

Anwesenheit und Anerkennung

Eine Theologie des Heiligen Geistes

V&R Academic

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Christiane Tietz

Band 147

Vandenhoeck & Ruprecht

Lukas Ohly

Anwesenheit und Anerkennung

Eine Theologie des Heiligen Geistes

Vandenhoeck & Ruprecht

Für Isabelle

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

ISBN 978-3-525-56416-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Tritsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
1. Einleitung: Warum man lieber nicht über den Heiligen Geist redet	11
1.1 Scheinbare Gegentrends	14
1.2 Konsequenzen und Aufgabenbestimmung	15
1.3 Kurzer Einblick in die Forschungssituation	17
1.4 Der Weg dieses pneumatologischen Ansatzes	21
2. Zur Methodik der Pneumatologie	23
2.1 Mögliche Zugänge	26
2.2 Evidente Anwesenheitsphänomene	29
2.3 Was „ist“ Anwesenheit?	33
2.3.1 Anwesenheit passt nicht zu den aristotelischen Kategorien	35
2.3.2 Anwesenheit bei Peirce	39
2.4 Anwesenheit und die Evidenz Gottes	40
2.4.1 Das Anwesen bei Heidegger	41
2.4.2 Johannes Fischers theologisches Geistverständnis als Anwesenheit	43
2.5 Die Scheidung der Geister	46
2.5.1 Sprachliche Klärungen	47
2.5.2 Warum die Sünde gegen den Heiligen Geist unvergebbar ist	48
2.6 Ergebnis	50
3. Wann Menschen doch vom Heiligen Geist reden	54
3.1 Expressive Formen	55
3.1.1 Geistheilungen	55
3.1.2 Der Gottesdienst	58
3.1.3 Ikonographie und reformatorisches Schriftprinzip	63
3.2 Reflexive Formen	66
3.2.1 Gespensterglaube	66
3.2.2 Eingebungen und Bekehrungserlebnisse	69
3.2.3 Religiöse Erziehung	72
3.3 Folgerungen	75
4. Glaube und Werke: Sind Christen bessere Menschen?	77
4.1 Die Treue Gottes	80

4.2	Ist die Rechtfertigung allein aus Glauben evident?	84
4.3	Der Glaube ist eine freie Entscheidung, aber keine neutrale . . .	88
4.4	Ein guter Geist leitet gute Personen	91
4.5	Ergebnis	94
5.	Man kann nur mit Kirche an Gott glauben	96
5.1	Gerechtigkeit allein aus Treue in der Kirche und in anderen Gemeinschaften	101
5.1.1	„Warum die Kirche sei“	102
5.1.2	Treue um der Treue willen in der Familie?	105
5.1.3	Gerechtigkeit der Institutionen und Organisationen . . .	109
5.2	Gibt es Christen ohne Kirchenmitgliedschaft?	112
5.3	Amtshandlungen für Nichtchristen?	117
5.4	Wann ist der Kirchenaustritt mit dem christlichen Glauben vereinbar?	120
5.5	Kollidiert nicht die Kirche mit dem Gewissen des Einzelnen? .	129
5.6	Die Grenzen der Anerkennung zwischen den Kirchen und die Anerkennung in der Ökumene	133
5.6.1	Was zeichnet die Ökumene aus?	135
5.6.2	Noch zwei unerledigte Themen	139
5.7	Schluss	140
6.	Die Kraft des Wortes	142
6.1	Worte und das Wort	143
6.2	Was die Worte des Wortes können	147
6.3	Evangelium als virtuelle Gegenwart	150
7.	Die Kraft der Sakramente	158
7.1	Wie wirken Sakramente?	160
7.1.1	Wort und Sakrament	160
7.1.2	Auf der Schweben	165
7.2	Brauchen wir einen Sakramentsbegriff?	168
7.3	Ergebnis	173
8.	Ewiges Leben mit altem Gehirn?	174
8.1	Die Recovery-These	177
8.2	Das Identitätsproblem	178
8.3	Das Funktionalitätsproblem	181
8.4	Einige Schlussbemerkungen	183
9.	Das Ende der Kränkungen	185
9.1	Gibt es überhaupt ein Weltende?	185
9.2	Wer wird erlöst?	187

9.3 Wie wird ungeheiltes Leid geheilt werden?	189
9.3.1 Der ewig leidende Gott (I.U. Dalferth)	190
9.3.2 Erlösung als retroaktive Kausalität (S. Žižek)	194
9.4 Der lange Schatten der Erlösung in die Gegenwart	197
Literatur	202

Vorwort

Mit dem vorliegenden Band runde ich meine Studien einer trinitätstheologischen Dogmatik ab.¹ Ihm gingen etliche Lehrveranstaltungen an der Goethe-Universität in Frankfurt voraus, an denen ich meine Position vorstellen und schärfen konnte. Am Thema der Pneumatologie zeigt sich für mich am stärksten, wie flüssig dogmatische Themen bleiben. So ist die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD von 2012 erst im Lauf des Drucklegungsprozesses dieses Buches veröffentlicht worden und konnte daher nicht mehr hinreichend berücksichtigt werden.² Allerdings sind die Interpretationen zur Untersuchung selbst noch so flüssig, dass sich daraus bisher noch kein stimmiges Gesamtbild über den gegenwärtigen Zustand der Kirche ergeben hat. Durch die Momentaufnahme einer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung mag man dennoch den soziologischen Zustand der Kirche inzwischen etwas anders beurteilen als ich es hier getan habe. Unverändert gültig bleiben aber die systematisch-theologischen Einschätzungen von Kirchenmitgliedschaft, die ich vor allem im fünften Kapitel dieses Bandes darlege.

In mehreren Etappen habe ich das Manuskript kritischen Lesern vorgestellt, um es weiter zu präzisieren. Dr. Manuel Goldmann verdanke ich einige grundlegende Anmerkungen zu meiner Bibelhermeneutik und zu meiner Aufnahme humanwissenschaftlicher Forschung in die Pneumatologie. Jörg Persch hat als Lektor des Verlags sehr wertvolle Anregungen zur inhaltlichen Zuspitzung gegeben. Für die religionsphilosophische Schärfung hat Jonathan Horstmann ebenso Wesentliches geleistet wie für sprachliche Präzisierungen. Dasselbe gilt für Eva-Katharina Gericke.

Den Herausgebern danke ich für die schnelle Bearbeitung, so dass trotz des langen Entwicklungsprozesses nun ein zügiger Abschluss für eine Publikation ermöglicht wurde.

Meiner Familie, insbesondere meinem Sohn Noah, danke ich für die unorthodoxe Freizeitgestaltung an etlichen Wochenenden, die oft mit dem Produktionsprozess am Manuskript verknüpft war. Dabei hat meine Tochter Tamara mich beim Verständnis fremdsprachiger Texte phantastisch beraten und meine Frau Kirsten in etlichen Gesprächen meine Gedanken weitergeführt.

Die erste Entwurfsphase hat Isabelle Schachermayer mit kontinuierlichen Rückmeldungen unterstützt. Insbesondere hat sie mir erschlossen, dass meine

1 Zu den übrigen Topoi s. Ohly, Warum Menschen von Gott reden; ders., Was Jesus mit uns verbindet.

2 Engagement und Indifferenz.

dargestellte Dialektik des Anwesenheitsbegriffs den Schlüssel der Pneumatologie bildet. Ihr möchte ich dieses Buch widmen.

Nidderau, Ewigkeitssonntag 2014 Lukas Ohly

1. Einleitung: Warum man lieber nicht über den Heiligen Geist redet

Menschen reden zwar viel von Gott. Sie reden aber deutlich weniger vom Heiligen Geist. Zwar scheint sich inzwischen ein gesellschaftlicher Trend abzuzeichnen, wonach mehr Menschen an irgendeine übernatürliche Macht¹ oder Energie glauben. Gott aber schon als einen „guten Geist“ zu bezeichnen, scheint nur einer gesellschaftlichen Minderheit zugänglich zu sein.² Schon für Christen wirkt das Reden vom Heiligen Geist wie unnötiger Ballast, den man sich für den eigenen Glauben nicht zumuten möchte.

Nun verzichten andere Religionen auf die Rede vom Heiligen Geist.³ Sie mögen von der Weisheit Gottes sprechen oder vom Geist Gottes; sie mögen auch spirituelle Eingebungen kennen. Aber sie beschreiben solche Eigenschaften oder Erscheinungen nicht als Gott selbst. Für andere Religionen ist der Geist allenfalls eine Eigenschaft Gottes. Für das Christentum dagegen ist er Gott selbst. Damit könnte die implizite Unterstellung verbunden sein, dass der Heilige Geist nur im Zusammenhang mit Jesus Christus erscheint.

Aber selbst für Christen ist der Heilige Geist etwas Fremdes. Das liegt schon einmal daran, dass er sich schwer vorstellen lässt.⁴ Dass Gott einen weisen Geist hat, einen klugen Verstand, kann man sich als gläubiger Christ leicht vorstellen. Aber den Heiligen Geist begleiten völlig andere Phänomene als (mentale) Verstandes-Phänomene. Folgt man dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, so geht es beim Heiligen Geist um kirchliche Gemeinschaft, um Sündenvergebung und ewiges Leben. Bei diesen Themen mag zwar der Verstand beteiligt sein, aber sie lassen sich nicht auf eine göttliche Verstandestätigkeit reduzieren. Nach der neutestamentlich-reformatorischen Tradition ist vom Heiligen Geist zu reden, wenn die Entstehung des Glaubens thematisiert wird. Nicht nur das Pfingstereignis aus der Apostelgeschichte betont die Wirkmacht des Heiligen Geistes für den Glauben. Auch Martin Luther hat betont: „Ynnerlich handelt [Gott] mit uns durch den heyiligen geyst und glauben.“⁵ Demnach sind zwar beim Glauben mentale Fähigkeiten betroffen,

1 FAZ, Allensbach-Analyse. Christliche Werte haben Bestand, 26.09.2012.

2 Jörns, Die neuen Gesichter Gottes, 52f, 234.

3 Das scheint auch für das Judentum zu gelten: In der hebräischen Bibel kommt dieser Ausdruck nur dreimal vor, der Ausdruck „Geist Gottes“ dagegen 15-mal, „Geist JHWH“ 22-mal. Selbst wenn die beiden letzteren Begriffe deutlich öfter in der hebräischen Bibel vorkommen, ist der Befund zu gering, als dass er unverzichtbar gelten könnte.

4 Fischer, Theologische Ethik, 149.

5 Luther, Werke; WA XVIII, 136.

aber sie übersteigen gewohnte mentale Phänomene. Denn nimmt man den Heiligen Geist wie eine mentale Eigenschaft Gottes, dann lässt sich nicht verstehen, dass der Heilige Geist Menschen überkommen kann. Will man sagen: „Ich glaube durch die Kraft des Heiligen Geistes“ und dies ausschließlich mental interpretieren, dann ist Gottes Bewusstsein im eigenen Bewusstsein enthalten, und zwar so, dass man diese mentalen Zustände nicht hätte, wenn sie Gott nicht hätte und wenn sie Gott nicht *in mir* hätte. Die Vorstellung, dass ein mentales Bewusstsein in einem anderen mentalen Bewusstsein denkt, widerspricht dagegen unseren Vorstellungen des Mentalen, so dass der Heilige Geist offenbar auch nach biblisch-reformatorischem Verständnis mehr und anderes umfassen muss als nur etwas Mentales. Und genau dieses „Mehr“ macht es Christen schwer, etwas mit dem Heiligen Geist anzufangen: Wie genau wirkt Gott den Glauben, wenn nicht allein durch mentale Prozesse?

Nun ist es nicht nur das Wort „Heiliger Geist“, das so schwer nachzuvollziehen ist. Auch die Themen, die traditionell mit dem Heiligen Geist behandelt werden, verhalten sich zu unserer gegenwärtigen zeitgeschichtlichen Situation sperrig, so dass man schwer darüber reden kann. Das gilt schon für den Glauben selbst. Christen reden auch nicht gern über den Glauben. In der medialen Öffentlichkeit sagt man Christen nach, „sich schamhaft zu verbergen oder die Botschaft ins Weltlich-Bekömmliche zu verdünnen.“⁶ Internet-Ratgeber warnen davor, bei einem ersten Date über das „ernste“ oder gar „negative“ Thema Religion zu sprechen.⁷ Man muss sich schon in christlichen Partnerbörsen verabreden, um diese Regel durchbrechen zu können. Aber wer will das schon? Seitdem Muslime in Europa ein verstärktes religiöses Selbstbewusstsein zeigen, fällt demgegenüber auf, wie zurückhaltend Christen über ihren Glauben reden, in der Öffentlichkeit beten oder sich religiös ausdrücken.⁸ Zum einen mögen sich Christen nicht befähigt fühlen, sprachlich zu artikulieren, was sie glauben. Zum anderen mag ihnen dieser Themenbereich als zu intim erscheinen, als dass sie ihn mit Gesprächspartnern teilen möchten. Schließlich jedoch fehlen vielen auch die religiösen Inhalte, die sie anderen mitteilen könnten.

Aber auch die Inhalte des Glaubens, die klassisch dem Heiligen Geist zugeordnet sind, werden marginalisiert. Für die Auferstehung der Toten mag das noch am wenigsten der Fall sein. Allerdings steht diese Vorstellung in direkter Konkurrenz zu anderen Vorstellungen einer Weiterexistenz nach dem Tod. Inzwischen ist bundesweit die Vorstellung der Wiedergeburt fast ebenso oft anzutreffen wie die Auferweckung durch Gott. Unter evangelischen Christen

6 DIE ZEIT 21/2011, 60.

7 <http://gentleys.com/so-finden-sie-gesprachsthemen/> (Zugriff 19.05.2011).

8 Das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“ beschreibt die Beobachtung, dass nicht-kirchliche Menschen nicht etwa durch die Konfrontation mit dem Christentum über religiöse Themen nachdenken, sondern durch die Konfrontation mit dem Islam (Kirche der Freiheit, 39).

findet sich die philosophische Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele dreimal häufiger als das biblische Zeugnis von der Auferstehung.⁹

Noch stärker verlieren die anderen Themen des Heiligen Geistes an Bedeutung. Dies ist etwa bei der Rede von der Sünde und Sündenvergebung der Fall. Die Sünde ist geradezu ein Reizbegriff für moderne Ohren, bemerkte schon Rudolf Bultmann.¹⁰ Dies hat sich seither nicht wirklich verändert, sondern eher verschärft.¹¹ Es scheint sich aber auch der Begriff der Vergebung zu einem Tabuthema zu entwickeln. Wo nicht mehr verstanden wird, was Sünde ist, kann auch die Vergebung der Sünden nicht mehr verstanden und nicht mehr glaubwürdig angesagt werden. Offenbar lässt sich höchstens noch davon sprechen in moralischen Zusammenhängen, aber anscheinend auch da nur sehr zurückhaltend. Tatsächlich haben moralische Diskurse, Bewertungen und Verurteilungen Hochkonjunktur – nicht aber die Vergebung. Sie erleidet dasselbe Schicksal wie der Glaube und wird ins Privatleben abgeschoben. Für politische Fehlleistungen verlangt man den Rücktritt, die öffentliche Selbstkasteiung oder umgekehrt die Bestrafung. Wo solche Machtmittel fehlen – etwa in zwischenmenschlichen Konflikten –, wird Schuld psychologisiert und therapeutisiert. In intimen Konflikten erklären sich Menschen gegenseitig nicht für schuldig, sondern für krank, als bräuchten sie Hilfe.¹² Zugleich aber werfen sie sich gegenseitig vor, Hilfe zu brauchen.¹³ Damit werden wieder Schuldvorwürfe erhoben. Der Versuch ist somit bislang unvollständig geblieben, moralische Schuldkonflikte zu pathologisieren und zu therapeutisieren. Das liegt daran, dass für die Vergebung kein psychologisches Äquivalent zu finden ist: Denn wodurch würden wir anerkennen, dass jemand von seiner „Krankheit“ (ehemals Schuld) geheilt worden ist? Doch nur, indem wir ihm seine Schuld vergeben. Vergebung ist eine Form der Anerkennung eines Menschen als zurechnungsfähige Person wie wir. Genau diese Anerkennung versagen wir einem Menschen gerade, wenn wir seine Schuld psychologisch reduzieren.¹⁴

Schließlich erfreut sich auch die Kirche keiner besonderen Beliebtheit. Dem landläufigen Missverständnis, man könne auch ohne Kirche an Gott glauben, wird auf theologischer Ebene nicht grundsätzlich begegnet. Zu einer kirchlichen Begründungshilfe zur Kirchenmitgliedschaft für ihre Mitglieder bemerkt J. Hermelink: „Die Institution läßt ihre Mitglieder hier bislang ziemlich allein.“¹⁵ Zwar boomt derzeit das Thema Kirche in praktisch-theologischen und

9 <http://www.adeo-online.de/modernes-menschenbild-%E2%80%93-wer-glaubt-noch-an-die-auferstehung> (Zugriff 25.05.2011).

10 Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 20.

11 Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 7.

12 Illouz, Warum Liebe weh tut, 265.

13 Treffend illustriert bei Illouz, Warum Liebe weh tut, 405 f.

14 Vgl. Körtner, Muss Strafe sein?, 111 f.

15 Hermelink, Das Bekennen der Mitglieder und das Bekenntnis der Kirche, 371 f.

systematisch-theologischen Publikationen.¹⁶ Die hohe Anzahl an Publikationen zur Kirche ist aber ein Symptom ihrer Krise. Man kann zudem nicht sagen, dass dieser Diskurs eine breitere Öffentlichkeit erreicht. Auch das Ausweichen auf strategische Kommunikation (Mitgliederwerbung, Kirchenläden, Tauf-Events) verrät eine argumentative theologische Schwäche zum Zusammenhang von Glaube und Kirchengemeinschaft. Es scheint nur pragmatisch klar zu sein, warum Christen zur Kirche gehören sollten.¹⁷

1.1 Scheinbare Gegentrends

Besteht ein Zusammenhang zwischen der Schwierigkeit, über den Heiligen Geist zu reden, der Schwierigkeit im Verständnis von Sünde und Kirche und schließlich im Verständnis, über den Glauben zu kommunizieren? Man kann umgekehrt nicht sagen, dass überall dort die Probleme überwunden sind, in denen Christen solche Kommunikationsvorbehalte nicht haben. Pietistische und evangelikale Gemeinden zeigen zwar längst nicht dieselbe Zurückhaltung in diesen Themen: Gemeindegründungen gehören zu ihren regelmäßigen Handlungshorizonten ebenso wie eine gepflegte Sprachkultur des Glaubens (auch wenn vor allem in solchen Kreisen beklagt wird, dass „Christen nicht über ihren Glauben reden“ können¹⁸). Allerdings hat es nicht den Anschein, dass theologische Gründe ausschlaggebend sind, wenn solche Gemeinden wachsen, sondern vielmehr milieusensible Gemeindeaufbaukonzepte.¹⁹ Zu einem missionarischen Modell, bei dem Nicht-Christen zum Christentum gewonnen werden, taugen diese Gemeinden nur bedingt, da sie vor allem neue Mitglieder gewinnen können, die aus anderen Kirchengemeinden kommen.²⁰

Allerdings sollte nicht unerwähnt bleiben, dass das Christentum weltweit eine wachsende Religion ist, und zwar durch die charismatisch geprägten Pfingstbewegungen. Pfingstkirchengemeinden sind die einzigen kirchlichen Gruppen, die weltweit eine Wachstumsbewegung auslösen, wie sie in der Religionsgeschichte einzigartig ist.²¹ Dabei gibt es auch hier regionale Auffälligkeiten: Die Pfingstbewegung wächst vor allem in Lateinamerika, im

16 Fechtner, Späte Zeit der Volkskirche; Hermelink, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens; Karle, Kirche im Reformstress; Ludwig, Von der Institution zur Organisation; Reuter, Botschaft und Ordnung; Schlag; Zürich 2012.

17 Beispielhaft Rat der EKD, Kirche der Freiheit, 21, 52. Ders., Gott in der Stadt, 68. Kritisch Hermelink, Das Bekennen der Mitglieder und das Bekenntnis der Kirche, 371.

18 <http://www.evangelisation.biz/data/file/VORTEILE%20VON%20EVANGELISATIONS-WOCHEN.pdf> (Zugriff 19.05.2011).

19 Hofmann: Kirche XXL, 470.

20 Ebd.

21 Thiede, Heilungswunder in der Sicht neuerer Dogmatik, 91.

südlichen Afrika und in Fernost.²² In Europa bleibt sie dagegen eine unauffällige Bewegung. Offenbar lösen nicht etwa reine theologisch-spirituelle Überzeugungen diese Bewegungen entscheidend aus, sondern sie scheinen in spezifischer Weise mit regionalen Besonderheiten verbunden zu sein. Es lässt sich also nicht schlussfolgern, ein produktives Verständnis vom Heiligen Geist und seiner Teilthemen sei allein schon für das Wirken des Heiligen Geistes verantwortlich.

Ebenso wenig lässt sich der Umkehrschluss halten, dass schrumpfende Gemeinden ein negatives Zeichen *Gottes* seien. Denn es könnten andere Gründe noch stärker ins Gewicht fallen, dass bestimmte Gemeinden schrumpfen, obwohl Gott auch in schrumpfenden Gemeinden wirkt.

1.2 Konsequenzen und Aufgabenbestimmung

Wie man den Heiligen Geist identifiziert, ist also nicht sofort klar. Das ist ein Grund, warum es so schwer fällt, angemessen über ihn zu reden. Aus den bisherigen noch sehr vorläufigen Beobachtungen möchte ich aber bereits zwei Konsequenzen ziehen.

Zum Ersten: Man könnte die emphatische These begeisterter Gemeindeleiter fallen lassen, dass wachsende Gemeinden Gottes Wirken hinreichend zum Ausdruck bringen, aber trotzdem der Meinung sein, dass sie etwas mit ihm zu tun haben. Immerhin fasst bereits das Neue Testament entsprechende Wachstumsberichte zusammen und ordnet sie dem Wirken Gottes zu (Apg 2,47). In diesem Fall werden soziale Wirklichkeiten geist-theologisch relevant, aber auch gemeindeleitende Kalkulation und mit ihr auch materielle und regionale Ressourcen. Wer vom Heiligen Geist spricht, darf und muss dann offenbar auch Themen einschließen, die zunächst ungeistlich erscheinen mögen: Erfolg, materielle Sicherheit, lokale Vorteile, Konkurrenz – unter Konfessionen, aber auch unter Gemeindegliedern. Mit diesen Themen ist dann auch eine ethische Dimension verbunden. Deshalb hat die theologische Frage nach dem Verhältnis von Glaube und guten Werken hier ihren Ort: in der Theologie vom Heiligen Geist.

Zum Zweiten: Auch das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen scheint sich nun positiv bestimmen zu lassen. Zumindest ist dies eine wichtige Entwicklung vor allem der letzten Jahrzehnte gewesen. Dies zeigt sich schon in einer Verschiebung der Fragestellung an einen anderen Ort der Glaubenssystematik. Hat man bislang meistens die Frage nach der Absolutheit des Christentums in der sogenannten „Prolegomena“ abgehandelt²³ – also in den

22 Rust, Geist Gottes, 22.

23 Zum Beispiel F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* Bd. 1, § 8; K. Barth, *KD I*, 2, Zürich 1948, § 17; Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd. 1, § 6; Härle, *Dogmatik*, Kap. 3.

methodischen Vorüberlegungen –, so ist das Verhältnis zu anderen Religionen inzwischen teilweise in die Lehre vom Heiligen Geist eingewandert.²⁴ Paul Tillichs dritter Band seiner Systematischen Theologie ist hier bahnbrechend gewesen.²⁵ Seither sind theologische Beiträge aufgeschlossen und zwar durch ihre pneumatologische Begründung.²⁶ Im Gegensatz zu bisherigen Absolutheitsformeln oder Überlegenheitsbekundungen seitens christlicher Theologen wird inzwischen in Aussicht gestellt, dass die Zugänge anderer Religionen unvergleichbar sind²⁷ und daher auch nicht bewertet werden können.²⁸

In beiden Konsequenzen verschränken sich materielle und geistige Elemente; das Materielle gehört zum Geistigen mit dazu. Religionen haben ihre eigene Geschichte, ihre eigenen geografischen Ursprünge. Michael von Brück hat die These vertreten, dass jemand, der Visionen oder ekstatische Erfahrungen hatte, erst Jahre später darüber reden kann. Dabei muss er die Sprache seiner jeweiligen religiösen Herkunft benutzen.²⁹ Von Brück folgert daraus, „dass der jeweilige Zeitgeist oder auch benennbare theologische Interessen das hermeneutische Geschehen beeinflusst haben und auch weiterhin prägen.“³⁰ Eine Theologie des Heiligen Geistes muss daher anscheinend solche Verhältnisse, die der Heilige Geist eingeht, mit in den Blick nehmen. Allerdings kommt es entscheidend darauf an, welche Verhältnisse genau man vorwiegend in den Blick nehmen soll. Je nachdem ist mit unterschiedlichen Ergebnissen zu rechnen. Geht es etwa um das Verhältnis

1. des historisch Zufälligen zum zeitlos Gültigen oder
2. des Faktischen zum Idealen oder
3. des Individuellen zum Allgemeinen oder
4. des materiell Konkreten zum geistig Abstrakten oder gar
5. des Materiellen zum Mentalen?

Schließlich ist zu klären, ob der Heilige Geist eines dieser Verhältnisse ist oder nur eine ihrer Seiten. Daher muss nach einer angemessenen Methode gesucht werden, wie Phänomene des Heiligen Geistes ausgemacht werden können.

24 H.M. Barth, Dogmatik, 138. Pannenberg, Systematische Theologie Bd. 3, 426, 528, 678; F.-W. Marquardt ordnet zwar das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen der Christologie zu, allerdings nur, indem er dabei die Geisteskraft Jesu zugrunde legt (Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden Bd. 1, 90).

25 Tillich, Systematische Theologie Bd. III, 168–171.

26 Körtner, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, 90; Moltmann, Der Geist des Lebens, 244; Ritschl, Zur Logik der Theologie, 205f; Welker, Gottes Geist, 284.

27 Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung.

28 Zum Beispiel Stoevesandt, Wehrlose Wahrheit, 223.

29 Brück, Mystische Erfahrung, 87–91.

30 Brück, Mystische Erfahrung, 93.

1.3 Kurzer Einblick in die Forschungssituation

Auch die Theologie hält sich mit der Rede vom Heiligen Geist zurück. Es ist wieder ruhiger geworden um den Heiligen Geist, nachdem zwischendurch ein Aufbruch pneumatologischer Interpretation gestartet worden ist.³¹ Ungebrochen stark wird er allerdings in der freikirchliche Theologen rezipiert. Doch hat sich inzwischen auch dort eine gewisse Ernüchterung breitgemacht. Das Gemeindeaufbau-Modell von Willow Creek, das der Exportschlager freikirchlichen Gemeindeaufbaus ist, wurde zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer empirischen Studie einer internen Kritik unterzogen.³² Darin zeigte sich, dass vor allem die hoch identifizierten und stark aktiven Mitglieder an ihrer Geisteskraft zweifeln. „Those who are Growing in Christ actually show significant hesitation when they self-assess their spiritual pace.“³³ Zwar ist die Frömmigkeit der geistlichen Erneuerung geübt in der Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geist und anderen Impulsen³⁴, so dass vorschnelle Identifikationen zwischen innerkirchlichen oder individuellen Glaubensprozessen und dem Geistwirken eigentlich unterbleiben müssten. Allerdings fehlen offenbar transparente Regeln dafür, wie diese Unterscheidung gelingen soll. Dadurch entstehen zum einen eigentümliche Idiosynkrasien („spiritual pace“), zum anderen ein Schwanken zwischen Lobpreis und Kritik. Als Beispiel ziehe ich einen Beitrag von Christian Rust heran: Bei aller Selbstkritik über vorschnelle Identifikationen zwischen Gemeindegrowth und Geistwirken³⁵ kann der Verfasser offenbar trennscharf „erfahren“ oder „spüren“, wie Gott ihm „sehr konkrete Einzelheiten über Menschen offenbarte“³⁶. Der Leser erfährt aber nichts über die Kriterien dieser Identifikation, die sie als pneumatologisch gewirkt ausweist. Kommt Rust auf die pneumatologische Kriteriologie zu sprechen, so betont er immerhin, dass allein eine christologische Bezugnahme vor einem falschen Triumphalismus bewahre.³⁷ Es handelt sich dabei aber nicht etwa um eine kreuzestheologische Bemerkung. Vielmehr wird umgekehrt das Kreuzesleiden Jesu pneumatologisch verstanden: „Das Geschehen am Kreuz Jesu ist nur in der Kraft des Geistes möglich gewesen.“³⁸ In dieser Argumentation zeigt sich entweder ein vitiöser Zirkel oder eine Interdependenz zwischen Christologie und Pneumatologie. Im letzteren Fall ließe sich aber über das Geistwirken außerhalb des Christus-

31 Körtner, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, 1.

32 Hawkins/Parkinson, Prüfen.

33 Hawkins/Parkinson, Move, 52.

34 Farley, Das nackte Evangelium, 12 u.ö.

35 Rust, Geist Gottes – Quelle des Lebens, 33.

36 Rust, Geist Gottes – Quelle des Lebens, 18.

37 Rust, Geist Gottes – Quelle des Lebens, 28.

38 Rust, Geist Gottes – Quelle des Lebens, 44f.

geschehens nichts aussagen, also auch nichts über die Erfahrungen, die Rust beschreibt.

In der volkskirchlich geprägten evangelischen Theologie besteht zwar weniger eine Unsicherheit in der geeigneten methodischen Herleitung, wohl aber eine Uneinigkeit darüber. Der Entwurf von Gunther Wenz wählt einen historischen Zugang: „Wie aber der Hl. Geist nicht unmittelbar, sondern mittels bestimmter Zeichen wirkt, die auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus verweisen, so kann sich die theologische Selbstreflexion, wenn sie nicht unbestimmt bleiben will, nur auf vermittelte Weise vollziehen, nämlich im überlieferungsgeschichtlichen Medium.“³⁹ Damit Phänomene mit dem Heiligen Geist identifiziert werden können, müssen sie auf die Glaubenszeugnisse rückbezogen werden können, die vom Heiligen Geist reden. Das führt bei Wenz zu einer dogmatischen Untersuchung, die historisch-kritisch rekonstruiert, wie vom Heiligen Geist zu reden ist: „Historische Kritik und systematische Konstruktion stehen in einem differenzierten theologischen Zusammenhang.“⁴⁰ Im Durchgang seines Entwurfs richtet Wenz allerdings nicht nur einen Blick auf die biblischen Ursprungszeugnisse, die als solche historisch normativ sind, sondern bezieht zudem dogmengeschichtliche Prozesse zur Klärung des Phänomenbereichs heran. Denn weil das Ursprungszeugnis „in einem unveräußerlichen Bezug zu geschichtlichen Ereignissen steht“⁴¹, ist letztlich die Geschichtlichkeit von Glaubensurkunden die materiale Grundlage theologischer Erkenntnis. Für eine systematische Konstruktion bleibt in Wenz' Entwurf kaum Raum, was er selbstkritisch zugesteht, wenn er lediglich „ansatzweise“⁴² darauf zu sprechen kommt. Auch in seiner knappen Entfaltung der aktuellen Wirkweise des Geistes bindet sich Wenz an die historische Darstellung, nämlich an die altkirchliche Lehre der „media salutis“⁴³.

Durch diese methodische Entscheidung entwickelt sich das Buch primär in eine historische Aufarbeitung der Christologie, die dem Problem der Gottessohnschaft Jesu auf den Grund geht, um dadurch verständlich zu machen, wie Gott im Menschen geistlich nahe sein kann.⁴⁴ Denn weil die Göttlichkeit des Geistes historisch in christologischen Verständigungsprozessen festgeschrieben wurde, ist der theologiegeschichtliche Rekurs auf die Christologie für Wenz zwingend. Für die Beziehung Gottes zu Mensch und Welt steht allerdings nicht der Geist direkt ein, sondern der Logos, also die trinitarische Person des Sohnes.⁴⁵ Diese wiederum entfaltet ihre Funktion der Gottesnähe

39 Wenz, Geist, 28.

40 Ebd.

41 Wenz, Geist, 234.

42 Wenz, Geist, 353.

43 Wenz, Geist, 353 ff.

44 Wenz, Geist, 7ff, 251 ff, 294, 308 u.ö.

45 Wenz, Geist, 328.

nur „in der Kraft des göttlichen Geistes“⁴⁶. Hier wüsste man gerne mehr über die *differentia specifica* des Geistes im Verhältnis zum Logos. Insgesamt bleibt die historisch-systematische Rekonstruktion des Heiligen Geistes bei Wenz streng gebunden an die Christologie, so dass sich das Proprium der Pneumatologie in sie aufzulösen droht. Nach meinem Eindruck wird pneumatologisch zu wenig gesagt und zu wenig Orientierung über eine aktuelle Entfaltung des Heiligen Geistes gegeben.

Wenz' Pneumatologie setzt dennoch mit seiner methodischen Stringenz einen erfreulichen Kontrapunkt zum gegenwärtigen Trend einer eher assoziativen Beschäftigung mit dem Heiligen Geist charismatisch-freikirchlicher Couleur. Daneben ist das Bemühen der feministischen oder politischen Theologie auf ihre pneumatologische Reflexion inzwischen weitgehend abgeebbt oder wirkt wie eine Zeitreise in die 1980er und 90er Jahre.⁴⁷ Dies markiert allerdings auch die Tatsache, dass die bedeutendsten pneumatologischen Monografien aus jener Zeit stammen. In einem kurzen Abstand erschienen hierzu die beiden Bücher von Jürgen Moltmann⁴⁸ und Michael Welker⁴⁹. Beide verbindet das Anliegen, die genannten neuen spirituellen Bewegungen theologisch wertschätzend zu reflektieren. Moltmann setzt dabei das Programm einer ökologischen Versöhnungstheologie fort⁵⁰, die er bereits in seiner Schöpfungslehre und Christologie begonnen hatte. Weil Gott und Welt *natürlich* miteinander verbunden sind⁵¹, treten als geistliche Gemeinschaften die „natürlichen Gemeinschaften“⁵² hervor. Entsprechend werden Krankenheilungen als „Vorzeichen der Totenauferstehung“⁵³ zum Auftrag eines vom Geist beseelten Handelns betrachtet. Moltmanns Ansatz ist durch die ökologische Krise und Emanzipationsbewegungen seiner Zeit motiviert⁵⁴, wird aber methodisch auf eine theologische Ontologie ausgerichtet. Er entwirft pneumatologisch ein ontologisches Modell, in dem sich Gott und Schöpfung auf gleicher Ebene begegnen.⁵⁵

Auch Welker versucht, Strukturen des Geistwirkens ontologisch zu extrapolieren, ähnelt aber Wenz' Ansatz in seiner historischen Rekonstruktion des Geistwirkens. Bei dieser Rekonstruktion konzentriert sich Welker auf das biblische Zeugnis und versucht trotz aller Vorbehalte gegen den Begriff eine *biblisch-theologische* Herleitung des Heiligen Geistes zu erzielen.⁵⁶ Im Er-

46 Ebd.

47 Etwa die entsprechenden Beiträge aus Etzelmüller/Springhart (Hg.), *Gottes Geist und menschlicher Geist*; Leipzig 2013.

48 Moltmann, *Der Geist des Lebens*.

49 Welker, *Gottes Geist*.

50 Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 109 u.ö.

51 Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 273.

52 Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 248, 259.

53 Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 202.

54 Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 11.

55 Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 55.

56 Welker, *Gottes Geist*, 13.

gebnis findet Welker die Eigenschaft der *Selbstlosigkeit* des Geistes Gottes⁵⁷ als befreiende Kraft für Menschen in sozialen Bezügen. Die Selbstzurücknahme des Geistes bewirkt ontologisch, dass das *Sein* zurückgenommen wird, damit die *Möglichkeit* hervortreten kann. Dadurch wird die Wirklichkeit angereichert durch das, was sie sein oder werden *kann*.⁵⁸ „In diesem Sinne ist ohne die Möglichkeit überhaupt keine Vervollkommnung der Wirklichkeit denkbar, realisierbar, verstehbar.“⁵⁹ Der Heilige Geist bricht also verkrustete Strukturen der Wirklichkeit auf, indem er in seiner Selbstzurücknahme Möglichkeiten eröffnet.

Nun ist nicht jede Möglichkeit eine geistgewirkte. Um identifizierbar zu sein, muss der Geist Gottes auch etwas anderes sein als reine Möglichkeit. Deshalb ist Gottes Geist für Welker an die Person Jesu Christi gebunden: „Er verweist in vollkommener Selbstlosigkeit auf ihn hin.“⁶⁰ Hier nun ist er mehr als nur Möglichkeit, nämlich zugleich „die Einheit der Perspektiven, der Beziehungen auf Jesus Christus“⁶¹. Für diese Einheit ist charakteristisch, dass wir sie nicht selbst konstituieren, sondern nur an ihr teilhaben.⁶² Unsere passive Teilhabe ergibt sich zwingend aus dem potenziellen Charakter des Geistes: Denn da Menschen für die Beziehungen zu Christus nicht bürgen können, können sie nur durch ihre *zurückgenommene* Teilhabe im Prozess der Vervollkommnung integriert sein.

Beide Ansätze enthalten etliche feinsinnige Einzelbeobachtungen, die uns im Fortgang noch beschäftigen werden. Zudem sind sie heuristisch interessant. Dennoch kann rückgefragt werden, ob die beschriebenen Phänomene wirklich als Geistphänomene zu identifizieren sind. So ist bei Moltmann der Geist das dynamische Prinzip der sich entwickelnden Natureinheit der Gesamtwirklichkeit. Wundersame Krankenheilungen sind Paradebeispiele einer sich geistlich wandelnden Natur. Müssten nicht dann solche Phänomene von Wunderheilungen im Laufe der Geschichte zunehmen? Ich sehe hier ein Dilemma: Entweder sind solche Heilungen naturwissenschaftlich erklärbar. Dann aber zeigen sie keine sich wandelnde Natur an. – Oder sie sind Ausdruck eines solchen vom Geist inspirierten Wandels. Dann aber müssten sie zunehmend natürlich *werden*. Das heißt: Die gewandelte Natur müsste in zunehmend *regelmäßigen* Wunderheilungen erscheinen, wenn sie das sein sollen, „was man erwarten muß“⁶³. An diesem Beispiel zeigt sich, wie schwer der Geist als dynamisches Prinzip der Natureinheit veranschaulicht werden kann.

Ebenso kann gegen Welkers Entwurf eingewendet werden, dass die ermittelte Typologie von Geistwirkungen Überidentifikationen vornimmt. Es

57 Welker, Gottes Geist, 273.

58 Welker, Gottes Geist, 278.

59 Ebd.

60 Welker, Gottes Geist, 287.

61 Welker, Gottes Geist, 289.

62 Welker, Gottes Geist, 289f.

63 Moltmann, Der Geist des Lebens, 203.

mag zwar auf den ersten Blick für eine „realistische Theologie“⁶⁴ einleuchten, dass sich aus der Bibel ein Typus von Geistwirkungen erkennen lässt. Daraus folgt aber nicht, dass es sich *wirklich* um einen Typ von Geistwirkungen handelt. Mit Wenz könnte vielmehr umgekehrt eingewendet werden, dass der biblische Kanon in einem bestimmten historischen Kontext entstanden ist, der diese Einheit präjudiziert.⁶⁵ Was also die biblische Theologie als einen Typ von Geistwirkungen rekonstruiert, muss nicht bereits ein realer Typ sein. Könnte nicht die rekonstruierte Typologie einfach erfunden worden sein, eine „Wunschvorstellung“⁶⁶? Dann würde auf diesen Typ zutreffen, was Welker zufolge der Geist überwinden will, nämlich „die Gefahr und Kraft der gemeinschaftlich verursachten und veranstalteten, dabei zugleich geleugneten und verschleierte Not und Zerrüttung“⁶⁷. Michael Moxter hatte dementsprechend in einer frühen Rezension Welkers Ansatz eine zu hohe „Fraglosigkeit bescheinigt.“⁶⁸

1.4 Der Weg dieses pneumatologischen Ansatzes

Es haben sich auch in den jüngeren pneumatologischen Entwürfen Unschärfen ergeben, wie das Wirken des Heiligen Geistes signifikant herausgestellt werden kann. Als angemessene Methode für Geistphänomene schlage ich nun eine phänomenologische Darstellung vor. Die Phänomenologie, wie sie bei Edmund Husserl als strenge Wissenschaft entwickelt worden ist, ist inzwischen in die Sozialwissenschaften und auch in die Theologie eingedrungen, vor allem in die Praktische Theologie. Markant an dieser Methode ist ihre Technik, nie „zu viel“ zu sagen, was sich nicht wissenschaftlich sicher belegen lässt. Prägnant ausgedrückt: Nicht alles, was einem Christen gefällt, ist bereits ein Werk des Heiligen Geistes. Die Rede vom Heiligen Geist sollte vielmehr auf evidenten Erfahrungen beruhen und damit prinzipiell auch Nicht-Christen einleuchten. Diesen Grundansatz, Evidenzen aus Erfahrungen zu ermitteln, verfolgt die Phänomenologie. Sie eignet sich nach meinem Eindruck vorzüglich für eine Pneumatologie, weil auch der Heilige Geist nach dem biblischen Zeugnis erlebt wird und das Erleben anregt. Deshalb lege ich diese Methode hier zugrunde.

Weil die Phänomenologie nicht „zu viel“ sagt, stecke ich zunächst ein weites Feld ab und versuche anschließend vorsichtig tastend, den Phänomenbereich des Heiligen Geistes sicher zu erschließen. Dadurch soll in den ersten Kapiteln

64 Welker, Gottes Geist, 14.

65 Wenz, Geist, 233 ff.

66 Welker, Gottes Geist, 283.

67 Welker, Gottes Geist, 272.

68 Moxter, Resonanz für Dissonanz.

das Wirken des Heiligen Geistes begrifflich bestimmt werden, um anschließend die gewonnenen Einsichten an der alltäglichen Rede des Geistes oder von „Geistern“ abzugleichen. Es wird sich dabei herausstellen, dass der Heilige Geist der Name für ein spezifisches *Anwesenheitsphänomen* ist, dessen besonderer Charakter präzise beschrieben werden soll (Kapitel 2 bis 3). Dadurch wird klar werden, warum das Verhältnis der Anwesenheit des Heiligen Geistes zu Personen in der Theologie bestimmt worden ist über das Verhältnis von Glaube und guten Werken und über das spezifische Verhältnis der Christen zueinander (Kapitel 4 und 5). Damit wird das große Feld der Ekklesiologie eröffnet und auch begründet, warum die Ekklesiologie ein Teilbereich der Pneumatologie ist. Daraus folgt schließlich auch, dass die Kirche eine zwingende Bedingung des Glaubens ist. Das hat Konsequenzen für die Einschätzung der Kirchenmitgliedschaft. Entgegen eines landläufigen Trends innerhalb der Theologie und innerhalb der Gesellschaft, Kirchenmitgliedschaft für das Christsein für überflüssig zu halten, wird hier die These vertreten, dass die Kirchenmitgliedschaft die reziproke Anerkennung unter Christen darstellt und damit eine unverzichtbare Bedingung des christlichen Glaubens ist.

Nach reformatorischer Einsicht aktualisiert sich die reziproke Anerkennung unter Christen und die Anwesenheit des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Deshalb werden diese beiden Säulen phänomenologisch auf ihren pneumatologischen Anwesenheitscharakter untersucht (Kapitel 6 und 7). Schließlich ist seit dem apostolischen Glaubensbekenntnis die Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten und das ewige Leben mit dem Heiligen Geist verbunden. Daher endet die vorliegende Pneumatologie mit zwei Kapiteln über die Erlösung der Welt (Kapitel 8 und 9). Dabei wird das Phänomen des Trostes in den Mittelpunkt gestellt, das im Johannesevangelium mit dem Heiligen Geist assoziiert ist. Insbesondere soll gezeigt werden, dass es eine seelsorgerische Aufgabe ist zu trösten und inwiefern sich darin der Heilige Geist entfaltet.

2. Zur Methodik der Pneumatologie

Auch in diesem Kapitel taste ich mich noch sehr langsam zur Thematik vor. Denn es sollen keine Schritte unachtsam übersprungen werden, um ein angemessenes Verständnis vom Heiligen Geist zu bekommen. Ich bitte also die Leser um ein geduldiges Mitgehen, das sich manchmal kurzzeitig verläuft, um dann schließlich den richtigen Weg zu finden. Schon das Neue Testament verweist darauf, dass man einer gehörigen Urteilskraft oder sogar selbst einer Geistesgabe bedürfe (1Kor 12,10), um „die Geister unterscheiden“ zu können (1Joh 4,1). Das allerdings setzt immerhin voraus, dass es einen gemeinsamen Phänomenbereich unterschiedlicher Geister gibt. Nach dem Zeugnis des neuen Testaments wird die „Sünde gegen den Heiligen Geist“ sogar für unvergebbar gehalten – was offenbar voraussetzt, dass man sich nicht wirklich im Heiligen Geist täuschen kann und daher allenfalls nur mutwillig gegen ihn sündigen kann, wie Welker pointiert interpretiert hat.¹ Anscheinend steckt im Heiligen Geist also eine Evidenz, der man sich nicht entziehen kann außer über Mutwillen.

Nimmt man beide biblischen Beobachtungen zusammen, so bedeutet das, dass offenbar der Heilige Geist (und mit ihm die Phänomene der „Geister“ überhaupt) schwer auszumachen ist, außer wenn man mit ihm direkt konfrontiert ist. Der Heilige Geist ist ein *Anwesenheitsphänomen* und zwar ein solches, dem man sich nicht entziehen kann, wenn es einem begegnet. Das heißt aber nicht, dass alle Anwesenheitsphänomene schon „pneumatische“ Erfahrungen sein müssen. Von den meisten Dingen, die uns begegnen, die uns also anwesend sind, können wir uns dennoch distanzieren. Und nicht alles, was sich uns als anwesend aufdrängt, halten wir auch für wirklich. Ein Beispiel: Wenn wir normalerweise im Schlaf träumen, kommt uns alles wirklich vor, was wir gerade träumen. Es drängt sich uns auf, ohne dass wir uns dagegen wehren können. Der Neurophilosoph Thomas Metzinger macht dagegen ein Phänomen aus, nach dem Menschen sich bewusst sein können, dass sie träumen, und dass sie sich dann sogar gegen das Erträumte durchaus wehren können. Diese erlernbare Fähigkeit, die Metzinger „Klartraum“ nennt², impliziert, dass der Träumer das, was er im Traum erlebt, zugleich auf Abstand halten, also in seinem Wahrheitswert anzweifeln kann. Obwohl also der Traumgehalt dem Klarträumer als anwesend erscheint, durchschaut er zugleich, dass er nicht anwesend ist. Die träumende Person, die einen Klartraum hat, ist sich bewusst, sich im Traumgeschehen frei verhalten zu können.

1 Welker, *Der Geist Gottes*, 204.

2 Metzinger, *Subjektivität und Selbstmodell*, 194.

Sie ist der Traumgeschichte nicht ohnmächtig ausgeliefert.³ Metzinger nennt solche Klarträume deshalb „luzide“. Diese Situation des Klarträumers wendet Metzinger nun auf seine gesamte Bewusstseinsphilosophie an: Gerade wenn ein Mensch einen bestimmten Bewusstseinszustand hat und auch weiß, dass er sich in diesem Bewusstseinszustand befindet, kann er sich davon emanzipieren.⁴ Obwohl der Bewusstseinsgehalt ihm anwesend erscheint, kann er zugleich durchschauen, dass er nicht anwesend ist. Er durchschaut nämlich, dass sein Bewusstseinszustand auf einem Modell beruht, das durchaus auch anders sein könnte. Das Subjekt, das durchschaut, dass sein Bewusstsein auf einem neurologischen Konstrukt beruht, kann sich gerade so von ihrem aktuellen Bewusstsein emanzipieren. Unser Alltagsbewusstsein nimmt normalerweise diese Unterscheidung nicht vor und wird daher von Metzinger als „nicht-luzides“ bezeichnet.⁵ Daraus könnte man eine originelle Schlussfolgerung ziehen: Danach könnte es evidente pneumatische Erfahrungen nur geben *im nicht-wachen Zustand* – in Metzingers Sinn: also wenn Menschen nicht unterscheiden können zwischen ihrem Bewusstseinszustand und ihrem Wissen über ihren Bewusstseinszustand.

Es ist Metzinger zuzugestehen, dass man sich nur dann von einer Erfahrung emanzipieren kann, wenn man sie, während man sie macht, zugleich mit einem alternativen Wirklichkeitsmodell konfrontieren kann, das einem aktuell zur Verfügung steht. Es ist aber durchaus nicht klar, dass dies in allen Fällen des Alltagsbewusstseins der Fall ist. Noch könnte es sein, dass es Erfahrungen gibt, die die Möglichkeit gerade ausschließen, hier eine Unterscheidung vorzunehmen, und zwar deshalb, weil es unmöglich ist, das Wissen über einen Bewusstseinszustand auf *diesen* Bewusstseinszustand anzuwenden. Dies trifft etwa auf das Gefühl zu, „ich“ zu sein.

Metzinger möchte dagegen mit seiner Erklärung des luziden Bewusstseins sogar unser Ich-Gefühl zurückweisen: Ich fühle zwar, dass ich bin, aber ich weiß auch über diesen Bewusstseinszustand Bescheid: Das Ich ist nämlich eine Illusion des Gehirns. Also kann ich mich sogar von der Vorstellung emanzipieren, „dass ich bin.“ Metzinger gesteht zwar zu, dass das Ich-Gefühl tatsächlich phänomenal unhintergebar ist.⁶ Aber es ist gerade die Freiheit des luziden Bewusstseins, weshalb „ich“ immerhin denken kann, ein *anderer* zu sein als ich. Immerhin ein anderes Ich kann ich sein als ich mir vorstelle zu sein. Damit schon soll sich die Evidenz des Selbstbewusstseins auflösen: Eben weil ich nicht *dieses* Ich sein muss, muss ich auch *gar kein* Ich sein. Die Ich-Illusion beruht auf einer Repräsentation des Gehirns. Ich kann ihr zwar nicht entkommen, aber ich kann sie wenigstens als Illusion gedanklich nachvollziehen. –

3 Metzinger, 194f.

4 Metzinger, 199.

5 Metzinger, 200.

6 Metzinger, Ganzheit, Homogenität und Zeitcodierung, 628.

Die Schwäche aber an dieser Darstellung Metzingers, dass sie nicht *auf mich* anwendbar ist. Sie mag zwar abstrakt auf „ein Ich“ anwendbar sein, und ich kann mir durchaus vorstellen, ein anderes Ich zu sein. Aber ich kann mich eben nicht davon distanzieren, ich zu sein. Ich weiß eben nicht, wie ich den *Bewusstseinszustand* unterscheiden soll, dass ich (jetzt) bin, und dass ich (jetzt) weiß, dass ich (jetzt) bin.⁷ Wer das Ich fühlt, kann sich nicht davon distanzieren, und zwar auch dann nicht, wenn er abstrakt jedes beliebige Ich als Illusion des Gehirns durchschaut. Das Ich ist also immer anwesend für den, der sich selbst (sein Ich) denkt.

Damit ist das Ich ein Anwesenheitsphänomen. Aber auch ein Phänomen des Heiligen Geistes?

Es scheint zumindest an dieser harten Phänomenalität zu liegen, weshalb sich Theologen seit Schleiermacher oft mit dem Subjektivitätsphänomen beschäftigt haben: Subjektivität ist eine evidente Erfahrung, die phänomenal unhintergebar ist.⁸ Sie hat es nicht einfach damit zu tun, dass ein mentales System dieselben Erlebnisse (von demselben System) macht, dass ich mich also zum Beispiel daran erinnere, was ich gestern gegessen habe. Denn das können verschiedene mentale Systeme auch: Auch andere Personen können sich daran erinnern, was ich gestern gegessen habe, etwa wenn sie gestern mit mir zusammen waren. – Subjektivität hat vielmehr damit zu tun, dass ein mentales System dasselbe *Erleben von Erlebnissen* hat: Es fühlt sich eben anders an, ob ich mich erinnere, was ich gestern gegessen habe oder ob sich meine Frau daran erinnert, was ich gestern gegessen habe. Was sich hier anders anfühlt, nenne ich das „Erleben von Erlebnissen“. Der Ausdruck ist strukturell ähnlich zum Ausdruck „Widerfahren von Widerfahrnissen“, mit dem ich an anderer Stelle die Gotteserfahrung charakterisiert habe.⁹ Menschen fangen an, von Gott zu reden, wenn sie das Zustoßen eines Widerfahrnisses thematisieren. So bedeutet beispielsweise die Frage „Warum musste mir dieses Leid zustoßen?“ nicht dasselbe wie „Warum muss ich leiden?“ Die zweite Frage kann man an eine Ärztin richten; die erste Frage dagegen lässt sich nicht aus medizinischer Sicht beantworten. Sie ist nämlich an eine religiöse Instanz gerichtet.

Ebenso ist es mit dem eigenen Selbsterleben: Ein Ich kann sich keine andere nicht-zirkuläre Selbstvergewisserung geben als die, dass es sich erlebt: als das Erleben von Erlebnissen. Dieses Erleben muss ihm dabei widerfahren. Das Ich kann sich nämlich seine Selbstvergewisserung nicht selber „machen“. Das Erleben von Erlebnissen ist eine spezielle Erfahrung des Widerfahrens von

7 Sehr wohl kann ich zwar den erkenntnistheoretischen Sachverhalt über mein Ich-Bewusstsein vom ontologischen Sachverhalt über mein Ich unterscheiden. Im Haupttext geht es aber in beiden Fällen um einen Bewusstseinszustand. Es ist der Unterschied von „Ich denke, dass ich bin“ und „Ich weiß, dass ich denke, dass ich bin“.

8 U. Barth, „Letzte Gedanken“, 205; Herms, *Menschsein im Werden*, 410; Korsch, *Dogmatik im Grundriß*, 12.

9 Ohly, *Warum Menschen von Gott reden*, 39, 60.