

Geist und Bewußtsein *

VON WOLFHART PANNENBERG

Manche der großen Worte unserer kulturellen Tradition sind mit vielerlei Bedeutung aufgeladen, von der aber ein großer Teil verblaßt ist, so daß das volle Bedeutungsspektrum nicht leicht zugänglich ist. Das gilt auch für den Begriff des Geistes. Seit der lateinischen Übersetzung des griechischen Wortes *pneuma* durch *mens*, besonders aber seit dem 17. Jahrhundert, ist eine Einengung des Bedeutungsspektrums auf das Bewußtsein und seine „geistigen“ Fähigkeiten, insbesondere auf Selbstbewußtsein und Denken, eingetreten. Descartes, der die Gewißheit des Ich auf das Denken gründete, schloß daraus auch, was das Ich sei, nämlich „ein denkendes Ding, also ein Geist oder Intellekt“ (Med. II, 6: *res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus*). Über diese Bestimmung des Ich als Geist mit der zugehörigen Unterscheidung von Geist und Materie hat 1949 Gilbert Ryle in seinem Buch *The Concept of Mind* gespottet, das Ich werde hier vorgestellt als „Gespenst in der Maschine“ des Leibes, während das Wort „ich“ sich im normalen Sprachgebrauch auf die leibhaftige Person beziehe. Diese sprachanalytische Kritik am Gebrauch des Wortes Geist im Sinne von *mens* oder *mind* hat das Verständnis seines Sinnes nicht erleichtert. Dennoch fahren wir fort, vom Menschen als einem „geistigen“ Wesen zu sprechen, insofern Menschen Bewußtsein und Selbstbewußtsein besitzen. Dieser Sprachgebrauch ist zwar von Descartes her durch die idealistische Philosophie vermittelt, aber diese Philosophie, insbesondere die Philosophie Hegels, hatte doch noch einen vielschichtigeren Begriff von Geist: Zwar hat Hegel das Selbstbewußtsein als das „ewige Beispiel“ für die Bewegung des Geistes in seinem Sichunterscheiden und Sicheinswissen im Unterscheiden bezeichnet.¹ Aber erst die nachhegelsche Philosophie hat mit ihrer Kritik an Hegels Begriff eines „absoluten Geistes“ die Rede vom „Geist“ zurückgenommen auf das Bewußtsein und Selbstbewußtsein des Menschen,² und sogar diese reduzierte Vorstellung vom „Geist“ des Menschen ist dann durch die analytische Philosophie nochmals fragwürdig geworden als Vorstellung von einem Geist oder Gespenst, das in der sonst ganz naturalistisch aufgefaßten Leiblichkeit des Menschen wohnen soll.

Eine ganz andere Vorstellung von „Geist“ findet sich in den Gedanken vorsokratischer Philosophen wie Anaximenes von Milet oder Diogenes von Apollonia über das Pneuma als bewegte Luft, die den Kosmos durchdringt

* Vortrag auf Einladung italienischer Philosophen in Triest und Turin 2003.

¹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Die absolute Religion*, herausgegeben von G. Lasson, in: PhB 63 (1954), 61. Vgl. dazu Enc. § 414.

² Siehe dazu: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Darmstadt 1974, 199 (K. Rothe); sowie auch die vorangehenden Ausführungen von F. Fulda über Hegel, 191–196.

und zusammenhält, so, wie der Lebensatem den ganzen Menschen belebt. So hat auch die stoische Philosophie noch vom göttlichen Pneuma als bewegter Luft gesprochen, die durch ihre „Spannung“ (*tonos*) den Kosmos zusammenhält. In überraschend großer Nähe dazu stehen die biblischen Vorstellungen vom Geist. Die Grundbedeutung des hebräischen Wortes *ruah* ist „bewegte Luft“ als Wind oder Atem. So heißt es zu Beginn der Schöpfungsgeschichte, daß Gottes Geist, seine *ruah*, über dem Chaoswasser „rüttelte“ (Gen 1,2) und es dadurch offenbar in Bewegung versetzte. Entsprechend heißt es noch im Johannesevangelium vom göttlichen Geist: „Der Geist weht, wo er will. Du hörst sein Sausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht“ (Joh 3,8). Das Wort Pneuma bedeutet sowohl Geist als auch Wind. Dabei handelt es sich nicht um eine metaphorische Redeweise, sondern um die Grundbedeutung der Rede vom *Pneuma*. Diese Vorstellung vom Geist als von Dynamik erfüllter Luft – wild beim Sturmwind oder sanft beim Atem – hat neben der später aufgekommenen Identifikation von Geist mit Bewußtsein, Denken und Vernunft noch lange weitergewirkt im abendländischen Denken und bildet, wie der israelische Wissenschaftshistoriker Max Jammer gezeigt hat,³ die begriffsgeschichtliche Wurzel der Feldbegriffe der modernen Physik: Ein elektrisches „Feld“ im Sinne von Michael Faraday ist zunächst einmal ein von Spannungen erfüllter Luftraum. Die Vorstellung des dynamischen Feldes steht dem biblischen wie dem stoischen Gedanken des Geistes als des göttlichen Pneuma, das den Kosmos durchdringt, näher als die Auffassung von Gott als eines im Sinne des menschlichen Selbstbewußtseins aufzufassenden Wesens.

Nach biblischer Vorstellung ist das Kraftfeld des göttlichen Geistes die Quelle allen Lebens. Im Bericht von der Erschaffung des Menschen wird erzählt, wie Gott zunächst die Gestalt eines Menschen aus Lehm formt, und wie er ihm sodann Lebensodem in die Nase blies: „So ward der Mensch ein lebendes Wesen“ (Gen 2,7). Das Leben dauert so lange, wie der Mensch atmet. Wenn er stirbt, mit dem letzten Atemzug, gibt er seinen Geist an Gott zurück: „In deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Ps 31,6). So spricht noch Jesus am Kreuz, im Augenblick seines Todes (Lk 23,46). Aber nicht nur die Menschen, sondern alle Lebewesen haben den Lebensgeist, Atem, in sich, solange sie leben. *Nefesh haya*, eine lebendige Seele, ist alles, was atmet – also sind dies auch alle Tiere (Gen 1,30; 6,17; 7,22). Lebendige Seele ist nicht etwas Besonderes neben dem Leib, sondern das leibhafte Wesen selbst, sofern es vom göttlichen Lebensatem erfüllt ist.

Gottes Geist ist also im Menschen und in den anderen Lebewesen wirksam gegenwärtig. Solange ich lebe, ist „mein Odem in mir und Gottes Hauch in meiner Nase“, heißt es im Buche Hiob (Hi 27,3). „Der Geist Gottes hat mich geschaffen, und der Odem des Allmächtigen gibt mir Leben“

³ Vgl. M. Jammer, Art. Feld, Feldtheorie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2, 1972, 923–926.

(Hi 33,4). „Wenn er zurücknähme seinen Geist und seinen Odem an sich zöge, – verscheiden müßte alles Fleisch, und zum Staube kehrte der Mensch zurück“ (Hi 34,14f.). So heißt es auch im Ps 104 von den Geschöpfen: „... nimmst du ihren Atem hin, so verscheiden sie und werden wieder zu Staub. Sendest du deinen Odem aus, so werden sie geschaffen, und du erneust das Antlitz der Erde“ (Ps 104, 29f.). Einmal heißt der Atem, der die Geschöpfe belebt, *ibr* Atem, *ibr* Geist. Dann wieder heißt er Gottes Atem, denn der Atem des Lebens kommt von Gott und ist den Geschöpfen nur auf Zeit gegeben. Auch vom Menschen sagt der Schöpfer nach Gen 6,3: „Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen wirksam sein; denn er ist auch Fleisch.“ Fleisch ist der Inbegriff der Vergänglichkeit, und dieser Vergänglichkeit werden alle Lebewesen – und so auch die Menschen – überlassen, wenn sie sterben. Erst das neue Leben der christlichen Hoffnung, das Leben aus der Auferstehung der Toten, wird ein Leben ohne Tod sein, wie Paulus schreibt, weil es ganz vom Lebensgeist Gottes durchdrungen und ihm verbunden sein wird (1 Kor 15, 45 ff.), und sich nicht wieder von diesem seinem schöpferischen Ursprung trennen wird.

Der Geist ist also im Sinne der Bibel nicht nur eine Sache des menschlichen Bewußtseins, sondern die göttliche Lebenskraft, die uns Menschen erfüllt, solange wir leben. Das scheint allerdings weit entfernt zu sein von unserem heutigen, wissenschaftlichen Verständnis der Lebenserscheinungen. Denn wir fassen Leben als eine Funktion der lebendigen Zelle auf, nicht als etwas, was von außen in den Organismus hineinwirkt wie in der Bibel der göttliche Lebensatem. So scheint es jedenfalls auf den ersten Blick. Etwas anders stellt sich die Sache dar, wenn wir bedenken, daß jedes Lebewesen angewiesen ist auf eine Umgebung, von der es lebt, in der es sich ernährt und atmet. Man hat die Lebensvorgänge als „autokatalytische“ Prozesse beschrieben, die sich davon nähren, daß sie das Energiegefälle ihrer Umgebung ausnutzen, potentielle Energie in Entropie verwandeln.⁴ Das ist unmittelbar anschaulich an der Kerzenflamme, die so lange brennt, wie der Energiovorrat der Kerze reicht. Die Kerzenflamme ist deshalb mit gutem Grund seit alter Zeit als ein Sinnbild des Lebens betrachtet worden. Wie die Flamme ihr Leben erhält durch Umsetzung der potentiellen Energie der Kerze in Wärme, so erhalten auch wir unser Leben durch Nahrung und Atmung. Das biblische Bild des von Gott gegebenen Lebensatems ist darum gar nicht so weit entfernt von unserem heutigen Verständnis des Lebens als Selbstorganisation, wie man auf den ersten Blick meinen sollte. Das belebende Kraftfeld des göttlichen Geistes wirkt dabei durch das Energiegefälle in der Umgebung der Lebewesen hindurch und durch ihre Fähigkeit, es auszunutzen, um so die „Flamme des Lebens“ am Brennen zu halten.

Daß der göttliche Geist als belebende Kraft in allen Lebenserscheinungen wirksam ist, schließt nicht aus, daß er sich in bestimmten Phänomenen be-

⁴ Siehe dazu genauer meine Systematische Theologie II, 1991, 150f.

sonders bekundet, auch mit besonderer Intensität. So wird nicht nur prophetische Begabung,⁵ sondern auch künstlerische Begabung in der Bibel (Ex 31,3; 35,31, auch 28,3) auf eine Gabe des Geistes zurückgeführt. Entsprechendes gilt für die Gabe der Weisheit (Ex 28,3, vgl. Dtn 34,9) und der Einsicht (Jes 29,24), deren die Könige in besonderem Maße bedürfen (2 Sam 23,2, 1. Sam 16,2). Im Buche Hiob heißt es: „... der Geist erleuchtet die Menschen, und der Hauch des Allmächtigen macht sie verständig“ (Hi 32,8). Diese letztere Form des Geisteswirkens kommt dem am nächsten, was die abendländische Neuzeit unter „Geist“ verstanden hat, aber es handelt sich dabei nicht um die Ausstattung des Menschen generell mit Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Der „Geist der Einsicht“ wird nicht auf ein Vermögen des Menschen zurückgeführt, sondern bleibt Gottes Gabe. Dieser Gedanke ist übrigens gar nicht so weit entfernt von der platonischen These, daß Erkenntnis und Einsicht „plötzlich“ auftreten in einem Moment der Erleuchtung.⁶

Der anthropologische Ort solcher Einsicht ist für das Alte Testament nicht das Hirn des Menschen, sondern das Herz. Dabei gilt das Herz nicht als Sitz einer besonderen, gefühlsbetonten „Herzenlogik“, sondern durchaus als Sitz der rationalen Funktionen des Verstandes.⁷ Allerdings sind in biblischer Sicht auch die Funktionen vernünftigen Verstehens immer gefühlsbedingt. Das Wehen des göttlichen Atems im Menschen hat zunächst immer den Charakter einer Gemütsbewegung.⁸

An dieser Stelle läßt sich nun die Frage stellen, ob und wie die biblische Auffassung vom Wirken des göttlichen Lebensgeistes in der Innerlichkeit des Menschen sich auf die Einsichten heutiger Anthropologie beziehen läßt. Es ist ja auffallend, daß das Thema Bewußtsein und Selbstbewußtsein bei den biblischen Aussagen über das Wirken des göttlichen Lebensgeistes im Menschen kaum im Blick steht. Daß der Mensch Gegenstände außerhalb seiner selbst wahrnehmen kann, wird zwar in den biblischen Aussagen über den Menschen vorausgesetzt, aber nicht besonders betont. „Das Ohr zum Hören, das Auge zum Sehen, beide hat Jahwe gemacht“ heißt es dazu (Prov 20,13). Es handelt sich um einen gewiß wichtigen Aspekt menschlichen Lebens, das durch den Schöpfergeist hervorgebracht wird. Aber es wird nicht besonders hervorgehoben unter den Geisteswirkungen. Beim Selbstbewußtsein, der Fähigkeit zu Selbsterkenntnis und Selbsterforschung, ist das etwas anders, jedenfalls im Neuen Testament. Der Apostel Paulus schrieb an die Korinther, daß die Tiefen der Gottheit zwar für den „Geist der Welt“ unzugänglich sind, nicht aber für den Geist Gottes. Denn wie das

⁵ Siehe dazu H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 61–63, vgl. auch Num 11,17.

⁶ Dazu, und besonders zu Platon, Ep. VII, 341 cd, 344 b7, siehe den Artikel ‚Erleuchtung‘ von W. Beierwaltes in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, 1972, 712.

⁷ Dazu Wolff, 68–95, bes. 77–84.

⁸ Vgl. Wolff, 63f.

im Menschen wohnende Pneuma „kennt“, was zum Menschen gehört, so kennt und erforscht der göttliche Geist alles, auch „die Tiefen der Gottheit“ (1 Kor 2, 10f.). Das im Menschen wohnende und wirkende Pneuma also „kennt“ den Menschen. Der Mensch ist durch den Geist, der in ihm wirkt, mit sich selbst vertraut. Dennoch wird man nicht sagen können, daß Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis für Paulus die fundamentalen Funktionen des Geistes bei seiner Wirksamkeit im Menschen sind. Wir werden noch zu bedenken haben, daß Selbstvertrautheit und das thematische Selbstbewußtsein des Ich zu unterscheiden sind. Auf die Gesamtheit der biblischen Aussagen über den Geist und sein Wirken im Menschen gesehen, steht diese paulinische Aussage ohnehin am Rande.

Fundamental für das Wirken des Geistes im Menschen ist aus biblischer Sicht eher das Gefühl oder Gemüt mit seinen Gemütsbewegungen. Das ist eine Auffassung, die durchaus auch im Rahmen heutiger anthropologischer Einsichten interessant ist. Die Ansicht, daß das Selbstbewußtsein die Basis für das bewußte Leben der Menschen bildet, hat ja in den letzten Jahrzehnten von vielen Seiten her Kritik erfahren. Stammesgeschichtlich ist das Wahrnehmungsbewußtsein von der Umwelt und ihren Gegenständen ohne Zweifel älter und über viele Stufen hin ausgebildet worden, bevor es beim Menschen zum Selbstbewußtsein kam. Vielleicht ist die Anlage zu seiner Ausbildung auch bei manchen höheren Primaten, wie bei Schimpansen, vorhanden, obwohl sie dann in der Regel nicht aktualisiert ist. Das braucht uns jetzt nicht zu beschäftigen. Jedenfalls ist das Wahrnehmungsbewußtsein viel älter als das Selbstbewußtsein. Kants Grundsatz der transzendentalen Apperzeption, daß das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen muß begleiten können,⁹ mag zwar für den erwachsenen Menschen gelten, ist aber bei weitem nicht Bedingung des Wahrnehmungsbewußtseins überhaupt. Auch in der Entwicklung menschlicher Kinder geht das Wahrnehmungsbewußtsein dem Selbstbewußtsein voran, mit dem sich im dritten Lebensjahr auch die Ich-Instanz ausbildet.

Das Gefühl hingegen ist auch im Prozeß der Ausbildung des Wahrnehmungsbewußtseins immer schon vorausgesetzt. Es geht zurück auf die Phase der symbiotischen Verbundenheit des Kindes mit der Mutter, vor aller Unterscheidung von Ich und Gegenstand, eine Phase, in der auch das Urvertrauen wurzelt, mit dem das Kind der Welt begegnet.¹⁰ Dieses Vertrauen schließt immer schon ein Mit-sich-vertraut-Sein ein, das vielleicht allen Lebewesen eigen ist, die stoische *oikeiosis*, ein Bei-sich-zu-Hause-Sein, das zwar ein Selbstverhältnis impliziert, aber weit entfernt ist vom ausgebildeten Selbstbewußtsein, weil es aller Unterscheidung von Ich und Gegenstand vorausgeht. Das hat Schleiermacher verkannt, als er das Gefühl als

⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781 (A) 97, B 132f.

¹⁰ Siehe dazu: W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 219f.

„unmittelbares Selbstbewußtsein“ bestimmte.¹¹ Für das Gefühl ist gerade charakteristisch, daß es die Differenz von Subjekt und Objekt transzendiert, oder vielmehr: Es weiß noch nichts von dieser Differenz. In ihm ist, wie Schleiermacher mit Henrik Steffens sagte, das Ganze des Lebens in allerdings unbestimmter Weise gegenwärtig. Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein sind im Gefühl und seinen „Stimmungen“ ursprünglich noch nicht geteilt. Das hat Felix Krüger in seinem Buch „Das Wesen der Gefühle“, 1928, mit Recht betont. Das Gefühl ist Ausdruck der ursprünglichen, „symbiotischen“ Verbundenheit des Menschen mit seiner Umgebung, die der Unterscheidung von Gegenständen der Wahrnehmung schon zugrunde liegt und auch der Unterscheidung von dem besonderen Gegenstand des eigenen Körpers, von dem wir schließlich als „ich“ zu sprechen lernen, nachdem wir ihn zuvor schon durch den Namen, den wir von anderen hören, zu unterscheiden und zu identifizieren lernten. Im Gefühl liegt dazu nur ein Ansatzpunkt durch die Stimmungsqualitäten von Lust und Unlust, in denen sich die gefühlsmäßige Selbstvertrautheit artikuliert.

Die unbestimmte Gegenwart des Lebensganzen von Welt und eigenem Dasein im Gefühl dürfte übrigens damit zusammenhängen, daß alle Unterscheidungen von besonderen, also endlichen Inhalten in unserem Bewußtsein eine Intuition des Unendlichen voraussetzen, als deren Einschränkung alles Bewußtsein von besonderen, endlichen Inhalten gewonnen wird. Der Ansatz zu dieser Betrachtungsweise findet sich schon bei Descartes, nämlich in der Bemerkung seiner dritten Meditation, daß die Idee des Unendlichen jedem Begriff von Endlichem, also auch der Vorstellung meiner selbst, vorhergehe (Med. 3, 28). Schleiermacher hat diesen Gedanken in der zweiten Rede über die Religion aufgenommen: „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen.“¹² Im Gefühl ist dieses Unendliche uns ursprünglich gegenwärtig, allerdings unbestimmt und in aller Unterscheidung von Gegenständen sowie auch bei der Unterscheidung von Gegenstandswelt und Ich schon vorausgesetzt.

Das Gefühl, das im Urvertrauen des Kindes zunächst der Mutter zugewandt ist, sich dann aber auch den Gegenständen der Umgebung öffnet, erschließt beim Menschen den Raum jenes Bei-der-Sache-Seins, das die Wahrnehmungsgegenstände als solche in ihrer Vielseitigkeit zu erleben erlaubt und nicht nur als Korrelat von Trieben. Je mehr der heranwachsende Mensch sich selbst, zunächst den eigenen Körper, von den Dingen der eigenen Umgebung zu unterscheiden lernt und ihnen schließlich als Ich gegenübertritt, um so mehr wird das Sein bei den Dingen in interesseloser Sachlichkeit ein Außer-sich-Sein, ein Sein beim andern als einem andern. Dabei bleibt das der Einzelwahrnehmung vorgängige Vertrautsein mit der Umge-

¹¹ Vgl. *D. F. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube*, 1821, § 3.

¹² *D. F. Schleiermacher*, *Reden über die Religion*, 1799, 53.

bung sowohl für den Prozeß der Differenzierung des Bewußtseinslebens als auch für die Bildungsgeschichte des Ich zur Subjektivität und zu persönlicher Identität grundlegend. Die Unendlichkeit des Gefühls übersteigt immer das Ich und alle dem Ich als Subjekt zuzurechnende geistige Tätigkeit. Sie eröffnet aber den Bewußtseinsraum, aus dem der Phantasie die Einfälle zufallen, auf die auch die Vernunfttätigkeit angewiesen ist.

Die Unendlichkeit des Gefühls impliziert auch ein unthematisches Bewußtsein von Gott, dem eigentlichen Gegenstand des Urvertrauens, der aber als solcher erst im Prozeß der Bildungsgeschichte des Bewußtseins, nämlich als Resultat der Unterscheidung des Endlichen in seiner Gesamtheit vom Unendlichen thematisch werden kann. Erst im Durchgang durch die Welterfahrung kann das Gottesbewußtsein klare Konturen gewinnen als ein Bewußtsein von derjenigen Wirklichkeit, die alles Endliche übersteigt und begrenzt und aus der alles Endliche hervorgeht.

Es ist also nicht das Ich der Grund des Bewußtseins, sondern die Ausbildung des Ich, des Selbstbewußtseins und seiner Subjektivität ist immer schon eingebettet in einen es übersteigenden Zusammenhang, in eine die Subjekt-Objekt-Differenz übersteigende Totalität, die uns als unbestimmte Totalität im Lebensgefühl gegenwärtig ist. Der das Ich übersteigende Zusammenhang, der im Gefühl präsent ist, betrifft aber nicht nur das Weltverhältnis des Ich, sondern auch und vor allem die Sozialbeziehungen, in denen es sich vorfindet – in der Familie, in der Gruppe, in der Gemeinschaft mit Freunden, in der Nation. Die das Ich übersteigende Präsenz des Geistes im Gefühl macht so auch die Intersubjektivität als geistiges Phänomen besser verständlich. Wir sprechen ja auch heute noch vom Geist einer Gruppe, vom Mannschaftsgeist, sogar vom Zeitgeist und vom Geist einer Epoche. Hegel hat solche Wirkungsformen des Geistes im sozialen Leben als „objektiven“ Geist bezeichnet im Unterschied zum subjektiven Geist der Individuen. Aber der im Bereich der Intersubjektivität auftretende und wirksame Geist hat ursprünglich nichts Objektives an sich. Er existiert nicht nur „objektiviert“ in sozialen Institutionen. Der die Mitglieder einer Gruppe beseelende Gemeinschaftsgeist, an dem jedes Mitglied Anteil hat, ist in seinen erhebenden oder auch niederdrückenden Wirkungen durchaus subjektiv, hat eigene Subjektivität bis hin zu dämonischer Massenhysterie.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Geist als Kraftfeld, anschaulich im Atem oder im Sturm, ist in den Erscheinungen eines Gemeinschaftsgeistes vielleicht besonders gut nachvollziehbar. Ähnlich ist aber auch das Wirken des Geistes im einzelnen Menschen zu verstehen, besonders sein Wirken im Leben des Bewußtseins, vermittelt durch das Gefühl. Auch beim einzelnen Menschen gibt es die Erfahrung erhebender oder auch niederdrückender Geistwirkungen, Stimmungen, auch im Zusammenhang mit geistiger Produktion, nicht nur beim Künstler. Ekstatische Erfahrungen kennzeichnen alles geistige Leben. Sie sind auch Erfahrungen erhöhten Lebens. Dabei erinnern wir uns noch einmal daran, daß in der Bibel der Geist

vor allem Ursprung des Lebens ist. Das Bewußtsein ist eine höhere, intensivere Form des Lebens, und alles Bewußtsein hat etwas Ekstatisches an sich, ein Hinaussein über das bloße Ich zum Sein beim anderen. Bewußtsein und Selbstbewußtsein sind Äußerungen des Geistes, der in uns wirkt, aber dem Geist nicht gleichzusetzen. Der Geist, vermittelt durch das Lebensgefühl, ist Bedingung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, aber nicht umgekehrt.

Welche Bedeutung kommt nun aber dem Ich und der Tätigkeit der Vernunft zu im Zusammenhang der Wirksamkeit des Geistes im Menschen? Beide haben es in der Tat, wie es die philosophische Tradition gesehen hat, mit der Einheit der Erfahrung zu tun, das Ich mit der subjektiven, die Vernunft mit der objektiven Einheit der Erfahrung. In beiden bekundet sich das Wirken des Geistes, der als Geist des einen Gottes Einheit des Mannigfaltigen begründet. Das entspricht der alten Lehre von der Spannung (*tonos*) des Geistes, die sowohl das Leben des Menschen als auch den ganzen Kosmos zusammenhält. In den biblischen Texten tritt diese Funktion des Geistes weniger hervor, wenn man nicht an das Wirken des Heiligen Geistes in der neutestamentlichen Pfingstgeschichte und an andere Äußerungen über die Einheit des Geistes denkt, der die Glaubenden zur Gemeinschaft verbindet, oder auch die trinitarische Funktion des Geistes als Band der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, einer Gemeinschaft, in die die Geschöpfe einbezogen werden sollen. Das Interesse an der theoretischen Funktion des Geistes bei der Vereinigung des Mannigfaltigen ist eher im griechischen Denken thematisch geworden, konnte aber im christlichen Denken als verwandt empfunden und übernommen werden. Maßgebend dafür wurde der Logosbegriff, später auch der der Vernunft, besonders der diskursiven oder dia-noetischen Vernunft.¹³ Nach Kant faßt zunächst der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung in synthetischer Einheit zusammen, sodann integriert die Vernunft die Verstandeserkenntnisse unter ihren regulativen Ideen. Überholt ist an dieser Konzeption heute vor allem die Verhältnisbestimmung von Verstand und Vernunft, aber auch die These, daß die synthetisierende Tätigkeit von Verstand und Vernunft auf der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“ beruhen soll.¹⁴ Die Einheit des „Ich denke“, das alle meine Erfahrungen begleiten soll, ist selber erst ein Produkt der Erfahrung, nämlich des Prozesses der Identitätsbildung der Individuen. Auch die Anfänge von Vernunft in unserem Leben gehen der Ausbildung des Ich voraus und sind dafür schon konstitutiv, nicht umgekehrt. Für sich genommen ist das Ich nur eine Augenblicksgröße, nämlich Selbstbezeichnung des jeweils Redenden und Handelnden. Erst im Prozeß der Identitätsbildung gewinnt das Ich mit Hilfe des Gedächtnisses und der Vorstellung seiner selbst

¹³ Zur komplexen Begriffsgeschichte des Vernunftbegriffs siehe den Artikel in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 11, 2001, 748–863.

¹⁴ Vgl. Kant (1781), 1787 (B) 131 ff.

Einheit und Stabilität.¹⁵ Der Prozeß der Vereinheitlichung unserer Erfahrungen, den wir als Tätigkeit der Vernunft bezeichnen, vollzieht sich also sowohl im Hinblick auf die Vielfalt der Wahrnehmungen und Vorstellungen als auch im Hinblick auf die Subjektivität des Menschen selbst, die ihrerseits schon sein Produkt ist. Dabei wirken, auf dem Hintergrund des Gefühls, die soziale Situiertheit, die Einfälle der Phantasie und das Gedächtnis mit. Die im Gefühl präsenste, subjektiv-objektive Totalität des Lebens wird durch das nach Einheit suchende Wirken der Vernunft für unser Bewußtsein eingeholt. Dabei übersteigt aber das Unbestimmt-Unendliche, das im Gefühl präsent ist, jede gefundene Einheit und Systematik der Vernunft und erst recht die Einheit unseres Ich. Als Konstitutionsgrund aller Einheit unserer Erfahrung und auch unseres Ich wird jener unendliche Grund thematisiert in philosophischer Theologie unter dem Namen des Einen Gottes, der uns als Geist im Leben unseres Bewußtseins gegenwärtig ist.

Wo der in unserem Bewußtseinsleben wirkende Geist uns ausdrücklich als der Geist des einen Gottes thematisch wird, sprechen wir vom „heiligen Geist“, der für uns Christen durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus vermittelt ist. Es ist der „Geist der Sohnschaft“, der Jesus mit dem Vater verbindet und an dem wir durch Jesus Anteil haben (Röm 8,15). Dieser heilige Geist ist kein anderer als das göttliche Kraftfeld, das von der Schöpfung her Ursprung allen Lebens ist und das sich im Bewußtseinsleben der Menschen in besonderer Weise manifestiert. Der „heilige Geist“ unterscheidet sich davon nur durch die besondere Weise der Gegebenheit: Während zwar alles Leben aus dem Schöpfergeist Gottes hervorgeht, bleibt es doch nicht immer diesem Ursprung verbunden. Das gilt auch von dem Geistesleben unseres Bewußtseins. Es hat eine Tendenz, sich von seinem göttlichen Ursprung zu lösen und zu verselbständigen. Die Bibel spricht dann von „unsauberen Geistern“, von denen Menschen besessen sind und die durch Jesus Christus ausgetrieben werden (Mt 8,16, Lk 6,18 u.ö.). Nach 1 Sam 18,10 und 19,9 sandte Gott selbst dem König Saul einen bösen Geist, der ihn in Melancholie verfallen ließ. Oft ist es das Ich der Menschen, das sich vom göttlichen Ursprung allen Lebens abwendet, um sich ganz auf sich selbst zu stellen. Das ist der „Geist der Welt“, den Paulus 1. Kor 2,12 dem Geist, der von Gott kommt, entgegensetzt.¹⁶ Obwohl alles Leben aus dem Geist Gottes kommt und von seiner Gegenwart, seinem Wirken abhängig bleibt, wendet es sich doch von ihm ab, bleibt seinem göttlichen Ursprung nicht dauerhaft verbunden und ist so dem Tode verfallen. Hingegen ist der Geist Christi der

¹⁵ Vgl. dazu: *Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, 194–217, bes. 199ff., 205ff., 211f., 214ff.

¹⁶ Zum Verhältnis dieser Aussage zur stoischen Lehre von dem die Welt durchwaltenden und im Menschen wirkenden Pneuma vgl. *A. Thiselton*, The First Epistle to the Corinthians, Grand Rapids 2000, 260ff. Der Gegensatz besteht jedoch hauptsächlich in der Welttranszendenz des biblischen Gottes, während der Gedanke einer Teilhabe der menschlichen Seele am göttlichen Pneuma sich auch im AT findet (zu Gen 6,3, Hi 37,3, Gen 2,7 u. a. vgl. oben 2).

Geist der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, der Geist der Sohnschaft, der denen dauerhaft gegeben ist, die mit Jesus Christus verbunden sind, und ihnen darum das Leben auch über den Tod hinaus verbürgt (Röm 8, 11). Es ist wichtig zu verstehen, daß dieser Geist kein anderer ist als der Schöpfergeist, aus dem alles Leben, auch das Leben unseres Bewußtseins, kommt. Darum kommt auch der Geist unseres bewußten Lebens in seine Wahrheit erst da, wo er seines göttlichen Ursprungs eingedenk ist und ihm als „Geist der Sohnschaft“ verbunden ist.

Vielleicht kann das biblische Reden vom Geist als Ursprung des Lebens auch zu einer Neubegründung und Neufassung der Philosophie des Geistes beitragen, von der eingangs gesagt wurde, daß ihre Begründung auf den Begriff des Selbstbewußtseins und des Ich heute problematisch geworden ist. Die Nähe der biblischen Auffassung vom Geist als (dem göttlichen) Ursprung des Lebens zu den vorsokratischen und stoischen Pneumalehren mag hilfreich sein für die Erneuerung einer auch philosophischen Plausibilität eines solchen Geistverständnisses als Alternative zur idealistischen Begründung der Geistphilosophie auf die nur scheinbar tragfähige und nicht unanfechtbare Basis von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Wenn Bewußtsein und Selbstbewußtsein in ihrer Funktion als Basis für die Überzeugung von der Realität des Geistes als einer selbständigen und für alle Erfahrung fundamentalen Realität heute fragwürdig geworden sind, so heißt das noch nicht, daß sie nicht auf einer tiefer zu legenden Grundlage für eine Philosophie des Geistes und in einem dadurch eröffneten weiteren Zusammenhang sehr wohl als „geistige“ Phänomene zu würdigen sind, wie das hier andeutungsweise zu zeigen versucht wurde.