

Zweitveröffentlichung



Lorenzen, Stefanie

Situative "Verdichtung" als Bedingung religiöser Glaubensüberzeugungen : Wechselseitige Impulse aus neutestamentlicher und praktisch-theologischer Perspektive am Beispiel der Auferstehungsvorstellung in 1 Korinther 15

Datum der Zweitveröffentlichung: 05.05.2025

Akzeptiertes Manuskript (Postprint), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-1080501

Erstveröffentlichung

Lorenzen, S. (2020): Situative "Verdichtung" als Bedingung religiöser Glaubensüberzeugungen : Wechselseitige Impulse aus neutestamentlicher und praktisch-theologischer Perspektive am Beispiel der Auferstehungsvorstellung, in: U. E. Eisen, H. E. Mader (Hrsg.), Talking God in Society : Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 155–173, doi: 10.13109/9783666573170.155.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt das deutsche Urheberrecht.

Stefanie Lorenzen (Universität Bern, Schweiz)

Situative „Verdichtung“ als Bedingung religiöser Glaubensüberzeugungen

Wechselseitige Impulse aus neutestamentlicher
und praktisch-theologischer Perspektive am Beispiel
der Auferstehungsvorstellung in 1 Korinther 15

1. (Re)Konstruktion von Glaubensüberzeugungen in pluralen Kontexten: eine gemeinsame Herausforderung von Exegese und Praktischer Theologie

Wie bilden sich eigentlich religiöse Überzeugungen? Wie verändern wechselnde soziale Kontexte und situativ variierende Interaktionen das Verstehen von Glaubensäußerungen? Und was bedeutet das für die Auslegung christlicher Glaubensstraditionen – speziell: für die Exegese neutestamentlicher Texte und ihre methodischen Instrumentarien? Diese hermeneutischen Fragestellungen waren Dauerbrenner, die wir freitags im Oberseminar mit Peter Lampe lebhaft diskutierten. Das Reizvolle daran war schon damals, dass es nicht nur um philologisch kleinteilige Rekonstruktionen innerbiblischer oder innertheologischer Bezüge ging, sondern dass neutestamentliche Wissenschaft sich an gegenwärtigen Diskursen beteiligte – insbesondere solchen, die erkenntnistheoretisch inspiriert waren. Das Fenster nach draußen war weit geöffnet.

Im Rückblick wird mir deutlich, dass diese zentrale Fragestellung nach der Rekonstruktion von Glaubensüberzeugungen auch meine derzeitige Forschungsarbeit in der Religionspädagogik prägt. In meiner Habilitation beleuchte ich die Frage, wie sich religiöse Positionierungen – also: Einstellungen gegenüber dem, was unter Religion verstanden wird – empirisch erfassen und, darauf aufbauend, theoretisch beschreiben lassen. Es geht darum, aus autobiographischen Erzählungen junger Erwachsener diejenigen situativ eingebetteten Momente herauszuarbeiten und zu konzeptualisieren, die sie selbst in Zusammenhang mit bestimmten religiösen Haltungen bringen und die daher als Voraussetzung ihrer religiösen Positionierungen – und gelegentlich auch: religiösen Entscheidungen – gelten können.¹

Eine Relecture von Peter Lampes konstruktivistisch inspirierten Arbeiten zur *Wirklichkeit als Bild*² macht ein vergleichbares Interesse deutlich: Welche Voraussetzungen führten dazu, dass die verschiedenen frühchristlichen Ak-

1 Lorenzen (2020).

2 Lampe (2006).

teurInnen ihre Positionen zu zentralen Glaubensfragen herausbildeten? Wie kam es, dass die ersten JesuanhängerInnen das Konzept der Auferweckung als axiomatische Grundlegung³ ihrer Gemeinschaft entwickelten und, davon ausgehend, eine eigene Wirklichkeit konstruierten? Welche Variationen der damit verbundenen Glaubenswelten lassen sich historisch rekonstruieren? Konkret: Wie lässt sich erklären, dass die KorintherInnen offensichtlich eine andere Sicht auf das Konzept Auferweckung hatten, als Paulus dies vorschwebte?⁴

Lassen sich aus diesen grundsätzlich ähnlichen Fragestellungen vielleicht gemeinsame Forschungsperspektiven entwickeln, die neutestamentliche und praktisch-theologische Forschung näher zusammenrücken und voneinander lernen ließen? Immerhin sollte man doch vermuten, dass sich die Welt der ersten ChristInnen und diejenige heutiger ZeitgenossInnen in einem Punkte gar nicht so unähnlich waren: Sie standen bzw. stehen beide im Zeichen religiöser Pluralität, also einer Vielzahl von Religionskulturen, die teilweise in unmittelbarer Nachbarschaft koexistieren und einander beeinflussen.⁵ Erst durch diese Pluralität und die damit einhergehenden religiös-nichtreligiösen Alternativen wird das Axiom der Auferweckung heute von einer selbstverständlichen zu einer optionalen und damit kontingenten Glaubensüberzeugung⁶ – ebenso, wie es dies zur damaligen Zeit war. Überdies kann man sowohl für die ersten ChristInnen wie auch für viele ZeitgenossInnen – v. a. der jungen Generation – voraussetzen, dass sie keine spezifisch christliche Sozialisation erfahren haben, allenfalls peripher mit genuin christlichen Glaubensüberzeugungen in Kontakt gekommen sind. Allerdings – und hier liegt eine unübersehbare Grenze pauschalen Parallelisierens – geschieht dies in heutiger Zeit vor dem Hintergrund einer 2000-jährigen christlich geprägten Kulturgeschichte, während der Kontext der ersten ChristInnen in dieser Hinsicht gänzlich anders geprägt war.

Sowohl im Blick auf gegenwärtiges wie auch auf antikes Christ-Sein interessiert also Peter Lampes grundlegende Frage: „Welche Rolle spielt das – situationsabhängige – menschliche Erfahren für das Formieren theologischer Wirklichkeitsentwürfe?“ Was aber kann damit – für beide Disziplinen und für die Theologie insgesamt – gewonnen werden? Aus religionspädagogischer Perspektive verbindet sich mit der Frage der Bereich der religiösen Identitätsbildung: Wenn man genauer weiß, wie sich religiöse Überzeugungen – und damit: religiöse Identität – bilden, kann man entsprechende pädagogisch-didaktische Entscheidungen mit Bezug auf eine empirische Grundlage fällen und Lernkontexte gezielter gestalten. Für die neutestamentliche Wissenschaft

3 Lampe (2006), 71 passim.

4 Zeller (2010), 456–459, als exemplarische Darstellung der exegetischen Diskussion um die Position der Auferstehungsleugner.

5 Als Kontext für das frühe Christentum wird das z. B. in Schnelle (2015), 156–157, kurz erwähnt.

6 Die grundlegende Argumentation für diese These liefert Berger (1992), 32–35 passim.

weisen die Forschungsinteressen Peter Lampes die Richtung: z. B. der grundsätzliche hermeneutische Vorbehalt der Konstruktivität im Blick auf jedwede religiös-weltanschauliche Überzeugung, inklusive naturwissenschaftlich-säkulärer Weltbilder, die den interdisziplinären Diskurs bestimmten sollte.⁷ Damit einher geht außerdem die Möglichkeit, biblische Glaubensvorstellungen durch das Herausarbeiten ihrer Entstehungsbedingungen besser zu verstehen, sie auf ihre Plausibilität zu prüfen und evtl. eine neue Sprache dafür zu finden. Eine Bedingung für das Konzept der Auferweckung Jesu ist beispielsweise mit den Christophanien gegeben, die aus konstruktivistischer Sicht nicht mehr historisch hinterfragt, wohl aber ansatzweise beschrieben werden können: z. B. als Erfahrung eines aktiven Gegenübers, mit dem man kommunikativ interagieren konnte.⁸ Letzten Endes geht es also in beiden Fällen darum, über die Herausarbeitung der situativen Bedingungen die „Kommunikation des Evangeliums“⁹ heute so auszurichten, dass Anschluss-Stellen für die eigene Positionierung deutlich werden.

2. Die Wissenssoziologie als methodologischer Rahmen neutestamentlicher und praktisch-theologischer Zugänge

Im Licht der Wissenssoziologie gründen religiöse Überzeugungen – wie jedwedes Wissen – auf sozialen Konstruktionen.¹⁰ Peter Lampe geht es vor diesem Hintergrund vor allem darum, den Prozess der sozialen Konstruktion von Überzeugungen im frühen Christentum aufzuzeigen: Die Erscheinungen des Auferweckten dienen beispielsweise als Katalysatoren für das gemeinsame Konstruieren aus den Bausteinen bereits vorhandener Bedeutungseinheiten, die unter den frühen ChristInnen intersubjektive Bestätigung erfahren: nicht zuletzt durch besondere emotionale, teilweise auch ekstatische Erlebnisse wie der Zungenrede.¹¹

Auch in der Praktischen Theologie bezieht man sich auf die Wissenssoziologie als möglichen erkenntnistheoretischen Rahmen. Christian Grethlein nimmt beispielsweise in seinem Grundlagenwerk *Praktische Theologie* darauf Bezug, um die aktuellen Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums zu eruieren: Dabei erscheint die Optionalität christlicher Glaubensüberzeugungen als wesentliches Merkmal.¹² Ihre Weitergabe greift daher nur mehr da,

7 Lampe (2006), 88–100.

8 Lampe (2006), 102.

9 So der von Ernst Lange geprägte Begriff, der von Christian Grethlein als praktisch-theologischer Bezugsrahmen entfaltet wird. Vgl. z. B. Grethlein (2012).

10 Klassisch: Berger/Luckmann (1992).

11 Lampe (2006), 81–82 (mit Bezug auf die Zungenrede in Korinth) sowie 101–112.

12 Grethlein (2012), 194–211, v. a. 197–201 (mit Bezug auf Charles Taylor).

wo sie auch biographisch passt, also vom Individuum als authentisch erlebt wird.¹³

Religionspädagogisch wirkt sich die Wissenssoziologie schließlich explizit im Ansatz der konstruktivistischen Religionsdidaktik¹⁴ aus: Ganz allgemein liegt das Augenmerk hier v. a. darauf, Lernen als aktiven Konstruktionsprozess des Subjekts zu begreifen und dafür pädagogische Anregungen zu liefern. Im Blick auf die Inhalte kommt es darauf an, die (christliche) Religion als mögliches Wirklichkeitskonstrukt zu thematisieren, das die Sicht auf die Welt in einer bestimmten Art und Weise verändert.¹⁵ Insbesondere verschiebt sich damit die Wahrheitsfrage: weg von statischen Konzepten ontischer Wahrheit, hin zur Frage nach der intersubjektiven Plausibilität von Evidenzquellen eigener und fremder Wirklichkeitskonstruktionen. Hierfür haben auch die Forschungen Peter Lampes wichtige Impulse gegeben.¹⁶

Eher indirekt zeigt sich die Bedeutsamkeit der Wissenssoziologie für die Praktische Theologie auch in einigen methodischen Ansätzen der qualitativen Sozialforschung, allen voran der *Grounded Theory*.¹⁷ Damit können auch diejenigen empirischen Erhebungen wissenssoziologisch grundiert werden, die in praktisch-theologischem Interesse mit Hilfe dieses Ansatzes durchgeführt werden. Grundsätzlich eignet sich die Methode vor allem für Fragestellungen, bei denen es um die soziale Konstruktion von Bedeutung und ihre Auswirkung auf das Handeln in ganz konkreten Situationen geht.

Im Folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, die Ergebnisse einer solchen „empirisch gegründeten Theorie“¹⁸ zu religiösen Positionierungsprozessen in Kurzform darzustellen und sie anschließend auf ein neutestamentliches Spielfeld, die paulinische Kommunikation der Auferstehungsbotschaft in 1 Kor 15, zu übertragen. Ziel ist es, insbesondere mit Hilfe der Kernkategorie der Verdichtung neue Impulse zu gewinnen – sowohl für die exegetische Analyse des neutestamentlichen Textes als auch für die Thematisierung des Interpretaments „Auferstehung“ im religionspädagogischen Handlungsfeld.

13 Grethlein (2012), 206.

14 Wichtigstes Organ ist das *Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik*, Büttner/Mendl et al. (2010–2019).

15 Büttner/Mendl/Reis/Roose (2010).

16 Lampe (2010).

17 Zur Einführung Strauss/Corbin (1996), Glaser/Strauss (1998). Die *Grounded Theory* Methodologie ist durch den Sozialpsychologen Anselm Strauss vom amerikanischen Pragmatismus und dem symbolischen Interaktionismus inspiriert; beides Richtungen, die in gewisser Nähe zur Wissenssoziologie zu stehen kommen. So Bryant/Charmaz (2007), z. B. 37.

18 So eine mögliche Übersetzung des englischen Terminus ins Deutsche.

3. Eine empirisch grundierte Theorie religiöser Positionierung als praktisch-theologischer Impuls für die (Re)Konstruktion paulinisch-korinthischer Glaubenskommunikation in 1 Korinther 15

Im Zentrum der von mir konstruierten *Grounded Theory* zu religiösen Positionierungsprozessen junger Erwachsener steht die Kernkategorie der Verdichtung rund um das Konzept des „aufgeladenen Wirkzentrums“. Was damit gemeint ist, soll im Folgenden anhand eines Ankerbeispiels veranschaulicht und skizzenhaft entfaltet werden.¹⁹

3.1 Die empirisch gegründete Theorie religiöser Positionierung: Skizze der Kategorien und ihrer theoretischen Relationierung

Sonja, eine 25-jährige Studentin ohne konfessionelle Beheimatung, differenziert im Interview zu ihrer religiösen Biographie zwischen dem Begriff der Spiritualität, den sie für sich selbst in Anspruch nimmt, und der Bezeichnung Religion, mit der sie eine spezifische Raumvorstellung assoziiert:

I:²⁰ Was würden, wie würden Sie denn den Blick charakterisieren, mit dem Sie auf Religion gucken, können Sie das beschreiben?

B:²¹ Äh, für mich, für mich ist das wirklich so wie eine Familie, die um das Feuer hocken ...

I: Und Sie gucken aber ...

B: Ja, von außen da so rein, weil es ist so, als hätten wir das wirklich so wie, wie eine Familie, und die hocken da und erzählen sich was und man weiß zwar, dass die sich über was Tolles unterhalten, weil die anscheinend eine tolle Zeit verbringen miteinander, aber man hört nicht genau, was die da reden, also das ist wirklich so wie ein Fenster, du siehst es, aber du kriegst halt nicht die ganze Information mit, weil dir halt eben dieses Hören fehlt, und auch dieses Fühlen, du merkst es ja nicht, wie warm es ist, du siehst zwar, dadrin ist das Feuerchen und es ist so ein behagliches Licht, und es ist schön, aber irgendwie so du hast nicht ganz teil an allem.²²

Das Beispiel soll hier vor allem eines deutlich machen: Religion wird von Sonja als ein besonderer sozialer Interaktionsraum vorgestellt, an dem sie selbst nicht teilhat, den sie aber – auch aus der Außenperspektive – als durchaus attraktiv empfindet. Das liegt vermutlich an der Geborgenheit, die er aus-

19 Vgl. zum Folgenden Lorenzen (2020), insbesondere 136–141.

20 „I“ steht für „Interviewerin“.

21 „B“ steht für „Befragte“.

22 Lorenzen (2020), 137.

strahlt, vermittelt durch die angeregte Kommunikation einer Gruppe von Menschen, die rund um eine Wärmequelle agieren. Dennoch bleibt für sie eine unsichtbare Grenze, die sie nicht durchbrechen kann oder möchte.

Mit diesen wenigen Strichen ist die zentrale Idee der Kernkategorie skizziert: Grundlegend für die religiöse Positionierung der vierzehn jungen Erwachsenen in den von mir geführten narrativen Interviews ist die situativ variierende Erfahrung von Religion als verdichtetem Interaktionsraum, angesichts dessen die Interviewten Position beziehen.²³ Die charakteristischen religiösen Raumerfahrungen, von denen die Befragten erzählen, entstehen durch die Zentrierung auf ein spannungsvolles Gegenüber, das zum Gegenstand der gemeinsamen oder individuellen Interaktion wird – in diesem Beispiel symbolisiert durch das Feuer. Verdichtungsräume können, wie im Beispiel, mehrere Personen umfassen, oder als von außen unsichtbarer Kommunikationsraum im Inneren eines Individuums erfahren werden. Zudem sind unterschiedliche Intensitäten feststellbar: Intensive Verdichtungen zeichnen sich durch starke Zentrierungen aus und können daher intensiv auf die Überzeugungsbildung einwirken; extensive Verdichtungen leben von ihrer Offenheit, die den Akteuren viel Raum für eigene Vorstellungen lässt.

Je nachdem, mit welchen Erwartungen, sozialisatorischen Prägungen etc. die Akteure diese Verdichtungen religiöser Räume erfahren, kann dies für Attraktivität, Abstoßung oder Gleichgültigkeit sorgen. Diese Interaktionen, die für die Akteure aus dem Verdichtungserleben folgen, habe ich als Passungsreaktionen konzeptualisiert. Die intensivste Passungsreaktion, die das Selbst-Annehmen beispielsweise einer religiösen Glaubensvorstellung bezeichnet, ist das Glauben. Mit dieser Passung zwischen Subjekt und einem zentralen Interpretament der gemeinsam geteilten Vorstellungswelt geht Teilhabe und Zugehörigkeit einher – mithin: eine Positionierung innerhalb des sozialen Raums, in dem diese Vorstellung Teil des kommunikativen Zentrums ist.

Viele junge Erwachsene bevorzugen heute allerdings keine eindeutigen religiösen Binnenpositionen mehr: Sie sammeln sich lieber im unbestimmten Grenzraum des Weder-Noch oder aber sie konstruieren religiöse Räume von beträchtlicher Spannweite, die möglichst offen bleiben, mit nur wenig Konkretion auskommen und dementsprechend unscharf konturiert erscheinen. Sonja und ihr Bezug zum Spiritualitätsbegriff ist hierfür ein Beispiel.²⁴ Dennoch: Wenn Religion mit der Frage nach Halt im Leben in Verbindung gebracht wird, dann kann sie für junge Erwachsene – in selektiver Auswahl – interessant werden.

Neben der Konzeptualisierung von Phänomenen geht es in der *Grounded*

23 Ein wichtiger theoretischer Bezugspunkt ist hierbei ein Klassiker der Wissenssoziologie: Alfred Schütz (1962) weist in seinem Konzept verschiedener „Sinnprovinzen“ unterschiedliche Erfahrungsqualitäten auf.

24 Hier lassen sich die oben skizzierten Beobachtungen Grethleins zu den heutigen Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums leicht wiederfinden.

Theory Methodologie auch um die Herausarbeitung des Zusammenspiels übergreifender Kategorien. Im Falle der religiösen Positionierung kommt dabei der Erfahrung des Verdichtungsraums rund um ein aufgeladenes Wirkzentrum besondere Bedeutung zu. Von dieser Konstruktion leiten sich alle anderen Interaktionen ab. Daher liegt an diesem Punkt auch das Innovationspotential der von mir entwickelten Theorie: Mit ihr steht ein inhaltlich sehr allgemein gehaltenes Analyseinstrument zur Verfügung, mit Hilfe dessen die Gestaltung von religiös relevanten interaktionalen Verdichtungsräumen und den darauf bezogenen Positionierungen theoretisch erfasst und beschrieben werden kann. Aus religionspädagogischer Perspektive eignet sich dies vor allem für die Analyse und Diskussion von Bildungskontexten. Wie wird hier die notwendige Spannung rund um einen religiösen Bildungsgegenstand konstruiert? Wie ist die Balance von Offenheit und Zentrierung konzipiert? Welche Art von Passungsreaktion seitens der Teilnehmenden ist intendiert? Gibt es auch die Möglichkeit, als Außenstehender oder Grenzbewohnerin zu partizipieren?

Könnte diese empirisch gegründete Theorie auch etwas für das Verstehen neutestamentlicher Kontexte austragen? Könnte man mit ihrer Hilfe versuchen, zumindest die intendierten Verdichtungsräume neutestamentlicher Kommunikation zu rekonstruieren? Die Probe aufs Exempel soll an einem Text vollzogen werden, der auch für Peter Lampes Konstruktivismus-Forschungen Bedeutung gewonnen hat und oben bereits mehrfach angeklungen ist: Die paulinische Argumentation für das Interpretament der Auferstehung als unverzichtbarem Bestandteil christlichen Glaubens in 1 Kor 15 wird im Folgenden die Grundlage bilden, um zumindest die wichtigsten Kategorien der *Grounded Theory* in den Bereich der antiken Glaubenszeugnisse zu transferieren und daran zu testen.²⁵ Vielleicht, so die damit verbundene Erwartung, kann dieser Transfer nicht nur erhellend auf den Text selbst wirken, sondern auch Impulse für eine zeitgemäße Kommunikation der Auferstehungsvorstellung liefern.

3.2 Transfer der empirisch gegründeten Theorie auf die paulinische Argumentation für das Axiom der Totenauferweckung in 1 Korinther 15

Paulus möchte die KorintherInnen in seinem Brief von der somatischen Auferstehung der Toten überzeugen, die für ihn im Zentrum des Evangeliums steht. Er reagiert damit vermutlich auf Distanzierungsbewegungen seitens einiger korinthischer Gemeindemitglieder, die mit der Auferstehungsvorstellung entweder gar nichts anfangen können oder sie rein pneumatisch interpretieren, also v.a. die damit verbundene Körperlichkeit und den escha-

²⁵ Eine Anwendung des gesamten Theorieschemas scheint mir unnötig einengend.

tologischen Vorbehalt ablehnen.²⁶ Paulus muss also daran gelegen sein, einen Kommunikationsraum zu erschaffen, in dem sein eigener Glaube an die körperliche, endzeitliche Auferstehung derart starke Präsenz gewinnt, dass er bei den KorintherInnen entsprechende Passungsreaktionen auslöst und sie sich innerhalb dieses kommunikativen Verdichtungsraums positionieren.

Wie also ist der im Brief imaginierte soziale Kommunikationsraum beschaffen, den Paulus mit Hilfe eines spannungsgeladenen Wirkzentrums etabliert? Ich formuliere hierzu einige Teilthesen, die ich im Anschluss entfalten werde:

1. Der von Paulus gebrauchte Ausdruck *εὐαγγέλιον* bezeichnet die Vorstellung eines spannungsgeladenen kommunikativen Krafraums, der die frühchristliche Gemeinschaft umgreift und zusammenhält.
2. Die Spannung bzw. *δύναμις* dieses Raums entsteht durch den gemeinsamen Bezug auf eine zentrierende Mitte – die Person des toten und auferstandenen *Χριστός* in seiner somatischen Verfasstheit, der zur spiegelbildlichen Einschreibefläche für die anwesenden KorintherInnen werden soll. Mit Blick auf Peter Lampes Forschungen könnte man sagen: Es handelt sich hierbei um eine situativ imaginierte Ausprägung der axiomatischen Grundlegung der frühen Christengemeinden.
3. Dieses Wirkzentrum, also die Vorstellung des Christuskörpers als kollektivem, auch die Toten umschließenden Identifikationsraum, erhält die ihm eigene Spannung zum einen durch die Art und Weise, wie Tod und Leben innerhalb des *εὐαγγέλιον* – als zwei Aspekte des *Χριστός* – nebeneinandergestellt und umgedeutet werden. Zum anderen erwächst diese Spannung durch die Grenzziehung nach außen, die Paulus mit Hilfe des irdischen Gegenstücks Christi, des ersten *ἄνθρωπος* Adam, aufbaut.
4. Mit dem neuen Verständnis von Tod und Leben, das im kommunikativen Krafraum des *εὐαγγέλιον* gilt, geht auch eine veränderte Art des Handelns einher. Der Verweis auf dieses Handeln und die damit verbundene Sinnfrage dient wiederum der Plausibilisierung des Grundaxioms. Konkret: Das Engagement für das *εὐαγγέλιον* ist nach Paulus nur dann sinnvoll, wenn es unter dem Vorzeichen der Auferstehung steht. Moralisches Handeln ist daher Zeichen für die Überzeugung von der Auferstehung – eine Art pragmatischer Plausibilisierung als mögliche Evidenzquelle.
5. Schließlich malt Paulus die endzeitliche Gemeinschaft der KorintherInnen derart aus, dass die Vorstellung von der zukünftigen Verwandlung der ZuhörerInnen selbst als aufgeladenes Wirkzentrum des Kommunikationsraums fungiert. Eine wichtige Strategie hierfür sind ästhetisch ansprechende Bilder und Metaphern, die die Körperlichkeit der Auferstehung anschaulich und damit plausibel werden lassen. Hier kann man vielleicht

26 So zwei der wichtigsten Positionen in der forschungsgeschichtlichen Diskussion, die z. B. bei Zeller (2010), 456–459, noch stärker differenziert dargestellt werden.

einen Reflex der sinnlichen Erfahrung als möglicher Evidenzquelle der Wirklichkeitskonstruktion sehen.²⁷

3.2.1 Die Performanz des εὐαγγελίου

Paulus erinnert gleich zu Beginn seiner Ausführungen mit dem Stichwort εὐαγγέλιον (1 Kor 15:1) an den gemeinsamen kommunikativen Bezugsrahmen zwischen ihm und der korinthischen Gemeinde. Mit εὐαγγέλιον ist einerseits eine inhaltliche Verbindung zum Christusereignis gesetzt (1 Kor 15:3–8), für die hier verfolgte Fragestellung relevanter aber ist der kommunikative Vorgang, der damit – über die Verbform εὐηγγελισάμην (1 Kor 15:1–2) – ebenfalls bezeichnet ist.²⁸ Paulus ruft also nicht nur die begrifflich-inhaltlich gefüllte Grundlage der christlichen Wirklichkeitskonstruktion als gemeinsame Wissensbasis des korinthischen Kontextes in Erinnerung, er bezieht sich auch auf die Art und Weise, wie diese axiomatische Grundlegung Gestalt gewonnen hat: durch seine Verkündigung, das Annehmen der Botschaft seitens der KorintherInnen, durch ihr eigenes Verweilen in diesem kommunikativen Resonanzraum, der schließlich ihrer Rettung dienen soll (1 Kor 15:1–2). Die Koordinaten dieser Wirklichkeitskonstruktion sind damit auch den ZuhörerInnen in Korinth wieder präsent. Wenn für Paulus alles gut geht, öffnet sich für sie daher im Moment der Verlesung eben dieser gemeinsame Kommunikationsraum, der ihre Sicht auf die Wirklichkeit bestimmen soll. Dafür muss Paulus die skeptische Distanz, die er offensichtlich zumindest bei einigen Gemeindemitgliedern vermutet, überwinden. Er muss sie in das kommunikative Kraftfeld²⁹ des εὐαγγελίου hineinziehen.

3.2.2 Das personale Wirkzentrum:

Partizipation am himmlischen und irdischen ἄνθρωπος

Es ist nun interessant zu sehen, wie Paulus versucht, das εὐαγγέλιον für die KorintherInnen kommunikativ erfahrbar zu machen. Man könnte auch sagen: eine die Zuhörerschaft umgreifende Spannung aufzubauen, die zu einer sozialen Verdichtungserfahrung führen soll. Dies geschieht, so meine These, über die ambigue Figur des Χριστός, die als spannungsvolle Einschreibefläche für die Gemeinde dient und auf diese Weise Identifikation ermöglichen soll. Der kommunikative Interaktionsraum, den Paulus durch den Ersten Korinther-

27 Zu dieser Bedingung der Wirklichkeitskonstruktion: Lampe (2006), 86 passim.

28 Eine Entfaltung dieses Doppelaspekts bietet Wolter (2013).

29 In Anlehnung an die spätere Bestimmung des Begriffs in Röm 1:16.

brief etabliert, erhält dadurch eine christusförmige Gestalt, an der die Rezipienten im Akt der Verlesung gemeinsam partizipieren können.³⁰

Für diese Christusförmigkeit spricht nicht nur die grammatische Konstruktion in 1 Kor 15:12, die Χριστός durch die passive Verbform als Subjekt des Kommunikationsgeschehens etabliert. Von Beginn an knüpft Paulus die Auferweckung Christi an die allgemeine Auferstehung der Toten und parallelisiert dadurch zunächst die Figur des Χριστός mit den bereits verstorbenen Gemeindegliedern – besonders deutlich in den Konstruktionen 1 Kor 15:15–17, durch die das Substantiv νεκροί auch semantisch in die Nähe von Χριστός rückt, indem beide mit dem Verb ἐγείρονται bzw. ἐγήγερται verknüpft und durch Analogieschlüsse argumentativ auf eine Ebene gebracht werden. Χριστός und die Toten haben im Blick auf ihr Tot-Sein denselben Status – und deswegen hängt von der Auferweckung des einen Toten die Auferweckung der vielen Toten ab. Χριστός und die Toten bilden also eine Gemeinschaft, die von Paulus hier in die Waagschale geworfen wird. Über soziale Beziehungen sind die νεκροί wiederum mit den KorintherInnen verbunden, was in religiös-liturgischen Praxen wie der Vikariatstaufe auch performativ zum Ausdruck kommt.

Die Körperlichkeit dieser Verbindung zwischen den Gläubigen und Χριστός ist in den gerade diskutierten Textpassagen eher implizit thematisiert – z. B. in der erwähnten Vikariatstaufe, die ja eine rituelle Handlung an einem Körper darstellt, mit der Partizipation an der Erlösung hergestellt wird. Explizit geht Paulus auf diesen Aspekt dann in 1 Kor 15:35–49 ein: Dabei zeichnet er die Körperlichkeit (und damit verbunden: die Sterblichkeit) des irdischen Prototyps Adam deutlich als außerhalb des εὐαγγέλιον gelegene Seinsweise. Der himmlische ἄνθρωπος ist hingegen der entscheidende personale Bezugspunkt des mit εὐαγγέλιον bezeichneten Kommunikationsraums – samt allen Attributen, die mit seiner Körperlichkeit einhergehen. Hier greift Paulus auf ästhetische Plausibilisierungsstrategien zurück, die die Beschaffenheit der Körper mit ihrer Zugehörigkeit zu den kosmischen Ordnungen sinnhaft veranschaulichen. Dass es sich bei diesem Gemälde um eine Vorausschau der die KorintherInnen erwartenden somatischen Auferstehungsexistenz handelt, wird dann in 1 Kor 15:49 explizit: Einerseits sind die KorintherInnen nicht mehr länger somatisches Ebenbild des irdischen ἄνθρωπος, andererseits tragen sie aber auch noch nicht die εἰκόν des Himmlischen.³¹ Vielleicht könnte man sagen: Sie befinden sich im Grenzbereich der beiden Herrschaftsgebiete. Sozial-imaginativ haben sie im Akt der Verlesung bereits Anteil am auferstandenen Χριστός; die somatische Verwandlung steht zwar noch aus, ist aber in

30 Dass hier Anschlüsse an die kerygmatische Auferstehungsinterpretation Bultmanns, z. B. Bultmann (1984), 292–306, gegeben sind, ist offensichtlich.

31 Die These von der somatischen Verfasstheit des paulinischen εἰκόν-Begriffs vertrete ich in Lorenzen (2008), 256 passim.

dem Vor-Augen-Malen dieser Herrlichkeit bereits als gemeinsame Orientierung präsent.

3.2.3 *Halt im Leben durch Umdeutung von Tod und Leben: ethisch-moralische Plausibilisierungen*

Wenn Paulus, wie oben dargelegt, zunächst die verstorbenen KorintherInnen mit dem toten Χριστός in Verbindung bringt, dann entsteht die entscheidende Spannung für die Zuhörenden dadurch, dass Paulus dieses Totsein mit Hilfe des Auferweckungsaxioms als uneigentlichen Tod kennzeichnet und mit dem wahren Leben in Christus verknüpft. Paulus deutet also, v. a. in 1 Kor 15:18–31, Tod und Leben innerhalb der δύναμις des εὐαγγέλιον um und kontrastiert beides mit den entsprechenden Pendants außerhalb dieses kommunikativen Spannungsraums: Es gibt ausschweifendes, genussvolles und zügelloses Leben außerhalb des εὐαγγέλιον, das manche mit wahren Leben gleichsetzen könnten. Es entspringt der Einsicht in die eigene Sterblichkeit und versucht, dieser eine Steigerung von Lebensgenuss entgegenzusetzen. Anders hingegen die Reaktion auf den Glauben an die Auferweckung Christi: Hier geht es gerade nicht um Steigerung von Genuss, sondern um die Hingabe des irdischen Lebens an das wahre Leben, das sich im Glauben an die Auferweckung Christi manifestiert. Daher werden innerhalb des εὐαγγέλιον zwar auch Todeserfahrungen gemacht, aber dieser Tod besitzt hier keine Bedeutung, weil er eben nicht endgültig, sondern im besten Fall Zeichen für das wahre Leben ist.³²

Für eine kurze Zeitspanne rückt Paulus dann auch sich selbst als Identifikationsobjekt ins Zentrum: Er demonstriert, wie die Umdeutung von Tod und Leben sich konkret in seinem Handeln auswirkt. Bereits seine Bemerkungen in 1 Kor 15:8–10, in denen er seine Leistungen bzgl. der Evangeliumsverkündigung mit denen der anderen Apostel vergleicht und darin – als letzter Zeuge – am besten abschneidet, sind Ausdruck seiner Kreuzestheologie, die die Gnade Gottes in der Schwachheit entdeckt (vgl. 1 Kor 1:18–2:16). In 1 Kor 15:30–32 wird diese Form der Selbstdeutung ein weiteres Mal herausgekehrt: Hält man sich im Kraftbereich des εὐαγγέλιον auf, dann bedeutet das tägliches Sterben für das εὐαγγέλιον. Sinn gewinnt dieses Martyrium allerdings nur, wenn das Axiom der Auferstehung auch gültig ist und damit als Zeichen wahren Lebens interpretiert werden kann. Paulus eigenes Handeln kann also als eine Art pragmatische Plausibilisierungsstrategie für den Glauben an die Auferstehung gelten: „Seht her, welche Art des Handelns die Auferstehung zeitigt, das ohne den Glauben daran sinnlos und daher auch nicht möglich wäre!“ So funktioniert Auferstehung nach Paulus also ganz praktisch – das macht er an seinem eigenen Verhalten, seinem Engagement für das εὐαγγέλιον, deutlich.

32 In Lorenzen (2008), 25–67, arbeite ich ein ähnliches Verständnis von Leben und Tod für die SapSal heraus.

Mit diesem Hinweis markiert Paulus auch eine Grenze des frühchristlichen Interaktionsraums: Die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft zeigt sich nach außen vor allem im Handeln, im Ethos der ChristInnen. Halt im Leben gibt es nach Paulus somit nur, wenn man eben nicht an diesem Leben festhält, sondern sich die Botschaft von der Auferweckung zu eigen macht und damit einen Seitenwechsel vollzieht, der nüchterne Distanz zur rauschhaften Lebenssteigerung ermöglicht.

3.2.4 Die endzeitliche korinthische Gemeinschaft als aufgeladenes Wirkzentrum: ästhetische Plausibilisierung der Verwandlung

Paulus beginnt seine Rede in einem eher nüchtern-argumentativen Stil und steigert sie gegen Ende, indem er die somatische Augenblicksverwandlung für sich selbst, die KorintherInnen und die Toten beschreibend-visionär vor Augen malt und dafür auf Bekleidungsmetaphern zurückgreift: das alltägliche Anziehen oder Überstreifen von Kleidung über den Körper und die damit einhergehende Veränderung des Aussehens – z. T. auch der Rolle – wird genutzt, um für die pneumatische Neuschöpfung des $\sigma\omega\mu\alpha$ Evidenz zu erzielen. Diese Art der Plausibilisierung bezeichne ich als ästhetisch, weil es um die Veranschaulichung, das Imaginieren durch einen Rekurs auf sinnliche Wahrnehmung geht. Dahinter steht, wie bereits in 1 Kor 15:36–49, die Vorstellung, dass sich die verschiedenen kosmischen Ordnungen mit verschiedenen Ausprägungen des $\sigma\omega\mu\alpha$ verbinden.

An die Stelle des himmlischen $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, der bisher das identifikatorische Zentrum des Interaktionsraums darstellte, tritt in diesem Abschnitt des Briefes die Gemeinschaft von Paulus und den KorintherInnen selbst: Sie bildet das aufgeladene Wirkzentrum, das Verdichtung ermöglichen und zu intensiven Passungsreaktionen führen soll. Den KorintherInnen wird die endzeitliche Verwandlung ihrer eigenen Körper vor Augen gemalt – sie selbst stehen nun im Zentrum des $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$. Wenn diese Einschreibefläche attraktiv und plausibel genug gezeichnet ist, wird die korinthische Gemeindeversammlung, in der der Brief verlesen wird, zu einem Interaktionsraum sozial-intensiver Verdichtung, in dem das Axiom der Auferstehung – zumindest für die Zeit der Versammlung – derartige Evidenz gewinnt, dass es als gemeinsamer Orientierungspunkt wirkt und dadurch ein erneuertes Gemeinschaftsgefühl zeitigt, das sich auch mit der Person des Paulus verbindet.

4. Performanz und Konstruktivität als Impulse für die religionspädagogische Kommunikation von Auferstehung

Fragt man nun, inwiefern die paulinische Kommunikation des Auferstehungsaxioms für heutiges praktisch-theologisches Handeln anregend sein könnte, dann legt die oben skizzierte Interpretation es nahe, weniger auf begriffliche Inhalte, sondern eher auf die Art und Weise, das *Wie* der Kommunikation zu fokussieren. Man könnte auch sagen: Im Mittelpunkt sollte der performative Aspekt des Auferstehungsaxioms stehen, der dann wiederum Anregungen für individuelle oder soziale Konstruktionen bieten kann. Damit ist nun nicht gemeint, dass das Thema Auferstehung – noch dazu: in der Schule – nach Art des Paulus in verkündigendem Stil angegangen werden sollte. Vielmehr geht es darum, die oben herausgearbeiteten Plausibilisierungsstrategien als Impulse zu nutzen, um die christliche Rede von der Auferstehung religionspädagogisch transformiert in Szene zu setzen.

4.1 Das Auferstehungsaxiom und die performative Religionsdidaktik

Die Idee, das Thema der Auferstehung über die Art der Kommunikation zu erschließen, führt zur Diskussion um die performative oder performanzorientierte Religionsdidaktik. Der gemeinsame Nenner der verschiedenen Ausrichtungen, die sich unter diesem Schlagwort mittlerweile tummeln, liegt in der Betonung des Kommunikationsmodus als Zugang zum Kommunikationsinhalt. Die Formseite von Religion dient als Türöffner für das Verstehen religiöser Sprache, ihrer besonderen Grammatik und der damit verbundenen Sicht auf die Welt – insbesondere im Unterschied zu anderen Formen der Weltbegegnung. Dabei kommt dem Christusereignis besondere Bedeutung zu, denn die christliche Religion gründet in dieser Erfahrung, die sie in unterschiedlichsten Vollzügen zum Ausdruck bringt.³³

Um also zu verstehen, was Auferstehung bedeutet, muss man die christliche Kommunikation darüber mindestens aus der Halbdistanz teilnehmender Beobachtung heraus erfahren. Allerdings bleibt es nicht bei dieser Art der Partizipation. Unter dem Vorzeichen von Bildung sollen die gewonnenen Erfahrungen vielmehr aus einer kritischen Distanz heraus reflektiert und auf ihre Plausibilität hin geprüft werden. Von hier aus können sich dann auch Verbindungen zu einer konstruktivistisch orientierten Religionsdidaktik ergeben, die wiederum an Peter Lampes Forschungen anschlussfähig sind.

Für das unterrichtliche Handeln erfordert dieser Zugang die Gestaltung einer explizit erfahrungsorientierten Phase, in der die Teilnehmenden in In-

33 Dressler (2015).

teraktion mit dem Auferstehungsaxiom in seiner verkündigten Gestalt treten. Dabei muss allerdings für alle Beteiligten erkennbar sein, dass dieser kommunikative Interaktionsraum nicht mit dem Unterricht selbst zusammenfällt, sondern einen eigenen Bereich innerhalb des Unterrichtsszenarios bildet: Hier stellt man sich gemeinsam, in der Art eines Experiments³⁴, der christlichen Auferweckungskommunikation. Ziel ist, sich insoweit auf diese Interaktion einzulassen, dass individuelle Resonanzbewegungen entstehen, die dann wiederum zum Ausgangspunkt der anschließenden Reflexion aus der Distanz werden können.

4.2 Personalisierte Einschreibeflächen: indirekte Partizipation am Auferstehungszeugnis

Christliche Kommunikation zur Auferstehung geschieht – zumindest in der paulinischen Variante – mit einer personalen Ausrichtung oder auch: in einem personal geprägten Interaktionsraum. Das Stichwort der teilnehmenden Perspektive greift hier besonders, weil die kommunikative Ausrichtung auf die Vorstellung des auferstandenen Χριστός die eigene Person affizieren soll. Es geht also um Partizipation durch Identifikation. Allerdings erscheint die Figur des Auferstandenen in den neutestamentlichen Textzeugnissen stets gebrochen durch das Zeugnis der ApostelInnen. Teilhabe bedeutet also, durch probeweise Identifikation mit den ersten ZeugInnen die Wirkung dieser Ausrichtung auf den Auferstandenen zu erfahren. Hierbei handelt es sich um einen bereits vielfach erprobten unterrichtlichen Zugang, der durch die performative Religionsdidaktik v. a. methodische Anregungen erfährt. Im Übrigen erscheint mir hier eine gendersensible Didaktik besonders wichtig: Gerade weil es sich bei dem auferstandenen Christus um eine männliche Identifikationsfigur handelt, sind weibliche Protagonistinnen als personale Einschreibeflächen für Mädchen und Frauen nötig.

Neben den narrativen Thematisierungen von Auferstehung, wie sie die bekannten biblischen Erscheinungserzählungen nahelegen, setzt die paulinische Verbindung von Christus mit den verstorbenen KorintherInnen aber auch den Impuls frei, liturgische Texte in den Unterricht einzubeziehen. So werden bspw. bei Bestattungsfeiern oft Gebete gesprochen, in denen Christus als bergende Figur der Verstorbenen erscheint. Leitend ist dabei die Form der hoffenden Bitte – ein Sprechmodus, der dem eschatologischen Aspekt der Auferstehung besonders angemessen erscheint und sich bspw. von historischen Rekonstruktionen deutlich unterscheidet. Aber auch Traueransprachen oder Lieder, in denen der Auferstandene den gemeinsamen Referenzpunkt der Trauernden darstellt, könnten Gelegenheit geben, die Personalität des christlichen Interaktionsraums probeweise aus der Perspektive glaubender Christ-

34 Die Metapher des Experiments stammt von Husmann (2008).

Innen zu erfahren und anschließend auf seine individuelle Passung bzw. Plausibilität hin zu prüfen.³⁵

4.3 Wahres Leben – und seine Konsequenzen für das eigene moralische Handeln

Paulus stellt angesichts des umstrittenen Axioms der Auferweckung die Frage nach dem Sinn des Lebens – insbesondere nach dem Sinn des moralischen Engagements für andere: Er macht deutlich, inwiefern ihn der Glaube an die Auferstehung antreibt, alle möglichen Anstrengungen auf sich zu nehmen. Etwas allgemeiner formuliert, könnte man sagen: Es geht hier um die Frage der moralischen Motivation, die für Paulus unlöslich mit seiner Überzeugung von der Auferweckung der Toten in Christus verbunden ist und diese – sozusagen in der umgekehrten Argumentationsrichtung – deswegen auch plausibilisiert.

Nun zeigt allerdings die moralpsychologische Forschung, dass moralisches Engagement keineswegs auf religiöse Überzeugungen angewiesen ist, sondern auch in säkularen Werten gründen kann. Insofern wird es auch im Unterricht keineswegs darum gehen, hier einen Ausschließlichkeitsanspruch zu etablieren. Nichtsdestotrotz könnte man aufzeigen, inwiefern der Glaube an die Auferstehung mit christlicher Ethik zusammenhängt und in konkreten moralischen Handlungen zum Ausdruck kommt.³⁶

Säkulare und christliche Perspektive unterscheiden sich hierbei also nicht in der konkreten Ausübung moralischer Handlungen, sondern – ausgehend von ihrer Motivation – in ihren Begründungsstrukturen, die bspw. auf einen spezifisch christlichen Inhalt (z. B. Nächstenliebe) Bezug nehmen. Fasst man den Religionsbegriff allerdings weiter, dann wird deutlich, dass der religiöse Aspekt moralischen Handelns auch als Gefühl der Reaktivität interpretiert werden kann, das der eigenen Intentionalität entzogen ist. Mit dem Ethiker Johannes Fischer gesprochen:

Das bedeutet, dass wir in Bezug auf die eigentlich fundamentale Ebene der Moral nicht selbstbestimmt, sondern abhängig und angewiesen sind. [...] In den mythischen und religiösen Überlieferungen hat dasjenige, was solchermaßen als präsent und bestimmend erfahren wird, seine sprachliche Artikulation in dem Wort ‚Geist‘ (*pneuma*) als Bezeichnung einer numinosen Wirklichkeit, und das Denken in diesen Überlieferungen ist darauf gerichtet zu verstehen, mit welcher Wirklichkeit der Mensch es hier zu tun hat.³⁷

35 Folgt man den Vorschlägen von Lampe (2010), 33, sollte dabei auch die Frage der persönlichen Glaubensbedingungen thematisiert werden.

36 Lindner (2017), 241–262.

37 Fischer (2015), 198.

Dementsprechend ginge es auch didaktisch darum, eben diese Verbindung zwischen der Gestalt moralischen Verhaltens und der „Erfahrung atmosphärischer Präsenz“³⁸ nachvollziehbar zu machen – konkret am Beispiel des Auferstehungsglaubens. Eine eindrucksvolle Szene bietet bspw. der Film *Sophie Scholl – die letzten Tage* aus dem Jahr 2005. Als Sophie ihre Eltern kurz vor ihrer Hinrichtung ein letztes Mal sieht und sich schon zum Gehen wendet, sagt die Mutter: „Gell, Sophie, Jesus!“ Sophie Scholl antwortet: „Ja, Mutter, aber du auch!“ Der Glaube an die Auferweckung Christi gewinnt in dieser Szene in der Gefasstheit der zum Tode Verurteilten seine besondere Gestalt – und damit eine eigene Plausibilität.

4.4 Verkörperte Auferstehung – Metaphern der Leiblichkeit

In seiner Korrespondenz mit den KorintherInnen pocht Paulus auf die Leiblichkeit der Auferstehung. Er wendet sich damit vermutlich gegen eine anders geartete Vorstellung, die auf der Grundlage einer Körper-Seele-Dichotomie den Körper aus dem Auferstehungsgeschehen ausschließt und damit den Kern der Person mit der Vorstellung einer körperlosen Seele verbindet.³⁹ Der Gedanke einer Auferstehung der Körper konnte also schon damals als recht sperrig empfunden werden – und davon hat er heute nichts eingebüßt. Zwar zeigen Kinderzeichnungen die Verstorbenen im Jenseits durchaus als anthropomorphe Gestalten im Himmel (oft Engeln nachempfunden);⁴⁰ eine allgemeine Totenaufstehung am Ende der Zeiten oder gar die Verbindung zwischen der Auferweckung Jesu und der eigenen Existenz im Jenseits kommt dagegen in der kindlichen und jugendlichen Vorstellungswelt fast gar nicht in den Blick.⁴¹

Wie also kann das Leibhafte der christlichen Auferstehungshoffnung heute als produktiver Impuls für das eigene Konstruieren dienen? Nimmt man die paulinischen Ausführungen ernst, dann ist die pneumatische Leiblichkeit vor allem durch ihre Unverweslichkeit ausgezeichnet.⁴² Es geht also um das, was sich somatisch auf eine unvergängliche Weise mit der Identität des Menschen verbindet. Dies lädt zu der Frage ein, welche Aspekt der eigenen Individualität sich an die Leiblichkeit binden, ohne mit deren physischer Materialität identisch zu sein: die eigene Stimme vielleicht, der unverwechselbare Gang, der Ausdruck der Augen?

Andererseits erscheint es mir riskant, diese eschatologische, letztlich Geheimnis bleibende Vorstellung mit Kindern und Jugendlichen zu stark bildlich

38 Fischer (2015), 199.

39 So z. B. Lampe (2010), 175, 183.

40 Eine Auswahl an Kinderzeichnungen bietet Plieth (2014).

41 Darauf weist u. a. Butt (2009), 272–280, unter Rekurs auf frühere Untersuchungen, hin.

42 Böttrich (2010), 465.

zu konkretisieren. Lassen sich also somatische Ausdrucksformen von Auferstehungserfahrungen finden, die sich krudem Realismus widersetzen? Der Brauch des Osterlachens zeigt etwa, wie die Osterfreude während der Osterpredigt auch körperlich zum Ausdruck gebracht werden konnte.⁴³ Solch expressiv-leibliche Auswirkungen der Auferstehungsbotschaft können wiederum als Zeichen für die Hoffnung auf pneumatische Leiblichkeit am Ende der Zeiten interpretiert werden. Davon ausgehend, könnte man nach weiteren Ausdrucksformen suchen, die sich aus der Begegnung mit der befreienden österlichen Zusage ergeben.

5. Ausblick

Am Ende schließlich muss gefragt werden: Welcher Art sind die Impulse, die die hier präsentierte *Grounded Theory* für die Interpretation eines neutestamentlichen Textes, und, davon ausgehend, für die Thematisierung eines zentralen Theologoumenon im praktisch-theologischen Handlungsfeld erbringt? Können damit tatsächlich situationsbedingte Erfahrungen rekonstruiert und in ihrer Verbindung zur Theologie eingefangen werden?

Grundsätzlich zeigen die Interpretationen, dass die Kategorien, die in der empirischen Studie der Habilitation entwickelt wurden, nicht starr gefasst, sondern als Fokussierungshilfe für die Interpretation genutzt werden sollten. Hierbei scheinen mir insbesondere die Frage nach der verdichtenden Ausgestaltung des gemeinsamen Kommunikations- und Interaktionsraums und der damit verbundene Aspekt möglicher Identifikationen von Bedeutung. Sie helfen dabei, AutorInnenen, RezipientInnenen und Kommunikationssituation zusammenzudenken und mögliche Identifikationsdynamiken samt zugehöriger Plausibilisierungsstrategien auf eine abstrakte Weise sichtbar zu machen.

Gelingt es, auch die am neutestamentlichen Textmaterial gewonnenen Einsichten hinreichend abstrakt zu formulieren, ist wiederum ein Re-Transfer auf religionspädagogische Handlungsfelder möglich. Die Analyse liefert also Impulse, die einerseits Anhalt am Text bzw. Thema haben, andererseits aber inhaltlich so offen sind, dass sie nicht auf das Begriffsmaterial des Ausgangstextes fixiert bleiben, sondern zu analogen, kontextualisierenden Füllungen einladen.

Bei alldem kristallisiert sich eine charakteristische Bewegung bibeldidaktischen Denkens heraus, die sowohl der exegetischen Diskussionslage als auch den zeitgenössischen Bedingungen religiöser Kommunikation Rechnung trägt. Sie lädt dazu ein, noch weitere Texte der biblischen Tradition auf die damit verbundenen kommunikativen Interaktionsräume hin zu erschließen,

43 Schroeter (1995), 532.

um auf diese Weise Impulse für das situative Neu-Konstruieren christlicher Theologie zu gewinnen.

Bibliographie

- Berger, Peter L. (1992), *Der Zwang zur Häresie* (Freiburg/Basel/Wien: Herder).
- /Luckmann, Thomas (1992), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt a. M.: Fischer).
- Böttrich, Christfried (2010), „Die Auferstehung der Toten“, in F. W. Horn (ed.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck) 461–471.
- Bryant, Antony/Charmaz, Kathy (2007), „Grounded Theory in Historical Perspective: An Epistemological Account“, in A. Bryant/K. Charmaz (ed.), *The Sage Handbook of Grounded Theory* (Los Angeles/London/New Delhi u. a.: Sage) 31–57.
- Büttner, Gerhard/Mendl, Hans et al (ed.) (2010–2019), *Religion lernen: Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik* (Hannover: Siebert).
- /Mendl, Hans/Reis, Oliver/Roose, Hanna (2010), „Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik – Wer braucht es und wozu?“, in G. Büttner/H. Mendl et al. (ed.), *Religion lernen: Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik* (Hannover: Siebert) 7–18.
- Bultmann, Rudolf (1984), *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Butt, Christian (2009), *Kindertheologische Untersuchungen zu Auferstehungsvorstellungen von Grundschülerinnen und Grundschulern* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress).
- Dressler, Bernhard (2015), „Performativer Religionsunterricht, evangelisch“, *WiRe-Lex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100017/>) (Zugriff 15.04.2019).
- Fischer, Johannes (2015), „Emotionen und die religiöse Dimension der Moral“, in R. Barth/C. Zarnow (ed.), *Theologie der Gefühle* (Berlin/Boston: de Gruyter) 191–205.
- Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1998), *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung* (Englisches Original 1967; Bern: Huber).
- Grethlein, Christian (2012), *Praktische Theologie* (Berlin/Boston: de Gruyter)
- Husmann, Bärbel (2008), „Experiment und Erfahrung. Zur Begründung liturgischen Lernens im Religionsunterricht“, *ZPT* 60, 48–58.
- Lampe, Peter (2010), „Kognition, Emotion, Empirie und sozialer Kontext. Ein konstruktivistisches Vier-Komponenten-Modell als Steigbügel zum Verstehen der urchristlichen Rede von der ‚Auferstehung Jesu‘ in der Religionspädagogik“, in G. Büttner/H. Mendl et al. (ed.), *Religion lernen: Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik* (Hannover: Siebert) 21–34.
- (2006), *Die Wirklichkeit als Bild: Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener).

- Lindner, Konstantin (2017), *Wertebildung im Religionsunterricht: Grundlagen, Herausforderungen, Perspektiven* (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 21; Paderborn: Schöningh).
- Lorenzen, Stefanie (2020), *Entscheidung als Zielhorizont des Religionsunterrichts? Religiöse Positionierungsprozesse aus der Perspektive junger Erwachsener* (Praktische Theologie heute 174; Stuttgart: Kohlhammer).
- (2008), *Das paulinische Eikon-Konzept: Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen* (WUNT 250; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Plieth, Martina (2014), *Auch Tote sind nicht gern allein: Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach* (Stuttgart: Kreuz).
- Schnelle, Udo (2015), *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.: Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Schroeter, Harald (1995), „II. Osterpredigt“, *TRE* 25, 530–533.
- Schütz, Alfred (1962), „On Multiple Realities“, in A. Schütz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* (The Hague: Nijhoff) 207–259.
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1996), *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (Weinheim: Beltz).
- Wolter, Michael (2013), „Das Evangelium“, in F. W. Horn (ed.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr) 337–342.
- Zeller, Dieter (2010), *Der erste Brief an die Korinther* (Neuausgabe; KEK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).