Orientierungshilfe:
„Heilige Geistkraft“ in liturgischen Zusammenhängen

1. Einleitende Vorbemerkungen

Gottesdienste sind lebendig Gebilde, in Bewegung, in steter Veränderung. Gottesdienste sind nicht zeitlos oder ortlos, sondern in ihnen ereignet sich das Evangelium kontextuell in immer neuer Weise, wie sich die Geschichte Gottes mit den Menschen fortschreibt. Sie sind also keine Wiederholung des Immer-Gleichen, sondern eine organisch-wachsende Praxis, ohne dass dadurch ihre traditionelle Kontinuität oder ihr gegenkulturelles Moment verloren geht bzw. gehen darf (vgl. Nairobi Statement on Worship an Culture). Deshalb überrascht es nicht, dass liturgische Formulierungen oder Predigtkultur in stetem Wandel begriffen sind. Es ist vielmehr zu begrüßen als Zeichen ihrer geistlichen Vitalität und Anbindung an die Lebenswelt. In den letzten Jahrzehnten wurde ins Bewusstsein gehoben, dass sich gottesdienstliche Formulierungen durch eine starke Konzentration auf eine männliche Metaphorik auszeichnen – gerade im Blick auf die verwendeten Gottesbilder (König, Vater, Sohn, Hirte, Richter, Herr usf.). Um dies zu konterkarieren, haben sich neue Formulierungen herausgebildet. Eine – auch in der Evangelisch-methodistischen Kirche – an Popularität gewinnende Formulierungen ist die trinitarische Formel „Im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und *der Heiligen Geistkraft*“ (Eltrop 2025). Mit ihr verband sich die exegetische Einsicht in die feminine *ruach* Gottes als Metapher für Gottes schöpferische Kraft, die in die genannte liturgische Formel gewendet wurde. Angesichts der Aufarbeitung spirituellen und sexuellen Missbrauchs in seinem Zusammenhang zu Gottesbildern darf die kritische Innovation einseitiger liturgischer Sprache nicht vorschnell als feministische Agenda abgetan werden (vgl. FORUM-Studie; EKD 2025; Wucherpfennig 2020; Seder/Pfeifer 2024). Vielmehr ist präzise zu bedenken, welche Plausibilität diese liturgische Innovation hat und wie sie sich auswirkt.

In unserer Reflexion dieser Neuerung und also im Treiben von Gottesdienstheologie leiteten uns zwei Grundsätze, die als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis dieser Orientierungshilfe vorausgesetzt sind. *Erstens* sind Gottesdienste selbst Formen „gelebter Theologie“ (Müller 2019; traditionell als *lex orandi* bezeichnet). Ihre Form ist gerade *nicht* einseitig ableitbar aus dogmatischen Systemen. Lange bevor im 4. Jh. trinitätstheologische Klärungen vorgenommen wurden, wurden trinitarische Formulierungen im Gottesdienst gesprochen. Gleichzeitig muss diese gelebte Theologie kritisierbar bleiben, indem sie Gegenstand der theologischen Selbstvergewisserung von Kirche ist (ihrer *lex credendi).* Diese Spannung aus gelebter gottesdienstlicher Theologie und Theologie des Gottesdienstes ist *unauflöslich*, *zyklisch* und damit *keine Einbahnstraße,* der Gottesdienst ist „Gegenstand *und* Quelle“ der Theologie (Arnold 2004, 30). *Zweitens* kann keine der theologischen Disziplinen eine Deutungshoheit allein beanspruchen, als ließe sich allein etwa biblisch oder dogmatisch über die Angemessenheit einer liturgischen Formulierung befinden. Liturgietheologische Arbeit hat biblische, historische, systematisch-theologische, sprachwissenschaftliche, praktisch-theologische u. a. Dimensionen (Deeg 2012, 34-62), die je einzubeziehen sind.

Das Ergebnis unserer Arbeit ist eine knappe Orientierungshilfe, mit der wir einen Überblick aus den unterschiedlichen Disziplinperspektiven ermöglichen wollen, indem wir einen pointierten Diskussionsstand zusammentragen. Bewusst ist der Text als Orientierungshilfe und nicht als Gutachten o. ä. angelegt. Auch wenn die Positionen durchschimmern, war es gerade nicht das Ziel, eine eindeutige Position als wissenschaftlich allein gültige zu begründen (zu den Problemen eines solchen Wissenschaftsverständnisses Strohschneider 2024) und damit ausstehender kirchlicher Meinungsbildung vorzugreifen. Sondern die Analysen und Erörterungen möchten dazu befähigen, sich eigenständig eine Meinung zu bilden. Das geschah in der Überzeugung, dass Gottesdienst in evangelischer Tradition ein diskursives Spiel von

Freiheit und Verbindlichkeit auszeichnet, und es geschah in der Hoffnung, dass Gottesdienste gerade in ihrer Lebendigkeit immer wieder zum Erfahrungsort des Glaubens werden.

Kathrin Liess, Christoph Schluep, Stephan von Twardowski, Christof Voigt und Maximilian Bühler
Reutlingen, im März 2026

2. Heiliger Geist – Heilige Geistkraft: Perspektiven auf eine Metapher

2.1 Altes Testament

Die hebr. Entsprechung für das dt. Wort „Geist" ist *ruach (r.)*, ein Begriff mit wechselndem Genus, wobei das Femininum häufiger als das Maskulinum belegt ist. R. hat eine weite Bedeutungsspanne: „Wind", „Atem", „Lebensatem", Lebenskraft" sowie menschlicher und göttlicher „Geist". Charakteristisch ist der dynamische Charakter: *r.* ist eine Kraft, die auf ein Gegenüber einwirkt und andere/s in Bewegung setzt. Die Bedeutung der Rede von der *r.* Gottes ergibt sich aus dem Kontext. Drei Aspekte sind dabei besonders wichtig:

1. *Geistbegabung*: Im AT erscheint die *r.* Gottes zunächst als eine *dynamische Kraft, die Menschen zu einer besonderen Aufgabe befähigt und zum Handeln bewegt*, sei es kriegerisch, königlich, künstlerisch oder prophetisch. Der Geist Gottes „kommt über" einen Menschen (Ri 3,10), „bekleidet" ihn (Ri 6,34), „setzt ihn in Bewegung" (Ri 13,25) oder „durchdringt" ihn. Die älteren Texte sprechen von einer zeitweisen Ermächtigung zu besonderen Taten (Richter) oder einer vorübergehenden Verzückung (ekstatische Prophetie: 1Sam 10,6.10). Demgegenüber wird David (1Sam 16,13) und dem Messias als Geistträger (Jes 11,2) eine beständige Geistbegabung zuteil. Gott „erfüllt" Menschen mit seinem Geist (Ex 31,3: künstlerische Begabung; Mi 3,8: prophetische Sendung) oder „gibt" seinen Geist „auf" sie und befähigt sie damit für ihre prophetische Aufgabe (Gottesknecht: Jes 42,1; Heilsbringer: Jes 61,1-3). Im messianischen Geistträger konkretisiert sich Gottes Geist auf vielfältige Weise (Jes 11,2: Geist der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Stärke, der Erkenntnis, der Gottesfurcht). Auf eine substanzhafte Vorstellung deutet die endzeitliche Vorstellung vom „Ausgießen" des Geistes, das prophetisches Wirken ermöglicht (Joel 3,1f.).

2. *Schöpfung und Erneuerung*: In schöpfungstheologischem Kontext ist *r.* die *schöpferische Lebenskraft Gottes, die Menschen belebt, erneuert und eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf stiftet*. Gottes Geist erschafft den Menschen (Hi 33,4: „Geist" parallel zu „Atem Gottes"); sendet Gott „seinen Geist", werden Menschen lebendig, zieht er „ihren Geist" zurück, sterben sie (Ps 104,29-30). Die wirksame Gegenwart des Geistes lässt den Menschen an Gottes Lebenskraft teilhaben. Dabei ist eine klare Unterscheidung „zwischen einem geschöpflich eigenständigen Geist oder Leben im Menschen und der *r.* als Gottes dynamische und belebende Gegenwart in ihm" nicht immer erkennbar (vgl. ThWAT, 409). Von der *erneuernden Kraft* sprechen späte prophetische Texte: Gott verwandelt Menschen, indem er „seinen Geist" als „neuen Geist" in ihr Inneres gibt (Ez 36,26f.: Befähigung zum Leben nach Gottes Willen). Durch die *r.* als Lebensatem Gottes werden die Totengebeine wiederbelebt (Ez 37).

3. Der Ausdruck *„heiliger Geist"* begegnet im AT nur in den späten Belegen Ps 51,13 und Jes 63,10f. In Ps 51 steht die Bitte um einen „neuen Geist", der den sündigen Beter in seinem Innersten erneuern soll, im Horizont schöpfungstheologischer Vorstellungen (vgl. Ez 36). Die folgende Bitte, Gott möge seinen „heiligen Geist" nicht entziehen, stellt die innere Erneuerung in den Zusammenhang mit der bleibenden göttlichen Geistesgegenwart, die den Menschen an Gottes Heiligkeit teilhaben lässt. *In Jes63 zeigt die r. Gottes personale Züge:* Der Geist Gottes wird den „Boten" und dem „Angesicht" Gottes zur Seite gestellt; er erscheint als eine vom Exodus bis zur Landnahme handelnde Größe, die „betrübt" werden konnte (63,10) und die das Volk zur Ruhe im Land geführt hat (63,14).

Fazit: Nach atl. Verständnis ist *r. eine dem Menschen von außen zukommende göttliche Gabe und Kraft, die Menschen belebt, in ihnen wirkt, sie für Aufgaben befähigt und zum Handeln bewegt*: Gott gibt seine r. als „die von ihm ausgehende, lebensspendende und zu bestimmten Aufgaben befähigende Kraft“ (ThWAT, 396). Die Texte zeigen dabei stets eine *dynamische Beziehung* zwischen Gott und Mensch. Eine personale Zuwendung Gottes zum Menschen wird besonders dort deutlich, wo die Rede vom „Geist“ Gottes mit dem „Angesicht“ Gottes verbunden ist, das Gott verbergen oder dem Menschen zuwenden kann (Ps 51; 104); in Jes 63,9f. steht beides unmittelbar nebeneinander (vgl. Feldmeier, 63f.). *Ansätze zu einer Personifikation des Geistes (der Geist als redender oder handelnder Akteur) finden sich nur selten* (vgl. Jes 63,9f.; s. auch Ez 3,24; 11,5: Gottes Geist spricht zum Propheten).

2.2 Neues Testament

Eine chronologisch präzise Darstellung der Entwicklung pneumatologischer Kernaussagen lässt sich für das Neue Testament aufgrund der komplexen Überlieferungsgeschichte nicht erarbeiten (Jesu Aussagen sind älter als die von Paulus, werden aber erst nach dessen Briefen in den Evangelien festgehalten). Trotzdem zeigt sich, dass 1. schon in den ältesten Dokumenten des NT, nämlich den paulinischen Schriften, klare und differenzierte pneumatologische Vorstellungen existieren. 2. lässt sich innerhalb der einzelnen Evangelienerzählungen wiederholt feststellen, dass der Geist zu Beginn der Wirksamkeit Jesu vor allem dynamisch, an deren Ende (dh. nach der Auferweckung) wesentlich personhaft interpretiert wird. Zwei Beispiele: Im LkEv ist der Geist bei der Taufe Jesu die Kraft, aus der dieser lehrt und wirkt, während er in der Apg fast ausschließlich als eigenständige Person auftritt, die zB. Paulus hindert oder heißt, Länder und Gegenden zu bereisen (Apg 16,7) oder der während des Apostelkonzil (Apg 15,28) als Koautor des Schlussdekrets fungiert („der Heilige Geist und wir haben beschlossen…“). Auch im MtEv wird der Geist als Kraft (vgl. die Taufe Jesu Mt 3) zum Geist als Person der prototrinitarischen göttlichen Vielfalt: Mt 28,19 befiehlt die Taufe auf den Namen „des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Und 3. weist das JohEv auf eine Entwicklung innerhalb der Evv hin, indem in diesem letzten Ev. dem Geist explizit personaler Charakter zugeschrieben wird: Als Paraklet verkörpert er die Figur des Beistandes, der leitet, tröstet, lehrt, aber erst dann auftritt, wenn Jesus zum Vater im Himmel zurückgekehrt ist (Joh 15,26; 16,7-15). Der Geist ist hier also nicht Instrument der Kraft, sondern der von Jesus gesandte Vertreter seiner selbst. Die atl. Vorstellung des Geistes als göttliche Gabe und Kraft (s.o.) wird im NT aufgenommen und – in unterschiedlicher Weise und unterschiedlichem Maß – weiterentwickelt zu einem personhaften Verständnis, bei dem Aspekte wie Identität, Beziehungsfähigkeit und Wirksamkeit eine zentrale Rolle spielen. In der Regel werden die beiden Aspekte nicht klar unterschieden, sondern in einer spannungsvollen Gleichzeitigkeit verwendet.

Der zur Debatte stehende Begriff der „Geistkraft“ kommt im NT (neben “Geist” und “heiliger Geist”) als „Kraft des Geistes“ (zB. Lk 4,14; Rö 15,13; 2 Tim 1,14 uam.) vor. Diese Begrifflichkeit betont die dynamische Struktur des Geistes, wobei die Präzisierung “Kraft *des Geistes”* gleichzeitig den personhaften Aspekt zur Sprache bringt, weil diese Kraft auf einen Geber, einen Ursprung zurückgeht. Es muss jedoch betont werden, dass der Begriff der Person, von dem wir heute im Zusammenhang mit dem Geist gerne sprechen, kein ntl. Begriff ist. Diese Unterscheidung zwischen Kraft und Person ist also keine, die die ntl. Autoren explizit machen würden. Vielmehr gehen die beiden Vorstellungen ineinander über: Das dynamische Element tritt etwa dann auf, wenn Jesus in der Kraft des Geistes heilt und lehrt, aber auch dann, wenn Paulus von der Frucht des Geistes (Gal 5,22f) als der Kraft spricht, die im Menschen deutlich wahrnehmbare innere und äußere Veränderung schafft. Zugleich ist Röm 8 ein gutes Beispiel dafür, dass der Geist auch bei Paulus weit mehr ist als bloße Dynamik, nämlich Beter, Stellvertreter, Tröster, Träger der Gottesbeziehung. Die Aussage „der Herr ist der Geist“ (2Ko 3,17) schließlich setzt ihn vollends auf eine personale Stufe mit dem auferweckten Christus.

Fazit: Das Neue Testament kennt viele Begriffe für das Pneuma: Geist, Heiliger Geist, Kraft des Geistes, Beistand, Tröster uam. Zu dieser Pluralität der Begrifflichkeit gesellt sich eine inhaltliche Pluralität: Es gibt weder eine einheitliche Pneumatologie, noch ist der Geist in Hinsicht auf sein Wesen und Wirken gegenüber dem Vater und dem Sohn eindeutig und definitiv bestimmt (was letztlich auch für das Verhältnis von Vater und Sohn zutrifft). Am besten wird der Geist im NT wohl gleichzeitig als dynamische Person und personale Dynamik zu verstehen sein, wobei die beiden Aspekte je nach Autor und Bibelstelle anders gewichtet werden.

2.3 Systematisch-theologische Perspektiven

Der dritte Artikel des seit dem Jahr 404 bezeugten Apostolischen Glaubensbekenntnisses lautet: „Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben." In dem trinitarisch aufgebauten Bekenntnis werden der Glaube an den dreieinigen Gott und die Inhalte dieses Glaubens entfaltet. Der dritte Artikel benennt zentrale mit dem Heiligen Geist verbundene Grundaspekte des Glaubens. Der Heilige Geist wird unmittelbar mit seiner wirksamen Kraft in Verbindung gebracht.

In den biblischen Schriften wird der Geist Gottes, der auf Menschen ausgegossen wird (u. a. Joel 3,1-3; Jes 32,15; Sach 12,10; Apg 2,17-21), als eine sehr reale die Menschen überkommende, aus gefährlichen und zerstörerischen Verstrickungen befreiende und aufrichtende Kraft erkennbar (vgl. Welker 2025). Der Geist Gottes ist beständig von ebenso realen, vieldeutigen, oft auch diffusen Mächten und Geistern, natürlichen und kulturellen Kräften unter den Menschen zu unterscheiden (1Kor 2,12-15; 12,10; 1Joh 4,1; vgl. Schneider-Flume 2008, 349). Das rettende und befreiende Eingreifen des Geistes Gottes wird biblisch als die Aufrichtung von Gerechtigkeit, von Barmherzigkeit als Schutz der Armen und Benachteiligen und von Gotteserkenntnis als kontinuierlicher Suche nach Wahrheit (Jes 11; 42,1-9; 61) entfaltet (Welker 2022, 109-123). Die Ausgießung des Geistes Gottes gewinnt darüber hinaus revolutionären Charakter: Sie erfolgt gleichsam auf Männer und Frauen mitten in patriarchalen Gesellschaften, auf Alte und Junge in von „Alten" bestimmten Gesellschaften, auf Knechte und Mägde in Gesellschaften der Ausbeutung und Sklaverei (Joel 3,1-3 und Apg 2,17-21). „Es werden nicht nur monohierarchische, patriarchale, gerontokratische und klassengesellschaftliche Verhältnisse infrage gestellt, sondern auch nationalistische, chauvinistische und xenophobe Ideologien und Machtformen." (Welker 2025). Die Ausgießung des Geistes Gottes in der biblischen Pfingsterzählung eröffnet ein Verstehen über Sprachgrenzen und Differenzen hinweg und konstituiert eine plurale und differenzierte Gemeinschaft – ein „vielstelliges Beziehungsgeflecht" (ebd.), das durch vielfältige Geistesgaben und die Ausrichtung auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis (Wahrheitssuche) gekennzeichnet ist.

Es lässt sich festhalten: Der Geist Gottes – der Heilige Geist – ist Gott selbst in der Kraft seiner Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrheit, Menschenfreundlichkeit und Frieden wirkenden Gegenwart (vgl. Schneider-Flume 2008, 349; Welker 2021 und 2025; Härle 2022, 371-372; Klaiber, C. 2014, 224-228). „Der Heilige Geist ist die Vergegenwärtigung Gottes selbst, freilich nicht in unbestimmter Geistigkeit oder in unfassbaren ekstatischen Phänomenen, sondern in der konkreten Geschichte seines Erbarmens in Jesus Christus." (Schneider-Flume 2008, 337-338). Der Heilige Geist ist die „Durchsetzungskraft Gottes" (Jüngel 1983, 99), „die Kraft der Beziehung auf Gott" (Schneider-Flume 2008, 349). In und durch die Kraft des Geistes Gottes wird Gott selbst erkennbar. Der Geist Gottes – der Heilige Geist – ist keine von Gott losgelöste, diffuse und als Habe verfügbare Zauberkraft. Vielmehr ist der Geist Gottes stets auf Gott bezogen und in den neutestamentlichen Schriften als Geist Christi auf den menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus konzentriert. Nur in dieser Bezogenheit lässt sich theologisch verantwortlich von der Personalität des Heiligen Geistes sprechen (Oberdorfer, 2006). Dabei ist „Person" kein selbstbezügliches und einseitig auf Selbsterhaltung und Selbstentfaltung ausgerichtetes Aktionszentrum, wie es in vielfacher Weise prägend für das moderne Denken geworden ist. Nicht die Selbstbezogenheit zeichnet

die Personalität des Heiligen Geistes aus, sondern vielmehr ist der Heilige Geist „der Resonanzbereich Christi […]. Er ist zu verstehen als die vielgestaltige Einheit der Perspektiven auf Jesus Christus, an der wir teilhaben, die wir mitkonstituieren können.“ (Welker 2025). Die Kraft des Heiligen Geistes ist eine für den Menschen unverfügbare, zugleich öffentliche und differenzierbare (Unterscheidung der Geister) Resonanzerfahrung, in der der Geist Gottes personal wirksam ist.

Aus systematisch-theologischer Perspektive ist die liturgische Verwendung der Formulierung „Heilige Geistkraft“ folglich differenziert zu betrachten. Selbstverständlich sind hier jeweils die noch zu entfaltenden poimenischen, pastoraltheologischen und ekklesiologischen Zusammenhänge zu beachten.

Der personale Geist Gottes einerseits und seine multirelationale Wirksamkeit andererseits (als *persona* und *dynamis*; als Geber und Gabe; vgl. Härle 2022, 371-372) sind biblisch-theologisch nicht voneinander zu trennen, sondern stets im Zusammenhang zu betrachten. Die Kraft des Heiligen Geistes ist personale Wirklichkeit, denn in und durch sie wird Gott beziehungsweise Jesus Christus erkennbar. Als Ausdruck einer auf Gott verweisenden beziehungsweise auf Jesus Christus konzentrierten Gabe des Heiligen Geistes ist die Formulierung „Heilige Geistkraft“ insofern anschlussfähig und steht einem trinitätstheologischen Bekenntnis zur Person des Geistes Gottes nicht entgegen. Sie bietet unter Beachtung der poimenischen, pastoraltheologischen und ekklesiologischen Zusammenhänge die Möglichkeit, einen Sprachraum zur weiteren Entfaltung eines biblisch begründeten Gottesbildes zu eröffnen – auch im Blick auf das Bemühen, patriarchalen oder einseitig maskulin geprägten Gottesbildern etwa in der deutschen Sprache entgegenzuwirken (vgl. Eltrop 2025). Demgegenüber wäre eine Verwendung von „Heiliger Geistkraft“ als Ausdruck einer von Gott und Jesus Christus *losgelösten*, *eigenständigen*, *reduktiven* und sodann *diffusen* Kraft biblisch nicht anschlussfähig und theologisch nicht zu verantworten.

In seiner befreienden Kraft offenbart sich nach christlichem Zeugnis der Geist Gottes beziehungsweise der Geist Jesu Christi als „Geist der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Wahrheit, der Menschenfreundlichkeit und des Friedens.” (Welker 2025). Das apostolische Glaubensbekenntnis bezeugt diesen Geist.

2.4 Sprachliche Beobachtungen und Erwägungen

Das Motiv für die Verwendung des Ausdrucks “Heilige Geistkraft” liegt offensichtlich in dem Wunsch, bei der Benennung der trinitarischen Größen ein grammatisches *femininum* (für ein “weibliches Substantiv”) neben den *masculina* “der Vater” und “der Sohn” (männliche Substantive") sprachlich zu realisieren. Es ist bekannt, dass das grammatische Geschlecht ("genus") mit dem natürlichen Geschlecht ("sexus") überhaupt nur in den seltensten Fällen korreliert (vgl. z.B. "der Löffel, die Gabel, das Messer" – warum?). Geschlechter-gerechtigkeits-Erwägungen finden eine zureichende Begründung in der von der Sache her nicht gewollten Lenkung der Wahrnehmung, also des Hörens oder Lesens der Sprache in Richtung des Maskulinums (Ziermann 2025, 10). In einem größeren Zusammenhang betrachtet mag sich hier die problematische und häufige Verwendung des Wortes "Herr" auswirken, das den unaussprechlichen Gottesnamen ersetzen soll, aber als Name (wie "Luise") gar nicht erkennbar ist – jedenfalls für eine ungeübte Hörerschar. Sowohl die sog. *Bibel in* gerechter *Sprache* (1. Aufl. 2006, S. 2377) als auch aktuelle Publikationen (Eltrop 2025, 58f) übersetzen das hebr. *ruach* ("Wind, Atem, Geist"; s.o.) ohne weitere Überlegungen oder Erläuterungen zum deutschen Ausdruck mit "Heilige Geistkraft" (Jeggle-Merz u.a. 2016, 14).

Die Absicht, ein *femininum* aufzunehmen, scheint mir verständlich und auch berechtigt: So wird eine Sensibilisierung für Zusammenhänge erreicht, die sich in den letzten Jahrzehnten bereits weit verbreitet hat und nun nicht eingedämmt werden soll. Ein gewisse Plausibilität gewinnt die Verwendung eines *femininum* schon durch die hebräische Sprache: *ruach* ist ein *femininum* – allerdings auch nur in etwa neun von zehn Fällen (was ein Beispiel dafür ist, dass das Hebräische im Genusgebrauch nicht allzu streng ist; das griechische Wort *pneuma* steht

konsequent im *neutrum* (wörtlich: "keines von beiden", sächlich), das entsprechende lateinische Wort *spiritus* ist ein *masculinum* (männlich)).
Nachdem versucht worden ist, die Berechtigung der Wiedergabe von *ruach* und *pneuma hagion* mit "Heilige Geistkraft" verständlich zu machen, wenden wir uns nun dem Ausdruck in der deutschen Sprache zu. Und da zeigen sich ein paar ganz andere Aspekte: Der Ausdruck "Geistkraft" fällt auf, weil er eine sprachliche Neubildung ist – immerhin mit Verwendung in besonderen liturgischen Kontexten! – und weil er den personal gefassten Geist in eine nichtpersonale Größe zu verwandeln scheint (jedenfalls solange Hörende sich daran nicht gewöhnt haben), vor allem aber weil mit "Geistkraft" eine Zusammensetzung zweier Substantive geschieht, deren Sinn nicht wirklich klar ist. Die ersten beiden Punkte lassen sich entkräften durch bewusste Einführung, Einübung und Gewöhnung. Der dritte, die Wortzusammensetzung, bleibt für mich störend (was ganz subjektiv sein mag):

- Das zweite Wort ("irgendeine Kraft") wird durch das erste determiniert ("die Kraft, und zwar die des Geistes").
- Das erste Wort wird mit dem zweiten gleichwertig verbunden ("der Geist ist eine Kraft", "der Geist als Kraft").

Es drängt sich die Frage auf, ob denn der Geist noch etwas ist jenseits seines Kraft-Seins und wenn ja, was. Weitere inhaltliche Bestimmungen der Zusammensetzung sind denkbar:

- Ein Besitzverhältnis zwischen den zwei Wörtern ("Kraft, die dem Geist zukommt").
- Eine Art Stoff oder Bestandteil ("Kraft, die aus Geist besteht").
- Ein Mittel ("Kraft, die durch den Geist da ist").
- Eine Eigenschaft ("Kraft, die geistig ist").

Beide Listen lassen sich fortsetzen: Die genannten Erläuterungen der Wortzusammensetzung können einen guten Beitrag zum sprachlichen Verständnis des Heiligen Geistes erbringen. Aber es bleibt etwas Diffuses in dem Ausdruck, auch die Zuordnung des Beiworts "heilig" ist nicht unmittelbar verständlich.
Sind Alternativen denkbar? "Die Geist, die Geistin, die Ruach, die Geistfülle, die Geistesgegenwart (Schechina)" lösen das Problem nicht. Vorstellbar scheint mir "Gotteskraft". Dieses Wort ist in der Zusammensetzung präziser als "Geistkraft" und dürfte in der Verwendung wenigstens nicht problematischer sein.

2.5 Praktisch-theologische Perspektiven: Gottesdienst als liturgische Interaktionssituation

In reformatorischer Tradition ist Gottesdienst durch zwei Grundsätze bestimmt: *Zum einen* ist Gottesdienst mit Luthers Torgauer Formel grundsätzlich als doppeltes wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zu begreifen. In der Interaktion der Anwesenden untereinander geschieht menschliche Anrede Gottes (anabatisch) und Gottes Anrede an den Menschen (katabatisch; vgl. Deeg 2008). Gelingen und Misslingen eines Gottesdienstes muss sich an der Stimmigkeit der Kommunikation mit Gott in der zwischen Menschen messen lassen, obgleich dieses Gelingen natürlich theonom und also der menschlichen Machbarkeit entzogen ist. *Zum anderen* ist Gottesdienst nicht bloß Sprachereignis, und schon gar nicht auf die reflexiven Ausdrucksformen wie die Predigt reduzibel, Gottesdienst ist „WortKult“ (Deeg/Plüss 2021, 235-238). Mithin ist er eine multimediale Aufführung aus Text, Klang, Körper, Materialität, Raum. In einem Sprechakt von „Heiliger Geistkraft“ zu sprechen, ist im Spannungsfeld von Sinn- und Präsenzkultur nicht einseitig aufzulösen. Oder anders gesagt: Die Formulierung will nicht (nur) pneumatologischen Inhalt predigen (sinnkulturell), sondern auch verheißene Gegenwart performativ zusprechen (präsenzkulturell). *Ausgehend von diesen beiden Grundsätzen muss die Formulierung „Heilige Geistkraft“ als Teil dieser doppelten Interaktions-*

konstellation näher betrachtet werden, wobei die je gewählte mediale Artikulationsform zu berücksichtigen ist. Was geschieht also, wenn „Heilige Geistkraft“ Eingang in gottesdienstliche Aufführungen findet und welche Aspekte sind dabei zu berücksichtigen?
Um das zu systematisieren, lassen sich in der Interaktion vier Aspekte heuristisch unterscheiden (Stoellger 2014): Sprechende:r Liturg:in (1), Hörende (2), Medium (3) und der Kontext (4). An jeder Stelle werden auch empirische Rekonstruktionen herangezogen, die auf Internetrecherche (Foren) und zwei qualitativen Interviews mit einem Befürworter und einem Skeptiker des Ausdrucks „Heilige Geistkraft“ geführt wurden.

(1) Liturg:innen: Es ist naheliegend, hier einzusetzen, denn Liturg:innen sind Urheber:innen der Formulierung. Damit wird zugleich die situationsspezifische asymmetrische Machtkonstellation deutlich (vgl. Ziermann 2025 im Blick auf Segensformulierungen). Wenn die Hörenden nicht jegliche Konvention verletzen wollen, können sie sich nicht entziehen. Sie müssen das Gesagte „aussitzen“ und können lediglich *ex post* die Auseinandersetzung suchen; und das auch nur, sofern sie dazu das Selbstvertrauen haben, denn es besteht aufgrund unterschiedlicher theologischer Ausbildungsstände möglicherweise auch eine Asymmetrie des theologischen Fachwissens. Wer den Ausdruck “Heilige Geistkraft” verwendet, wird machtsam agieren müssen (ein Kunstwort, das Müller/Suhner 2023 aus Macht und Achtsam geprägt haben) und möglichst Transparenz über die verfolgten Intentionen herstellen müssen, ohne die Liturgie durch Erläuterungen zu zerreden. Die geführten Interviews zeigten allerdings, dass diejenigen, die die Formulierung „Heilige Geistkraft“ nutzen, sensibel dafür sind, dass ihr Sprechen im Publikum Irritation hervorruft.
Indes ist dies nur eine Hälfte der pastoraltheologischen Dimension. Denn Voraussetzung einer gelungenen Interaktion ist auch, dass die liturgisch Handelnden selbst zu einer stimmigen Selbstartikulation gelangen (Jung/Schlette 2018). Dies setzt voraus, dass sich das Gesagte konsonant zur eigenen Theologie und Identität verhält. Daran hängt nicht zuletzt die Glaubwürdigkeit einer Person. Schon deshalb wird man vorsichtig sein müssen, liturgische Formulierungen kirchenrechtlich dort verbindlich festzuschreiben, wo es keine triftigen Gründe gibt, Verbindlichkeiten um der Einheit willen festzuschreiben und dadurch die Evangelische Freiheit in Glaubensfragen einzuschränken.

(2) Hörende: Die Stimmigkeit einer Interaktion hängt indes nicht allein an der Übereinstimmung von Selbstausdruck mit der eigenen Identität, sondern auch an der Resonanz zwischen Liturg:in und Hörenden. Wie bedeutsam die Transparenz der Intention ist, wurde gerade in einem der geführten Interviews deutlich. Die Irritation mit der Formulierung entsteht nämlich gerade *nicht* durch die Metapher der Kraft per se (im Unterschied zu stärker personifizierenden Metaphern), sondern durch „Abspüren“ und Zuschreiben einer spezifischen feministischen Intention. Wenn er als Hörender den Eindruck gewinnt, dass ihm durch die Formulierung jemand etwas „reindrücken“ will, dass es also „ein feministischer Kampfbegriff“ ist, dann reagiert er „allergisch“. Mit Mau et al. lässt sich dies so interpretieren, dass der Interviewte zwar durchaus mit der weiblichen Re-Metaphorisierung des Heiligen Geistes sympathisiert. Die Formulierung wird allerdings zum Triggerpunkt, weil sie eine „Verhaltenszumutung“ vornimmt (Mau et al. 2023, 265ff). Das seelsorgetheoretisch durchaus valide Argument ist ernstzunehmen: dass das Abweichen vom Gewohnten zu solch starker Irritation führen kann, die die Performanz ritueller Sprechakte zerstört und somit das Ziel der anabatisch-katabatischen Interaktion zwischen Gott und Mensch gestört wird (so auch Ziermann 2025).Diakonisch gewendet heißt das: Liturg:innen dienen nicht nur ihren eigenen Überzeugungen, sondern den Hörenden. Wiederholt ist entsprechend im Interview von „Befremdung“ oder „Fremdeln“ die Rede. Das Argument der Gewohnheit hat auch eine ekklesiologisch-konnexiale Seite, sofern das gemeinsame Orientieren an Sprachtraditionen den Zusammenhang der Gemeinden untereinander ermöglicht.

(3) Kontext: Allerdings ist Vorsicht geboten, die Spannungen nicht einseitig aufzulösen (das gesteht am Ende auch Ziermann 2025 zu). Denn wer den Schutz von Gewohnheiten zu hoch veranschlagt, stabilisiert zugleich den *status quo* und damit auch die darin eingelassenen Machstrukturen. Machtsamkeit kann entsprechend nicht nur heißen, Hörende vor jeglicher Störung ihrer Gewohnheit zu schützen, sondern muss auch einschließen, gesellschaftliche

Machtasymmetrien zu irritieren. Dass über Jahrhunderte ein patriarchales Gottesbild dominant wird, ist historisch evident und hat zu enormer Unterdrückung von weiblichen resp. queeren Aspekten in der Gottessvorstellung und damit zur Abwertung von Frauen resp. queeren Menschen geführt. Alle Selbststilisierungen von Hörenden, durch die Formulierung „Heilige Geistkraft“ (vermeintlich) Opfer moralischer Belehrung geworden zu sein, sind genau daraufhin zu prüfen, ob hier problematische Täter-Opfer-Umkehrungen geschehen oder ob tatsächlich in legitimer Weise ein Votum oder eine Segensformulierung in destruktiver Weise irritiert haben. An dieser Stelle wird deutlich, dass es zu einer Frage der bewussten Aufführungsgestaltung wird, denn die angesprochene *fine line* dürfte eher eine Frage vermittelter Atmosphären sein, denn eine pauschale Frage von Verwenden/Nichtverwenden der Formulierung "Heilige Geistkraft“. Darauf deuteten auch die Interviews hin, die sowohl die Sensibilität von denjenigen sichtbar werden ließ, die diese liturgische Redeweise verwenden, als auch das Zugeständnis ablehnender Personen, dass persönliche Überzeugungen bedeutsam sind („wenn es anderen Leuten hilft, warum nicht“).

(4) Das Medium eines rituellen Sprechaktes: Dass die Formulierung „Heilige Geistkraft“ solch emotionale Reaktionen evozieren kann, dass Menschen (empirisch nur Männer) sich in Kommentarspalten darüber empören (vgl. https://fragen.evangelisch.de/frage/72824/heiliger-geist-oder-heilige-geistkraft?utm_source=chatgpt.com; und die Kommentarspalte zu Ziermann 2025), lässt sich nicht verstehen, ohne die spezifische mediale Logik in der Liturgie zu berücksichtigen. Trinitarische Voten, trinitarische Gebetsformulierungen, trinitarische Segensformeln sind eben (tendenziell!) präsenzkulturell und traditionell. Wird von ihnen abgewichen, ruft das Irritation hervor. Doch auch ritualtheoretisch sind diese Spannungen auszuhalten. Denn reine Gewohnheiten drohen sinnentleert zu werden bis zu dem Punkt, dass sich eine Bedeutungslosigkeit des Rituals einstellt (Staal 1979 sprach daher bei Ritualen im Extremfall von der „meaninglessness“). Die lebendige Metaphorizität des Ausdrucks „Geist“ wird zur einer toten Metapher wie der Gebäudeflügel (Ricoeur). Gezielte Störungen bringen die kalkulierten Absurditäten von Metaphern wieder zu Bewusstsein (Stoellger 2000) und bringen Interpretationen wieder in Bewegung, warum der Gott eigentlich Vater ist, warum Christus als Sohn bezeichnet wird oder warum die *ruach* Gottes eigentlich Geist(kraft) ist. Dass der Heilige Geist als Kraft verstanden wird, ist biblisch verbürgt (s.o. 1.) und klingt auch in der systematisch-theologischen Reflexion Jüngels nach, wenn dieser den Geist darüber identifiziert, „was dieser Geist tut und bewirkt.“ (Jüngel 1983, 97; Hervorh. i. O.)

Die Durchsicht durch die Aspekte des gottesdienstlichen Kommunikationsgeschehens zeigte, wie komplex die Auswirkungen sind, legt man Hand an liturgische Sprachgewohnheiten. Unter dem Vorzeichen reformatorischer Gottesdiensttheologie wird man das Ziel der gelungenen Gott-Mensch-Begegnung also nicht vorschnell auf eine Sprachgewohnheit festzurren dürfen. Zwar sprechen gewichtige pastoraltheologische, machttheoretische und poimenisch-diakonische Argumente dafür, in der Veränderung liturgischer Artikulationsformen äußerste Vorsicht walten zu lassen. Doch die liturgische Spannung droht zu kollabieren, wenn diese Argumente einseitig dazu instrumentalisiert werden, in Gottesbilder eingelassene Machtstrukturen zu konservieren (vgl. zur subversive Kraft des Geistes 3.) und die (vermeintliche metaphorische)Eindeutigkeit ritueller Automatismen zu suggerieren (solange die Geistkraft in Gott/Christus fundiert ist; vgl. Stoellger 2017, 163).

3. Fazit: 7 Thesen

Die einzelnen Beiträge haben eine große Anzahl verschiedener Aspekte zur Sprache gebracht und gezeigt, wie differenziert allein die Frage nach der Benennung des Geistes Gottes resp. der Geistkraft ausfällt. Ihnen allen gemein ist eine gewisse Offenheit für den Begriff der "Geistkraft", auch wenn die Begründungen dafür nicht einheitlich und auch nicht eindeutig sind. Es ist nicht das Ziel dieser Orientierungshilfe, die theologische Vielfalt zu verkürzen und scheinbar praxisnahe Eindeutigkeit zu schaffen. Vielmehr soll deutlich werden, dass die Entscheidung in dieser Frage von verschiedensten Faktoren abhängig ist und entsprechend begründet werden muss. Diese Orientierungshilfe versucht, die Spannungsfelder aufzuzeigen innerhalb derer eine solche Entscheidung gefällt werden kann. Entsprechend fällt das Fazit nicht als Handlungs- oder Entscheidungsanweisung aus, sondern in Form von sieben Thesen, die eben diese Spannungsfelder kurz und prägnant darstellen.

1. Die Pluralität der Aspekte und Meinungen, die in den verschiedenen Beiträgen sichtbar geworden ist, hat wesentlich mit dem Phänomen des Geistes Gottes zu tun, der sich in unterschiedlichsten Zusammenhängen und Auswirkungen ereignet. In all dem bleibt er für den Menschen letztlich stets unverfügbar und unfassbar und kann daher weder sprachlich noch inhaltlich auf den Punkt gebracht werden. Daraus ergibt sich die Einsicht, dass eine abschließende und eindeutige Definition des Geistes unmöglich ist.

2. Bevor die Frage nach der Plausibilität des Begriffs der „Geistkraft" geklärt werden kann, muss die Frage nach ihrem Ziel geklärt sein. Geht es darum, größere sprachliche Varianz für den kirchlich-liturgischen und den persönlich-spirituellen Bereich zu schaffen? Geht es darum, die (zumindest im Deutschen) männliche Exklusivität göttlicher Benennung aufzuheben zugunsten weiblicher Namensgebung? Oder geht es darum, die Personhaftigkeit des Geistes infrage zu stellen und durch ein eher dynamisches Prinzip zu ersetzen?

3. Das biblische Zeugnis beschreibt den Geist im Alten Testament vorwiegend als eine den Menschen zu Außergewöhnlichem befähigenden Kraft und nur selten im Sinne einer göttlichen Person. Diese doppelte Vorstellung wird im Neuen Testament übernommen und in Richtung eines personalen Verständnisses zugespitzt, ohne damit eine sprachliche oder inhaltliche Eindeutigkeit anzustreben. Die Pluralität in Benennung und inhaltlicher Vorstellung des Geistes Gottes als Ausdruck seiner Unfassbarkeit ist also biblisch intendiert und fundiert. Daraus erwächst eine gewisse Freiheit, gedanklich und sprachlich an dieser Pluralität anzuknüpfen.

4. Bereits der Begriff des "Geistes" ist metaphorischer Natur, wie auch der des "Vaters" oder des "Sohnes". Metaphern sind keine eindeutigen Bestimmungen, sondern Anleitungen zu Kreativität. Keine Benennung des Geistes wird daher umhinkommen, zur Verdeutlichung des Gemeinten weitere inhaltliche Bestimmungen anzuführen. Eine neue oder traditionelle Bestimmung des Namens entbindet in keiner Weise vom Gespräch darüber, was damit gemeint ist.

5. Der Geist Gottes kann nicht einseitig als Kraft oder als Person verstanden werden, sondern nur als Miteinander verschiedener Beziehungen: Einerseits ist der Geist die nachhaltig verändernde Kraft Gottes, die in, mit und unter verschiedenen Medien wirkt, und andrerseits ist er Gottes personale Vergegenwärtigung in Christus. Das Wesen des Geistes ist sein Wirken, seine Personalität ist bestimmt durch die Beziehung zum Vater und zum Sohn. Weder die einseitige Bestimmung als Kraft *oder* Person noch die Loslösung aus der trinitarischen Beziehung werden dem Geist gerecht. Das führt dazu, dass jede Rede vom Geist immer mehrdimensional geschehen muss.

6. Die Bezeichnung "Heilige Geistkraft" im liturgischen Gebrauch löst Reaktionen aus, die von kreativer Begeisterung bis hin zu destruktiver Irritation reichen. Dessen müssen sich liturgisch

Handelnde und theologisch-ekklesiologisch Bestimmende bewusst sein. Die Spannung zwischen Bewahrung und Erneuerung ist wesentlich kontextuell bestimmt, und sie kann in eben diesem Kontext durch authentisches Handeln, explizierendes Sprechen und transparentes Reflektieren gemeinsam erfahren und ausgehalten werden. Hilfreich dabei dürfte die Haltung einer Diakonie der Störung und / oder Bewahrung sein, wie sie dem Wirken des Geistes selbst entspricht.

7. Gottesdienstgestaltung wird sowohl durch die konkrete Praxis als auch durch offiziell verabschiedete Texte (Agende) geprägt. Beides steht in Wechselwirkung: Liturgische Praxis formt Agenden, Agenden formen liturgische Praxis. Agenden haben in diesem Wechselspiel zugleich eine orientierende wie eine anregend-innovierende Bedeutung. Sie wirken stilbildend und regen zur Reflexion eigener liturgischer Praxis an. Die Entscheidung, ob „Heilige Geistkraft“ in agendarische Formulierung übernommen werden soll oder nicht, ist daher nicht pauschal zu beantworten, weil sie ins Wechselspiel von Bewahrung und Innovation führt. So sinnvoll es sein kann, sich kontextspezifisch für klassische trinitarische Formulierung zu entscheiden (z.B. in der Taufe), so gibt es ebenso gute Gründe, an die biblisch verbürgte Metapher der Kraft anzuknüpfen, wo dies sprachliche Einseitigkeiten korrigiert und darin theologisch und kommunikativ stimmig ist.

Literatur

Arnold, Jochen: Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik (VLH 39), Göttingen 2004.
Bibel in *gerechter* Sprache, hrsg. von Bail, Ulrike, Crüsemann, Frank, et al., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006.
Deeg, Alexander: „… das das wort ym schwang gehe“ (WA 12, 37). Ein liturgischer Aufbruch, in: ders. (Hg.), Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, Leipzig 2008, 85-103.
Deeg, Alexander: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, Göttingen 2012.
Deeg, Alexander u. David Plüss: Liturgik (Lehrbuch praktische Theologie 5), Gütersloh 2021.
EKD (Hg.): Gottesdienstliches Handeln und Sprechen nach der ForuM-Studie. Ein Reflexionspapier für die Praxis haupt- und ehrenamtlicher Verantwortung in Gottesdienst und Verkündigung, Hannover 2025, online unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Publikation-Gottesdienstliches-Handeln-und-Sprechen-nach-der-ForuM-Studie.pdf[11.03.2026].
Eltrop, Bettina: Warum wir zu Gott "Mutter" und "Heilige Geistkraft" sagen können. Weibliche Züge im biblischen Gottesbild, in Agnethe Siquans/Sigrid Eder (Hrsg.): Ist die Bibel frauenfeindlich? Biblische Frauenbilder und was wirklich dahinter steckt / , Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2025, 53-59.
Erlemann, Kurt: Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament. Göttingen ^{2}2010.
Feldmeier, R., Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt, Tübingen 2020.
ForuM, Forschungsverbund (Hg.): Abschlussbericht – Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland 2025 (DOI 10.3262/978-3-7799-8708-6).
Gebauer, Roland: Art. Geist: 2. Neues Testament, in: ELThG^{2} Bd.2, Holzgerlingen 2021, 350-354.
Härle, Wilfried: Dogmatik, 6. Aufl., Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2022.
Jeggle-Merz, Birgit, Kirchschläger, Walter, Schubert, Christiane, Stockhoff, Nicole: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, in: Birgit Jeggle-Merz, Kirchschläger, Walter, Müller, Jörg (Hrsg.): Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Bd. 1: Gemeinsam vor Gott treten. Eröffnung, Stuttgart 2016, 11-22.
Jüngel, Eberhard: Zur Lehre vom Heiligen Geist. Thesen, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie, Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von Ulrich Luz und Hans Weder, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 97-118.
Klaiber, Christoph: Von Gottes Geist verändert. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie, Reutlinger Theologische Studien Bd. 8, Göttingen: Edition Ruprecht 2014.
Klaiber, Walter: Jesus Christus – Träger und Spender des Geistes Gottes, in: Die Botschaft des Neuen Testaments. Eine kurz gefasste neutestamentliche Theologie, Göttingen 2021, 266-270.
Markschies, Christoph: Art. Geist, in: Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003, 408-410.
Mau, Steffen, Westheuser, Linus u. Thomas Lux: Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin ^{8}2024.
Meyer-Blanck, Michael: Zur Funktion und Reichweite von Agenden, in: LiKu 4 (2013), 5–10.
Müller, Sabrina: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments (Theologische Studien 14), Zürich 2019.
Müller, Sabrina u. Jasmine Suhner: Transformative Homiletik – Jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt (Interdisziplinäre Studien zur Transformation 3), Neukirchen-Vluyn 2023.
Nairobi Statement on Worship and Culture, online unter: https://worship.calvin.edu/resources/articles/nairobi-statement-worship-and-culture-full-text (16.02.2026).

Oberdorfer, Bernd: The Holy Spirit – A Person? Reflection on the Spirit's Trinitarian Identity, in: Welker, Michael (Hrsg.): The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism, Grand Rapids 2006, 27-46.
Schneider-Flume, Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
Sewer, Raffael/Pfeifer, Samuel: Spiritueller Missbrauch: Eine qualitativ-empirische Untersuchung von 105 Betroffenen in Freikirchen, in: Spiritual Care 13 (2024), 1, 42-51.
Staal, Frits: The Meaninglessness of Ritual, in: Numen 26 (1979), 2-22.
Stoellger, Philipp: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (HUTh 39), Tübingen 2000.
Stoellger, Philipp: Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse, in: Philipp Stoellger (Hg.), Deutungsmacht (HUTh 63), Tübingen 2014, 1-85.
Stoellger, Philipp: Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums. Zum Medium zwischen Gottes- und Menschenwerk, in: Heike Springhart/Günter Thomas (Hrsg.), Risiko und Vertrauen. Festschrift für Michael Welker zum 70. Geburtstag, Leipzig 2017, 139-174.
Strohschneider, Peter: Wahrheiten und Mehrheiten. Kritik des autoritären Szientismus, München 2024.
Tengström, S., Art. רוח ruach, in: ThWAT 7 (1993) 382-418.
Welker, Michael: „Geist Gottes", Version 1.0, in: Onlinelexikon Systematische Theologie, ISSN 3052-685X, 1. Mai 2025. DOI: https://doi.org/10.15496/publikation-104735.
Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, 7. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022.
Welker, Michael: Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.
Wucherpfennig SJ, Ansgar: Patriarchale Strukturen und sexualisierte Gewalt, in: Stimmen der Zeit 11/2020, 803-810.
Ziermann, Simone: „Die Ewige segne dich und behüte dich": zur Diskussion um alternative Segensformulierungen, in: DtPfBl 125 (2025), 551-555.