

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 77 (2021)

Heft: 4

Artikel: Der Geist Gottes als das Stiefkind oder als Königskind der Theologie? :
Biblische, theologiegeschichtliche und philosophische Perspektiven

Autor: Bernhardt, Reinhold

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-977295>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 09.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Geist Gottes als das Stiefkind oder als Königskind der Theologie?

Biblische, theologiegeschichtliche und philosophische Perspektiven

Reinhold Bernhardt

«Theo-logie ist auf den Logos ausgerichtet und versteht darum nur das irgendwie ‚Logische‘, nicht aber das ‚Dynamische‘ in seiner nicht-logischen Eigenart. Darum ist der Heilige Geist immer mehr oder weniger das Stiefkind der Theologie gewesen, und die Dynamik des Geistes ein Schreckgespenst für die Theologen; umgekehrt ist die Theologie sehr oft, durch ihren unbewussten Intellektualismus, ein wichtiges Hindernis, ein Verschluss für den Heiligen Geist, wenigstens für die Fülle seiner dynamischen Entfaltung».¹

Ausgehend von dieser Feststellung Emil Brunners schlage ich im folgenden Beitrag² einen weiten Bogen. Im ersten Teil unternehme ich den Versuch, die Weite des biblischen Verständnisses vom Geist Gottes zu systematisieren. Dann zeige ich andeutungshaft, wie die Breite dieser Vorstellungen in der Theologie- und Kirchengeschichte reduziert, kanalisiert und domestiziert wurden und wie dagegen in der Folge immer wieder Formen des Spiritualismus aufbegehrt, die auf eine im Geist Gottes bestehende Unmittelbarkeit zu Gott rekurrten. An diese beiden Teile – den biblisch-theologischen und den kirchen- und theologiegeschichtlichen – schließt sich die philosophische Überlegung an, ob und wie man nach dem Aufstreben materialistischer Weltanschauungen, naturalistischer Wirklichkeitserklärungen und positivistischer Geschichtsbetrachtungen im 19. Jahrhundert und der damit einhergehenden Kritik der idealistischen Geistphilosophien und der spekulativen Metaphysik überhaupt von «Geist» sprechen kann. Nur auf der Basis einer Ontologie, die dem Geistigen Realität zuspricht, kann auch die Rede vom Geist Gottes Sinn haben. Sonst wäre nicht einsichtig zu machen, wie der Geist Gottes als Kraft in der Welt zur Wirkung kommen kann. Im Blick auf die Verdrängung des Geistes als Bewegungsprinzip der Wirklichkeit

1 Emil Brunner: *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951, 48.

2 Es handelt sich dabei um die erweiterte Version eines Vortrags, den ich auf dem Symposium «Was ist Geist?» der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft (SPG) gehalten habe. Das Symposium fand vom 6.-8. September 2018 an der Universität Basel statt.

skizziere und diskutiere ich im dritten Teil dieses Beitrags dann einen naturphilosophischen Neuansatz, der den Geist wieder als etwas Reales versteht, das mit den materiellen Entitäten verbunden ist: den Panpsychismus. Wird damit eine neue Möglichkeit geschaffen, nicht nur (natur-) philosophisch, sondern auch theologisch vom «Geist» zu sprechen? Lässt sich dann Gottes Wirken in der Welt womöglich ganz als Geistwirken verstehen, sodass der Geist vom Stiefkind zum Königskind der Theologie würde?

1. Systematisierung der biblischen Rede vom Geist Gottes

Ich beginne mit einer hermeneutischen These: Die Rede vom «Geist Gottes» muss «unten» ansetzen: nicht bei Wesensbestimmungen des Gottgeistes, sondern bei Erfahrungen, die als Wirkung einer Kraft wahrgenommen werden, welche die Handlungs- bzw. Selbstmächtigkeit des Erfahrungssubjekts übersteigt und von Glaubenden auf Gott zurückgeführt wird. Die biblischen Überlieferungen geben Zeugnisse von solchen Transzendierungs- und Transformationserfahrungen, in denen eine dem Subjekt und der Welt externale (transzendente), aber sie durchdringende und in ihr wirkende göttliche Kraftquelle am Werk gesehen wird. In Bezug auf die Bezeugung der erfahrenen Wirkungen kommt es dann gelegentlich auch zu Aussagen über das *Wesen* des Geistes. Doch handelt es sich dabei noch nicht um pneumatologische Reflexionen, sondern um Einordnungen der *Geisterfahrungen* in die Traditionen der Rede vom Geist Gottes. Sie geben keine Auskunft über die «Washeit» (Quiddität) bzw. das Wesen bzw. die Substanz des Geistes, sondern sprechen über Modi der Wirksamkeit dieser *dynamis* im Status der Ergriffenheit von ihr. Die biblische Rede vom Geist Gottes ist also nicht essenziell und ontologisch, sondern funktional und aktual zu verstehen, nicht als Theorie, sondern als Resultat einer Erfahrungsverarbeitung in theologischer Perspektive, d.h. in Bezug auf Gott. Deshalb wären *verbale* Ausdrücke im Grunde besser als *substantivische* geeignet, Zeugnis von diesen Erfahrungen zu geben und auch Reflexionen über sie anzustellen. Substantive verleiten zu (substanzontologischen) Essenzialisierungen. Die folgende systematisierende Darstellung der biblischen Rede vom Geist Gottes ist ganz im Sinne einer erfahrungsbasierten Phänomenologie zu verstehen, auch wo sie vom Geist «an sich» als einer göttlichen Handlungsmacht spricht.³

3 Wie viele andere Darstellungen der Pneumatologie verzichtet auch Michael Böhnke auf diese hermeneutische Klammer, die ich um die Rede vom Geist lege. Er sieht darin die Gefahr

Mit dem hier gewählten hermeneutischen Zugang ist keineswegs geleugnet, dass es sich beim Geist Gottes um eine real wirkende Kraft handelt, wohl aber betont, dass die von dieser Kraft bewirkten Transformationen «als» Wirksamkeit des Geistes Gottes erschlossen werden. Sie könnten auch anders erschlossen und damit anders erfahren werden. Glaubende führen diese Erschließung allerdings selbst noch einmal auf die Wirkung des Gottgeistes zurück. Sie sehen diese nicht als *ibr* Werk, sondern als das Werk Gottes.

Die biblischen Begriffe für «Geist» sind im Hebräischen die *ruah* (רוּחַ, feminin) und im Griechischen das *pneuma* (πνεῦμα, neutrum), aber auch der *nous* (νοῦς, maskulin). Während *nous* im NT ganz auf die *menschliche* Geistigkeit – auf sein Wahrnehmungsvermögen, sein Sinnverstehen und seine sittliches Urteilskraft – bezogen ist⁴, verbinden *ruah* und *pneuma* Physisches und Psychisches sowie Göttliches und Menschliches. Der Geist Gottes wirkt als Kraft in der Welt: in Natur, Geschichte; vor allem aber wirkt er auf den «Geist» der lebenden und mit Bewusstsein begabten Wesen ein, setzt sie in Beziehung Gott und macht ihnen diese Beziehung bewusst. Das «induziert» Glaube, Liebe und Hoffnung in ihnen. Diese «Geisteshaltungen» wiederum kommen in der Gemeinschaft der Glaubenden zur Entfaltung und bestimmen auch das Handeln der Glaubenden in der «Welt».

Das Bedeutungsspektrum von *ruah* und *pneuma* reicht von Atem und Wind über den Geist des Menschen, d.h. sein Personenzentrum, sein Selbstbewusstsein und seinen Willen, bis hin zum Geist Gottes als seiner dynamischen Präsenz⁵, die Menschen ergreift, in ihnen einwohnt und sie in Anspruch nimmt. Der «Geist» Gottes steht für dessen machtvolle Gegenwart, für die göttliche

«eine[r] resignative[n] Beschränkung des Geistwirkens auf innere, charismatische und spirituelle Erfahrung» (Gottes Geist im Handeln der Menschen: Praktische Pneumatologie, Freiburg i.Br. u.a. 2017, 11). Demgegenüber will er den Geist Gottes als eine im Handeln des Menschen real wirkende Kraft aufweisen. Doch führt es zu problematischen Einseitigkeiten, wenn ein hermeneutischer gegen einen realistischen Ansatz in der Pneumatologie – wie in der Theologie überhaupt – ausgespielt wird. Der Modus der Erfahrung und Erschließung von Geistwirkungen ist bei deren Beschreibung immer mitzubedenken. Darin liegt keine Reduktion. Es ist die theologisch sachgemäße Weise, die Wirklichkeit und Wirkung des Geistes Gottes zur Sprache zu bringen. Zu Böhnkes Pneumatologie siehe auch: Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität, Freiburg i.Br. u.a. 2021.

4 Außer in Lk 24,45; Apk 13,18; 17,9 begegnet dieser Begriff nur in den paulinischen Schriften.

5 Werner H. Schmidt: Art: «Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben. I. Altes Testament», in: TRE 12 (1984), 170.

Präsenzatmosphäre, in die Menschen hineingenommen werden. In der Praxis des Glaubens vollzieht sich diese Hineinnahme etwa in den Riten der Salbung und der Taufe.

Die indogermanische Wurzel des deutschen Wortes Geist (*gheis- bzw. *gheizd) bedeutet Außersichsein, Aufgebrachtsein, also einen psychosomatischen Vorgang. Bezogen auf die Gottesbeziehung des Menschen steht «Geist» für die Bewegung des Aus-sich-heraus-Gehens (bzw. des Aus-sich-heraus-gerissen-Werdens) und des In-sich-Einholens. Bewegung aber ist ein Grundmerkmal des Lebens, sowohl des inneren («geistigen»), als auch des äußeren (vitalen) Lebensvollzuges. Deshalb gibt es eine enge Verbindung zwischen Geist, Bewegung und Leben. Im religiösen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort «Geist» «eine übermenschliche belebende göttliche Kraft, die sich in der religiösen Ekstase wirksam zeigt».⁶

In der Geschichte der Philosophie dominierte das Verständnis von Geist als *nous*, was in der Patristik wiederum zu einer Spiritualisierung bzw. Intellektualisierung der theologischen Auffassung vom Geist Gottes führte: Unter dem Einfluss platonisierenden Denkens wurde der Geist dem Leiblichen gegenübergestellt und damit auf die noetische Dimension reduziert. Dabei ist schon in der frühen Philosophiegeschichte das Verständnis des Geistes als schöpferische, Leben schaffende, den menschlichen Geist erleuchtende Kraft zutage getreten. So war der Geist (*nous*) etwa bei Anaxagoras in der vorsokratischen Philosophie nur auf die menschliche Geistestätigkeit bezogen, sondern galt als Ursprung kosmischer Bewegung. Diese Bewegung besteht aus Verbindungen und Trennungen, wodurch Ordnung entsteht. Der *nous* bewirkt auch die Erkennbarkeit des von ihm Geschaffenen.

Aristoteles unterschied den psychischen *nous* des Menschen (subjektiver Geist, der aber noch nicht die Bedeutung von *Selbstbewusstsein* hatte) vom göttlichen *nous* als dem inneren Grund vernünftiger Ordnung (objektiver Geist). Doch auch der psychische *nous* ist – im Unterschied zu den sinnlichen Vermögen – nicht in der Psyche selbst angelegt, sondern kommt ihr als eine *energeia* von «außen» – vom göttlichen Geist – zu.⁷ Diese Energie wird – wie in den biblischen

6 Ludger Oeing-Hanhoff: Art.: «Geist. I. Einführung und Überblick», in: HWPh online, DOI: 10.24894/HWPh.5143.

7 Der göttliche Geist ist «dem Wesen nach Betätigung (*ἐνέργεια / δύναμις*)» (Über die Seele = De anima : griechisch-deutsch, hg. von Klaus Corcilius, Hamburg 2017, 430a18), die den menschlichen Geist aktiviert.

Überlieferungen – mit «Leben» bzw. «Lebenskraft» verbunden. Das Sein des Geistes ist Leben, das Lebendigkeit aus sich heraussetzt.⁸

Das Verständnis von Geist als belebender Energie kommt auch bei Kant und in den Philosophien des Deutschen Idealismus zum Tragen. In seiner «Kritik der Urteilskraft» bestimmte Kant «Geist» (in ästhetischer Bedeutung) als «das belebende Princip im Gemüthe»⁹.

Ich kehre zurück zu den biblischen Beschreibungen des Geistwirkens. Diese sind so facettenreich, dass sie sich nur um den Preis von Bedeutungsverlusten systematisieren lassen. Das gilt auch für die folgende Systematik, die dennoch einen Eindruck von der Breite der im Alten und Neuen Testament begegnenden Vorstellungen vom Geist Gottes zu geben versucht. Man kann zwischen fünf Dimensionen des Geistwirkens bzw. der Geisterfahrung unterscheiden, die der machtvollen Gegenwart Gottes zugeschrieben werden.

(a) Der Geist als Schöpfer des Lebens – die kreative Dimension

Erfahrungen von Kreativität werden auf die Kraft des Geistes Gottes zurückgeführt. In den biblischen Überlieferungen wird der Geist als kosmische Kreativenergie Gottes dargestellt, die als göttliche Lebenskraft alles Lebendige hervorbringt und durchdringt. Er ist die Kraft des Lebens (*spiritus vivificans*). «Geist ist dynamische, um nicht zu sagen stürmische Realität; Bewegung, die Bewegung wirkt, und hier nun ganz elementar: die Gotteskraft, die *Leben* hervorruft, und zwar das geschöpfliche Leben in der leiblich-seelischen Ganzheit [...].»¹⁰ Geist und Leben sind aufs Engste verbunden. Die Bezeugung der kreativen Wirksamkeit des Geistes beginnt schon damit, dass dem Gottgeist die Erschaffung und Strukturierung des Lebensraumes zugeschrieben wird, in dem sich Leben entwickeln und entfalten kann. So lassen sich die Aussagen verstehen, dass der Geist das Schöpfungswerk Gottes in Gang setzt (Gen 1,2; Ps 33,6).

Leben ist dabei nicht nur im biologisch-vegetativen Sinn verstanden, sondern als Vitalität in all ihren Aspekten, als Lebenskraft, als Belebung bzw. Beseelung

8 Nach Metaphysik (hg. von Adolf Lasson, Berlin 2016) XII/7, 1072b25ff. ist der göttliche unbewegte Bewegter kein statisches Prinzip, sondern höchstes Leben (φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἄιδιον ἄριστον [29]).

9 Kritik der Urteilskraft, § 49 (AA 5, 313). In «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798), § 57 heißt es: «Geist ist das belebende Prinzip im Menschen» (AA 7, 225; siehe auch 246).

10 Wilfried Joest: Dogmatik I, Göttingen 1987², 284.

des organischen Lebens. Die Leben schaffende Kraft des Geistes wird als Atem Gottes symbolisiert, der Leben einhaucht (Gen 2,7, Hiob 33,4; 34,14). Wo dieser Lebenshauch ausbleibt oder zurückgezogen wird, vergeht das Leben (Ps 104,29). Leben lebt aus der spirituellen Verbundenheit mit der Quelle des Lebens; wo die Nabelschnur zur Quelle des Lebens durchtrennt wird, geht es zugrunde.

In seiner kreativen Dimension kann sich der Geist Gottes allerdings nicht in ungehinderter Konstruktivität entfalten, sondern steht in einer fortwährenden Auseinandersetzung mit Eigendynamiken, die Lebensräume, -vollzüge und -möglichkeiten beeinträchtigen. Diese Eigendynamiken bestimmen einen wesentlichen Teil der «natürlichen» Lebenserfahrung des Menschen. Demgegenüber wird der Geist Gottes als die Macht erfahren (und wenn nicht erfahren, dann doch erhofft und angerufen), die der Vernichtungsmacht des Todes gegenübersteht. In Bezug auf die Macht des Todes, die das Sein von der Quelle des Lebens ins Nichts der Gottferne zurückziehen will, wirkt der Geist Gottes als Energiequelle immer wieder neuer schöpferischer Aktivität; und das nicht erst in Bezug auf den *physischen* Tod, sondern in Bezug auf alles Todbringende mitten im Leben (Ez 37, Röm 8,11 u.ö.). Als Leben schaffende Macht trifft er permanent auf Widerstände, denen er seinerseits Widerstand entgegensetzt. Er kann und muss sich also auch *kritisch* und *destruktiv* entfalten, wobei die Destruktivität im Dienst der Kreativität steht: Er bricht Strukturen auf, welche die Entfaltung des Lebens behindern, sprengt verfestigte Strukturen und öffnet geschlossene Systeme. Geist in diesem Sinn ist schöpferische Unruhe, die zur Transzendierung des *status quo* treibt, sofern dieser nicht lebensdienlich ist.

Das verbindet sich mit den Bildworten «Erlösung» und «Auferstehung». Erlösung bedeutet die Lösung lebenshemmender Bindungen, Auferstehung die Schaffung neuen Lebens und neuer Lebensmöglichkeiten aus lebensfeindlichen, todbringenden Gegebenheiten und Dynamiken. Diese lebensfeindlichen Gegebenheiten und Dynamiken können als «Sünde» – in einem meta-moralischen Sinn – bezeichnet werden.

Das betrifft nicht nur die Existenzverfassung des Individuums, die der permanenten Erneuerung bedürftig ist (Joh 3,5 im Bild der Neugeburt), sondern auch die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen. Besonders bei den sozial- und herrschaftskritischen Propheten (wie Amos) führt die Erfahrung der Geistbegabung zu einer scharfen Auseinandersetzung mit den politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen.

(b) *Der Geist als Geber von Begabungen – die charismatische Dimension*

Weniger auf die Anfangs- und Randbedingungen, die Gegebenheit, die Erhaltung, die Erfüllung und die Erneuerung des *Lebens im Allgemeinen* und mehr auf bestimmte, *konkrete Begabungen* des einzelnen Menschen zielt die zweite Dimension: Der Geist wirkt durch besonders Berufene und Ergriffene; er wird von ihnen in bestimmten Situationen erfahren. Gegenüber der auf das Leben bezogenen *universalen* Dimension handelt es sich hier um *partikulare* Begabungen.

Vor allem im AT finden sich Zeugnisse, in denen davon berichtet wird, dass der Geist Menschen plötzlich «überfällt», sie für bestimmte Aufgaben in Anspruch nimmt und mit bestimmten Kräften begabt. Er treibt sie gewissermaßen über sich hinaus und bewirkt eine *ekstasis* und ein *empowerment*. So etwa bei den Richtern im AT (Ri 3,9f; 6,33f) und den freien Propheten bzw. Prophetengruppen (1Sam 10,10ff). In diesen Zeugnissen wird die Ergriffenheit vom Geist Gottes als Zufuhr übermenschlicher Kraft dargestellt, ohne dass die Ausübung dieser Kraft lebensdienliche oder gemeinschaftsfördernde Wirkungen hervorbringt. So verübt etwa Simson in der Kraft des Geistes Gewalttaten (Ri 14,6.19; 15.14). Geist ist dabei nicht mit Leben und Liebe verbunden.

Erfahrene Geistwirkungen können auch personifiziert dargestellt werden: nicht als Menschen, die mit dem Geist Gottes begabt sind, sondern als eigene Geistwesen. Es können dies «gute» Wesen (wie etwa Engel), aber auch böse bzw. unreine Geister sein (Mk 5,8par; 6,7par; Apg 5,16 usw.). Auch hier zeigt sich wieder, dass der Geist Gottes als in Auseinandersetzung mit widergöttlichen Geistern erfahren wird. In der Darstellung der Geistwesen wird zum einen deren Erfasstheit vom Geist zur Sprache gebracht und zum anderen werden Wirkungen beschrieben, die von diesen Wesen ausgehen.

Nach Paulus manifestiert sich die Gabe des Geistes in der Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung. Nach Gal 5,22 ist die Liebe die erste Frucht des Geistes. In Kol 1,8 ist die Rede von der «Liebe, die im Geist wirksam ist».¹¹ Auch der Glaube geht auf den Geist Gottes zurück (Joh 6,44; 1Kor 2,9-13; 2Kor 4,13; 1Thess 1,5f), ebenso die Hoffnung (Röm 5,5; 8,23f; 15,13), aber die Liebe ist die größte in dieser Trias (1Kor 13,13).

Weiter werden besondere individuelle Begabungen bzw. Charismen auf die Kraft des Geistes Gottes zurückgeführt und als «Früchte des Geistes» bezeichnet

11 Zitiert nach der Zürcher Bibel. Vgl. auch Röm 5,5; 15,30.

(Röm 12,6-8; 1Kor 12,4-10.28-30; Eph 4,11). Es sind dies «Talente» (nicht Tugenden), die sich im Individual- und Sozialverhalten des Menschen manifestieren, wie hervorragende künstlerische Befähigung (Ex 31,3; 35,31), politisches Geschick (1Sam 16,13f), Lebensweisheit (Hi 32,8). Nach Paulus gehören die Begabungen zur Rede und Erkenntnis, zur Heilung, zum Lehren, zur Unterscheidung der Geister usw. dazu. Diese Begabungen sind nicht dazu bestimmt, der eigenen Heiligung zu dienen, sondern anderen Mitgliedern der Gemeinschaft und damit dieser selbst zugutezukommen. Die Gaben sollen zu Diensten werden und damit die Gemeinschaft aufbauen (1Kor 14,12).

Die Charismen unterscheiden sich von der Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung darin, dass sie dem Menschen übereignet sind, damit aber auch von ihm ungenutzt gelassen oder nicht gemeinschaftsdienlich eingesetzt werden können. Sie stehen ihm zur Verfügung. Die Liebe aber, die für den anderen eintritt, ist ihm nicht zu eigen. Es ist eine göttliche Gabe, die ihm immer neu zuteil werden muss und nicht in seinen Besitz übergeht. Als ein Akt Gottes kommt sie «niemals zu Fall» (1Kor 13,8). Sie bleibt eine Gabe, die nicht in den Besitz des Menschen übergeht und deshalb unverlierbar ist.

(c) Der Geist als Augenöffner - die kognitive Dimension

Das Widerfahrnis einer sich plötzlich auftuenden Glaubenserkenntnis wird auf die Kraft des Geistes Gottes zurückgeführt.¹² Nach Joh 16,13 führt der Geist in die Wahrheit. Dabei ist ein weiter Begriff von «Erkenntnis» vorausgesetzt, der nicht nur rationales und empirisches, sondern auch intuitives und verstehendes Erkennen einschließt; nicht nur das Sehen mit dem nach außen gewandten Auge, sondern auch das geistliche Schauen mit dem inneren Auge. Auch das mit diesem Erkennen verbundene existenzielle Bewegtsein gehört dazu. «Erkennen» umfasst also etwa das Erspüren von Sinndimensionen durch Ahnen, das Staunen über das Wunderhafte, das Ergreifen des Ergriffenseins. Paul Tillich hat vom unbedingten Angegangensein gesprochen.

Der Vorgang solchen Erkennens kann von einer gegenständlichen Wahrnehmung ausgehen, geht aber weit darüber hinaus, indem diese Wahrnehmung selbst noch einmal zum «Gegenstand» einer Erschließungserfahrung gemacht wird. So kommt es zu einer Erkenntnis zweiter Ordnung: zu einem Sinn-Erkennen des

12 Eckhard Lessing bezeichnet den Geist als «Anwalt der Entdeckung Gottes» (Art: «Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben. V. Dogmatisch und ethisch», in: TRE 12 [1984], 222).

gegenständlich Erkannten in einem anderen, als göttlich erfahrenen Licht. Auch diese Erkenntnis selbst wird dabei als eine vom Geist Gottes gewirkte «erkannt».

Dieser Erkenntnismodus lässt sich als eine Offenbarungserfahrung beschreiben, die eine transformative Wirkung auf die Existenz des davon Betroffenen hat. Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist dabei überwunden. Der Erkenntnismodus, der der Wirksamkeit des Geistes Gottes zugeschrieben wird, besteht in einer rezeptiven Aktivität. Der Erkennende wird von dem zu Erkennenden ergriffen. Ihm werden gewissermaßen die Augen geöffnet. Im Lichte Gottes sieht er das Licht (Ps 36,10).

*(d) Der Geist als Kommunikator und Gemeinschaftsstifter –
die soziale Dimension*

Erfahrungen von Gemeinschaftsbildungen und der Überwindung von sozialen Verstehensbarrieren werden auf die Kraft des Geistes Gottes zurückgeführt. Der Geist gilt als Kraft, die Gemeinschaft schafft, nach Einheit strebt, soziale, ethnische und religiöse Grenzen überwindet und ein Verstehen der Menschen untereinander erzeugt. Dabei ebnet er die bestehenden Differenzen nicht ein, sondern schafft eine «Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins», wie Eberhard Jüngel in Bezug auf die Trinitätslehre formuliert hat¹³. So legt es die Pfingstüberlieferung (Apg 2) nahe und jene Stellen, die davon sprechen, dass im Geist zwar nicht die *Unterschiede*, aber doch die *Trennungen* zwischen Juden und Heiden, Herren und Knechten, Frauen und Männern überwunden werden (Gal 3,28).

Annedore Prengel hat im Blick auf die frühkindliche Bildung den Begriff der «egalitären Differenz» geprägt, der mir in diesem Zusammenhang hilfreich zu sein scheint. Dabei werden «Egalität und Differenz [...] nicht als gegensätzlich, sondern als einander wechselseitig bedingend verstanden.»¹⁴ Diese Differenzsensibilität, verbunden mit der Anerkennung des Differenten, scheint mir auch für die auf den Geist Gottes zurückgeführten Gemeinschaftserfahrungen charakteristisch zu sein: «Gleichheitsvorstellungen ohne Ausgrenzungen implizieren die

13 Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. 2006⁵, 69, 71, 88 u.ö.

14 Annedore Prengel: Egalitäre Differenz in der Bildung, in: Helma Lutz, Norbert Wenning (Hg.): Unterschiedlich verschieden: Differenz in der Erziehungswissenschaft, Wiesbaden, 2001, 93.

Akzeptanz gleichwertiger Differenzen und gehen damit über die Gleichheitsvorstellungen, die nur für Gleichartiges gelten und Abweichendes ausgrenzen, qualitativ hinaus.»¹⁵

Nach Michael Welker überwindet der Geist Gottes autoritäre Monokulturen und schafft differenzierte Vielfalt. Er offenbare sich in «starken, aufbauenden, pluralistischen Strukturen» unserer Welt und schaffe hier ein «vielstelliges, für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte, schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden.»¹⁶

(e) Der Geist als Vollender – die eschatologische Dimension

Die Hoffnung auf Vollendung des schöpferischen und neuschöpferischen Prozesses wird auf den Geist Gottes gegründet. Der Geist Gottes wird als eine *teleologische* Kraft aufgefasst, die auf die Fülle des Lebens hintreibt. Vor allem bei Paulus und Johannes ist der Geist Zeichen und Angeld der endzeitlichen Vollendung, wobei dies nicht nur im zeitlichen, sondern immer auch im qualitativen Sinn zu verstehen ist. Die Gabe des Geistes ist eine eschatologische Gabe, die Erstlingsgabe (Röm 8,23) der Endzeit und die Kraft Gottes, die dieser Zeit entgegenführt und sie jetzt schon anbrechen lässt (2Kor 1,22; 5,5; Apg 1,8; Lk 11,13). Nach Joh 14,26 stellt der Geist die Anwesenheit des abwesenden Christus dar. Die Gaben des Geistes sind die «Kräfte der zukünftigen Welt» (Hebr 6,5).

Aussagen wie diese konnten und können im Sinne einer Jenseitspneumatologie ausgelegt werden. Dem ist entgegenzuhalten, dass der Geist Gottes eine *in* der Welt wirkende, die Welt aber auf ihre Schöpfungsbestimmung hin transzendierende Kraft ist. In Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer¹⁷ kann man sagen: Der Geist Gottes ist mitten im Leben jenseitig.

15 Annedore Prengel: *Pädagogik der Vielfalt: Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik*, Wiesbaden 2019⁴, 41.

16 Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, 33.

17 In seinem Brief an Eberhard Bethge vom 30.4.1944 hatte Bonhoeffer geschrieben: «Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig» (E. Bethge [Hg]: *Dietrich Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, 408).

2. *Domestizierung des Geistes in der Theologie- und Kirchengeschichte*

Im nun folgenden Teil meiner Darstellung blicke ich – nicht mit der Lupe, sondern mit dem Weitwinkelobjektiv – auf ausgewählte Phasen der Kirchen- und Theologiegeschichte, in denen es zu Auseinandersetzungen um die Berufung auf den Geist Gottes kam, und dabei besonders in die Zeit der Reformation. Doch nicht nur dort, sondern zu allen Zeiten traten «spiritualistische» Gruppen und Bewegungen auf, die eine charismatische Autorität für sich in Anspruch nahmen und diese gegen kirchliche Amtsautoritäten ins Feld führten.¹⁸ Sie stützten diese charismatische Autorität auf eine im Geist bestehende unmittelbare Beziehung zu Gott. Damit war *de facto* oder sogar *de jure* die Mittlerfunktion der Kirche bestritten. Wenn die Glaubenden spirituell mit Gott verbunden sind, braucht es keine kirchlichen Sakramente, keine Priester, die diese verwalten, keine Kirche als Heilsanstalt. Dementsprechend scharf ging die Kirche zuweilen in Wort und Tat gegen die «Spiritualisten» – und solche, die sie des «Spiritualismus» bezichtigte – vor.

Im Kampf gegen den «Spiritualismus» ist allerdings nicht nur ein Ausdruck des kirchlichen Machtanspruchs oder einer Strategie der Reformatoren zu sehen, sich gegen die sozialrevolutionären Bewegungen ihrer Zeit auf die Seite der politischen Machhabenden zu stellen, um ihr Reformprogramm durchzusetzen. Es gab und gibt immer wieder durchaus problematische Selbstermächtigungen christlicher Individuen, Gruppen und Bewegungen, die sich zu ihrer Legitimation bzw. zur Legitimation ihrer theologischen, sozialen und politischen Programme auf den Besitz des Geistes Gottes beriefen und berufen. Und es gab und gibt bis in die Gegenwart auch politische Führer, die sich als mit Gottes Geist begabt ausgeben.¹⁹ Wer sich aber von Gott ermächtigt zu sein wähnt, braucht sich an menschliche Wertsetzungen, Regeln und Beschränkungen nicht zu halten. Es gab und gibt auch eine nachträgliche Legitimation erfolgreicher Selbstdurchsetzungen eigener Machtinteressen, die von den Protagonisten auf das Wirken des Geistes Gottes zurückgeführt wird. Gegenüber solchen Inanspruchnahmen des Geistes Gottes

18 Ich setze die Begriffe «spiritualistisch», «Spiritualismus» und «Spiritualisten» in diesem theologiegeschichtlichen Teil meiner Darstellung in Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass es sich dabei in der Regel um polemische Fremdbezeichnungen handelte.

19 So gab sich etwa Brasiliens Präsident Bolsonaro 2016 bei seiner Taufe im Jordan den zweiten Vornamen «Messias»: der mit Gottes Geist Gesalbte.

für eigene Interessen und Zwecke braucht es eine theologische Kritik bzw. die von Paulus geforderte Unterscheidung der Geister.

Betrachtet man die (westliche) *Kirchengeschichte* im Blick auf ihren Umgang mit Geistbewegungen und die *Theologieggeschichte* mit dem Fokus auf die Entwicklung der Pneumatologie, dann stößt man immer wieder auf Versuche, die Inanspruchnahme des Geistes zu domestizieren. Man kann sogar noch weitergehen und sagen: Nicht nur die *Inanspruchnahme* des Geistes, sondern dessen Erscheinungsformen selbst, die Erfahrungen seiner subversiven, struktursprengenden, hierarchie- und herrschaftskritischen Wirksamkeit werden zurückgedrängt oder kirchlichen Interessen dienstbar gemacht. Eine solche herrschaftskritische Wirksamkeit wird ihm nach biblischer Überlieferung im Blick auf die Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinde (etwa in 1Kor 12,12-27), aber auch im Blick auf die Beziehungen zur Welt (etwa in Eph 6,10-17) zugeschrieben. In der katholischen Theologie und Kirche wurde der Geist an die Institution der Kirche, an die Autorität des kirchlichen Amtes und an die rituelle Form der Sakramentspende gebunden, im Hauptstrom der reformatorischen Theologie und Kirche an das Wort der Bibel und an deren Auslegung in der kirchlichen Verkündigung.

Dagegen erhob sich immer wieder der Widerstand von Gruppen, die vom Bewusstsein getragen waren, vom Geist Gottes erfüllt zu sein. Sie wandten sich gegen alle kirchlichen Mittelinstanzen in der Mitteilung des Geistes Gottes und betonten demgegenüber die Unmittelbarkeit der im Geist eröffneten Gottesbeziehung. Der Konflikt zwischen dem Geist auf der einen Seite, Buchstabe, Schrift, Rationalität, Dogma, Recht, Ritus, Amt und Institution auf der anderen Seite durchzieht die ganze Kirchen- und Theologieggeschichte und wird in zugespitzter Form in der Geburtsstunde der evangelischen Theologie und Kirche in der Reformationszeit ausgetragen. Er ist prägend für den gesamten Protestantismus.

Luther kämpfte auf der einen Seite gegen die römisch-katholische Bindung der heilshaften Gottesbeziehung an die kirchlichen Vermittlungsinstanzen und auf der anderen Seite gegen die «spiritualistische» Freigeistigkeit.²⁰ Die

20 Das kommt vor allem in seiner Schrift «Wider die himmlischen Propheten» (Ende 1524) (WA 18, 37-214) zum Ausdruck. Zu Recht sieht Martin Krarup in der darin vollzogenen Abwendung von einer Geisttheologie einen «Wendepunkt in der Geschichte der Wittenberger Reformation» (Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation, Tübingen 2007, 81). Zu Luthers Pneumatologie siehe: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube, Bd.3, Tübingen 1975, 316-348 (Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist).

«Spiritualisten», die zum sog. Linken Flügel der Reformation gerechnet werden – Hans Denck, Sebastian Franck, Kaspar von Schwenckfeld, Andreas Bodenstein alias Karlstadt u.a. – waren (ebenso wie der junge Luther!) von der spätmittelalterlichen Mystik (wie sie sie etwa bei Johannes Tauler oder in der «Theologia deutsch» vorfanden) beeinflusst: Sie betonten den vom Geist Gottes gewirkten inneren Glauben und lehnten (sakramentale und andere) Materialisierungen des Spirituellen ab.²¹ Ihnen zufolge braucht es keine Kirche als Heilsvermittlungsinstitution, kein Bischofsamt zur Leitung der Kirche, kein Kirchenrecht zur Ordnung der Kirche, keine Sakramente zur Austeilung des Heilsgutes. Der Geist bindet sich nicht an den Buchstaben, an das Kreatürliche, an die Schrift, an die Vernunft. Er sprengt vielmehr all diese Bindungen. Ohne alle geschöpfliche Medien führt er in die unmittelbare Gegenwart Gottes. Die von den «Spiritualisten» aller Zeiten bevorzugten biblischen Belegstellen für ihre Position sind vor allem Joh 4,24 («Gott ist Geist, und die zu ihm beten, müssen in Geist und Wahrheit beten») und 2Kor 3,6 («Er hat uns befähigt, Diener des neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.»).

Die Charakteristika, die Wolf-Dieter Hauschild für den reformatorischen «Spiritualismus» benennt, lassen sich auch darüber hinaus auf «spiritualistische», pentekostale und charismatische Bewegungen anderer Zeiten anwenden: «die Bestimmung der wahren Wirklichkeit als Geist, die ontologische Verbindung zwischen Gottgeist und Menscheng Geist, die unmittelbare Gottesgemeinschaft im Geist, der unmittelbare Zugriff auf die Wahrheit durch direkte und spezielle Offenbarungen, die völlige Abwertung der äußeren Heilmittel (Wort, Sakrament, Kirche), die Antithese von Geist und Schrift bzw. die Priorität des ersteren, der als Geistwerdung definierte Heilsweg, der individualistische bzw. anti-institutionelle Kirchenbegriff (Christen als freie Geistträger), der enthusiastische Widerspruch gegen die ‚Welt‘ als das Widergeistliche.»²²

Dem durch diese Überzeugungen bestimmten «Spiritualismus» seiner Zeit stellte Luther die Bindung des Geistes an das *verbum externum* gegenüber, d.h.

21 Siehe dazu: Gustav Adolf Benrath: Die Lehre der Spiritualisten, in: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2., Göttingen 1998², 560-610; Volker Leppin, Horst Weigelt, Frieder Ludwig, Walter Sparn: Art. «Spiritualismus», in: RGG4, Bd. 7 (2004), 1584-1589.

22 Wolf-Dieter Hauschild: Art: «Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben. IV. Dogmengeschichtlich», in: TRE 12 (1984), 213.

an das fleischgewordene Wort in Christus, an das Schriftwort der Bibel und an das Wort der kirchlichen Verkündigung. Es gilt der Grundsatz, «daß Gott seinen Geist oder Gnade niemand [auf andere Weise] gibt, als durch oder mit dem äußerlichen Wort (*cum verbo externo*), das vorangeht»²³. Als Geist des Wortes ist der Heilige Geist selber sprachlich da und begleitet nicht nur das Wort. Der Geist redet. Der Geist wohnt nicht dem *Menschen*, sondern dem *verbum externum* inne, geht aus ihm hervor und wirkt durch es hindurch, aber nicht unabhängig davon. Man kann von einer «Inverbation des Geistes» analog zur Inkarnation des Wortes sprechen.²⁴ Seine Wirksamkeit besteht in der Vergewisserung der Wahrheit des Wortes und damit verbunden im Wecken des Glaubens. Der Geist Gottes geht dabei allerdings nicht bleibend in den Menscheng Geist ein, sondern bleibt ihm äußerlich.

Die entscheidende Differenz zwischen Luther und den «Spiritualisten» liegt in der Anthropologie: Der «Spiritualismus» geht davon aus, dass der Mensch über einen von der Sünde wohl verdunkelten, aber nicht verdorbenen göttlichen Wesenskern verfügt. Die Empfänglichkeit für den Geist ist ihm gegeben. Mehr noch: Der Geist Gottes selbst ist ihm schon und wird ihm immer neu gegeben, denn dieser ist nach der Pfingsterzählung bereits über alles Fleisch ausgegossen. Darin ist die Verheißung von Joel 3,1 erfüllt. Das ermöglicht es dem Menschen, in geistlicher Kommunikation mit Gott zu leben bis hin zur *unio spiritualis*. Es braucht nicht eine ihm «von außen» zugesprochene und durch Sakramente verbürgte Rechtfertigung (durch die ihm zugesprochene Proklamation der Nichtanrechnung seiner Sünde). Der göttliche Geist hat den göttlichen Logos in die Seele des Menschen gelegt und diese für dessen Rezeption aufgeschlossen. Damit ist dem menschlichen Geist auch die Erkenntnis des Logos gewährt. In diesem Gedanken, dass nur erkannt werden kann, was im Menschen angelegt bzw. in ihn hineingelegt ist, zeigt sich ein Grundzug der platonischen Erkenntnistheorie, wie auch die skizzierte Anthropologie mit ihrer Grundannahme einer Geistoffenheit des Menschen (neu-) platonisch geprägt ist.

Luther recurriert demgegenüber stärker auf die paulinische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist und auf die daran anknüpfende Sündenlehre Augustins. Ihm zufolge ist die Natur des Menschen von der Macht der Sünde, die von Gott

23 Die Schmalkaldischen Artikel, Art. 8, zitiert nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2004, § 448.

24 Hauschild: Geist (Anm. 22), 209.

trennt, so korrumpiert, dass der Geist darin nicht einwohnen kann. Erst das «von außen» auf den Menschen zukommende Wort bricht diese Korruption auf und unterzieht ihn damit einer Neuschöpfung. Luther folgt damit Ockham, für den die Gotteserkenntnis dem Menschen durch eine über die Vernunft hinausgehende Offenbarung mitgeteilt werden muss. In seiner «natürlichen» Erkenntnisfähigkeit ist der Weg von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis verbaut. Seit dieser Auseinandersetzung gründet sich der lutherische und – abgemildert auch der reformierte – Protestantismus auf eine Wort-Theologie im Gegenüber zu einer Geist-Theologie. Die radikalen «spiritualistischen» Reformatoren sahen in dem Versuch Luthers, nun seinerseits Glaube und Geist kirchlich zu binden, einen Verrat am Anliegen der Reformation und beanspruchten, diese zu ihrem eigentlichen *telos* zu führen. Sie verstanden sich als Vollender der Reformation.

Ein Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung zwischen der wortzentrierten und der geistzentrierten Theologie ist jeweils die *Lehre von den Sakramenten*, denn dort – im Sakrament – kommt das Materielle und das Spirituelle aufs engste zusammen. In der Reformationszeit artikuliert sich dieser Konflikt vor allem im Abendmahlsstreit. Angestoßen wurde dieser Streit durch die Abendmahlstraktate, die Andreas Bodenstein von Karlstadt 1524 veröffentlicht hatte.²⁵ Es ging in diesem Streit um die Frage, ob die Gnade Gottes durch das materielle Element des Sakraments (also Brot und Wein im Abendmahl, Wasser in der Taufe) vermittelt wird, oder ob diese Elemente lediglich die Symbolisierungen der geistlichen Gottesgemeinschaft sind. Vollzieht sich Gottes Heilshandeln mediat oder immediat, *durch* den Genuss der Elemente oder *parallel* zu diesem Genuss, aber letztlich unabhängig davon? Braucht der Geist also gewissermaßen eine materielle Trägersubstanz, um seine Wirksamkeit zu entfalten, oder stellt diese Substanz die unmittelbare Wirkung des Geistes lediglich dar?

Die Aufklärung und der Pietismus nahmen Impulse spiritualistischen Denkens auf: Lessing etwa in seiner *Geschichte der Theologie*, wie er sie in der «Erziehung des Menschengeschlechts» entfaltetete. Diese Vision läuft auf eine «Zeit eines

25 Sie sind abrufbar auf dem Entwicklungsserver der Karlstadt-Edition: <http://dev2.hab.de/edoc/start.html?id=ed000216> («Dokumente» → «1521-1524») (10.10.2021). Zur Auseinandersetzung zwischen Luther und Karlstadt siehe: Luther und Karlstadt. Der Beginn des Abendmahlsstreits 1524/1525 und seine Bedeutung für Luthers Theologie, in: ZSRG.K LXX, 101, 1984, 196-216.

neuen, ewigen Evangeliums»²⁶ hinaus. Dabei bezieht er sich ausdrücklich zurück auf die «Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts (, die) einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen hatten»²⁷. «Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille»²⁸. Dabei mag er an die Drei-Zeitalter-Lehre Joachim von Fiore gedacht haben. Im dritten, dem «Zeitalter des Geistes» soll die Heilserkenntnis durch die *intelligentia spiritualis* (geistliche Erkenntnis) erlangt werden. Einer Vermittlung durch Schrift und Sakramente bedarf es nicht mehr. Die petrinische Kirche der Kleriker wird durch die johanneische Kirche der Pneumatiker abgelöst, die einem *ordo spritualis* folgen. Die kirchenkritische Potenz dieser Geisttheologie wird hier mit Händen greifbar und es wird verständlich, warum die etablierte Kirche dagegen kämpft.

Auch im Pietismus kam es zu einer Aufnahme von mystisch-«spiritualistischem» Gedankengut, etwa bei Johann Jung-Stilling²⁹ und Johann Friedrich Oberlin³⁰. Einen interessanten Niederschlag findet dieses Denken in den fiktiven Reden Friedrich Schlegels «Über die Religion». In der zweiten Rede findet sich etwa die «spiritualistische» Aussage des «Herrnhuter höherer Ordnung»³¹: «Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht *der* hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.»³² Gut 20 Jahre später in der «Glaubenslehre» Schlegels

26 Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts, hg. von Walter Sparrn, Leipzig 2018, § 86.

27 Lessing: Erziehung (Anm. 26), § 87.

28 Lessing: Erziehung (Anm. 26), § 88.

29 Bei ihm kann man sogar von «Spiritismus» sprechen, wie sich in seinen Schriften «Szenen aus der Geisterwelt» (Frankfurt 1803), «Theorie der Geisterkunde» (Nürnberg 1808), «Apologie der Theorie der Geisterkunde» (Nürnberg 1809) zeigt.

30 Siehe dazu: Eberhard Fritz: Johann Friedrich Oberlin und die pietistische Bewegung in Straßburg. Zum Einfluss des radikalen Pietismus auf den elsässischen Pfarrer und Sozialreformer. In: Pietismus und Neuzeit, 34, 2008, 167-188.

31 Friedrich Schlegel: Selbstbiographie 1794, in: Aus Schlegel's Leben. In Briefen. Bd 1, Nachdruck der 2. Ausgabe von 1860, Berlin, New York 1974, 295.

32 KGA I/2, 242 (heutiger Rechtschreibung angepasst).

ist die Bibel dann deutlich aufgewertet und der Geist Gottes an Christus und an die Kirche gebunden.³³

Durch den «Spiritualismus» ist ein eigener («charismatischer») Frömmigkeits- und Kirchentyp zum Teil *neben*, zum Teil *am Rand* der etablierten Kirchen entstanden. Diese Linie zieht sich durch bis in die charismatischen Bewegungen der Gegenwart. Diese ist bis heute charakterisiert durch die Betonung der Unmittelbarkeit des Geistwirkens und eine damit verbundene Abstinenz gegenüber Dogma, Recht und Institution. Man kann darin den Versuch sehen, alle kirchlichen Domestizierungen des Geistwirkens abzustreifen und die Verankerung der eigenen Religiosität in der Unmittelbarkeit dieses Wirkens über die Loyalität gegenüber der Zugehörigkeit zu einer der etablierten Kirchen zu stellen. Das kann dann zum Austritt aus der Kirche führen.

Die Rolle des Geistes als «Stiefkind» der Theologie erklärt sich mithin nicht nur aus der Abwehrbewegung der Worttheologie gegen die Geisttheologie, sondern auch aus der mehr oder weniger stark ausgeprägten Reflexionsverweigerung der Geisttheologie selbst. Charismatischen Bewegungen eignet ein Antiintellektualismus. Aus eigenem Antrieb entziehen sie sich dogmatischen Festlegungen und theologischen Systematisierungen. Ihr selbst gewählter Ort in der akademischen Theologie war und ist nicht die Mitte, sondern der Rand. Nicht selten sind sie sogar nicht nur atheologisch, sondern dezidiert antitheologisch. Im Lauf ihrer Weiterentwicklung aber können sie sich der Notwendigkeit nicht entziehen, institutionelle Strukturen aufzubauen und auch ihre Geisterfahrung reflexiv – biblisch wie systematisch – zu durchdringen, bis hin zur Entfaltung von Lehrformen.

3. *Ontologische Fundierung der Rede vom Geist Gottes*

Mit den nun folgenden Überlegungen trete ich heraus aus den Binnenreflexionen der Theologie, die sie in Referenz auf die biblischen Überlieferungen und die Theologiegeschichte anstellt. Sie spricht dabei vom Geist Gottes als einer Wirkmacht, ohne jedoch in aller Regel anzugeben, wie diese Wirksamkeit im Rahmen des gegenwärtigen naturwissenschaftlich fundierten Wirklichkeitsverständnisses

33 Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1821f), hg. von Hermann Peiter, Berlin New York 1984, §§ 142; 147-150; zweite Auflage (1830f), hg. von Rolf Schäfer, Berlin New York 2008, §§ 123; 128-132. Siehe dazu: Dorothee Schlenke: *Geist und Gemeinschaft. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit*, Berlin 2013².

zu denken ist. Die Rede vom Geist Gottes ist damit in vielen Fällen – nicht in allen, wie das Beispiel der Überlegungen Pannenberg's zur Pneumatologie zeigt – eine Rede in der thetischen Sprachform der Behauptung, die sich einer naturphilosophischen Explikation entzieht und stattdessen pneumatopoetische Betrachtungen anstellt.

Wo das Naturgeschehen naturalistisch erklärt wird und wo der Geist des Menschen als Epiphänomen biophysischer Prozesse bzw. neuronaler Verschaltungen aufgefasst und damit ebenfalls naturalisiert wird (wie von Vertretern der sog. Neurophilosophie, wie Gerhard Roth³⁴), mag das Geistige noch als Modus der menschlichen Selbsterfahrung im Vollzug seiner Subjektivität erscheinen. Es hat aber keine eigentliche Realität mehr, sondern muss als Illusion gesehen werden. Wo aber die Dimension des Geistigen insgesamt infrage gestellt wird, ist auch der theologischen Rede vom Geist Gottes als Bewegungsprinzip der Wirklichkeit der Boden entzogen, zumindest sofern es sich dabei um eine Wirkkraft in Natur und Geschichte sowie im «Geist» des Menschen handeln soll.

Auch wenn die Rede vom Geist Gottes ganz bei der menschlichen Erfahrung ansetzt, so wie es nach meinem (oben angedeuteten) Verständnis der Fall sein sollte, so wird der Geist dabei doch als *reale* Transformationskraft erfahren. Er muss dann auch als real gedacht werden. Wie aber ist diese Erfahrung der Geistkraft Gottes über den hermeneutischen Zirkel der Theologie hinaus in Bezug auf außertheologische, naturphilosophische Wirklichkeitsverständnisse intelligibel? Es braucht dazu eine Ontologie, die dem Geistigen Raum gibt. Es kann dies aber keine theologische Sonderontologie sein, wenn sie den außertheologischen Gesamtanschauungen der Wirklichkeit nicht unvermittelbar gegenüberstehen, sondern an diese anschlussfähig sein soll. Sie wird über diese hinausgehen und das von ihnen skizzierten Weltbild einer theologischen Deutung bzw. Wiederbeschreibung unterziehen müssen. Aber dazu muss sie sich zunächst zu ihnen in Beziehung setzen.

Eine solche Anschlussmöglichkeit für die Theologie bot die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead, die von Charles Hartshorne theologische rezipiert wurde und die sich mittlerweile in eine Vielfalt von Prozesstheologien entfaltet hat. In jüngerer Vergangenheit hat die Naturphilosophie des *Panpsychismus* ein

34 Gerhard Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt 1994⁴; ders.: Denken, Fühlen, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt 2001.

für die Theologie interessantes Verständnis der materiellen Wirklichkeit vorgelegt. Bei den Vordenkern dieses Ansatzes handelt es sich vor allem um katholische Philosophen. Es geht ihnen dabei nicht um theologische Pneumatologie, sondern um die philosophisch-theologische Grundfrage nach dem Verhältnis von Geistigem zum Materiellen und damit um das Verständnis des Geistigen als solchem. Aber es ist offensichtlich, dass ein *theologisches* Geistverständnis – bzw. das Interesse, einem solchen Geistverständnis Raum zu geben – im Hintergrund steht. Die Ausgangsfrage lautet: Ist das Verhältnis zwischen *res cogitans* und *res extensa* nur durch eine Spiritualisierung des Naturgeschehens oder durch eine Naturalisierung des Geistes herzustellen oder gibt es einen wissenschaftlich verantwortbaren Weg, Geist und Natur zusammenzudenken.

In dem 2017 erschienenen Sammelband «Panpsychismus» wird dieses Programm in neuer Weise präsentiert.³⁵ Ich orientiere mich im Folgenden an der Position Godehard Brüntrup, der als Professor für Metaphysik, Philosophie des Geistes und der Sprache an der jesuitischen Hochschule für Philosophie in München lehrt.³⁶ Gegenüber den beiden monistischen Kosmologien des Materialismus und des Idealismus, die entweder die Materie oder den Geist als den basalen Stoff der Wirklichkeit ansehen, sowie gegenüber einem Dualismus von Geist und Materie wird hier die Auffassung vertreten, Geist («mind», «mental being») sei – in welcher elementarer Form auch immer – *im* Materiellen enthalten.

«Die basalen Bausteine des Universums haben mentale oder proto-mentale Eigenschaften»³⁷. «Panpsychists [...] claim, that mental being is a fundamental and ubiquitous feature of the universe but is not the only fundamental and ubiquitous feature of the universe.»³⁸ Es gibt nicht geistige Entitäten *neben* materiellen. Materie und Geist sind zwei Seiten *einer* Medaille, d.h. Erscheinungsformen eines einzigen physisch-mentalen kosmischen Stoffes – der beseelten Materie –,

35 Godehard Brüntrup/Ludwig Jaskolla (Hg): Panpsychism. Contemporary Perspectives, New York, NY 2017. Siehe auch: Michael Blamauer (Hg): The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism, Heusenstamm 2011.

36 Godehard Brüntrup/Ludwig Jaskolla: Introduction, in: dies. (Hg): Panpsychism (siehe Anm. 35), 1-8; Godehard Brüntrup: Emergent Panpsychism, in: ders. / Ludwig Jaskolla (Hg): Panpsychism (siehe Anm. 35), 48-74; ders.: Der Ort des Bewusstseins in der Natur, Basel 2012. In einer für die breitere Öffentlichkeit bestimmten Fassung präsentierte Brüntrup seinen Ansatz unter dem Titel «Überall Geist. Die Renaissance des Panpsychismus», in: Herder Korrespondenz 71, 2017/9, 44-47.

37 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 7.

38 Brüntrup: Panpsychism (Anm. 36), 1.

sodass wir es auch hier mit einer monistischen Auffassung zu tun haben, die allerdings das Physikalische und das Mentale als zwei Aspekte unterscheidet.³⁹

Die Annahme, dass der Geist und damit auch die Fähigkeit, Erfahrung (im weitesten Sinne) zu machen (denn das ist ein geistiger Akt), «zu den fundamentalen Grundbausteinen des ganzen Universums gehört»⁴⁰, speist sich aus einer Kritik am Paradigma der neuzeitlichen empirisch gestützten, an mechanistischen Modellen orientierten und auf die mathematische Erfassung funktionaler Zusammenhänge zielenden Naturwissenschaft. Sie entfaltet sich in zwei Hauptargumente:

(a) Das «Argument aus den intrinsischen Naturen»⁴¹: Ausdehnung braucht eine Substanz.

Wie schon Leibniz an Descartes kritisiert hatte, leidet die cartesianische Konzeption der *res extensa* darunter, dass den *res* die Substanz genommen wurde. Die Dinge, einschließlich des menschlichen Körpers, sind nur durch ihre messbare Ausdehnung und ihre quantifizierbare Relation zueinander bestimmt. Die naturwissenschaftliche Forschung ist also angewiesen, nach den funktionalen (kausalen) Beziehungen zwischen ihnen zu fragen und diese in allgemeingültigen Termen darzustellen. Sie fragt nicht mehr – wie im aristotelischen Wirklichkeitsverständnis – nach Substanz und Akzidenz. Die Bestimmung der «Washeit» eines Dinges, seines Wesens, seiner inneren Natur ist dieser Reduktion zum Opfer gefallen. Ohne eine «Washeit» kann aber – so der Einwand – Ausdehnung nicht gedacht werden. Denn um Ausdehnung zu denken, muss es etwas geben, das ausgedehnt wird. Dieses «Was» hat aber keine physikalische Struktur, die sich in der formalisierten Terminologie der Physik erfassen und abbilden ließe. Nur die qualitative Erfahrung des Bewusstseins kann solche «nonstructural linguistic facts»⁴² als qualitative Gehalte wahrnehmen. Die intrinsischen Natureigenschaften der Materie (etwa die Beschaffenheit eines Hammers, die ihn allererst zum Hammer macht) müssen demnach analog zu mentalen Eigenschaften gedacht werden.

Das führt Brüntrup zu der folgenden These: «Durch die ganze physische Welt zieht sich ein unbekannter Gehalt, der die Grundlage unseres Bewusstseins sein muss. Die Physik erfasst dann nur die formalen, mathematisch darstellbaren

39 Brüntrup: Panpsychism (Anm. 36), 50-52.

40 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 7.

41 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 18.

42 Brüntrup: Panpsychism (Anm. 36), 1. «Linguistic facts» ist ein Begriff aus der Linguistik, der hier «sprachlich erschlossene Phänomene» meint. «Nonstructural» verweist auf deren Inhaltlichkeit.

Strukturen der Wirklichkeit, während alles, was uns über so nichterfassbare Aspekte der Wirklichkeit bekannt ist, aus dem mentalen Erleben abgeleitet wird».⁴³

(b) Das genetische Argument: Geist kann nur aus Geist hervorgehen.

Mit dem cartesianischen Dualismus ist die Dimension des qualitativen Erlebens, wie sie für die menschliche Erfahrung charakteristisch ist, vom Gegenstandsbereich der Naturwissenschaft getrennt. Der Geist kommt bestenfalls in der menschlichen *Wahrnehmung* der Natur vor, nicht aber in dieser selbst. Und nach dem beschriebenen Programm der Naturalisierung des Geistes wird er auch dort auf neuronale Prozesse zurückgeführt. Die Frage nach der Entstehung des Geistes überhaupt kann in diesem Paradigma lediglich mit dem Hinweis auf die evolutionäre Emergenz aus der Natur beantwortet werden. Wie aber, so fragen die Vertreter des Panpsychismus, kann etwas aus der Natur emergieren, das dort nicht angelegt ist? «Ex nihilo nihil fit» («aus nichts entsteht nichts», bzw. «kann nichts entstehen»)⁴⁴ Nur wenn Geistigkeit in den einfachen Bausteinen der Wirklichkeit angelegt ist, können sich daraus komplexere Formen des Mentalen entwickeln – so das genetische Argument.

Damit ist nicht das Konzept der Emergenz insgesamt für problematisch erklärt, sondern nur die Annahme einer (super-)starken Emergenz⁴⁵, d.h. die Erwartung, dass aus Emergenzprozessen gewissermaßen *ex nihilo*, also völlig unableitbar aus den Antezedenzen, gänzlich Neues entstehen kann; in diesem Fall: dass aus einer bewusstlosen Welt Bewusstsein hervorgeht. Das Konzept der schwachen Emergenz ist hingegen mit dem Panpsychismus gut vereinbar. Ihm zufolge hat sich das Bewusstsein aus der psycho-physischen Materie herausgebildet.

Auf der Grundlage eines materialistischen Wirklichkeitsverständnisses muss die Entstehung von Bewusstsein im Rahmen einer kosmologischen

43 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 19. Bei diesem Zitat handelt es sich um die z.T. wörtliche Übersetzung einer Aussage von Sir Arthur Stanley Eddington: *Space Time and Gravitation: An Outline of the General Relativity Theory*, Cambridge 1920, 200.

44 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 16, P 50.

45 Brüntrup unterscheidet noch einmal zwischen *starker* und *superstarker* Emergenz. Starke Emergenz meint demnach das Hervorbringen von Systemeigenschaften durch top-down Kausalität, wobei neue unableitbar kausale Kräfte von oben nach unten wirken. Philip Clayton definiert starke Emergenz «als den Prozess, bei dem ein Ganzes eine aktive, nicht-addierende Kausalinfluenz auf seine Teile hat, die mehr ist als die Summe der Wirkung dieser Teile» (Philip Clayton: *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionäre Prozesse und die Grenzen des Naturalismus*, Göttingen 2008, 60). Dabei wird aber nicht die Grenze zwischen metaphysischen Grundattributen wie «nicht-mental» und «mental» überschritten, wie es dann bei der superstarken Emergenz nach Brüntrup der Fall ist.

Selbstorganisationstheorie des Evolutionsprozesses im Sinne der starken Emergenz erklärt werden. Dabei wird dem Geistigen aber keine ontische Eigenständigkeit zugesprochen. Es bleibt eine Systemeigenschaft des Gehirns. Mentale Phänomene können nur als Epiphänomene naturhafter – in diesem Fall: neuronaler – Prozesse verstanden werden.

Dass es aber überhaupt Bewusstsein gibt, nach dessen Entstehung man dann fragen kann, dass die Genese des Geistes also überhaupt zum *explicandum* wird, setzt nach Auffassung von Brüntrup ein vorgängiges Wissen um die Gegebenheit von Bewusstsein voraus. Dieses Wissen liege in der Erfahrung des eigenen Bewusstseins begründet. Dabei handelt es sich um ein unmittelbares Erleben, das nicht aus den psycho-physischen Gesetzen ableitbar ist, die die Funktion des Bewusstseins erklären. Die Erfahrung des eigenen Bewusstseins könne also nicht im Sinne der Emergenz als Zunahme von funktionaler Komplexität des Gehirns erklärt werden.⁴⁶

Nach der Darstellung der These und der beiden Hauptargumente, die sie stützen, soll nun nach der Erklärungskraft des panpsychischen Ansatzes gefragt werden. Könnten die von den Selbstorganisationstheorien beschriebene Steigerung von Komplexität, etwa das oft in erstaunlichem Maße feinabgestimmte «tuning» natürlicher Systeme und Prozessverläufe und vor allem die Hervorbringung von Leben und Geistigkeit von diesem Ansatz her eine plausible Erklärung erhalten? Auch im Blick auf die *Anwendung* des panpsychischen Ansatzes geht es also noch nicht um Pneumatologie, sondern um Naturphilosophie.

Um Komplexitätssteigerungen im Naturgeschehen auf geistige Faktoren zurückzuführen, müssten mindestens drei Zusatzhypothesen in die panpsychische Grundthese eingeführt werden: Die Konzeption des Geistes, der in allem west, müsste erstens mit einem *Einheitsprinzip* verbunden sein, um ihn als den einen und gleichen Geist in den verschiedenen Erscheinungsformen der materiellen Wirklichkeit ausgeben zu können.⁴⁷ Sie müsste zweitens mit einem *Prinzip der Intentionalität* verbunden sein, um den Geist als Information in der Materie verstehbar zu machen, die *teleologische* Komplexitätssteigerung bis hin zu lebenden und mit Bewusstsein begabten Organismen hervorbringt. Sie müsste drittens mit

46 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 15.

47 Mit diesem Postulat ist das schon von William James aufgewiesene «Kombinationsproblem» ins Auge gefasst. James fragte, wie die Kombination von vielen geistigen Entitäten ein höher entwickeltes einheitliches Bewusstsein in einem Lebewesen hervorbringen kann. (William James: *The Principles of Psychology*, Bd. 1 [1890], Lawrence 2010, 160).

einem *Prinzip der Gradualität* verbunden sein, um annehmen zu können, dass es sehr primitive Erscheinungsformen des Mentalen geben kann – vergleichbar den «*prehensions*» bei Whitehead –, die vom voll entwickelten Bewusstsein des Menschen weit entfernt sind. Auch hier wäre also mit einer Komplexitätszunahme zu rechnen und es stellte sich wiederum die Frage, ob diese aus einem dem Geist inhärenten Prinzip zu erklären ist.

Der Panpsychismus, wie Brüntrup ihn vertritt, will in einem naturalistischen Rahmen bleiben⁴⁸, aber das Verständnis von «Natur» ausdehnen. Die Materie selbst ist ihm zufolge in rudimentärer Weise mit Geist begabt. Sie ist aktiv, kreativ und drängt zu ständig neuen Konfigurationen. In dieser Position verbindet sich also ein Substanzmonismus mit einem Eigenschaftsdualismus. Die *eine* Substanz hat die Eigenschaften des Materiellen und des Geistigen. Die geistige Dimension ist dabei als ihr Bewegungsprinzip zu verstehen. Sie ermöglicht auch die Wahrnehmung dieser Substanz als das, was sie ist. Damit ist ein mechanistisches und deterministisches Wirklichkeitsverständnis aufgebrochen. Im Blick auf die Anthropologie erlaubt es der Panpsychismus, dem Menschen Freiheit und Kreativität zuzuschreiben.

Das Grundproblem des panpsychischen Ansatzes besteht darin, dass sich die Grundthese – dass die Materie selbst elementar geistig ist – nicht verifizieren lässt. Sie bleibt ein Postulat, dessen Plausibilität sich an der Leistungsfähigkeit seiner Konsequenzen ausweisen muss. Das gilt aber nicht nur für den Panpsychismus, sondern für alle metaphysisch-kosmologischen Globaltheorien. Doch wie soll plausibel gemacht werden (können), dass auch in der unbelebten Materie eine Protomentalität gegeben sein soll? Was unterscheidet diese Protomentalität von gänzlicher Geistlosigkeit? Welche Phänomene würden ihr entsprechen?

Brüntrup verweist auf die Quantenmechanik, die den Phänomenen in diesem Bereich eine gewisse Form von Mentalität zuschreibe.⁴⁹ Das ist allerdings eine Deutung der Quantenmechanik, mit der viele der in diesem Bereich Forschenden nicht einverstanden sind. Brüntrup gesteht zu, dass sich der Panpsychismus empirisch nicht begründen lassen wird. Unser Bewusstsein habe keinen direkten Zugang zu mentalen Phänomenen außerhalb seiner selbst. Das gelte schon für die Geistigkeit anderer Menschen und umso mehr für die weiter entfernten und primitiveren Erscheinungsformen von Geistigkeit bis hin zu Quantenphänomenen.

48 Brüntrup: Panpsychism (Anm. 36), 3.

49 Brüntrup: Panpsychism (Anm. 36), 2.

Und so will er zunächst nur den Anspruch erheben, der Panpsychismus sei «a possible move in the logical space of metaphysics»⁵⁰.

Während sich Brüntrup in seinen wissenschaftlichen Publikationen mit Brückenschlägen zur Theologie zurückhält, deutet er in Vorträgen und Schriften, die sich an ein theologisch interessiertes Publikum richten, gelegentlich an, was der panpsychische Ansatz für die Frage nach Gott, nach Schöpfung und nach dem Handeln Gottes in der Welt bedeuten könnte.

Die theistische Vorstellung einer Intervention Gottes in diesen kosmischen Kreativitätsprozess ist nach panpsychischem Verständnis naturwissenschaftlich und theologisch obsolet. «Der ‚Handwerker Gott‘ wird zu einem Gott, der mit seinem Geschöpf in einer geistigen Beziehung steht, der jedes Geschöpf bei seinem Namen ruft und ihm eine Zukunft eröffnet.»⁵¹

Mit Rahner konstatiert Brüntrup: «Gott ist kein Seiendes unter anderen Seienden. Gott ist das Sein selbst, *Esse ipsum subsistens*. Als solcher ist er mit seiner schöpferischen Kraft in allen Dingen anwesend. Er wirkt nicht von außen. Das Sein ist pure Dynamik und Kreativität.»⁵² In Anlehnung an Whitehead und Pannenberg versteht Brüntrup Gottes Wirken in der Natur als Öffnung eines ideellen Möglichkeitsraums, in den hinein sich der Kreaturprozess nach seiner inneren Dynamik entwickeln kann. Er aktualisiert damit bestimmte Möglichkeiten aus der Vielfalt der von Gott eröffneten Entwicklungsoptionen. Die Schöpfung ist selbstschöpferisch.

4. Anregungspotenzial für die Pneumatologie

In meinen Schlussüberlegungen will ich in nur wenigen Andeutungen nach der Bedeutung der Philosophie des Geistes für die Pneumatologie fragen. Das ist ja der Kontext, in dem der Panpsychismus entwickelt wurde: im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis des Materiellen zum Geistigen, wie sie sich verdichtet in der Frage nach dem Verhältnis von Geist und Gehirn.⁵³ Die theologische Anthropologie aber kann sich nicht nur auf die Frage beschränken, wie sich der Geist Gottes zum Geist des Menschen verhält. Wenn sie der Breite der biblischen Zeugnisse

50 Brüntrup: Panpsychism (Anm. 36), 4.

51 Brüntrup: Geist (Anm. 36), 47.

52 Brüntrup: Ort (Anm. 36), 21.

53 Siehe dazu: Godehard Brüntrup: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 2016⁵; ders.: Philosophie des Geistes: Eine Einführung in das Leib-Seele-Problem, Stuttgart 2018.

vom Geist Gottes gerecht werden will, muss sie auch nach dem Gottgeist in Natur und Geschichte fragen und sich mit Wirklichkeitsverständnissen auseinandersetzen, die dem Geistigen keinen Raum lassen bzw. seine Realität auf die Erfahrung menschlicher Subjektivität beschränken. Dazu gehören vor allem ein profangeschichtlicher Positivismus und ein materialistischer Naturalismus. Die Pneumatologie muss demgegenüber eine Ontologie bieten oder auf eine solche verweisen, die philosophisch klärt, wie sie «Geist» verstehen und wie sich das Geistige in der Welt und im Menschen zum Geist Gottes verhält. Ohne eine solche philosophische Rechenschaft hängt die Rede vom Geist Gottes «in der Luft».⁵⁴

Ontologien lassen sich nicht *begründen*. Sie selbst stellen Grundüberzeugungen dar, die man rational und empirisch nicht verifizieren kann. Sie müssen sich aber *rechtfertigen*, d.h. ihre logische Konsistenz und ihre Kohärenz mit dem wissenschaftlich fundierten Wirklichkeitsverständnis der Gegenwart ausweisen. Wenn sie diese Minimalbedingung erfüllen, können und müssen sie auf ihre Erklärungskraft hin befragt werden: Wie viel Evidenz können sie für sich ins Feld führen? Welche Phänomene vermögen sie zu erhellen? Wo stoßen sie an Grenzen? Weiter ist nach ihrer Orientierungsleistung zu fragen: Welchen Platz und welche Aufgabe weisen sie den Menschen in der Welt zu? Dem Panpsychismus zufolge besteht diese Aufgabe vor allem in der Wahrnehmung des Geistigen. Hieran können sich ethische und theologische Überlegungen anschließen. Es gibt genug Evidenzen dafür, «das Universum und seine Entwicklung als einen kreativen Prozess wachsender Komplexität auf immer höherem Niveau [zu] verstehen.»⁵⁵ Am Baum des Lebens haben sich staunenerregende Früchte gebildet – wozu vor allem das Leben und die Geistigkeit des Menschen gehören. Und es ist diese Geistigkeit, die nach dem Grund ihres eigenen Gegebenseins und nach dem Woher der hochkomplexen Erscheinungsformen des Naturgeschehens fragt.

Die Wirksamkeit des Gottgeistes darf allerdings nicht im bloßen Aufbau von zunehmend komplexen Strukturen gesehen werden. Sie hat eine ‚inhaltliche‘ Zielrichtung, die sich auch in der Störung und Zerstörung bestimmter

54 Nach Jürgen Moltmann ist Geist in Bezug auf die Natur zu verstehen als «die Organisationsformen und Kommunikationsweisen *offener Systeme*, von informierter Materie angefangen über die Formen lebendiger Systeme, mehrschichtiger Lebenssymbiosen, über Menschen und menschliche Populationen bis zum Ökosystem ‚Erde‘, dem Sonnensystem, unserer Milchstraßengalaxie und den Verbund der Galaxien der Welt» (Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1987³, 31, Kursivsetzung J.M.).

55 Hans Poser: Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2012², 307.

Strukturbildungen realisieren kann. Sie zielt auf die Schaffung, Erhaltung und Erfüllung von Leben. Daher gehört – wie im ersten Abschnitt dieses Artikels gezeigt – zur konstruktiven Wirksamkeit auch die destruktive: die Sprengung verfestigter, lebenshemmender, unterdrückender, todbringender Strukturen und Formationen – gerade solcher von hoher Komplexität. Der Geist Gottes öffnet also nicht nur Möglichkeiten für Entwicklungen, wie es Brüntrup darstellte, sondern gibt auch Präferenzen vor.

Der Ansatz des Panpsychismus ermöglicht es, eine Brücke zur Pneumatologie und von dort weiter zur Schöpfungstheologie und zum Verständnis des «Handelns» Gottes in der Welt zu bauen. Wenn man unterstellt, dass alle Materie – in wie elementarer Weise auch immer – mit Geistigkeit begabt ist – wie es dieser Ansatz tut –, wird eine Einwirkung Gottes in der Kraft seines Geistes auf materielle Entitäten denkbar. Vorstellungen einer extramundanen bzw. supranaturalen Intervention Gottes in das Weltgeschehen werden dabei ersetzt durch (oder interpretiert als) ein Wirken «von innen heraus»: Gottes Geist übt einen Einfluss auf den «Geistpol» in den Entitäten der Natur und auf den Geist des Menschen aus. Dadurch nimmt er indirekt auf Ereignisse der Geschichte Einfluss.

Um den Modus dieser Einflussnahme zu veranschaulichen, kann man das Modell des Kraftfeldes heranziehen, das in pneumatologischen Entwürfen der jüngeren Vergangenheit ins Feld geführt wurde, so etwa von Ingolf Dalferth⁵⁶, Wolfhart Pannenberg⁵⁷, Jürgen Moltmann⁵⁸ und Michael Welker⁵⁹. Auch ich habe mich die-

56 Ingolf U. Dalferth: *Kombinatorische Theologie: Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg i.Br 1991, 132ff.

57 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 99-138; ders.: *Geist als Feld – nur eine Metapher?* in: *ThPh* 71, 1996, 257-260; ders.: *Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens*, in: Wilhelm Gräb (Hg): *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1997², 148-151; ders.: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, in: Johann Dorschner u.a. (Hg): *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Regensburg 1995, 158-161. – Siehe meine Auseinandersetzung mit diesem Ansatz: Reinhold Bernhardt: *Was heißt «Handeln Gottes»?* Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Münster 2008², 361-373; Ulrich Beuttler: *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, 354-385.

58 Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1994³, 128; ders.: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 208-210, 287. Für Moltmann ist der Gottgeist «das vibrierende und vitalisierende Energiefeld des Lebens» (Moltmann: *Der Geist des Lebens*, 175).

59 Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, 224-231.

ses Modells bedient.⁶⁰ Anders als Wolfhart Pannenberg löse ich das Konzept des Kraftfeldes aber von seiner Einbindung in das *magisterium* der Physik und transferiere es in das *magisterium* der qualitativen Erfahrung. Doch auch dort stellt sich die Frage nach der Realität dessen, was dieses Konzept beschreibt, also die Frage nach dem Verständnis des Geistes Gottes in Bezug auf die Natur. In der weiteren und immer neuen Klärung dieser Frage sehe ich ein Desiderat pneumatologischer Entwürfe der Gegenwart und Zukunft.

60 Bernhardt: Was heißt «Handeln Gottes»? (siehe Anm. 57), 393-397; ders.: Geist in der Natur. Selbstorganisationstheorien und Pneumatologie, in: Bernhard Nitsche u.a. (Hg.): Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld zwischen Natur und Transzendenz, Regensburg 2020, 170-177.

Abstract

Ausgehend von der Feststellung Emil Brunners, dass der Geist Gottes das «Stiefkind der Theologie» war, schlägt dieser Beitrag einen weiten Bogen. Im ersten Teil wird der Versuch unternommen, die biblischen Zeugnisse vom Wirken des Geistes Gottes zu systematisieren. Der zweite Teil zeigt exemplarisch, wie der Gottgeist in der Geschichte der Theologie an das Wort Gottes, an die Verkündigung des Wortes und an die Kirche gebunden wurde, um eine allzu freie Inanspruchnahme charismatischer Autorität zu unterbinden. Dagegen erhoben sich immer wieder spiritualistische Bewegungen. Im dritten Teil wird noch einmal ein Perspektivenwechsel vollzogen und die Frage nach einer Ontologie aufgeworfen, die dem Geistigen Raum gibt – gegen dessen Eliminierung in positivistischen Geschichts- und materialistischen Naturverständnissen. Bietet die Philosophie des Panpsychismus einen neuen Ansatz, vom Geist im Allgemeinen und damit auch vom Geist Gottes in der Welt zu sprechen?

Starting from Emil Brunner's observation that the Spirit of God was the «stepchild of theology», this contribution takes a broad view. In the first part, an attempt is made to systematise the biblical testimonies of the working of the Spirit of God. The second part shows by way of example how, in the history of theology, the Spirit of God was bound to the Word of God, to the proclamation of the Word and to the Church in order to prevent an all too free claim to charismatic authority. Time and again, spiritualist movements rose up against this. The third part changes perspectives once again and raises the question of an ontology that gives space to the spiritual - against its elimination in positivist understandings of history and materialist understandings of nature. Does the philosophy of panpsychism offer a new approach to speak of the spirit in general and thus also of the spirit of God in the world?

Reinhold Bernhardt, Basel