die Kirchen.“¹⁶⁹² Er findet zum einen weitgehend im Rahmen staatlicher Institutionen statt und wird zum anderen inhaltlich schwerpunktmäßig¹⁶⁹³ von den christlichen Kirchen bzw. Konfessionen verantwortet. Außerdem gibt es inzwischen über den evangelischen und katholischen Religionsunterricht hinaus an staatlichen Schulen orthodoxe Religionslehre sowie Religionsunterricht für Juden und Muslime in unterschiedlich konfessioneller Gestalt. Dafür müssen alle Religionen und Konfessionen vom Staat gesetzte Rahmenbedingungen erfüllen. Somit beeinflussen jeweils mehrere Institutionen den Religionsunterricht, woraus sich Spannungen und unvorhersagbare

¹⁶⁹⁰ Kunstmann, Einführung, 15.

¹⁶⁹¹ Kunstmann, Einführung, 26-27.

¹⁶⁹² Kunstmann, Einführung, 107.

¹⁶⁹³ Kunstmann, Einführung, 111, weist darauf hin, dass z.B. bei der Erstellung der Bildungspläne für den RU der Staat sich „die inhaltliche Ausgestaltung des Faches nicht ganz aus der Hand nehmen“ lässt. So sollte sich z.B. das Fach Religion an die allgemeinen Richtlinien des jeweiligen Bildungsplans möglichst anpassen.

Dynamiken z.B. bei der Stundenplanerstellung¹⁶⁹⁴ oder der Gestaltung religiöser Feiern¹⁶⁹⁵ an der Schule ergeben können. Dies gilt es bewusst wahrzunehmen. Ziel ist es, damit so umzugehen, dass einerseits das eigene Profil klar erkennbar bleibt und andererseits ein friedliches Miteinander möglich ist. Aus christlicher Perspektive kann hierbei die durch den Heiligen Geist geschenkte Liebe, die sich auf den Glauben an Christus bezieht, Orientierung und Befähigung in bisher unbekanntem Begegnungssituationen vermitteln. Dies gilt auch deshalb, weil Unberechenbarkeiten, die in der Kooperation verschiedener Institutionen auftreten, in starkem Maße von unterschiedlichen Menschen geprägt werden, die diese Organisationen jeweils vertreten. Geht es dabei um Religion, sollten diese Personen nach Möglichkeit nicht nur institutionelle Vorschriften kennen, sondern durch die Art ihres Verhaltens und Redens den Glauben, für den sie stehen, überzeugend verkörpern. Hinzu kommt, dass es immer wieder neue gesellschaftliche Bedingungen gibt,¹⁶⁹⁶ die Institutionen und die dazugehörigen Menschen in neue unberechenbare Dynamiken hineinnehmen. Deshalb ist ein Bemühen um kontinuierliche Reflexion des eigenen Profils in einer sich verändernden Umwelt und dazu passende Unterstützung der eigenen Mitarbeiterschaft nötig. Die Auseinandersetzung mit dem ‚Heiligen Geist‘ kann dazu aus christlicher Sicht identitätsstärkende sowie kommunikationsfördernde Impulse liefern, die eine inspirierende Dynamik in das Miteinander von Menschen und Institutionen bringt. Ziel ist dabei, dass Machtmissbrauch z.B. durch unfaire Ressourcenverteilung aufgedeckt wird und ausbeuterische Abhängigkeiten sich in ein sinnvoll strukturiertes Miteinander verwandeln, in dem Gerechtigkeit und liebevolle Fürsorge erfahren wird.

¹⁶⁹⁴ Kunstmann, Einführung, 110, verweist z.B. auf den hohen Aufwand, die verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gruppen eines Jahrgangs klassenübergreifend mit unterschiedlichen Lehrkräften auszustatten. Daraus ergibt sich für die Stundentafel eine hohe Komplexität.

¹⁶⁹⁵ Zur Unterstützung ihrer Lehrkräfte gibt es z.B. verschiedenste Veröffentlichungen und Handreichungen der Kirchen zum Thema ‚Multireligiöse Feiern‘. Vgl. http://www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Leben/Interreligioeser_Dialog/Handreichung_-_Begegnen_feiern_beten.pdf am 14.07.2018.

¹⁶⁹⁶ Auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen wurde bereits unter A 1.1 eingegangen und unter B III 5.2 fand eine Auseinandersetzung mit dem Individualismus der (Post-)Moderne statt. Vgl. auch Schweitzer, Suche, 85.

1.1 Rechtliche Rahmenbedingungen und inhaltliche Verantwortung

Religionsunterricht ist als einziges Schulfach im Grundgesetz erwähnt. So klärt Artikel 7, Absatz 1, dass grundsätzlich der Staat die Schulaufsicht innehat.¹⁶⁹⁷ Absatz 2 legt fest, dass die Erziehungsberechtigten über die „Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht“¹⁶⁹⁸ bestimmen können. Nach Absatz 3 ist Religionsunterricht an „öffentlichen Schulen ... ordentliches Lehrfach ... [und wird] in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt“.¹⁶⁹⁹ Die inhaltliche Ausgestaltung ist demnach nicht beliebig.

Laut eines Urteils des Bundesverfassungsgerichts von 1987 gilt Folgendes: Religionsunterricht „ist keine überkonfessionelle vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, nicht bloße Morallehre, Sittenunterricht, historisierende und relativierende Religionskunde, Religions- oder Bibelgeschichte. Sein Gegenstand ist vielmehr der Bekenntnisinhalt, nämlich die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese als bestehende Wahrheiten zu vermitteln, ist seine Aufgabe.“¹⁷⁰⁰ Aus theologischer Sicht lässt sich ‚Glaube‘ allerdings nicht allein in ‚Glaubenssätzen‘ fassen und auch nicht allein durch solche ‚vermitteln‘, sondern es geht vielmehr um das Empfangen eines unverdienten Geschenkes, das Beziehung ermöglicht. Dass der Begriff ‚Glaube‘ in juristischen und theologischen Texten sehr unterschiedlich verwendet werden kann, verdeutlicht wiederum die Spannung zwischen Kirche und Staat. Außerdem sind „bestehende Wahrheiten“ aus theologischer Sicht in erster Linie relational und weniger ontologisch oder pragmatisch aufzufassen.¹⁷⁰¹ Nach Artikel 7 Absatz 3 des Grundgesetzes ist weiterhin bemerkenswert, dass Lehrkräfte nicht gegen ihren Willen dazu verpflichtet

¹⁶⁹⁷ Indirekt wurde dadurch „das Ende der kirchlichen Schulaufsicht“ bestätigt. Vgl. Kunstmann, Einführung, 109. Um die dazu gehörige Weimarer Verfassung geht es dort auf 111.

¹⁶⁹⁸ <http://www.bpb.de/nachschlagen/gesetze/grundgesetz/44187/i-die-grundrechte> am 17.07.2018. Da Jugendliche mit 14 Jahren als religionsmündig gelten und aus der Kirche austreten können, kann bereits ab diesem Alter ohne die Zustimmung der Eltern „die Teilnahme am RU aus Gewissensgründen verweigert werden.“ Kunstmann, Einführung, 109. Stattdessen muss das Fach Ethik besucht werden, welches allerdings weitgehend erst ab Klasse 8 angeboten wird.

¹⁶⁹⁹ <http://www.bpb.de/nachschlagen/gesetze/grundgesetz/44187/i-die-grundrechte> am 17.07.2018, Ergänzung nach A.S. Vgl. auch Grethlein, Fachdidaktik, 53 und Burrichter, Rahmenbedingungen, 53.

¹⁷⁰⁰ <http://datenbank.flsp.de/flsp/lpext.dll/Infobase8/r/religionsunterricht/652nr15?fn=document-frame.htm&f=templates&2.0#> am 17.07.2018: B I 3. Vgl. auch Grethlein, Fachdidaktik, 56.

¹⁷⁰¹ Vgl. Müller, Perspektiven, 48-56.

werden dürfen, Religion zu unterrichten. Demnach kommt auch aus Sicht des Staates der Lehrperson im Religionsunterricht eine besondere Bedeutung zu.¹⁷⁰² Zum anderen gilt für die Schule grundlegend nach dem „Beutelsbacher Konsens [ein] Überwältigungsverbot“.¹⁷⁰³ Dies soll vor allem Schülerinnen und Schüler davor schützen, indoktriniert zu werden. Insofern sind Lehrkräfte allgemein zu weltanschaulicher Neutralität bzw. Vermittlung von Multiperspektivität verpflichtet. Dies gilt selbst für den Religionsunterricht, auch wenn Religionslehrkräfte dabei das entsprechende Profil der Religion bzw. Konfession möglichst überzeugend vertreten sollen. Hier zeigt sich wiederum eine Spannung, die es noch weiter zu differenzieren gilt.¹⁷⁰⁴ Über die grundgesetzlichen Regelungen hinaus können die Länder über die Einführung von Religionskunde entscheiden. Das Fach LER (Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde) in Brandenburg allerdings, das sich auf die sogenannte ‚Bremer Klausel‘ des Grundgesetzes, Artikel 141 beruft, bewegt sich in einem rechtlich noch nicht endgültig entschiedenen Bereich.¹⁷⁰⁵

Nicht nur das Grundgesetz, sondern auch Landesverfassungen nehmen Bezug auf den Religionsunterricht, wie z.B. in Artikel 18 des Landes Baden-Württemberg.¹⁷⁰⁶ Die darin erwähnten Grundsätze der Religionsgemeinschaften werden entsprechend in den Grundordnungen der dazugehörigen Landeskirchen, z.B. von Baden und Württemberg, erläutert.

Die inhaltliche Verantwortung liegt also bei den Kirchen. Dafür veröffentlicht der Rat der Evangelischen Kirche für alle Landeskirchen als Orientierungshilfe von Zeit zu Zeit Denkschriften zur aktualisierten Ausrichtung des evangelischen Religionsunterrichts.¹⁷⁰⁷ In diesen Schriften wird mehrfach hervorgehoben, dass der Religionsunterricht „weder ein Instrument kirchlicher Bestandssicherung, noch eine großzügige Geste des Staates“¹⁷⁰⁸ sei. Vielmehr habe der Staat zum einen selber Interesse an einer

¹⁷⁰² <http://www.bpb.de/nachschlagen/gesetze/grundgesetz/44187/i-die-grundrechte> am 17.07.2018. Vgl. auch Grethlein, Fachdidaktik, 54 und Pkt. 1.4.

¹⁷⁰³ <https://www.lpb-bw.de/beutelsbacher-konsens.html> am 14.07.2018; Einfügung nach A.S.

¹⁷⁰⁴ Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 196f. Pkt.1.4 vertieft die Diskussion zur Rolle der Religionslehrkraft.

¹⁷⁰⁵ Vgl. Kramer, Lebensgestaltung; <https://www.juraforum.de/lexikon/bremer-klausel> am 17.07.2018.

¹⁷⁰⁶ Vgl. https://www.landtag-bw.de/files/live/sites/LTBW/files/dokumente/rechtliche_grundlagen/Landesverfassung%20Stand%2001.12.2015.pdf am 05.08.2018; <https://www.lpb-bw.de/bwverf/bwverf.htm> am 15.07.2018.

¹⁷⁰⁷ Hierzu gehören z.B. EKD, Identität und Verständigung (1994) und EKD, 10 Thesen zum Religionsunterricht (2006).

¹⁷⁰⁸ EKD, Identität, 42-43. Vgl. mit EKD, Orientierung, 35.

Auseinandersetzung junger Menschen mit kulturell verwurzelten, tragenden Werten und zum anderen müsse auch das Fach Religionslehre pädagogisch begründbar sein. Dabei gehe es um eine freie und möglichst selbstständige religiöse Orientierung von Kindern und Jugendlichen.

Dieses Anliegen mündiger Orientierung, aber auch die Absicht der Denkschriften, Religionsunterricht möglichst (gesellschafts-)relevant und somit lebensförderlich zu gestalten, lässt sich gut mit den theologisch beschreibbaren Wirkungen des ‚Heiligen Geistes‘ in Verbindung bringen. Dies drückt sich allerdings in den Formulierungen dieser offiziellen EKD Schriften weniger aus. So wird z.B. im Text von 2014 mit dem Titel ‚Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule‘¹⁷⁰⁹ der ‚Heilige Geist‘ explizit überhaupt nicht erwähnt. Inhaltlich geht es in dieser Schrift darum, wie sich evangelischer Religionsunterricht in einer vielfältigen Gesellschaft durch die Reflexion von Pluralität und die Förderung eines offenen Dialogs mit seinem Profil identitäts-, friedens- und gerechtigkeitsstiftend einbringen kann. Dabei liegen Bezüge zum ‚Heiligen Geist‘ auf der Hand. Dies zu thematisieren, könnte entlastend wirken, da das Bewusstsein gestärkt würde, gesellschaftlichen Herausforderungen nicht aus eigener Anstrengung begegnen zu müssen. Immerhin wird erwähnt, dass „Freiheit und Selbstständigkeit im ... christlichen Glauben an Gott zu[wächst] ... [und die] Beziehung zu Gott ... auf das ganze Leben ausstrahlt.“¹⁷¹⁰ Inwiefern in offiziellen Schriften der EKD zum Religionsunterricht, aber auch in fachspezifischen Handreichungen einzelner Landeskirchen der ‚Heilige Geist‘ berücksichtigt wird, wäre eine eigene Untersuchung wert.

Schließlich ist im Spannungsfeld zwischen rechtlichen Rahmenbedingungen und inhaltlicher Verantwortung erwähnenswert, dass man Schule aufgrund der Schulpflicht als Zwangsveranstaltung ansehen kann.¹⁷¹¹ Da die Möglichkeit besteht, sich vom Religionsunterricht abzumelden, unterliegt er einer gewissen Freiwilligkeit. Dennoch spielen auch in diesem Fach Disziplinarmaßnahmen eine Rolle. Zudem ist ‚Religionslehre‘ versetzungsrelevant, so dass Selektion durch Leistung

¹⁷⁰⁹ EKD, Orientierung.

¹⁷¹⁰ EKD, Orientierung, 10. Ergänzungen nach A.S.

¹⁷¹¹ Pirner, Lehrer, 17. Er führt innerhalb eines strukturtheoretischen Professionsansatzes aus, dass Schule an sich verschiedene Widersprüchlichkeiten in sich birgt. Dazu gehört generell „unter Zwang (in der Zwangsanstalt Schule) zur Selbstbestimmung befähigen“ zu wollen.

erfolgen kann. Unter diesen Rahmenbedingungen ein Verständnis von christlicher Freiheit zu vermitteln, ist anspruchsvoll. Ebenso kann es spannungsreich sein, unter solchen Umständen jungen Menschen „das unbedingte Angenommensein durch Gott unabhängig von aller Leistung als Zentrum des christlichen Glaubens“¹⁷¹² erschließen zu wollen. Hinzu kommen konfessionelle Herausforderungen, sowohl im Blick darauf, das eigene Profil glaubhaft zu vertreten, als auch Offenheit gegenüber anders- oder nichtgläubigen Schülerinnen und Schülern zu verkörpern.¹⁷¹³ Demnach lassen sich Schule und Kirche, insbesondere im paulinischen Sinne des ‚Leibes Christi‘, keinesfalls gleichsetzen.¹⁷¹⁴ Dies gilt es grundlegend zu berücksichtigen. Unberechenbare Widersprüche rund um den Religionsunterricht in Verbindung mit dem ‚Heiligen Geist‘ wahrzunehmen, kann jedoch zu ungeahnten, dynamischen Wegen führen, um mit diesen Spannungen kreativ und lebensfördernd umzugehen.

1.2 Bildungspläne als Orientierungsrahmen

Nicht nur Gesetzestexte, sondern auch Bildungspläne gelten als rechtlicher Orientierungsrahmen. Im Blick auf den Religionsunterricht können sie als offizielle Dokumente der Kooperation zwischen Kirche und Staat angesehen werden. Dies gilt insofern, als diese Pläne auch inhaltlich nicht völlig autonom von den Kirchen erstellt werden. Zum einen müssen sich Bildungspläne für Religionslehre nach den allgemeinen Richtlinien des jeweiligen Gesamtplanes ausrichten und zum anderen arbeiten normalerweise an den inhaltlichen Formulierungen gemischte Kommissionen, „in denen Vertreter von Staat *und* Kirchen mitarbeiten.“¹⁷¹⁵

Im Bewusstsein, dass es Religionsunterricht verschiedener Religionen und Konfessionen gibt, der in den jeweiligen Bundesländern unterschiedlich umgesetzt wird, fokussiert sich diese Arbeit vor allem auf den evangelischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg, da die Studie von Teil A dort entstand. Auch wenn zum Zeitpunkt der Erhebung der Studie noch der

¹⁷¹² Pirner, Lehrer, 18.

¹⁷¹³ Vgl. Pirner, Lehrer, 18.

¹⁷¹⁴ Dies gilt auch, wenn im Spannungsfeld der Kooperation zwischen Kirche und Staat sich unterschiedliche Schultypen unterscheiden lassen wie ‚Bekenntnisschulen‘, (christliche) Gemeinschaftsschulen‘ oder ‚bekenntnisfreie Schulen‘, die aber Ausnahmen darstellen. Je nach Schultyp ist der Einfluss von Staat und Kirche unterschiedlich ausgeprägt. Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 55. Orthodoxe Religionspädagogik hebt trotzdem den Gottesdienst als zentraler Lernort religiöser Bildung hervor. Vgl. Danilovich, Lernen, 11.

¹⁷¹⁵ Kunstmann, Einführung, 111.

Bildungsplan 2004 in Kraft war, kommt nun der aktuelle Bildungsplan des Landes Baden-Württembergs zu Wort.

Nach dem baden-württembergischen Bildungsplan von 2016 der Sekundarstufe I sollen im evangelischen Religionsunterricht Deutungen des biblischen Zeugnisses, Bekenntnisse der Kirchen und die Lebensrelevanz des Glaubens für Heranwachsende innerhalb der aktuellen Gegebenheiten aufeinander bezogen werden.¹⁷¹⁶ Da aus theologischer Sicht Glaube als unverfügbare Wirkung des Heiligen Geistes gilt, zeigt sich hier die grundlegende Angewiesenheit des christlichen Religionsunterrichts auf den Geist, auch wenn er in den Leitgedanken des Bildungsplans nicht explizit thematisiert wird.¹⁷¹⁷ „Glaube, Einstellungen und Haltungen“¹⁷¹⁸ gehören laut Bildungsplan als wesentlicher Bestandteil zum Religionsunterricht dazu, dürfen aber weder überprüft noch benotet werden. Daraus ergibt sich eine Spannung, mit der sensibel umzugehen ist. Hilfreich ist dabei, sich nicht nur an vordergründig wahrnehmbaren Bedürfnissen der Schülerinnen und Schüler „bei ihrer Suche nach Identität und Lebenssinn“¹⁷¹⁹ zu orientieren, sondern in Auseinandersetzung mit prozessbezogenen und überprüfbaren inhaltsbezogenen Kompetenzen bewusst religiöse Bildung zu fördern.¹⁷²⁰ Diese beinhaltet „die Fähigkeit, die Vielgestaltigkeit von Wirklichkeit wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren, christliche Deutungen mit anderen zu vergleichen, die Wahrheitsfrage zu stellen und eine eigene Position zu vertreten sowie sich in Freiheit auf religiöse Ausdrucks- und Sprachformen (zum Beispiel Symbole und Rituale) einzulassen und sie mitzugestalten.“¹⁷²¹ All das lässt sich auch ohne den ‚Heiligen Geist‘ fördern. Wahrnehmung von Wirklichkeit, theologische Reflexion, die Frage nach der Wahrheit und religiöse Ausdrucksformen stellen sich allerdings unter

¹⁷¹⁶ So wird laut Bildungsplan als Aufgabe und Ziel des evangelischen Religionsunterrichts verstanden, „die religiöse Dimension des Lebens zu erschließen.“ Dies wird als „unverzichtbarer Beitrag zum allgemeinen Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule“ aufgefasst. Als „Grundlage des Unterrichts [gilt dafür] ... die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit den Menschen und ihre Deutung in den reformatorischen Bekenntnissen der Evangelischen Landeskirchen in Baden und Württemberg.“ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 3; Ergänzung nach A.S. Zudem soll die gegenwärtige „Lebenswirklichkeit der Schülerinnen und Schüler ... mit ihren individuellen, gesellschaftlichen, biografischen und beruflichen Zukunftsaufgaben verknüpft“ werden. KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 8. Dabei soll der christliche Glaube so ins Gespräch gebracht werden, dass „die Heranwachsenden ... den Glauben als Möglichkeit ... entdecken [können, um] die Wirklichkeit zu deuten und ihr Leben zu gestalten.“ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 3. Ergänzung nach A.S.

¹⁷¹⁷ Mehr dazu im nachfolgenden Kapitel.

¹⁷¹⁸ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 6.

¹⁷¹⁹ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 3. Vgl. dazu auch Kunstmann, Religionspädagogik.

¹⁷²⁰ Vgl. KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 7f.

¹⁷²¹ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 6.

pneumatologischen Gesichtspunkten grundlegend anders dar, da der ‚Heilige Geist‘ die Beziehung zu Gott und somit die transzendente Ebene als erfahrbare Wirklichkeit erschließen kann. Zwar ist das Wirken des Geistes weder verfügbar, noch darf Glaube im Sinne von Beziehung zu Gott im Religionsunterricht gefordert werden. Transzendente und relationale Aspekte im Blick auf Gott sollten aber auch nicht einfach ausgeblendet werden. Die „Mitgestaltung von Festen, Feiern und Gottesdiensten ... [sowie eine] Öffnung ... zu Kirchengemeinden, diakonischen Einrichtungen und anderen außerschulischen Partnern“¹⁷²² könnten in diesem Spannungsfeld eine Hilfe sein.

Untersucht man den Bildungsplan 2016 vom exegetisch-systematischen Befund her daraufhin, wo sich Bezüge zum ‚Heiligen Geist‘ in den inhaltsbezogenen Kompetenzen finden, lässt sich Folgendes feststellen: Explizit wird der „Heilige Geist“ mehrfach unter „möglichen Fachbegriffen“ erwähnt, ebenso wie „Pfingsten“, vor allem in Kl. 5/6.¹⁷²³ So heißt es in den inhaltsbezogenen Kompetenzen dieser Klassenstufen im Bereich „Kirche und Kirchen ... Die Schülerinnen und Schüler können ... (2) anhand biblischer Texte die Entstehung und das Leben der Gemeinde in Jerusalem (z. B. Taufe, Wirken des Heiligen Geistes, Gemeinschaft) darstellen“.¹⁷²⁴ Im Bereich „Religionen und Weltanschauungen“ wird „Pfingsten“ als ein „mögliche[r] Fachbegriff“ erwähnt, um „(1) religiöse Praxis im Christentum [zu] erläutern“.¹⁷²⁵ Bei der Formulierung aus dem Bereich „Gott“, in dem sich Schülerinnen und Schüler „mit Fragen nach Gott (z. B. Wo ist er? Gibt es ihn überhaupt? Wie wirkt er?) auseinandersetzen“¹⁷²⁶ sollen, liegen Bezüge zum ‚Heiligen Geist‘ auf der Hand. So wird er auch unter den dazugehörigen „möglichen Fachbegriffen“ explizit genannt. Im Bereich „Bibel“ lässt sich eher implizit auf den ‚Heiligen Geist‘ verweisen, wenn dort in Kl. 5/6 und 7-9 jeweils auf die „Bedeutung biblischer Texte für die Gegenwart“¹⁷²⁷ hingewiesen wird. Für Kl. 7-9 erwähnen die inhaltsbezogenen Kompetenzen prophetisches

¹⁷²² KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 4. Ergänzung nach A.S.

¹⁷²³ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 18, 20, 21, 23. Gerth, Geist, 4, führt aus, dass man in Sek I bei der Pfingsterzählung gut überlegen muss, wie man „die eigene Distanz zum Bibeltext“ überbrückt, da sie unserem Erleben nicht entspricht. So empfiehlt sie ‚Pfingsten‘ als Beginn christlichen Gemeinden zu behandeln.

¹⁷²⁴ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 20. Zitierte Formulierung gehört zum Niveau M. Da es hier um den ‚Heiligen Geist‘ und nicht um Niveaudifferenzierung geht, werden die Formulierungen des G und E Niveaus nicht abgedruckt.

¹⁷²⁵ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 22-23.

¹⁷²⁶ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 17.

¹⁷²⁷ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 16, 27.

Reden und Handeln sowie „Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden“.¹⁷²⁸ Dabei lassen sich alttestamentliche Vorstellungen des geisterfüllten Messias mit neutestamentlicher Rede von Jesus als dem Christus verknüpfen. Erwähnenswert ist außerdem, dass sich die Kompetenz im Bereich „Gott ... (2) Besonderheiten christlichen Gottesverständnisses (z. B. Gott als Liebe, als Beziehung, Trinität, Verborgenheit Gottes) beschreiben“¹⁷²⁹ nicht ohne Kenntnisse zum Heiligen Geist erwerben lässt. Bei den „Merkmale[n] evangelischer Kirchen (z. B. ... Predigt, Sakramente ...) ...“ wird als möglicher Bibeltext 1Kor 12 vorgeschlagen und unter „mögliche Fachbegriffe ... Leib Christi; Priestertum aller Gläubigen; Kirche als gelebte Gemeinschaft; ... EKD; Pfingstkirchen; Orthodoxe Kirche“¹⁷³⁰ genannt. Auch hier finden sich vom exegetisch-systematischen Teil dieser Arbeit her entsprechende Bezüge zum ‚Heiligen Geist‘. Dies gilt ebenso für die Begriffe „Auferstehung; christliche Hoffnung“¹⁷³¹ im Bereich „Mensch“.

Demnach lassen sich viele Anknüpfungspunkte im Bildungsplan 2016 der Sekundarstufe I von Baden-Württemberg zu Aspekten des ‚Heiligen Geistes‘ finden. Dass dies im Bildungsplan 2004, vor allem explizit, nicht der Fall war, darauf hatten die Studiereden in der Studie in Teil A mehrfach hingewiesen. Demnach hat hier eine Weiterentwicklung stattgefunden. Eine genaue Analyse dieser Veränderung im Blick auf explizite und implizite Erwähnungen des ‚Heiligen Geistes‘, auch im Vergleich mit Bildungsplänen anderer Konfessionen oder Bundesländer, wäre interessant, kann aber im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen.

1.3 Entwicklung mündigen Glaubens – individuell und gemeinschaftsbezogen?

Glaube gilt aus theologischer Perspektive vor allem im Sinne einer vertrauensvollen Beziehung zu Gott als Geschenk, das „nicht gelernt werden kann, sondern allein Gabe des Geistes Gottes ist.“¹⁷³² Andererseits behauptet z.B. Gerth, dass „religiöses Lernen ... etwa durch gezielte Verkündigung und

¹⁷²⁸ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 26, 27.

¹⁷²⁹ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 28. Operator nach G-Niveau; auf M lautet er „entfalten“, auf E „sich auseinandersetzen“. Gerth, Geist/Engel, 4 sieht im „Thema ‚Trinität‘ sowohl für Kinder als auch Jugendliche einen spannenden Zugang zum Wirken des Geistes“.

¹⁷³⁰ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 32.

¹⁷³¹ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 25.

¹⁷³² Schoberth, Glaube, 20. Vgl. auch Schweitzer, Lebensgeschichte, 240. Nach 1Kor 2,10-12 wirkt ja allein der Geist im Gläubigen Gotteserkenntnis und nach 1Kor 12,3 ist nur durch den Geist ein authentisches Christusbekenntnis möglich. Paulus spricht auch von ‚Neuschöpfung‘. Vgl. B II 3.3.2.1.

Auslegung der Schrift, initiiert werden könne.“¹⁷³³ Dabei klingt zunächst Röm 10,17¹⁷³⁴ an, wonach der Glaube aus der Predigt kommt. Im schulischen Kontext hat die Predigt allerdings heutzutage hauptsächlich im Schulgottesdienst ihren Ort, weniger im Unterricht. Laut Bildungsplan geht es vor allem um ‚religiöse Bildung‘.¹⁷³⁵ Dies war nicht immer so.

1.3.1 ‚Glaubensvermittlung‘ zwischen Schule und Kirche

Um religionspädagogische Standpunkte zu begründen, kann es hilfreich sein, sich mit geschichtlichen Positionierungen zum Thema auseinanderzusetzen. Dabei ist zu beachten, dass historische Ansätze, ähnlich wie aktuelle, versucht haben, auf die Bedürfnisse und Problemlagen ihrer Entstehungszeit Antworten zu geben. Dennoch lohnt es sich zu überlegen, welche Aspekte von damals auch heute Gültigkeit haben und warum.

Nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigte sich die sogenannte „Evangelische Unterweisung“¹⁷³⁶ intensiv mit der Frage nach der Vermittlung des Glaubens im Religionsunterricht. Angesichts der nationalsozialistischen Diktatur und den Folgen des Krieges sprach man sich offen für die Verkündigung des Wortes Gottes in der Schule aus.¹⁷³⁷ Das bereits 1929 von Gerhard Bohne veröffentlichte Buch ‚Das Wort Gottes und der Unterricht‘ galt dabei als Grundlage für die sogenannte ‚Evangelische Unterweisung‘.¹⁷³⁸ Dabei orientierte man sich auch an der dialektischen Theologie Karl Barths, in der Gottes offenbarendes Handeln durch sein Wort betont wird. Der Heilige Geist wird dort, wie bei Luther, als Vermittler gesehen, der bewirkt, dass Menschen Gottes Wort verstehen und so zum Glauben finden. Die Evangelische Unterweisung betonte aber auch die „Unverfügbarkeit des Geisthandelns in der religiösen Vermittlung“.¹⁷³⁹ So äußerte Theodor Heckel folgende Ansicht: „Die Bitte um den Heiligen Geist, der durch das Wort zum

¹⁷³³ Gerth, Geist, 3.

¹⁷³⁴ Vgl. Röm 10, 17. Dort heißt es „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.“ Vgl. B II 3.3.2.3.

¹⁷³⁵ Vgl. C 1.2.

¹⁷³⁶ Vgl. Lachmann, Kontext, 15.

¹⁷³⁷ Vgl. Schmidt, Konzeptionen, 58. Allerdings waren nicht alle Vertreter der Evangelischen Unterweisung im Widerstand gegen die NS-Diktatur bzw. in der Bekennenden Kirche gewesen, wie man damals dachte. Helmut Kittel z.B. hatte sich nie von seiner Vergangenheit in NS-Organisationen offiziell distanziert und vertrat „autoritäre, antidemokratische und antiaufklärerische Theorien“. Möller, Unterweisung, 3.

¹⁷³⁸ Vgl. Rothnagel, Religionslehrer, 35.

¹⁷³⁹ Gerth, Geist, 3.

Glauben ruft, ist schlechthin wichtiger als alle Methodik.“¹⁷⁴⁰ Solche Aussagen klingen heute recht einseitig. Sie zeigen aber, dass neben der Betonung des Glaubens und der Bibel auch das Gebet in den Fokus rückte. Helmuth Kittel ging es in seiner 1947 veröffentlichten Programmschrift ‚Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung‘ darum, wie das Evangelium durch den Religionsunterricht weitergegeben werden kann. Er vertrat ähnlich wie Heckel, dass es für eine richtige Bibelauslegung entscheidend wäre, dass Lehrer um den Geist Gottes beten. Dadurch würden sie so vor Gottes Angesicht gestellt, dass sich ihr Herz zum Hören aufschlösse.“¹⁷⁴¹ Von daher sah er die Religionslehrkraft in einer zeugnissgebenden Rolle, durch die eine Scheidung unter den Kindern eintreten sollte zwischen denen, die Wort Gottes hören und glauben und denen, die es ablehnen. Religionslehrer repräsentierten nach diesem Verständnis ‚Kirche in der Schule‘ und galten somit als kirchliche Amtsträger.¹⁷⁴² Religionsunterricht verstand man als nachgeholtten Taufunterricht, aber auch als missionarischen Teil des Gesamtkatechumenats neben dem Kindergottesdienst und dem Konfirmandenunterricht.

Auf katholischer Seite stand die ‚materialkerygmatische Katechese‘ der Evangelischen Unterweisung nahe. Dazu gehörte das 1936 veröffentlichte Buch von Joseph Andreas Jungmanns ‚Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung‘. Auch hierbei ging es vor allem darum, dass Kinder zum Glauben an Christus finden sollten. Religionsunterricht wurde ebenfalls als kirchliches Wirken in der Schule verstanden. Diesen erteilten fast ausschließlich Priester, und er beinhaltete z.B. auch eine Vorbereitung zum Empfang der Sakramente wie der Firmung, bei der die Thematisierung des Heiligen Geistes eine wichtige Rolle spielt.¹⁷⁴³

Schaut man aus unserer Zeit auf diese Positionen, so ist zunächst einmal juristisch wie inhaltlich richtig, dass Religionsunterricht auf die Kirche bezogen ist. Die Besonderheiten von Schule als staatlicher Lernort waren in der Evangelischen Unterweisung allerdings zu wenig im Blick. Somit wurden die Lebensumstände der Kinder und Jugendlichen in diesem Ansatz zu wenig

¹⁷⁴⁰ Heckel, Methodik, 29. Kittel äußerte zudem, dass Methoden nur dazu dienen würden, um „Gottes Wort in der eindeutigen und einmaligen Bestimmtheit seiner gegenwärtigen Anrede vernehmlich zu machen.“ Kittel, Religionsunterricht, 25.

¹⁷⁴¹ Vgl. Kittel, Religionsunterricht, 9f, 18f; Rothnagel, Religionslehrer, 37.

¹⁷⁴² Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 197.

¹⁷⁴³ Vgl. Rothnagel, Religionslehrer, 36.

berücksichtigt. Dennoch ermöglichte damals die empfohlene Ausrichtung auf Gott im Gebet, Lehrkräften eine Distanz zu Konflikten zu gewinnen und sich gleichzeitig Schülerinnen und Schülern intensiv zuzuwenden. Zwischendurch aus dem Abstand auf Einzelne zu blicken, ist ja auch in pädagogischer Hinsicht sinnvoll und so wirkte sich das Gebet auf die Begegnungen im Unterricht vermutlich positiv aus. Durch die Betonung des Gebets wurde zudem „die spirituelle Dimension der Kommunikation zwischen Lehrern und Schülern“¹⁷⁴⁴ hervorgehoben. Somit plante man bewusst Raum für das Wirken des unverfügbaren Geistes im Unterricht ein. Hier ist zu überlegen, was sich davon in unserer durchorganisierten Zeit wiederentdecken lässt. Zunächst kann hier als Streiffrage eingeordnet werden, ob Glaube durch Predigt, Verkündigung oder durch lernende Auseinandersetzung mit christlichen Inhalten entsteht. Wesentlicher erscheint es jedoch, bewusst wahrzunehmen, dass der Glaube auf das Wirken des Heiligen Geistes angewiesen ist. Insgesamt lässt sich die ‚Evangelische Unterweisung‘ also nicht einfach als „unpädagogisch“ und „theologisch-normative“ Epoche der Religionspädagogik abtun. Laut Büttner gab es nämlich damals „in der Praxis ... Spuren durchaus kindgemäßen Unterrichtens ..., die bereits auf die Didaktik der Elementarisierung verweisen.“¹⁷⁴⁵ Möller hebt außerdem hervor, dass in der Betonung des gelebten Glaubens das „ideologiekritische Potential ... des Religionsunterrichtes“ liege, „das zu entfalten angesichts der Herausbildung postmoderner Mythen und Ideologien aktuell gesellschaftlich dringend geboten erscheint.“¹⁷⁴⁶

Als problematisch wurde an der Evangelischen Unterweisung kritisiert, dass Lehrkräfte mit der Rolle als Zeugen überfordert sein könnten, wenn Verkündigung zur Leitkategorie des Religionsunterrichts erhoben werde. Hierzu kann man fragen, was Lehrkräfte heute brauchen, um in den Spannungsfeldern des Religionsunterrichts nicht überfordert zu werden. Schulungen zu Methoden und Inhalten gibt es viele. Wo aber lernen Lehrkräfte in unserer Zeit, ihren Geist und Körper in eine Haltung zu bringen, die mit dem unverfügbaren Wirken Gottes im Religionsunterricht rechnet? Oder ist dies gar nicht gewollt, weil Transzendentes in der Schule außen vor bleiben soll? In den sechziger Jahren jedenfalls gab es einen Streit darüber,

¹⁷⁴⁴ Grethlein, Fachdidaktik, 199.

¹⁷⁴⁵ Büttner, Praxis, 153-168.

¹⁷⁴⁶ Möller, Unterweisung, 4.

ob „die Inhalte der Glaubensüberlieferung als ‚Information‘ oder als ‚Verkündigung‘ zu vermitteln seien“.¹⁷⁴⁷ So geht es heute viel weniger um die Fragen nach der Entstehung von Glaube. Man kann vielmehr grundsätzlich fragen, ob sich ‚religiöses Lernen‘ bzw. ‚religiöse Bildung‘ und ‚Glaube‘ überhaupt entsprechen bzw. inwiefern sie sich unterscheiden. Im schulischen Religionsunterricht heute ist es ja auch möglich, ‚religiöse Bildung‘ zu erwerben, ohne den Glauben für sich als persönliche Lebensorientierung in Anspruch zu nehmen.

1.3.2 Fragen nach der Entwicklung von religiösem Sinn

Die theologische Anthropologie begreift den Menschen so, dass er sich selbst nicht seinen letzten Sinn geben kann. Versucht er es dennoch, verliert er „seine Menschlichkeit ... und das Leben verdinglicht.“¹⁷⁴⁸ Dies wird ja in unserer konsumorientierten Welt vielfach erfahren. Der christliche Glaube will den Menschen von der Überbelastung der eigenen Sinnsuche befreien. Durch die geschenkte Beziehung zu Gott können nämlich alle anderen Erfahrungen, auch die des Scheiterns, in einem neuen Licht erscheinen und dadurch einen neuen Sinn gewinnen.

Sozialwissenschaftliche und entwicklungspsychologische Ansätze ordnen christlichen Glauben allgemein unter Religion¹⁷⁴⁹ ein. Christlicher Glaube entspricht aber nicht immer den allgemeinen Stufen und Zielen von solchen Modellen allgemeiner religiöser Entwicklung.¹⁷⁵⁰ So bringen z.B. die Entwicklungsstufen Fowlers¹⁷⁵¹ ‚Glaube‘ in Verbindung mit einer Beziehung zu universaler Transzendenz. Eine christologische oder trinitarische Ausrichtung oder die damit verbundene eschatologische Hoffnung auf Vollendung von allem Unvollkommenen fehlen dort. Da christlicher Glaube weniger als Endpunkt religiöser Entwicklung zu verstehen ist, sondern immer

¹⁷⁴⁷ Biehl/Baudler, Erfahrung, 9. Hierzu gibt Baudler zu bedenken, „daß es schon biblisch neben dem Begriff des ‚kerygmas‘ den der ‚martyria‘ gibt, der ursprünglich ‚Zeugenschaft‘ bedeutet.“

¹⁷⁴⁸ Schweitzer, Lebensgeschichte, 241.

¹⁷⁴⁹ Der Begriff ‚Religion‘ kommt vom lateinischen ‚religio‘, was mit (Rück-)Bindung übersetzt werden kann. Es gibt keine allgemein anerkannte Definition. Der Begriff kann Kulte um Gottheiten und spirituelle Praktiken umfassen sowie handlungsleitende Wertvorstellungen. Vgl. <http://www.religion-ethik.de/religion/definition-was-ist-religion.html> am 28.07.2018.

¹⁷⁵⁰ Vgl. Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 40. Dort wird erwähnt, dass manchen christlichen Vorstellungen nach gewissen Stufenschemata etwas ‚Magisches‘ und somit ‚Unreifes‘ angehängt wird. Demnach kann man die Universalität dieser Modelle in Frage stellen.

¹⁷⁵¹ Vgl. Fowler, Stufen; Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 76-77 und Schweitzer, Lebensgeschichte, 242. Fowler unterscheidet zwischen ‚belief‘ (Glauben im Sinne von Fürwahrhalten) und ‚faith‘ (Glauben im Sinne von Vertrauen ‚zu einem transzendenten Wert- und Machtzentrum‘).“

wieder neu und anders als von außen empfangener Sinn erfahren werden will, spricht Schweitzer lieber von einer ‚Entwicklung des Glaubens‘ statt von einer ‚Entwicklung zum Glauben‘.¹⁷⁵² Außerdem ist er der Ansicht, dass sich durch tiefgreifende Glaubenserfahrungen oberflächlichere Entwicklungsnormen relativieren können.¹⁷⁵³ Beides überzeugt.

Auch Büttner und Dieterich hinterfragen gängige Stufungsmodelle¹⁷⁵⁴ und stellen neue Konzepte domänenspezifischen Lernens vor, wie z.B. die religiösen Stile von Streib.¹⁷⁵⁵ Dabei spielt eine feste Reihenfolge von Entwicklungsphasen keine Rolle. Unterschiedliche Bereiche können vielmehr nebeneinander auf unterschiedlichen Niveaus ausgeprägt sein. Büttner und Dieterich unterscheiden außerdem zwischen ‚Glaube‘ und ‚Spiritualität‘ im Sinne einer meditativen Selbstvergessenheit.¹⁷⁵⁶ Dies entspricht allerdings nicht einem Erfülltsein mit dem Heiligen Geist, auch wenn der Begriff ‚Spiritualität‘ eine Nähe zum Geist suggeriert. Hier gilt es genau hinzusehen.

So sieht z.B. die Psychologin Nye ‚Spiritualität‘ als eine Kategorie an, die der ‚Religion‘ übergeordnet ist. Sie hat Interviews geführt, um nach kindlichen spirituellen Vorstellungen zu forschen. Allerdings fällt es schwer, die Äußerungen von Kindern, die dazu benannt werden, mit dem biblischen Bild vom ‚Heiligen Geist‘ in Einklang zu bringen. Er wird zwar explizit erwähnt, kann aber in den beschriebenen, vagen Andeutungen auch zu einem phantastischen oder esoterischen Verständnis führen.¹⁷⁵⁷ Dennoch lässt sich die Kenntnis des Begriffes ‚Heiliger Geist‘, vor allem wenn er dabei mit positiven Gefühlen belegt ist, als Türöffner für weiteres Lernen zum Geist ansehen. So versucht ja auch das Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen¹⁷⁵⁸ die vorhandenen Vorstellungen der Lernenden wahrzunehmen und daran anzuknüpfen. Darüber hinaus ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass vielfach „religiöse ... Entwicklung an die nichtplanbare ... Erfahrungen der Lebensgeschichte“¹⁷⁵⁹ von Kindern und

¹⁷⁵² Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 239. Bekehrung versteht Fowler laut Schweitzer „als eine bewußt erfahrene und vollzogene religiöse Neuorientierung ... als ein Zum-Glauben-Kommen ...“ Dies muss allerdings nicht den „... Übergang zu einer neuen Entwicklungsstufe bedeuten“. 243.

¹⁷⁵³ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 246.

¹⁷⁵⁴ Interessant hierzu ist auch, dass Stufenmodelle religiöser Entwicklung in der Kirchengeschichte eine lange Wirkungsgeschichte haben. Vgl. B III 2.1.1 und 3.1.3.1. zur areopagitischen Lehre.

¹⁷⁵⁵ Vgl. Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 28f, 82f.

¹⁷⁵⁶ Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 126f.

¹⁷⁵⁷ Vgl. Nye, Children's Spirituality, 34. Freudenreich, Spiritualität, 56f, 60f. Dort ist die Rede von einer Begegnung mit dem Heiligen Geist, der aussah wie ein außerirdischer Bischof, und von damit verbundenen Gefühlen. Vgl. auch Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 130f.

¹⁷⁵⁸ Vgl. C 2.4.3.

¹⁷⁵⁹ Schweitzer, Lebensgeschichte, 262.

Jugendlichen gebunden ist. Dadurch können allerdings innerhalb einer Altersgruppe sehr unterschiedliche religiöse Bedürfnisse und Entwicklungsstände vertreten sein, mit denen es dann wiederum im Unterricht sensibel umzugehen gilt.

1.3.3 Glaube als lernende Möglichkeiten mit dem Ziel mündigen Christseins

Laut Bildungsplan soll christlicher Glaube so ins Gespräch gebracht werden, dass „die Heranwachsenden ... den Glauben als Möglichkeit ... entdecken [können, um] die Wirklichkeit zu deuten und ihr Leben danach zu gestalten.“¹⁷⁶⁰ Die Unverfügbarkeit des Geistes, der Glauben bewirkt, entspricht hier gewissermaßen der Freiheit, „den Glauben als Möglichkeit zu entdecken“. Dabei stellt sich für Religionslehrkräfte die Herausforderung, die „bedingungslose Zuwendung zu den Kindern“¹⁷⁶¹ vorzuleben und möglichst verstehbare Anreize zum Glauben zu setzen.

Als Entwicklungsziel ist allerdings ein reifes¹⁷⁶² bzw. mündiges¹⁷⁶³ Christsein anzusehen. Heutzutage ist dabei auch in Anlehnung an Klafkis Bildungsbegriff¹⁷⁶⁴ die Selbstständigkeit der einzelnen in der Beurteilung religiöser Fragen im Blick, die sich dann wiederum förderlich auf die persönliche und gemeinschaftliche Lebensgestaltung auswirkt. Demnach kann und sollte sich Glaube durch Lernen weiterentwickeln und reifen, so dass der Mensch „versteht, was er glaubt, und ... weiß, an was sich nicht zu glauben lohnt“.¹⁷⁶⁵ Ein Aneignen von Sachwissen und Diskutieren von Positionen kann dabei helfen. Deshalb dürfen Glauben und Lernen nicht vorschnell gegeneinander ausgespielt werden. Es lässt sich vielmehr fragen, inwiefern Glaube und seine Entwicklung im schulischen Kontext positiv gefördert werden können.

Hierbei spielen der Glaube, die Haltung, die pädagogischen Fähigkeiten und das Wissen der Lehrkraft¹⁷⁶⁶ sowie die christliche Sozialisation der Schülerinnen und Schüler in der jeweiligen Gruppe eine wichtige Rolle.

¹⁷⁶⁰ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 3. Ergänzung nach A.S.

¹⁷⁶¹ Schweitzer, Lebensgeschichte, 246.

¹⁷⁶² 1Kor 13,11 stellt ‚Reife im Glauben‘ in den (eschatologischen) Kontext der Liebe. Vgl. B II 3.2.1.5.

¹⁷⁶³ So heißt es z.B. in Eph 4,14: „damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen durch trügerisches Spiel der Menschen, mit dem sie uns arglistig verführen.“ Bei dieser Mündigkeit geht es um Standfestigkeit und Klarheit in der Lehre.

¹⁷⁶⁴ Vgl. A 2.4.1.

¹⁷⁶⁵ Schweitzer, Lebensgeschichte, 247.

¹⁷⁶⁶ Mehr dazu unter C 1.4.

Liegen dort individuelle oder gemeinschaftliche Erfahrungen einer Beziehung zu Gott vor, ist die Frage, wie daraus lebendige Glaubensaussagen werden, die andere dazu anregen, sich mit Glauben beschenken zu lassen. Allerdings können auch kritische Anfragen von Mitschülerinnen und Mitschülern, die nicht glauben, Anlass zur Auseinandersetzung geben und somit zur Reifung von Glaube beitragen.

Darüber hinaus müssen in der Weiterentwicklung gesellschaftlicher Bedingungen Glaubensaussagen immer wieder auf ihre geschichtlichen Kontexte sowie ihre Relevanz angesichts neuer aktueller Gegebenheiten überprüft werden.¹⁷⁶⁷ In solchen sich ständig verändernden Dynamiken von Gruppen und Gesellschaften kann die Rede vom ‚Heiligen Geist‘ z.B. als ‚Paraklet‘ oder ‚Geist der Wahrheit‘¹⁷⁶⁸ lebendige Orientierung vermitteln, sowohl für die individuelle als auch für die gemeinschaftliche Entwicklung von Glauben.

1.3.4 Individueller und gemeinschaftsbezogener Glaube

Schließlich ist Glaube nicht nur individuell zu verstehen, sondern wird insbesondere in Gemeinschaft lebendig und drückt sich darin aus. So bezieht sich nach Eph 4,12-14¹⁷⁶⁹ die Mündigkeit des einzelnen auf die Auferbauung des Leibes Christi, also auf die christliche Gemeinschaft, in der er lebt. Von daher verweigert sich christliche Anthropologie einem einseitigen Individualismus, wie er vielfach Modellen religiöser Entwicklung zugrunde liegt. Nach biblischem Verständnis werden zwar immer wieder einzelne Menschen zum Glauben gerufen, doch bezieht sich dieser dann immer auch auf die Gemeinschaft des einzelnen. Nach christlichem Verständnis gehören „Glaube und Gemeinde“¹⁷⁷⁰ letztlich zusammen und der ‚Leib Christi‘ gilt als der besondere Ort des Wirkens des Geistes Gottes. Zwar kann christlicher Religionsunterricht nicht als ‚Leib Christi‘ verstanden werden. Dennoch ist er inhaltlich, aber auch institutionell auf Verbindungen zu Kirche(n) angewiesen. Dies zeigt sich z.B. auch daran, dass das Apostolische Glaubensbekenntnis im 3. Artikel den Glauben „an den Heiligen Geist ... [in Verbindung mit der]

¹⁷⁶⁷ Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 57.

¹⁷⁶⁸ Vgl. B II 2.3.3.

¹⁷⁶⁹ „Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur Reife des Mannesalters, zum vollen Maß der Fülle Christi. Auf daß wir nicht mehr unmündig seien ...“ – vgl. Fußnote 1763.

¹⁷⁷⁰ Schweitzer, Lebensgeschichte, 249.

heilige[n] christliche[n] Kirche [und der] Gemeinschaft der Heiligen“¹⁷⁷¹ bringt. Dennoch kann diesem Glauben an die Gemeinschaft der auch individuell erfahrbare Glaube an Gott, den Vater, und an Jesus Christus vorausgehen. So jedenfalls könnte man die Reihenfolge der Artikel im Glaubensbekenntnis verstehen. Allerdings drücken diese eine aufeinander bezogene trinitarische Einheit aus, die nicht hierarchisch oder chronologisch gedeutet werden sollte.

Grundsätzlich darf sich (religiöse) Erziehung weder nur an den Entfaltungsmöglichkeiten des Kindes orientieren noch allein „als Übertragung festliegender kultureller Inhalte“¹⁷⁷² der gesellschaftlichen Gemeinschaft verstanden werden. Beide Pole müssen aufeinander Bezug nehmen. Dabei steht christliche Erziehung im Zusammenhang mit der aktuellen Gestalt von Kirche, der Gesellschaft – auch in ihrem jeweiligen Gewordensein – und dem Entwicklungsstand des Individuums. Schweitzer bringt dazu außerdem die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Versöhnung‘ ein. Diese beziehen sich nach (jüdisch-)christlichem Verständnis auf sich selbst, den Nächsten sowie auf Gott. Somit verbinden sie individuelle mit sozialen Aspekten, weil die grundlegende Versöhnungserfahrung des Glaubens sich „an Liebe und Gemeinschaft orientiert“.¹⁷⁷³ Demnach geht es nicht um eine individuelle Freiheit, sondern um „eine mit anderen geteilte Freiheit und Versöhnung, die auf Freiheit basiert“.¹⁷⁷⁴ Sozialwissenschaftlich werden „persönliche Autonomie“ und „kommunikative Ethik“ als „Ziel der Entwicklung“¹⁷⁷⁵ genannt. Diese korrespondieren mit „der theologisch geforderten Mündigkeit in Freiheit und Versöhnung mit Mensch und Natur“,¹⁷⁷⁶ sind damit aber nicht deckungsgleich. Dies gilt insbesondere deshalb, da christlicher Glaube, wenn er entsprechende Impulse durch den biblischen Befund erhält, um die Vorläufigkeit und Brüchigkeit erlebter Versöhnung in dieser Welt weiß. Und dennoch kann er sich dann – insbesondere in paulinischem Sinn – durch die geistgeschenkte Hoffnung auf die Vollendung stetig darum bemühen, bereits

¹⁷⁷¹ <http://p.dw.com/p/2yXFp> am 28.07.2018. Ergänzungen nach A.S. Auf die Entstehung des Glaubensbekenntnisses und die Kritik an diesem Text kann hier nicht eingegangen werden. Da das Apostolische Glaubensbekenntnis Christen verschiedenster Konfessionen, Kulturen und Zeiten eint, kommt ihm noch immer besondere Bedeutung zu.

¹⁷⁷² Schweitzer, Lebensgeschichte, 256.

¹⁷⁷³ Schweitzer, Lebensgeschichte, 247. Vgl. hierzu auch z.B. das Bedeutungsspektrum von *shalom*.

¹⁷⁷⁴ Schweitzer, Lebensgeschichte, 247.

¹⁷⁷⁵ Schweitzer, Lebensgeschichte, 248.

¹⁷⁷⁶ Schweitzer, Lebensgeschichte, 248. Unter A 2.4.1 wurde ja bereits die Frage gestellt, inwiefern „eine Auseinandersetzung mit dem ‚Heiligen Geist‘ dem Gesamtziel moderner pädagogischer Bemühungen im Sinne der Förderung von Mündigkeit entspricht“. Die hier erfolgten Differenzierungen können bei dieser Frage hilfreich sein.

‚im Hier und Jetzt‘ Gerechtigkeit, Frieden und Heil, wie es der Versöhnung in Christus entspricht, auszubreiten.

1.4 Die Religionslehrkraft zwischen Charisma und Amt

Der Religionslehrkraft kommt in dem Spannungsfeld zwischen institutionellen Rahmenbedingungen und dem Gespür für unplanbare, „fruchtbare Moment[e]“,¹⁷⁷⁷ um religiöse Bildung bzw. Glauben zu fördern, eine besondere Bedeutung zu. So heißt es im Bildungsplan „Die fachliche, didaktische und personale Kompetenz der Lehrperson sind wichtige Faktoren für den Evangelischen Religionsunterricht.“¹⁷⁷⁸ Dazu lassen sich sowohl geistlich-transzendente als auch natürlich-immanente Aspekte der Förderungen unterscheiden, wenn auch nicht immer trennscharf abgegrenzt.

1.4.1 Geistliche Unterstützung von Religionslehrkräften

Denkt man bei dem Stichwort ‚personale Kompetenz‘ an Eigenschaften wie Geduld oder Freundlichkeit, liegen neben charakterlichen Eigenschaften auch Bezüge zu den ‚Früchten des Geistes‘ nach Gal 5,22 nahe.¹⁷⁷⁹ Des Weiteren lässt sich fragen, inwiefern man im Sinne von 1Kor 12 von einem ‚Charisma‘ zum Erteilen von Religionsunterricht sprechen kann und welche Kriterien sich dafür in unserer Zeit benennen lassen. Als mögliche Bereiche wären dazu z.B. folgende denkbar: Gespür für Bedürfnisse junger Menschen, Begeisterung, Glaubwürdigkeit und Verständlichkeit im Versprachlichen christlicher Inhalte oder auch Kreativität, Flexibilität, und Dialogbereitschaft angesichts sich ständig wandelnder (gesellschaftlicher) Gegebenheiten. Wo solche Eigenschaften bei jungen Menschen zutage treten,¹⁷⁸⁰ könnte es eventuell angebracht sein, bei der Berufswahl das Lehramt für Religion ins Gespräch zu bringen. In kirchlichen oder staatlichen Ausbildungsstätten ließen sich dann bereits vorhandene Anlagen durch fachliche und didaktische Qualifikationen ergänzen, formen und entsprechend überprüfen. Dort sollten allerdings auch die mitgebrachten

¹⁷⁷⁷ Vgl. <http://paed.oopen.org/2017/08/23/der-fruchtbare-moment-im-bildungsprozess-friedrich-copei-1902-1945/?lang=de> am 30.07.2018. Ergänzung nach A.S. Mehr dazu unter C 2.4.3.

¹⁷⁷⁸ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 6, 10.

¹⁷⁷⁹ „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit; gegen all dies ist das Gesetz nicht.“ Vgl. B II 3.3.2.5.

¹⁷⁸⁰ Dabei ist z.B. an gemeindliche Erprobungsräume wie Kindergottesdienst, Jungschar oder Freizeiten zu denken.

natürlichen und geistlichen Begabungen der Studierenden bzw. Lehramtsanwärter nach Möglichkeit individuell gefördert werden.

Vom Bild der Gemeinschaft des ‚Leibes Christi‘ her wäre es außerdem wünschenswert, wenn Christen und Kirchengemeinden (werdende) Religions-lehrkräfte durch Fürbitte oder ermutigenden Beistand in ihrer Aufgabe unterstützen. In der Verleihung der ‚Vocatio‘ (Berufung) für evangelische und der ‚Missio‘ (Sendung) für katholische Religionslehrkräfte¹⁷⁸¹ zum Berufsbeginn klingt etwas von dieser geistlichen Dimension des Amtes an. Dies bedeutet aber nicht, dass sich die Religionslehrkraft „als kirchlicher Amtsträger mit der Aufgabe der Verkündigung in der Schule“¹⁷⁸² zu verstehen hat. Durch die Übergabe der Vocations-Urkunde in einem Gottesdienst soll vielmehr das Eingebundensein gerade auch der staatlichen Religionslehrkräfte in eine christliche Gemeinschaft verdeutlicht werden.

Interessant ist, wie in der Agenda der EKD Anregungen zur liturgischen Gestaltung eines Vocationsgottesdienstes formuliert sind:¹⁷⁸³ So wird in der Frage nach der Bereitschaft, sich in den „Dienst in der Schule“ senden zu lassen, gleich auch das „Vertrauen auf den Beistand Jesu Christi“ erwähnt. Nach der Bejahung dieser Frage folgt die Zusage: „Im Vertrauen auf Gottes Wort und seine Zusage bevollmächtigen wir sie zu ihrem Dienst.“ Im anschließenden Gebet wird die Bitte geäußert: „Erfülle sie mit deinem Geist, damit durch sie junge Menschen Orientierung gewinnen und dem Glauben begegnen.“ Als geistliche Hilfen für den ‚Dienst‘ – also nicht nur die ‚Aufgabe‘, das ‚Amt‘ oder den ‚Job‘ – werden „Jesus Christus“, das „Wort Gottes“ und der „Geist“ genannt. So aufgezählt, liegen trinitarische Anklänge nahe. Die vorangestellte Betonung von ‚Christus‘ und dem ‚Wort‘ vor dem ‚Geist‘ entspricht wiederum dem evangelischen Profil. Wesentlich ist aber vor allem, dass durch Liturgie und Segnung das Bewusstsein unterstützt wird, im

¹⁷⁸¹ Aus katholischer Sicht ist es wichtig, dass die ‚Missio‘ durch die Hand des Weihbischofs übergeben wird. In einer damit verbundenen Gottesdienst-Liturgie sollen die Lehrkräfte auf die Frage des Bischof nach der Bereitschaft, den Dienst an den Schülerinnen und Schülern zu übernehmen, folgendermaßen antworten: „In Taufe und Firmung sind wir mit Jesus Christus verbunden und durch den Heiligen Geist gestärkt.“ Vgl. dazu das Programmheft der Missioverleihung der Erzdiözese Freiburg vom 27.04.2018 im Freiburger Münster. Die Unterschiede zur evangelischen Liturgie sind auffällig. Um ökumenische Gottesdienstformen für diesen Anlass zu etablieren, müssten erst konfessionelle Unterschiede zum Amtsverständnis, aber auch zu den Sakramenten überwunden werden.

¹⁷⁸² Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 197. Ein solches Verständnis lag nach dem Zweiten Weltkrieg in der sogenannten Evangelischen Unterweisung vor. Mehr dazu unter C 3.1.1.

¹⁷⁸³ EKD, Berufung, 131-132.

Religionsunterricht als Lehrkraft durch Gottes Geist begleitet zu werden und sich Freude und Mut ausbreiten, um die Herausforderungen des Dienstes unerschrocken anzupacken. Spannungsfelder rund um den Religionsunterricht gibt es ja genügend.¹⁷⁸⁴

1.4.2 Ganzheitliche Förderung der Kompetenzen von Religionslehrkräften

Eine Vielfalt an teils widersprüchlich anmutenden Anforderungen in einem angemessenen Verhältnis in der Praxis auszubalancieren ist anspruchsvoll. Angesichts dessen wurden verschiedene Modelle entwickelt, um fachliche, didaktische und personale Kompetenzen von Religionslehrkräften gezielt fördern zu können. So benennt das 2008 von der EKD erstellte Kompetenzmodell für Religionslehrkräfte eine „Theologische und religionspädagogische Reflexionsfähigkeit, ... [sowie die] Fähigkeit zur Reflexion der eigenen Religiosität und der Berufsrolle“.¹⁷⁸⁵ Auch das katholische Habitus-Modell sieht in der Reflexionsfähigkeit eine Schlüsselkompetenz für Lehrkräfte, denn „ihr obliegt es als übergeordnete Kompetenz, die einzelnen Kompetenzen zu verbinden, in ein Verhältnis zu setzen und zu transformieren.“¹⁷⁸⁶ Kognitive Fähigkeiten sind auch deshalb wichtig, weil „Fachwissen ... die Grundlage [ist], auf der fachdidaktische Beweglichkeit entstehen kann“.¹⁷⁸⁷

Die EKD- Schrift ‚Orientierung gewinnen‘ hebt darüber hinaus Folgendes hervor: „Die Bindung an das biblische Zeugnis von Jesus Christus schließt nach evangelischem Verständnis ein, dass der Lehrer die Auslegung und Vermittlung der Glaubensinhalte auf wissenschaftlicher Grundlage und in Freiheit des Gewissens vornimmt.“¹⁷⁸⁸ Zu diesem Zitat lässt sich ergänzen, dass Wissen nicht alles ist und der Verstand sowie das Gewissen durch den ‚Heiligen Geist‘ erhellt werden können, um geistliche Zusammenhänge zu verstehen. Zudem kann die Liebe zu den Lernenden helfen, um für sie z.B.

¹⁷⁸⁴ Vgl. Pirner, Lehrer, 18.

¹⁷⁸⁵ Burrichter, Einführung, 10. Ergänzung durch A.S. Zusammenhängend wird die „Theologisch-religionspädagogische Kompetenz“ verstanden als „Gesamtheit der beruflich notwendigen Fähigkeiten und Fertigkeiten, der Bereitschaft und berufsethischen Einstellungen, über die ein Religionslehrer bzw. eine -lehrerin verfügen muss und die es ihnen ermöglicht, mit der Komplexität von beruflichen Handlungssituationen konstruktiv umzugehen, d.h. religionspädagogisch handlungsfähig zu sein.“

¹⁷⁸⁶ Burrichter, Einführung, 9.

¹⁷⁸⁷ Pirner, Lehrer, 22. Ergänzung nach A.S. Baumert und Kunert betonen dies laut Pirner in ihrem heuristischen Modell professioneller Handlungskompetenz.

¹⁷⁸⁸ EKD, Orientierung, 50.

passende Inhalte und Methoden auszuwählen. Weder in der Bibelauslegung noch bei der Freiheit des Gewissens geht es um Beliebigkeit. Beide Aspekte zielen darauf, dass Kinder und Jugendliche begründbare und befreiende (Glaubens-)Erfahrungen machen können, die insbesondere in der Bindung an Jesus Christus erlebbar sind. Damit Religionslehrkräfte mit diesem Raum zwischen Bindung und Freiheit entsprechend umgehen können, sollten in der Aus- und Weiterbildung persönlichkeitsstärkende bzw. -korrigierende Angebote zur weiteren Professionalisierung vorkommen.¹⁷⁸⁹ Als Maßstab gilt dabei das berufliche Anforderungsprofil. Neben kognitiven Aspekten gehören dazu auch emotionale, körperliche, aber auch geistliche. So stellt die EKD-Denkschrift ‚Orientierung gewinnen‘ fest: „Guter Religionsunterricht lebt immer auch davon, dass er von glaubwürdigen Personen unterrichtet wird. Glaubensüberzeugungen sind Gegenstand des Religionsunterrichts, aber dies schließt notwendig die Dimension persönlicher Auseinandersetzung und Klärung des eigenen Glaubens ein. Für Kinder und Jugendliche spielt dabei die Person der Unterrichtenden eine wichtige Rolle. Sie fragen deshalb mitunter auch ganz direkt, ob der Lehrer oder die Lehrerin eigentlich selbst glaube, was er oder sie unterrichtet. Nach evangelischem Verständnis setzt die Befähigung, um Religionsunterricht zu erteilen, eine Bindung an den christlichen Glauben voraus, was freilich nicht mit einer lehramtlichen Kontrolle verwechselt werden darf.“¹⁷⁹⁰ Dem ist voll zuzustimmen.

Schließlich ist erwähnenswert, dass nicht nur staatliche Lehrkräfte Religionsunterricht erteilen dürfen, sondern auch kirchliche Amtsträger. Diese Menschen bringen oft Erfahrungen aus dem Pfarramt oder der Gemeindepädagogik mit. Solche institutionsverbindende Blickwinkel können sowohl für Kirchengemeinden als auch für Schule gewinnbringend sein. Dazu sollten sich die entsprechenden Personen aber nach Möglichkeit auf beide Bereiche bewusst einlassen und sich kontinuierlich weiter professionalisieren.¹⁷⁹¹

¹⁷⁸⁹ Hierbei können z.B. biographisches Lernen oder Gestaltpädagogik hilfreich sein, aber auch kirchliche Angebote z.B. als Begleitprogramm zum Studium.

¹⁷⁹⁰ EKD, Orientierung, 51.

¹⁷⁹¹ Vgl. EKD, Orientierung, 52-53.

2 ‚Geist‘-Suche in Religionspädagogischen Konzeptionen und Ansätzen

Im unter Teil A zugrundeliegenden Unterricht wurden verschiedene Methoden zum Thema ‚Heiliger Geist‘ ohne tiefer reflektierte Bezüge zu religionsdidaktischen Theorien erprobt. Unterrichtliches Handeln erhält aber in der Regel mehr Sicherheit und Zielklarheit, wenn es sich auf zum Thema passende Modelle stützen kann. Deshalb sollen im Folgenden religionsdidaktische Konzeptionen, die zur Vermittlung des Themas ‚Heiliger Geist‘ besonders geeignet erscheinen oder Bezüge zu ihm vermuten lassen, näher beleuchtet werden. Da evangelischer Religionsunterricht sein Verständnis zum ‚Heiligen Geist‘ vor allem der Bibel entnimmt, geraten zunächst bibeldidaktische Ansätze ins Blickfeld. Symboldidaktik ist insofern interessant, da der ‚Heilige Geist‘ als unfassbar gilt. Deshalb wird – wie in der Studie in Teil A deutlich wurde – vielfach durch Symbole versucht, sich auf anschauliche Weise an das anzunähern, was mit dem Begriff ‚Heiliger Geist‘ gemeint sein könnte. Des Weiteren versucht der Performative Religionsunterricht, ein Erleben, das zum Verstehen religiöser Dimensionen nötig ist, aufgrund mangelnder Erfahrungen von säkularisierten Schülerinnen und Schülern in den Unterricht einzubinden. Gerade zum Thema ‚Heiliger Geist‘ kann innerhalb der Schule weitgehend nicht von vorhandenen Vorerfahrungen und Vorkenntnissen ausgegangen werden. Somit regt dieser neuere Ansatz zum Nachdenken darüber an, was für ein Verständnis zum Heiligen Geist bzw. für den Glauben an sich nötig ist. Auch theologisierende Gespräche können dazu hilfreich sein. Dafür ist Lehrkräften nicht nur das Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes zu empfehlen, sondern auch theologisches Sachwissen sowie allgemeinpädagogische und (entwicklungs-)psychologische Kenntnisse, um positive Beziehungen für lebensförderliche Gespräche zu gestalten. Schließlich muss sich christlicher Religionsunterricht inzwischen immer mehr mit einer multireligiösen gesellschaftlichen Situation auseinandersetzen. Deshalb soll in einem weiteren Punkt beleuchtet werden, welche Aspekte zum ‚Heiligen Geist‘ innerhalb des interreligiösen Lernens hervortreten. Dabei gilt, dass Begegnungen mit Andersgläubigen zur eigenen Identitätsklärung bzw. -stärkung beitragen können. Insgesamt sollen in der Untersuchung der unterschiedlichen religionspädagogischen Ansätzen auch immer wieder Aspekte der in Teil B genannten Spannungsfelder zum ‚Heiligen Geist‘

anklingen, um daran im Schlussteil möglichst geistvolle Anregungen anzuknüpfen.

2.1 Bibeldidaktik als Hilfe zum Verstehen des Wortes (Gottes)

Im unter A angerissenen Unterricht zum Heiligen Geist kamen verschiedene Bibeltexte zum Einsatz. Neben der Pfingstgeschichte aus Apg 2 und Jes 11 waren dies vor allem Bibelstellen aus den Evangelien und den paulinischen Briefen. Dabei wurden diese teils ohne gründlichere exegetische Erforschung aus dem Zusammenhang gerissen als Beleg für eigene Aussagen verwendet. Diese Problematik soll nun in den Kontext verschiedener bibeldidaktischer Konzeptionen gestellt werden.

Bibeldidaktik fragt insgesamt nach „Lehr- und Lernprozessen mit der Bibel.“¹⁷⁹² Dabei gilt ein „Erschließen und Verstehen biblischer Texte [als] eine der Hauptaufgaben des ... Religionsunterrichtes“, da ja die Bibel grundlegend als „Urdokument des christlichen Glaubens ... für Christinnen und Christen unüberholbar gültig als dessen Quelle und Korrektiv“¹⁷⁹³ angesehen wird. Dies schließt sowohl ein exegetisches Bemühen um den Text als auch eine zielgruppenspezifische Erschließung und somit didaktisch-methodische Aufbereitung mit ein. Wichtig ist dabei, sich auch mit Vorverständnissen und Konnotationen von Begriffen auseinanderzusetzen, um Missverständnissen vorzubeugen. Hierbei sind auch kulturelle sowie konfessionelle Unterschiede wahrzunehmen.¹⁷⁹⁴

Zunächst einmal lässt sich kulturgeschichtlich viel über die Bibel als Buch, z.B. in ihrer Entstehungsgeschichte, lernen. Man kann aber auch durch die lesende Auseinandersetzung mit den Gotteserfahrungen, die in der Bibel aufgeschrieben wurden, Orientierung in eigenen Lebensfragen erhalten. Eine solche existentielle Begegnung mit der Bibel ist jedoch nicht machbar, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes angewiesen. Bei der Beschäftigung mit der Bibel ist in der Begegnung zwischen Text und Rezipient nicht nur ein fachliches und pädagogisches Bemühen um eine wechselseitige Erschließung nötig, sondern auch das Bewusstsein, dass

¹⁷⁹² Zimmermann, Bibeldidaktik, 1.

¹⁷⁹³ Gnant, Themen, 268. Ergänzungen nach A.S.

¹⁷⁹⁴ Interessant hierzu ist auch orthodoxe Bibeldidaktik wahrzunehmen. Nach Danilovich, Lernen, 1 bildet „die Kirche als gottmenschlicher Organismus [, der] vom Heiligen Geist geleitet wird“, „einen unabdingbaren hermeneutischen Rahmen für die Schriftauslegung“. Ergänzung nach A.S. Nach 1.1 „wird der Gottesdienst ... als zentraler Lernort der religiösen Bildung gedeutet.“ Insgesamt versteht sich die Orthodoxie als ‚ortho-dox‘, also als ein Bemühen um die ‚richtige Anbetung‘. Historisch-kritische Exegese findet sich dort bisher nur teilweise. Vgl. Danilovich, Lernen, 4.

„Gottes Geist ... im Medium der Texte ansprechen und inspirieren kann.“¹⁷⁹⁵ Demnach geht es hierbei auch um die Spannung zwischen menschlichen, immanenten Erschließungs-methoden und der unverfügbaren Offenbarung Gottes. Auf diesem Hintergrund sollen nun verschiedene bibeldidaktische Ansätze dargestellt und auf ihre Relevanz für das Thema ‚Heiliger Geist‘ hin überprüft werden.

2.1.1 ‚Worte wie Feuer‘

Horst Klaus Berg¹⁷⁹⁶ bezieht sich in seinem ‚Grundriss der Bibeldidaktik‘ auf Klafkis kritisch-konstruktive Didaktik mit dem Anliegen, wissenschaftliche Exegese und eine Orientierung an der Lebenswelt der Jugendlichen aufeinander zu beziehen.¹⁷⁹⁷ Aus den von Klafki erwähnten Problemfeldern der Gegenwart ermittelt Berg gegenwartsrelevante Themen, wie ‚Frieden‘ oder ‚Gerechtigkeit‘. Jedoch müsse immer wieder überprüft werden, was gerade für Lernende wirklich relevant sei. Den Problemen einer solchen „Gegenwartsanalyse“¹⁷⁹⁸ stellt er Themenfelder der Bibel gegenüber, um „Lernchancen“ der Bibel herauszufinden. Diese sieht er z.B. im Blick auf „Hoffnung und Widerstand“ oder „Modelle gelingenden Lebens“,¹⁷⁹⁹ aber auch in der Offenheit der Bibel gegenüber dem Scheitern des Menschen. Im Sinne wechselseitiger Erschließung seien die Schülerinnen und Schüler mit ihren Erfahrungen nach Möglichkeit bereits in die Exegese von Bibeltexten einzubeziehen.¹⁸⁰⁰ Bei der Strukturierung und dem Auffinden von lebensrelevanten Inhalten der Bibel, könnten dazu zentrale Motive bzw. „Grundbescheide“, die sich durch die Bibel zögen, helfen. Diese benennt Berg folgendermaßen: Gott schafft Leben, Gott stiftet Gemeinschaft, Gott leidet mit und an seinem Volk, Gott befreit die Unterdrückten, Gott gibt seinen Geist, Gott herrscht in Ewigkeit.¹⁸⁰¹ Gnannt fasst diese Motive als

¹⁷⁹⁵ Zimmermann, Bibeldidaktik, 9.

¹⁷⁹⁶ Julia Gerth vertritt, dass die Grundbescheide von Horst Klaus Berg und die biblischen Grundmotive von Theißen die Rede vom Heiligen Geist wieder in die Religionspädagogik eingebracht hätten. Vgl. Gerth, Geist, 3.

¹⁷⁹⁷ Vgl. Berg, Grundriß, 127-143.

¹⁷⁹⁸ Vgl. Lindner, Bibeldidaktik, 2.1. Als weitere „Problemstellungen“ werden z.B. benannt: Komplexität, Fremdbestimmung, Anonymität, Sehnsucht nach Geborgenheit, Hoffnungslosigkeit, Perfektionismus oder Reizüberflutung und Hektik.

¹⁷⁹⁹ Berg, Grundriß, 35f.

¹⁸⁰⁰ Vgl. Johannsen, Bibeldidaktik, 168.

¹⁸⁰¹ Vgl. Berg, Grundriß, 80f.

„Transferschienen zwischen Tradition und Gegenwart“,¹⁸⁰² quasi als zusammenfassende Orientierungen der Heilsgeschichte, auf.

Müller hebt hervor, dass diese Grundbescheide „weniger lehrhaften als tröstenden und ermutigenden Charakter“¹⁸⁰³ haben. Immerhin entspricht ein Trösten dem Parakleten des Johannesevangeliums. Außerdem kritisiert Müller die Formulierungen Bergs als nicht ganz treffend, vor allem, wenn man ‚Bescheid‘ als „autoritative Auskunft“¹⁸⁰⁴ versteht. Vom exegetisch-systematischen Teil dieser Arbeit her betrachtet lässt sich jedoch sagen, dass sich in allen genannten Bereichen das Wirken des Geistes Gottes in besonderer Weise zeigt. Um den Zusammenhang zwischen Pneumatologie und Ethik nicht außer Acht zu lassen, könnte man vielleicht noch ergänzen „Gott befähigt zum guten Leben und verschenkt seine Gaben“. Die direkte Bezogenheit des Geistes auf Christus allerdings kommt bei Berg nicht genug zum Ausdruck. So bezeichnet auch Müller Bergs Grundbescheide in christologischer Hinsicht als „defizitär“¹⁸⁰⁵ und außerdem im Blick auf die Bedürfnisse von Kindern und Jugendlichen zu einengend formuliert. Dennoch kann Bergs Ansatz dazu anregen, „die Frage nach Gott und dem Menschen offen und wach“¹⁸⁰⁶ zu halten durch die Worte der Bibel. Dass diese Worte „wie Feuer“¹⁸⁰⁷ erhellen und wärmen, lässt sich wiederum als Anspielung auf das Wirken des Geistes verstehen. Gerth vertritt, dass die bibeldidaktischen Grundbescheide von Berg die Rede vom Heiligen Geist wieder in die Religionspädagogik eingebracht hätte.¹⁸⁰⁸ Dem lässt sich in ausgeführtem Sinn bedingt zustimmen.

2.1.2 Kraftvolle Bibeltex te in der existentiellen Bibeldidaktik

Ingo Baldermann geht in seiner existentiellen Bibeldidaktik davon aus, dass die Bibel in impliziter Didaktik selbst dazu anregt, über das Gelesene deutend nachzudenken: „Der Text ist in diesem Lernprozess nicht Objekt meiner Didaktik, sondern selbst ein *didaktisches Subjekt*; er wurde aufgezeichnet, um mir etwas zu zeigen, etwas mitzuteilen, mich etwas lernen zu lassen. Und

¹⁸⁰² Gndant, Themen, 271.

¹⁸⁰³ Müller, Schlüssel, 66.

¹⁸⁰⁴ Müller, Schlüssel, 68.

¹⁸⁰⁵ Müller, Schlüssel, 69.

¹⁸⁰⁶ Gndant, Themen, 269.

¹⁸⁰⁷ Berg, Wort. Der ganze Titel lautet „Ein Wort wie Feuer, Wege lebendiger Bibelauslegung.“

¹⁸⁰⁸ Vgl. Gerth, Geist, 3. Neben Berg erwähnt sie dabei auch die biblischen Grundmotive von Theißen. Nach der Kritik an der Evangelischen Unterweisung, die den Heiligen Geist betonte (vgl. C 1.3.1 und 3.1), wurde er erstmal länger in der Religionspädagogik nicht beachtet.

so muss ich mich darauf einlassen, wie er mich führt.“¹⁸⁰⁹ Nach Baldermann drückt sich dies so aus, dass die Bibel selbst eine unerhörte Kraft enthalte, sich in der unmittelbaren Textbegegnung für die Gegenwart als relevant zu erweisen.¹⁸¹⁰ Deshalb strebt er ein möglichst selbstständiges Lesen (bzw. Hören) des Textes durch die Lernenden an. Dafür erscheinen ihm vor allem Verse aus den Psalmen und Texte aus den Propheten geeignet. Die Lehrkraft soll hierin begleitend und unterstützend wirken. Dies gilt auch im Bezug darauf, „die Wirklichkeit des Menschen ... von der Wirklichkeit Gottes her“¹⁸¹¹ wahrzunehmen und zu deuten. Inhaltlich sieht er die zum Handeln anregende Hoffnung, die die Bibel für das Leben aufschließen will, als ihr dominantes Thema an.¹⁸¹² Methodisch schlägt Baldermann assoziative und memorierende Verfahren vor, die z.B. durch eigene Text- und Bildproduktionen ergänzt werden, was sich gerade bei bildhaft-symbolischen Aussagen nahelegt. Wichtig dabei ist dann das gemeinsame Gespräch. Hierbei ergeben sich Anknüpfungsmöglichkeiten zum Theologisieren.¹⁸¹³

Auch Baldermann bezieht seine Bibeldidaktik auf Klafkis Konzept der wechselseitigen Erschließung zwischen Thema und Lernendem. Zudem knüpft er an Aspekten der Elementarisierung (z.B. in der bewussten Auswahl von Bibelstellen) sowie dem entdeckendem Lernen an.¹⁸¹⁴ Das damit verbundene Bemühen, biblische Aussagen in den Verstehendhorizont von Kindern und Jugendlichen zu rücken, lässt sich mit dem Anliegen in Verbindung bringen, dass sich Menschen für Gott öffnen. Aus theologischer Sicht ist dafür das Wirken des Heiligen Geistes wesentlich. Diesen Zusammenhang erwähnt Baldermann jedoch nicht. Statt vom Geist spricht er metaphorisch von der ‚Kraft‘ bzw. dem ‚Feuer‘, das in Bibeltexten stecken kann, um das aktuelle Leben zu berühren. Die Hoffnung, die er durch Bibeltexte vermittelt sieht, passt auch zu prophetischen und eschatologischen Aspekten des Geistes. Dazu gehört auch, dass sich diese Hoffnung nicht nur ein schönes Gefühl bleibt, sondern sich in gutem Tun niederschlägt.

¹⁸⁰⁹ Baldermann, Einführung, 3. Vgl. auch Zimmermann, Bibeldidaktik, 15.

¹⁸¹⁰ Vgl. Baldermann, Einführung, 71f.

¹⁸¹¹ Lindner, Bibeldidaktik, 2.2.

¹⁸¹² Vgl. Baldermann, Einführung, 11.

¹⁸¹³ Vgl. C 2.4.3.

¹⁸¹⁴ Vgl. Lindner, Bibeldidaktik, 2.1.

2.1.3 Zugänge zu Gottes Wort durch ‚Grundmotive‘, ‚Schlüssel‘ und ‚Fremdheit‘

Bei den 14 Grundmotiven¹⁸¹⁵ von Gerd Theissens Bibeldidaktik lässt sich eine christologische Orientierung auffinden. Seine „offene Bibeldidaktik“¹⁸¹⁶ hat aber nicht nur Schule im Blick, sondern sucht das Gespräch über die Bibel mit gebildeten Menschen ganz allgemein. Auch Theißen bezieht sich auf Klafkis Ansatz der doppelten Erschließung. Dabei betont er jedoch nicht nur das Grundlegende und Beispielhafte, sondern auch kommunikativ-dialogische Aspekte. So führt er aus, dass der Geist dem Menschen das Fundamentale, nämlich den Bibeltext bzw. den Zugang zu Gott, erschließt.¹⁸¹⁷ Allerdings sei es notwendig, mit der Sprache religiöser Zeichen umgehen zu lernen und ihre Grammatik zu verstehen.¹⁸¹⁸ In den Grundmotiven zeige sich „der Geist der Bibel“.¹⁸¹⁹ Dadurch könne man diesen eher begreifen und bekäme von daher wiederum eine Hilfe zur Auswahl konkreter Bibeltexte.¹⁸²⁰ Somit thematisiert wenigstens Theißen erschließende und orientierungsgebende Wirkungen des Geistes in bibeldidaktischem Kontext.

Müller kritisiert an Theißens Ansatz allerdings, dass er sich zwar um elementare Strukturen im Blick auf die Sache bemühe, dabei aber die Menschen, um die es im dialogischen Prozess ginge, zu wenig mit im Blick wären. Außerdem würde der Geist dadurch zu sehr eingeschränkt, dass er an die Grundmotive geknüpft und in die Nähe einer Grammatik gerückt würde. Das passe nicht zu seiner Unverfügbarkeit. Ähnliches gelte für die Auswahl von Bibeltexten, die durch das Raster der Grundbescheide erfolge und dadurch Interpretationen bereits vorgegeben wären.¹⁸²¹

Peter Müller sucht in seiner Bibeldidaktik nach Schlüsseln, die „eine Tür zur Bibel aufschließen ..., Interesse wecken, Motivation für das Lesen und Weiterlesen ... schaffen und auf diese Weise einen Zugang zur Bibel ... öffnen.“¹⁸²² Dabei ist es ihm wichtig, sowohl Zugänge zu den Lernenden als

¹⁸¹⁵ Dazu sind als Motive zu nennen: Schöpfung, Weisheit, Wunder, Entfremdung, Hoffnung, Umkehr, Exodus, Stellvertretung, Einwohnung, Glauben, Agape, Positionswechsel, Gericht, Rechtfertigung. Vgl. Theißen, Bibel, 139-165.

¹⁸¹⁶ Theißen, Bibel, 52f. Vgl. auch Müller, Schlüssel, 66.

¹⁸¹⁷ Vgl. Theißen, Bibel, 122f.

¹⁸¹⁸ Vgl. Theißen, Bibel, 131f. Zu dieser Sprache gehören z.B. Erzählungen, Metaphern oder Rituale. Vgl. auch Müller, Schlüssel, 67.

¹⁸¹⁹ Theißen, Bibel, 131f.

¹⁸²⁰ Vgl. Theißen, Bibel, 166.

¹⁸²¹ Vgl. Müller, Schlüssel, 69f.87f.

¹⁸²² Müller, Schlüssel, 89.

auch zu dem, was die Bibel beinhaltet, zu ermöglichen. Solche Schlüssel könnten Stichworte, Bilder, Szenen, Musik oder anderes sein, das jeweils eine Brücke zwischen bestimmten Menschen und Bibeltexten schaffen kann. Ziel ist es, dass diese Schlüssel zu eigenen Fragen anregen. Daran anschließt Müller „Themenkreise“, die sich aus biblischen Texten ableiten lassen und miteinander verknüpfbar sind. Dabei benennt er „Gott und Welt“, „Gott und Mensch“, „Glauben, Hoffen, Handeln“ und „Jesus Christus“.¹⁸²³

Auch hier lassen sich vom exegetisch-systematischen Teil dieser Arbeit Bezüge zum Heiligen Geist finden, wenngleich diese bei Müller nicht offenkundig formuliert sind. So führt er z.B. zum Themenkreis „Gott und Welt“ die grundlegende Bedeutung von ‚Beziehung‘ für das Verhältnis zu Gott aus.¹⁸²⁴ Das Relationale des Geistes wurde ja im exegetisch-systematischen Teil dieser Arbeit mehrfach herausgestellt, so dass sich hier eine Nähe zum Wirken des Geistes zeigt. Dies gilt auch in dem Sinne, dass es vor allem in evangelischer Tradition als wesentliche Aufgabe des Heiligen Geistes angesehen wird, die Bibel und das Verhältnis zu Gott grundlegend aufzuschließen. Somit lassen sich in Müllers ‚Schlüssel zur Bibel‘ Bezüge zum Heiligen Geist zwar weniger explizit auffinden, inhaltlich aber doch erkennen.

Über die bisher genannten bibeldidaktischen Ansätze hinaus, gibt es weitere, die allerdings noch weniger direkte Bezüge zum Heiligen Geist offen zeigen. Erwähnenswert ist jedoch, dass Alkier, Dressler, Ruster und auch Meurer sich mit der Fremdheit biblischer Texte beschäftigen und überlegen, wie sie diese fruchtbringend in den Unterricht einbeziehen können.¹⁸²⁵ In der Andersartigkeit der Bibel zur aktuellen Alltagswelt zeigt sich ja, wenn man es so verstehen will, etwas von der Unverfügbarkeit des Geistes Gottes. Außerdem kann das Fremde der Bibel auch Neugier wecken, die helfen mag, sich den eigenen Erfahrungen von Fremdheit zu stellen. Damit daraus heilsame Erfahrungen werden, sei neben allem pädagogischen Geschick von Lehrkräften auch wieder auf das unverfügbare Wirken des Geistes verwiesen.

¹⁸²³ Vgl. Müller, Schlüssel, 98f.

¹⁸²⁴ Vgl. Müller, Schlüssel, 108f.

¹⁸²⁵ Vgl. Alkier/Dressler, Wundergeschichten. Ruster, Welt. Meurer, Fremde. Müller, Schlüssel, 73f.

2.1.4 Sinn-liche und dynamische Erschließungshilfen der Bibel

Über bibeldidaktische Konzeptionen hinaus gibt es verschiedene Ansätze und Methoden, die Zugänge zur Bibel zu schaffen versuchen. Diese sind allerdings von umfassenderen Konzeptionen zu unterscheiden. Hier sollen nun einige solcher praxisnahen Ansätze betrachtet werden, um sie beispielhaft auf ihre Bezüge zum Heiligen Geist zu untersuchen.

2.1.4.1 Bibliolog

Der Bibliolog ist eine Methode der lebendigen Bibelauslegung, bei der subjektive Erfahrungen mit Bibeltexten verschränkt werden. Die Bibel gilt dabei als Textsammlung von verdichteten Erfahrungen mit Gott, die menschliche Grunderfahrungen aufnimmt und erweitern kann.

Der Bibliolog wird auch als „das kleinere Bibliodrama“¹⁸²⁶ bezeichnet, weist damit also Ähnlichkeiten auf. Er muss aber insofern klar davon abgegrenzt werden, als das Bibliodrama als therapeutischer Ansatz¹⁸²⁷ gilt, so dass es sich für den Schulunterricht nicht eignet. Anregungen für den Unterricht bietet das Bibliodrama insofern, als man dabei wie im Szenischen Spiel in biblische Charaktere eintaucht und sie emotional lebendig werden lässt.¹⁸²⁸ Der Körper wird dabei möglichst mit allen Sinnen einbezogen. Dadurch soll die Bibel nicht nur verstanden, sondern Texte sollen erfahrbar werden, auch mit unterschiedlichen Stimmungen. Es geht also darum, Bibeltexte nicht nur kognitiv zu erfassen oder zu illustrieren, sondern möglichst auch mit dem Körper und mit Gefühlen.

Der Bibliolog versteht sich nun als bibeldidaktischer Ansatz, der subjektorientierte Elemente wie z.B. beim Theologisieren enthält.¹⁸²⁹ Er gilt aber auch als „hermeneutisch-methodischer Zugang zu biblischen Texten“,¹⁸³⁰ der wie das Bibliodrama über Identifikation Begegnungen

¹⁸²⁶ Roß, Bibliodrama.

¹⁸²⁷ Das Bibliodrama entstand unter dem Einfluss des Psychodramas in den 60er Jahren des 20. Jhs. Auch Theaterpädagogik, Themenzentrierte Interaktion, Gestalttherapie, Tiefenpsychologie und Gruppendynamik übten darauf ihren Einfluss aus. Eine eigene Gesellschaft für das Bibliodrama bietet regelmäßig entsprechende Fortbildungen an. Vgl. Reuter, Bibliodrama, 2; <http://www.bibliodrama-gesellschaft.de/> am 31.07.2018.

¹⁸²⁸ Vgl. Roß, Bibliodrama. Reuter, Bibliodrama, 4 unterscheidet zwischen einer Aufwärmphase, einer Spielphase und der Reflexion als feste Bestandteile des Ablaufs.

¹⁸²⁹ Vgl. Pohl-Patalong, Bibliolog, 5.

¹⁸³⁰ Pohl-Patalong, Bibliolog, 1. Vgl. auch 2. Unter 4. schreibt Pohl-Patalong: „Hermeneutisch geht der Bibliolog von der Relevanz biblischer Texte für die Gegenwart aus, ohne ihre Historizität zu leugnen.“ Dabei gilt „die Strukturanalogie von Erfahrungen zwischen der biblischen Textwelt und der heutigen Lebenswelt“ als grundlegend. Der Bibliolog versucht nicht psychologisierend herauszufinden, „wie eine biblische Gestalt sich gefühlt haben mag, sondern die Vielfalt möglicher Füllungen der

zwischen Menschen und Bibeltexten beabsichtigt. Entwickelt wurde der Bibliolog in Nordamerika von dem jüdischen Psychodramatiker und Literaturwissenschaftler Peter Pitzele. Dabei bleibt wie im jüdischen Midrasch zwischen dem unangetasteten Text Raum für eigene Gedanken. Der Bibliolog greift somit den Gedanken der rabbinischen Hermeneutik auf, die „zwischen dem ‚schwarzen Feuer‘, dem Buchstabengehalt der biblischen Texte, und dem ‚weißen Feuer‘ als dem Raum zwischen den Worten“¹⁸³¹ unterscheidet. Dabei zielt das ‚weiße Feuer‘ insbesondere auf die existentielle Aneignung des Textes.

Der Bibliolog gilt in Abgrenzung zum Bibliodrama als rein sprachlicher Auslegungsprozess, der von der Leitung stark vorstrukturiert wird.¹⁸³² Dazu gehört eine Einführung in den Bibliolog allgemein sowie in die Situation der biblischen Erzählung¹⁸³³ mit entsprechenden historischen Informationen, um ein möglichst richtiges Textverständnis anzubahnen. Dann werden jeweils Textabschnitte vorgelesen, zu denen Teilnehmenden eine Rolle angeboten wird, in der sie auf offen gestellte Frage entsprechend reagieren können. Die Leitung wiederholt die Äußerungen ohne Korrektur oder Ergänzung so, dass sie gewürdigt werden und gleichzeitig ihr emotionaler Gehalt zugespitzt wird. Auch kleine Interviews mit Teilnehmenden, die sich in biblische Personen hineinversetzen, sind möglich. Dabei können auch mehrere Menschen zur gleichen Rolle befragt werden, damit mehrere Deutungen als Varianten der Füllung angeboten werden können. Schließlich werden alle bewusst aus ihrer Rolle entlassen und eine Überleitung führt wieder in die Gegenwart zurück. Die Ergebnisse bleiben unkommentiert stehen.¹⁸³⁴ Durch diese stark gelenkte Vorstrukturierung der einzelnen Phasen eignet sich der Bibliolog auch für größere Gruppen und überschaubare zeitliche Rahmenbedingungen. Um einen Bibliolog zu leiten, wird ein viertägiger Fortbildungskurs empfohlen.¹⁸³⁵

In der Suche nach dem Wirken des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit der Schrift lässt sich sowohl beim Bibliodrama als auch beim Bibliolog hinterfragen, inwiefern die kreative Interaktion zum Text bzw. die Füllung von

jeweiligen Rolle eröffne[n]. ... Der Text selbst zieht die ‚Grenze der Interpretation‘ (Umberto Eco).“ Die Fremdheit des Textes muss dabei nicht aufgelöst werden. Die Texterkennung ist also der Selbsterkenntnis vorgeordnet.

¹⁸³¹ Pohl-Patalong, Bibliolog, 2.

¹⁸³² Vgl. Pohl-Patalong, Bibliolog, 5.7.

¹⁸³³ Es können allerdings auch nicht-erzählende Texte verwendet werden. Dabei können auch sichtbare Gegenstände eingesetzt werden. Vgl. Pohl-Patalong, Bibliolog, 6.

¹⁸³⁴ Vgl. Pohl-Patalong, Bibliolog, 3.

¹⁸³⁵ Vgl. Pohl-Patalong, Bibliolog, 8.9 und www.bibliolog.de am 08.08.2018.

Leerstellen zwischen dem Text als geistgewirkt oder aber als subjektive Assoziationen zu verstehen sind. Zur jeweiligen Beurteilung sind hierzu sicherlich biblisch-hermeneutische, psychologische und gruppendynamische Kenntnisse der Leitung hilfreich.¹⁸³⁶ Das Anliegen, Bibeltexte sinnlich in den Erfahrungsbereich heutiger Menschen zu bringen, muss aber jeweils gewürdigt werden und bietet Anknüpfungspunkte zur ganzheitlich lebensverändernden Kraft des Geistes.

2.1.4.2 Bewegter Religionsunterricht

Im exegetisch-systematischen Teil kam immer wieder die Dynamik und Bewegung zur Sprache, die mit dem Heiligen Geist verbunden ist. So soll nun über Bewegung im Religionsunterricht nachgedacht werden. Dabei ist zu bedenken, dass Methoden an sich kaum be-geistern bzw. mit dem Heiligen Geist erfüllen können. Sie sind vielmehr immer darauf angewiesen, dass der unverfügbare Geist Vorbereitetes und Inszeniertes mit echter Begegnung und Leben füllt. Dennoch ist ein Bemühen um exegetisch fundierte und pädagogisch durchdachte Wege im Umgang mit der Bibel sinnvoll. Dies gilt auch dann, wenn Hailer Methoden „die auf Be-Geisterung zielen – etwa durch den bewegten Religionsunterricht“¹⁸³⁷ als sekundär gegenüber guter erlebter Gemeinschaft, auch mit Gott, beurteilt. Dabei kann man fragen, wodurch solche ‚gute Gemeinschaft‘ gefördert werden kann. Der sogenannte ‚Bewegte Religionsunterricht‘ jedenfalls versucht dafür Anregungen zu geben. Deshalb soll er hier kurz vorgestellt werden.

Der ‚Bewegte Religionsunterricht‘ wurde Anfang der 90er Jahre von Elisabeth Buck entwickelt. Dabei sollen Begegnungsfelder eröffnet werden, um unter Einsatz des eigenen Körpers religiösen Themen und Fragen nachzugehen, unterschiedliche Perspektiven zu erproben (sowohl räumlich als auch mental), um darin eigene Standpunkte zu finden. Theoretische Fundierung erhält dieser Ansatz durch Bezüge zu reformpädagogischen Konzepten, Ideen der elementaren Tanz- und Musikerziehung sowie dem „kommunikationstheoretischen Lernmodell“ von Werner Radigk.¹⁸³⁸ Dabei geht es nicht nur um geistig-sprachliche Einsichten, sondern um „eine veränderte Sicht- und Erlebnisweise durch eine Reorganisation der

¹⁸³⁶ Vgl. Schramm in Kiehn, *Bibliodrama*, 116-135.

¹⁸³⁷ Hailer, *Geist*, 242. Buck selber vertritt unter Buck, *Konzeption*, dass ihr Ansatz nicht nur als Methode sondern als „religions-pädagogische Grundidee“ anzusehen ist.

¹⁸³⁸ Buck, *Religion*, 11.

Achtsamkeit“¹⁸³⁹ – also um ein ganzheitliches Erkennen. Unter Einbeziehung von verschiedenen realen Sinneswahrnehmungen, die dann aber versprachlicht und reflektiert werden sollen, wird eine vertiefte religiöse Symbolbildung angestrebt. Als Grundlage ihres Konzeptes sieht Buck ein jüdisch-christliches Menschenbild an, das eine Einheit von Leib, Seele und Geist vertritt. Außerdem erwähnt sie als Ansatzpunkt, dass Gott Menschen bewege. So schreibt sie: „Auf Schritt und Tritt begegnen wir in biblischen Texten Menschen, die in Bewegung sind. Und wir können dabei erkennen, dass auch von Gott erzählt wird, wie er sich auf uns zubewegt und uns in unserer Bewegung begleitet.“¹⁸⁴⁰ Somit gründet sie ihren Ansatz auf die Dynamik des christlichen Glaubens, die sich z.B. in der „Inkarnation Gottes und ... [der] Lebenswende von Menschen, denen Gott begegnet“,¹⁸⁴¹ zeigt.

Allerdings erwähnt auch Buck den Heiligen Geist in ihrem Ansatz nicht. Dazu muss man sagen, dass der Schwerpunkt ihrer Veröffentlichungen insgesamt weniger auf theologischen Grundüberlegungen, sondern mehr auf vielen praxisorientierten Beispielen liegt, in denen sie sich stark auf Texte der Bibel bezieht. Hermeneutische oder exegetische Überlegungen finden sich dabei kaum. Es gibt lediglich didaktische Hinweise zu den einzelnen Bibeltexten. Als religionsdidaktische Anregungen bietet sie Symbolspiele, Tanz, Musik, Reime, Szenische Darstellungen und Wahrnehmungsspiele an sowie eine Heftgestaltung mit symbolträchtigen Einträgen, auch zum Fühlen. Dabei betont sie, dass die Beziehungsebene zwischen Lehrkraft und Gruppe sowie eine vertrauensvolle Atmosphäre unter den Kindern oder Jugendlichen für einen erfolgreichen Lernprozess grundlegend sind, um Persönliches in aller Freiheit äußern zu können. Zudem stellt sie die Beweglichkeit ihres Konzeptes heraus, um sich an die jeweiligen Bedürfnisse anzupassen. So verzichtet sie auf feste Lernzielformulierungen, um im konkreten Prozess den nötigen Freiraum zu gewähren. Ihr übergeordnetes Ziel bleibt es aber, „mit der Leiblichkeit theologisches Denken anzustoßen.“¹⁸⁴² Demnach wird hier, wie bei anderen religionsdidaktischen Ansätzen¹⁸⁴³ auch, das

¹⁸³⁹ Buck, Konzept.

¹⁸⁴⁰ Buck, Glaube, 9.

¹⁸⁴¹ Buck, Religion, 11. Ergänzung nach A.S.

¹⁸⁴² Buck, Konzept.

¹⁸⁴³ Erwähnen kann man hierzu Bibliodrama, Textraumerkundung sowie erlebnispädagogische Ansätze bis hin zum Pilgern, das ja im jüdisch-christlichen Bereich auf eine lange Tradition zurückblicken kann.

Körpergedächtnis¹⁸⁴⁴ bewusst in den Erkenntnisgewinn einbezogen. Gerade in einer Gesellschaft, in der immer weniger auf religiöse Erfahrungen zurückgegriffen werden kann, sind dies wichtige Anregungen, um miteinander über Gott ins Gespräch zu kommen und sich in die Dynamik seines Geistes ganzheitlich hineinnehmen zu lassen.

Insgesamt betrachtet, heben die verschiedenen bibeldidaktischen Konzeptionen und Ansätze jeweils unterschiedliche Aspekte hervor und ergänzen sich dadurch letztlich: Während Berg, Theißen und Müller systematisierende Themenfelder zur Orientierung in der Bibel vorstellen, betonen neben Berg auch Baldermann, der Bibliolog und Buck das kraftvolle, bewegende Feuer von Bibeltexten. Dies kann mit dem texterschließenden und aktualisierenden Wirken des Geistes gleichgesetzt werden. Manche Konzepte geben mehr Hilfen zur Textanalyse, während andere vor allem methodische Anregungen zur lebendigen Unterrichtsgestaltung vermitteln. Allen Ansätzen gemeinsam ist aber das Anliegen, trotz aller Fremdheit, Bibeltexte verständlich und lebensrelevant werden zu lassen. Auch dies entspricht dem Geist.

2.2 Symboldidaktik zwischen Sinn-lichkeit und Rationalität

Auffällig ist, dass die unter Teil A erwähnten Studierenden sich intensiv darum bemühten, das Thema ‚Heiliger Geist‘ im Unterricht über Bilder bzw. Symbole anschaulich werden zu lassen. Dabei traten allerdings verschiedene Probleme auf, z.B. Symbole zum Geist durch biblische Texte zu verstehen, sie mit Erfahrungen der Lernenden zu verknüpfen oder zwischen ‚Zeichen‘ und ‚Symbolen‘ zu unterscheiden.¹⁸⁴⁵ Um diese Schwierigkeiten besser verstehen zu können, ist es sinnvoll, symboldidaktische Ansätze genauer zu betrachten, die seit den 80er Jahren intensiv in die religionsdidaktische Diskussion eingebracht wurden. Dabei soll der Fokus weniger auf einer theoretischen Durchdringung der studentischen Unterrichtsversuche liegen, sondern mehr darauf, welche Impulse symboldidaktische Ansätze zur Frage nach dem ‚Heiligen Geist im Religionsunterricht‘ beitragen können.¹⁸⁴⁶ Dies

¹⁸⁴⁴ Durch die Speicherung von Sinneswahrnehmungen und Bewegungsabläufen baut sich ein Körpergedächtnis auf, das sehr langfristig damit verbundene Erinnerungen wachhalten kann. Vgl. <http://lexikon.stangl.eu/9227/koerpergedachtnis-kinaesthetisches-gedaechtnis/> am 31.07.2018.

¹⁸⁴⁵ Vgl. dazu auch Meyer-Blanck, Symbol, 1.

¹⁸⁴⁶ Gerth, Geist, 3, beurteilt symboldidaktische Ansätzen im Blick auf den Geist so, dass sie zwar Symbole aus der Pfingstgeschichte aufgreifen, dem Geist aber ansonsten „wenig Gewicht“ einräumten.

soll auch auf dem Hintergrund des biblisch-systematischen Teils dieser Arbeit erfolgen. Dabei ist insbesondere die Spannung zwischen sinnlicher Erfahrbarkeit und rationaler Verantwortung im Blick, die von beiden Polen her Sinn erschließt.

2.2.1 Symbole zum Heiligen Geist im Religionsunterricht?

Bilder, Metaphern und Symbole¹⁸⁴⁷ zum Heiligen Geist gibt es viele: von der Mutter über Energie, Liebe, Licht, Wasser, bis hin zur Taube oder Wildgans.¹⁸⁴⁸ In der Symboldidaktik wurde der Geist bisher insbesondere als „Wind/Sturm, Atem und Feuer/Feuerzungen“¹⁸⁴⁹ im Kontext der Pfingstgeschichte aufgegriffen. Diese Symbole passen weitgehend zum Bedeutungsspektrum von *rûah* und *pneuma*.¹⁸⁵⁰ Über Körperübungen wie bewusstes Atmen, Pusten, Feuermachen sowie ein Sammeln von Aspekten zu Feuer und Wind bzw. Sturm können diese Symbole sinnlich erfahrbar werden und erscheinen somit für weitere Reflexionen zugänglich. Für jüngere Schülerinnen und Schüler können sie eingebunden in (biblische) Erzählungen oder Lieder weiter lebendig werden und so mit Fragen, Überlegungen und biblischen Aspekten zum Heiligen Geist verknüpft werden.¹⁸⁵¹ Gegenüber kritischen Anfragen, vor allem auch von Älteren, halten solche spielerisch-anschaulichen Angebote allerdings kaum stand. Deshalb ist genauer zu durchdenken, welche Symbole für ein Verständnis zum Heiligen Geist hilfreich sein können. Vielleicht springt ja der Funke eher bei Begriffen aus dem physikalische Bereich über wie ‚Kraft‘, oder ‚Energie‘.

In unserer Kultur findet sich vor allem die Taube als Bild für den Heiligen Geist. Somit ist die Kenntnis dieses Symbols zur Entschlüsselung von künstlerischen Darstellungen wichtig. Dies gilt, obwohl sich ein direkter Bezug zwischen Taube und dem Heiligem Geist in der Bibel eigentlich nur bei der

¹⁸⁴⁷ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 56f. Gerth spricht hier nicht von Symbolen, sondern von Metaphern. Diese erläutert sie auf 57 folgendermaßen: „Sie versuchen nicht Wesensbeschreibungen zu sein, sondern Bilder und Erklärungen für erfahrene Geistwirkungen.“ Allgemein gilt die Metapher als Sprachbild, das auf einen anderen sinngebenden Bereich verweist. Eine Abgrenzung zwischen ‚Metapher‘ und ‚Symbol‘ ist komplex, da beide Begriffe mit unterschiedlichen Theorien gefüllt werden. Es geht aber jeweils um ein tieferes Verstehen. Die Deutung von Metaphern kann als Teil der Symboldidaktik aufgefasst werden. Vgl. Müller, Verstehen, 233, 237.

¹⁸⁴⁸ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 60f. Dort werden Sprachbilder zum Heiligen Geist nach personalen, formalen, Bewegungsmetaphern, mythischen und tierischen Metaphern sortiert.

¹⁸⁴⁹ Gerth, Geist/Engel, 3.

¹⁸⁵⁰ Vgl. B I 1 und II 1. Das Feuer gehört zwar nicht direkt zum Bedeutungsspektrum dieser Begriffe, lehnt sich aber an die Ambivalenz und Dynamik des Windes an. Außerdem passt es mit seiner Wärme und Kraft zur Liebe und emotionalen Leidenschaft des menschlichen Herzens.

¹⁸⁵¹ Hierbei bietet sich z.B. auch das theologisierende Gespräch an. Vgl. C 2.4.3.

Taufe Jesu herstellen lässt.¹⁸⁵² Außerdem gibt es eher keine Zusammenhänge zwischen den Alltagserfahrungen von Schülerinnen und Schülern mit streitsüchtigen, dreckigen Straßentauben und dem Wirken des Geistes. Erfahrungen mit Brieftauben als Boten sind im Zeitalter von e-mail und WhatsApp kaum mehr bekannt. Umso wichtiger ist es, die Taube als kulturell entwickeltes Symbol in seinem Entstehungszusammenhang verständlich zu machen.

In der Antike galt die Taube als Vogel von Liebesgöttinnen, als Verkörperung der Seele oder als Zeichen für Israel, nicht aber für den Geist.¹⁸⁵³ Im Judentum und im frühen Christentum stand die Taube für „die göttliche, kreative Weisheit und die liebende, lebensschaffende Kraft“¹⁸⁵⁴ der Schöpfung. In der Weisheitstheologie brachte man sie als Botin der Sophia in Verbindung mit dem Logos, also dem Wort, mit Christus und teils sogar mit den Gläubigen. Dort ist nach dieser Theologie die zur Weisheit gehörende Liebe jeweils anwesend.¹⁸⁵⁵ Die kirchliche Tradition verband die Taube mit „Sanftmut, Unschuld, Reinheit und Keuschheit“. Feministische Theologie betont dagegen in Rückgriff auf antike Vorstellungen die stürmische, gar erotische „Begeisterung Gottes für den Menschen.“¹⁸⁵⁶ Moltmann verweist darauf, dass das Symbol der Taube für den Heiligen Geist weiblicher Natur sei und dadurch die mütterlichen Eigenschaften des Geistes („heilend, befreiend und einfühlend“¹⁸⁵⁷) betone. Solche Überlegungen liegen allerdings beim Anblick einer Taube nicht auf der Hand und wirken eher konstruiert. Kulturgeschichtliche Kenntnisse können aber zu verstehen helfen, wenn einem das Symbol der Taube in Verbindung mit dem Heiligen Geist begegnet. Darüber hinaus ist es sinnvoll, auch kurz über die Friedenstaube mit Ölweig nachzudenken. Sie ist als Friedenssymbol weit verbreitet und gehört ursprünglich zur Noah-Geschichte.¹⁸⁵⁸ Dort drückt sich durch sie die Verheißung aus, dass das Leben nach der Gerichts-Flut weitergeht. Bei genauerem Nachdenken passt dies indirekt auch zum Geist, da er Vergebung

¹⁸⁵² Vgl. Mt 3,16-17 und Joh 1,29-34. Ansonsten wird die Taube in der Bibel in der Noahgeschichte unter Gen 8, 8-12 als Hoffnungszeichen erwähnt und als Sündopfer in Lev 5,7. In Hohenlied 2,14 und Mt 10,16 steht sie jeweils als Symbol für Reinheit.

¹⁸⁵³ Vgl. Schroer, Geist, 200.

¹⁸⁵⁴ Vinzent, Geist kunstgeschichtlich, 576.

¹⁸⁵⁵ Vgl. Vinzent, Geist kunstgeschichtlich, 576; Schroer, Geist, 213f.

¹⁸⁵⁶ Gerth, Geist/Engel, 64-65.

¹⁸⁵⁷ Vgl. Moltmann, Geschichte, 100.

¹⁸⁵⁸ Vgl. nach Gen 8,6-12 bis Gen 9,8-17. Die Noah-Geschichte weist insofern auch einen universalen Horizont auf, da Gottes versöhnende Heilsabsichten für alle im Regenbogen symbolisiert werden.

und Frieden ausbreiten will. Außerdem hält er die eschatologische Hoffnung auf die neue Schöpfung lebendig. Insofern lässt sich die Friedenstaube, wenn sie von Lernenden als Symbol eingebracht wird, mit biblisch begründbaren Aspekten zum Heiligen Geist verknüpfen – allerdings eher dogmatisch als exegetisch, dafür aber narrativ.

Insgesamt ist der Versuch, etwas zum Heiligen Geist über das Symbol ‚Tauben‘ verstehen zu wollen, als komplex einzustufen und deshalb mit Bedacht zu wählen. Da dieses Tier in der Kunstgeschichte aber immer wieder vorkommt, kann man auf Symbol-Kenntnisse zur Taube nicht ganz verzichten.

Fastet man den Begriff ‚Heiliger Geist‘ selbst als Symbol auf, lässt sich fragen, inwiefern dieser sich nur kulturell entwickelt hat¹⁸⁵⁹ oder ob sich dahinter tatsächlich eine Realität verbirgt. Diese Frage bezieht sich somit weniger auf den ‚Heiligen Geist‘ als Unterrichtsgegenstand, sondern eher auf die grundlegende Wirklichkeits-wahrnehmung für den Unterricht. Welche Antwort man darauf für sich findet, hängt auch davon ab, ob man sinnliche Erlebnisse mit dem ‚Heiligen Geist‘ verbindet und welche magischen oder rationalen Erklärungen man diesen zuschreibt. Zudem spielt dabei eine Rolle, was man eigentlich unter einem Symbol versteht.

2.2.2 Bedeutungsspektrum des Symbolbegriffs

Der Begriff ‚Symbol‘ bezeichnet von der griechischen Wortbedeutung ‚symbolon‘ her ein Zeichen (aus zwei Teilen), das ein wechselseitiges Erkennen ermöglicht.¹⁸⁶⁰ Dies lässt sich zum einen in platonischem Sinne verstehen als Abbild, das wesensmäßig am Urbild teilhat. Zum anderen kann man in Anlehnung an Aristoteles die Bedeutung eines Symbols durch gesellschaftliche Zuschreibungen erklären.¹⁸⁶¹ Somit kann mit dem Wort ‚Symbol‘ ein breites Bedeutungsspektrum verbunden sein, das jeweils zu klären ist.¹⁸⁶² Sprachwissenschaft, Psychologie, Philosophie, Kunst,

¹⁸⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. die sprachlichen Veränderungen des Geistbegriffes durch Übersetzungen in Teil B, Vorbemerkungen.

¹⁸⁶⁰ Vgl. Grau, Symbol, 1296.

¹⁸⁶¹ Vgl. Müller, Perspektiven, 58f. Über diese Spannung zwischen ontologischer und konventioneller Wahrheit wurde im Laufe der Kirchengeschichte heftig gestritten. So kann man z.B. Bilderstreitigkeiten oder Kontroversen um das Abendmahl in diesen Zusammenhang einordnen. Vgl. Menke, Symbol, 1158. Meyer-Blanck verweist auf die Konkordienformel, in der Lutheraner die Realpräsenz Christi „theologisch-relational“, also im kommunikativen Zusammenhang eines sakralen Ritus verstehen und nicht „philosophisch-ontologisch“, also seinsmäßig. Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 3 und B III 4.1.2.

¹⁸⁶² Steimer, Symbol, 1154.

Theologie bzw. Religionsdidaktik betonen jeweils verschiedene Aspekte und verknüpfen diese teilweise sogar mit unterschiedlichen Voraussetzungen. Demnach können z.B. Symbole nach einem weiten Verständnis einfach als „geglückte Verbindung einer Handlungsform mit einem sprachlichen Ausdruck“¹⁸⁶³ verstanden werden. Darin schlagen sich auch alle Gefühle einer Situation adäquat nieder, werden also nicht verdrängt. Misslingt die Verbindung zwischen Ausdruck und Gefühlen, entstehen leere Worte, bloße Zeichen, blindes Handeln oder Klischees. Vielfach wird Symbolen zugeschrieben, „dass sie mehr als ein Zeichen“¹⁸⁶⁴ seien. Dies beinhaltet z.B. einen Doppelsinn, der zur Reflexion herausfordert. Allerdings hängt das davon ab, wie komplex bzw. leistungsfähig ein Symbol ist.¹⁸⁶⁵ Rein sprachlich kann man sich dem Sinn mancher Symbole nur annähern. Mitunter werden sie auch zu einer „Brücke des Verstehens“.¹⁸⁶⁶ So beschreibt z.B. die Psychoanalyse Symbole „als Vermittlungsinstanz“¹⁸⁶⁷ zwischen Gefühlen, da Symbole, Sprache und Sinn eng zusammenhängen.¹⁸⁶⁸

In der Theologie ist im Kontext von Symbolen von „zeichenhaften Verweisfunktionen“, „realen Vergegenwärtigungen“ und „Teilhaben des Heiligen an seiner aktuellen Gestalt“¹⁸⁶⁹ die Rede. Dies gilt vor allem im Blick auf ihren kultischen Gebrauch, z.B. beim Abendmahl. Wo jedoch ein religiöser Kultus mit Gegenständen kritisiert wird, treten eher Wortsymbole in den Vordergrund, um eigentlich Unsagbares dennoch auszudrücken. Wenn dabei aber die tiefere Bedeutung der Symbolik nicht durch einen erlebten Vollzug lebendig gefüllt werden kann, geht ihr Sinn verloren.¹⁸⁷⁰ Anders herum heißt es, dass ohne ein ausgebildetes Symboldenken das Wirklichkeitsverständnis verkümmern würde. Dies könne krankmachende Folgen für die Psyche mit sich bringen, da Symbole einen „Sinn für das Ganze des menschlichen Lebens und das Verbindende der verschiedenen

¹⁸⁶³ Schweitzer, Lebensgeschichte, 203. Im Sinne Alfred Lorenzers heißt es dort: Die Fähigkeit, Symbole zu bilden und zu verstehen, wird ... als ein zentrales Merkmal des Menschen und seiner Entwicklung angesehen.“

¹⁸⁶⁴ Meyer-Blanck, Symbol, 1.

¹⁸⁶⁵ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 126. So unterscheidet Paul Ricoeur verschiedene Ebenen der Leistungsfähigkeit von Symbolen: unproduktive Stereotype, Symbole, die zur Identitätsstärkung gebraucht werden, und „Symbole, die neue Möglichkeiten erschließen“. Biehl greift in seiner Symboldidaktik auf diese Unterscheidungen zurück.

¹⁸⁶⁶ Grethlein, Fachdidaktik, 256, zitiert nach Oelkers/Wegenast (Hg): Das Symbol – Brücke des Verstehens.

¹⁸⁶⁷ Biehl/Baudler, Erfahrung, 36.

¹⁸⁶⁸ Vgl. Biehl/Baudler, Erfahrung, 40.

¹⁸⁶⁹ Bürkle, Symbol, 1154.

¹⁸⁷⁰ Vgl. Bürkle, Symbol, 1155.

Lebensbereiche¹⁸⁷¹ vermitteln wollen. Dies aber entspricht einem grundlegenden Bedürfnis des Menschen.

Auch der Heilige Geist will laut exegetischem Befund dem Menschen Neuorientierung und somit Sinn vermitteln. Fasst man ihn selber als Symbol auf, wird schnell deutlich, dass man sich dem, was hinter dieser Wendung oder hinter bildlichen Darstellungen zum Geist steht, immer nur annähern kann. Dies liegt auch daran, dass der Geist selbst für die ‚Vergegenwärtigung‘ des Heiligen zuständig ist und sich selbst in seiner Unverfügbarkeit der scheinbaren Machbarkeit von Riten oder der Greifbarkeit von Gegenständen und Bildern entzieht. Jung bzw. Drewermann beschreiben Symbole als etwas, durch das menschliches Denken durchbrochen werde.¹⁸⁷² Hier lässt sich im Blick auf den Geist fragen, inwiefern dies zum offenbarenden oder erneuernden Wirken des Geistes passt. Das hängt sicherlich auch davon ab, in welche Richtung sich eine solche ‚Offenbarung‘ bzw. ‚Transzendierung‘ vollzieht und ob damit im neutestamentlichen Sinne vertiefte Christuserkenntnis verbunden ist. Söding jedenfalls sieht in Symbolen von Gott geoffenbarte und gesetzte Zeichen, durch die Menschen etwas von ihm erfahren – individuell oder in Gemeinschaft.¹⁸⁷³ Ob sich dies allerdings so generell sagen lässt, ist zu hinterfragen und muss im jeweiligen Kontext auf seine Glaubwürdigkeit hin überprüft werden.

2.2.3 Existential-ontologische Symbolverständnisse

Paul Tillich sieht Symbole nicht nur als Repräsentation einer Bedeutung an, die außerhalb des jeweiligen Symbols liegt. Für ihn sind darin vielmehr „Erfahrungen einer langen Geschichte verdichtet“,¹⁸⁷⁴ die einer Gemeinschaft Orientierung geben. Demnach haben Symbole Anteil „an Sinn und Macht dessen, was sie symbolisieren“¹⁸⁷⁵ und sind somit nicht austauschbar. Sie würden vielmehr auf diese transzendente Tiefe verweisen und somit Glauben ermöglichen.¹⁸⁷⁶ Einem Zeichen oder Klischee könne dies nicht gelingen, weil keine innere Verbindung mit dem Bezeichneten bestehe. Auch wenn Tillich

¹⁸⁷¹ Biehl/Baudler, Erfahrung, 35.

¹⁸⁷² Vgl. Menke, Symbole, 1159. Er versteht Symbole aus biblisch-theologischer Sicht weder mythisch als Göttergeschehen, noch tiefenpsychologisch als Ausdruck eines kollektiven Unterbewusstseins.

¹⁸⁷³ Vgl. Söding, Symbole, 1157.

¹⁸⁷⁴ Biehl/Baudler, Erfahrungen, 37. So wurden ursprünglich auch Bekenntnisse als Symbol aufgefasst.

¹⁸⁷⁵ Tillich, Symbol, 214.

¹⁸⁷⁶ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 125.

einräumt, dass Symbole Bezüge zu Erfahrungen brauchen, um gedeutet zu werden, beinhaltet sein Symbolverständnis eine grundlegende „existential-ontologische Perspektive“.¹⁸⁷⁷ Religion wird so zu einer menschlichen Grundkategorie und Symbole zum entscheidenden Ausdruck von Religion. Symbole öffnen demnach eine besondere Ebene, die sich nur symbolisch versprachlichen lässt.¹⁸⁷⁸ Im religiösen Kontext wird dabei von einer „Dimension der letzten Wirklichkeit“¹⁸⁷⁹ gesprochen, deren Heiligkeit über das Symbol erfahren werden kann.

Nach diesem Verständnis lässt sich der ‚Heilige Geist‘ selbst als Symbol auffassen. Gleichzeitig gibt es Symbole zum Heiligen Geist wie ‚Wind‘ oder ‚Feuer‘. Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob unterschiedliche Menschen durch solche Symbole den gleichen Zugang zu der im NT beschriebenen Kraft des Heiligen Geistes bekommen und sich ihnen dadurch das Heil durch den Glauben an Christus erschließt. Dies ist eher unwahrscheinlich. So sind schon alleine die Erfahrungen, die man mit Wind oder Feuer machen kann, sehr unterschiedlich und auch ambivalent. Insofern verhelfen erläuternde Worte in der Begegnung mit Symbolen tendenziell schon zu tieferer Sinnerschließung. Dies gilt ebenso, um einem falschen Symbolgebrauch, der das Symbol wie einen Götzen verehrt, entgegenzuwirken.¹⁸⁸⁰

Von diesen Überlegungen her lässt sich auch die umfassende symboldidaktische Konzeption von Hubertus Halbfas¹⁸⁸¹ hinterfragen. So verknüpft er seine ‚religiöse Sprachlehre‘ ähnlich wie Tillich mit archetypischen Denkvoraussetzungen. Dabei geht er von einem allgemeinen, universal menschlichen Religionsbegriff aus. Dieser wird im Anschluss an Tillich verstanden „als Erschlossenheit für die Dimension der Tiefe im Menschen“ und als „das Ergriffensein von dem, ‚was uns unbedingt angeht‘.“¹⁸⁸² Dafür seien weder der Glauben an die Existenz Gottes, noch Kultus, noch religiöse Einrichtungen nötig. Demnach sieht Halbfas die Religionswissenschaft und nicht die Theologie als Bezugspunkt für seine

¹⁸⁷⁷ Biehl/Baudler, Erfahrung, 13. Theologisch steht er Bultmanns Entmythologisierung und „Bonhoeffers nichtreligiöser Interpretation biblischer Begriffe“ nahe. Biehl/Baudler, Erfahrung, 38.

¹⁸⁷⁸ Vgl. Tillich, Symbol, 215.

¹⁸⁷⁹ Tillich, Symbol, 217.

¹⁸⁸⁰ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 214.

¹⁸⁸¹ Auf seiner Homepage <https://halbfas.org/vita/> ist am 01.08.2018 zu lesen: „In den 1980er Jahren initiierte er ... eine didaktische Neuorientierung, die unter dem Stichwort ‚Symboldidaktik‘ den Religionsunterricht ... wesentlich beeinflusste. ... Er realisierte sein Konzept in einem Unterrichtswerk für das 1. bis 10. Schuljahr“. Dazu passt auch seine ‚Religiöse Sprachlehre‘ von 2012. Ursprünglich entstammt Halbfas dem katholischen Bereich, verlor aber seine Lehreraubnis.

¹⁸⁸² Grethlein, Fachdidaktik, 257. Ergänzung nach A.S.

Symboldidaktik an.¹⁸⁸³ Ein Symbol allerdings ist für ihn der Ausdruck einer dahinter liegenden Macht, die der Mensch im Unterbewusstsein wahrnimmt. Für die Hintergründigkeit des Metaphysischen wiederum sollte der Mensch sensibilisiert werden, um nicht in oberflächlichen Alltagserfahrung zu verkümmern, sondern Lebensorientierung z.B. im Umgang mit Ängsten und Wünschen zu erfahren. Dies geschehe aber nicht in erster Linie kognitiv, sondern emotional und intuitiv mit dem sogenannten „dritten Auge“.¹⁸⁸⁴ In erster Linie solle deshalb nicht über Symbole geredet bzw. Wissenswertes dazu gesammelt werden, sondern man solle sich der sinnstiftenden Wirkung der Symbole möglichst ganzheitlich aussetzen.¹⁸⁸⁵ Einen solchen vorrationalen, spielerischen Umgang mit Symbolen, bei dem es mehr ums Erleben als ums Erklären geht, empfiehlt er vor allem für die Grundschule.¹⁸⁸⁶

Gerade hier aber setzt die Kritik an Halfbas an. Man kann sich nämlich fragen, um welche Mächte es hier eigentlich geht. Nach der lebensverändernden Kraft in Christus, die der Heilige Geist erschließt, klingt das jedenfalls nicht. So stellt Meyer-Blanck an Halfbas' Symboldidaktik „die massive, archetypische Ontologisierung“ in Frage. Sie berge die Gefahr der „Vereinnahmung“,¹⁸⁸⁷ bei der alles in ein System eingegliedert würde und beinhalte die Regel „je symbolischer, je archetypischer, desto 'offener' und: je weniger tief und ganzheitlich, desto 'geschlossener'“. Dazu bemerkt Meyer-Blanck „auf solche Offenheit kann ich als Christ und denkender Mensch getrost verzichten.“¹⁸⁸⁸ Dies gilt auch deshalb, weil sich die metaphysischen Denkvoraussetzungen von Halfbas, wie z.B. die Archetypen-Lehre, nie empirisch überprüfen ließen.¹⁸⁸⁹ Des Weiteren werden seine „pseudoreligiösen Mystifizierung“,¹⁸⁹⁰ die Ignoranz gesellschaftlichen Wandels auch bezüglich der Bedeutung von Symbolen und eine unzureichende Kritikfähigkeit im Umgang mit Symbolen bemängelt. Bucher kritisiert Halfbas vor allem aus entwicklungs-psychologischer Sicht unter Berufung auf Piagets kognitivistische Psychologie unter den Stichworten

¹⁸⁸³ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 122.

¹⁸⁸⁴ Halfbas, Auge. Vgl. auch Grethlein, Fachdidaktik, 258. Dort erklärt dieser, wie er Halfbas Überlegungen dazu versteht: „Mit dem dritten Auge ist jener Blick gemeint, der hinter die Alltagsgestalten dieser Welt sieht, der den geistigen Sinn der Dinge erfasst, das Licht der Finsternis.“

¹⁸⁸⁵ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 123; Meyer-Blanck, Symbol, 2.

¹⁸⁸⁶ Vgl. Büttner, Halfbas/Biehl, 56-57.

¹⁸⁸⁷ Meyer-Blanck, Symbol, 2.

¹⁸⁸⁸ Meyer-Blanck, Symbol, 3.

¹⁸⁸⁹ Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 258.

¹⁸⁹⁰ Spaeth, Symboldidaktik, 123.

„Verführung“ und „Beliebigkeit“.¹⁸⁹¹ Da Grundschul Kinder noch nicht mehrdimensional denken könnten, stellt Bucher den Sinn des symbolischen Einübens in diesem Alter in Frage.¹⁸⁹² Wichtig sei, dass die Begegnung mit Symbolen in Verbindung mit Handlungen und Erfahrungen stehen und sich nicht sprachlich isoliert verselbständigen würde.¹⁸⁹³ Darüber hinaus wird Halfas Konzeption als katholisch und von der natürlichen Theologie geprägt beurteilt, bei der die Offenbarungstheologie und Christologie zu kurz kämen.¹⁸⁹⁴ Außerdem fehle Halfas' Konzeption durch den religionswissenschaftlichen statt theologischen Bezug das „grundgesetzlich vorgeschriebene kirchlich-theologische ... Fundament des Religionsunterrichts zugunsten einer individuellen mystischen Spiritualität.“¹⁸⁹⁵ Für den Unterricht liefern seine praktischen Vorschläge dennoch viele Anregungen.

2.2.4 Kulturelle und semiotische Reflexionen zu Symbolen

Peter Biehl gilt als wichtiger evangelischer Vertreter der Symboldidaktik.¹⁸⁹⁶ Auch für ihn sind Symbole vielschichtiger als Zeichen.¹⁸⁹⁷ Demnach beinhalten sie „eine hermeneutische und didaktische Brückenfunktion“¹⁸⁹⁸ und verweisen auf eine andere Wirklichkeit. Das stimmt für ihn allerdings nur, wenn diese „von einer Gemeinschaft anerkannt werden und somit sozial eingebettet sind“.¹⁸⁹⁹ Demnach hält er die Bedeutsamkeit von Symbolen für gesellschaftsabhängig. Dabei vollzieht sich nach seiner Meinung ein kritisches Symbolverstehen sowohl in einem ganzheitlich- sinnlichen Begegnen¹⁹⁰⁰ als auch in einer kritischen Reflexion darüber. So beabsichtigt Biehl einen erarbeiteten Erkenntnisgewinn darüber, welche Symbole sich als vertrauenswürdig und wahr erweisen bzw. welche sich z.B. zum Ausdruck von Angst oder Hoffnung eignen¹⁹⁰¹ und auf diese Weise Sinn vermitteln. Bei seiner Suche nach verstehbaren Symbolen nutzt Biehl auch die Emotionalität

¹⁸⁹¹ Vgl. Büttner, Halfas/Biehl, 59.

¹⁸⁹² Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 259. Vgl. hierzu auch C 2.2.4.

¹⁸⁹³ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 124.

¹⁸⁹⁴ Vgl. Büttner, Halfas/Biehl, 60-61.

¹⁸⁹⁵ Grethlein, Fachdidaktik, 259.

¹⁸⁹⁶ Vgl. Biehl, Symbole; Biehl/Baudler, Erfahrung.

¹⁸⁹⁷ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 126.

¹⁸⁹⁸ Müller, Schlüssel, 63.

¹⁸⁹⁹ Spaeth, Symboldidaktik, 125.

¹⁹⁰⁰ Dies ist deshalb bedeutsam, da vielen Kindern und Jugendlichen christliche Symbole nicht mehr vertraut sind und sie ihnen teilweise zum ersten Mal im Religionsunterricht begegnen. Vgl. Biehl, Festsymbole, 31f.

¹⁹⁰¹ Spaeth, Symboldidaktik, 126-127.

gesellschaftlich vermittelter Symbole wie Songs, Stars oder Werbung, um sie mit biblischen Inhalten in Verbindung zu bringen und darüber zu reflektieren. Grundlegend versucht seine Symboldidaktik aber bei der Schülerwirklichkeit anzusetzen. So lässt er die Lernenden selber Symbole bilden oder entnimmt sie aus ihnen vertrauten Lebensbereichen. Hierbei ist z.B. an einen Geschenkgutschein zu denken, um das unverdiente Geschenk der Gnade, das der Heilige Geist zugänglich machen möchte, zu verdeutlichen. Ein Smartphone als Symbol könnte dazu dienen, die Hilfe des Geistes bei der Kommunikation mit Gott zu verstehen. Vielleicht könnte auch eine Powerbank mit dazu hinführen, den Heiligen Geist als besondere Kraftquelle zu erfahren. Neben der Neubildung von Symbolen¹⁹⁰² hebt Biehl aber auch den geschichtlich geprägten Charakter traditioneller Symbole hervor und nimmt ihren christologischen Kontext ins Blickfeld.¹⁹⁰³ Er lehnt es jedoch ab, christliche Symbole als „mit sakramentaler Kraft geladene Manifestationen des Heiligen“¹⁹⁰⁴ aufzufassen, sondern sieht in ihnen eher Hinweise auf etwas, das real existiert bzw. realpräsent ist. Somit werden Symbole nach Biehl nicht allein alleine durch Kommunikationsprozesse bedeutungsvoll.¹⁹⁰⁵

Meyer-Blanck kritisiert an Biehls Symboldidaktik allerdings, dass das sakramentale Verständnis von Realpräsenz aus seinem liturgischen Zusammenhang gerissen werde und „unbesehen in die Didaktik überführt“¹⁹⁰⁶ werde. Vielmehr sei der Kontext, in dem Symbole präsentiert werden, jeweils sorgfältig zu bedenken. Allerdings unterscheidet Biehl hier schon zwischen verschiedenen Symbolebenen, nämlich zwischen „Alltagserfahrungen, religiöse Erfahrungen und christliche Glaubenserfahrungen“.¹⁹⁰⁷

Generell aber kritisiert Meyer-Blanck die herkömmliche Symboldidaktik aufgrund ihrer repräsentativen bzw. ontologischen Symbolverständnisse. Dabei argumentiert er aus semiotischer Perspektive und warnt vor einer Abbilddidaktik. Er hält nicht nur Symbole, sondern auch Zeichen für interpretationsoffen, nicht eindeutig und je nach Gebrauch zum Symbol

¹⁹⁰² Vgl. dazu auch Rosenow, Symbolisieren.

¹⁹⁰³ Grethlein, Fachdidaktik, 259.

¹⁹⁰⁴ Meyer-Blanck, Symbol, 1. Das Zitat stammt ursprünglich wohl von Halbfas. Es fehlt dazu aber eine Quellenangabe bei Meyer-Blanck. Er bezieht es in seinem Text aber auf Biehl.

¹⁹⁰⁵ Die Rede ist hier in Anknüpfung an Tillich und Ricoeur von Teilhabemetaphern. Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 3, 7.

¹⁹⁰⁶ Meyer-Blanck, Symbol, 3; ‚extra usum‘ (lat.) meint hier außerhalb ihres sakramentalen Gebrauchs.

¹⁹⁰⁷ Büttner, Halbfas/Biehl, 63.

wandelbar. Deshalb will er den jeweiligen Gebrauch von Symbolen kritisch untersuchen,¹⁹⁰⁸ um Zeichenprozesse besser zu verstehen.¹⁹⁰⁹ Hierbei hat er sowohl äußere Formen, ihren Kontext und als auch dazugehörige Zeichenprozesse im Blick.¹⁹¹⁰ Eine Hierarchisierung von eindeutigen Zeichen zu komplexen Symbolen hält er für weniger hilfreich, da dabei das Ergebnis bereits im Vorfeld festgelegt wäre. In semiotische Sinne entscheide aber die Rezeption darüber, ob etwas als Symbol oder als Zeichen aufgefasst werde. Dabei beachtet er auch nochverbale, soziale oder räumliche Bezüge¹⁹¹¹ und bezieht so nicht nur den kritischen Verstand, sondern auch sinnliche Wahrnehmung und Gefühle mit ein. Grundsätzlich aber versteht Meyer-Blanck Symbole in erster Linie als „konventionelle kulturelle Zeichen“.¹⁹¹² Dabei geht es ihm vor allem um eine Verständigung über Symbole und das „Staunen über den Reichtum an Codierungen und Konnotationen in der Kommunikation“.¹⁹¹³ Die Wahrheitsfrage werde dabei jedoch nicht berücksichtigt, da sich Semiotik deskriptiv und nicht normativ verstehe. Hierzu lässt sich allerdings fragen, was unter ‚Wahrheit‘ verstanden wird – Existenz, Wirklichkeit, Konvention oder Beziehung?¹⁹¹⁴ Meyer-Blanck jedoch will Symbole gar nicht nach ihrem ontologischen Wahrheitsgehalt befragen.¹⁹¹⁵ Ihn interessiert vielmehr ihre Funktion in Verstehensprozessen, da in semiotischem Sinne die Bedeutung von Symbolen und Zeichen vor allem von Kommunikationsfaktoren abhängig wäre.¹⁹¹⁶ Einen relationalen Wahrheitsbegriff aber, der nach gelingenden Beziehungen sucht, auch zu Gott, schließt Meyer-Blanck nicht aus. Vielmehr sieht er die Aufgabe christlicher Religionspädagogik gerade darin, das Evangelium, also die Herrschaft Gottes in Christus, verstehbar mitzuteilen. Grethlein merkt allerdings an, dass Meyer-Blancks semiotischer Ansatz die „geschichtliche Dimension“ von Symbolen übergehe und deshalb nicht erklären könne, „warum sich in der Religions- und Christentumsgeschichte gewisse Zeichen

¹⁹⁰⁸ Vgl. Spaeth, Symboldidaktik, 127.

¹⁹⁰⁹ Meyer-Blanck, Symbol, 2.

¹⁹¹⁰ Grethlein, Fachdidaktik, 260.

¹⁹¹¹ Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 4.

¹⁹¹² Meyer-Blanck, Symbol, 7.

¹⁹¹³ Meyer-Blanck, Symbol, 7. Auch Umberto Eco, auf den sich Meyer-Blanck beruft, versteht Kommunikation vor allem als ein Entschlüsseln von vereinbarten Codes. Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 5. Demnach stehen Inhalte immer im Zusammenhang von „Aneignung und Kommunikation unter bestimmten Regeln“.

¹⁹¹⁴ Vgl. Müller, Perspektiven, 48-56.

¹⁹¹⁵ Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 7.

¹⁹¹⁶ Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 6.

als besonders hilfreich für die Vermittlung zwischen dem Transzendenten bzw. Gott und den Menschen erwiesen haben.“¹⁹¹⁷ Vielleicht führt aber auch ein Staunen über den Reichtum an Konnotationen von besonders treffenden Symbolen genau dazu, dass sie entsprechend tradiert werden.

Im Blick auf die Symbole ‚Wind‘ und ‚Feuer‘ zum Heiligen Geist ist nachvollziehbar, dass sie eine Vielfalt an Assoziationen beinhalten. Bei der ‚Taube‘ als Symbol allerdings ist aus heutiger Perspektive je nach Begegnungsort und Reife eher Verwirrungen zu erwarten, auch wenn künstlerische Darstellungen mitunter schon zum Staunen anregen können. So betont auch Biehl, dass Symbole das Verstehen der Welt fördern oder behindern können.¹⁹¹⁸ Dennoch schlägt Biehl vor, das Wirken des Geistes an Pfingsten über die traditionellen Symbole Feuer, Taube, Wind und Atem zu verdeutlichen.¹⁹¹⁹ Dabei ist ihm jedoch bewusst, dass Schülerinnen und Schülern diese vielfach nicht mehr kennen. Deshalb sei dabei mit einer Re-Symbolisierung zu rechnen, also einem ersten Begegnen und langsamen Sich-Annähern an die kulturell verbreitete christliche Bedeutung des Symbols. Allerdings stellt sich dazu die Frage, welchen Sinn die mühsame Erschließung traditioneller Symbole mit sich bringt, „wenn diese Symbole dann in der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen keinerlei Stellenwert haben.“¹⁹²⁰ Gerth sucht deshalb lieber nach neuen Kontexten, die eine Re-Symbolisierung überflüssig machen und direkter zum „Erkennen Gottes in Jesus, das zum sprachfähigen Glauben führt“¹⁹²¹ verhelfen. Legt man aus kulturellen Gründen dennoch auf traditionelle Symbole Wert, darf man nicht bei ihrer Erschließung stehen bleiben, sondern muss sie mit Schülerfragen und theologischen Impulsen weiter verknüpfen, damit sie lebensrelevant werden. So verweist Biehl zum einen auf die ambivalente Wirkung von Symbolen, erwägt zum anderen aber auch die Möglichkeit, Symbolen neue Bedeutungen zuzuschreiben, um Erfahrungen zu durchbrechen, zu erweitern und zu vertiefen.¹⁹²² Aufbruch und Weite klingen hier wieder nach dem Heiligem Geist. Die Frage ist nur, ob in den neuen Räumen Lebensförderliches wartet oder nicht. Da Biehl jedoch religiöse Symbole

¹⁹¹⁷ Grethlein, Fachdidaktik, 260.

¹⁹¹⁸ Vgl. Müller, Schlüssel, 63.

¹⁹¹⁹ Biehl, Pfingsten, 1500f.

¹⁹²⁰ Gerth, Geist/Engel, 441.

¹⁹²¹ Gerth, Geist/Engel, 443.

¹⁹²² Grethlein, Fachdidaktik, 259.

kritisch auf ihren Christusbezug hin befragt,¹⁹²³ passt dies wiederum gut zum Geist des NT. Darüber hinaus kann Meyer-Blancks Ansicht, Symbole nicht als ‚Teilhabemetaphern‘¹⁹²⁴ zu verstehen, auch als Weigerung aufgefasst werden, sich an Heiligem über Gegenstände oder Worte vergreifen zu wollen.¹⁹²⁵ Ein solches Anliegen entspräche zumindest der Unverfügbarkeit des Geistes. Inwiefern ansonsten ein allein auf semiotische Zeichenprozesse fokussiertes Verstehen von Symbolen dazu beitragen kann, sich Transzendente anzunähern, kann hinterfragt werden. Hierbei sind sowohl der analytische Verstand als auch die Erfahrung, wodurch Sinn entsteht, gefragt.

2.2.5 Reifung zu einem komplexen Symbolverstehen?

Wer meint, der Heilige Geist wäre eine Taube oder bestehe aus Feuer, der wird nach den sechs ‚Stufen der Symbolfunktion‘ von Fowler¹⁹²⁶ einem ‚magisch-numinosen‘ oder ‚eindimensional-wörtlichen‘ Symbolverstehen der Stufen 1 und 2 zugeordnet. Angestrebt wird aber eine Reifung mindestens zu einem ‚mehrdimensional-symbolischen‘ Verstehen der Stufe 3. Auf dieser Stufe erkennt man, dass Symbole mehrdeutig sind und auf etwas anderes verweisen. Dennoch gilt das Symbol immer noch selbst als bedeutsam bzw. heilig. Somit bleibt auf dieser Stufe das Verständnis konventionell geprägt und Tradition bzw. Lehre sind bestimmend. Auf einer 4. ‚symbolkritischen‘ Stufe wird getrennt zwischen dem Symbol und dem, worauf es verweist. Hier zählt allein die Bedeutung. Die Form wird ‚entmythologisiert‘. Versteht man Symbole im Sinne von Stufe 5. ‚nachkritisch‘, sieht man wieder ihre Einheit von Form und Sinn.¹⁹²⁷ Die 6. Stufe gilt eher als spekulativ. Es heißt, dass nur die ersten beiden Stufen von allen Menschen durchlaufen würden. Demnach bleibt mancher auf der eindimensional-wörtlichen Stufe stehen.

¹⁹²³ Vgl. Büttner, Halbfas/Biehl, 62.

¹⁹²⁴ Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 7.

¹⁹²⁵ Hierbei sei auch auf konfessionelle Streitigkeiten um Abendmahl und Bilder verwiesen (vgl. B III 4.1.2) sowie auf das Verbot, sich ein Bildnis von Gott zu machen (vgl. Ex 20,3-5).

¹⁹²⁶ Symbolfähigkeit und Symbolverständnis bezeichnet Fowler zusammenfassend als Symbolfunktion. Die nachfolgende Darstellung der Stufen erfolgt nach Schweitzer, Lebensgeschichte, 206-208. Interessant ist, dazu auch Fowlers Stufen der Glaubensentwicklung zu vergleichen. Vgl. Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 77f. Unter C 1.3 finden sich kritische Anmerkungen zu religiösen Stufenmodellen, z.B. im Blick auf universellen Ansprüche oder die Passung zum christlichen Glauben, vor allem in den höheren Stufen.

¹⁹²⁷ Hierzu gehört auch die sogenannte ‚zweite Naivität‘. Mehr dazu in Ricouer, Symbolik, 399. Das ‚Selbst‘ wird hier nicht nur rational (wie auf Stufe 4) angesehen, sondern vielschichtiger mit Bewusstem und Unbewusstem. Die Einsicht in die Begrenztheit von Symbolen bleibt aber erhalten.

Dort gibt es nur ein konkretes Verstehen. Andere entwickeln sich weiter und erkennen übertragene Bedeutungen von Worten oder Formen.¹⁹²⁸

Bringt man nun in eine Gruppe von Jugendlichen Symbole zum Heiligen Geist ein, wird sich vermutlich je nach Vorkenntnissen und Reifegrad ein breites Spektrum an Verständnissen finden. Während sich die einen gemäß ihrer christlichen Sozialisation unhinterfragt mit traditionellen Deutungen auseinandersetzen, stellen andere z.B. in Berufung auf naturwissenschaftliche Experimente das Unfassbare des Geistes selbst kritisch in Frage. Der Lehrkraft kommt dabei die Rolle zu, die unterschiedlichen Verständnisse z.B. in einem theologisierenden Gespräch so zu moderieren, dass möglichst für alle Anreize entstehen, eine neue Stufe zu erreichen. Für die Unterrichts-beobachtung kann das Stufenmodell Fowlers hilfreich sein, um z.B. kritische Äußerungen im Sinne der 4. Stufe einordnen zu können. Auch das Anliegen, von einem konkreten Verstehen zu einem mehrdimensionalen oder nachkritischen Symbolverstehen anzuleiten, klingt nachvollziehbar. Allerdings muss bedacht werden, dass die Entwicklung der Symbol-Kompetenz „als empirisch unzureichend erforscht“¹⁹²⁹ beurteilt wird. Zudem ist auch hier wie bei Fowlers ‚Stufung der Glaubensentwicklung‘ die universale Perspektive der letzten Stufe theologisch zu hinterfragen. In ihr klingt eine universelle Mystik an, bei der unklar ist, ob damit z.B. buddhistische Erleuchtung oder die Beziehung zum Auferstandenen durch den Heiligen Geist zu verstehen ist. Beides gleichzusetzen kann aus religionswissenschaft-licher Perspektive versucht werden, nicht aber aus christlich-theologischer Sicht.

Grundsätzlich braucht es für Schritte einer reifenden Aneignung von Symbolen entsprechende Erfahrungen, also sinnliche Erlebnisse, die kognitiv gedeutet werden.¹⁹³⁰ Nach Biehl ist Erfahrung „die einzige Weise, in der sich uns Wirklichkeit zeigt und in ihrer Wahrheit erschließt.“¹⁹³¹ Dazu lässt sich allerdings fragen, in welchem Licht oder Geist Erlebnisse jeweils gedeutet werden. Manche Deutung versperrt z.B. als einengender Glaubenssatz¹⁹³² unbeschwerte Zugänge zum weiteren Leben. Dem ‚Geist der Wahrheit‘ allerdings entspricht es, solche verzerrenden Deutungen ans Licht zu bringen

¹⁹²⁸ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 209 und Fowler, Stufen, 126.

¹⁹²⁹ Weidiger, Symbol, 1160. Vgl. C 1.3.2.

¹⁹³⁰ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 210.

¹⁹³¹ Biehl/Baudler, Erfahrung, 29; im Original kursiv hervorgehoben.

¹⁹³² Beispiele hierfür können sein „Ich muss besser als alle andere sein, um geliebt zu werden.“ oder „Nur die harten kommen in den Garten – also keine Gefühle zeigen!“

und geradezubiegen, so dass daraus versöhnliche und lebensförderliche Glaubenserfahrungen¹⁹³³ werden. Diese tragen wiederum zur Reifung des Glaubens bzw. seiner Mündigkeit bei.¹⁹³⁴ ‚Erzeugen‘ lassen sich solche Erfahrungen innerhalb der Schule allerdings nur begrenzt. Sicherlich kommt es vor, dass Menschen bezeugen, z.B. bei Schulgottesdiensten durch Raumgestaltung, Liturgie oder Predigt etwas von Gottes Geist zu spüren oder zu verstehen. Das ist aber ein Geschenk und trotz aller Planung nicht machbar. Auch erlebnispädagogische Übungen, wie z.B. Drachensteigen oder Segeln¹⁹³⁵ können hilfreich sein, um etwas über die Kraft des Windes zu verstehen und von da aus weiter über den Heiligen Geistes nachzudenken. Weil Schule aber nur begrenzt das Leben selber abbildet, sind nach Schweitzer gerade im Jugendalter vor allem „die religiösen Symbole direkt und ausdrücklich mit der lebensgeschichtlichen Erfahrung zu verbinden“.¹⁹³⁶ Hier gilt es sensibel herauszufinden, inwiefern eine Bereitschaft besteht, z.B. über Begegnungen mit dem Tod und damit verbundene Auferstehungshoffnungen in der Gruppe zu reden. Dabei ist es Schweitzer wichtig, Symbole und deren Vermittlung nach den Erfahrungen und dem bisher gereiften Symbolverständnis derer auszurichten, die etwas lernen sollen. Ohne eine solche „Pünktlichkeit“¹⁹³⁷ bliebe Symbollernen „erfahrungsleer und lebensfern.“¹⁹³⁸ Der Begriff ‚Heiliger Geist‘ jedenfalls ist für viele Menschen unserer Gesellschaft¹⁹³⁹ eine Worthölse, da er nur vereinzelt mit Erfahrungen, kulturellem Wissen und entsprechenden Reflexionen verknüpft wird. Wer daran etwas ändern möchte, sollte dabei sowohl auf eine sinnlich basierte Erfahrungsebene als auch auf die kognitiven Verstehensbedingungen¹⁹⁴⁰ der jeweiligen Lerngruppe achten. Ob solche didaktischen Bemühungen um ein explizites Verstehen zum ‚Heiligen Geist‘

¹⁹³³ Hierzu seien als Beispiel genannt: Röm 8,28 „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen.“ und Röm 8,38f „Ich bin gewiss, dass mich nichts von Gottes Liebe trennen kann.“

¹⁹³⁴ Vgl. C 1.3.2.

¹⁹³⁵ Z.B. mit Flugobjekten oder aber mit dem eigenen Körper im Sportunterricht.

¹⁹³⁶ Schweitzer, Lebensgeschichte, 204.

¹⁹³⁷ Schweitzer, Lebensgeschichte, 261.

¹⁹³⁸ Schweitzer, Lebensgeschichte, 211.

¹⁹³⁹ Nach Schweitzer, Lebensgeschichte, 212 hängt die Bedeutung von Symbolen immer auch vom Umgang der Gesellschaft mit ihnen ab. Moderne Gesellschaften stehen eher „im Gegensatz zu einem religiösen Selbstverständnis“. Allerdings lässt sich auch an Werbung und Medien anknüpfen, um dort angesprochene menschlichen Grunderfahrungen mit christlichen Symbolen ins Gespräch zu bringen.

¹⁹⁴⁰ Vgl. dazu Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 89-97. Dort geht es um die Entwicklung von „hybridem Denken“ (z.B. in Form eines Nebeneinanders von naturwissenschaftlichen und religiösen Vorstellungen) hin zu „komplementärem Denken“, das scheinbare Widersprüche integrieren kann.

allerdings mit seiner Präsenz ‚belohnt‘ werden, ist menschlich nicht steuerbar. Dennoch ist das Bemühen darum, diese Worthülse füllen zu wollen, sinnvoll, weil es im Sinne von Mt 7,7¹⁹⁴¹ auch als Bitte verstanden werden kann, ihm zu begegnen.

2.2.6 Der Geist als Symbol – ontisch, geoffenbart oder sozialisiert erfahrbar?

Betrachtet man die verschiedenen symboldidaktischen Ansätze, wird deutlich, dass sie von unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnissen herkommen. Je nachdem, in welchem Zusammenhang von Symbolen geredet wird, kann es sinnvoll sein, eher einem ontologischen oder einem semiotischen Symbolverständnis zu folgen. Wird z.B. die Rede von ‚Gott‘ oder dem ‚Heiligen Geist‘ selbst als Symbol aufgefasst, erscheint es theologisch angebracht, hinter diesen Wortsymbolen eine ontische Wirklichkeit zu postulieren, auch wenn diese nicht empirisch oder rational, also mit immanenten Methoden, nachweisbar ist. Zum anderen leuchtet ein, dass ohne Erfahrungen, die mit solchen Wortsymbolen verbunden sind, diese zu leeren Worthülsen bzw. Klischees verkommen können. Darüber hinaus erscheint es von semiotischen Überlegungen her plausibel, dass solche Erfahrungen innerhalb einer Gemeinschaft unterschiedlich konnotiert sein können und somit die Bedeutung von Symbolen entwicklungsbedingt und sozialisationsabhängig ist.¹⁹⁴²

Söding¹⁹⁴³ sieht Symbole als von Gott geoffenbarte und gesetzte Zeichen an. Hierzu lässt sich weiter diskutieren, ob sich durch solche Überlegungen eine hilfreiche und dem biblischen Befund angemessene Brücke zwischen einem platonischen und einem aristotelischen Wirklichkeitsverständnis zeigt. ‚Offenbarung‘ würde dabei sowohl ontischen Aspekten Rechnung tragen, als auch geschichtlichen Bedingungen der Gemeinschaft, in die sie hinein geschieht, berücksichtigen. Allerdings wäre die Erfahrung der ‚Offenbarung‘ nicht so leicht auf andere Gemeinschaften übertragbar, auch wenn z.B. Erzählungen, Lieder oder Bilder, die Herz und Verstand berühren, dabei helfen können. Damit einmal erfolgte Offenbarung neu lebendig wird, bedarf es aus theologischer Sicht wiederum des unverfügbaren Wirkens des Heiligen Geistes.

¹⁹⁴¹ „Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgetan.“

¹⁹⁴² Vgl. dazu auch Schweitzer, Lebensgeschichte, 212.

¹⁹⁴³ Vgl. Söding, Symbole, 1157.

Generell soll Religionsunterricht nicht nur „bei einer kognitiv-reflexiven Haltung gegenüber ‚Religion‘ stehen bleiben, sondern auch die Möglichkeit für religiöse Praxis eröffnen“.¹⁹⁴⁴ Die verschiedenen symboldidaktischen Bemühungen geben dafür Anregungen, da Symbole ein gefühlsmäßiges Erleben von Glauben anstoßen können und so zum nachdenkenden Gespräch einladen. Allerdings steht das Gelingen symboldidaktischen Unterrichts, wie Büttner betont, grundsätzlich in starkem Zusammenhang mit der „persönlichen Rezeption durch die LehrerInnen“.¹⁹⁴⁵ Dies ist umso mehr zu beachten, als Halbfas „von einer weitgehenden Symbolunfähigkeit der Schulkinder und wohl auch der LehrerInnen“¹⁹⁴⁶ ausgeht. Dies gilt auch im Blick auf die Schwierigkeit verstärkter gesellschaftlicher Säkularisierung. Deshalb lässt sich fragen, wie Religionslehrkräfte im Aufbau eines komplexen Symbolverständnisses gefördert werden können, damit sie Kinder und Jugendliche zum Aufbau eines mehrdimensionalen bzw. (nach-)kritischen Symbolverständnisses und damit zusammenhängenden Gottesbildes anleiten können. Eine Auseinandersetzung mit dem Heiligen Geist, der einerseits unverfügbar ist, zum anderen Verstehen und Beziehung gegenüber Gott vermitteln will, kann dabei helfen. Dies gilt insbesondere dann, wenn damit nicht nur kognitive Erkenntnisse verbunden sind, sondern auch ein ganzheitliches Erleben. Dieses lässt sich insbesondere in christlicher Gemeinschaft vermuten, da es von dieser heißt, dass darin die Präsenz des Heiligen Geistes besonders erfahrbar wäre.¹⁹⁴⁷ Somit erscheint eine entsprechend gemeinschaftliche Begleitung von (werdenden) Religionslehrkräften, in der sinnliche wie kognitiv-reflexive Aspekte Raum bekommen, auch über die Ausbildung hinaus sinnvoll. Dies lässt sich nicht zuletzt damit begründen, dass es aus entwicklungspsychologischer Sicht zum Aufbau eines komplexen Symbolverständnisses der Reifung bedarf, die in der Regel vor allem über Lebenserfahrung erworben wird und deshalb Lebenszeit beansprucht.

¹⁹⁴⁴ Grethlein, Fachdidaktik, 260.

¹⁹⁴⁵ Büttner, Halbfas, 60.

¹⁹⁴⁶ Büttner, Halbfas, 56.

¹⁹⁴⁷ Vergleiche hierzu insbesondere das paulinische Verständnis der Gemeinde als ‚Leib Christi‘ sowie das ‚in-Christus‘-Sein unter B II 3.2.1 und 3.3.1.2.

2.3 Performative Aspekte im Religionsunterricht als Aufbruch zur Bewahrung?

Im Kontext der Symboldidaktik sowie der Bibeldidaktik, wurde bereits über die Erfahrungen der Lernenden bzw. deren Lebenswelten als wichtige Bezugspunkte nachgedacht. Auch in Teil A finden sich bei den Studierenden Überlegungen zu der Frage, an was man anknüpfen kann, um das Thema ‚Heiliger Geist‘ für Jugendliche lebensrelevant aufzubereiten. Nun geht es um Performativen Religionsunterricht. Dieser beschäftigt sich intensiv mit der Frage, wie sich mit der mangelnden religiösen Sozialisation der Lernenden im Religionsunterricht umgehen lässt. Hierbei wird erprobt, inwiefern religiöse Handlungen in der Schule erlebt werden können, um dann diese möglichst gewinnbringend zu reflektieren. Performative Ansätze brechen hierbei zu neuen Wegen auf, um trotz zunehmender Säkularisierung den christlichen Glauben im Sinne religiöser Bildung¹⁹⁴⁸ für die nachwachsende Generation weiterhin zugänglich zu machen und somit zu bewahren. Bei diesem Aufbruch, Neues im Religionsunterricht zu erproben, zeigt sich, dass dabei auch andere Spannungsfelder wie Körperlichkeit und Reflexion sowie der Umgang mit Unverfügbarem hervortreten.

2.3.1 Suche nach religiöser Erfahrung im Kontext des Traditionsabbruchs

Viele Schülerinnen und Schüler bringen keine eigenen religiösen Erfahrungen mehr mit in den Unterricht.¹⁹⁴⁹ Junge Menschen haben nur wenig Kontakt zu Kirchen und das Verständnis von Religion stellt sich zunehmend individualisiert dar.

Um dem sogenannten Traditionsabbruch gegenüber dem christlichen Glauben zu begegnen, begann Bernhard Dressler mit weiteren Praktischen Theologen¹⁹⁵⁰ ab 2002 eine evangelische Theoriebildung zu einer ‚Performativen Religionsdidaktik‘ vorzulegen. Dabei regte die Schwierigkeit, „dass religiöse Kommunikation den Rahmen begrifflich-verbalsprachlicher Kommunikation aufsprengt“ dazu an, über ein „handlungsorientiertes Verstehen von Religion“¹⁹⁵¹ weiter nachzudenken. Entsprechend wurde der

¹⁹⁴⁸ Vgl. hierzu C 1.2. sowie Leonhard/Klie, Lernen, 97.

¹⁹⁴⁹ Vgl. Müller, Schlüssel, 78. Kunstmann, Einführung, 1. Schweitzer, Lebensgeschichte, 11.

¹⁹⁵⁰ Dazu gehören Thomas Klie aus Rostock, die niedersächsische Religionslehrerin Dr. Bärbel Husmann und die Praktische Theologin Silke Leonhard aus Loccum. Vgl. Rupp, Didaktik, 4.

¹⁹⁵¹ Dressler, Religionsunterricht, 1. Worte können ja auch zu sinn-leeren Hülsen verkommen.

von Rudolf Engler aufgebrauchte Begriff der ‚Performanz‘, der allgemein ‚zum Sprechen passende Handlungen‘ beschreibt,¹⁹⁵² zum Leitwort der neuen Bewegung. Dieser Aufbruch zu performativen Wegen in der Religionsdidaktik knüpfte unter anderem an Biehls und Meyer-Blancks Überzeugung an, dass Symbolverstehen vom Gebrauchskontext abhängig ist. Dieser aber besteht nicht nur aus Worten, sondern auch aus Handlungen. Als theoretische Bezugspunkte Performativer Religionspädagogik dienen Zeichendidaktik, Gestaltpädagogik und Poststrukturalismus.¹⁹⁵³ Darüber hinaus orientiert man sich im evangelischen Kontext „an lutherischer Schriftauslegung und Worttheologie“, da die Bibel dort auch in rituellen Zusammenhängen eine Rolle spielt. Auf katholischer Seite beeinflussen „Konstruktivismus und Mystagogik“¹⁹⁵⁴ performative Überlegungen. Rupp kritisiert hierzu jedoch, dass unter dem Begriff ‚Mystagogik‘ teilweise eine „Einübung in kirchlich gelebte Religion“¹⁹⁵⁵ stattfände. Das aber will Performative Didaktik nicht. So verstehen Dressler und die anderen Initiatoren performativer Didaktik ihren Ansatz nicht als Einübung in den (evangelischen) Glauben, sondern wollen „Formen gelebter Religion spielerisch erproben.“¹⁹⁵⁶ Anschließend soll durch Reflexion von Erlebtem dazu Distanz ermöglicht werden.

Theoretisch wird unterschieden zwischen „Performanz und Performativität“:¹⁹⁵⁷ Bei der ‚Performanz‘ geht es um den darstellenden Charakter von Aussagen. Dabei werden z.B. biblische Geschichten in Szene gesetzt.¹⁹⁵⁸ ‚Performativität‘ dagegen „verweist auf sprechakttheoretische Überlegungen von John L. Austin.“¹⁹⁵⁹ Diese betonen, dass Worte mit Handlungen verbunden sein können und durch solche Sprechhandlungen „eine neue Wirklichkeit“¹⁹⁶⁰ entsteht. Dies gilt besonders beim Segnen, Beten oder auch beim Versprechen oder Taufen. Damit Sprechhandeln ‚gelingt‘,

¹⁹⁵² Vgl. Dressler, Religionsunterricht, 1. Weiter unten wird diese Begrifflichkeit weiter differenziert.

¹⁹⁵³ Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 94. Dieser ist als Teil der der allgemeinen Didaktik auch auf den philosophischen Dekonstruktivismus ausgerichtet und sucht „religiöse Spuren in der Profanität, [also] den ‚Zwischenräumen‘ des Alltags“. Leonhard/Klie, Ästhetik, 12; Ergänzung nach A.S.

¹⁹⁵⁴ Leonhard/Klie, Ästhetik, 12.

¹⁹⁵⁵ Rupp, Didaktik, 4.

¹⁹⁵⁶ Rupp, Didaktik, 4.

¹⁹⁵⁷ Roose, Religionsunterricht, 1. „Beiden Begriffen liegen sowohl linguistische, philosophische als auch kulturtheoretische Verankerungen zugrunde.“ Leonhard/Klie, Lernen, 96.

¹⁹⁵⁸ Dabei darf zwar verfremdet oder weitergeführt werden, der Ursprungstext bildet jedoch den klaren Bezugspunkt. Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 96. Vgl. auch Roose, Religionsunterricht, 1. Dabei darf zwar verfremdet oder weitergeführt werden, der Ursprungstext bildet jedoch den klaren Bezugspunkt.

¹⁹⁵⁹ Roose, Religionsunterricht, 1. Vgl. auch Rupp, Didaktik, 4-5.

¹⁹⁶⁰ Leonhard/Klie, Lernen, 96. Dort wird auch darauf verwiesen, dass Luther dabei den Begriff „Tätelwort“ in einem klaren, christologischen Kontext verwendete. Es geht hier also nicht um Magie.

darf es aber nicht unter Zwang geschehen, sondern muss aufrichtig erfolgen.¹⁹⁶¹ Die Wirkmächtigkeit hängt sowohl von dem Geist ab, in dem die Handlung vollzogen wird, als auch von der entgegengebrachten Glaubenshaltung. Davon grenzt sich das Sprechen auf einer Bühne ab, das ja letztlich unernst ist und ohne Konsequenzen im Leben bleibt. Somit unterscheiden sich ‚Performanz‘ und ‚Performativität‘ grundlegend.

Allerdings stellt sich die Frage, ob Veränderung nicht auch durch das reine Nachspielen eines Rituals erfolgen kann. Entscheidend dafür ist die innere Haltung, ob man mit einer Handlung einverstanden ist oder nicht.¹⁹⁶² Demnach können sowohl ‚Performanz‘ als auch ‚Performativität‘ z.B. ethische Wirkungen hervorbringen.¹⁹⁶³ Dies kann einfach durch das Erleben, Einüben oder Nachahmen erfolgen, was aber alleine nicht ausreicht. Es braucht auch ein Reflektieren über inszenierte Erlebnisse, um sowohl Distanz, als auch Optionen zur Reifung von Glauben zu ermöglichen. Es geht also nicht um Manipulation durch Inszenierungen, sondern um ein Aufbrechen zu einem reflektierten, mündigen Glaube.

2.3.2 Religiöse Inszenierungen als Grundlage ordnender Reflexion?

Nach den Ansätzen des Performativen Religionsunterrichts wird empfohlen, in der Schule zuerst einmal „zur Darstellung“¹⁹⁶⁴ zu bringen bzw. zu „imaginieren“,¹⁹⁶⁵ was im privaten Umfeld an christlicher Sozialisation nicht mehr erlebt wird.¹⁹⁶⁶ An solche inszenierten Begegnungen, die zeigen sollen, was Religion eigentlich ist, schließt sich eine Reflexion darüber an, um das Erlebte zu ordnen. Performative Didaktik setzt also zunächst bei äußerlich wahrnehmbarer Religion an.¹⁹⁶⁷ In der Betrachtung religiöser Formen als Grundlage religiösen Lernens ähnelt sie symboldidaktischen Konzeptionen.¹⁹⁶⁸ Erst nach dem Wahrnehmen (religiöser) Wirklichkeit, kann man sie deuten oder verändern.¹⁹⁶⁹ Dies gilt auch deshalb, weil Religion „wahrnehmbare Praxis und nicht einfach Lehre“¹⁹⁷⁰ ist. Schließlich drücken sich religiöse Inhalte in sinnlich nach- und mitvollziehbaren Formen aus,

¹⁹⁶¹ Vgl. Roose, Religionsunterricht, 1-2.

¹⁹⁶² Vgl. Roose, Religionsunterricht, 2-3.

¹⁹⁶³ Leonhard/Klie, Lernen, 97.

¹⁹⁶⁴ Rupp, Didaktik, 4.

¹⁹⁶⁵ Leonhard/Klie, Lernen, 90.

¹⁹⁶⁶ Vgl. Roose, Religionsunterricht, 3.

¹⁹⁶⁷ Vgl. hierzu auch die Prozessbezogenen Kompetenzen des Bildungsplans 2016; C 1.2 und 2.3.3.

¹⁹⁶⁸ Vgl. Leonhard/Klie, Ästhetik, 10-11.

¹⁹⁶⁹ Vgl. Leonhard/Klie, Ästhetik, 9.

¹⁹⁷⁰ Rupp, Didaktik, 3.

können gefeiert und erzählt werden und so „berühren, bewegen und in eine Lebenshaltung hineinführen.“¹⁹⁷¹ Außerdem geht es nicht in erster Linie um eine Zustimmung zu bestimmten Glaubenssätzen, sondern vor allem um eine Lebenspraxis, die auf Vertrauen aufbaut. Davon aber muss man etwas gespürt haben, bevor man sich dazu zustimmend oder ablehnend positionieren kann.

Jugendliche sind heutzutage vielfach gewohnt, Lebenswelten zu inszenieren,¹⁹⁷² besonders in sozialen Netzwerken. Dem Performativen Religionsunterricht geht es aber darum, Inhalte einer Religion mit verschiedensten Sinnen leiblich auf sich wirken zu lassen, um sie „für die Lernenden vernehmbar“ zu machen.“¹⁹⁷³ Diese sinnliche Seite, die zu *rûah* grundlegend dazugehört, wurde ja bereits im Kontext der Symboldidaktik entsprechend bedacht. Religiöses Lernen „im Kontext pluraler Lebensformen“¹⁹⁷⁴ sollte sich entsprechend nicht nur auf den kognitiven Bereich beschränken, sondern sich ganzheitlich, also auch mit dem Körper und der Gemeinschaft, in der sich Leben ereignet, auseinandersetzen. Dabei spielen eine kommunikative und ästhetische Erschließung der Wirklichkeit eine besondere Rolle. Der Inhalt soll so von der Form z.B. religiösen Sprechens und Bewegens her erschlossen werden.¹⁹⁷⁵ Sichtbare Erscheinungen oder fühlbare Konturen wollen ja etwas erahnen und begreifen lassen,¹⁹⁷⁶ um es sich über Identifikation als etwas Eigenes einzuverleiben.

Nach einem Handeln zu Religion, soll dann ein Nachdenken über das erfolgen, was man erlebt hat.¹⁹⁷⁷ Nur so gelingt religiöses Lernen wirklich.¹⁹⁷⁸ Das eigene Lernen wird dadurch in einen klaren Bezugsrahmen bzw. einen „didaktische[n] Spielraum“¹⁹⁷⁹ gesetzt und kann reflektiert werden. Dazu eignet sich sowohl die Einzelarbeit, als auch das Gespräch. Generell aber sollen „religionsästhetische und reflexive, darstellende und kognitive Phasen wechselseitig aufeinander bezogen“¹⁹⁸⁰ werden. Dabei geht es sowohl um

¹⁹⁷¹ Rupp, Didaktik, 3.

¹⁹⁷² Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 91.

¹⁹⁷³ Leonhard/Klie, Lernen, 91.

¹⁹⁷⁴ Leonhard/Klie, Lernen, 90.

¹⁹⁷⁵ Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 90.

¹⁹⁷⁶ Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 94.

¹⁹⁷⁷ Rupp, Didaktik, 4.

¹⁹⁷⁸ Vgl. Klie, Religion, 104f und Müller, Schlüssel, 78.

¹⁹⁷⁹ Leonhard/Klie, Lernen, 97.

¹⁹⁸⁰ Leonhard/Klie, Lernen, 91.

eher kognitiv orientierte Auseinandersetzungen mit Texten im Sinne von „Textproduktion und -rezeption“, als auch um „künstlerisch-expressive“,¹⁹⁸¹ wie Musik, künstlerisches Gestalten oder Theater,¹⁹⁸² in dem Texte ja in erster Linie nicht analysiert, sondern aufgeführt werden. Biblische Erzählungen, Gleichnisse oder Metaphern eignen sich für solche Inszenierungen gut. Performative Didaktik beschäftigt sich aber nicht nur mit der Aneignung von Texten der Bibel, sondern auch mit liturgischen Formen oder Kirchenräumen. Letztere bieten sich deshalb dafür besonders an, weil sie schon allein „durch die Raumgestaltung leiblich-sinnlich auf das Entscheidende ausrichten und für die Begegnung mit dem Heiligen Gott präparieren.“¹⁹⁸³ So erwähnt Rupp, dass es wichtig ist, Religion in der Schule immer wieder jenseits von konkreten Bildungszielen „Raum zu geben.“¹⁹⁸⁴ Der Heilige Geist stehe schließlich nicht beliebig zur Verfügung und er sei nicht inszenierbar. In der Regel zeigt sich aber das Wirken des Geistes in kulturell geprägten Formen. Ob jedoch in der Betrachtung dieser Formen, derselbe Geist für andere Bedeutung gewinnt, muss offen bleiben. Außerdem kann sich jede Deutung irren.¹⁹⁸⁵

Darüber hinaus lässt sich kritisch anfragen, inwiefern eine inszenierte Darstellung von Religion nicht auch ungewollte Wirkungen entfalten kann, wie z.B. Manipulation. Dazu wird angeführt, dass Handeln auf der Bühne keine Konsequenzen habe. Man spricht von „Probearbeiten“. ¹⁹⁸⁶ Doch selbst wenn zwischen Erfahrung und Reflexion unterschieden wird, gilt bei Inszenierungen, dass „das Leibgedächtnis ... länger in Erinnerung [hält], als das reine Wortgedächtnis“. ¹⁹⁸⁷ Dies spricht im positiven Sinne für die Nachhaltigkeit performativen Lernens. Andererseits stellt sich die Frage, ob inszenierte religiöse Sprechakte als zu ‚unernst‘ erlebt werden und auf diese Weise noch ‚gelingen‘ können oder ob religiöses Sprechen dabei nicht eher ‚profanisiert‘ werde. Mendl jedenfalls ist der Meinung, dass man nicht „probeweise beten“¹⁹⁸⁸ könne. Insofern muss über die Inszenierungen

¹⁹⁸¹ Leonhard/Klie, Lernen, 91.

¹⁹⁸² Dazu schreiben Leonhard/Klie, Lernen, 94: „Seinen klassischen Ausdruck findet die Performanz in der Welt des Theaters ... Mit den Mitteln der Inszenierung verwandelt man Texte in Sprech-Akte“ Dabei werden „Leib, Raum, Sprache und Intersubjektivität“ bewusst geformt.

¹⁹⁸³ Rupp, Didaktik, 6. Zur Kirchenpädagogik vgl. auch Schweitzer, Religionspädagogik, 163f.

¹⁹⁸⁴ Rupp, Didaktik, 5.

¹⁹⁸⁵ Vgl. Leonhard/Klie, Ästhetik, 16.

¹⁹⁸⁶ Roose, Religionsunterricht, 4.

¹⁹⁸⁷ Rupp, Didaktik, 6. Ergänzung nach A.S.

¹⁹⁸⁸ Rupp, Didaktik, 5.

Performativer Ansätze sicherlich noch weiter diskutiert werden, um ihre Tauglichkeit religionspädagogisch einzuordnen. Generell gilt jedoch, dass dem Lernen in der Schule in allen Fächern etwas Künstliches anhaftet.¹⁹⁸⁹ „Schule ist bei allem Ernst doch nur ein ‚Proberaum‘. Hier wird ausprobiert, vielleicht sogar experimentiert, aber es ist nicht der Ernstfall selber.“¹⁹⁹⁰ Gelebte Religion passt ihre Gestalt diesen Rahmenbedingungen an. Wird sie als inszenierte Aufführung erlebt, muss sie reflektiert werden, damit daraus „Bildung und Mündigkeit“¹⁹⁹¹ entstehen kann. Dabei ist sowohl ein ‚Sich-einlassen‘, als auch eine distanzierende Haltung möglich.

2.3.3 ‚Religion in der Schule‘ angesichts der Unverfügbarkeit des Geistes

Stellt sich für die Performative Religionsdidaktik die Frage nach dem Selbstverständnis des Religionsunterrichts, grenzt sie sich klar gegenüber reiner Religionskunde wie dem Fach LER¹⁹⁹² ab. Demnach will Performativer Religionsunterricht sich nicht mit einem Nachdenken über Religion allein aus der Beobachterrolle begnügen.¹⁹⁹³ Er will aber auch nicht in katechetischem Sinne als ‚Kirche in der Schule‘ verstanden werden.¹⁹⁹⁴ Deshalb unterscheidet er klar zwischen der erlebten Inszenierung und der dazugehörigen Reflexion. Dabei ist es insbesondere im Raum der Schule wesentlich, „das Verhältnis von theologischer Freiheit und religiöser Bildung“¹⁹⁹⁵ zu beachten. Deshalb sollen beim performativen Lernen immer wieder bewusst gestaltete Möglichkeiten der Distanzierung eröffnet werden.¹⁹⁹⁶

Kritiker fragen dennoch, inwiefern bei einem solchen Unterricht „der Unterschied von schulischem und kirchlichen Lernen verwischt würde.“¹⁹⁹⁷ Darüber hinaus wird überlegt, ob man gelebte Religion für die Lebensführung

¹⁹⁸⁹ Leonhard/Klie, Lernen, 90.

¹⁹⁹⁰ Rupp, Didaktik, 5.

¹⁹⁹¹ Leonhard/Klie, Lernen, 97.

¹⁹⁹² Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde. Vgl. C 1.1.

¹⁹⁹³ So heißt es bei Roose, Religionsunterricht, 3: Lediglich ein „Reden über Religion [wäre] substanzlos ..., wenn keine religiösen Erfahrungen mehr vorhanden seien.“ Ergänzung nach A.S.

¹⁹⁹⁴ Vgl. Roose, Religionsunterricht, 6.

¹⁹⁹⁵ Leonhard/Klie, Lernen, 91.

¹⁹⁹⁶ Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 96.

¹⁹⁹⁷ Vgl. Rupp, Didaktik, 5. Weitere Kritikpunkte fasst Rupp, Didaktik, 7 zusammen: Die Frage nach einer „Vergewaltigung“ von Schülerinnen und Schülern, Rückkehr zu den 50er Jahren, ob ein probeweises sich Einlassen überhaupt möglich ist, ob man gelebte Religion für die Lebensführung heute überhaupt braucht und performativer Unterricht helfen kann, seinen eigenen religiösen Standpunkt zu klären, aber auch, ob man Lehrenden so was zumuten kann.

heute überhaupt noch braucht bzw. ob performativer Unterricht wirklich helfen kann, seinen eigenen religiösen Standpunkt zu klären.¹⁹⁹⁸ Gegenüber solchen Anfragen positionieren sich die performativen Ansätze folgendermaßen: Performativer Religionsunterricht will weder nur über Religion ‚informieren‘, noch im Sinne kerygmatischer Ansätze das Evangelium ‚verkündigen‘. Dennoch ist ein wichtiges Ziel die „Teilhabefähigkeit an Religion“.¹⁹⁹⁹ Diese bezieht sich im christlichen Religionsunterricht vor allem auf die christliche Religion. An diesem Anliegen zeigt sich besonders der Aufbruch zum Bewahren von Lebensförderlichem. Dabei sollte z.B. auch der Umgang mit der Bibel zeigen, „dass die Bibel Grundlagenbuch einer lebendigen Religion ist“, in der durch biblische Texte „ein Dialog mit einer transzendenten Realität aufgenommen“²⁰⁰⁰ wird. Dies will Performativer Religionsunterricht bewusst machen. Dazu sei aber kein predigender Appell nötig. Angestrebt wird ein Verständnis für ein Bekenntnis, selbst wenn man es sich nicht zu Eigen macht. Um dies genau unterscheiden zu können, ist ein aufrichtiges Beobachten und Verstehen nötig. So zeigt sich ja religiöse Kompetenz als Teilaspekt von Allgemeinbildung gerade auch darin, Religion „wahrnehmen, verstehen, vergleichen, beurteilen und gestalten zu können.“²⁰⁰¹ Hierzu will Performativer Religionsunterricht beitragen. Dies tut er, indem z.B. Texte so dargeboten werden, dass sich dadurch „Raum für Unsagbares“²⁰⁰² eröffnen kann. Solche Inszenierungen zielen aber nicht auf eine Ästhetisierung von Religion, sondern wollen letztlich auf Christus verweisen. Dieser aber ist nicht immer offensichtlich zugänglich. Deshalb versucht die Performative Didaktik „auf dem Weg des Zeigens ... Einsichten in Bereiche verborgenen Lebens“²⁰⁰³ zu ermöglichen. So soll eine Haltung erprobt werden, die sich darauf einlassen kann, sich dem unverfügbaren Gott anzunähern.²⁰⁰⁴ Glaube allerdings ist weder wirklich lehrbar²⁰⁰⁵ noch lässt er sich inszenieren. Dennoch könne nach Leonhard und Klie „didaktisch abgebildet werden, über welche Formgestalten

¹⁹⁹⁸ Vgl. Rupp, Didaktik, 7.

¹⁹⁹⁹ Rupp, Didaktik, 5.

²⁰⁰⁰ Vgl. Roose, Religionsunterricht, 6-7.

²⁰⁰¹ Rupp, Didaktik, 5. Diese Bereiche wurden ja auch bewusst den prozessorientierten Kompetenzen des Bildungsplans Baden-Württemberg 2016 zugrunde gelegt. Vgl. C 1.2.

²⁰⁰² Leonhard/Klie, Lernen, 99.

²⁰⁰³ Leonhard/Klie, Lernen, 99.

²⁰⁰⁴ Vgl. Leonhard/Klie, Lernen, 95. Vgl. auch Rupp, Didaktik, 7.

²⁰⁰⁵ Vgl. C 1.3.

Gewissheitskommunikation funktioniert.“²⁰⁰⁶ Allerdings sind bestimmte Worte und Gesten nicht automatisch mit einer inneren Haltung kombiniert. Es gibt ja auch Betrug und Lüge. Wesentlich ist der Geist hinter den Formen, auch wenn er nicht immer klar erkennbar ist.

Darüber hinaus lässt sich selbst im Rahmen der Schule nicht alles planen, inszenieren und zielgerichtet umsetzen. Manches ereignet sich auch dort auf ungeahnte Weise und wirkt dennoch in belebender und lebensverändernder Weise. Zudem lässt sich fragen, inwiefern bereits religionsdidaktisch reflektiert wurde, dass aus theologischer Sicht der Heilige Geist Unverfügbares erschließt und welche Auswirkungen dies auf die Vorbereitung von Unterricht haben könnte. So kann man darüber diskutieren, welche Kenntnisse, Haltungen und Fähigkeiten eine Religionslehrkraft braucht, um Lernende an Unverfügbares heranzuführen. Rupp z.B. stellt fest, dass sich die „Rolle der Lehrenden“ verändert, wenn sie „als Expertinnen und Experten für gelebte Religion in Anspruch genommen werden“. Dann müssten sie nämlich „selber mit gelebter Religion vertraut sein.“²⁰⁰⁷ Demnach erscheinen eigene Zugänge zum Unverfügbaren bzw. zu Christus, z.B. durch Gebet, Liturgie, Musik, Kirchenraumerfahrungen, aber auch durch Bibeltexte als hilfreich. Allerdings ist auch damit keine ‚Erfolgsgarantie‘ verbunden. Eine mitunter als „Verohnmächtigung“²⁰⁰⁸ erfahrene Unplanbarkeit kann gerade in einem System wie Schule verunsichern. Allerdings sollte der Hinweis auf Unverfügbares nicht einfach als Ausrede gebraucht werden, um diffuse Unorganisiertheit, zerstreute Unklarheit oder einfach nur Faulheit der Lehrperson zu entschuldigen. Dennoch lässt sich fragen, ob man Lehrenden zumuten kann, sich der Unverfügbarkeit des Geistes zu stellen. Dabei ginge es weniger um einen Rückgriff auf die Lehrerrolle der Evangelischen Unterweisung,²⁰⁰⁹ sondern eher um den Aufbruch zu einem neuen Selbstverständnis, das sich vor allem über ‚Beziehung‘ versteht.

2.4 (Geistvolle?) Beziehung als Grundlage für lebensförderliche Lernprozesse

Wie in Teil B mehrfach erwähnt, spielt der Heilige Geist aus biblischer und systematischer Sicht für die Entstehung und Erhaltung lebendiger

²⁰⁰⁶ Leonhard/Klie, Ästhetik, 16.

²⁰⁰⁷ Rupp, Didaktik, 6.

²⁰⁰⁸ Dieser Begriff stammt von Welker. Vgl. B III 2.2.3 und 5.3.4.

²⁰⁰⁹ Vgl. C 1.4 und 3.1.

Beziehungen bzw. gelingender Gemeinschaft eine wichtige Rolle. Dies gilt im Blick auf die Beziehung zu Gott, aber auch zu sich selbst, zum Nächsten und zur Umwelt. Christliche Gemeinde wird in 1Kor 12 und Röm 12 im Bild vom Leib als lebendiger Organismus und somit als Beziehungsgeflecht dargestellt. Darin wirkt der Heilige Geist auf besondere Weise, z.B. durch Begabungen der einzelnen Glieder, um den lebendigen Organismus der Gemeinde aufzu(er)bauen.²⁰¹⁰ Die Beziehung bzw. das Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft ist dabei im Idealfall so ausbalanciert, dass beide Pole sich gegenseitig fördern.

Nun sind ja ‚staatliche Schule und Religionsunterricht‘ mit ‚christlicher Gemeinde‘ nicht gleichzusetzen, auch wenn z.B. in der baden-württembergischen Landesverfassung von „christlichen Gemeinschaftsschulen“²⁰¹¹ die Rede ist. So lässt sich auch die paulinische Charismenlehre nicht direkt auf Schule übertragen, selbst wenn es dort in hohem Maße um die Förderung von Begabung zur Persönlichkeits- und Gemeinschaftsstärkung geht. Dennoch kann man grundlegend sagen, dass für gelingende Lern- und Bildungsprozesse lebendige, vertrauensvolle Beziehungen eine wesentliche Rolle spielen. So stellt Müller in religionspädagogischem Kontext grundlegend fest: „Bildung bezieht sich vor allem auf die persönliche Entfaltung eines Menschen ... So verstanden entfaltet sich Bildung durch Begegnung und Resonanz und wächst an dem, was als bedeutsam erfahren wird.“²⁰¹² Insofern ist es innerhalb dieser Arbeit interessant, auch in säkularer Literatur nach Hinweisen für gelingende Beziehungsgestaltung zu suchen, um diese dann wieder mit religionspädagogischen Aspekten in Verbindung zu bringen.

2.4.1 Beziehungen im allgemeinen System von Schule

Je nach Schulart standen lange Beziehungsfragen gegenüber fachwissenschaftlichen mehr oder weniger im Hintergrund.²⁰¹³ Der Schulberater Reinhold Miller vertritt allerdings schon seit Längerem, dass „der Lehrberuf ... ein Beziehungsberuf“ ist, „der neben Fach- und Sozialkompetenz vor allem

²⁰¹⁰ Vgl. B II 3.2 und III 7.

²⁰¹¹ Landesverfassung für Baden-Württemberg, Artikel 15 und 16 https://www.landtag-bw.de/files/live/sites/LTBW/files/dokumente/rechtliche_grundlagen/Landesverfassung%20Stand%2001.12.2015.pdf am 05.08.2018.

²⁰¹² Müller, Schlüssel, 33.

²⁰¹³ Vgl. Miller, Beziehungsdidaktik, 7.

Selbst- und Beziehungskompetenz verlangt.“²⁰¹⁴ Dies sollte insgesamt zur Folge haben, Kommunikations- und Sozialverhalten sowie Strategien zur Konfliktbewältigung in der Schule bewusst zu fördern.²⁰¹⁵ Gemeinschaftsförderliches Verhalten baut dabei auf individuellen Kompetenzen auf. Dazu gehören z.B. Affektkontrolle,²⁰¹⁶ Selbstorganisation und Selbstverantwortung. Dies gilt auch für Schülerinnen und Schüler. Wer seine eigenen Gefühlszustände beherrschen und seine Bedürfnisse in geeigneter Weise zu befriedigen versteht, ist frei, sich empathisch auf Beziehungen zu anderen einzulassen. Hier die richtige Balance zu finden, gilt es zu lernen. Dies sollte Schule im Blick haben und entsprechende Anreize setzen, z.B. zur Selbstreflexion und zum Feedback. Damit solche Angebote sich hilfreich auswirken können, ist eine vertrauensvolle und respektvolle Beziehung zwischen Lehrkräften und Kindern bzw. Jugendlichen nötig. Generell werden Lernerfolge stark durch solch positive Beziehungen unterstützt, wie die in den letzten Jahren viel zitierte empirische Studie von John Hattie deutlich macht.²⁰¹⁷

Für erfolgreiches Lernen spielen allerdings nicht nur individuelle und zwischenmenschliche Fähigkeiten eine wichtige Rolle, sondern beides wird auch durch strukturelle Bedingungen wie Gruppenzusammensetzungen, Raumaufteilungen, Stundenverteilungen sowie geklärte Verantwortlichkeiten beeinflusst. Deshalb bezieht die Systemische Pädagogik den Kontext von Lernsituationen bewusst mit in ihre Überlegungen ein.²⁰¹⁸ Demnach ist es aufschlussreich, Beziehungen über die unmittelbaren Interdependenzen zwischen Menschen hinaus von den umgebenden Systemen her zu betrachten. Professionelle Organisations- und Schulentwicklung wiederum evaluiert, was vorhanden ist, legt gemeinsam Ziele fest und begleitet Veränderungsprozesse, damit sie nach Möglichkeit in die gewünschte Richtung verlaufen.²⁰¹⁹ Hier spielt eine wichtige Rolle, in

²⁰¹⁴ Miller, Beziehungsdidaktik, 17.

²⁰¹⁵ Vgl. Miller, Beziehungsdidaktik, 8.

²⁰¹⁶ Dazu gehören Fähigkeiten, wie die eigene Bedürfnisbefriedigung zugunsten längerfristiger Ziele zurücknehmen zu können, Frustration aushalten zu können, aber auch sich an passenden Stellen in der Gemeinschaft einbringen zu können. Vgl. <http://lexikon.stangl.eu/2713/affektkontrolle/> am 03.10.2018.

²⁰¹⁷ Vgl. http://visiblelearning.de/wp-content/uploads/2013/04/Hattie-2_Veroeff_Zsfa_2012_09_26.pdf am 06.08.2018, 8.11 und vor allem 16. Hierzu gehören auch ‚Klassenklima‘ und ‚Feedbackkultur‘.

²⁰¹⁸ Vgl. <https://www.dgsp.org/glossar#systemisch> am 02.10.2017.

²⁰¹⁹ Vgl. <https://rp.baden-wuerttemberg.de/rpt/Abt7/Ref77/Documents/Forum%20Leitfaden%20zur%20%C3%B6sungsorientierten%20Schulentwicklung.pdf> am 06.08.18.

welchem Geist Strukturen entwickelt werden – z.B. zur Leistungs- und Effektivitätsförderung oder um Begegnung, Transparenz und Partizipation zu ermöglichen. Solche Ideale zum Geist einer Organisation sollten im Sinne humanistischer Philosophie in einem gemeinsamen Prozess aller Beteiligten erarbeitet und in einem Leitbild²⁰²⁰ formuliert werden. Da menschliche Haltungen in entscheidender Weise beeinflussen, wie Ereignisse wahrgenommen bzw. gewertet werden, bestimmen sie wesentlich mit, was wie gelernt wird – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich. Lernen aber ist das entscheidende Kerngeschäft von Schule.

In der Neurowissenschaft wird betont, dass das menschliche Gehirn vor allem das lernt, was ihm bedeutungsvoll erscheint, was es aktiv problemlösend anpacken kann und wo soziale Unterstützung dazu führt, dass motivierende Hormone ausgeschüttet werden.²⁰²¹ In zwischenmenschlichen Beziehungen, die mit allen Sinnen erfahrbar sind, würden außerdem Spiegelneuronen aktiviert, die Aufschluss über innere Vorgänge geben.²⁰²² Von der Bedeutung ganzheitlicher Begegnungen her ist demnach auch der Einsatz von Medien im Unterricht gründlich zu reflektieren. Speziell im Religionsunterricht, in dem Haltungen besonders gefragt sind, wird manchmal die Lehrkraft selbst zum wichtigsten Medium.²⁰²³ Dabei sollte sie möglichst Resonanz²⁰²⁴ fördern, durch die Schülerinnen und Schüler in eine intensive Beziehung zu sich und ihrer Umwelt, gegebenenfalls auch zu Gott treten können. Über ihre natürliche Beziehungsfähigkeit hinaus, kann dabei wiederum „Wissen über zwischenmenschliche Vorgänge und bestimmte Fähigkeiten im Umgang miteinander“²⁰²⁵ sehr hilfreich sein. So lässt sich z.B. von Rogers lernen, dass eine Haltung, die durch „Achtung / Akzeptanz, Einfühlung, Echtheit und nicht dirigistische Verhaltensweisen“²⁰²⁶ geprägt ist,

²⁰²⁰ Vgl. http://www.qualitaets-portal.de/wp-content/uploads/Leitbildentwicklung_in_Schulen-01.pdf am 06.08.2018.

²⁰²¹ Vgl. Miller, *Beziehungsdidaktik*, 22, aber auch Arbeiten von Manfred Spitzer und Gerald Hüther.

²⁰²² Vgl. Bauer, *Bedeutung*, 8. Diese Erkenntnisse passen auch zu den Beschreibungen der Bibel, dass heilsame und fördernde Wirkungen (des Heiligen Geistes) in liebevoller, möglichst sinnlich erlebter Gemeinschaft besonders erfahren werden. Vgl. B II 3.2.1.5.

²⁰²³ Vgl. C 1.4.

²⁰²⁴ Vgl. Rosa, *Resonanz*. Resonanzerfahrungen gelten als ein tiefes, identitätsstärkendes Berührt- oder Ergriffenseins, das einen als Lernenden verwandelt. Dabei geht es auch um eine innere Gemütsqualität, nicht nur um die Aufnahme von Informationen.

²⁰²⁵ Vgl. Miller, *Beziehungsdidaktik*, 30.

²⁰²⁶ Vgl. Miller, *Beziehungsdidaktik*, 11. Beschäftigt man sich auch nur oberflächlich, z.B. über https://de.wikipedia.org/wiki/Carl_Rogers am 06.08.2018, mit Rogers Biographie, wird deutlich, dass er selber eine intensive christliche Erziehung genossen hat und auch einige Semester Theologie studierte. Insofern liegt nahe, dass seine Gedanken durch das Christentum beeinflusst wurden, auch

sich auf Beziehungen förderlich auswirkt. Der sogenannte ‚Rapport‘ wiederum umschreibt, wie sich empathische Aufmerksamkeit und ein guter wechselseitiger Kontakt auch in der Körpersprache und Sprechweise ausdrückt.²⁰²⁷ Miller empfiehlt, Beziehungslernen in die Lehreraus- und fortbildung bewusst zu integrieren. Hierzu gehört auch eine Selbstreflexion z.B. im Blick auf Bedürfnisse der Machtausübung oder Hintergründe über konkurrierendes Verhalten.²⁰²⁸

2.4.2 Begleitung Heranwachsender beim Aufbau ihrer Gottesbeziehung

Um Beziehungen zu jungen Menschen lebensförderlich gestalten zu können, ist es auch sinnvoll, sich Wissen über entwicklungspsychologische Aspekte anzueignen. Dadurch wird eine professionelle Begleitung Heranwachsender unterstützt. Dies ist insbesondere da bedeutsam, wo es, wie im Religionsunterricht, um den Aufbau einer möglichst positiven Gottesbeziehung geht. In Teil A wurde zu den studentischen Reflexionen angemerkt, dass darin entwicklungspsychologische Überlegungen zu kurz kamen. Auch deshalb soll dieser Bereich hier zur Sprache kommen.²⁰²⁹

Die Religionspsychologie unterscheidet grundsätzlich zwischen einem auf Emotionen konzentriertes Erleben von Religion und der kognitiven Entwicklung von Religiosität.²⁰³⁰ Außerdem ist zu berücksichtigen, dass religiöse Entwicklung „nicht nur ein individueller, sondern auch ein sozialer Prozeß“²⁰³¹ ist. Religionsunterricht versucht nun, positiv auf die religiöse Entwicklung von Kindern und Jugendlichen einzuwirken. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Kinder nicht nur weniger wissen als Erwachsene, sondern auch anders denken und urteilen, wie z.B. Piaget und Kohlberg²⁰³² aufzeigen.

Dies gilt auch für die Frage nach einem „angemessenen Gottesverhältnis, d.h. eine im Kern theologische Frage“.²⁰³³ Auch wenn der ‚Heilige Geist‘ im

wenn er sich davon distanzierte. Er entwickelte als Kinder- und Jugendtherapeut die klientenzentrierte Gesprächstherapie und trieb die Humanistische Psychologie voran.

²⁰²⁷ Vgl. Miller, *Beziehungsdidaktik*, 32.

²⁰²⁸ Vgl. Miller, *Beziehungsdidaktik*, 36f, 50.

²⁰²⁹ Unter C 1.3 wurde bereits über die Entwicklung von Glaube nachgedacht und unter C 2.2.5 über eine Reifung des Symbolverstehens. Dabei gibt es Parallelen und Berührungspunkte.

²⁰³⁰ Vgl. Schweitzer, *Lebensgeschichte*, 44 „Als Vertreter der ersten Richtung ist aus der älteren Diskussion beispielsweise A.Miehle (1928) zu nennen, aus der neueren Zeit dann besonders H.-J.Fraas 81973; 1983); für die zweite Richtung O.Kupky (1924), F.Oser/P.Gmünder (1984) und zum Teil J.Fowler (1981a).

²⁰³¹ Schweitzer, *Lebensgeschichte*, 50.

²⁰³² Vgl. Büttner/Dieterich, *Entwicklungspsychologie*, 14f.

²⁰³³ Schweitzer, *Lebensgeschichte*, 44.

Zusammenhang mit ‚Gott‘ vielfach nicht erwähnt wird, gehört er aus christlich-theologischer Sicht elementar dazu. So ist er nicht nur ein Teil im Gemeinschaftsgefüge der Trinität, sondern bewirkt gerade, dass die Beziehung zu Gott aufgebaut wird, sich weiterentwickelt und lebendig bleibt. Dennoch ist es über das Rechnen mit dem unverfügbaren Wirken des Heiligen Geistes hinaus sinnvoll, das Menschenmögliche dazu beizutragen, um Kinder und Jugendliche bei ihrer Suche nach Gott zu unterstützen. Entwicklungspsychologische Beobachtungen wären dabei eine solche menschliche Hilfe, auch wenn man sie aus theologischer Perspektive hinterfragen kann.

Bezieht man Theorien zur allgemeinen Entwicklung von Kindern auf den Gottesglauben, entsteht z.B. die Auffassung, dass sich in der späten Kindheit das Gottesbild von anthropomorph-mythologischen Vorstellungen²⁰³⁴ zu lösen und zu vergeistigen beginne.²⁰³⁵ Für einen solchen Reifungsprozess aber braucht es neue Begriffe und Bilder. So wurde bereits im Kontext des Symbolverstehens darauf hingewiesen, dass mit zunehmender Reife, Symbole entmythologisiert und ihre verweisenden Aspekte erkannt würden. Das Reden über ‚Gott als Geist‘ kann in dieser Entwicklung für manchen Jugendlichen vielleicht hilfreich sein, wenn er sich als Kind Gott z.B. zu menschlich als alten Mann oder im Sinne eines wunderhaften Magiers vorstellte. Aus entwicklungspsychologischer Perspektive jedenfalls wird die Vorstellung von ‚Gott als Geist‘ für ein abstrakteres Symbol gehalten als anthropomorphe Begriffe.²⁰³⁶ Dabei sollten allerdings vermenschlichende Gottesvorstellungen nicht mit personalen verwechselt werden. Der Personenbegriff an sich kann ja schon sehr komplex sein, was sich z.B. im Kontext der Trinitätstheologie zeigt.²⁰³⁷ Deshalb sollte ein personell orientiertes Reden von Gott gegenüber einem geistig-abstrakten nicht als minderwertig angesehen werden. So sprach ja selbst Jesus von Gott vor allem als ‚Vater‘. Schweitzer unterscheidet hierbei zwischen einem

²⁰³⁴ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 220. Hierbei bezieht er sich auf Fowler. Mehr zu Fowlers Stufen der Glaubensentwicklung findet sich auch unter Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 76f. Anthropomorphe Gottesvorstellungen schreiben Gott menschliche Eigenschaften zu.

²⁰³⁵ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 222. Als Anstöße zur Weiterentwicklung des Gottesbildes im Jugendalters werden z.B. „die Erfahrung von Einsamkeit“, die durch die Freundschaft mit Gott durchbrochen wird, „die Neigung zur *Idealisierung* (Gott als Vorbild und Träger bewunderter Eigenschaften) und die Erfahrung von *Schuld* im Sinne des Versagens gegenüber sittlichen Idealen; - *religiöse Zweifel* als Ausdruck der Suche nach eigener Freiheit und als Folge einer allgemeinen Vertrauenskrise“ angesehen. Schweitzer, Lebensgeschichte, 223.

²⁰³⁶ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 221.

²⁰³⁷ Vgl. B III 2.(1.2).

„philosophischen Gottesverständnis, das sich aus der religiösen Entwicklung ergibt“ und einem „christlich-theologischen Gottesverständnis“.²⁰³⁸ Letzteres ist allerdings nur dann zu erwarten, wenn entsprechende Impulse die religiöse Erziehung beeinflussen. Dabei gilt jedoch auch, dass sich bestimmte Gottesvorstellungen „nicht unabhängig vom Entwicklungsstand und von den jeweiligen Vorstellungen und Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen vermitteln“²⁰³⁹ lassen. So kann z.B. erst gegen Ende der Kindheit religiöse Praxis und Lehre bewusster wahrgenommen werden. Dabei spielen sowohl affektive, wie kognitive Aspekte eine wichtige Rolle.

Zudem ist auch das Geschlecht wichtig in der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage. So fand Carol Gilligan heraus, dass Mädchen und Frauen dazu neigen, ein stärkeres Gefühl für Verantwortung und Fürsorge als für Rechtsfragen auszubauen. Außerdem stellte sich heraus, dass für weibliche Menschen ‚Verbundenheit und Beziehungen‘ wichtiger sind als für männliche. Jungen und Männer tendierten dagegen eher zu Ablösung und individueller Selbstbestimmung.²⁰⁴⁰ Hier zeigt sich also eine geschlechtsspezifische Spannung zwischen individueller und gemeinschaftlicher Ausrichtung. Schweitzer formuliert diese Unterschiede folgendermaßen: „Im Gottesverständnis von Mädchen und Frauen ist demnach die Beziehung zu Gott zentral, weniger die Allmacht oder Größe Gottes. In erster Linie ist ihnen die Geborgenheit bei Gott wichtig. Kunst und Ästhetik, einschließlich Musik und Tanz, gehören für Mädchen zu Gott. Diese Aspekte treten in ähnlicher Weise im Verhältnis zu Jesus hervor: Mädchen betonen die persönliche Beziehung zu ihm, während Jungen in Jesus eher einen Lehrer sehen.“²⁰⁴¹ Inzwischen könnte sich dabei allerdings einiges geändert haben, da für diese Vorlieben Sozialisationsbedingungen eine wichtige Rolle spielen.²⁰⁴² So ist auch erwähnenswert, dass „feministischer beziehungsweise genderbewusster Religionsunterricht rein männliche ...

²⁰³⁸ Schweitzer, Lebensgeschichte, 234.

²⁰³⁹ Schweitzer, Lebensgeschichte, 235.

²⁰⁴⁰ Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte, 81. Dort erwähnt Schweitzer: „J.Fowler (1991a, 19) [hat] darauf hingewiesen, daß sich der Übergang vom konventionellen zum reflektierenden Glauben bei Mädchen wohl anders vollziehe als bei Jungen. Er vermutet, daß dieser Übergang bei männlichen Jugendlichen vor allem Individualisierung bedeute, während er bei den weiblichen Jugendlichen durch Verbundenheit gekennzeichnet sei.“ Ergänzung nach A.S.

²⁰⁴¹ Schweitzer, Suche, 81.

²⁰⁴² Vgl. Schweitzer, Suche, 78. Dort heißt es „Die bei Frauen häufig anzutreffende Beziehungsorientierung gehe auf deren geschlechtsspezifische Sozialisationserfahrungen zurück (Chodorow 1985). Sie sei als eigener Zugang zur Wirklichkeit zu achten (vgl. Belenky u.a. 1991) und dürfe nicht einfach am männlichen Maß der Autonomie gemessen werden. Genau dies aber sei Kohlbergs Theorie der Moralentwicklung vorzuwerfen.“

Gottesbilder kritisch hinterfragt.²⁰⁴³ Die Rede von der alttestamentlichen weiblichen *rûah* vermittelt in diesem Kontext entsprechende Impulse. Aber auch die im Neuen Testament hervorgehobenen Aspekte der Beziehungsstiftung durch den Geist können ein auf Hierarchie und Recht ausgerichtetes, eher männlich orientiertes Gottesbild korrigieren.

Grundlegend ist zu bedenken, dass es beim Aufbau einer Gottesbeziehung um einen aktiven „Prozeß der Auseinandersetzung, der Aneignung und Ablehnung bzw. bei Jugendlichen auch der kritischen Distanzierung“²⁰⁴⁴ geht. Häufig finden solche Prozesse in gemeinschaftlichen Gesprächen mit Gleichaltrigen, aber auch mit Erwachsenen statt. Um dabei als Lehrkraft themenbezogene Schüleräußerungen besser einordnen zu können, ist es hilfreich, dass mittlerweile verschiedene empirische Untersuchungen vorliegen, in denen Vorstellungen von Heranwachsenden zu ‚Gott‘, ‚Jesus‘ und dem ‚Heiligen Geist‘ ausgewertet wurden.²⁰⁴⁵ Dieses Wissen kann helfen, Heranwachsende im Aufbau ihrer Gottesbeziehung zu unterstützen.

2.4.3 Inspirierende Begegnungen in theologischen Gesprächen

Als besondere Form des Gesprächs gilt das ‚Theologisieren‘ mit Kindern und Jugendlichen. Dabei wird, ähnlich wie in der ‚Kinderphilosophie‘, versucht, im gemeinsamen Gespräch Antworten auf existentielle Fragen zu finden.²⁰⁴⁶ Den theologischen Deutungen Heranwachsender wird in diesem Prozess bewusst Wertschätzung entgegengebracht, z.B. indem die Lehrkraft Schüleräußerungen möglichst gewinnbringend im Unterrichtsprozess positioniert. Auf diese Weise werden die Schülerinnen und Schüler als kompetente Gesprächspartner in theologischen Gesprächen wahrgenommen.²⁰⁴⁷ Sie können jeweils ihre eigenen Vorerfahrungen und Deutungen mit einbringen. So soll es zu einer gleichberechtigten Auseinandersetzung zwischen den Lernenden, der Lehrkraft und traditionellen theologischen Positionen kommen. Demnach ist es hilfreich, wenn sich auch die Lehrperson interessiert und ehrlich auf ein gemeinsames Suchen und Fragen einlässt. Darüber hinaus kommt ihr die Aufgabe zu, in fachlicher und pädagogischer Professionalität Impulse z.B. aus der Bibel oder

²⁰⁴³ Gerth, Geist, 3.

²⁰⁴⁴ Schweitzer, Lebensgeschichte, 38.

²⁰⁴⁵ Auf diesem Gebiet waren bisher im deutschsprachigen Raum insbesondere beispielsweise Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz und Julia Gerth tätig. Vgl. A 1.3.

²⁰⁴⁶ Vgl. Kalloch, Kindertheologie, 13f; Reiss/Freudenberger-Lötz, Didaktik, 133.

²⁰⁴⁷ Freudenberger-Lötz, Gespräche, 12.

der christlichen Tradition zu entwickeln, die das Lernen weiter anregen. Das Theologisieren *mit* Kindern und Jugendlichen ist sozusagen mit dem Theologisieren *für* Heranwachsende, also der altersgerechten Aufbereitung komplexer theologischer Inhalte, dialogisch zu verschränken. Dazu sollte sich die Lehrkraft im Vorfeld fachlich so gut ins Thema eingearbeitet haben, dass sie verschiedene Positionen in den Äußerungen der Schülerinnen und Schüler erkennen kann, um entsprechend daran anzuknüpfen.

Zum anderen lässt sich gutes Theologisieren nicht immer planen, sondern kann sich auch durch eine Wachsamkeit für spontan auftretende ‚fruchtbare Momente‘²⁰⁴⁸ ergeben. Diese beinhalten in der Regel nicht nur kognitive Erkenntnisse zu intensiv gestellten Fragen, sondern auch Begeisterung. Somit haftet solchen Augenblicken etwas Inspirierendes an. Wenn z.B. ein Kind den „Heiligen Geist als ‚Gottes Gedanken in uns‘“²⁰⁴⁹ beschreibt, klingt dies theologisch treffsicher. Welche genauen Vorstellungen sich dahinter verbergen, gilt es dann weiter herauszufinden und je nachdem mit Impulsen zur Weiterentwicklung zu ergänzen. Um aber solche vielsagenden Situationen überhaupt zu erkennen und sie für weitere Lernschritte nutzbar zu machen, braucht die Lehrkraft beim Theologisieren eine gute Beobachtungsgabe und Gespür. Zudem ist auch in methodischer Hinsicht Geschick nötig, um eine gute Gesprächsatmosphäre zu fördern. Außerdem braucht es fundierte, fachwissenschaftliche Kenntnisse,²⁰⁵⁰ damit das Gespräch nicht in inhaltlicher Beliebigkeit endet.

Als Ziel des Theologisierens kann angesehen werden, „zu zentralen Fragen des Glaubens“ intensiv mit Kindern und Jugendlichen ins Gespräch zu kommen, so dass sie „zu eigenen begründeten Positionen“²⁰⁵¹ gelangen. Theologische Gespräche rechtfertigen sich auch dadurch, dass ein reflektierter Glaube „persönlich durchdrungen“ werden muss, um „bedeutsam und lebensrelevant“²⁰⁵² zu werden. Inhaltlich ist dabei zu unterscheiden zwischen beantwortbaren Wissensfragen, die objektiv überprüfbar sind und

²⁰⁴⁸ Diesen Begriff brachte Friedrich Copei durch seine 1930 erschienene Veröffentlichung ‚Der fruchtbare Moment im Bildungsprozess‘ ein. Darin unterscheidet er zwischen dem ‚Anstoß‘, z.B. einer Schülerfrage, der ‚Fragehaltung‘ im Sinne besonderer Aufmerksamkeit, dem Finden der Antwort als begeisternde Erkenntnis, also dem ‚fruchtbare Moment‘, und schließlich dem ‚Durchbilden‘ der Erkenntnis, bei dem das Neue mit bisherigem Wissen verknüpft wird. Vgl. <http://www.rpi-loccum.de /material/elementarpaedagogik/freuteu am 28.07.2018.>

²⁰⁴⁹ Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 24.

²⁰⁵⁰ Vgl. Reiss/Freudenberger-Lötz, Didaktik, 134f.

²⁰⁵¹ Freudenberger-Lötz, Gespräche, 8.

²⁰⁵² Freudenberger-Lötz, Gespräche, 13.

existentiellen Glaubensfragen, die nur subjektiv plausibel erläutert oder verständlich bezeugt werden können. Dennoch lassen sich individuelle Perspektiven objektiv dahingehend hinterfragen, ob sie Hoffnung vermitteln oder eher einengen.²⁰⁵³

Gerth hat sich intensiv mit dem Theologisieren zum Thema ‚Heiliger Geist‘ beschäftigt. Dabei stellt sie fest, dass dieses Thema komplex, nicht alltäglich und herausfordernd ist, da es dazu in der Regel an Vorwissen mangelt. Von daher wird der Begriff ‚Geist‘ vielfach eher assoziativ mit Gespenstern oder Engeln verknüpft, was dem biblisch-theologischen Befund nicht entspricht.²⁰⁵⁴ Das klingt zunächst weniger nach inspirierenden Begegnungen. Anregend ist allerdings folgende Beobachtung: „Spricht man mit Kinder oder Jugendlichen ausgehend von der Pfingstgeschichte über den Heiligen Geist, dann treten personale Vorstellungen zurück.“²⁰⁵⁵ So entstehen Verknüpfungen, die den Geist z.B. als Geistesblitz deuten. Die Frage, ob die Pfingstgeschichte ein Wunder berichtet, kann wiederum dazu auffordern, über Gottes Wirken in dieser Welt miteinander ins Gespräch zu kommen. Kombiniert mit biblischen Texten findet demnach beim Theologisieren zum ‚Heiligen Geist‘ vielleicht doch inspirierende Begegnung statt, die wiederum ein Reifen von Denken, Fühlen und Glauben fördern.

2.5 Interreligiöse Bildung als Anstoß für grenzüberschreitende Gemeinschaft

Diese Arbeit konzentriert sich in erster Linie auf den evangelischen Religionsunterricht. An einzelnen Stellen kommen kurz katholische Perspektiven ins Blickfeld.²⁰⁵⁶ Seit etlichen Jahren besteht zwischen Evangelischen und Katholiken (sowie Menschen verschiedenster Freikirchen) trotz diverser konfessioneller Unterschiede eine gute ökumenisch-christliche Gemeinschaft. Dies zeigt sich z.B. auch in Vereinbarungen zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht.²⁰⁵⁷ Inzwischen gibt es allerdings neue Herausforderungen zu grenzüberschreitender Verständigung und Zusammenarbeit. Diese spielen in der Studie von Teil A keine Rolle, sind aber dennoch wichtig.

²⁰⁵³ Vgl. Freundenberger-Lötz, Gespräche, 14.

²⁰⁵⁴ Vgl. Gerth, Geist/Pfingsten, 279f.

²⁰⁵⁵ Gerth, Geist/Pfingsten, 282.

²⁰⁵⁶ Vgl. C 1.4.1 zu Vocatio und Missio; 2.2.3-2.2.6 zu Symbolverständnissen.

²⁰⁵⁷ Vgl. Sajak, Lernen.

So treffen heutzutage durch Globalisierung und Migration Menschen unterschiedlicher Religionen viel häufiger als früher in ihrem Alltag aufeinander. Dadurch wird interreligiöse Verständigung zur Gestaltung eines gelingenden gesellschaftlichen Miteinanders immer wichtiger. Hierfür reicht es nicht, sich auf eine Klärung konkreter Konflikte der Lebensgestaltung zu beschränken. Es ist vielmehr nötig, sich auch um eine Verständigung über unterschiedliche Glaubens-überzeugungen zu bemühen, die ja oft im Hintergrund von konkreten Konflikten stehen. Dafür sollte Schule und Religionsunterricht Anstöße und Hilfen bieten. In diesem Zusammenhang wird vielfach der Begriff ‚Dialogfähigkeit‘ verwendet. Was darunter verstanden werden kann, soll hier erläutert werden. Da religions-pädagogisches Nachdenken und Handeln von kirchlichen Rahmenbedingungen beeinflusst wird, werden außerdem Überlegungen zum interreligiösen Lernen an einen kleinen Überblick zu kirchlichen und ökumenischen Positionierungen der letzten Jahrzehnte geknüpft. Dabei geht es auch um Fragen nach dem Heil in den unterschiedlichen Religionen. Das Wirken des Heiligen Geistes in alledem mit zu bedenken, könnte neue Anstöße vermitteln – zur Klärung christlicher Identität, aber auch um auf Menschen anderer Religionen gemeinschaftsfördernd zuzugehen.

2.5.1 Dialogfähigkeit

Dialogfähigkeit ist besonders im Blick auf interreligiöse Verständigung in pluralen Gesellschaften ein wichtiges Bildungsziel. So wird z.B. im aktuellen Bildungsplan von Baden-Württemberg eigens darauf verwiesen.²⁰⁵⁸ Mit Dahling-Sanders kann man Dialogfähigkeit folgendermaßen definieren: „Ein Dialog setzt ... mit der Bereitschaft eines Menschen ein, sich einer Person zu öffnen, die einer anderen Tradition oder Überzeugung verpflichtet ist. Teilt die andere Person diese Haltung, entsteht ein Dialog, ein offener Prozess. Ziele dieses Prozesses sind Kennenlernen, Respektieren und Verstehen des Anderen oder auch gemeinsames Handeln. Dazu ist unter Umständen Mut

²⁰⁵⁸ Vgl. KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 3.10. Dort heißt es „Der Evangelische Religionsunterricht ... fördert die Sprach-, Toleranz- und Dialogfähigkeit.“ Bei den Prozessbezogenen Kompetenzen steht: „Die Schülerinnen und Schüler nehmen am religiösen Dialog argumentierend teil. Die Schülerinnen und Schüler können 1. sich auf die Perspektive eines anderen einlassen und sie in Bezug zum eigenen Standpunkt setzen 2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede religiöser und nichtreligiöser Überzeugungen benennen und sie im Hinblick auf mögliche Dialogpartnerinnen und Dialogpartner kommunizieren 3. sich aus der Perspektive des christlichen Glaubens mit anderen religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen auseinandersetzen 4. Kriterien für einen konstruktiven interreligiösen Diskurs benennen.“

erforderlich, auf jeden Fall aber Neugierde auf den Anderen, gegenseitiges Vertrauen sowie Respekt vor der Integrität und Identität einer jeden Person.“²⁰⁵⁹ Aus christlicher Perspektive lassen sich solche Haltungen und Fähigkeiten mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung bringen. Begründet werden kann dies mit der Ausrichtung des Geistes auf gelingende Kommunikation, Versöhnung und Schaffung von neuem Leben in Gerechtigkeit und liebevoller Gemeinschaft sowie den „Früchten“ nach Gal 5,22, die der Geist dafür hervorbringt. Das Versöhnungswerk Christi bildet dabei nach Paulus die Grundlage, die aus seiner Perspektive nicht verhandelbar ist.²⁰⁶⁰ Dennoch bemüht er sich, dem anderen in seinem Verstehenskontext zu begegnen mit dem Ziel, dass Menschen im Sinne des christlichen Glaubens gerettet werden.²⁰⁶¹ Demnach ist nach Paulus der Dialog zwar nicht wie bei Dahling-Sander ergebnisoffen angelegt, wohl aber von einer Haltung geprägt, die den anderen verstehen und somit wertschätzen will. Um herauszufinden, inwiefern sich in anderen Religionen ähnliche dialogfördernde Haltungen finden, sind eigene Untersuchungen nötig. Diese Arbeit hat hier nur Anknüpfungspunkte zum interreligiösen Dialog aus christlicher Sicht im Blick. Damit Dialog gelingt, braucht es natürlich auch von der anderen Seite eine entsprechende Bereitschaft.

2.5.2 Kirchliche Beschlüsse zum interreligiösen Dialog

Auf katholischer Seite wurden im 2. Vatikanischen Konzil in den 60er Jahren grundlegende Weichenstellungen zum interreligiösen Dialog festgelegt. Hierzu sind vor allem die Verlautbarungen „Lumen gentium“ (1964) und „Nostra aetate“ (1965)²⁰⁶² zu nennen. Das Judentum wird darin als ‚heilige Wurzel‘ des Christentums anerkannt. Im Blick auf den Islam werden dialogfördernde Gemeinsamkeiten betont.²⁰⁶³ Dennoch geht die katholische

²⁰⁵⁹ Dahling-Sander, Dialog, 1.

²⁰⁶⁰ Vgl. B II 3.

²⁰⁶¹ So schreibt Paulus in 1Kor 9,19f: „Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knechte gemacht, damit ich möglichst viele gewinne. 20 Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne. ... 22 ... Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.“

²⁰⁶² Vgl. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm . am 08.08.2018.

²⁰⁶³ Hierzu zählt der Glauben an einen sich offenbarenden Gott sowie die Beachtung von Abraham und Jesus. Allerdings haben beide in Judentum, Christentum und Islam unterschiedliche Bedeutungen.

Kirche von „verschiedenen Stufen der Offenbarung“²⁰⁶⁴ aus. Die Gotteserkenntnis innerhalb der katholischen Kirche gilt dabei als die höchste Form. Dies sehen Vertreter anderer Kirchen anders. Weitgehend versteht man dort zwar nicht die katholische Kirche als klarste Heils offenbarung, wohl aber den christlichen Glauben. Beides entspricht einer inklusivistischen Position.²⁰⁶⁵

Im Ökumenischen Rat der Kirchen, dem die katholische Kirche nur als Gast angehört, wird seit 1971 intensiv an einem Dialogprogramm gearbeitet. Als Ziel gilt, mit Menschen, die nicht durch das Christentum geprägt sind, auf versöhnliche und gemeinschaftsstiftende Weise ins Gespräch zu kommen.²⁰⁶⁶ So wurden 1977 und 1979 vom ÖRK „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“²⁰⁶⁷ verabschiedet. Dabei geht es nicht um Abgrenzung gegenüber anderen Religionen und der säkularen Welt, „sondern um eine Begegnung, die zum Zusammenwirken der Religionen und Ideologien in den Lebensfragen der Menschheit führen soll.“²⁰⁶⁸ Beabsichtigt ist mit diesem Dialog nicht, „die Religionen und Ideologien unserer Zeit auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen, und auch nicht, lediglich Symbole und Konzepte zu vergleichen und zu diskutieren, sondern eine wahre Begegnung zwischen jenen spirituellen Einsichten und Erfahrungen zu ermöglichen, die nur in den tiefsten *Gründen des menschlichen Daseins* zu finden sind.“²⁰⁶⁹ Demnach ist hier nicht nur die intellektuelle Ebene im Blick, sondern auch die emotionale. Gegenüber Synkretismus grenzt sich das Papier ausdrücklich ab.²⁰⁷⁰ Der eigene Glaube soll also weder aufgegeben noch vermischt werden.

Auch die ‚Charta Oecumenica‘, die von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenz 2001 verabschiedet wurde, ringt um ein theologisch verantwortbares gutes Verhältnis zu anderen Religionen, insbesondere zum Judentum und Islam.²⁰⁷¹ Dieses Papier ist insofern bedeutsam, als zum ersten Mal

²⁰⁶⁴ Lähnemann, Dialog, 1.

²⁰⁶⁵ Inklusivismus meint, dass sich Spuren des Heils auch in anderen Religionen findet. In der eigenen Religion sei dies aber am klarsten der Fall. Vgl. Schmidt-Leukel, Gott, 68.

²⁰⁶⁶ Vgl. Dahling-Sander, Dialog, 3.

²⁰⁶⁷ ÖRK, Leitlinien, 1.

²⁰⁶⁸ Lähnemann, Dialog, 1.

²⁰⁶⁹ ÖRK, Leitlinien, 7.

²⁰⁷⁰ ÖRK, Leitlinien, 8.

²⁰⁷¹ Vgl. Konferenz Europäischer Kirchen, Charta, 1-10; Dahling-Sander, Dialog, 2. Der Konferenz Europäischer Kirchen gehört die katholische Kirche nicht an, wohl aber dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen. Die Verlautbarung äußert darin auch eine gemeinsame Verantwortung der Kirchen für Europa.

orthodoxe Kirchen, evangelische Kirchen und die römisch-katholische Kirche eine gemeinsame, theologische Richtlinie herausgegeben haben. Dabei wird auch die in Christus begründete Zusammengehörigkeit christlicher Konfessionen betont. Außerdem nimmt das Papier mehrfach Bezug auf den Heiligen Geist. So heißt es gleich im Vorwort „Wir danken unserem Dreieinigen Gott, dass er durch seinen Heiligen Geist unsere Schritte zu einer immer intensiveren Gemeinschaft führt.“²⁰⁷² Zum Schluss wird Röm 15,13 hervorgehoben zitiert: „Der Gott der Hoffnung erfülle uns mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit wir reich werden an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes.“ Demnach gründet sich der Mut, in ökumenischer Gemeinschaft auf andere Religionen versöhnlich zuzugehen, explizit auf die Kraft des Heiligen Geistes.

Darüber hinaus entwickelten im wissenschaftlichen Bereich vor allem Vertreter pluralistischer Religionstheologien wie John Hick und Perry Schmidt-Leukel „Modelle für eine Theologie der Religionen“.²⁰⁷³ Dabei werden unter den Begriffen „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus“²⁰⁷⁴ verschiedene Positionen zum ‚Heilsgehalt‘ der Religionen unterschieden. Demnach sieht Exklusivismus das Heil nur in der eigenen Religion. Inklusivismus gesteht anderen Religionen auch Heilsbedeutendes zu, versteht die eigene Religion aber als überlegen. Pluralismus sieht mehrere Religionen im Blick auf ihre Heilsbedeutung als gleichwertig an.²⁰⁷⁵ Die die sogenannte „Komparative Theologie“²⁰⁷⁶ wiederum versucht, den „Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens mit einer respektvollen, ja positiven Würdigung anderer Religionen in Verbindung“²⁰⁷⁷ zu bringen. Kirchen setzen sich zur Erstellung ihrer Positionen mit solchen wissenschaftlichen Entwürfen auseinander.

So äußerte sich die EKD zum Thema unter anderem in ihrer Verlautbarung von 2015 „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“.²⁰⁷⁸ Dabei lehnt sie sich an den Kurs des ÖRK an. So sieht sie

²⁰⁷² Konferenz Europäischer Kirchen, Charta, 1.

²⁰⁷³ Dahling-Sander, Dialog, 5. Eine ‚Theologie der Religionen‘ versucht Religionen aus einer Innenperspektive miteinander zu vergleichen. ‚Religionswissenschaft‘ tut dies von außen.

²⁰⁷⁴ Dahling-Sander, Dialog, 5.

²⁰⁷⁵ Vgl. Schmidt-Leukel, Gott, 68.

²⁰⁷⁶ Vgl. Eißler, Theologie.

²⁰⁷⁷ Eißler, Theologie. Komparative Ansätze entstanden in der kritischen Auseinandersetzung mit Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Dieses Schema wurde als zu starr und abstrakt empfunden. Als bedeutender Vertreter der Komparativen Theologie gilt der Katholik Klaus von Stosch.

²⁰⁷⁸ EKD, Glaube, 1.

sich zum einen dem Glauben an das Heil in Christus verpflichtet und zum anderen um den Dialog mit Anders-Glaubenden bemüht. Die letzte Entscheidung über das Heil und Fragen zum Geheimnis Gottes bleiben bewusst offen bzw. werden Gott überlassen.²⁰⁷⁹

Von solchen offiziellen Positionierungen werden wiederum Richtlinien für den Religionsunterricht zum Lernen über bzw. mit anderen Religionen beeinflusst.

2.5.3 Religionsdidaktische Ansätze zum interreligiösen Lernen

In den fünfziger und sechziger Jahren wurden über andere Religionen im Wesentlichen nur Sachinformationen vermittelt. Im evangelischen Bereich regte zu Beginn der siebziger Jahre Helmut Angermeyer einen Paradigmenwechsel von einer missionarischen zu einer dialogischen Ausrichtung an.²⁰⁸⁰ Ab den siebziger Jahren erstellte Johannes Lähnemann religionswissenschaftliches Material für Religionslehrkräfte. In den neunzigern erfolgte dies auch mit einem interreligiösen pädagogischen Profil, das er durch eigene Erfahrungen erprobt hatte.²⁰⁸¹ Die 1994 erschienene EKD Denkschrift ‚Identität und Verständigung‘ prägte Karl Ernst Nipkow²⁰⁸² entscheidend mit. Darin wird überlegt, ob ‚Pluralismus‘ ein im Sinne Klafkis epochenspezifisches Thema ist und wie damit umzugehen ist.²⁰⁸³ Im Bemühen um evangelische Offenheit für pluralistische Verhältnisse werden so interkonfessionelle, aber auch interreligiöse Aspekte berücksichtigt. Dabei werden nach Ansicht Lähnemanns auch „Anliegen der differenzierten pluralistischen Religionstheologie ... produktiv“²⁰⁸⁴ aufgegriffen. Nach Schweitzer gilt inzwischen „gesellschaftliche, religiöse und weltanschauliche Pluralität als entscheidende Herausforderung für die Religionspädagogik.“ Dabei müsse man sich an klaren Prinzipien orientieren, aber auch gegenüber „Fundamentalismus und Relativismus als problematische ...

²⁰⁷⁹ Vgl. Dahling-Sander, Dialog, 5.

²⁰⁸⁰ Vgl. Angermeyer, Weltmacht, 9, 139. Demnach kann die Auseinandersetzung mit anderen Religionen die eigene Glaubenspraxis in hilfreicher Weise hinterfragen und anregen.

²⁰⁸¹ Vgl. Lähnemann, Weltreligionen; Lähnemann, Religionspädagogik.

²⁰⁸² Nipkow schrieb dann 1998 sein großes Doppelwerk „Bildung in einer pluralen Welt“ (Band 1: Moralpädagogik im Pluralismus; Band 2: Religionspädagogik im Pluralismus).

²⁰⁸³ Vgl. EKD, Identität, 14-15. Unter 2.2 heißt es da: Es ist „bedenklich, daß ... das *Pluralismusproblem* nicht ausdrücklich genug als epochales Thema begriffen wird.“ Weiter heißt es: „Dabei scheint es nicht das Hauptproblem zu sein, daß verschiedene religiöse Überzeugungen nebeneinander existieren, sondern daß die Konfrontation mit anderen Religionen in Deutschland mit einer verbreiteten Standpunktlosigkeit, vagabundierenden Religiosität und synkretistischen Mischformen einhergeht.“ 26.

²⁰⁸⁴ Vgl. Lähnemann, Dialog, 2.

Reaktionsformen auf die erfahrene Vielfalt²⁰⁸⁵ abgrenzen. So heißt es in der EKD Schrift von 2014 ‚Religiöse Orientierung gewinnen‘: „Ein konstruktiver Umgang mit Pluralität kann weder in einer Gleichgültigkeit gegenüber allen Unterschieden bestehen noch in einem Rückzug von der Pluralität dadurch, dass nur noch die eigene Wahrheit gesehen wird.“²⁰⁸⁶ ‚Pluralität‘ ist ein Schwerpunkt dieser Veröffentlichung.

Auf katholischer Seite entwickelte Stephan Leimgruber seit den 1990er Jahren ein Konzept unter dem Begriff des „dialogischen Begegnungslernens“.²⁰⁸⁷ Neben religionskundlichem Wissen sollen hierbei auch Begegnungen mit Anhängern anderer Religionen verarbeitet werden, um ein gegenseitiges Verstehen zu verbessern. Dabei soll auch die jeweilige Mündigkeit des einzelnen gefördert werden. Hierfür ist allerdings eine „grundlegende Beheimatung in der eigenen Religion“²⁰⁸⁸ Voraussetzung. Bei zunehmender Säkularisierung der Gesellschaft erfordern diese Bildungsziele besondere religionsdidaktische Bemühungen. Außerdem vertritt Claus Peter Sajak ein dialogisches Lernen, dem der Leitbegriff der Konvivenz zugrunde liegt. Dabei geht es um ein „Miteinander in respektierter Differenz“.²⁰⁸⁹ Dies fördere auch die eigene Glaubensentwicklung.²⁰⁹⁰

2.5.4 Trinität als besondere Anfrage im interreligiösen Dialog

Gerade im Blick auf das eigene Verständnis zum Heiligen Geist betont Gerth, dass im „interreligiösen Religionsunterricht ... die Trinität und mit ihr das Wirken des Geistes als Anfrage der anderen Religionen bedacht“²⁰⁹¹ wird. Christen verstehen Gott trinitarisch. Der Glaube an den dreieinigen Gott gilt sogar nach Artikel 1 der „Charta Oecumenica“²⁰⁹² als grundlegender Bezugspunkt für die Einheit unterschiedlicher christlicher Konfessionen. Demnach gehört – zumindest nach dieser offiziellen ökumenischen Verlautbarung – ein trinitarisches Gottesbild für den christlichen Glauben zum essentiellen Selbstverständnis. Das schließt nicht aus, dass es in der

²⁰⁸⁵ Schweitzer, Religionspädagogik 2015, 2.

²⁰⁸⁶ EKD, Orientierung, 60.

²⁰⁸⁷ Leimgruber, Perspektiven, 128, 131.

²⁰⁸⁸ Meyer, Lernen, 2.3.

²⁰⁸⁹ Sajak, Lernen, 227. Auch die EKD Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ von 1991 verwendet den Begriff der Konvivenz. Sie sieht es als Gottes Schöpferwillen an, als Christen in dieser Welt mit Menschen zusammenzuleben, die nicht den gleichen Glauben teilen. Hierbei bestehe der Auftrag zu „wechselseitiger Hilfe“. Lähnemann, Dialog, 1.

²⁰⁹⁰ Vgl. Meyer, Lernen, 2.6; Dahling-Sander, Dialog, 5.

²⁰⁹¹ Gerth, Geist/Engel, 3.

²⁰⁹² Konferenz Europäischer Kirchen, Charta, 1. Vgl. auch Dahling-Sander, Dialog, 2.

christlichen Theologie kritische Überlegungen zur Entstehung trinitarischer Dogmen gibt.²⁰⁹³ Dieses trinitarische Selbstverständnis soll dem ökumenischen Konsens entsprechend im Dialog mit Anhängern anderer Religionen – auch denen, die dem Christentum nahe stehen wie Judentum und Islam – nicht aufgegeben werden. Es geht vielmehr darum, den eigenen Glauben für das interreligiöse Gespräch so zu reflektieren und zu versprachlichen, dass Menschen mit anderen religiösen Überzeugungen Anknüpfungsmöglichkeiten für ein Verstehen aus ihrer Perspektive geboten werden. Gott als liebende Gemeinschaft zu beschreiben, aus der heraus er sich Menschen auf unterschiedliche Arten zeigt, vermittelt vermutlich auch im interreligiösen Dialog mehr Zugänglichkeit als ein hierarchisch strukturiertes Trinitätsmodell. Der Vorwurf, dass Christen an drei Götter glauben würden, muss allerdings klar zurückgewiesen werden. So betont die EKD-Schrift ‚Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive‘ von 2015, dass „sie den Glauben an den trinitarischen Gott als christliche Form des Monotheismus präzisiert.“²⁰⁹⁴

Insgesamt zeigt sich, dass durch ein Bemühen um einen interreligiösen Dialog überkonfessionelle Zusammenarbeit sowie eine Vergewisserung christlicher Identität gefördert wird. Der Heilige Geist tritt dabei als Kraft zur Verständigung hervor. Fraglich ist jedoch, ob Heranwachsende mit den aktuellen dialogischen Bildungszielen eher überfordert sind oder ob sie diesen Herausforderungen doch gewachsen sind. Dies hängt auch davon ab, ob sie in ihrer christlichen Identität über den Religionsunterricht hinaus gestärkt werden und inwiefern sie im Alltag normale Begegnungen mit Andersgläubigen erleben.

3 Zusammenfassende Auswertung

3.1 „Glaube, Liebe, Hoffnung“ – Was bleibt davon im Religionsunterricht?

Nach der EKD-Schrift ‚Religiöse Orientierung gewinnen‘ bilden „Glaube, Liebe und Hoffnung ... die Mitte der Beziehung zu Gott, die auf das ganze Leben ausstrahlt.“²⁰⁹⁵

²⁰⁹³ Vgl. B III 2.

²⁰⁹⁴ EKD, Glaube, 65.

²⁰⁹⁵ EKD, Orientierung, 10.

Durch diese Grundworte kommt die soteriologische, ethische und eschatologische Ausrichtung christlicher Identität komprimiert zum Ausdruck. Diese entfaltet sich nach dem Kontext von 1Kor 13,13²⁰⁹⁶ in besonderer Weise im pneumatischen Raum des Leibes Christi, also in der christlichen Gemeinde. In Teil B III wurde vor allem innerhalb der Spannungsfelder „Handeln im Diesseits und Jenseitshoffnung“ sowie „Geistfokussierter und bekenntnis-orientierter Christusglaube“ ausgeführt, wie „Glaube, Liebe und Hoffnung“ innerhalb der Kirchengeschichte z.B. durch die Diakonie oder in den charismatischen Bewegungen konkret Gestalt annahm und -nimmt.

Heutzutage versteht sich evangelischer Religionsunterricht allerdings bewusst nicht als ‚Kirche in der Schule‘. Dennoch kann er ohne die Anbindung an Kirche weder juristisch noch inhaltlich existieren. Aus dieser ‚Zwischenexistenz‘ aber – zwischen Staat und Gesellschaft einerseits und der auf den Heiligen Geist angewiesenen Kirche andererseits – ergeben sich auch für den Religionsunterricht verschiedenste Spannungsfelder. Diese wurden in den vorangegangenen Kapiteln im Blick auf ein Verstehen der Bibel, der Balance zwischen Sinnlichkeit und Rationalität, Aufbruch zu neuen Formen zur Bewahrung von bewährten Inhalten sowie dem Ringen um gute Beziehungen und grenzüberschreitende Gemeinschaft ausgeführt. Nun soll abschließend gefragt werden, inwiefern christliche Identität als Ausrichtung auf ‚Glaube, Liebe und Hoffnung‘ im Religionsunterricht hervortreten kann. Alle drei Bereiche lassen sich mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung bringen. Dies soll sowohl in historischen Aspekten zum Religionsunterricht anklingen, als auch bei der Frage, wie sich christlicher Religionsunterricht weiterentwickeln kann.²⁰⁹⁷ Nach diesem zusammenfassenden Überblick werden dann zur Auswertung der gesamten Arbeit Impulse für religionspädagogische Bildung vorgestellt.

3.1.1 Glaube in Verkündigung, erarbeiteter Sinnfindung und im Dialog

Zu Beginn des religionspädagogischen Teils dieser Arbeit wurde erörtert, wie nach heutigem Verständnis die Entwicklung christlichen Glaubens im Religionsunterricht gefördert werden soll. In diesem Zusammenhang kam auch die Konzeption der ‚Evangelischen Unterweisung‘ zur Sprache. Damals,

²⁰⁹⁶ Vgl. 1Thess 1,3 oder 1 Thess 5,8. Die Reihenfolge der Begriffe variiert in den triadischen Formeln. Dies wird hier jedoch nicht erörtert. Vgl. auch B II 3.2.1.5: Kap. 13 steht zwischen 12 und 14!

²⁰⁹⁷ Vgl. Kraft, Religionspädagogik.

in den 50er Jahren, sollte im Religionsunterricht der christliche Glaube verkündigt werden. Dabei rechnete man bewusst mit dem Wirken des Heiligen Geistes. Doch trotz der intensiven Betonung des Geistes wurde es zunehmend schwierig, die Schülerinnen und Schüler in ihrer Lebenswirklichkeit zu erreichen. Heute wird Glaube nicht nur mit Wissen um Glaubensinhalte und einer positiven Beziehung zu Gott in Verbindung gebracht, sondern auch mit persönlicher Sinnfindung und Lebensorientierung. Besonders wachsam gilt es da zu sein, wo ein allgemein verbindlicher Sinnhorizont fehlt und z.B. „Autobiographische Selbstreflexion ... als säkulare Strategie der Sinnstiftung“²⁰⁹⁸ oder esoterische Angebote christliche Lebensdeutungen ersetzen sollen. Religionslehrende sollten demnach ein Gespür für die verschiedenen sinnstiftenden Muster ihrer pluralen Lerngruppen entwickeln und herausfinden, wie man außerhalb der Kirche etwas vom Geheimnis des Glaubens vermitteln kann. Dabei werden statt der Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes eher soziologische und psychologische Theorien als Hilfe betont.²⁰⁹⁹ Bibeldidaktische Konzeptionen gehen davon aus, dass das Wort Gottes selber mit dazu beiträgt, dass Glaube gefördert wird. Allerdings muss der Sinn dieser Texte auch herausgearbeitet werden. Hierbei spielen sowohl hermeneutische als auch didaktische Aspekte eine Rolle. Symboldidaktische Ansätze versuchen dafür zu sensibilisieren, dass hinter dem vordergründig Feststellbaren tiefere Bedeutung verborgen liegen kann. Auch hier spielt individuelle Sinnfindung über Symbole eine Rolle. Ob diese immer mit dem biblisch-christlichen Glaubensverständnis übereinstimmt, kann allerdings gefragt werden. Dennoch bekamen durch die Symboldidaktik die „in den christlichen Kirchen überlieferten Glaubensinhalte“²¹⁰⁰ wieder mehr Aufmerksamkeit in der Religionspädagogik. Außerdem wurden durch sie symbolisch-metaphorische Ausdrucksformen als besondere Sprache der Religionen hervorgehoben und das Ästhetische betont. Performative Religionsdidaktik knüpft in ihren Formen nun daran an.²¹⁰¹ Dabei intensiviert sich die Auseinandersetzung mit Medien, Kirchenräumen und mit der Inszenierung (Performance) von Religion. Vor allem aber setzt sich die Performative Religionsdidaktik damit auseinander, wie Glauben in der Schule nach dem Traditionsabbruch

²⁰⁹⁸ Vgl. Schweitzer, Suche, 122.

²⁰⁹⁹ Vgl. Schweitzer, Religionspädagogik, 20-59, 100f.

²¹⁰⁰ Biehl/Baudler, Erfahrung, 9.

²¹⁰¹ Vgl. Schweitzer, Religionspädagogik 2015, 3.2; Müller, Schlüssel, 78.

bedeutsam werden kann ohne wieder ‚Kirche in der Schule‘ zu werden.²¹⁰² Darüber hinaus rückt heute der Dialog über Glauben mit Menschen anderer Religionen, vor allem aus dem Islam und dem Judentum, in den Blick.²¹⁰³ Durch das Gespräch miteinander soll der eigene wie der fremde Glaube intensiver verstanden werden, auch um dadurch mit Menschen anderer Religionen in unserer Gesellschaft besser zusammenleben zu können. Solche Dialogfähigkeit setzt allerdings eine gewisse kognitive wie emotionale Festigung im eigenen Glauben voraus. Das Ziel ist ja schließlich nicht Synkretismus! Außerdem kommt erschwerend hinzu, dass religiöse Haltungen und Weltdeutungen immer pluraler werden, individualisierte Formen von Religion ohne institutionalisierten Rahmen weitgehend Akzeptanz finden und Säkularisierung immer dominantere Züge annimmt.²¹⁰⁴ Dadurch kann das gemeinsame Gespräch über Glaubenserfahrungen erschwert werden. Diesen Herausforderungen muss sich der christliche Religionsunterricht jedoch stellen, um gesellschafts-relevant zu bleiben. Eine Rückbesinnung auf den Heiligen Geist als dynamischen Vermittler in der Kommunikation zwischen Menschen untereinander und mit Gott könnte dabei vielleicht neuen Mut, Kraft und Kreativität freisetzen.

3.1.2 Schülerorientierung als Ausdruck von Liebe oder Selbstsäkularisierung?

Um der Frage nachzugehen, welcher Stellenwert der Liebe in der Religionspädagogik zukommt, entsteht die Spannung zwischen Schülerorientierung als Ausdruck der zuwendenden Liebe Gottes und der Gefahr der Selbstsäkularisierung von Religionsunterricht. Zur Erläuterung dieser These ist es sinnvoll, wieder in die Geschichte der Religionspädagogik zu schauen.

Im 19. Jh. versuchte die liberale Religionspädagogik neben der traditionellen Katechetik der Kirchen die angenommene natürliche religiöse Anlage von Menschen zur Entfaltung zu bringen.²¹⁰⁵ Dieses Anliegen wurde durch die Erfahrungen der beiden Weltkriege im 20. Jh. in Frage gestellt. Die

²¹⁰² Vgl. Lachmann, Kontext, 24-27. Vgl. C 2.3.

²¹⁰³ Vgl. Lachmann, Kontext, 23-24.

²¹⁰⁴ Vgl. In der evangelischen Religionspädagogik setzt sich David Käbisch mit der Konfessionslosigkeit von Kindern und Jugendlichen heute auseinander. Vgl. Käbisch, Religionsunterricht. In der katholischen Religionspädagogik Österreichs nimmt Paul Zulehner eine „Verbuntung“ der Gesellschaft wahr. Vgl. Zulehner, Verbuntung.

²¹⁰⁵ Lachmann, Kontext, 14.

folgende Betonung der Glaubensvermittlung durch die Evangelische Unterweisung²¹⁰⁶ geriet in den Verdacht, dass ein auf Verkündigung angelegter Ansatz in einer weltanschaulich vielfältigen Gesellschaft nur wenige Kinder und Jugendliche wirklich erreichen und prägen könne. Ihre Lebensumstände seien dadurch viel zu wenig im Blick. So rückten immer mehr Überlegungen zur Lebenssituation der Schülerinnen und Schüler sowie deren sinnvolle Bewältigung in den Mittelpunkt religionsdidaktischer Fragen. In der auf die Evangelische Unterweisung folgende hermeneutische Phase der 60er Jahre, die Martin Stallmann, Hans Stock und Gert Otto prägte, zeigte sich die Hinwendung zu den Lernenden in der Weise, dass sie auf ein existentielles Verstehen von Bibeltexten abzielte. Um herauszuarbeiten, was für Kinder und Jugendliche relevant sein könnte, wurden diese Texte zuvor entsprechend historisch-kritisch analysiert.²¹⁰⁷ Der Heilige Geist spielte dabei weniger eine Rolle, sondern eher der menschliche Verstand.²¹⁰⁸ Hierbei bezog man sich auf die Aufklärung und auf Friedrich Schleiermacher.²¹⁰⁹ Sich mit seinem ganzen Verstand der Bibel und dem, was für die Lernenden relevant sein könnte, zuzuwenden, ist sinnvoll. Allerdings erschließt sich aus theologischer Sicht das Geheimnis Gottes, von dem die Bibel erzählt, nicht alleine durch den Verstand.

1968 verkündete Klaus Wegenast „Die Empirische Wendung“,²¹¹⁰ so dass sich seitdem die Religionspädagogik nicht mehr nur am biblischen Horizont, sondern ebenso an den wissenschaftlich untersuchten, aktuellen Gegebenheiten orientiert. Dies ist in den Kontext der gesellschaftspolitischen Umbrüchen der 60er und 70er Jahre einzuordnen und der damit verbundenen religionspädagogischen „Krise und Wende“.²¹¹¹ Religionspädagogik bezieht sich seitdem stärker auf die Allgemeine Didaktik und bringt so z.B. entwicklungspsychologische Aspekte bewusst mit in ihre Überlegungen ein. Dabei geraten die Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen sowie die Ethik stärker ins Blickfeld der Religionspädagogik. Dies kommt den Kindern und Jugendlichen sicherlich zugute. Sinnvoll ist auch, dass sich die Religionspädagogik bemüht, gesellschaftlich anschlussfähig zu sein. So

²¹⁰⁶ Vgl. C 1.3.1.

²¹⁰⁷ Vgl. Schmidt, Konzeptionen, 60. Müller, Schlüssel, 58-59.

²¹⁰⁸ Vgl. Gerth, Geist/Engel, 3.

²¹⁰⁹ Vgl. Schmidt, Konzeptionen, 58.

²¹¹⁰ Lachmann, Kontext, 17.

²¹¹¹ Lachmann, Kontext, 14.

knüpften Nipkow und Schweitzer²¹¹² an Klafkis Überlegungen an und differenzierten ihre religions-pädagogische Elementarisierung weiter aus. Gleichzeitig entfaltete sich in den 70er Jahren der Problemorientierte Religionsunterricht, z.B. durch Hans-Bernhard Kaufmann.²¹¹³ Gert Otto spitzte diesen Ansatz auf einen ideologiekritischen Religionsunterricht zu, der ganz die emanzipatorischen Bedürfnisse von Schülerinnen und Schülern unterstützte. Dass die Hinwendung zu Gegenwartsthemen, die die Beschäftigung mit der Bibel im Religionsunterricht weitgehend ablöste, war allerdings heftig umstritten.²¹¹⁴ Im therapeutischen Religionsunterricht von Dieter Stoodt wurden weniger gesellschaftliche Strukturen als Ursache von Unterdrückung, sondern vor allem individuelle Biographien und Sozialisationsbedingungen betrachtet.²¹¹⁵ Bibeltexte kamen in einer intensiven Diskussion um eine „bibeldidaktische Korrelation“²¹¹⁶ wieder ins Blickfeld. Dabei wurde darum gerungen, wie man Erfahrungen aus biblischen Zeiten mit aktuellen verschränken kann.

Insgesamt kann eine Hinwendung zu den Schülerinnen und Schülern als pädagogische Fürsorge, aber auch als Ausdruck der Liebe Gottes aufgefasst werden. Schließlich wandten sich auch Jesus und Paulus im Geist der Liebe den Menschen zu. Andererseits ist zu fragen, inwiefern durch die Betonung des menschlichen Bemühens ohne Bezogenheit auf den Heiligen Geist eine Selbstsäkularisierung geistlicher Arbeitsfelder vorangetrieben wurde. Insgesamt wurde über die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Religionspädagogik nach der Evangelischen Unterweisung kaum mehr nachgedacht.²¹¹⁷ Dennoch passt das Bemühen, die Lebensrelevanz von Gottes Wort für junge Menschen darzustellen, zu diesem Geist.

²¹¹² Die Elementarisierung widmete sich dem Spannungsfeld zwischen ‚Person‘ und ‚Sache‘. Dabei werden die Prozesse von Vermittlung und Aneignung bewusst aufeinander bezogen und miteinander verschränkt. Vgl. A 2.4.2.

²¹¹³ Vgl. Müller, Schlüssel, 59.

²¹¹⁴ Vgl. Schmidt, Konzeptionen, 62.

²¹¹⁵ Vgl. Schmidt, Konzeptionen, 63.

²¹¹⁶ Lachmann, Kontext, 22. Korrelativer Religionsunterricht findet sich vor allem auf katholischer Seite. Dabei gilt es zwischen heilsrelevanter Bedeutsamkeit theologischer Inhalte und Wissenschaft eine Balance zu finden. Außerdem wurde in der Korrelationsdidaktik auch stark das „In-Beziehung-Setzen von christlicher Glaubenstradition und der Lebenswelt junger Menschen“ (vgl. Gnant, Konzeptionen, 70) betont. In der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz von 1972 und dem Synodenbeschluss von 1974 wurde die „wechselseitige Bezogenheit von Glaubenswirklichkeit und Lebenswirklichkeit“ (vgl. Gnant, Konzeptionen, 69) als Zielsetzung des Religionsunterrichtes bestätigt. Vgl. auch Rieder, Korrelationsdidaktik, 76.

²¹¹⁷ Vgl. Gerth, Geist, 3. Laut Gerth habe sich die Religionspädagogik erst wieder in der Bibeldidaktik mit Berg und Theißen stärker auf den Heiligen Geist bezogen. Heute beschäftigen sich Kindertheologie, die Didaktik der Religionen und genderbewusster Religionsunterricht mit Aspekten des Geistes Gottes.

Heute werden eher Verbundmodelle angestrebt, die sowohl der biblischen Tradition als auch den Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft gerecht werden wollen. Demnach hat sich das Spannungsfeld zwischen Schüler- bzw. Gesellschaftsorientierung und der ‚Sache‘²¹¹⁸ inzwischen einigermaßen ausbalanciert. Es geht darum, in möglichst guter Beziehung bei den Lernenden zu sein und sie mit vernünftig erschlossenen Inhalten sowie dazu passenden, liebevoll durchdachten Methoden zu be-geistern. Das Wirken des Geistes aber kann in diesem Prozess der wechselseitigen Erschließung noch intensiver bedacht werden.

Dazu lässt sich z.B. kritisch hinterfragen,²¹¹⁹ inwiefern Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler zur Offenbarung beziehungsweise zu Glaubensinhalten wirklich passen.²¹²⁰ Hierfür sind nach Engler eigentlich „gewachsene Beziehung zwischen Mensch und Gott“²¹²¹ Voraussetzung. Begegnung mit und Beziehung zu Gott kann man aber nicht ‚machen‘. Zudem gilt es zu berücksichtigen, dass sich biblisch orientierte Rede von Gott nicht immer passend in bestehende Denkmodelle einfügen lässt und sich nicht als reine „Bestätigung unserer Sehnsüchte und Wünsche“ eignet. Vielmehr gilt es auch dem in der Schrift zu begegnen, „der unsere Lebenserfahrungen und damit unser gesamtes Lebenskonzept aufbricht, damit wir aufbrechen können.“²¹²² Somit bleibt ‚Gott‘ ein Gegenüber zu menschlichen Erfahrungen und geht nicht einfach in ihnen auf. Zum anderen entspricht ein Bemühen z.B. um eine altersgemäße Erschließung von Bibeltexten der Botschaft der Bibel, die besagt, dass Gott, auch als der Andere, auf den Menschen zukommt.²¹²³ Welche Rolle in alledem der Heilige Geist spielt und wie sich dies für die Lehrerbildung bzw. die Unterrichtsvorbereitung auswirken könnte, ist in unserer Zeit noch nicht ausreichend diskutiert worden.

3.1.3 Hoffnung über den (religions-)pädagogischen Alltag hinaus

Eschatologische Aspekte finden sich bisher in der Religionspädagogik vor allem in Form von Unterrichtsthemen. So stellt sich im Kontext von

²¹¹⁸ Hierzu geben in Baden-Württemberg die Inhaltsbezogenen Kompetenzen des Bildungsplans Auskunft. Diese beziehen sich nicht nur auf biblische Inhalte, sondern auch auf menschliche Grundbedürfnisse, gesellschaftliche Verantwortung, Kirche(ngeschichte) oder andere Religionen.

²¹¹⁹ Die in diesem Absatz verwendete Literatur bezieht ihre Überlegungen auf die katholische Korrelationsdidaktik. Diese Gedanken lassen sich aber auch gut auf evangelischen Religionsunterricht beziehen.

²¹²⁰ Vgl. Rieder, Korrelationsdidaktik, 77.

²¹²¹ Rieder, Korrelationsdidaktik, 77.

²¹²² Rieder, Korrelationsdidaktik, 79.

²¹²³ Vgl. Gnandt, Themen, 270.

„Endlichkeit, Sterben und Tod“²¹²⁴ die Frage nach der Hoffnung auf ein Weiterleben. Die Auferstehung Jesu gilt dabei als Begründung dieser christlichen Hoffnung. Der Heilige Geist aber hält diese Hoffnung aus theologischer Sicht lebendig. Dies wird aber bisher wohl kaum im Unterricht thematisiert. Wenn von „biblisch-prophetischem Reden und Handeln“ gesprochen wird, geht es um „Träume von einer gerechten Welt“.²¹²⁵ Dass Propheten durch Gottes Geist berufen und inspiriert werden, um Hoffnung in ausweglose Lagen zu bringen, wird vielleicht am Rande erwähnt. Der Fokus liegt dabei in der Regel eher auf sozialkritischen und damit ethischen Fragen. Ausdrücklich fordert der Bildungsplan „Aspekte der Hoffnung in biblischen Erzählungen (z.B. Wunder, Gleichnisse, Berufungen, Auferstehung) heraus[zuarbeiten und [zu] entfalten“.²¹²⁶ Wird diese Hoffnung in Verbindung mit Jesus gebracht, kommt dabei wenigstens manchmal auch seine Messianität zur Sprache und damit vielleicht, dass er als der besondere Geistträger gilt.

Neben Unterrichtsthemen gibt es aber auch genügend spannungsreiche Alltagssituationen im (Religions-)Unterricht, die Hoffnung herausfordern, z.B. in Form von Störungen. Diese nun kann man versuchen, durch strukturelle Änderungen und bestimmte Techniken wie eine andere Sitzordnung oder ein Wechsel der Arbeitsform möglichst schnell zu beseitigen. Man kann aber auch in Anlehnung an Welkers Emergenzverständnis²¹²⁷ versuchen, diese als ein Auf- bzw. Ausbrechen aus eingefahrenen Strukturen sehen zu lernen und so nach dem Hoffnungspotential Ausschau halten, dass darin auf neue Lebensmöglichkeiten hin drängt.²¹²⁸ So bricht in der Sekundarstufe I ja bei vielen Jugendlichen durch die Pubertät ihr bisher kindlich geordnetes Leben

²¹²⁴ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 25.

²¹²⁵ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 26.

²¹²⁶ KuMi B-W, Bildungsplan 2016, 27. Ergänzung nach A.S..

²¹²⁷ Vgl. B III 4.2.2 und 7.3.3.

²¹²⁸ Auch Miller rät dazu, Disziplinschwierigkeiten nicht nur oberflächlich durch Verhaltenstraining beseitigen zu wollen, sondern darüber hinaus möglichst dahinterliegende Haltungen und Einstellungen aufzuspüren. Dabei sieht er die „Würde des Menschen ... Gleichwertigkeit ... Selbst- und Mitbestimmung ... Autonomie ...“ und „Solidarität“ (Miller, Beziehungsdidaktik, 50f) als normgebende Werte an. Er verwendet also das gleiche Vokabular wie Klafki und bewegt sich ebenfalls im Horizont eines humanistisch-emanzipatorischen Menschenbildes. Dieses entspricht teilweise biblischen Grundgedanken wie der Würde des Menschen als von Gott geschaffenen Ebenbild oder auch der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei im Exodus sowie der Knechtschaft der Sünde bei Paulus. Allerdings verzichten humanistische Überlegungen tendenziell auf einen Gottesbezug, emanzipieren sich teilweise bewusst davon und idealisieren den freien Menschen ohne Bezug zu Gott.

auf und wird neu sortiert. Dies geschieht mitunter in einer großen Dynamik und birgt so viele Chancen, zumal Autonomiestreben zum normalen Entwicklungsprozess dazu gehört, vor allem für Jungs in der Pubertät.²¹²⁹ Allerdings gilt es genau hinzuschauen und zu unterscheiden, in welche Richtung sich welche Kräfte jeweils bewegen. Nicht alles, was aufricht, entwickelt sich automatisch hoffnungsvoll und lebensförderlich weiter. So werden in postmodernen Kontexten mitunter divergierende Kräfte in einer Art und Weise gefördert, die darauf ausgerichtet sind, einen gewachsenen, gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Zusammenhalt aufzulösen.²¹³⁰ Das kann vordergründig befreiend wirken, muss sich aber längerfristig nicht automatisch als lebensförderlich auswirken. Hier gilt es immer wieder kritisch und prüfend hinzuschauen, gerade auch was das Aufeinandertreffen verschiedener Weltanschauungen und Religionen betrifft. Ähnlich wie die von kirchlicher Seite geforderte „Pluralismusfähigkeit“²¹³¹ äußert Miller dazu eher säkular: „Das Bejahen der Vielheit der ‚Welt-Anschauungen‘ ist letztlich immer ein demokratischer und humaner Vorgang, weil Demokratie nicht primär Konsens der Vielheit, sondern Aushalten der Unterschiedlichkeit von Überzeugungen ist.“²¹³² Dem lässt sich aus pneumato-logischer Sicht in gewisser Weise zustimmen. So kann man auch den Geist der Bibel als polyphon, spannungsreich, verändernd und offen auffassen – allerdings nicht als beliebig. Der Geist drängt nämlich letztlich nicht auf Zerstörung, sondern auf Neuschöpfung hin. Außerdem gilt: Wo sich die Brüchigkeit des unvollkommenen Lebens zunächst in Störungen Raum schafft, lässt sich nicht nur ein Streben nach individueller Freiheit vermuten, sondern auch die Sehnsucht nach echter Liebe, gemeinschaftlicher Verbundenheit und Vollkommenheit. Aus christlicher Sicht schwingt hierbei die Hoffnung mit, dass einmal alles gerecht und gut wird.²¹³³ Von diesem Bewusstsein her, nur im Vorletzten zu leben, lässt sich dann wieder selbst in bedrängenden Situationen befreiend lachen. Ein solcher Humor gibt der Gelassenheit Ausdruck, nicht für alles selber grade stehen zu müssen. Dadurch kann der Blick frei werden, um Lösungen zu erkennen, die manchmal zwischen den Fronten liegen. Dabei muss sich guter Humor weder überheben, noch

²¹²⁹ Vgl. C 2.4.2.

²¹³⁰ Vgl. Zimmerling, *Bewegungen*, 326.

²¹³¹ Die EKD-Schrift ‚Religiöse Orientierung gewinnen‘ beschäftigt sich intensiv damit.

²¹³² Miller, *Beziehungsdidaktik*, 54.

²¹³³ Vgl. B II 3.2.1.5 zu 1Kor 13.

bloßstellen oder Dinge verkomplizieren. Dies zumindest würde zum Vorbild Jesu und seiner Gesinnung bzw. seinem Geist passen. Somit kann Humor sehr ‚geist-reich‘ sein. Er kann zu neuer Hoffnung, Klarheit, Geduld, Kraft, Sanftheit, Weite, Kreativität und Liebe²¹³⁴ führen, um heilvoll agieren zu können. Dies zumindest entspräche dem Heiligen Geist bzw. den Früchten, die er wirkt.

Schlussendlich lässt sich fragen: Darf nicht gerade der Religionsunterricht als ein Raum wahrgenommen werden, in dem etwas vom Einbrechen einer anderen Wirklichkeit in den Schulalltag spürbar wird? – Natürlich im Rahmen staatlicher und kirchlicher Vorgaben – aber auch in aller Freiheit des Geistes. Spannend wäre, wenn die hoffnungstiftende Kraft des Heiligen Geistes festgefahrene Strukturen und ausgediente Modelle religionspädagogischer Bildung aufbrechen würde und sich sowohl in der Unterrichtspraxis, als auch in der religionspädagogischen Theoriebildung in neuer Klarheit zeigen würde. Bisher fällt es nämlich schwer, etwas von dieser geistvollen, eschatologischen Hoffnungsdimension in religionspädagogischen Konzeptionen explizit zu finden. Aber auch die Aus- und Weiterbildung von Religionslehrkräften kann immer wieder Impulse für eine Neuausrichtung gebrauchen, um hoffnungsvoll und damit geist-reich zu sein.

3.2 Impulse für religionspädagogische Bildung

Aus dem breiten Spektrum der studentischen Reflexionen (Teil A), den fachwissenschaftlichen Überlegungen (Teil B) und dem fachdidaktischen Befund (Teil C) werden nun auswertende Überlegungen zusammengefasst. Dies geschieht einmal in der Systematik der Spannungsfelder aus Teil B und einmal in einer freieren Form zum Abschluss. Inhaltliche Wiederholungen in den beiden unterschiedlichen Darstellungsformen werden dabei nicht vermieden, sondern sollen dem vertieften Verstehen dienen.

3.2.1 Geistliche Spannungsfelder in der Religionspädagogik

Auch im Religionsunterricht sind theologische Spannungsfelder zu berücksichtigen, die sich nicht einseitig auflösen lassen, sondern ausgehalten und im gemeinschaftlichen Miteinander ausbalanciert werden sollten. Dabei ist eine Unterscheidung zwischen dem ‚Heiligen Geist‘ als Unterrichtsthema und dem ‚Heiligen Geist‘ als grundlegende Dimension für

²¹³⁴ Vgl. hierzu auch die Früchte des Geistes in B II 3.3.2.5.

gelingendes religionspädagogisches Handeln sinnvoll. So lässt sich zu den Spannungsfeldern aus Teil B folgendes formulieren.

1. Verstehen zwischen mündlichen und schriftlichen Worten (Gottes): Ein Verstehen der Bibel bewegt sich zunächst zwischen der Entschlüsselung literarisch fixierter Texte und Fragen nach der Offenbarung Gottes durch sein Wort, die der Geist aktualisieren kann. Im schulischen Kontext ist diese Spannung nicht immer so im Bewusstsein. Die verschiedensten bibeldidaktischen Ansätze und Konzeptionen haben vor allem im Blick, Gottes Wort in den Lebenshorizont von Schülerinnen und Schüler hineinsprechen zu lassen. Dabei könnte allerdings noch expliziter auf das erschließende Wirken des Heiligen Geistes Bezug genommen werden. Immerhin kommt gelegentlich das ‚Feuer‘ zur Sprache, durch das Bibelworte begeistern, anrühren und existentiell relevant werden. Systematisierungsversuche zu biblischen Themenfeldern versuchen außerdem Lehrkräften Hilfestellungen zu geben, Bedeutsames in der Bibel zu finden und für den Unterricht aufzubereiten. Schließlich ist bei der fachlichen Texterschließung menschliches Bemühen genauso gefragt wie das unverfügbare Wirken des Geistes. Deshalb ist exegetische Arbeit an Bibeltexten als Grundlage für systematisch-theologische Aussagen sowie für fachlich fundiertes religionspädagogisches Handeln sinnvoll. Dafür braucht es aber Zeit, Kenntnisse und nach Möglichkeit Übungsräume in der Aus- und Weiterbildung. Schließlich können exegetisch fundierte Kenntnisse helfen, mit dem Fremden umzugehen und Missdeutungen oder Manipulationen entgegenzuwirken. Dabei gilt es auch zu lernen, subjektorientierte Auslegung bzw. emotionsorientierte Aneignungen von Bibeltexten nicht unreflektiert mit dem Wirken des Heiligen Geistes gleichzusetzen. Dennoch können sich auch im schulischen Kontext bei einer Auseinandersetzung mit der Bibel schöpferische Sprechakte ereignen, die zum Hoffen und Handeln anregen. Ob dies in der Analyse von Texten oder in ihrer kreativen Verarbeitung stattfindet, kann offen bleiben. Wesentlich ist, dass Unterrichtende sowohl literarisch-theologische Kenntnisse zur Schrift sammeln, als auch ein Gespür für die lebensverändernde Kraft biblischer Texte entwickeln. Wer selber durch die Schrift bewegt wird, dem fällt es sicherlich leichter, der Dynamik des Wortes Gottes im Unterricht Raum zu geben. Dazu kann sowohl das persönliche Bibelstudium, als auch ein lebensbedeutsamer Austausch

über Bibeltexte mit anderen beitragen. Inwiefern Religionslehrkräfte (wieder) dazu angeregt werden sollten, bei der Schriftauslegung für den Unterricht um die Hilfe des Heiligen Geistes zu bitten, lässt sich weiter diskutieren.

2. Dynamische Unberechenbarkeit und machtvolle Institution: Zwischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen und der Kirche als ‚Leib Christi‘ muss aus theologischer und damit auch religionspädagogischer Sicht unterschieden werden. Dabei ist zu reflektieren, inwiefern die theologische Einsicht, dass der Heilige Geist Unverfügbares erschließt, in die Planung und Durchführung von Unterricht einbezogen werden kann. Hierbei kann es hilfreich sein, bewusst mehrere Möglichkeiten des Unterrichtsverlaufs vorzudenken und verschiedene Schaltstellen zur flexiblen Umsetzung einzuplanen. Konzepte zur Öffnung von Unterricht²¹³⁵ können dabei praktische Anregungen vermitteln. Dabei wird angestrebt, Schülerinnen und Schüler individuell passende Lernmöglichkeiten zu bieten, die durch kooperative Formen ergänzt werden. Da in einer solchen offenen Unterrichtsplanung Lernwege nicht starr vorgegeben sind und an auftretende Bedürfnisse und Vorkommnisse angepasst werden können, bietet sich dadurch auch Raum für das unverfügbare Wirken des Geistes. ‚Offenheit‘ bedeutet allerdings nicht, dass Unterrichtsgestaltung in Beliebigkeit oder Chaos mündet. Dennoch kann es dazu gehören, ‚Misslingen‘ auszuhalten und zu reflektieren, um erneut offene Wege der Begegnung zu wagen. Wesentlich ist aber vor allem die Haltung der Lehrkraft, um mit solcher ‚Offenheit‘ souverän umzugehen. Von daher ist zu fragen, welche Kenntnisse und Fähigkeiten Unterrichtende brauchen, um selbst mit Unberechenbarem im Kontext der Schule umzugehen und Lernende an Unverfügbares heranzuführen. Eine Reflexion der eigenen Macht- und Sicherheitsbedürfnisse, Erfahrungen der Versöhnung mit eigenen und fremden Unzulänglichkeiten sowie grundlegendes Geborgensein in Gottes Liebe, eine Vergewisserung der unantastbaren menschlichen Würde als Gottes Ebenbild sowie ein Training in achtsamer Wahrnehmung können dabei hilfreich sein. Dies gilt insbesondere im

²¹³⁵ Vgl. z.B. <http://methodenpool.uni-koeln.de/unterricht/darstellung.html> am 02.10.2018. Allerdings ist zu beachten, dass ‚offener Unterricht‘ nicht automatisch gleichzusetzen ist mit ‚Offenheit für den Heilige Geist‘. In der Reformpädagogik, der humanistischen Pädagogik oder dem Konstruktivismus, worauf sich diese Konzepte gründen, spielt der Heilige Geist nämlich keine Rolle. Diese unterschiedlichen ‚Geisteshaltungen‘ gilt es grundlegend wahrzunehmen.

Umgang mit vordergründig ‚störenden‘ Situationen. Darüber hinaus erleichtern die Aneignung eines breiten Methodenrepertoires, fachliche Sicherheit, ein wachsameres Beobachten der Schülerinnen und Schüler sowie pädagogische Erfahrung eine flexible Unterrichtsgestaltung. Auch hospitierende Beratung und kollegialer Austausch, z.B. in Fallbesprechungen, können dabei hilfreich sein.

Die Komplexität von Religionsunterricht zeigt sich außerdem in besonderer Weise im Bemühen um das Unterrichtsthema ‚Heiliger Geist‘. Aspekte dazu sind z.B. Bedeutungsverschiebungen durch Sprachvarianten,²¹³⁶ Umgang mit Unanschaulichem, Unsagbarem und Dynamik sowie damit verbundene Emotionen und Haltungen,²¹³⁷ aber auch Wissens- und Denkvoraussetzungen für das Erfassen komplexer Sachverhalte²¹³⁸ sowie Spannungen zwischen unverfügbarer Erfahrung und institutionsbewusster Planbarkeit.

Darüber hinaus sollten Menschen machtvoller Institutionen rund um den Religionsunterricht z.B. aus der wissenschaftlichen Theologie, Vertreter kirchlicher Verlautbarungen und Institute sowie religionspädagogischer Fakultäten immer wieder in einen intensiven Austausch gebracht werden, um sich gegenseitig zu korrigieren und anzuregen. Ziel dabei ist es, den Bedürfnissen von Heranwachsenden in den Herausforderungen ihrer Zeit von einem biblisch-theologischen Fundament her und innerhalb einer gelebten Ekklesiologie zu begegnen. Dadurch könnte das heilerschließende Wirken des Heiligen Geistes (soweit überhaupt möglich) unterstützt werden.

3. Sinnliche Erfahrbarkeit und rationale Verantwortung: Vor allem in der Symboldidaktik zeigt sich eine Spannung zwischen einem sinnlich wahrnehmbaren Erspüren von Sinn und einem vernünftigen Analysieren von Sprache, Formen, Kultur und Kontexten. Hierzu gehören z.B. Fragen nach dem, worauf Symbole verweisen, welche Macht mit ihnen verbunden wird und ob man sich demgegenüber überhaupt öffnen will. Angestrebt wird dabei die Sprachfähigkeit eines eigenen erfahrungsgefüllten und lebensrelevanten Glaubens. Um dafür passende Anreize zu setzen, muss

²¹³⁶ Vgl. *rûah, pneuma*, Geist; auch beim interreligiösen, das ja mit interkulturellem Lernen verknüpft ist, sind Bedeutungsänderungen durch Übersetzungen zu beachten.

²¹³⁷ Z.B. Ohnmacht, Staunen, Begeisterung, Veränderungsbereitschaft.

²¹³⁸ Z.B. Komplementarität (Ergänzung durch scheinbar Widersprüchliches) oder Ambiguität (Mehrdeutigkeit).

innerhalb schulischer Rahmenbedingungen sensibel erprobt und durchdacht werden, welche Symbole zu welcher Gruppe passen, um sich Transzendente entsprechend anzunähern. Im Blick auf die erneuernde Kraft des Geistes ist dabei besonders anspruchsvoll, dass die Präsenz des Geistes methodisch nicht verfügbar ist. Um diese Erfahrung lässt sich aber bitten. Dies steht nicht im Widerspruch zu einer pädagogisch und fachlich durchdachten Unterrichtsgestaltung.

Grundsätzlich geht es weniger um eine Re-Symbolisierung, d.h. einem ‚Auswendiglernen‘ traditioneller Symbolbedeutungen und auch nicht um eine unreflektierte Übernahme tradierter Klischees, sondern um den Aufbau eines inhaltvollen, kulturell passenden und reflektierten Symbolverständnisses. Hierzu lässt sich fragen, wo (angehende) Lehrkräfte dazu selber Anregungen erhalten, auch im Blick auf lebendige Symbole für den Heiligen Geist. Außerdem gilt: Ein komplexes Symbolverstehen zum Heiligen Geist, das ein mündiges Christsein unterstützt, gründet sich auf Erfahrungen und damit verbundene biblisch-systematische Reflexionen. Dafür braucht es Erfahrungsräume und lebensbegleitende Möglichkeiten zum theologisierenden Gespräch für Lehrende, auch über die Ausbildung hinaus. Dadurch sollen Lehrkräfte in ihrer eigenen Glaubensentwicklung gefördert werden, um so Schülerinnen und Schülern zu unterstützen in der Entwicklung eines lebensrelevanten und durchdachten Symbolverstehens, das zu verantwortlichem Handeln führt.

4. Ordnendes Bewahren und erneuernde Aufbrüche: Ansätze Performativer Religionsdidaktik versuchen christlich-spirituelle Erlebnisse in den Religionsunterricht zu integrieren, um jungen Menschen, die ohne glaubensbewahrende Traditionen aufwachsen, Reflexionsmöglichkeiten dazu zu bieten. Dadurch soll eine bewusste religiöse Orientierung mit der Option zur Teilhabe am christlichen Glauben gefördert werden. Religionslehrkräfte werden dabei herausgefordert, ihre eigene Teilhabefähigkeit am christlichen Glauben selbstkritisch zu überprüfen und zu fördern. Ein Bemühen um ein möglichst ganzheitlich erlebbares Begegnen mit dem Glauben und damit auch mit dem unverfügbaren Geist Gottes sowie die Reflexion dieser Versuche erscheint innerhalb säkularer Rahmenbedingungen allerdings als anspruchsvoll. Dies gilt insbesondere für die Phase der Pubertät, in der bewährte Erfahrungen der Kindheit in

Frage gestellt werden und ein Aufbruch zu neuen, eigenen Ordnungen angestrebt wird. Um so mehr sollte weiter über die Bemühungen, Glauben in der Schule ganzheitlich z.B. durch Fühlen, Schmecken, Beten, Singen, Lachen, Spielen und Feiern zu begegnen, nachgedacht werden, auch konzeptionell.²¹³⁹ Wenn so in der Praxis der körperorientierten Sinnlichkeit von *rûah* in lebendiger Gemeinschaft mehr Raum gegeben wird, könnte dies in der theoretischen Reflexion beinhalten, sich sowohl dem Geist als auch dem Glauben mehr in jüdisch-christlicher und weniger in hellenistisch-idealistischer Perspektive zu nähern. Dies entspräche jedenfalls stärker den Ursprüngen des Christentums. In der Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens ist es allerdings nötig, jahrhundertealte antijüdische Denkmuster²¹⁴⁰ in der christlichen Theologie und damit auch in religionspädagogischen Zusammenhängen weiter aufzubrechen. Dies kann beinhalten, die Bibel stärker aus ihrem jüdischen Kontext heraus zu verstehen und weniger durch eine dogmatisch gefärbte Brille, die z.B. bei Luther antijüdische Tönungen aufwies. Das Aufbrechen von Stereotypen wie „das AT ist von Gewalt geprägt“, „alles Jüdische ist gesetzlich und einengend“ oder „die Kirche wurde nach dem Scheitern Israels zum erwählten Volk Gottes“ kann zudem helfen, die christliche Identität besser zu erkennen. In der Besinnung auf die Ursprünge des Glaubens lassen sich vielleicht auch konfessionelle Gräben besser überwinden und neue Wege finden, um auf Menschen anderer Religionen, insbesondere aus dem Judentum, zuzugehen. Dies gilt gerade auch da, wo verschiedenste Formen von aktuellem Antisemitismus²¹⁴¹ Schulen und somit auch Religionslehrkräfte vor neue Aufgaben zur Überwindung von Hass und ideologischer Verblendung stellen. Auch nach über 70 Jahren Holocaust bzw. Shoa, bleibt die Herausforderung bestehen, verschwiegenes Unrecht aufzudecken,²¹⁴² Erinnerungen wach zu halten,

²¹³⁹ Konzepte des Performativen Religionsunterrichts enthalten dazu bereits hilfreiche Überlegungen.

²¹⁴⁰ Dabei ist z.B. an Substitutionstheologie zu denken, die vertritt, dass die Christen das neue erwählte Volk Gottes wären. Auch Luthers Antijudaismus prägt die evangelische Schriftauslegung, Theologie und damit Religionspädagogik in verschiedenen Bereichen immer noch. Dies gilt, auch wenn sich die Kirche davon offiziell distanziert hat und z.B. neue Perspektiven zur Exegese von Paulusbriefen diskutiert werden, die den Bund Gottes mit den Juden nicht als einengende Gesetzlichkeit darstellen.

²¹⁴¹ Hierbei ist z.B. zu denken an Hetze gegen Juden im Netz, judenfeindliche Sprüche im Deutsch-Rapp, Antisraelismus oder Übergriffe gegen Juden, auch von muslimischer Seite.

²¹⁴² Gerade in regionaler Perspektive gibt es hierbei im Religionsunterricht noch immer viel zu entdecken – auch in Zusammenarbeit mit dem Fach Geschichte.

ordnende Vergebung anzubieten und zu versöhnender Verantwortung aufzurufen.

In diesem Sinne darf sich die Religionspädagogik immer wieder neu von Gottes Geist durchwehen lassen, um klar zu erkennen, welchen konkreten (prophetischen) Aufgaben sie sich in der aktuellen Gesellschaft zu stellen hat.²¹⁴³

5. Einheit der Gemeinschaft und Freiheit des Individuums: Menschen unserer Gesellschaft finden heute zum einen in unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Gruppen Halt und Orientierung. Zum anderen liegt es im Trend, sich als einzelner innerhalb von erlebnisorientierten, multioptionalen Verhältnissen und jenseits von Institutionen individuelle, spirituelle Selbstvergewisserung beliebig zusammen zu patchen. Dabei kann die Sehnsucht nach Selbstfindung auch als Gegenbewegung zu autoritären und gesellschaftlich vereinnahmenden Erziehungsformen vergangener Gesellschaften eingeordnet werden.²¹⁴⁴ Wer in seiner kindlichen Entwicklung sichere Bindung²¹⁴⁵ erlebt, kann als Erwachsener in ausgewogener Weise sowohl Autonomie und Selbstverantwortung zeigen, als auch sich respektvoll und empathisch auf andere Menschen einlassen. Hier gilt es in der Schule beide Pole verlässlich und wertschätzend zu fördern. Theologisierende Gespräche können dabei z.B. ein gemeinschaftlicher Raum sein, der dazu beiträgt, die individuelle Beziehung zu Gott so zu erleben und zu reflektieren, dass daraus ein tragfähiges Fundament für das Leben verantwortungsvoller Freiheit entsteht. Die Rede von Gott als Geist kann hierbei Hilfen zum Aufbau eines reifen Gottesbildes bieten.

²¹⁴³ Interessant dazu ist z.B., dass Ilse Peters, die „seit 1929 die erste Professorin für Religionspädagogik in Deutschland“ war, während der NS-Zeit entlassen wurde und so in der Schulkammer der Bekennenden Kirche einen kirchlichen Lehrplan gegen die NS-Ideologie entwarf. In der Nachkriegszeit entwickelte sie daraus zusammen mit anderen einen Lehrplan der Evangelischen Unterweisung, der sich „um eine Neugestaltung der Beziehung zwischen Christen und Juden ... bemühte“. Bewundernswert ist hierbei der Mut, sich gegen gesellschaftliche Trends vom Glauben her eindeutig zu positionieren. Auch angesichts der vielen Verstrickungen von Religionslehrkräften in die NS-Ideologie gab es für diese pro-jüdische Position auch nach dem Krieg aus religionspädagogischen Kreisen heftige Kritik. Vgl. Möller, Unterweisung, 3.

²¹⁴⁴ Hierzu sind z.B. Patriarchat oder die Erziehung im Kaiserreich und der NS-Zeit zu nennen, die bis heute in Familiengeschichten ihre Spuren hinterlassen. Vgl. <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2018-07/ns-geschichte-mutter-kind-beziehung-kindererziehung-nazizeit-adolf-hitler> am 03.10.2018.

Die 68-er Bewegung mit ihrer Betonung von Freiheit gilt hierzu als Gegenbewegung.

²¹⁴⁵ Zu unterschiedlichen Bindungstheorien vgl. z.B. <https://www.eltern-kind-bindung.net/fachpersonen/postpartaler-bereich/bindungsmodelle/> am 03.10.2018.

Darüber hinaus wird der aktuelle gesamtgesellschaftliche Zusammenhalt durch die Aufsplitterung in unterschiedliche (religiöse) Milieus herausgefordert. Um ein friedliches Miteinander zu fördern, sollte deshalb der Umgang mit Pluralität gelernt werden z.B. durch interreligiöse Bildung. Dabei kann in der grenzüberschreitenden Begegnung Bereicherung und Anregung zur Identitätsstärkung und Eigenreflexion liegen. Von christlicher Seite ist dabei auch die Frage zu bedenken, wie der biblisch bezeugte, besondere Bund Gottes mit den Juden die Heilserfahrungen anderer Völker und Religionen herausfordert. Der Heilige Geist kann hierbei als identitätsklärende und versöhnliche Verständigungshilfe im interreligiösen Lernen dienen. Dies ist in der Aus- und Weiterbildung zu berücksichtigen. Zudem kann der Heilige Geist als Grundlage konfessionsübergreifender Einheit verstanden werden, was z.B. im Blick auf konfessionell kooperativen Religionsunterricht zu durchdenken ist. Als Ziel religionspädagogischen Handelns aber kann mündiger Glaube im Sinne eigenständiger Beurteilungen gelten. Diese sollen dann wiederum eine förderliche Lebensgestaltung unterstützen – zwischen Freiheit und Versöhnung und in Bezogenheit auf die Auferbauung von Gemeinschaft.

6. Handeln im Diesseits und Jenseitshoffnung: Das humanistische Menschenbild, das in allgemeinpädagogischen Zusammenhängen eine wichtige Rolle spielt, konzentriert sich auf die Gestaltung eines menschenwürdigen Lebens im Diesseits. Auch die aktuelle Religionspädagogik orientiert sich vielfach an diesem ethisch-sozialen Horizont. Dabei kann betont werden, dass humanistisches Denken viele Entsprechungen zum biblischen Verständnis von Freiheit, Gerechtigkeit, Mündigkeit und Gemeinschaft enthält. Die christliche Überzeugung, dass Gott sich in Jesus dem Diesseits auch in seinen leidvollen Aspekten ganz aussetzt, mitleidet sowie Schmerz und Tod überwindet, hebt jedoch noch ganz andere Aspekte hervor. So kann ein solcher Glaube dazu motivieren, sich den Schwachen in dieser Welt liebevoll zuzuwenden, aber auch vor der menschlichen Selbstüberschätzung bewahren, allein aus eigener Kraft Heil im Diesseits schaffen zu wollen. Somit beinhalten transzendente Bezüge zu Gott, Christus, dem Heiligen Geist, der Glaube an die Verwandlung zur neuen Schöpfung im Kraftfeld der Liebe des ‚Leibes Christi‘ sowie die Hoffnung auf Auferstehung und eine neue Welt grundlegende Unterschiede zu rein innerweltlichen Philosophien. Dies gilt

es sowohl in religionspädagogischen Konzeptionen als auch in der Aus- und Weiterbildung von Religionslehrkräften neu zu durchdenken, auch um (Selbst-) Säkularisierungstendenzen entgegenzuwirken. Immerhin fällt auf, dass sich bisher kaum eschatologische Bezüge in religionspädagogischen Theorien finden. Solche Hoffnungsperspektiven aber will der Heilige Geist wach halten und somit gehören sie grundlegend zum christlichen Glauben dazu. Bei allem notwendigen Bemühen, Religionsunterricht zu allgemeinpädagogischen Entwicklungen anschlussfähig zu halten, sollte deshalb christliche Religionsdidaktik ihr eigenes Profil stärken und dabei ihr weltüberwindendes Potenzial nicht aus den Augen verlieren.

7. Geistfokussierter und bekenntnisorientierter Christusglaube: Grundlegend gilt der christliche Glaube als unverfügbares Geschenk des Heiligen Geistes. Dieses kann wie ein Wunder in das Leben eines Menschen hereinbrechen. Allerdings entsteht Glaube nicht nur durch Außergewöhnliches, sondern kann auch gelernt werden. Hierbei sind auch entwicklungs- und lernpsychologischen Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Grundlegend bezieht sich christlicher Glaube zwar auf Inhalte, ist aber vor allem zu verstehen als ein Sich-Verlassen, als neuer Blick auf das Leben und von daher als Sinnstifter, Halt und Orientierung im Handeln. Dies liegt daran, dass nach christlicher Überzeugung Gott über Christus mit den Menschen in eine Beziehung treten will. Dadurch wird der Mensch befreit, sich selbst und andere in Wahrheit und Liebe zu erkennen. Dies kann mit plötzlichen, intensiven Emotionen verbunden sein, sich aber auch in einer kontinuierlichen, theologisch fundierten Hinwendung zum Bekenntnis des Glaubens an Christus ereignen. Schließlich gibt es ja auch impulsive und bedächtigere Persönlichkeitsstrukturen, auch bei Schülerinnen und Schülern.²¹⁴⁶ Dies gilt es religionspädagogisch zu berücksichtigen.

Generell aber sollten religionsdidaktische Ansätze und Konzeptionen das ‚Wirken des Heiligen Geistes‘ expliziter in ihre Überlegungen mit einbeziehen – als Unterrichtsthema sowie als Dimension gelingenden Religionsunterrichts. Dabei gilt, dass der Heilige Geist einerseits aufgrund

²¹⁴⁶ Interessant hierzu sind z.B. die Wertefelder von dem Psychologen Shalom Schwartz <https://www.wertesysteme.de/nuetzliche-infos/werte-modelle/wertemodell-von-schwartz> am 19.08.19.

seiner Unverfügbarkeit nicht didaktisierbar ist. Andererseits wird er im Johannesevangelium als Lehrer des Glaubens bzw. als lebensdienlicher Tröster (Paraklet) vorgestellt. Deshalb ist weiter zu überprüfen, welche Konsequenzen die Rede vom Heiligen Geist für eine lebendige Religionsdidaktik ergibt.

3.2.2 Abschließende und weiterführende Gedanken

Wer oder was der Heilige Geist ist, entzieht sich zum einen menschlichem Verstehen und erhellt es gleichzeitig, vor allem im Blick auf Christus und die Wirklichkeit der neuen Schöpfung. Dabei zielt die Dynamik des unverfügbaren Geistes stärker auf eine heilvolle Umgestaltung konkreter Lebensverhältnisse als auf die Erstellung systematisch-rationaler Kategorien. Dies bedeutet nicht, dass sich nicht systematisch-theologisch über den Heiligen Geist reden lässt, sondern vielmehr, dass sich seine erneuernde Kraft im Leben als wahr erweisen will und zwar auch körperlich erfahrbar und gemeinschaftsstärkend.

Im Kontext von Schule als Teil der Welt, weniger der Gemeinde, verweist die Rede vom Heiligen Geist erstmal nur auf Unverfügbares und auf die Hoffnung der Überwindung von allem Todbringenden. Dazu gehört, dass sich die unfassbare dynamische Macht des Geistes im letztlich unverfügbaren Personenkern eines jeden Menschen spiegelt. Von daher kann sie zur Stärkung mündiger Freiheit dienen, die als Grundlage lebensförderlicher Gemeinschaft angesehen werden kann.²¹⁴⁷ Inwiefern eine Klarheit geistvoller Rede im Blick auf die Erlösung in Christus und die christliche Hoffnung der Neuschöpfung bis zur Vollendung innerhalb von Schule möglich ist, muss unter den jeweiligen Rahmenbedingungen geprüft werden. Dabei ist auch zu fragen, welche Vorstellungen und Erfahrungen bei unterschiedlichen

²¹⁴⁷ Vgl. hierbei auch zur Auseinandersetzung mit Klafkis Forderungen nach Selbstbestimmung und Solidaritätsfähigkeit Pannenberg's Ausführungen: „Die Selbstbestimmung der Geschöpfe nämlich entspricht nicht ohne weiteres der Bestimmung, auf die hin ihr Schöpfer sie angelegt hat. Die Selbstverfehlung der Menschen in ihrer Verselbstständigung gegen Gott hat vielmehr zur Folge, daß sie ihr vermeintliches Eigeninteresse nicht nur Gott gegenüber, sondern auch im Verhältnis zu ihren Mitmenschen und gegen alle anderen Geschöpfe durchzusetzen suchen. Das Ergebnis ist der Unfriede in der Schöpfung mit der Konsequenz, daß die Herrschaft des Schöpfers in ihr nicht ohne weiteres erkennbar ist“ „Die Hoffnung auf das endzeitliche Gottesreich enthält schon als solche den Gedanken der Versöhnung von Individuum und Gesellschaft. Herrschaft des Rechtswillens Gottes bedeutet ja, daß jedem das Seine zu Teil wird und keiner sich mehr anmaßt als ihm zukommt ... Erst das Recht Gottes, das durch die Liebe vollendet ist, versöhnt im Reich Gottes endgültig die Individuen miteinander so auch mit der Gesellschaft. Diese im Gedanken des Gottesreiches begründete Versöhnung von Individuum und Gesellschaft findet in der christlich eschatologischen Hoffnung ihren Ausdruck“. Pannenberg, Theologie 3, 626f, 630.

Menschen mit bestimmten Worten und Symbolen jeweils verbunden werden. Insofern sollten auch die Worte der Bibel, die als besondere Zeugnisse von der Kraft des Geistes angesehen werden können, angesichts der Situation der Hörenden jeweils neu bedacht werden. Hierbei ist nicht nur geschichtlich-philologisches Handwerkszeug und pädagogisches Geschick von Religionslehrkräften gefragt, sondern auch der Glaube herausgefordert, dass der Heilige Geist die nötigen Verstehensprozesse erschließt. Dazu können z.B. besondere Erfahrungen wie Begegnungen mit Leid, die Durchbrechung einengender Verhältnisse, ein stilles Nachsinnen über Gottes Geheimnisse oder lebensfrohe Gemeinschaft helfen, eine Ahnung von der unverfügbaren Kraft des Geistes zu bekommen. Darüber hinaus kann eine exegetische und theologisch-systematische Auseinandersetzung mit dem Heiligen Geist Religionslehrkräften grundlegend unterstützen, einen theologisch durchdachten Zugang zur Thematik zu finden. Solche erfahrungs- bzw. schriftorientierten Begegnungen mit dem Geist wirken sich möglicherweise auf den Unterricht als innovativ, lebensrelevant, kreativ, herausfordernd und gemeinschaftsfördernd aus. Dabei können z.B. auch Erkenntnisse zu den hebräischen Wurzeln christlichen Lebens in Unterscheidung zu hellenistischen und römischen Einflüssen neue ganzheitliche Perspektiven aufzeigen.²¹⁴⁸ Auf diese Weise ist zu hoffen, dass der Religionsunterricht weiterhin dazu beitragen kann, etwas gegen die an vielen Stellen drohende Verzweckung des Lebens von Kindern und Jugendlichen in unserer Gesellschaft z.B. durch Konsum oder Medien beizutragen. Die Überzeugung von der Würde und Freiheit des Menschen sowie seine Befähigung in lebensdienlicher Gemeinschaft zu leben, kann so durch die Beschäftigung mit der Rede vom Heiligen Geist eine neue tiefe Verwurzelung und damit eine kraftvolle Lebensrelevanz erhalten. Inwiefern die jeweils aktuelle Gesellschaft es erträgt, die Gegenwart von christlich-eschatologischer Hoffnung her zu verstehen und zu gestalten, ist im möglichst vom Geist geprägten Gespräch und in entsprechenden Taten immer wieder mutig zu erproben. An der von Klafki geforderten Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung mangelt es dem Thema ‚Heiliger Geist‘ jedenfalls nicht. Die Akzeptanz dieser Bedeutungen

²¹⁴⁸ So äußert z.B. Moltmann: „In dem Maße, wie sich das Christentum von seinen hebräischen Wurzeln löste und hellenistische und römische Gestalt annahm, verlor es seine eschatologische Hoffnung, und gab seine apokalyptische Alternative zu ‚dieser Welt‘ der Gewalttat und des Todes auf. Es verschmolz mit der gnostischen Erlösungsreligion der spätantiken Welt.“ Moltmann, Geist, 101.

jedoch kann nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. So versteht z.B. Pannenberg innerweltliche Utopien wie bei Kant oder Marx „einer durch menschliches Handeln zu realisierenden Vollendungsgestalt der Gesellschaft“ angesichts christlich-eschatologischer Erwartung „nur als sehr unvollkommene Ausdrucksformen der Hoffnung auf eine künftige Vollendung der Menschheit.“²¹⁴⁹ Solche Aussagen provozieren vielleicht, sollen aber vor allem zum Nachdenken anregen. Dies gilt insbesondere deshalb, da sich pädagogische Konzepte unserer Zeit vielfach auf humanistische oder kommunistische Ansätze beziehen und christliche Religionspädagogik sich darin mit einem eigenem Profil behaupten muss.

Insgesamt kommt beim Nachdenken über den ‚Heiligen Geist im Religionsunterricht‘ dem Theologisieren eine besondere Bedeutung zu. Zum einen kann das Vertrauen in die erschließende Kraft des Geistes solche Gespräche grundlegend öffnen, beleben und eine Wachsamkeit für bedeutsame Äußerungen und Augenblicke schaffen. Zum anderen eignet sich das Reden miteinander besonders, wenn man den Geist im Unterricht explizit thematisieren will. So kann man sich gemeinsam einem Verstehen des Unfassbaren annähern. Damit die Lehrkraft dabei entsprechende Impulse setzen kann und das Gespräch nicht in einer nichtssagenden Beliebigkeit verläuft, braucht sie exegetische und theologisch-systematische Kenntnisse zum Heiligen Geist. Dazu will diese Arbeit beitragen. Die Ausführungen zu den Konzeptionen sollen außerdem helfen, in den verschiedensten kommunikativen Situationen religionsdidaktisch durchdacht agieren zu können. Mögen sich so viele Geist-volle Begegnungen ereignen – im Religionsunterricht, in der Schule und darüber hinaus.

²¹⁴⁹ Pannenberg, Theologie 3, 631. Ergänzung nach A.S.

Literatur

- Albertz, R. / Westermann, C.: Geist, in: Jenni, Ernst (Hg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. II., 3. durchges. Aufl., München / Zürich 1984, 726-751.
- Alkier, Stefan / Dressler, Bernhard: Wundergeschichten als fremde Welten lesen lernen. Didaktische Überlegungen nach Mk 4, 35-41, in: Dressler, Bernhard / Meyer-Blank, Michael (Hg.), Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik (Grundlegungen 4), Münster 1998, 163-187.
- Alkier, Stefan und Michael Rydryck: Augustus, April 2013, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/49949/> am 22.12.2018.
- Angermeyer, Helmut: Weltmacht Islam. Lehrerheft, Analysen und Projekte zum Religionsunterricht 7, Göttingen 2. Aufl. 1982.
- Asendorf, Ulrich: Eschatologie VII. Reformations- und Neuzeit, in: TRE Bd. X, Berlin 1982, 310-334.
- Bachmann, Michael: Tempel (NT), Aug. 2012, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/54011/> am 23.08.2016.
- Baldernmann, Ingo: Einführung in die biblische Didaktik, Darmstadt 1996.
- Balz, Horst: ἄγιος. In: Balz, Horst und Gerhard Schneider (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Teil I, 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart 2011, 38-48.
- Barth, Fritz: Templer und andere Erweckungsbewegungen im Nördlichen Schwarzwald und weit darüber hinaus, überarb. und erweiterte 2. Aufl., 2004.
- Barth, Hans-Martin: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. 3. aktualisierte und ergänzte Aufl., Gütersloh 2008.
- Barthel, Jörg: Bibelauslegung, in: Betz Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon, Bd. 1, 2. verbesserte Aufl. Stuttgart 2006, 186-192.
- Bauer, Joachim: Die Bedeutung der Beziehung für schulisches Lehren und Lernen, in: Pädagogik 7/8, 6-9.
- Baumert, Manfred: Natürlich-übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln, Frankfurt 2011.
- Beinhauer-Köhler: Inspiration/Theopneustie, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. neu bearb. Aufl. Bd. 4, I-K, Tübingen 2001, 167-168.
- Bennema, Cornelis: The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel, WUNT II/148, Tübingen 2002.
- Benrath, Gustav Adolf: Erweckung / Erweckungsbewegungen, in: TRE Bd. X, Berlin 1982, 205-220.
- Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. 4. Aufl., München 2000.
- Berg, Horst Klaus: Grundriß der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden, Handbuch des biblischen Unterrichts 2, München / Stuttgart 1993.
- Berger, Klaus: Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben III. Neues Testament in TRE Bd. XII 1984, 178-196.
- Bergmayr, Maximilian: Wie sich Schüler den Heiligen Geist vorstellen. Öffentliches Stiftsgymnasium Kremsmünster, 147. Jahresbericht 2004, in: http://schulen.eduhi.at/stift_kremsmuenster/gym/jb am 28.11.2014.
- Betz, Otto: Messias, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 1. 2. Aufl. Stuttgart 2006, 906-908.
- Beyreuther, Erich: Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit. 3. erw. Aufl. Berlin 1983.
- Bibelwissenschaft, Babylonisches Exil, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/babylonisches-exil/> am 08.01.2016.
- Bibelwissenschaft, nachexilische Geschichte Israels, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/nachexilische-geschichte-israels/> am 08.01.2016.

- Bieder, Werner: Geist im Alten Testament, in: Friedrich, Gebhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel), Bd. VI, Stuttgart 1959, 357-373.
- Biehl, Peter / Baudler, Georg: Erfahrung – Symbol – Glaube. Grundfragen des Religionsunterrichts, 2. Aufl. Aachen 1991.
- Biehl, Peter: Symbole geben zu lernen. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, Bd. 1: Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg. 3. Aufl. 2002.
- Biehl, Peter: Symbole geben zu lernen II – z.B. Brot, Wasser, und Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Biehl, Peter: Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern, Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik. Neukirchen-Vluyn 1999.
- Biehl, Peter: Pfingsten, in: Mette, Norbert / Rickers, Folkert (Hg): Lexikon der Religionspädagogik. Bd 1. Neukirchen-Vluyn 2001, 1500-1504.
- Brändle, Werner: Inspiration, kirchen- und theologiegeschichtlich sowie dogmatisch, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. neu bearb. Aufl. Bd. 4, I-K, Tübingen 2001, 169-175.
- Brecht, Martin: Pietismus, in: TRE Bd. XXVI, Berlin 1996, 606-631.
- Brunner, Emil: Dogmatik III, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Zürich 1960.
- Bunkhorst, Hauke: Im Licht dialogischer Wahrheit, in: Pechmann, Ralph / Reppenhausen, Martin (Hg.): Mission im Widerspruch, Neukirchen-Vluyn 1999, 46-49.
- Burge, Gary M.: The Anointed Community, The Holy Spirit in the Johannine Tradition, Grand Rapids 1987.
- Böttrich, Christfried: Lukasevangelium / Evangelium nach Lukas, Jan 2014, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/> am 16.04.2016.
- Bucher, Anton: Psychologie der Spiritualität, 1. Aufl., Weinheim / Basel 2007.
- Bürkle, Horst: Symbol / II. Religionswissenschaftlich, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 (San bis Thomas), 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg im Breisgau 2000, 1154-1155.
- Buck, Elisabeth: Glaube in Bewegung, Göttingen 2003.
- Buck, Elisabeth: Konzept des Bewegten Religionsunterrichts, 2017, in: <http://www.bewegter-religionsunterricht.de/> am 23.08.2017.
- Buck, Elisabeth: Religion in Bewegung, Sekundarstufe I, Göttingen 2005.
- Büttner, Gerhard: Die Praxis der Evangelischen Unterweisung. Neue Zugänge zu einem „alten“ Konzept, Jena 2004.
- Büttner, Gerhard: Der Heilige Geist als ‚Gottes Gedanken‘. Ein Gespräch mit Laura Klasse 6, in: entwurf 2003 / 1, 40-42.
- Büttner, Gerhard: Der Heilige Geist in der Vorstellungswelt von Kindern. In: Katechetische Blätter 129, 2004 / 3, 187-192.
- Büttner, Gerhard / Dieterich, Veit-Jakobus: Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, Göttingen 2013.
- Büttner, Gerhard: Zwischen Halbfas und Biehl, Diskussionsbeiträge zur Symboldidaktik, Der Evangelische Erzieher 46, 1994, 56-65.
- Buber, Martin: Ich und Du, 11. Aufl., Stuttgart 1995.
- Burrichter, Rita u.a.: Einführung, in: Burrichter, Rita / Grümme, Bernhard / Mendl, Hans / Pirner, Manfred L. / Rothnagel, Martin / Schlag, Thomas: Professionell Religion unterrichten. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2012, 7-12.
- Burrichter, Rita: Zwischen Schule und Kirche – Rahmenbedingungen und Selbstverständnis von Religionslehrkräften im Horizont des katholische und evangelischen Religionsunterrichts, in: Burrichter, Rita u.a.: Professionell Religion unterrichten. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2012, 52-71.
- Congar, Y: Heiliger Geist, Freiburg 1982.
- Dahling-Sander, Christoph: Dialog der Religionen, evangelische Sicht, Febr 2016, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100181/> am 05.10.2017.

- Danilovich, Yauheniya: Biblisches Lernen im christlich-orthodoxen Religionsunterricht, Febr. 2018, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200298/> am 08.08.2018.
- Deichgräber, Reinhard: Erweckung dogmatisch, in: Berlin 1982, 220-224.
- Dierk, Heidrun: Ein ‚Schatz in irdenen Gefäßen‘ – Wege der Schriftauslegung, in: Müller, Peter, Heidrun Dierk und Anita-Müller-Friese (Hg.): Verstehen lernen. Ein Arbeitsbuch zur Hermeneutik, Stuttgart 2005, 79-141.
- Dressler, Bernhard: Darstellung und Mitteilung, rhs 45, 2002, S. 11-19.
- Dressler, Bernhard: Performativer Religionsunterricht, Jan 2005, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100017/> am 03.08.2018.
- Dunn, James D. G.: „The New Perspective on Paul“, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. Manchester 1983, 95–122.
- Ego, Beate: Weisheit, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 2., 2. Aufl. Stuttgart 2006, 1450-1451.
- Eissler, Friedmann: Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten? Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 12/2011, in: http://www.ezw-berlin.de/html/15_1262.php am 08.08.2018.
- EKD, Pfingstbewegung, in: www.ekd.de/glauben/abc/pfingstbewegung.html am 27.08.2015.
- EKD, Charismatiker, in: www.ekd.de/glauben/abc/charismatiker.html am 27.08.2015.
- EKD: Berufung, Einführung, Verabschiedung. Agende 6. Hannover 2011.
- EKD: Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, in: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/christlicher_glaube.pdf am 07.04.2018.
- EKD: Identität und Verständigung, Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität, Gütersloh 1994, in: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/identitaet_und_verstaendigung_neu.pdf am 07.04.2018.
- EKD: Religiöse Orientierung gewinnen, evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1. Aufl. Gütersloh 2014. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20141106_denkschrift_evangelischer_religionsunterricht.pdf am 14.07.18.
- EKD, 10 Thesen zum Religionsunterricht, Berlin / Hannover 2006, in: https://www.ekd.de/10_thesen_reliunterricht_vorwort.htm am 14.07.2018.
- Englert, Rudolf, Religionsdidaktik wohin? – Versuch einer Bilanz, in: Grümme, Bernhard / Lenhard, Hartmut / Pirner, Manfred L. (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, Band 1, Stuttgart 2012, 247-258.
- Erlmann, Kurt: Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament, Neukirchen-Vlyn, 2010.
- Esser, H.H.: Gesetz (nomos). In: Coenen, Lothar u.a. (Hrsg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band 1, 4. Studien-Aufl. Wuppertal 1986, 520-531.
- Esser, H:H: Gnade (charis). In: Coenen, Lothar u.a. (Hrsg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band 1, 4. Studien-Aufl. Wuppertal 1986, 590-597.
- Fabry, Heinz-Josef: *rûah*, in: Fabry, Heinz-Josef / Ringgren, Helmer (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VII, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 385-425.
- Fischer, Stefan: Gerechtigkeit / Gerechter / gerecht (AT), Mai 2015, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316/> am 06.09.2018.
- Fisher, Mary Pat: Religion im 21. Jahrhundert, Freiburg, Basel, Wien 2007.
- Freudenberger-Lötz, Petra: Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. München / Stuttgart 2012.
- Freudenberger-Lötz, Petra und Martin Schreiner: „Kommt alle her, dann werden wir mehr!“ Kinder deuten das Pfingstfest, in: Bucher, Anton Bucher / Bütner, Gerhard (Hg.): „Zeit ist immer da“, Jahrbuch für Kindertheologie 3, Stuttgart 2004, 109-116.
- Freudenreich, Delia: Spiritualität von Kindern. Was sie ausmacht und wie sie pädagogisch gefördert werden kann. Kassel 2011.

- Friedrich, Gerhard: Propheten und Prophezeien im Neuen Testament, in: Friedrich, Gerhardt (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel), Bd. VI, Stuttgart 1959, 829-863.
- Früh, Werner: Inhaltsanalyse, Konstanz 2007
- Föllmer, Oskar: Charisma und Unterscheidung: Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal 1997.
- Föllmer, Oskar: Der Heilige Geist in der Geschichte der Kirche, in: Großmann, Siegfried u.a. (Hg.): Handbuch Heiliger Geist, Wuppertal 1999, 113-167.
- Föllmer, Oskar: Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten: Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatisch, Wuppertal 2003.
- Fowler, James W.: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh 1991.
- Frenschowski, Marco: Pfingstbewegung / Pfingstkirchen, Kirchengeschichtlich, in: Betz, Hans D. u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6, 4. völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen 2003, 1232-1235.
- Gasper, Hans: Charismatische Bewegung, in: Betz, Hans D. u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 2, 4. völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen 1999, 116-120.
- Gerlitz, Peter: Mystik religionsgeschichtlich. In: TRE Bd. XXIII, Berlin 1994, 534-547.
- Gerloff, Roswith: Pfingstbewegung/ Pfingstkirche, Asien, Afrika, Lateinamerika, in: Betz, Hans D. u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6, 4. völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen 2003, 1237-1241.
- Gerstenberger, Siegfried: Neu / Neuschöpfung (AT), Juni 2007:
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29236/> am 01.09.2017.
- Gerth, Julia: Der Heilige Geist – Das ist mehr so ein Engel, der hilft Gott. Der Heilige Geist im Religionsunterricht der Grundschule und der Sekundarstufe 1, Göttingen 2011.
- Gerth, Julia: Heiliger Geist, Jan 2015, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/100064/> am 13.02.2016.
- Gerth, Julia: Heiliger Geist / Pfingsten, in: Büttner, Gerhard u.a. (Hg.): Theologisieren mit Kindern. Einführung – Schlüsselthemen – Methoden. Stuttgart / München 2014, 279-283.
- Gnandt, Georg: Biblische Themen, in: Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“, Methoden, Tipps und Trends, 2. Aufl., Stuttgart 2007, 268-272.
- Gnandt, Georg: Konzeptionen des Katholischen Religionsunterrichts, in: Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“, Methoden, Tipps und Trends, 2. Aufl., Stuttgart 2006, 66-75.
- Grau, Friedrich Johannes: Symbol, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon Bd 2, 2. verb. Aufl. Stuttgart 2003, 1296-1297.
- Grethlein, Christian: Fachdidaktik Religion, Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis, Göttingen 2005.
- Grimm, Werner: Vollmacht, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 2., 2. Aufl. Stuttgart 2006, 1430-1431.
- Grimm, Werner: Wunder, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 2., 2. Aufl. Stuttgart 2006, 1475-1480.
- Grosse, Sven: Geist und Buchstabe. Varianten eines biblischen Themas in der Theologiegeschichte, in: Ebner, Martin u.a. (Hg.): Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 24, Heiliger Geist. Neukirchen-Vluyn 2011, 157-178.
- Günther, W: Sünde (hamartia), in: Coenen, Lothar u.a. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band 2, 4. Studien-Aufl. Wuppertal, 1986, 1195-1199.
- Härle, Wilfried: Die Dreieinigkeit Gottes – in 90 Sekunden, in: entwurf 4, 2009, 4-5.

- Härle, Wilfried: Dogmatik, 2. überarb. Aufl., Berlin 2000, 357-383.
- Häuser, Götz: Einfach vom Glauben reden: Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Hahn, Ferdinand: Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, Tübingen 2002, 593-606.
- Hailer, Martin: Heiliger Geist, in: Zimmermann, Mirjam und Ruben (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Tübingen 2013, 240-243.
- Halbfas, Hubertus: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße. Düsseldorf 1982.
- Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, Alte Kirche und Mittelalter, 4. Aufl., Gütersloh 2011.
- Hauschild, Wolf-Dieter: Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben IV: Dogmengeschichtlich, in: TRE Bd. XII 1984, 196-217.
- Hausmann, Jutta: Weisheit (AT), April 2009, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34707/> am 13.02.2016.
- Hays, Richard B.: Intertextuelle *Pneumatologie*. Die paulinische Rede vom Heiligen Geist, in: Zeitschrift für Neues Testament, Nr. 25, 13. Jhr. Tübingen 2010, 30-37.
- Heckel, Theodor: Zur Methodik des evangelischen Religionsunterrichts, München 1930.
- Helfenstein, Pius: Trinitarisch-pluralistischer Ansatz, in: Pechmann, Ralph / Reppenhagen, Martin (Hg.): Mission im Widerspruch, Neukirchen-Vluyn 1999, 358-383.
- Hempelmann, Reinhard: Pfingstbewegung, Jan 2015, in: www.ezw-berlin.de/html/3_182.php am 27.08.'15.
- Hempelmann, Reinhard: Rückkehr ins Urchristentum? Zu den Anliegen und zur Schriftthermeneutik des pfingstlich-charismatischen Christentums, in: Ebner, Martin u.a. (Hg.): Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 24 (2009) Heiliger Geist. Neukirchen-Vluyn 2011, 271-294.
- Hilberath, Bernd Jochen: Pneumatologie. Düsseldorf 1994.
- Huebner, Hans: Kanon – Geschichte – Gott. In: Zeitschrift für Neues Testament, Heft 12, 6. Jahrgang 2003, 3-17.
- Huizing, Klaas: Kanon. Fundamentaltheologisch, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. neu bearb. Aufl. Bd. 4, I-K, Tübingen 2001, Sp. 770-771.
- Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium, WUNT II/148, Tübingen 1996, 308-312.
- Hossfeld, Frank-Lothar: Ezechiel, in: Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 9. Aufl., Stuttgart 2016, 599-617.
- Jeanrond, Werner G.: Hermeneutik. Fundamentaltheologisch, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. neu bearb. Aufl. Bd. 3, F-H, Tübingen 2000, 1654-1659.
- Johannsen, Friedrich: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. 4. durchgesehene Aufl., Stuttgart 2010.
- Johannsen, Friedrich: Bibeldidaktik – biblische Didaktik elementar, in: Noormann, H. u.a. (Hg.): Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik, 3. Aufl., Stuttgart 2007, 165-183.
- Johannsen, Friedrich und Wiegand Wagner: Arbeitsbuch Systematische Theologie für Religionspädagogen, 1. Aufl., Stuttgart 2014.
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 7. Aufl., Tübingen 2001.
- Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ricoeur, Paul und Eberhard Jüngel: Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 71-122.
- Jüngling, Hans-Winfried: Das Buch Jesaja, in: Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 9. Aufl., Stuttgart 2016, 526-552.
- Kaebisch, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung, Tübingen 2014.

- Kalloch, Christina: Kindertheologie – Kinderphilosophie. In: Büttner, Gerhard u.a. (Hg.): Theologisieren mit Kindern. Einführung – Schlüsselthemen – Methoden. Stuttgart / München 2014, 13-18.
- Käsemann, Ernst: Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Käsemann, Ernst: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, Göttingen 1960, 109-134.
- Kamlah, E.: Geist, in: Coenen, Lothar u.a. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum neuen Testament, Studienausgabe, Bd. 1, Abraham - Israel, 4. Aufl., Wuppertal 1971, 479-489.
- Karpp, Heinrich: Bibel IV. In TRE, Bd. VI, 1980, 48-93.
- Kellner, Dirk: Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, Zürich 2011.
- Kettling, D. Siegfried: Mystik, in: Calwer Bibellexikon Bd 2, 2. verb. Auflage 2006, 942-943.
- Kiehn, Antje u.a.: Bibliodrama, 5. Aufl., Stuttgart 1992.
- Kittel, Helmuth: Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung. 2. veränd. Aufl., Hannover 1949.
- Klafki, Wolfgang: Abschied von der Aufklärung? Grundzüge eines bildungstheoretischen Gegenentwurfs, in: Krüger, H.-H. (Hg.): Abschied von der Aufklärung?, Opladen 1990, 91-104.
- Klafki, Wolfgang: Die Bedeutung der klassischen Bildungstheorien für ein zeitgemäßes Konzept allgemeiner Bildung, in: Zeitschrift für Pädagogik, 32. Jg.; 4/1986, 455-476.
- Klafki, Wolfgang: Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 6. Aufl., Weinheim und Basel 2007.
- Kleinknecht, Hermann: *pneuma* im Griechischen, in: Friedrich, Gebhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel), Bd. VI, Stuttgart 1959, 333-357.
- Klie, Thomas: Religion zu lernen geben: Das Wort in Form bringen, in: Loccumer Pelikan 3 / 2006, 103-109.
- Klumbies, Paul-Gerhard: Studien zur paulinischen Theologie. Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, Bd. 8, Münster 1999.
- Kliemann, Peter: Elementarisierung, in: Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“, Stuttgart, 2. Aufl. 2007, 20-23.
- Kollmann, Bernd: Neues Testament kompakt, 1. Aufl., Stuttgart 2014.
- Kollmann, Bernd: Wundergeschichten, in: Mirjam und Ruben Zimmermann (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Tübingen 2013, 202-210.
- Konferenz Europäischer Kirchen: Charta oecumenica, Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Strassburg 2001, in: <http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/ChartaOecumenicaDE.pdf> am 22.08.2018.
- Kramer, Jens: Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde, 2015, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100095/> am 30.07.2018.
- Kraft, Friedhelm: Quo vadis Religionspädagogik? Eine Standortbestimmung aus Sicht der Kindertheologie, in: Loccumer Pelikan. 04/05, 153-156.
- Kremer, Jacob: πνεῦμα / *pneuma*, in: Balz, Horst u.a. (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band III, 3. Aufl., Stuttgart 1983, 279-291.
- Kreuch, Jan: Jesaja / Protojesaja, April 2015, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22428/> am 05.01.2016.
- Kultusministerium Baden-Württemberg: Gemeinsamer Bildungsplan der Sekundarstufe I, Evangelische Religionslehre, 2016, in: http://www.bildungsplaene-bw.de/site/bildungsplan/get/documents/lbw/export-pdf/depot-pdf/ALLG/BP2016BW_ALLG_SEK1_REV.pdf am 13.07.2018.
- Kunstmann, Joachim: Einführung in die Religionspädagogik, 2. Aufl., Tübingen 2010.
- Kunstmann, Joachim: Subjektorientierte Religionspädagogik, Plädoyer für eine zeitgemäße religiöse Bildung, Stuttgart 2018.

- Lachmann, Rainer: Die Entwicklung der Bibeldidaktik von 1900 bis zum problemorientierten RU, in: Zimmermann, Mirjam und Ruben Zimmermann (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Tübingen 2013, 375-381.
- Lachmann, Rainer: Historischer Kontext: Ansätze und Grundfragen der Religionsdidaktik am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Grümme, Bernhard / Lenhard, Hartmut / Pirner, Manfred L. (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, Band 1, Stuttgart 2012, 14-28.
- Lachmann, Rainer: Wunder, in: Lachmann, Rainer u.a.: Theologische Schlüsselbegriffe, biblisch – systematisch – didaktisch, Göttingen 2010, 381-391.
- Lähnemann, Johannes: Dialog der Religionen: Entwicklung, Modelle, religionspädagogische Relevanz, Febr. 2016, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100183/> am 05.10.2017.
- Lähnemann, Johannes: Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive, Göttingen 1998.
- Lähnemann, Johannes: Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen / Teil II: Islam, Göttingen 1986.
- Landau, Rudolf: Geist, praktisch-theologisch, in: TRE Bd XII 1984, 237-242.
- Lamnek, Siegfried: Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch. 4. vollständig überarbeitete Aufl., Weinheim / Basel 2005.
- Lapide, Pinchas / Lutz, Ulrich: Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antworten eines Christen, 5. Aufl. Düsseldorf und Zürich 1979.
- Leimgruber, Stephan, Katholische Perspektiven zum interreligiösen Lernen: Konziliar und inklusivistisch, in: Schreiner, Peter / Sieg, Ursula / Elsenbast, Peter (Hg.), Handbuch interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 126-133.
- Leisegang, Hans: Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig 1922.
- Lessing, Eckhard: Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben V. Dogmatisch und ethisch in TRE Bd. XII 1984, 218-237.
- Leonhard, Silke / Klie, Thomas: Ästhetik – Bildung – Performanz. Grundlinien performativer Religionsdidaktik, in: Klie, Thomas / Leonhard, Silke (Hg.): Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik, Lernorte, Unterrichtspraxis, Stuttgart 2008, 9-25.
- Leonhard, Silke / Klie, Thomas: Performatives Lernen und Lehren von Religion, in: Grümme, Bernhard / Lenhard, Hartmut / Pirner, Manfred L. (Hg.): Religionsunterricht neu denken, Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, Band 1, Stuttgart 2012, 90-104.
- Leonhardt, Rochus: Grundinformation Dogmatik, 4. Aufl., Göttingen 2009.
- Levison, James R.: Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data, NTS 43, 1997, 35-57.
- Levison, James R.: The Pluriform Foundation of Christian Pneumatology, in: Hinze B.E./ Dabney D.L. (Hg.): Advents of the Spirit, Milwaukee 2001, 66-84.
- Lindner, Heike: Bibeldidaktik (AT), Jan 2011, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29935/> am 17.08.2017.
- Lohse, Eduard: Der Brief an die Römer, in: Koch, Dietrich-Alex (Hg.): kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band 4, 1. Aufl. dieser Auslegung, Göttingen 2003.
- Louth, Andrew: Mystik kirchengeschichtlich, in: TRE Bd. XXIII, Berlin 1994, 547-580.
- Ludwig, Joachim: Modelle subjektorientierter Didaktik. Bielefeld 2005, in: https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/1170/file/postprint_ludwig_modelle_subjektorientierter_didaktik.pdf am 22.08.2018.
- Lüpke, Johannes von: Geist und Buchstabe, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. neu bearb. Aufl., Bd. 3, F-H, Tübingen 2000, 578-582.
- Luther, Susanne: Dynamis, Dez 2010, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/56098/> am 27.02.2016.

- Maier, Christl M.: Weisheit (Personifikation) (AT), Juli 2007, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34659/> am 13.12.2015.
- Maurer, Ernstpeter: „Da muss man diese Kraft spüren, wenn sie in einen will.“ Kinder deuten das Pfingstfest, in: Büttner, Gerhard / Schreiner, Martin (Hg.): „Man hat immer ein Stück Gott in sich“. Teil 2: NT, Jahrbuch für Kindertheologie Sonderband, Stuttgart 2005, 217-228.
- Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, 10. Aufl., Weinheim und Basel 2008.
- McGrath, Alister E.: Das Christentum zwischen Fundamentalismus und Liberalismus, in: Pechmann, Ralph / Reppenhausen, Martin (Hg.): Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999, 12-26.
- McLaughlin, Robert Emmet: Spiritualismus, in: TRE Bd. XXXI, Berlin 2000, 701-708.
- Menke, Karl-Heinz: Symbol / V. Theologiegeschichtlich und Systematisch-Theologisch, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 (San bis Thomas), 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg im Breisgau 2000, 1158-1160.
- Meredith, Anthony: Quietismus, in: TRE Bd. XXVIII, Berlin 1997, S. 41-45.
- Metzger, Paul und Markus Risch: Bibel auslegen. Exegese für Einsteiger, Stuttgart 2010.
- Meurer, Thomas: Das Fremde unmittelbar oder das unmittelbare fremd machen? Suchbewegungen in der Bibeldidaktik, in: Religionspädagogische Beiträge 49, 2002, 3-16.
- Meyer, Karlo / Tautz, Monika: Interreligiöses Lernen, Jan 2015, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100068/> am 05.10.2017.
- Meyer-Blanck, Michael: Vom Symbol zum Zeichen. Plädoyer für eine semiotische Revision der Symboldidaktik, in:
<http://www.rpi-loccum.de/material/aufsaeetze/symbol> am 01.08.2018.
- Miletto, Gianfranco: Philo von Alexandrien, Sept. 2009, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/30916/> am 08.01.2016.
- Miller, Reinhold: Beziehungsdidaktik, 5. überarb. Aufl., Weinheim und Basel 2011.
- Möller, Bern: Geschichte des Christentums in Grundzügen, 10. Aufl., Göttingen 2011.
- Möller, Rainer: Evangelische Unterweisung, Febr. 2016, in:
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100122/> am 23.08.2018.
- Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. München 1991.
- Moltmann, Jürgen: Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese, Evangelische Theologie 53, Gütersloh 1993, 420-438.
- Moltmann, Jürgen: In der Geschichte des dreieinigen Gottes, Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991.
- Müller, Klaus: Heiliger Geist und philosophisches Denken. Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten, in: Ebner, Martin u.a. (Hg.): Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 24, Heiliger Geist. Neukirchen-Vluyn 2011, 245-268.
- Müller, Peter: Gegenwärtige Perspektiven, in: Müller, Peter u.a. (Hg.): Verstehen lernen. Ein Arbeitsbuch zur Hermeneutik, Stuttgart 2005, 42-78.
- Müller, Peter: Gott und die Bibel, 1. Aufl. Stuttgart 2015.
- Müller, Peter: Grundprobleme (theologischer) Hermeneutik, in: Müller, Peter / Dierk, Heidrun / Müller-Friese, Anita (Hg.): Verstehen lernen. Ein Arbeitsbuch zur Hermeneutik, Stuttgart 2005, 20-41.
- Müller, Peter: Schlüssel zur Bibel, Eine Einführung in die Bibeldidaktik, Stuttgart 2009.
- Müller, Peter: „Wer ist dieser?“ – Jesus im Markusevangelium, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm: Die Paulusbriefsammlung, in: Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, Göttingen 2000, 196-293.
- Niehr, Herbert: Daniel, in: Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 9. Aufl., Stuttgart 2016, 618-629.
- Nipkow: Bildung in einer pluralen Welt, Band 1: Moralpädagogik im Pluralismus; Band 2: Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998.

- Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat. Sonderausgabe. München 1998.
- Nye, Rebecca: Children's Spirituality. What it is and what it matters, London 2009.
- Obenauer, Silke: Vielfältig begabt: Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche, Heidelberg 2009.
- Obst, Gabriele: Kompetenzorientiertes Lehren und Lernen im Religionsunterricht, 3. aktualisierte Aufl., Göttingen 2010.
- Oekumenischer Rat der Kirchen: Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien, 1979, in: <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies> am 22.08.2018.
- Orth, Gottfried / Gerth, Julia: Der Heilige Geist – „der macht uns schlau.“, in: Büttner, Gerhard / Schreiner, Martin (Hg.): „Manche Sachen glaube ich nicht.“ Mit Kindern das Glaubensbekenntnis erschließen, Jahrbuch für Kindertheologie, Sonderband, Stuttgart 2008, 123-136.
- Ortkemper, Franz-Josef, 1. Korintherbrief, Stuttgart 1993.
- Ott, Heinrich / Otte, Klaus: Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln. 3. Aufl., Stuttgart 1981.
- Padberg, L.E. von: Stoa. in: Burkhardt, Helmut u.a.: das große Bibellexikon, Bd. 5 Q-S, Wuppertal, Gießen 1996, 2309-2310.
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie Band 2, Göttingen 1991.
- Pemsel-Maier, Sabine: Dreifaltigkeit/Trinität, Febr. 2016, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100168/> am 28.12.2018.
- Pohl-Patalong, Uta: Bibliolog (NT), Dez. 2010, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59494/> am 22.08.2017.
- Porsch, Felix: Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, FTS 16, Frankfurt a.M. 1974.
- Peisker, C.H.: Prophet, in: Coenen, Lothar u.a. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 2, 4. Studien-Aufl. Wuppertal, 1986, 1016-1023.
- Pesch, Rudolf: Kommentar zum Neuen Testament, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband Apg 1-12, EKK Band V, Zürich, Einsiedeln, Köln 1986.
- Pesch, Rudolf: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Neue Echter Bibel, Römerbrief, Würzburg 1983.
- Pezzoli-Olgiati, Daria: Kanon, Religionsgeschichtlich, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. neu bearb. Aufl. Bd. 4, I-K, Tübingen 2001, 767.
- Pirner, L. Manfred: Wer ist ein guter Lehrer / eine gute Lehrerin? Ergebnisse der Lehrerprofessionsforschung, in: Burrichter, Rita / Grümmer, Bernhard / Mendl, Hans / Pirner, L. Manfred / Rothnagel, Martin / Schlag, Thomas: Professionell Religion unterrichten. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2012, 13-32.
- Plümacher, Eckhard: Bibel II, in: TRE, Bd. VI, Berlin, 1980, 8-22.
- Potter, Philipp: Heiliger Geist, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 1, 2. Aufl. 2006, 527-530.
- Rabens, Volker: Begeisternde Spiritualität, Geisterfahrungen im Leben der paulinischen Gemeinde, in: Glauben und Lernen, 26. Jhr., Nr. 2 / 2011, 133-147.
- Rabens, Volker: Der heilige Geist und Ethik bei Paulus, Tübingen 2009.
- Rabens, Volker: Geistes-Geschichte. Die Rede vom Geist im Horizont der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur, in: Zeitschrift für Neues Testament, Nr. 25, 13. Jhr. Tübingen 2010, 46-55.
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie, Bd. 7. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln / Zürich / Köln 1966.
- Rein, Matthias: Das Johannesevangelium, in: Niehburg, Karl-Wilhelm (Hg.): Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, Göttingen 2011, 143-172.

- Reiss, Annike / Freudenberger-Lötz, Petra: Didaktik des Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen, in: Grümme, Bernhard u.a. (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart 2012, 133-145.
- Reuter, Eleonore: Bibliodrama, Sept 2006, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15309/> am 22.08.2017.
- Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Freiburg / München 1971.
- Rieder, Albrecht: Korrelationsdidaktik, in: Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“, Methoden, Tipps und Trends, 2. Aufl., Stuttgart 2007, 76-80.
- Rienecker, Fritz: Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament, 19. Aufl., Gießen / Basel 1992.
- Rüterswörden, Udo: Bund (AT), Jan. 2006, in:
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15777/> am 31.12.2018.
- Rupp, Hartmut: Performative Didaktik – Religionsunterricht am Anfang eines neuen Jahrhunderts, Vortrag St. Ingbert, 29. April 2009.
- Ruster, Thomas: Die Welt verstehen ‚gemäß den Schriften‘. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43, 3 / 2000, 189-203.
- Rochus, Leonhardt: Grundinformation Dogmatik. 3. neu bearb. Aufl., Göttingen 2008.
- Rosa, Hartmut / Endres, Wolfgang: Resonanz. Wenn es im Klassenzimmer knistert. 2. Aufl., Weinheim und Basel 2016.
- Rose, Christian: Gerechtigkeit Gottes (NT), Jan. 2011, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59496/> am 06.09.2018.
- Rosenau, Hartmut: Mystik systematisch-theologisch, in: TRE Bd. XXIII, Berlin 1994, 581-589.
- Rosenow, Gundula: Individuelles Symbolisieren, Zugänge zu Religion im Kontext von Konfessionslosigkeit, Studien zur Religiösen Bildung 12, Leipzig 2018.
- Ross, Silke: Was ist Bibliodrama oder jenseits von Liturgie und Dogmatik, in:
<http://www.bibliodrama-gesellschaft.de/Was-ist-Bibliodrama.78.0.html>
am 22.08.2017.
- Roose, Hanna: Performativer Religionsunterricht zwischen Performance und Performativität, in: <http://www.rpi-locum.de/material/aufsaeetze/roose> am 24.08.2017.
- Rothnagel, Martin: Der gute Religionslehrer / die gute Religionslehrerin im Spiegel religionsdidaktischer Konzepte und Ansätze, in: Burrichter, Rita / Grümme, Bernhard / Mendl, Hans / Pirner, Manfred L. / Rothnagel, Martin / Schlag, Thomas: Professionell Religion unterrichten. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2012, 33-51.
- Sanders, E. P.: Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis 1977.
- Samuel, Vinay: Die Religion in der Gesellschaft und die Weltreligionen, in: Pechmann, Ralph / Reppenhagen, Martin (Hg.): Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999, 202-213.
- Sajak, Clauß Peter: Interreligiöses Lernen im schulischen Religionsunterricht. Grümme, Bernhard / Lenhard, Hartmut / Pirner, Manfred L. (Hg.), Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch, Religionspädagogik innovativ 1, Stuttgart 2012, 223-233.
- Sajak, Clauß Peter: Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht, März 2018, in:
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100235/> am 08.08.2018.
- Schäfer, Peter: Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben, II. Judentum, in: TRE 12, 173-178.
- Schäfer, Peter: Geist / Judentum, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Aufl., Tübingen 2000, 574-575.
- Schambeck, Mirjam: Bibeldidaktik, Grundfragen, Jan 2015, in:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100038/> am 17.08.2017.
- Shlaudraff, Karl-Heinz: Seele, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 2, 2. verb. Aufl., Stuttgart 2003, 1223-1224.
- Schmidt, Werner H.: Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben I. Altes Testament, in: TRE Bd. XII Berlin 1984, 170-173.

- Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. 1. Aufl. Gütersloh 2005.
- Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament, 8. Aufl. Göttingen 2013.
- Schnelle, Udo: Neutestamentliche Anthropologie, Jesus, Paulus, Johannes, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Schnelle, Udo: Paulus, Leben und Denken, Berlin 2003.
- Schneider, Hans: Inspirationsgemeinden, in: TRE, Bd. XVI, Berlin 1987, 203-206.
- Schneider-Flume, Gunda: Grundkurs Dogmatik, 2. Aufl. Göttingen 2008, 332-349.
- Schoberth, Ingrid: Der unwillige Zeuge. Zur Wahrnehmung des Religionslehrers, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 54, 2002, 118-133.
- Schoberth, Ingrid: Dichte Erfahrungen – Räume – Atmosphäre. Religionsunterricht in pneumatischer Perspektive, in: Praktische Theologie und Landeskirchengeschichte, Berlin / Münster 2007, 163-180.
- Schoberth, Ingrid: Glauben-lernen heißt eine Sprache lernen – Zur Performance der Heiligen Schrift im Religionsunterricht; in: rhs 45, 2002, 20–31.
- Schmidt, Martin Uwe: Konzeptionen des Evangelischen Religionsunterrichts, in: Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“, Methoden, Tipps und Trends, 2. Aufl., Stuttgart 2007, 58-65.
- Schneider-Flume, Gunda: Dogmatik, 2. durchges. Aufl., Göttingen 2008.
- Schrage, Wolfgang: Der erste Korintherbrief (1Kor 1,1-6,11), Band VII/1, in: EKK, Zürich und Düsseldorf 1991.
- Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11, 17-14,40), Band VII/3, in: EKK, Zürich und Düsseldorf 1999.
- Schroer, Silvia: Das Buch der Weisheit, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 9. Aufl., Stuttgart 2016, 488-501.
- Schroer, Silvia: Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, in: FZPhTh, 33, 1986, 197-225.
- Schindler, Alfred: Kanon. Kirchengeschichtlich, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. neu bearb. Aufl. Bd. 4, I-K, Tübingen 2001, 767-770.
- Schroer, Silvia: Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, in: FZPhTh 33, 1986, S. 197-225.
- Schüngel-Straumann, Helen: Geist (AT), Jan, 2009, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19184/> am 01.09.2018.
- Schweitzer, Friedrich: Die Suche nach eigenem Glauben, Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996.
- Schweitzer, Friedrich: Elementarisierung im Kontext neuerer Entwicklungen, in: Grümme, Bernhard / Lenhard, Hartmut / Pirner, Manfred L. (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, Band 1, Stuttgart 2012, 234-246.
- Schweitzer, Friedrich: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, 5. Aufl., Gütersloh 2004.
- Schweitzer, Friedrich: Religionspädagogik. Jan. 2015, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100099/> am 07.07.2018.
- Schweitzer, Friedrich: Religionspädagogik, Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 1, 1. Aufl. Gütersloh 2006.
- Schweitzer, Friedrich / Nipkow, Karl Ernst Nipkow / Faust-Siehl, Gabriele / Krupka, Bernd: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis, 2. Aufl., Gütersloh 1997.
- Seebass, H: Gerechtigkeit (dikaioynae), in: Coenen, Lothar u.a. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band 1, 4. Studien-Aufl., Wuppertal 1986, 502-509.
- Seebass, H: Heilig, in: Coenen, Lothar u.a. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band 1, 4. Studien-Aufl., Wuppertal 1986, 645-655.

- Strecker, Christian: Zugänge zum Unzugänglichen, ‚Geist‘ als Thema neutestamentlicher Forschung, Zeitschrift für Neues Testament, Heft 25, 13. Jg. 2010, 3-20, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19184/> am 28.05.2015.
- Strübind, Andrea: Freikirchen und Spiritualität, in: Ebner, Martin u.a. (Hg.): Heiliger Geist, Jahrbuch für Biblische Theologie 24, Neukirchen-Vluyn 2011, 203-231.
- Stuhlmacher, Peter: Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1998.
- Soeding, Thomas: Hermeneutik. II, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1996, 2-6.
- Soeding, Thomas: Symbole / IV. Biblisch-theologisch, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 (San bis Thomas), 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg im Breisgau 2000, 1156-1158.
- Sölle, Dorothee: Mystik und Widerstand – „Du stilles Geschrei“, Hamburg 1997.
- Sölle, Dorothee: Stellvertretung – Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘, 3. Aufl. Stuttgart 1966.
- Sölle, Dorothee: Wo Liebe ist, da ist Gott, Freiburg 2004.
- Sommer, Wolfgang und Detlef Klahr: Kirchengeschichtliches Repetitorium, 4. Aufl. Göttingen 2006.
- Sorg, Theo; Herz, In: Coenen, Lothar u.a. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band 1, 4. Studien-Aufl. Wuppertal, 1986, 680-683.
- Soskice, Janet Martin: Realismus theologisch. In: TRE Bd. XXVIII 1997, Berlin, 190-196.
- Spaeth, Friedrich: Theorien religiöser Entwicklung; in Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“ Methoden, Tipps, Trends, 2. Aufl. 2007, Stuttgart und München 2003, 129-136.
- Spaeth, Friedrich: Symboldidaktik, in: Bosold, Iris / Kliemann, Peter (Hg.): „Ach, Sie unterrichten Religion?“ Methoden, Tipps, Trends, 2. Aufl. 2007, Stuttgart und München 2003, 122-128.
- Steimer, Bruno u.a.: Symbol / Begriff, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, San bis Thomas, 3. neubearb. Aufl., Freiburg, 2000, 1154-1161.
- Stuhlmacher, Peter: Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik, 2. neubearb. und erw. Auflage, Göttingen 1986.
- Taureck, Bernhard: Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben, VII. Der philosophische Geistbegriff, in: TRE 12, 242-254.
- Theissen, Gerd: Das Neue Testament, 4. Aufl., München 2010.
- Theissen, Gerd: Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh 2012.
- Theissen, Gerd: Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalt und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003.
- Theissen, Gerd und Annette Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.
- Tillich, Paul: Das religiöse Symbol, in: Tillich, Paul: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke Bd. 5, 2. Aufl., Stuttgart 1978, 196-212.
- Tillich, Paul: Systematische Theologie. Band 1, Stuttgart 1956.
- Trillhaas, Wolfgang: Dogmatik. Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriß. Band 3. Berlin 1962. 2. Aufl. 1967.
- Troels, Engelbert-Petersen (Hg.). Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide, Louisville 2001.
- Vatikan, Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm am 15.04.2018.
- Vielhaber, Ernst: Alten Wein in neue Schläuche! Biblische Sprachbilder für heute gedeutet, 1. Aufl. München 2010.
- Vinzent, Markus: Geist / kunstgeschichtlich, in: Benz, Hans Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3 F-H, 4. bearb. Aufl., Tübingen 2000, 576-578.
- Volkman, Evelina: Salbung, in: Betz, Otto u.a. (Hg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 1. 2. Aufl. 2006, 1161-1162.

- Wainwright, Geoffrey: Geist / fundamentaltheologisch, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3 F-H, 4. bearb. Aufl. Tübingen 2000, 569-570.
- Wainwright, Geoffrey: Geist / dogmatisch 3, in: Betz, Hans-Dieter u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3 F-H, 4. bearb. Aufl. Tübingen 2000, 571-572.
- Waschke, Ernst Joachim: Messias (AT), Jan. 2006, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/27061/> am 13.12.2015.
- Weidinger, Norbert: Symbol / VI. Praktisch-theologisch, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 (San bis Thomas), 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg im Breisgau 2000, 1160.
- Weinhardt, Joachim: Kein Gott, sondern messianischer Mensch – Ebenbild Gottes – Teilhabe an der göttlichen Herrschaft: Eine evangelische Auslegung, in: Pemsel-Maier, Sabine: Gott und Jesus Christus. Orientierungswissen Christologie (Theologie elementa), Stuttgart 2016, 182-185.
- Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1993.
- Welker, Michael: Theologische Profile. Schleiermacher, Barth, Bonhoeffer, Moltmann. Frankfurt am Main 2009.
- Welsch, Wolfgang: Moderne und Postmoderne, in: Pechmann, Ralph / Reppenhagen, Martin (Hg.): Mission im Widerspruch, Neukirchen-Vluyn 1999, 39-45.
- Wengst, Klaus: Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1-10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 2. Aufl., Stuttgart 2004.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 2. Aufl., Stuttgart 2001.
- Wenzelmann, Gottfried: Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament, in: Siegfried, Großmann u.a. (Hg.): Handbuch Heiliger Geist, Wuppertal 1999, 52-112.
- Wick, Peter: Paulus, Göttingen 2006.
- Wiedenhofer, Siegfried: Hermeneutik. II. Systematisch-theologisch, in: Walter, Kasper u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, 3., neu bearb. Aufl. 1996, 6-7.
- Wieland, Georg: Hermeneutik. I. Begriff und Geschichte, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, 3. völlig neu bearb. Aufl. 1996, 1-3.
- Wolter, Michael: Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: C. Breytenbach / J. Schröter (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung, Leiden 2004, 253-284.
- Wolter, Michael: Der heilige Geist bei Paulus, in: Ebner, Martin u.a. (Hg.): Heiliger Geist, Jahrbuch für Biblische Theologie 2009, Bd 24, Neukirchen-Vluyn 2011, 93-119.
- Wolter, Michael: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Zeller, Dieter: Der erste Brief an die Korinther, in: Koch, Dietrich-Alex (Hg.): kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 5, 1. Aufl. dieser Auslegung, Göttingen 2010.
- Zenger, Erich: Das Zwölfprophetenbuch. In: Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, 9. Aufl., Stuttgart 2016, 630-709.
- Zenger, Erich u.a.: Die Bücher der Weisheit, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 9. Aufl., Stuttgart 2016, 407-512.
- Zimmer, Siegfried: Der Heilige Geist im AT, Vortrag am 31.10.2015 in Schwäbisch Gmünd.
- Zimmer, Siegfried: ‚rûah‘, Vortrag am 30.10.2015 in Schwäbisch Gmünd.
- Zimmer, Siegfried: Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts, 2. überarb. Aufl. Göttingen 2008.
- Zimmerling, Peter: Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch, 2. Aufl. Göttingen 2002.
- Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität, Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.
- Zimmerling, Peter: Evangelische Mystik, Göttingen 2015.

Zimmerling, Peter: Gott in Gemeinschaft, Zinzendorfs Trinitätslehre. 2. Aufl., Gießen 1991.

Zimmermann, Mirjam: Kindertheologie, Jan 2015, in:

<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/100020/> am 21.08.2018.

Zimmermann, Mirjam und Ruben: Bibeldidaktik – eine Hinführung und Leseanleitung, in: Zimmermann, Mirjam und Ruben Zimmermann (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. Tübingen 2013, 1-21.

Zulehner, Paul, M.: Verbuntung, Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970-2010, Ostfildern 2011.

Anlage

Auf den folgenden Seiten findet sich eine Tabelle zu A 2.2.2

Studierende	A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.
erste Reaktion	sich eigener Vorstellungen und Standpunkte (incl. H.G. bewusst werden (Z. 4-6)	überrascht (Z. 2), interessantes, aber kompliziertes Thema (Z.3-4), Skepsis (Z.5)	distanziert und kritisch gegenüber dem Thema, da komplex und bisher unreflektiert (Z. 1-7)	irritiert (V.7) rätselhaft (Z. 13-15)	Bedenken, das Thema gut zu vermitteln, da selber Probleme beim Verstehen (Z. 7-9)		H.G. spielte bisher untergeordnete Rolle, unklare, schwammiges Konstrukt (Z. 1-6)	H.G. war bisher kein Thema (Z. 20-21)
Schwierigkeiten	schwieriges Themen schülergerecht zu veranschaulichen (Z. 12-13)	selber keinen klaren Standpunkt, schwer fassbares Thema, unüberzeugende Erklärungsmodelle (Z. 6-9), Oberflächlichkeit (Z. 46), mangelnde Unterrichtserfahrung (Z. 49-50)	unvertraut mit Thema (Z. 8-13), schwer, schülergerechte Texte zu finden (Z. 14-18); Schwierigkeit der Zuordnung von Eigenschaften zu Gott bzw. dem Heiligen Geist (Z. 38-44) und einem personalen Geistverständnis (Z. 57-62)	Unterricht zu gestalten ohne Anhaltspunkte (Lehrbücher) zur Orientierung (Z. 16-23)	nur wenige wollen sich damit auseinandersetzen, da komplex und ungriffig (Z. 4-7); Fehler in der Gesamtplanung, aufgrund mangelnder Erfahrung (Z. 16-20), Spagat zwischen Komplexität und altersgerechter Aufbereitung (Z. 35-37)	persönliche Bedeutung des H.G. und in den Gemeinden kam zu kurz (Z. 11-13)	Thema zu unterrichten ist schwierig, da wenig griffig, obwohl wichtig und Schüler Interesse und Redebedarf dazu haben. (Z. 15-25)	schwer, etwas zu vermitteln, das man selbst nicht richtig verstanden hat bzw. glaubt (Z. 13-16), schwieriges und abstraktes Thema (Z. 25-26) Einheit war in sich nicht immer stimmig, teil mehr an den Interessen der Lehrpersonen orientiert (Z. 6-9)
Vorerfahrungen / Standpunkt	Thema noch nie unterrichtet (Z. 6-7)	Vorerfahrungen bei Schülern in Kl. 7 weniger vorhanden (Z. 21-29+41), in Kl. 9 mehr (Z.35-41+42-46)	Thema kam in der eigenen Schulzeit nicht vor (Z. 9-10)	keine Vorerfahrungen in der Schule mit dem Thema (Z. 10-11)	in der eigenen Schulzeit nicht behandelt (Z. 9-11)		H.G. spielte im eigenen Glauben bisher untergeordnete Rolle (Z. 1-6)	Thema wird auch zukünftig für nicht wirklich relevant eingeschätzt (Z. 20-21)

Studierende	A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.
theologische Auseinandersetzung	regte zur Auseinandersetzung mit theologischen Texten und Recherchen an (Z. 8-10)		Wissenschaftliche Texte mit akademischem Vokabular und abstrakten Verknüpfungen (Z. 15-17) Fragen nach dem (un)persönlichen Wesen des Geistes (Z. 47-62)		Teamarbeit als Hilfe (Z. 14-16+20-30)		Zum H.G. beten?! (Z. 7)	Akzeptanz des H.G. als Werkzeug Gottes (Z. 21-22)
Umgang mit Komplexität						Trinität als komplexes Thema -> Modellcharakter betonten (Z. 17-23)		
Umgang mit Symbolen	Schwer, bei Symbolen nicht nur an der Oberfläche zu bleiben, sondern Verknüpfung mit Lebens- und erfahrungswelt der Schüler zu erreichen (Z. 19-21)		Schwierigkeit, Symbole durch Bibelstellen nachzuweisen (Z. 29-37)		Fehlende Erfahrungen bei den T. Klässlern (Z. 31-33)	Beschäftigung mit Symbolen war interessant und aufschlussreich (Z. 4-5); Symbole schienen Zugang zu vermitteln (Z. 8-10)		Symbole als Einstieg war gut (Z. 10)
Bibel			Auseinandersetzung mit Bibel als Quelle; Begriffsschwierigkeiten zum Geist (Z. 19-29)	wurde aufgrund fehlendem unterrichtlichen Material herangezogen (Z. 32-34)	teils positivistische Auslegung von Bibelstellen (Z. 42-43)	Überrascht von der Fülle an Bibelstellen, worin der H.G. vorkommt (Z. 2-4)		
Trinität	Modell nicht nur auswendig lernen, sondern durch		Schwierigkeit der Zuordnung von Eigenschaften zu Gott bzw.		Trinität als wichtiges Thema, für Ter aber zu komplex	Thema für jüngere Schüler schwierig, da zu komplex		Verweis auf Trinität war gut, auch wenn dazu manches noch offen blieb.

Studierende	A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.
Trinität (Fortsetzung)		Erfahrungen überprüfen -> Wiederholung Kl. 7+9 (Z. 30-32)	dem Heiligen Geist (Z. 38-44)		(Z.45-49)	für Verstehenshorizont von 7. Klern -> Modellcharakter betonen (Z. 17-23)		(Z. 11-13)
Bildungsplan		Thema wird dort nicht erwähnt (Z. 2-3)		Kommt nicht vor (Z. 8)	Nicht im Bildungsplan, so dass Kompetenzen selbst bestimmt werden mussten (Z. 11-14)		Thema sollte im Bildungsplan verankert werden und Material dazu angeboten werden (Z. 29-32+35-37)	
Material		kaum vorhanden (Z. 14)	Mangel an schülergerechtem Material (Z. 18-19)	keine relevanten Ansatzpunkte zum Thema in Religionsbüchern (Z. 8-9 + 19-20+ 32-33)				
Kooperation im Team	Vor- und Nachteile von Teamteaching: Diskussion bei Vorbereitung als Hilfe -> Entwicklung von Spaß am Thema (Z. 19-25)	Teamteaching als Hilfe erlebt: intensiver Austausch im Vorfeld (-> Standpunktklärung, Ideen, Sicherheit) (Z. 9-17)		Diskussionen zur Planung im Team waren nicht hilfreich, Schülerfragen wurden dann zur Strukturierung s-hilfe (Z. 23-31)	Austausch war wichtig, da man alleine noch nicht über Kompetenz verfügt, ein so komplexes Thema zu planen (Z. 14-16) Klarheit und Selbstvertrauen durch			

Studierende	A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.
Kooperation im Team (Fortsetzung)					Austausch, aber auch Unruhe im Unterricht durch zwei Pole (Z. 20-30)			
SchülerInnen (Relevanz, Beteiligung)	Notwendigkeit, schwierige Themen schülergerecht zu veranschaulichen (Z.12-13)	Bereitschaft sich einzulassen nur teils, sehr gute Beiträge (-> Hinweise auf Mitleiden und Hinterfragen); Relevanz für viele nicht offensichtlich (Z. 45) Verknüpfung ins Leben beachten, dafür mehr Zeit einplanen	enorm großes Interesse der SchülerInnen (Z.65-68)	hatten weniger Probleme mit dem Thema als befürchtet (Z. 35-36)	Bei 7ern keine Vorerfahrenungen (Z. 31-32) Spagat zwischen Komplexität und altersgerechter Aufbereitung – bei 9ern leichter, da mehr Erfahrung vorhanden. Dort teils sehr gute Beiträge und Verständnis (Z. 36-42+44-45)	spannend, dass Schüler mit Thema recht gut zurechtkamen (Z. 6-8)	Schüler zeigten Interesse und Redebedarf zum Thema (Z. 15-25)	gut, sich an den Schülerfragen zu orientieren, auch wenn manches offen blieb (Z. 3-5), durch stärkere Betonung der Früchte und Wirkungen wäre Schülern vermutlich Relevanz des Themas deutlicher geworden (Z. 16-19)
Vernetzung / Vertiefung					Vielles nur oberflächlich behandelt (Z. 42-43)			Einheit zu lang (Z. 8+45-46), Thema für Tagespraktikum durch dauernden Wechsel der Lehrperson schwierig (mangelnder
Planung / Rahmenbedingungen	interessant, Planung einer Einheit zu erleben (Z. 3-4)	zu viel eingeplant, besser: mehr Zeit für vertiefende Gespräche	knapp bemessene Zeit (Z.70-71)					

Studierende	A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.
Planung Rahmen- bedingungen (Fortsetzung)	/	(Z. 33-35), bessere Abstimmung der Stunden untereinander (Z. 51-53)						Beziehungsauf- bau! 45 Min Takt schwierig für komplexe Themen (Z. 26-43)
Ertrag	sehr gute Vorbereitung nötig (Z. 7-8); eigenen Standpunkt zwischen unterschiedli- chen Kommentaren finden (Z. 13- 18)	würde Thema wieder in 7. Kl. Unterrichten und in Kl. 9 vertiefen, um (Trinitäts)- Modelle auf Erfahrungen hin zu überprüfen	intensive Recherchen, auch in Bibel (Z. 18-20), sich eigenen Fragen stellen (Z. 4-7+43-56), Thema zu unterrichten war aufregend und interessant (Z. 63-71), trotz Komplexität unterrichtbar, Mut bekommen (Z. 71-79)	mit dem außergewöhn- lichen Thema viele Erfahrungen für berufliche Zukunft gesammelt (Z. 4-5)		einiges an fachlichem Wissen dazu gelernt (Z. 1-5) Thema kann man auch mit 7. Klässlern behandeln (Z. 24-26), bei Trinität muss man gut auf die Klasse achten, um nicht zu überfordern (Z. 19-23)	gut, sich inten-siv Gedanken zum H.G. zu machen, da bisher nicht im Blick – Sensibi- lisierung; nicht vollständig geklärt (Z. 1-14), Schwierig- keiten als Anreiz, Thema plausibler aufzubereiten, (Z. 29-32+35- 37) interessant und spannend (Z. 33-35)	würde es aber nicht wiederholen – zu lang, wirkte teils „gewollt“ (Z. 1-2+44-47)

Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie

Herausgegeben von

Prof. Dr. Petra Freudenberger-Lötz, Universität Kassel

- Band 1** Die Religionsstunde aus der Sicht einzelner Schüler/innen. Empirische Untersuchungen aus der Sek. II, Kassel 2008, 195 S., ISBN 978-3-89958-403-5
Annike Reiß
- Band 2** Möglichkeiten und Grenzen der Übertragbarkeit mathematikdidaktischer Prinzipien auf den Religionsunterricht der Klassen 3-6, Kassel 2008, 66 S., ISBN 978-3-89958-434-9
Nicole Wilms
- Band 3** "Sylvia van Ommen: Lakritzbonbons". Jenseitsvorstellungen von Kindern ins Gespräch bringen. Perspektiven für den Religionsunterricht in der Grundschule, Kassel 2009, 122 S., ISBN 978-3-89958-678-8
Michaela Wicke
- Band 4** Persönliche Gottesvorstellungen junger Erwachsener, Kassel 2010, 156 S., ISBN 978-3-89958-826-2
Karina Möller
- Band 5** Urknall oder Schöpfung? Eine empirische Untersuchung im Religionsunterricht der Sekundarstufe II, Kassel 2010, 595 S., ISBN 978-3-89958-842-2
Meike Rodegro
- Band 6** Männlich – Weiblich – Göttlich. Geschlechtsspezifische Betrachtungen von Gottesbeziehungen und Gottesverständnis Heranwachsender aus mehrheitlich konfessionslosem Kontext, Kassel 2010, 241 S., ISBN 978-3-89958-844-6
Ina Bösefeldt
- Band 7** AchtklässlerInnen entdecken einen Zugang zu Wundererzählungen, Kassel 2010, 142 S., ISBN 978-3-89958-878-1
Katharina Burhardt
- Band 8** Philosophisch und theologisch denken. Ein Beitrag zur Entwicklung eines Curriculums für die Ausbildung, Kassel 2010, 122 S., ISBN 978-3-89958-990-0
Philipp Klutz
- Band 9** „Ernst und das Licht“. Theologische Gespräche zur Christologie in der Oberstufe, Kassel 2011, 138 S., ISBN 978-3-86219-118-5
Katharina Ochs
- Band 10** Spiritualität von Kindern - Was sie ausmacht und wie sie pädagogisch gefördert werden kann. Forschungsbericht über die psychologische und pädagogische Diskussion im anglophonen Raum, Kassel 2011, 392 S., ISBN 978-3-86219-126-0
Delia Freudenreich
- Band 11** Kompetenzorientierter Religionsunterricht. Planung, Durchführung und Auswertung eines Unterrichtsprojekts zum Thema „Sterben, Tod und Auferstehung“ (Jahrgangsstufe 9), Kassel 2012, 127 S., ISBN 978-3-86219-262-5
Johanna Syrnik, Tino Wiesinger, Mario Ziegler

- Band 12** Die Bedeutung der Theodizeefrage im theologischen Gespräch mit Kindern und Jugendlichen. Überraschende Erkenntnisse eines Forschungsprojektes, Kassel 2012, 116 S., ISBN 978-3-86219-274-8
Sebastian Hamel
- Band 13** Facetten des Gotteskonzepts: Kinder einer 4. Klasse schreiben in Briefen über ihre Gottesvorstellungen, Kassel 2012, 238 S., ISBN 978-3-86219-284-7
Carolin Pfeil
- Band 14** Vom Umgang Jugendlicher mit der Leidfrage. Planung, Durchführung und Reflexion einer Unterrichtsreihe für die 10. Klasse, Kassel 2012, 181 S., ISBN 978-3-86219-300-4
Magdalena Rode
- Band 15** „Geschichten sind doch dazu da, weitererzählt zu werden“. Eine empirische Untersuchung zu Sinn, Relevanz und Realisierbarkeit einer Kinderbibel von Kindern, Kassel 2012, 264 S., ISBN 978-3-86219-256-4
Nicole Metzger
- Band 16** Studentische Gottesvorstellungen. Empirische Untersuchungen zur Professionalisierung der Wahrnehmung, Kassel 2013, 368 S., ISBN 978-3-86219-310-3
Nina Rothenbusch
- Band 17** Die Professionalisierung Studierender durch Reflexionsgespräche. Aufgezeigt am Beispiel der Forschungswerkstatt „Theologische Gespräche mit Jugendlichen“, Kassel 2012, 170 S., ISBN 978-3-86219-328-8
Sarah-Maria Schmidl
- Band 18** Welche Vorstellungen haben Kinder der vierten Klasse vom Tod? Kassel 2012, 85 S., ISBN 978-3-86219-344-8
Katharina Druschel, Franziska Schmeier, Anna-Lena Surrey
- Band 19** „Auf der Grenze“ - Religionsdidaktik in religionsphilosophischer Perspektive. Unterrichtspraktische Überlegungen zur Anthropologie in der gymnasialen Oberstufe mit Paul Tillich, Kassel 2012, 395 S., ISBN 978-3-86219-348-6
Anke Kaloudis
- Band 20** Gestaltung und Einsatzmöglichkeiten einer Lernkiste zur Josefserzählung für ein 4. Schuljahr, Kassel 2012, 212 S., ISBN 978-3-86219-354-7
Rebekka Illner
- Band 21** Theodizee – Einbruchstelle des Glaubens bei Jugendlichen?, Kassel 2012, 168 S., ISBN 978-3-86219-356-1
Stefanie Neruda
- Band 22** Wie entsteht der Glaube im Menschen? Eine Untersuchung der persönlichen Vorstellungen von SchülerInnen der neunten Jahrgangsstufe, Kassel 2013, 112 S., ISBN 978-3-86219-462-9
Annika Stahl

- Band 23** Dialogische Bibeldidaktik. Biblische Ganzschriften des Alten und Neuen Testaments in den Sekundarstufen des Gymnasiums – ein unterrichtspraktischer Entwurf, Kassel 2013, 112 S., ISBN 978-3-86219-462-9
Christian Dern
- Band 24** Powerful Learning Environments and Theologizing and Philosophizing with Children, Kassel 2013, 170 S., ISBN 978-3-86219492-6
Henk Kuindersma (Ed.)
- Band 25** Religionspädagogik mit Mädchen und Jungen unter drei Jahren in ausgewählten neueren Entwürfen. Eine Untersuchung der theoretischen Bezüge und der religionspädagogischen Praxis, Kassel 2013, 137 S., ISBN 978-3-86219-644-9
Frauke Fiedler
- Band 26** Gott ist (k)ein alter weiser Mann! Jugendliche schreiben über ihre Gottesvorstellungen, ihren Glauben, ihre Zweifel, Kassel 2014, 247 S., ISBN 978-3-86219-644-9
Judith Krasselt-Maier
- Band 27** Gott als Therapeut? Eine Untersuchung zur religiösen Orientierung Jugendlicher, Kassel 2014, 137 S., ISBN 978-3-86219-764-4
Victoria Kurth
- Band 28** Kreatives Schreiben im Religionsunterricht der Grundschule am Beispiel der Davidsgeschichte, Kassel 2014, 217 S., ISBN 978-3-86219-764-4
Elena Wagener
- Band 29** Weißt du wohin wir gehen ... ? Mit Kindern über das Leben nach dem Tod theologisieren und philosophieren. Ein Praxisbuch, Kassel 2015, 143 S., ISBN 978-3-86219-816-0
Robin Alexander Kiener
- Band 30** „Weißt du, wieviel Sternlein stehen?“ Eine Kosmologie (nicht nur) für Religionslehrer/innen, Kassel 2014, 192 S., ISBN 978-3-86219-840-5
Veit-Jakobus Dieterich / Gerhard Büttner (Hrsg.)
- Band 31** „Ich spreche im Kopf mit Gott.“ Empirische Erkundungen in der Grundschule zum Thema Gebet, Kassel 2015, 122 S., ISBN 978-3-86219-864-1
Bettina Ritz
- Band 32** Children's voices. Theological, philosophical and spiritual perspectives, Kassel 2015, 171 S., ISBN 978-3-86219-922-8
Petra Freudenberger-Lötz / Gerhard Büttner (Hrsg.)
- Band 33** „Man soll etwas glauben, was man nie gesehen hat.“ Theologische Gespräche mit Jugendlichen zur Wunderthematik, Kassel 2015, 621 S., ISBN 978-3-86219-918-1
Annikе Reiß
- Band 34** „Für die göttliche Erfahrung muss die Chemie stimmen.“ Persönliche Gotteserfahrungen von Oberstufenschüler/innen aus jugendtheologischer Perspektive, Kassel 2015, 607 S., ISBN 978-3-7376-0010-1
Karina Möller

- Band 35** Kirche, Jugend, Internet. Die Landeskirche von Kurhessen Waldeck im Netz – Erreichbarkeit und Einbindung der jungen Generation nach der Konfirmation mittels einer speziellen Homepage, Kassel 2015, 601 S., ISBN 978-3-7376-0018-7
Daniel Faßhauer
- Band 36** Biographisches Lernen in der religionspädagogischen ErzieherInnenausbildung, Kassel 2016, 494 S., ISBN 978-3-7376-0104-7
Iris Kircher
- Band 37** Begabungen und Fähigkeiten durch Wertschätzung fördern. Impulse aus der Pfadfinderpädagogik, Kassel 2017, 100 S., ISBN 978-3-7376-0282-2
Gabriel Tetzner
- Band 38** Salafismus – eine Herausforderung in Theologischen Gesprächen, Kassel 2018, 192 S., ISBN 978-3-7376-0434-5
Lena Kirbach
- Band 39** Children's book Nurture for children's theology, Kassel 2018
220 S., ISBN 978-3-7376-0528-1
Anton A. Bucher, Gerhard Büttner, Elisabeth E. Schwarz (Ed.)
- Band 40** Anamnetisches Theologisieren mit Kunst. Ein Beitrag zur Kirchengeschichts-
didaktik, Kassel 2019, 310 S., ISBN 978-3-7376-0702-5
Britta Konz
- Band 41** "Biblische Textauslegung im Kontext der Kindertheologie. Eine Untersuchung zur
Auslegungskompetenz von Kindern auch in Bezug auf die Vorgaben aktueller
Kerncurricula, 481 S., ISBN 978-3-7376-0702-5
Albrecht, Eva Caroline
- Band 42** Der Glaube im Leistungskontext des Religionsunterrichts. Theologisieren über die
Rechtfertigungslehre in der gymnasialen Oberstufe mit Martin Luthers Siegelring,
Kassel 2019, 534 S., ISBN 978-3-7376-0736-0
Heike Regine Bausch
- Band 43** Do Not Be Concerned Only About Yourself...” Transcendence and Its Importance
for the Socialization and Formation of a Child's Personality, Kassel 2019, 186 S.,
ISBN 978-3-7376-0436-9
Noemi Bravená
- Band 44** Der Heilige Geist im Religionsunterricht. Empirische, exegetische, systematische
und religionspädagogische Untersuchungen als Anregung für die Bildung von
Religionslehrkräften, Kassel 2019, 467 S., ISBN 978-3-7376-0768-1
Südland, Annegret

Welche Bedeutung hat der Heilige Geist für den Religionsunterricht? Diese Frage wird in vorliegender Arbeit aus mehreren Perspektiven betrachtet:

Dazu liefert eine empirische Studie, die Unterrichtsversuche zum Thema ‚Heiliger Geist‘ auswertet, Anregungen. Diese werden in den breiten Horizont exegetischer Analysen zum Geist im AT und NT (unter besonderer Berücksichtigung des paulinischen Geistkonzeptes) gestellt. Daraus ergeben sich verschiedene systematisch-theologische Spannungsfelder, die durch kirchengeschichtliche Beispiele und Aspekte der neueren Dogmatik erläutert werden. Von daher stellt sich erneut die Frage, wie der unfassbare, unverfügbare Geist Gottes in die Rahmenbedingungen und Konzeptionen von Religionsunterrichts passen kann. Dabei ist zum einen der ‚Heilige Geist‘ als Unterrichtsthema im Blick. Zum anderen geht es um die lebens- und beziehungsstiftende Kraft des Geistes als grundlegende Dimension für gelingendes religionspädagogisches Reden und Handeln.

ISBN 978-3-7376-0768-1



9 783737 607681 >