

Die verändernde Kraft des Geistes

Paulinische Perspektiven zur Gesellschaftstransformation

Volker Rabens

Wie kann sich eine Gesellschaft ändern und zum Besseren wandeln?¹ Eine gängige Antwort auf diese Frage lautet, dass eine solche Veränderung mit dem Einzelnen anzufangen habe.² Dagegen behaupten andere Traditionen, dass sich das Leben des Einzelnen nur verbessern kann, wenn sich die Strukturen der Gesellschaft ändern. Dieser Artikel setzt sich für eine Synthese dieser beiden Ansichten ein. Die zentrale These lautet dabei, dass die Erfahrung von Liebe einen Menschen verändert und befähigt, selbst zu lieben. Die Erfahrung von Liebe ist jedoch nicht auf den Raum des Individuellen begrenzt. Vielmehr kriert Liebe Strukturen, innerhalb derer sie erfahren werden kann.

Dieses Wissen um die lebensverändernde Kraft der Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft wird von der modernen psychologischen Forschung weitgehend untermauert.³ Das folgende Zitat von Williams zeigt dabei, wie sowohl die individuellen als auch die strukturellen Aspekte von Liebe zu einer umfassenden Transformation beitragen.

The discovery that we are loved does have a causally efficacious power which creates through that experience the transformation of the self.

1 Gesellschaftstransformation beschäftigt sich mit der Analyse sozialen Wandels und bezeichnet allgemein die Umbildung, den Übergang oder die Veränderung eines politischen Systems, einer Weltanschauung, eines Wertsystems, einer Sozialstruktur, eines Wirtschaftssystems oder von Verhaltensweisen und Lebensstilen innerhalb einer Gesellschaft (Leibfried und Zürn 2006:11, zitiert nach Faix und Stängle 2009:11).

2 So z.B. Kessler 2009:286.

3 Z.B. Hinde 1979:4.14.273.326; Bowlby 1988:119–136; LaFollette 1996:89f.,197–199,207–209; Stecher 2001:249f.; Shaver und Mikulincer 2006:251–271.

This is one of the most important themes in the psychoanalytic doctrine of love... The attitudes and responses which the self finds in others are powerful factors in moving the self. Being loved creates a new person. We can make the general statement that inter-personal relations constitute a field of force in which action in any part of the field alters the structure of the field and all the elements within it.⁴

Williams macht deutlich, dass die Erfahrung von Liebe eine das Selbst transformierende Kraft hat. Darüber hinaus ist Liebe Teil einer Struktur, eines Kraftfeldes, innerhalb dessen sich Veränderungen positiv (oder negativ) auf die teilnehmenden Personen des Beziehungsgefüges auswirken. Liebe verändert also sowohl den Einzelnen als auch das Beziehungsgefüge, dessen Teil er ist.

Eine wichtige Frage, die sich nun für Menschen stellt, die sich eine positive Gesellschaftstransformation wünschen, ist, wie die Liebe eine solche Veränderung des Einzelnen und der Gesellschaft wirken kann. Nicht wenige Vertreter der Ansicht, dass Veränderungen immer mit dem Einzelnen zu beginnen haben, haben eine eindeutige Antwort auf diese Frage: Liebe muss man tun! Die Liebe wirkt nur dann, wenn ich mich entscheide zu lieben. Diese Antwort ist einleuchtend und in der Tat richtig. Nur sind schon viele bei dem Versuch, diese Erkenntnis umzusetzen, gescheitert. Wenn sie aus einer christlichen Tradition kommen, fühlen sie sich möglicherweise dem rhetorischen Ich aus Römer 7,15 sehr verbunden: „Ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich.“⁵ Allerdings haben auch die Vertreter eines „kommunalen Imperativs“ auf Schwierigkeiten bei der Realisierung ihrer Ziele zur strukturellen Veränderung zu blicken – auch wenn ihre Antwort auf die Frage nach der Wirkungsweise der Liebe ebenso nachvollziehbar ist. Das Scheitern der auf diesem Wege anvisierten Gesellschaftstransformationen, zum Beispiel durch politische Konzepte wie den Kommunismus, deutet bedauerlicherweise gewisse Grenzen bei der Umsetzung dieses Ansatzes an.

⁴ Williams 1968:120. Vgl. Wartenberg 1990:211; Volf 1998:182–86.

⁵ Zur Auslegung von Röm 7 siehe u.a. Stuhlmacher 1998:105f.; Lichtenberger 2004.

Ein potentieller Ausweg aus diesem Dilemma scheint der Apostel Paulus mit dem zu bieten, was er über die Wirkungsweise des Heiligen Geistes schreibt – des Geistes der Liebe (Röm 5,5; 15,30; vgl. Eph 3,14–21). Nach Paulus werden sowohl einzelne Menschen als auch menschliche Beziehungsstrukturen durch den Geist verändert. Diese Erfahrung, die – wie wir sehen werden – eine Erfahrung von Liebe ist, geht allen eigenen Initiativen zur Gesellschaftsveränderung voraus. Wer geliebt ist, kann lieben, und dort wo sich liebevolle Beziehungsstrukturen durchsetzen, kann diese Liebe fließen. Allerdings zeigt ein gründlicher Blick auf die Forschungslage zur paulinischen Pneumatologie, dass das Verständnis vom Wirken des Geistes als einer *Geisterfahrung* durchaus umstritten ist. Ziel dieses Beitrags ist es daher, zu untersuchen, ob nach den paulinischen Briefen die verändernde Kraft des Geistes in der Tat als *Geisterfahrung* verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang werden wir die unterschiedlichen Aspekte des Geistwirkens bei Paulus beleuchten und sehen, dass das Wirken des Geistes auf eine umfassende Veränderung des Menschen und seine gesellschaftlichen Strukturen zielt.

Einer der ersten und bedeutendsten Vertreter der Interpretation der frühchristlichen Zeugnisse über den Heiligen Geist als *Geisterfahrungen* ist Hermann Gunkel. In seiner bahnbrechenden Dissertation „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus“ stellt er 1888 die Erfahrungen des Geistes in das Zentrum frühchristlicher Spiritualität. Dieser Betonung der Erfahrung entsprechend ist Gunkel der Meinung, dass sich alle späteren Leser der frühchristlichen Erfahrungsberichte auf irgendeinem Wege in den Stand setzen müssen, dem Pneumatiker „nachzufühlen“. Nur dann können sie verstehen, dass diese Berichte auf unmittelbare Erfahrungen der Begeistete(r)ten selber zurückzuführen sind, da diese ein fremdes Wesen in sich spüren (Gunkel 1909:IV, vgl. 80f).

Diese Position, die die gefühlsmäßige Erfahrbarkeit des Geistes betont, wird jedoch in der neutestamentlichen Wissenschaft unterschiedlich beurteilt. Beispielsweise lehnt Klaus Berger in seiner „Historischen Psychologie des Neuen Testaments“ die Konstatierung ei-

ner emotionalen Spiritualität für das Urchristentum als einen historischen Anachronismus ab. Nach Berger ist bei Paulus die „neue Schöpfung“ (Sterben in der Taufe und Neusein; vgl. Röm 6,4.6; 12,2) kein Ding des Gefühls und der inneren Erfahrung. Spiritualität hat bei Paulus mit dieser Art von Psychologie nicht nur nichts zu tun, sondern der Apostel sieht Gefühl, Emotionalität und besonders das Strebevermögen des Menschen grundsätzlich als verdächtig an. Damit ist Paulus ein realer Gegner der „modernen Ehe von Pietismus und Psychologie“ (Berger 1991:158, vgl. 159,162).

Noch konkreter ist die Kritik von Friedrich W. Horn. Er richtet sich gegen Gunkels Vorordnung der pneumatischen Erfahrungen vor die Lehre über den Geist (Gunkel 1909:4, et al.) und behauptet das Gegenteil: die frühchristlichen Geistesaussagen sind vornehmlich Lehrsätze und Postulate, und nicht Reflexionen von Erfahrungen (Horn 1992:15). Gunkel hatte diese Trennung wie folgt begründet: „Für die Beurteilung der pneumatischen Erfahrung wird man zunächst das *Erlebnis* des Pneumatikers selber und die *Deutung*, die es durch ihn oder durch seine Beobachter erfährt, streng zu unterscheiden haben. Diese Deutung ist verschieden je nach der Culturepoche und je nach der Religion des Urteilenden.“ (Gunkel 1909:VI) Horn widerspricht an dieser Stelle vehement und weist zu Recht auf die Interdependenz hin, die zwischen Wahrnehmung und Interpretation der Erfahrung besteht (Horn 1992:14). Mit diesem für das Verständnis von spirituellen Veränderungsprozessen so zentralen Verhältnis werden wir uns im nächsten Abschnitt genauer beschäftigen. Nach diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen werden wir uns dann dem religionsgeschichtlichen Kontext der paulinischen Pneumatologie und schließlich den paulinischen Gemeinden bzw. Paulus selbst zuwenden.⁶

1. Geistliche Erfahrungen und ihre Interpretation

Gunkel spricht von pneumatischen Erfahrungen, von Erlebnissen und ihren Deutungen. In welchem Verhältnis stehen diese Begriffe

⁶ Die drei Hauptteile dieses Artikels basieren auf Rabens 2011a.

zueinander? Eine Möglichkeit der Differenzierung bietet sich in folgender Definition: Ein Erlebnis ist eine punktuelle Erfahrung, und Erfahrung ist die Verarbeitung wiederkehrender Erlebnisse. Beide sind subjektbezogen, wahrnehmungsgebunden und interpretationsabhängig.⁷ Sie sind subjektbezogen, weil sie einem individuellen Menschen zugänglich sind (bzw. intersubjektiv, wenn andere die gleiche Erfahrung teilen), und wahrnehmungsgebunden, weil es um sinnliche Empfindungen geht, die der Mensch rezeptiv empfängt. Entscheidend für unsere Diskussion ist jedoch, dass Erfahrungen interpretationsabhängig sind. Denn zu der Erfahrung gehört neben der rezeptiven Empfindung eine vorstrukturierende kognitive Interpretation. „Wahrnehmung ist immer die Wahrnehmung eines Gegenstandes ‚als‘ etwas, eines Tisches als Tisch, eines Menschen als Mensch. Wir ordnen die einströmenden Sinnesdaten spontan Mustern und kognitiven Schemata zu, die in unserem Gehirn kodiert sind, so dass in jeder Wahrnehmung Deutungen enthalten sind: Wir assimilieren die Sinnesdaten an eine von uns gedeutete Welt.“⁸ Da religiöse Erfahrungen Empfindungen und Erlebnisse sind, in denen religiöse Deutungsmuster wirksam sind, ist es notwendig, diese religiösen Deutungsmuster näher zu untersuchen. So wird ein positivistischer Einsatz bei „Tatsachen“ vermieden, vor dem Horn zu Recht warnt (Horn 1992:21).

Andererseits kann jedoch auch eine Fokussierung auf die Lehre unter Ausschluss der Erfahrungsdimension Gefahr laufen, den eigenen (modernen) Interpretationshorizont positivistisch auf die Antike zu projizieren.⁹ Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, dass gera-

7 Theißen 2007:111. Theißen definiert *religiöse* Erfahrung als „(1) Kontakt mit einer die Alltagswelt transzendierenden Realität, die (2) spontan als letztgültig und intentional interpretiert wird, (3) gemeinschaftsbildende Kraft hat und (4) zum Handeln motiviert“ (114) (anders jedoch Ritter 2010:34, der die Interpretation einer Erfahrung der Selbsttranszendenz als eine *religiöse* Erfahrung einem entsprechenden Interpretationshorizont einer bestimmten Erfahrungsgemeinschaft zuschreibt).

8 Theißen 2007:112, 113–118. Vgl. Berger und Luckmann 1969:98–124; Munzinger 2012.

9 Darüber hinaus sollte beachtet werden, dass Erlebnisse auch den Interpretationshorizont eines Menschen erweitern. Als ein Beispiel kann der Bericht vom sog. paulinischen Damaskuserlebnis dienen (Apg 9). Nach Piaget ist es ein normaler Vorgang unseres Erkennens, dass wir uns einerseits die uns begegnende

de der theologie- und religionsgeschichtliche Horizont der urchristlichen Rede vom Heiligen Geist nahelegt, dass neutestamentliche Formulierungen, die eine pneumatische Erlebnisdimension beschreiben, auch weitgehend als solche verstanden werden sollten. Ein Geistempfang ohne Erfahrungsdimension wäre angesichts dieses religionsgeschichtlichen Hintergrundes gar nicht als solcher interpretiert worden. Anhand eines Beispiels aus den paulinischen Gemeinden soll hier nun aber zunächst gezeigt werden, dass die paulinische Argumentation selbst eine Geisterfahrung voraussetzt und nicht „nur“ eine vom endzeitlichen Bewusstsein der frühen Kirche produzierte, theoretische Folgerung urchristlicher Theologie ist.¹⁰ Im Zuge seiner Argumentation im Galaterbrief, in dem Paulus der Gemeinde zu vermitteln versucht, dass sie durch Christus und nicht durch Gesetzeswerke Teil der Heilsgemeinde Gottes geworden sind, fragt Paulus die Galater, ob sie den Geist durch die Werke des Gesetzes oder durch den Christus-Glauben empfangen haben (Gal 3,1–5). Eine solche Argumentation kann nur funktionieren, wenn sich die Galater an den Geistempfang erinnern können. Dass es sich hierbei um ein spürbares Empfangen gehandelt hat, kommt außerdem deutlich zum Vorschein durch den Parallelismus zwischen „Geist... empfangen“ (V. 2) und „so Großes... erfahren“ (V. 4). Der Geistempfang war also eine „großartige Erfahrung“. Er wird im darauffolgenden Satz zusammen mit von Gott bewirkten Krafttaten aufgezählt („Warum gibt euch denn Gott den Geist und bewirkt Wundertaten unter euch?“, V. 5). In 1. Thessalonicher 1,4–6 findet sich eine ähnliche Argumentation, die in gleicher Weise auf die Erfahrung des Geistes rekurriert.

Auch Berger stimmt dieser Seite der Erfahrbarkeit des Geistes zu (und steht damit in einer gewissen Spannung zu seinen oben zitierten Aussagen zur neuen Schöpfung). Allerdings betont er, dass die Kraft,

Umwelt anhand der uns zur Verfügung stehenden kognitiven Strukturen zugänglich machen („Assimilation“). Andererseits werden diese bisherigen Denkstrukturen jedoch zugleich durch die Begegnung modifiziert („Akkommodation“) (Piaget 2000 u.a.).

¹⁰ So jedoch Horn 1992:15,109 u. 172 der selbst in Gal 3,1–5 den Erfahrungscharakter des Geistempfangs ablehnt.

die die Christen von Gott erhalten haben, in der Regel nicht als Gefühl oder Sentiment greifbar wird, sondern in Taten. Diese Taten zeigen sich besonders in der verwirklichten Gemeinschaft der Christen. „Hier vor allem gibt es überhaupt Erfahrung, dieses ist die empirische Dimension des Christentums. Paulus ist damit in höchstem Maße an den Werken der Christen orientiert... Die Wirklichkeit des Glaubens ist für Paulus nicht primär eine subjektive Gefühlslage, sondern ganz überwiegend eine wirklich verifizierbare Erfahrung“ (Berger 1991:245f.). Nach Berger führen geistgewirkte Taten also zur christlichen Gemeinschaft, und diese Gemeinschaft ist eine wirklich verifizierbare Erfahrung. Dem ist zuzustimmen. Nur scheint die Abgrenzung zur „subjektiven Gefühlslage“ unnötig, denn Taten lösen in der Regel Gefühle aus. Wenn diese Taten geistgewirkt sind, sind die Gefühle zumindest sekundär geistgewirkt bzw. geistprovoziert. Dies trifft auf die Gemeinschaft in besonderer Weise zu, denn Gemeinschaft gibt es nicht ohne (Gemeinschafts-) Gefühl. In zwischenmenschlichen Interaktionen dieser Art ist der Mensch als ganzer involviert, inklusive seiner Emotionen. Berger zählt außerdem eine Vielfalt frühchristlicher Geisterfahrungen auf, von denen ein Großteil eine deutliche emotionale Komponente hat: Frieden, Liedersingen (inklusive „Zungenrede“), Schriftauslegung, Freude („das emotionale Gegenstück zur Begierde [vgl. dazu Gal 5,19.22; Röm 14,17]“ [Berger 1991:241]), Widerstand, Aufhebung von Unterschieden unter Menschen, offensive Reinheit, Stöhnen, Überwindung des Buchstabens des Gesetzes und das Ausüben von Charismen (Berger 1991:241–243).

Es lässt sich also für die bisher aufgestellten Gegensatzpaare „primär Erfahrung oder primär Lehre“ und „primär Tat oder primär Gefühl“ ein grundsätzliches „sowohl als auch“ festhalten. Eine solche Balance scheint auch in der Beurteilung eines weiteren vermeintlichen Gegensatzes angemessen, der von Rudolph Bultmann in Anlehnung an Gunkel wie folgt konstatiert wurde. Paulus kenne zwei verschiedene Auffassungen vom Geist: *Habituell* als eine Gabe, die „alle Christen in der Taufe... empfangen haben“, *aktuell* aber als eine Macht, die den Menschen in besonderen Augenblicken ergreift.

Nach dem ersten Geistverständnis sind alle Pneumatiker, nach dem zweiten Geistverständnis sind es nur diejenigen, die den Geist in besonderem Maße besitzen, auch wenn alle Geistesgaben für Paulus gleichwertig sind (vgl. 1 Kor 12–14).¹¹

Jedoch ist das Spektrum des Geistwirkens bei Paulus nicht auf zwei unterschiedliche Geist-Konzepte bzw. zwei Typen von Geist-Trägern aufgeteilt (vgl. Teil 3 unten). Vielmehr steht das Spektrum geistlicher Lebensäußerungen jedem Christen zu (vgl. z.B. 1 Kor 12–14; Röm 8), denn jeder Christ ist ein Pneumatiker, auch wenn es unterschiedliche Gaben gibt. Entscheidend für Paulus ist jedoch, dass sich alle Dimensionen des Geistwirkens einerseits primär in der Gemeinschaft manifestieren und andererseits der Entstehung und Vertiefung dieser Gemeinschaft dienen. Das Wirken des Geistes ist nach Paulus also zutiefst relational: Der Geist wird als beziehungsstiftend erlebt, weil er dem Menschen die lebendige Verbindung zu Gott ermöglicht (vgl. z.B. 1 Kor 2,9–11) und ihn in die liebevolle Gemeinschaft der Glaubensgeschwister stellt (vgl. z.B. Gal 4,4–7; 1 Kor 12,7–27). Zugleich wird die Qualität dieser Erfahrungen die Ermächtigung und der Maßstab für das liebevolle Miteinander in der Gemeinschaft. Durch die geistgewirkte Erfahrung liebevoller Beziehungen wird also ethisches Leben durch den Geist bestimmt, sowohl in Bezug auf die persönliche Befähigung als auch in Bezug auf die Strukturen gemeinschaftlichen Lebens.¹² Damit sind wir einer potentiellen Antwort auf der Spur, die der Apostel möglicherweise auf unsere Fragen zur Gesellschaftstransformation hätte geben können.

Das Wissen um die lebensverändernde Kraft der Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft, das auch in der modernen psychologischen Forschung attestiert ist,¹³ hat in der biblischen Literatur eine breite

11 Bultmann 1984:159f. Vgl. die Kritik in Theißen 2007:119f.

12 Vgl. hierzu ausführlich: Rabens 2010b:123–145. Diese relationale Position ist von einer substantiellen Vorstellung des Wesens und Wirkens des Geistes zu unterscheiden, wie dies auf dem Hintergrund der stoischen Physik u.a. von Engberg-Pedersen 2010 vertreten wird. Eine knappe Zusammenfassung und Gegenüberstellung der beiden Positionen findet sich in der Doppelrezension von P. Orr in *Themelios* 35 (2010), S. 452–455 (www.thegospelcoalition.org/publications/35-3/book-reviews). Siehe auch Rabens 2010a:46–55.

13 Vgl. Anm. 12 oben.

Basis.¹⁴ Auch Paulus steht in dieser Tradition.¹⁵ Zum Beispiel finden wir in Philipper 2,1 eine Aufzählung von Kraftquellen im Leben der Gemeinde: Ermunterung in Christus, Trost der Liebe, Gemeinschaft des Geistes und herzliche Liebe und Barmherzigkeit. „Liebe baut auf“ (1 Kor 8,1) – das ist die Erfahrung derer, die von Gott geliebt werden und diese Liebe weitergeben (8,3; vgl. 2 Kor 1,3–5; 1 Thess 3,12–13). Auch im Angesicht von Verfolgung erfährt sich die Gemeinde als gestärkt von der Liebe Christi, von der sie niemand trennen kann (Röm 8,35.39). Die Gemeinde kann diese Widrigkeiten überwinden durch den, der sie geliebt hat (8,37; vgl. Phil 4,13). Diese verändernde Kraft der Liebe wirkt nicht nur auf „vertikaler“ Ebene, sondern auch auf „horizontaler“: Paulus baut auf diese Energie, wenn er beispielsweise den Römern schreibt, dass er sich danach sehnt, sie persönlich zu treffen, „damit ich euch etwas mitteile an geistlicher Gabe, um euch zu stärken, das heißt, damit ich zusammen mit euch ermutigt werde durch euren und meinen Glauben, den wir miteinander haben“ (Röm 1,11f.; vgl. 2 Kor 2,2–5; 3,2f.; Phlm 20).

Die Spiritualität, die Paulus an seine Gemeinden weitergibt, baut auf diese Beziehungserfahrungen. Der Geist spielt dabei eine zentrale Rolle. Der Geist zieht den Menschen näher zu Gott und zum Mitmenschen, wie die folgenden Textanalysen zeigen werden. Im Unterschied zu dem von Bultmann postulierten Dualismus pneumatischer Erfahrungen bei Paulus wird dabei deutlich werden, dass es bei Paulus gerade auch die kontinuierlichen Geisterfahrungen sind, die den Menschen „ergreifen“ (wie Bultmann es für die besonderen Augenblicke des Geistwirkens formuliert hatte) und verändern. Um dieser Dimension spirituellen Lebens in den paulinischen Gemeinden „nachzuspüren“, werden wir hier jedoch im Gegensatz zu Gunkel zunächst eine religionsgeschichtliche Verortung der paulinischen Pneumatologie vornehmen. Im folgenden Abschnitt werden wir dementsprechend untersuchen, ob die Reflexionen über den Geist im religiösen Kontext der paulinischen Gemeinden nicht nur theologische Postulate waren,

¹⁴ Vgl. die detaillierte Darstellung der Zentralität von „Beziehungen“ in der Bibel von Boschki 2003:239–260.

¹⁵ Vgl. Rabens 2010b:135–138.

sondern eine erkennbare Erfahrungsdimension implizieren. Dabei wird sich zeigen, dass das oben angedeutete, relationale Modell des Geistwirkens bereits in den religiösen Traditionen, auf die Paulus und seine Gemeinden zurückgreifen können, verankert war und so einen Rezeptions- und Interpretationshorizont für die frühchristlichen Erfahrungen mit dem Geist gebildet haben dürfte.

2. Der Interpretationshorizont frühchristlicher Erfahrungen mit dem Geist

Auf welchem religionsgeschichtlichen Hintergrund lassen sich die frühchristlichen Formulierungen, in denen Geisterfahrungen ausgedrückt werden, am besten interpretieren? Diese Frage ist Teil eines größeren Fragenkomplexes, der die neutestamentliche Wissenschaft seit ihren Anfängen beschäftigt. Sollte man das paulinische Christentum eher auf einem jüdischen oder eher auf einem hellenistischen Hintergrund verstehen? Nach jahrzehntelangen Grabenkämpfen wird immer deutlicher: Judentum und Hellenismus waren keine hermetisch abriegelten Sphären, und Paulus war ein Mann beider Welten.¹⁶ Auch die paulinischen Gemeinden waren Teil dieser dynamischen Wechselwirkungen, auch wenn sie insgesamt stärker in der griechisch-römischen Kultur zu Hause waren. Anders als Paulus waren sie nicht als Pharisäer im Studium der hebräischen Bibel geschult und im jüdischen Glauben beheimatet. Daher ließe sich annehmen, dass sie auf hellenistische Vorstellungen von *pneuma* (Geist) zurückgreifen würden, wenn sie spirituelle Erfahrungen beschreiben möchten.

Allerdings zeigt eine eingehende Untersuchung der griechisch-römischen Literatur, dass es hier nur wenige direkte Anknüpfungspunkte für die urchristliche Aussage, „Gott hat uns den Geist gegeben“, gab.¹⁷ Nach der Lehre der philosophischen Schule, in der *pneuma* eine besondere Rolle spielte, nämlich der Stoa, „besitzt“ sowieso alles und jeder *pneuma*. Dies liegt darin begründet, dass der

¹⁶ Vgl. u.a. Hengel 1988; Engberg-Pedersen 2001.

¹⁷ Siehe hierzu ausführlich Rabens 2010a:46–55.

Geist in der stoischen Philosophie als ein physikalisches Prinzip verstanden wurde, das den gesamten Kosmos durchwebt und ihn zusammenhält. Es gab keine vergleichbare Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Geist,¹⁸ wie sie von Paulus vorausgesetzt zu sein scheint (Röm 8,16; 1 Kor 2,10–12; 14,14).¹⁹ Die menschliche Seele ist ein Fragment des alles durchdringenden Weltpneumas, das auch selbst als „göttlich“ bezeichnet werden kann (Cic.n.d. 2.19). Die paulinische Rede vom „Geist seines Sohnes“, der von Gott in die Herzen der Gläubigen gesendet wird (Gal 4,6), operiert jedoch mit einer anderen Konzeption. Als Gegenwart Gottes bzw. Christi trägt der Geist personale Züge und wird „empfangen“.²⁰

Die Diskontinuität zwischen dem bisherigen Leben und der „her-einbrechenden Spiritualität“, die im paulinischen Zeugnis vom Heiligen Geist ausgedrückt wird, schließt hingegen deutlicher an die alttestamentlichen und frühjüdischen Erfahrungen und Verheißungen von der verändernden Kraft des Geistes an. Auch wenn grundsätzlich der (hellenistisch-)jüdische nicht gegen den griechisch-römischen Interpretationskontext der paulinischen Briefe ausgespielt werden darf, so wird bei den Geistaussagen doch deutlich, dass Paulus die frühchristlichen Geisterfahrungen in der Tradition der hebräischen Bibel und des antiken Judentums interpretiert. Soweit es aus heutiger Sicht rekonstruierbar ist, haben sich die paulinischen Gemeinden diesem Interpretationshorizont angeschlossen.²¹

18 Senecas bekannte Zeilen über den „heiligen Geist, der in uns wohnt“ (Ep 41.1) bilden hier keine Ausnahme, denn wenig später erklärt er, dass es sich hierbei um die gottgegebene menschliche Seele handelt, mit der der Mensch in Einklang leben soll (41.8f.).

19 Für eine stärkere Betonung der Kontinuität zwischen dem „anthropologischen“ Geist, der dem Menschen bei der Schöpfung eingehaucht wird (Gen 2,7), und dem „göttlichen“ Geist, der empfangen wird (vgl. Ez 36,26 [„neuer Geist“] u. 27 [„mein Geist“]), hat sich jüngst Levison 2009 eingesetzt. Siehe dazu die Diskussion in Rabens 2012a:Anm. 25.

20 Eine Konzeption vom Geist als Person ist jedoch bei Paulus noch nicht entwickelt. Vgl. die Diskussion in Rabens 1999:161–179, hier 177f.; Turner 2002/2003:167–186; Frey 2009:121–154.

21 Es scheint nur im Dialog mit der Gemeinde in Korinth Spannungen bei der Interpretation und Gewichtung pneumatischer Erfahrungen zwischen Paulus und seinen LeserInnen gegeben zu haben. Die korinthische Überbewertung ekstatischer Erfahrungen könnte ihren Hintergrund in populären Inspirationsvorstellungen (z.B. bzgl. der Orakel in Delphi und Dodona) gehabt haben. Eine umfangreiche Darstellung dieser Traditionen findet sich bei Levison

In der hebräischen Bibel ist der Geist – die Gegenwart JHWHs – sowohl durch *charismatisch-prophetische* als auch durch ethisch-religiöse Lebensäußerungen gekennzeichnet. So gerieten nach den biblischen Erzählungen schon die Propheten Israels in Verzückung, wenn der Geist Gottes über sie kam, und dies bewirkte eine Transformation: „Der Geist des HERRN wird über dich kommen, und du wirst mit ihnen [d.h. den anderen Propheten] weissagen und wirst in einen anderen Menschen umgewandelt werden“ (1 Sam 10,6; vgl. 10,9f.; 19,20; Num 11,25; 24,2–4; Ri 14,6; 15,14; 2 Chr 20,14f.; etc.). Für die Zukunft des Volkes Gottes wurde vorhergesagt, dass es zu einer noch intensiveren Geistesgegenwart kommen würde, die von charismatisch-prophetischen Phänomenen begleitet sein würde. Auf genau diesem Hintergrund deutete die frühe Christenheit die Ereignisse um Pfingsten als *Geisterfahrungen*. Für die internationalen Zuhörer interpretiert Petrus das Geschehen folgendermaßen: „Denn diese sind nicht betrunken... sondern das ist's, was durch den Propheten Joel gesagt worden ist: ‚Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Alten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen...‘ [Joel 3,1f.]“ (Apg 2,15–18).²²

In gleicher Weise wurde für die Zukunft eine Intensivierung der *ethisch-religiösen* Wirkungen des Geistes vorhergesagt. Ein zentraler Text in dieser prophetischen Tradition ist Ezechiel 36,26–28 (vgl. Jes 44,3–5): „Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in

2009:154–177. Zur Situation in Korinth, siehe u.a. Thiselton 2000:40f. Zur potentiellen Rezeption der paulinischen Rede vom *pneuma* auf einem stoischen Hintergrund siehe weiter Rabens 2012a:Anm. 27.

22 Selbst wenn man im Anschluss an manche historisch-kritische Exegeten die Authentizität des Pfingstberichtes in Frage stellt, so wird anhand der oben erwähnten Abschnitte aus den paulinischen Briefen deutlich, dass bedeutende Geisterfahrungen mit der Aufnahme des Evangeliums in den Gemeinden in Galatien und Thessalonich verbunden waren (Gal 3,1–5; 1. Thess 1,4–6). Andernfalls hätte Paulus seine Adressaten nicht an diese Ereignisse erinnern und in seiner Argumentation auf sie bauen können. Zur Rolle von Wundern und Geisterfahrungen im Rahmen der missionarischen Erstverkündigung des Paulus, vgl. Rabens 2012b.

euch 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. Und ihr sollt wohnen im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe, und sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein.“ In dieser Prophetie klingt das oben erwähnte, relationale Wirken des Geistes deutlich an, das sowohl eine persönliche als auch eine gesellschaftliche Transformation intendiert. Diese relationale Dimension rückt in der frühjüdischen Tradition, die sich aus dieser Verheißung entwickelt (vgl. z.B. 1QS 4,20f.; NumR 9,49; Sot. 9,15), noch offensichtlicher ins Zentrum. So wird im Jubiläenbuch 1,23–25 vorausgesagt, dass die Seelen der Geistempfänger an Gott und seinen Geboten festhalten werden, dass er ihnen ein Vater und sie ihm Söhne sein werden und dass er sie lieben wird. Auch der Autor von Testament Juda 24,2–3 sieht eine Verknüpfung von Geistbegabung, Intensivierung der Gottes- und Gemeinschaftserfahrung als „Familie Gottes“ und ethischem Leben im Sinne von Ezechiel 36: Gott wird den Geist der Gnade ausschütten, die Geistempfänger werden in Wahrheit Kinder Gottes sein, und sie werden in seinen Geboten wandeln. Neben zahlreichen weiteren frühjüdischen Texten, die diese Verbindung von geistgewirkter lebendiger Spiritualität und ethischem Leben bzw. Gesellschaftstransformation weiter vertiefen (z.B. Philo, LA I.33–39; opif 144; gig 54f.; 1QH^a 6,12–14; 8,19f.; 20,11–14),²³ stellt auch Paulus sich und seine Gemeinden in diese Interpretationstradition. Im nächsten Abschnitt werden wir sehen, dass bei Paulus die ethisch-religiöse Dimension des Geistwirkens eng mit der charismatisch-prophetischen verbunden ist.

3. Die transformative Erfahrung des Geistes in den paulinischen Gemeinden

Für Paulus und die frühchristlichen Gemeinden ist klar: „Wir haben den Geist empfangen“ (Gal 3,2; 1 Kor 2,12; 3,16; 2 Kor 5,5; Röm 8,9.15).²⁴ Entsprechend des oben geschilderten Erwartungs- und In-

²³ Vgl. u.a. Rabens 2010b:146–170.

²⁴ Zur Literatur zum Geist bei Paulus sowie in der Bibel und der Antike im Allge-

terpretationshorizonts werden in den paulinischen Briefen charismatisch-prophetische und ethisch-religiöse Lebensäußerungen beschrieben, die als Wirkungen des Geistes verstanden werden. Wir haben bereits gesehen, dass der Geistempfang nach den Darstellungen in 1. Thessalonicher 1,4–6 und Galater 3,1–5 markante Erfahrungsdimensionen hatte. Im 1. Korintherbrief redet Paulus nun davon, dass sich der Geist im Leben eines jeden Gemeindeglieds in Form von Gaben „manifestiert“ (*phanerōsis tou pneumatos*, 12,7). Bei Paulus werden die „charismatischen Phänomene“, die *Charismen* (Gnadengaben), jedoch von den in Joel 3,1–2 genannten prophetischen Eindrücken auf eine Vielzahl weiterer Gaben ausgeweitet (1 Kor 12,8–10). Nach Paulus wirkt der Geist diese Charismen in jedem Christen (12,7) – in Männern wie Frauen von unterschiedlichem sozialen Status (vgl. Joel 3,1f.; 1 Kor 12,12–27). Im Kontext einer sehr hierarchisch gegliederten Gesellschaft der Antike (besonders in Korinth)²⁵ hat allein diese Tatsache die subversive Dynamik einer Gesellschaftstransformation. Darüber hinaus fallen eine Reihe von Geistwirkungen in einen Bereich, den man den „Schöpfungsgaben“ (natürlichen Fähigkeiten), nicht aber der Sphäre des Ekstatischen (*contra* Gunkel) zuordnen kann:²⁶ Weisheit und Erkenntnis (12,8), Dienst, Lehre und Ermahnung (Röm 12,7f.). Diese Gaben sind jedoch nicht weniger vom Geist Gottes gewirkt (vgl. Gen 2,7).

Die Geistesgaben spielten eine wichtige Rolle für die Erfahrungen von Gottesgegenwart und Gemeinschaft in den paulinischen Gemeinden. Wenn Geistesgaben in einer gemeinschaftsförderlichen Weise ausgeübt wurden, konnte dies auch von gemeindefernen Gottesdienstbesuchern als ein Zeichen der Gegenwart Gottes interpretiert werden („Gott ist wahrhaftig unter euch“, 1 Kor 14,24f.).²⁷ Hier steht also wieder eine Erfahrung im Zentrum, die auf dem Hinter-

meinen, siehe Levison und Rabens 2012.

25 Vgl. Still und Horrell 2009; Finney 2011. Zum egalitären Ethos bei Paulus, vgl. Wolter 2011:179f., 323–27.

26 Eine solche Zuordnung ist jedoch auch für die anderen Geistesgaben problematisch. Vgl. die ausführliche Darstellung in Turner 1999:179–335.

27 Auch das daraus resultierende Christusbekenntnis versteht Paulus als eine Wirkung des Geistes (Christi) (1 Kor 12,3; vgl. die Verbindung von Christus-Predigt und Fülle an Geistesgaben in 1,6f.).

grund eines gewissen Interpretationshorizontes, den Paulus den neuen Gottesdienstbesuchern zuschreibt, zu der Schlussfolgerung führt, dass es Gott ist, der in der korinthischen Gemeinde wirkt. Die verändernde Kraft des Geistes zeichnet sich also durch ein spezifisches Ethos aus, aus dem entsprechende Beziehungsstrukturen für das Gemeindeleben hervorgehen.

Das durch die Ausübung der Geistesgaben entstehende Miteinander in der Gemeinde bewirkt nach Paulus, dass jedes Glied der Gemeinschaft „auferbaut“, d.h. gestärkt und zu weiterem geistlich-ethischen Leben befähigt wird (12,7; vgl. die Parallele in 10,23f.). Wie bereits erwähnt, prägen geistgewirkte Beziehungen ethisches Leben jedoch nicht nur in Bezug auf dessen Befähigung, sondern auch in Bezug auf die (Gesellschafts-) Strukturen, in denen sich dieses manifestiert. Für die Ausübung geistlicher Gaben wird dies unter anderem in 1. Korinther 14,27–31 deutlich.²⁸ Paulus gibt hier zu verstehen, dass eine positive Erfahrung geistlicher Gemeinschaft nur dann möglich ist, wenn die Geistesgaben in Liebe und Rücksichtnahme auf die Glaubensgeschwister zum Einsatz kommen (vgl. 1 Kor 13, wo die Liebe in das Zentrum der Ausführungen zu Geist und Geistbegabung gestellt wird). Richtig praktizierte Prophetie und Glossolie fördern so Sensibilität, Gemeinschaftsbewusstsein und positive Dynamiken und Strukturen des Miteinanders, denn sie erfordern das Hören und intensive Kommunizieren miteinander.

Nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe gehörte das Praktizieren von Charismen zum „Gemeindealltag“ der frühchristlichen Bewegung (1 Kor 14,26; Röm 12,5–8). Darüber hinaus gab es jedoch weitere zentrale, spirituelle Erfahrungen. Nicht nur die Geistesgaben waren identitäts- und gemeinschaftsstiftend, sondern auch die individuelle wie gemeinschaftliche Erfahrung des Kind-Gottes-Seins. Diese ist zunächst soteriologisch vom Geist gewirkt, denn Paulus nennt

²⁸ „Wenn jemand in Zungen redet, so seien es zwei oder höchstens drei, und einer nach dem andern; und einer lege es aus. Ist aber kein Ausleger da, so schweige er in der Gemeinde und rede für sich selber und für Gott. Auch von den Propheten lasst zwei oder drei reden, und die andern lasst darüber urteilen. Wenn aber einem andern, der dabeisitzt, eine Offenbarung zuteil wird, so schweige der erste. Ihr könnt alle prophetisch reden, doch einer nach dem andern, damit alle lernen und alle ermahnt werden“ (1 Kor 14,27–31).

den Geist in Röm 8,14–16 den „Geist der Adoption als Söhne“ (*pneuma huiothesias*). Die Christen in Rom sind also Menschen, die durch den Geist des Sohnes (8,9) und der Sohnschaft (8,15) aus dem Zustand der Knechtschaft und Angst in die Familie Gottes aufgenommen wurden (in 8,16 wird von „Kindern Gottes“ gesprochen – Frauen sind hier also explizit einbezogen). Damit hat der Geist der Kindschaft aber nicht nur eine initiierende („Adoption“) und eine zukünftige („Verherrlichung“ und „Offenbarwerdung“, 8,17–19) Funktion, sondern er prägt auch das gegenwärtige Leben der Christen. Denn die neue Identität als Kinder Gottes ist zwar einerseits eine kognitive Größe, andererseits wird sie jedoch auch von der kontinuierlichen Erfahrung des geistgewirkten „Schreiens“ (*krazōmen*; vgl. Gal 4,6, wo es der Geist selbst ist, der „ruft“) „Abba, lieber Vater“ geprägt. „So bezeugt der Geist selber unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind“ (8,16). Diese geistgewirkten Erfahrungen schließen auch Emotionen mit ein.²⁹ Dies wird zum einen durch das Wort „rufen/schreien“ deutlich. Zum anderen drückt Paulus durch den Gegensatz zur Angst (8,15) aus, dass es sich bei den hier beschriebenen Beziehungserfahrungen um Liebe und Intimität handelt (vgl. Eph 3,14–19).

Diese Interpretation des Geistwirkens als ein Schaffen von relationaler Nähe ist in einer Tradition des (früh)jüdischen Erwartungshorizonts verwurzelt, in der die Vater-Kind(er)-Beziehung als Motiv für die Gottesbeziehung verwendet wurde. Bereits in der hebräischen Bibel und in der Literatur des antiken Judentums wird Gott als Vater (oder Mutter, vgl. Jes 49,15f.; 66,13) mit den Eigenschaften Liebe und Fürsorge charakterisiert. Zwei Beispiele stehen hier für eine Fülle von Belegen:³⁰ In Hosea 11,1.3–4 wird JHWHs Einstellung zu Israel wie folgt beschrieben: „Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten... Ich lehrte Ephraim gehen und

²⁹ Burke 2006:145 eröffnet an dieser Stelle leider eine weitere falsche Antithese, wenn er schreibt, es ginge hier mehr um eine Beziehung als um eine Erfahrung. Wir haben bereits oben bei der Diskussion des vermeintlichen Gegensatzes von Gefühlen und Taten gesehen, dass Beziehungen und Gemeinschaft immer Gefühle (und damit auch Erfahrungen) involvieren – positive wie negative.

³⁰ Siehe u.a. Deut 1,31; 7,7f.; Psa 27,10; 68,6; Jer 31,9; 1QH^a 17,35f.; Philo sobr. 55–57.

nahm ihn auf meine Arme... Ich ließ sie... in Seilen der Liebe gehen..." Auch Joseph und Aseneth 12,8.15 bringt eine innige Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck: „Denn wie ein kleines Kind, das sich fürchtet, zu seinem Vater flieht und der Vater seine Hände ausstreckt, es von der Erde aufhebt und es in die Arme, an seine Brust nimmt, und das Kind seine Hände um den Nacken seines Vaters schließt... so strecke auch du, Herr, deine Hände zu mir aus und hebe mich von der Erde auf... Welcher Vater ist so freundlich wie Du, Herr, und wer ist so schnell im Erbarmen wie Du, Herr..."

Mit der Verbindung von geistgewirkter Gotteskindschaft und ethischem Leben steht Römer 8,12–17 in der oben dargestellten Tradition (Ez 36, Jub 1, TestJud 24, etc.). In der Art und Weise, wie Paulus die geistgewirkte, intime Beziehung zu Gott als einen Ermöglichungsgrund für ethisches Leben beschreibt, kann man sogar eine Intensivierung oder „Verdichtung“ dieser Tradition sehen. Denn Paulus begründet die implizite Aufforderung in 8,13, die „Taten des Fleisches“ (so Lutherbibel 1984; wörtl. *praxeis tou sōmatos*) durch den Geist zu töten, damit, dass der Geist die Christen leitet (8,14), sie von Furcht befreit und zum „Abba“-Ruf befähigt (8,15) und ihnen die Gotteskindschaft bezeugt. Paulus verwendet dazu jeweils am Anfang von Vers 14 und 15 die Konjunktion „denn“ (*gar*). „Geist“ (*pneumati*) kann in Vers 13 von Paulus daher instrumentell verwendet werden (zur Bekämpfung von Versuchungen etc.; vgl. Gal 5,16–25), denn der Indikativ des Geisteshandelns in den darauffolgenden Versen ermöglicht und erfordert ein solches ethisches Handeln der Christen. So sehen wir auch hier, dass die Qualität der geistgewirkten Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft sowohl Ermächtigung als auch Maßstab für das Leben als Kinder Gottes und damit auch für die Gesellschaftstransformation ist (vgl. 2Kor 3,18: *metamorphoumetha*).³¹

In seiner Darstellung der zahlreichen positiven Geisterfahrungen fällt Paulus nicht in die Falle des Triumphalismus, wie dies bei einigen Mitgliedern der Gemeinde in Korinth der Fall gewesen zu sein

³¹ Zur Auslegung von Röm 8, 2 Kor 3 und weiteren Texten, die diese These unterstützen, siehe Rabens 2010b:171–242.

scheint (vgl. 1 Kor 2–3; 12–14). In Römer 8 wird daher noch eine weitere, für die LeserInnen möglicherweise unerwartete Dimension des Geistwirkens eröffnet: Der Geist ist auch in allen Erfahrungen von Schwäche, Angst und Unterdrückung (inklusive gesellschaftlicher Zwänge), denen die gesamte Schöpfung unterworfen ist, präsent. Dabei hilft er nicht einfach heraus, sondern kommt selbst hinein in alle „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ und Sehnsucht nach Freiheit (8,21; vgl. 2 Kor 4,7–15). „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ (8,26). Der Geist Gottes identifiziert und solidarisiert sich mit der Schöpfung in geradezu inkarnatorischer Weise, denn er artikuliert stellvertretend für die Welt die Erfahrungen von Unvollkommenheit und Zerbrechlichkeit in einer Tiefgründigkeit, wie sie selbst es nicht kann („Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“). Der Geist wirkt so hinein in die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrungen, inklusive solcher, in denen die ersehnte und erbetete Gesellschaftstransformation keine oder nur wenige Fortschritte macht.

4. Fazit

Die in den paulinischen Briefen beschriebenen Geisterfahrungen bilden ein breites Spektrum ab. Eine Kategorisierung dieser Erfahrungen in „Alltagserfahrungen“ (kontinuierlicher Geistbesitz) und punktuelle, extraordinäre Erfahrungen (ekstatisches Ergriffenwerden durch den Geist) bietet sich jedoch nicht in der von Bultmann und anderen vorgenommenen Exklusivität an. Nach dem Zeugnis der Paulusbrieve gehörte die Ausübung der Charismen zum „Gemeindealltag“ der frühchristlichen Bewegung. Neben diesem Zeichen für den Geistbesitz gründete die Aussage, „ihr habt den Geist der Kinderschaft empfangen“ in verbalen wie nonverbalen, identitätsstiftenden Erfahrungen des Geistes des Sohnes (Röm 8,15f.; Gal 4,4–7). Diese individuellen wie gemeinschaftlichen Erfahrungen der Liebe und Nähe Gottes schließen auch die Gefühlswelt mit ein und sind Er-

möglichung und Maßstab für das persönliche wie das gesellschaftliche Leben der Christen.

Wir haben gesehen, dass die Formulierung „Gott hat uns seinen Geist gegeben“ auf dem Hintergrund eines frühjüdischen Erwartungshorizonts als Erfahrungsaussage zu interpretieren ist, da die Geistesgegenwart in dieser Tradition nicht losgelöst von den prototypischen Gaben und Wirkungen des Geistes wahrgenommen wurde (Joel 3; Ez 36; etc.). Die Konstatierung des Geistbesitzes der frühen Christen kann daher nur schwerlich als ein bloßes Postulat ohne zugrundeliegende Erfahrung verstanden werden. Dies wird auch anhand von paulinischen Argumentationen wie in Galater 3,1–5 und 1. Thessalonicher 1,5–6 deutlich, die explizit auf die Erfahrungsdimension des Geistempfangs bauen. Es ist also an der in Teil 1 konstatierten Reziprozität von Erlebnis und Interpretation(horizont) festzuhalten. Die religiösen Erfahrungen der frühen Christen wurden auf dem Hintergrund bestehender Prophetien etc. interpretiert und zu Lehrsätzen weiterentwickelt, die diese Erfahrungen aufnehmen (z.B. Apg 2,15–17,38). So konnte einerseits die Erfahrung die Lehre inspirieren (z.B. Apg 10,44–48) und andererseits die Lehre auch die Praxis korrigieren (z.B. 1 Thess 5,19f.; 1 Kor 12–14).

In den paulinischen Gemeinden war das Wirken des Geistes eine Gemeinschaftserfahrung. Es war nicht auf die Gruppe(ndynamik) reduzierbar, sondern hatte auch eine „private“ Dimension (vgl. u.a. 1 Kor 14,18–19,28). Das Geistwirken diente der Auferbauung des Einzelnen *und* der Gemeinschaft (1 Kor 12,7; vgl. Eph 4,11–16). Auf diese Weise wurden Transformationsprozesse angestoßen, die sowohl den Einzelnen als auch die Gemeinschaft betrafen. Das paulinische Zeugnis von der verändernden Kraft des Geistes birgt damit wichtige Impulse für unsere Frage nach dem „Wie“ der Gesellschaftstransformation. Der Geist der Liebe transformiert und befähigt Menschen, Liebe weiterzugeben, indem er sie die Liebe und Nähe Gottes (u.a. Röm 8,14–17; Gal 4,4–7; 2 Kor 3,18; vgl. Eph 3,14–21) und das gemeinschaftliche Miteinander mit anderen Menschen als „Geschwistern“ erfahren lässt (u.a. Röm 1,11f.; 1 Kor 12,7; 14,23–25; 2 Kor 13,13; Phil 2,1). Dabei schafft die verändernde Kraft des Geistes

selbst Beziehungsstrukturen, in denen diese Liebe zum Ausdruck kommen kann (vgl. u.a. 1 Kor 14,4f., 12,27–33).

Das hier vorgestellte „Modell“ der Gesellschaftstransformation bildet also eine Synthese aus den zwei eingangs vorgestellten Konzepten, da es sowohl beim Einzelnen als auch bei der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft ansetzt. Dennoch geht es über die benannten Konzepte hinaus, denn es setzt *vor* dem ethischen Imperativ ein. Es beginnt mit der geistgewirkten Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft. Auf dieser Grundlage geschieht Gesellschaftstransformation nicht „automatisch“, aber es wird ein dynamisches, von Liebe geprägtes Beziehungsgeflecht initiiert, durch das sich Menschen und Gesellschaftsstrukturen transformieren (lassen) können, und in dem die verändernde Kraft des Geistes kontinuierlich weiterwirken kann.³²

32 Für weitere Impulse paulinischer Spiritualität für heute, siehe Gielen 2009:131–157; Rabens 2011b:36–42.

Literatur

- Berger, Klaus: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. SBS 146/147. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag 1969.
- Boschki, Reinhold: „*Beziehung*“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. *Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*. Ostfildern: Schwabenverlag 2003.
- Bowlby, John: *A Secure Base. Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books 1988.
- Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1984.
- Burke, Trevor J.: *Adopted into God's Family. Exploring a Pauline Metaphor*. Downers Grove: Inter-Varsity Press 2006.
- Engberg-Pedersen, Troels (Hg.): *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Louisville: Westminster Press 2001.
- Engberg-Pedersen, Troels: *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*. New York: Oxford University Press 2010.
- Faix, Tobias und Gabriel Stängle: Warum wir über Transformation reden. Gesellschaftstransformation – Eine Einführung. In: Faix, Tobias/Reimer, Johannes/Brecht, Volker (Hg.): *Die Welt verändern. Grundfragen einer Theologie der Transformation*. Transformationsstudien Band 2. Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung 2009.
- Finney, Mark T.: *Honour and Conflict in the Ancient World. 1 Corinthians in its Greco-Roman Social Setting*. London: Continuum 2011.
- Frey, Jörg: Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 24 (2009), S. 121–154.
- Gielen, Marlis: „Löscht den Geist nicht aus, verachtet prophetische Rede nicht!“ (1 Thess 5,19f). Zur Grundlegung einer christlichen

- Spiritualität bei Paulus. In: Gielen, Marlis (Hg.): *Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie* (BWANT 186). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2009, S. 131–157.
- Gunkel, Hermann: *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1909.
- Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (WUNT I/10) 3. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1988.
- Hinde, Robert A.: *Towards Understanding Relationships*. (EMSP 18) London: Academic Press 1979.
- Horn, Friedrich W.: *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*. (FRLANT 154) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- Kessler, Volker: Transformation durch Erneuerung des Denkens. In Faix, Tobias/Reimer, Johannes/ Brecht, Volker (Hg.): *Die Welt verändern. Grundfragen einer Theologie der Transformation*. Transformationsstudien Band 2. Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung 2009, S. 286–295.
- LaFollette, Hugh: *Personal Relationships. Love, Identity, and Morality*. Oxford: Blackwell Publishers 1996.
- Leibfried, Stephan und Michael Zürn (Hg.): *Transformation des Staates*. (Edition Zweite Moderne). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Levison, John R.: *Filled with the Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans 2009.
- Levison, John R. und Volker Rabens: The Holy Spirit. In: *Oxford Bibliographies Online*. New York: Oxford University Press 2012 [im Erscheinen].
- Lichtenberger, Hermann: *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*. (WUNT I/164). Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Munzinger, André: Creative Reason and the Spirit. Identifying, Evaluating, and Developing Paradigms of Pneumatology. In: Mar-

- shall, I. Howard/Rabens, Volker/Bennema, Cornelis (Hg.): *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans 2012 [im Druck].
- Piaget, Jean: *Psychologie der Intelligenz*. Stuttgart: Klett-Cotta 2000.
- Rabens, Volker: The Development of Pauline Pneumatology. A Response to F. W. Horn. In: *Biblische Zeitschrift* 43 (1999), S. 161–179.
- Rabens, Volker [2010a]: Geistes-Geschichte. Die Rede vom Geist im Horizont der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur. In: *Zeitschrift für Neues Testament* 25 (2010), S. 46–55.
- Rabens, Volker [2010b]: *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. (WUNT II/283). Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Rabens, Volker [2011a]: Begeisternde Spiritualität. Geisterfahrungen im Leben der paulinischen Gemeinden. In: *Glaube und Lernen* 26 (2011), S. 133–147.
- Rabens, Volker [2011b]: Mein neues Leben. Predigt zu Römer 8,1–2,9. In: *Theologisches Gespräch* 35 (2011), S. 36–42.
- Rabens, Volker [2012a]: Power from In Between. The Relational Experience of the Holy Spirit and Spiritual Gifts in Paul's Churches. In: Marshall, I. Howard/Rabens, Volker/Bennema, Cornelis (Hg.): *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans 2012 [im Druck].
- Rabens, Volker [2012b]: „Von Jerusalem aus und rings umher...“ (Röm. 15,19). Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte. In: von Bendemann, Reinhard und Markus Tiwald (Hg.): *Theologie in der Stadt. Das frühe Christentum in seinem Element*. (BWANT) Stuttgart: W. Kohlhammer 2012 [im Druck].
- Ritter, Werner H.: Was meint Erfahrung? Versuch einer Verständnisbestimmung im christlichen Kontext. In: *Münchener theologische Zeitschrift* 61 (2010), S. 27–35.
- Shaver, Phillip R. und Mario Mikulincer: Attachment Theory, Individual Psychodynamics, and Relationship Functioning. In: Vangelisti, Anita L. und Daniel Perlman (Hg.): *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, S. 251–271.

- Stecher, Ludwig: *Die Wirkung sozialer Beziehungen. Empirische Ergebnisse zur Bedeutung sozialen Kapitals für die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen*. Weinheim: Beltz Juventa 2001.
- Still, Todd D. und David G. Horrell: *After the First Urban Christians. The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. London: Continuum 2009.
- Stuhlmacher, Peter: *Der Brief an die Römer*. (NTD 6) 2. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- Theißen, Gerd: *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*. München: Gütersloher Verlagshaus 2007.
- Thiselton, Anthony C.: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. (NIGTC). Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster 2000.
- Turner, Max: *The Holy Spirit and Spiritual Gifts – Then and Now*. 2. Auflage. Carlisle: Paternoster 1999.
- Turner, Max: ‚Trinitarian‘ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus. In: *Asbury Theological Journal* 57/58 (2002/2003), S. 167–186.
- Volf, Miroslav: *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*. (Sacra Doctrina). Grand Rapids: Eerdmans 1998.
- Wartenberg, Thomas E.: *The Forms of Power. From Domination to Transformation*. Philadelphia: Temple University Press 1990.
- Williams, Daniel D.: *The Spirit and the Forms of Love*. (LCT). London: Nisbet 1968.
- Wolter, Michael: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011.