

Bernhard Grom SJ

## Der Heilige Geist und die menschliche Psyche

Ein Gespräch zwischen Psychologie und Theologie

Gott erfahren, statt ihn nur zu denken – das ist das erklärte Ziel vieler, die sich für ein spirituelles Leben aufgeschlossen zeigen, gleich ob sie sich für Meditation, charismatische Gebetstreffen oder Mystikliteratur interessieren. Das Verlangen nach emotional bedeutsamer Erfahrung fordert seit Jahrzehnten auch Theologie und Verkündigung dazu heraus, verstärkt das Wirken des Heiligen Geistes zu erläutern. Nicht von ungefähr bemühen sich seit etwa 1960 Theologinnen und Theologen beider großen Kirchen um ein neues „Geist-Erinnern“ (Freitag 1995) und schufen seit den 80er Jahren einen eigenen Traktat „Pneumatologie“. Dieser handelt vom Geist (Pneuma) innerhalb der Drei-Einheit Gottes sowie von seinem Wirken in der Schöpfung, in den Charismen und Sakramenten der Kirche und im Leben der einzelnen Gläubigen.

Nun muß die Theologie, sobald sie letzteres erläutern will, über menschliches Denken, Erleben und Handeln sprechen. Wie steht sie dabei zur empirischen Psychologie, deren Domäne genau dies ist: Ignoriert sie deren Verstehensbemühungen, indem sie lediglich biblische Formulierungen paraphrasiert? Redet sie, wenn sie auf meditative und mystische Erfahrungen eingehen muß, vage von „Wesensimpulsen“ und „Tiefenschichten“? Pflügt sie abseits der Psychologie eine parawissenschaftliche spirituelle Anthropologie mit nicht überprüfbaren, nicht anschlussfähigen Vorstellungen, wie es östliche und esoterische Weisheitslehren tun, wenn sie etwa ein „Geistselbst“ (Rudolf Steiner) oder eine „Atman-Intuition“ (Ken Wilber) annehmen? Oder sucht sie eine Verständigung? Die folgenden Überlegungen werfen einige Fragen auf, um ein Gespräch zwischen den Disziplinen anzubahnen, ohne daß damit die Psychologie zur Norm der Theologie erhoben wird.

„Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“ (Röm 5,5): Wenn ein solcher Zustand erfahrbar sein soll, interessiert in psychologischer und praktisch-spirituelle Sicht, welche *psychosozialen* und *intrapsychischen Bedingungen* menschlicherseits eine solche Geisterfahrung ermöglichen bzw. verhindern. Glaube und Vernunft, übernatürliches Erhobensein und natürliche Religiosität ereignen sich ja nicht in verschiedenartigen Sphären unserer Psyche, sondern sind offensichtlich an die gleichen neurobiologischen, kognitiven und emotionalen Voraussetzungen und Prozesse gebunden.

Vom Sein zum Bewußtsein oder von der Verinnerlichung zur Einwohnung?

Eine grundlegende Frage lautet: Wie kommt es im einzelnen Gläubigen zur Erfahrung des verheißenen Geistes Gottes? Das Neue Testament wie auch die spätere Theologie beschreiben das Wirken des göttlichen Pneumas einerseits seinsmäßig und nach seiner Quelle als Gabe des Auferstandenen, als (vorläufige) Erfüllung der Reich-Gottes-Erwartung, als Sendung und Einwohnung des Geistes Gottes und als Sein in Christus durch den Heiligen Geist. Dabei kann man in den Aussagen des Paulus über den Geist durchaus eine gewisse „notorische Unschärfe“ und Vieldeutigkeit feststellen (Vollenweider 1996). Das Wirken des Geistes wird andererseits bewußtseinsmäßig und nach seinen erfahrbaren Folgen charakterisiert als Auswirkung der Erhebung zur Gotteskindschaft nach Bekehrung und Taufe, als Erinnert-, Gelehrt- und Getröstetwerden durch den Parakleten (Joh 14,15–18,26; 16,7, 12–15), als Charismen zum Aufbau der Gemeinde (Röm 12,6–8; 1 Kor 12,8–10,28), als „Frucht des Geistes“ zur persönlichen Entwicklung in „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung“ (Gal 5,22) und als Glaube, Hoffnung und Liebe (Berger 1984; JBT 2009; Stubenrauch 1995; Tibbs 2007).

Auch Thomas von Aquin geht in seinen Überlegungen zur erfahrungsmäßigen Erkenntnis („perceptio experimentalis“) des Heiligen Geistes von dessen Einwohnung in der Seele aus. Sie schafft angeblich dort, „wo Sein und Bewußtsein, Verstand und Wille noch ungeschieden miteinander vereint sind“ (Freyer 1982, 109) die ontischen Voraussetzungen für den „instinctus Spiritus Sancti“, der den Menschen für die Botschaft des Evangeliums ansprechbar macht und ihn zum Glauben bewegt, was die Verkündigung als solche nicht vermag. Diese uns geschenkte Seinsverwandtschaft („connaturalitas“) mit Gott ermögliche die Gaben des Heiligen Geistes und die „Weisheit“, verstanden als eingegossene Liebe und „Sensorium für Gott“ (Dirscherl 1989, 273–276).

Ähnlich meint Karl Rahner SJ mit seiner Annahme eines übernatürlichen Formalobjekts, durch seine gnadenhafte Teilnahme am Sein Gottes partizipiere der Gläubige auch an dessen Erkenntnis, und dies zeige sich in der Ausrichtung seiner gesamten geistigen Aktivität auf die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes selbst. Diese Intentionalität bilde den unthematischen, d. h. bewußten, aber nicht gewußten Horizont, unter dem alles sittlich-religiös Bedeutsame erfaßt werde. Allerdings könne diese Ausrichtung reflex nicht eindeutig von der natürlichen Transzendentalität des Geistes unterschieden werden (Vorgrimler 2008, 195; Kern 2007, 103 f.).

Doch wie kommt es zum Sein der Gotteskindschaft und von diesem zu ihrem Bewußtsein? Wie kommt es zur Einwohnung des Geistes und dann zu dessen Früchten? Entstehen – psychologisch betrachtet – die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sowie die anderen „Früchte“, Charismen und Erfahrungen

sozial und kognitiv unvermittelt durch die Einwirkung des Geistes Gottes in einem geheimnisvollen Personkern ungeschiedenen Seins und Bewußtseins? Bedürfen sie nicht – wie alles normale religiöse Erleben, Denken und Handeln – sozialer Vermittlungs- und Lernprozesse, die individuell verarbeitet und verinnerlicht werden müssen, wobei auch für das intensivste religiöse Erleben die erkenntnismäßige, kognitive Komponente von grundlegender Bedeutung ist?

In psychosozialer Hinsicht läßt das Neue Testament keinen Zweifel daran, daß das Glauben-Können und damit auch die Geisterfahrung auf die Verkündigung der Frohbotschaft angewiesen sind (Röm 10, 14–19), weshalb das Zweite Vatikanische Konzil zu Recht Hieronymus zitiert: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen“ (DV 25). Der Glaube muß auch – weshalb er bezeugt und missionarisch verbreitet werden soll – durch das Vorbild, die Anerkennung und die Plausibilisierung von seiten der Familie und anderer Gläubiger in der Kirche bestärkt werden. Er ist also von sozialen Vermittlungs- und Unterstützungsprozessen abhängig. Diese kann man in freier Anlehnung an Albert Banduras Sozialkognitive Lerntheorie als Lernen durch Unterweisung (Verkündigung), Lernen am Modell (Vorbild) sowie Lernen durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung beschreiben (Grom 2007, 263–271). Wer dies außer acht läßt und mit dem Hinweis abtut, der Wind/Geist wehe eben, wo er will (Joh 3, 8), trennt das Walten des Geistes von Verkündigung und Einsicht und rückt es in den Bereich des Willkürlichen und Mirakulösen. Der Geist kann doch nur jene zum Dienst am Herrn „entflammen“ (Röm 12, 11), die diesen Herrn kennen, und die Verbreitung des christlichen Glaubens erklärt sich nicht aus wunderbaren Pfingstereignissen, sondern aus historischen, soziokulturellen Einflüssen.

#### Keine religiöse Erfahrung/Emotion ohne kognitive Komponente

Auch intrapsychisch kommt es wohl nicht einfach „von selbst“ zu einem persönlichen Erleben, Bestärktwerden und Sich-führen-Lassen vom Geist, vielmehr bedarf es einer kognitiven Anregung und Orientierung, die mit dem Begriff „Erleuchtung“ nur global benannt wird. Einerseits verheißt das Johannesevangelium, der Geist der Wahrheit werde die Jünger „in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16, 12–15) – auch im Hinblick auf das, was sie vor der Ostererfahrung noch nicht tragen konnten. Andererseits wurde diese Zusage nie – wie in der modernen Esoterik – als Verheißung von Neuoffenbarungen verstanden, die wesentlich über Jesu Botschaft hinausgehen. Vielmehr hat man Träume, Visionen und prophetisches Reden nur dann als Geisterfahrungen anerkannt, wenn sie dem entsprachen, was die ersten Zeugen von Jesus berichtet hatten. Der Geist will also an das „erinnern“, was Jesus gesagt hat (Joh 14, 26) und was überliefert und verkündet wurde. Auch wenn gerühmt wird, er gebe unserem Geist Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind (Röm

8, 15 ff.), meint dies sicher keine Eingebung ohne Vorwissen, sondern setzt das Kennen und Erwägen der Frohbotschaft voraus: Keine „fides qua creditur“ ohne „fides quae creditur“. Und wenn Paulus den geistgewirkten Glauben dem „Geist der Welt“ entgegenstellt und geradezu immunisierend meint: „Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen“ (1 Kor 2, 15), setzt er als Richtschnur voraus, daß es sich um den „Geist Christi“ handeln muß (V. 16). So versichern denn auch Theologen, das Pneuma Gottes könne erfahren, müsse aber auch geglaubt werden; authentische Geisterfahrung und Glaubensbotschaft „korrelierten“ miteinander (vgl. Kern 2007, 326).

Emotionspsychologisch dürfte nun folgende Annahme am plausibelsten sein: Überlieferungskonforme Geisterfahrungen kommen nicht aus einer überlieferungsunabhängigen Quelle und stimmen dann wundersamerweise mit der überlieferten Glaubensbotschaft überein (Korrelation), vielmehr wird das Erleben des Geistes durch die Glaubensbotschaft, die der Gläubige angenommen und verinnerlicht hat und in seiner Emotionsregulation/Spiritualität aktiviert, überhaupt erst ermöglicht und ausgelöst.

Geistgewirkte Dankbarkeit, Freude, Liebe, Hoffnung und Treue sind keine Emotionen, die unmittelbar von ihrer neurophysiologischen Komponente her, etwa durch Stimulierung aufgrund von Sport, Sexualität oder Psychedelika ausgelöst werden. Sie sind keine Körpergefühle wie Wohlbefinden und Vitalität und auch keine unwillkürlichen Reaktionen wie der Schreck nach Blitz und Donner, sondern entstehen beim Erwägen von Glaubensinhalten (postkognitiv). Ja, sie bedürfen sogar einer anspruchsvollen religiösen Kultur, und wenn sie sich „unvermittelt“ einstellen – etwa wenn man plötzlich einem Kreuz, einem Gottesdienstraum oder geistlicher Musik begegnet – ging dem religiösen Erleben in der Regel eine religiöse Erziehung und innere Beschäftigung mit religiösen Fragen voraus.

Normalerweise kommen ethische und religiöse Emotionen durch kognitive Überzeugungen und Bewertungen zustande, die das Erleben ansprechen und dadurch emotional bedeutsam werden: Wenn wir eine Belastung vom Glauben her zu bewältigen versuchen; wenn wir in Gebet, Meditation oder Gottesdienst bestimmte Verheißungen, Erzählungen und Bilder der Bibel auf uns wirken lassen; wenn wir uns die Beziehung des Schöpfers oder Jesu Christi zu uns vergegenwärtigen; wenn wir ein Ereignis oder unser ganzes Dasein als Geschenk des Schöpfers oder eine soziale bzw. kirchliche Aufgabe als Ruf Christi werten – da kann dies eine mehr oder weniger intensive Ergriffenheit, Betroffenheit, Verpflichtung oder Begeisterung auslösen, wie sie das Neue Testament den geistgewirkten Emotionen zuschreibt. So kann der Geist Gottes etwa zum kraftvollen Bekenntnis befähigen: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet“ (1 Kor 12, 3).

Denn psychologisch spricht vieles dafür, daß die kognitiven Prozesse einerseits und die emotionale Betroffenheit sowie die neurophysiologischen Vorgänge ander-

rerseits bei aller Wechselwirkung miteinander relativ eigenständige Orientierungssysteme der Persönlichkeit sind (Izard, Buechler 1984; Vaas 2000). Darum bedarf es förderlicher Einflüsse, um eine intellektuell angenommene Glaubensüberzeugung zu einer „warmen“, emotional wirksamen Kognition werden zu lassen. Diese Einflüsse können im Aufbau einer emotionalen Erwartung, in Symbolbetrachtung, Stille, Wiederholungen, Gesang/Musik u. a. bestehen und – sit venia verbo – als Psychotechniken bezeichnet werden (Grom 2007, 182–200). Beispielsweise bauen viele Mitglieder von charismatischen Gebetsgruppen durch das Lesen von Berichten der Apostelgeschichte über die Geistsendung die Erwartung auf, die sie für die erhoffte Erfahrung des Geistes disponieren soll.

„Es gibt keine reinen Erfahrungen“

Selbst eine tiefgehende Meditation, die zu einem religiös-mystischen Einheitserlebnis führt, ist – mag sie auch noch so „ungegenständlich“ ansetzen – immer noch kognitiven, weltanschaulichen Horizont des Meditierenden geprägt. In religiöser Hinsicht gilt, solange man nicht ein ausgesprochenes Wunder anzunehmen hat: „Es gibt keine reinen Erfahrungen“ (Katz 1978, 26), die kulturell, kognitiv unvermittelbar wären. Die mystischen Erlebnisse in den verschiedenen Religionen kommen zwar darin überein, daß die Betroffenen in ihnen ihr Ich vorübergehend vergessen, doch unterscheiden sie sich nach ihrem weltanschaulichen Kontext.

Christen berichten von Christumystik und Pantheisten von All-Einheitsmystik. Der Glaube entscheidet darüber, mit was bzw. wem sich der Mystiker eins fühlt und welche Bedeutung er solchen Erlebnissen beimißt. Die Ich-Entgrenzung in tiefer Versenkung wird überhaupt erst durch die religiöse Erwartung und Deutung zu einer religiösen: Bezeichnenderweise berichteten bei einem Zen-Kurs nur die Teilnehmer, die zuvor religiös aktiv waren und denen gesagt wurde, die Übungen könnten auch ihren Glauben vertiefen, religiöse Erfahrungen, während diejenigen, die zuvor nicht religiös eingestellt waren und denen man lediglich therapeutische Wirkungen in Aussicht gestellt hatte, die gleiche Art von Meditation lediglich als Entspannung erlebten (Van der Lans 1985).

Diesen notwendigen Bezug zur kognitiven Komponente übersieht man, wenn man mit William James aufgrund seiner fragwürdigen Emotionstheorie annimmt, echte religiöse Erfahrung komme – so wie Leidenschaften und Träume – aus einer unterbewußten (subliminalen) emotionalen Sphäre. Dort würde sie von „transmündanen Energien“ bewirkt, und religiöse Lehren und Überzeugungen seien ihr gegenüber nur sekundäre, interpretierende Ausdrucksformen: bloße „over-beliefs“.

Auch eine andere einflußreiche Traditionslinie verkennt die grundlegende Bedeutung des Kognitiven: So setzte Friedrich Schleiermacher (1799/1999, 79) der Infragestellung der Religion durch die Aufklärung bzw. ihrer Verkürzung auf Moral

die pietistisch-romantische These entgegen, Religion unterscheide sich fundamental von Metaphysik und Moral: „Ihr (d. h. der Religion) Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ Also staunendes Anschauen des Universums, das ganz mit frommem Gefühl eins sei und das er später als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ kennzeichnete und mit dem Bewußtsein des eigenen Selbst und Gottes gleichsetzte. Ein solches Gefühl des Staunens setzt allerdings die Annahme einer Schöpfung und damit sehr wohl „Metaphysik“ und „Denken“ voraus, auch wenn diese wenig artikuliert sein mögen (vgl. auch Proudfoot 1985). Denn eine allgemeine Gestimmtheit wie Optimismus oder Heiterkeit beinhaltet noch kein religiöses Erleben.

Das ist auch gegen den von Schleiermacher beeinflussten Rudolf Otto einzuwenden, wenn er das ursprüngliche religiöse Erleben in einem gedanklich nicht faßbaren („irrationalen“) Ergriffensein vom Heiligen und Numinosen sieht, das anläßlich einzelner Sinneswahrnehmungen als „Kategorie a priori“ allein aus dem Seelengrund aufbreche – aufgrund eines spezifisch religiösen Vermögens. Auf diese Ansicht beruft sich auch Carl Gustav Jung, wenn er in seiner Archetypenlehre annimmt, echtes religiöses Erleben werde nicht von Kognitionen angeregt, sondern komme wie eine Übermacht über den Menschen. Doch kann man etwas als heilig oder göttlich erleben, wenn man es nicht – kognitiv – als heilig oder göttlich einschätzt? Werden Atheisten religiös ergriffen? Auch die in der spirituellen Literatur immer noch oft vertretene Ansicht, es gebe eine unmittelbare, intuitive Gotteserfahrung in der Art einer neuplatonisch gedachten Ideenschau in der „Seelen spitze“, dem „Seelengrund“ oder dem „Gedächtnis“ (Augustinus) wird der kognitiven Vermitteltheit und Unterschiedlichkeit meditativ-mystischer Erfahrungen nicht gerecht.

Religiöses Erleben setzt in der Regel eine religiöse Überzeugung voraus, die unsere emotionale Reaktionsbereitschaft anregt, sich mit ihr verbindet und sie so zu einer religiösen Emotion macht. Der vorgängige, mitgebrachte Glaube beeinflusst die Erfahrung des Gläubigen während und nach Gebet, Meditation oder Gottesdienst, weil er den Gegenstand, die Erwartung und die Deutung des Erlebens bestimmt. Der Geist kann nur wehen, wo man an ihn glaubt und sich für ihn bereit macht, und er „erinnert“ nicht voraussetzungslos an das, was Jesus gesagt hat (Joh 14, 26); eher erinnert uns Jesu Botschaft, daß uns der Geist ergreifen und bestärken will, wenn wir sie beherzigen. Dieser emotionspsychologische Ansatz provoziert sicher Einwände, klärt aber unter Umständen auch manche Zusammenhänge.

Zwei Arten von In-uns-aber-nicht-von-Uns

Wenn hier von unserem Bewerten, Deuten, Erwarten und Schulen der Aufmerksamkeit die Rede ist, wird man theologischerseits fragen, ob dies nicht dem absoluten

Geschenkcharakter, der Gnadenhaftigkeit und Unverfügbarkeit widerspricht, die der Mitteilung des Heiligen Geistes eigen sind. Nimmt man da nicht an, der Gläubige könne sich durch seine Frömmigkeitsübungen (Psychotechniken) nach Belieben des Geistes Gottes bemächtigen, statt ihn als frei gewährte Gnade zu empfangen?

Gewiß setzt nach der dargelegten Auffassung jede religiöse Erfahrung, die kein offensichtliches Wunder ist, voraus, daß wir eine Glaubensüberzeugung (Kognition) aktivieren. Auch einem relativ plötzlichen Bekehrungserlebnis geht normalerweise eine Auseinandersetzung mit Glaubensfragen voraus, so unbewußt sich diese vollziehen mag. Allerdings ist das Ergebnis einer solchen Aktivierung in der Sicht eines erkenntnistheoretischen Realismus gleichwohl als Geschenk aufzufassen, und zwar ohne daß man das Unverfügbare an außergewöhnlichen Inspirationserlebnissen festmachen muß. Die natürliche Einsicht in einen göttlichen Urgrund muß zwar von uns vollzogen bzw. aktiviert werden, und wir können dies jederzeit tun, doch können wir über ihren Inhalt nicht verfügen, sondern ihn nur – rezeptiv – als „gegeben“ vorfinden und staunend, dankbar und gehorsam annehmen: Daß uns unser Fragen nach einem letzten Woher, das keiner weiteren Erklärung mehr bedarf, zu einem Schöpfer führt, dem sich Universum und Menschheit verdanken und von dem wir uns getragen fühlen dürfen – das ist zwar Ergebnis unserer Erkenntnisbemühungen, aber nicht unsere Schöpfung, sondern auf grundlegende Weise Gnade. Daß wir bei unserem Prüfen, wie wertvoll bzw. gesollt unsere Bemühungen um ein menschenwürdiges Leben und Zusammenleben sind, die Anziehungskraft, den fordernden Ruf und die Bestärkung durch den unbedingt Guten miterfahren – das gewährt uns eine Orientierung, Motivationskraft und Würde, die wir uns nicht selbst geben können.

Gerade die Regungen des Gewissens – weit verstanden: nicht nur als ethisches Sollen, sondern auch als Wert und Sinn; nicht nur als Mahnung und Tadel, sondern auch als Bestätigung und Erfüllung – werden unmittelbarer und oft intensiver erfahren als der Schöpfungsglaube. Denn hier erschließt sich Gott aus unserem Bewußtsein, nicht nur aus unserem Sein, und ethische Ideale und Normen können zu den zentralen, innersten Maßstäben unserer Selbstbewertung und Identität gehören. Oder philosophischer: Im unbedingten Sollen und Sinn können wir den unverfügbar und schlechthin Guten miterfahren. Weshalb Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (SW I/9, 17) zurecht schreibt:

„Wir haben in uns einen einzigen offenen Punkt, durch den der Himmel herein scheint. Dieser ist unser Herz oder richtiger zu reden, unser Gewissen. Wir finden in diesem ein Gesetz und eine Bestimmung, die nicht von dieser Welt sein kann.“

Wir erleben also bereits in der natürlichen Transzendenzerfahrung, wie sie die Philosophische Theologie aufweist (vgl. Schmidt 2003), ein Finden-aber-nicht-Erfinden und damit ein absolut Unverfügbares. Dieses In-uns-aber-nicht-von-Uns kann bereits als „Einwohnung“ bezeichnet werden. Freilich besteht diese Er-

fahrung nicht aus konkreten Eingebungen, sondern aus einem allgemeinen Gertragen- und Gerufenwerden, das Fehltritte unseres Gewissens nicht ausschließt.

Und die übernatürliche, auf den dreifaltigen und menschengewordenen Gott ausgerichtete Geisterfahrung? Sie läßt sich nach dem Gesagten als Transzendenzerfahrung verstehen, bei der wir nicht nur die soeben skizzierten Einsichten in den letzten Grund unseres Daseins, Sollens und Wertes, sondern auch den durch Verkündigung vermittelten Glauben an dessen Zuwendung zu uns in Jesus Christus aktivieren. Diese Selbstoffenbarung Gottes ist aber noch mehr als alle natürliche Erkenntnis von ihm geschenkt und nicht von uns „gemacht“ und darum in gesteigertem Maß gnadenhaft, unverfügbar. Der Glaube an die Menschwerdung des Logos, an das von ihm verkündete „Reich“, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung kann darum – psychologisch betrachtet – die genannten religiösen Emotionen noch verstärken: Staunende Dankbarkeit über die Zuwendung Gottes – nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in seiner Menschwerdung und der verheißenen Vollendung, Forderung, Bestärkung und Sinn in der Gewissenserfahrung – nicht nur als Anziehungskraft des Guten, sondern auch als Berufung zum Mitlieben mit Jesus Christus und seinem Geist. Menschenwürde und Selbstwert – nicht nur, weil wir sittliche Subjekte, sondern auch Söhne oder Töchter Gottes sind.

Wer sich dies vergegenwärtigt, dessen Ergriffenheit kann der Erlösungsfreude und dem Neuheitserlebnis der ersten Christen nahekommen, auch wenn er vielleicht nie ekstatische Gebetsepisoden erlebt, in denen er den Eindruck hat, der Geist Gottes rufe in ihm „Abba, Vater“ (Röm 8, 15 ff.). So wie man das Spezifische der christlichen Ethik – sieht man einmal ab von der Pflicht, am Leben der Kirche teilzunehmen – darin sehen kann, daß sie das vernunftgemäß zu begründende allgemeinmenschliche Ethos als Antwort auf die Christusoffenbarung auffaßt und ihm damit eine eigene, verstärkte Motivation, Dringlichkeit und Sinnerfüllung verleiht (vgl. Auer 1984 und ergänzend Bormann 2002), kann man auch die Geisterfahrung als natürliche Transzendenzerfahrung verstehen, die durch den Glauben an die Christusoffenbarung weitergeführt und gesteigert wird. Auf diese Weise können sich natürliche religiöse Gefühle und Einstellungen zu Früchten des Geistes – „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung“ (Gal 5, 22) – und natürliche Begabungen zu „Charismen“ entwickeln.

#### Das „Glaubenslicht“ und der Geist in nichtchristlichen Religionen

Von dieser Annahme aus lassen sich in theologischer Hinsicht manche Fragen neu formulieren und unter Umständen klären. Grundlegend zeigt sich zunächst, wie dargelegt, der enge Zusammenhang, aber auch das Unterscheidende zwischen natürlicher und übernatürlicher Transzendenzerfahrung deutlicher. Ferner wird

besser verständlich, daß authentische Geisterfahrung dem Ursprung und dem Inhalt nach mit der Christusoffenbarung zusammenhängt und mit ihr übereinstimmt (korreliert). Daß Jesus nicht entrückt ist, sondern gerade durch den Geist in uns „wohnt“ und daß der Geist, von dem ebenfalls gesagt wird, daß er in uns „wohnt“, nicht eine unbestimmte Wirkmacht, sondern der Geist Jesu ist (2 Kor 3,17: „Der Herr ist der Geist ...“): Die christuskonforme Geisterfahrung kommt ja gerade dadurch zustande, daß der Glaube an seine Botschaft und Vermittlerrolle die natürliche Transzendenzerfahrung zu einer neuen Gottesbeziehung steigert. Letztlich entfacht also Jesu begeisterndes Wort, und nicht eine zusätzliche, je neue Intervention Gottes in uns den Geist, den das Neue Testament meint.

Anders ausgedrückt: Gottes Geist ist stets zum Wirken bereit, wenn wir Jesu Botschaft annehmen und uns ihm öffnen. Völlig wirken im Sinn der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus konnte er erst, als diese nach seiner Auferstehung von der Urgemeinde erkannt wurde. Die Formulierung, vorher sei der Geist noch nicht „gegeben“ worden (Joh 7,39), dürfte kaum so zu verstehen sein, daß er als eigene Kraft unabhängig vom Bewußtwerden der Christusoffenbarung über die Jünger kam.

Der traditionellen Theologie könnte die dargelegte Auffassung unter Umständen zu selbstmächtig-pelagianisch erscheinen. Denn Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura postulierten ein „Glaubenslicht“ bzw. einen Instinkt und eine Bekehrungsgnade, die zur Annahme der Verkündigung hinzutreten müssen, weil die Offenbarungswahrheiten die Möglichkeiten der natürlichen Vernunft so sehr übersteigen, daß sie nur mit Gewißheit bejaht und in einer entsprechenden Gottesbeziehung gelebt werden können, wenn Gott dem Herzen gnadenhaft eine neue Erkenntniskraft „eingieße“ und eine innere Verwandtschaft („connaturalitas“) schenke (Kunz 1995).

Dem ist allerdings entgegenzuhalten, daß der geistgewirkte Glaube das Angefochtenwerden keineswegs ausschließt und als „Erstlingsgabe“ (Röm 8,23) nicht mit dem vollendeten Schauen und Einssein mit Gott nach dem Tod gleichzusetzen ist. Auch ist nicht einzusehen, wie das Glaubenslicht das Erkennen und Lieben des begnadeten Menschen erfahrbar anders verändert, als es oben mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen autonomer und christlicher Ethik beschrieben wurde. Offensichtlich macht es Getaufte nicht „von selbst“, das heißt ohne psychologisch verstehbare Entwicklungsprozesse, zu Heiligen oder zu intimen Kennern des dreifaltigen Gottes. Es ist auch theologisch nicht sehr befriedigend, wenn man zusätzlich zur erwähnten Motivationskraft des Glaubensinhalts noch eine seinsmäßige Erhebung postulieren muß, die erst die Zustimmung zur Verkündigung gewährleistet. Psychologisch erscheint die Annahme eines solchen Glaubenslichtes entbehrllich und schwer verständlich.

Die angenommene enge Bindung der Geisterfahrung an die Verinnerlichung der Frohbotschaft Jesu wirft weiter die Frage auf, ob Gottes Geist auch in den nichtchristlichen Religionen wirkt. Hans Kessler (2003) meint, dem universalen Heils-

und Selbstmitteilungswillen Gottes werde am besten die Annahme gerecht, in anderen Religionen könne „derselbe Geist der Agape am Werk sein, der Jesus ganz erfüllt und von ihm ausgehend andere ansteckt, die sich an ihm orientieren“. Weil aber Gottes Geist und Selbstoffenbarung in Jesus so zum Zug kam, „daß dies der wesentlichen Sache nach nicht mehr überbietbar ist“, könnten wir an Jesus sehen und ablesen, was den „Geist der Agape“ kennzeichnet und inwiefern er in anderen Religionen wirkt. Diese Ansicht postuliert allerdings ein verkündigungsunabhängiges und damit sozial und kognitiv unvermitteltes Wirken des Geistes Jesu und erklärt nicht, wie eine nichtchristliche Agape christlich motiviert sein kann. Sie reduziert die Funktion der Jesusoffenbarung auf ein sichereres Beurteilen- und Ablesen-Können des überall wirksamen Geistes und berücksichtigt auch nicht die unterschiedlichen Auffassungen der Religionen vom Göttlichen und seiner Beziehung zu uns.

Wäre es nicht plausibler, den nichtchristlichen Religionen in ihrem Kern die erwähnte natürliche Transzendenzerfahrung, die bereits mit dem unverfügbaren Geist Gottes verbindet und grundlegende Gnade ist, zuzusprechen, das Spezifische der übernatürlichen Geisterfahrung aber, wie oben skizziert, durch die Christusoffenbarung sowie die entsprechenden sozialen Vermittlungs- und Unterstützungsprozesse der Verkündigung und des kirchlichen Lebens ermöglicht zu sehen – unbeschadet des universalen Heilswillens Gottes?

#### Von Privatoffenbarungen, Intuitionen und Zungenrede

Nun bestehen diese Verkündigung und das kirchliche Leben aus dem Geist nicht einfach aus einer Wiederholung der Glaubensüberlieferung, sondern aus deren Deutung und Anwendung im jeweiligen Lebenskontext. Aus der vorgeschlagenen psychologischen Sicht kann man dazu bemerken: Innovative Impulse charismatischer Persönlichkeiten und Bewegungen, die die Frohbotschaft aktualisieren und der Kirche Neues erschließen, sind – auch wenn sie sich vielleicht als plötzliche Intuitionen und Inspirationen im Bewußtsein melden – in der Regel von der Glaubensüberlieferung angeregt und an die gleichen Auslegungsprinzipien (Hermeneutik) gebunden wie die Überlegungen der übrigen kirchlichen Gemeinschaft auch, deren „Glaubenssinn“ der Schrift und der Überlieferung verpflichtet ist und der theologischen Reflexion bedarf (Stubenrauch 1995,143).

Ob eine Privatoffenbarung „vom Geist Gottes stammt“ oder nicht, läßt sich nicht durch „Quellenforschung“ entscheiden; man kann nur beurteilen, ob sie inhaltlich mit der Schrift und Überlieferung übereinstimmt oder nicht. Der Eindruck eines Gläubigen, eine Eingebung, Vision oder Audition kämen nicht von ihm selbst, sondern von Gott, Jesus, Maria oder einem Engel, genügt nicht, um sie als authentische Geisterfahrung auszuweisen. Denn auch wenn eine objektive

übernatürliche Offenbarung nicht positiv ausgeschlossen werden kann, können solche Offenbarungserlebnisse rein subjektiv sein. Eingebungen, Visionen und Auditionen können, solange das Gegenteil nicht erwiesen ist, einfacher damit erklärt werden, daß in ihnen das zentrale Gesamtbewußtsein eines Gläubigen seine gewöhnliche Ich-Aktivität und Kontrolle einschränkt, so daß Gedanken und Gefühle in einem relativ eigenständigen Subsystem (dissoziiert) verarbeitet werden können; dann werden sie nämlich als ichfremd empfunden und einer höheren Quelle zugeschrieben (Grom 2007, 214–223, 227). Auch gewöhnliche spirituelle Intuitionen, die man so gern als Eingebungen des Heiligen Geistes wertet, dürften in der Regel auf einer solchen unbewußten „parallelen Informationsverarbeitung“ beruhen, wie es sie auch im profanen Bereich gibt: Sie können richtig oder falsch, ethisch hochstehend oder verwerflich, glaubenskonform oder heterodox sein – müssen also geprüft werden.

Einer vorübergehenden Rücknahme der willentlich-bewußten Steuerung verdankt sich wahrscheinlich auch die Zungenrede (Glossolie), die sowohl im ersten Korintherbrief und der Apostelgeschichte als auch in der heutigen charismatischen Bewegung als Charisma des Geistes geschätzt, aber auch im Schamanismus und in japanischen Neureligionen praktiziert wird: Der Glossolale überläßt seine Sprechimpulse und deren Artikulation dem Geist, den er um seine Kundgabe bittet, und läßt „es“ bzw. ihn in irgendwelchen Lauten sprechen, so daß er sich in einer unsemantischen Privatsprache äußert, die er selbst nicht versteht.

Aus alledem ergibt sich, daß sich das Wirken des Geistes Gottes in außergewöhnlichen Eingebungen, Visionen, Auditionen oder unauffälligen spirituellen Intuitionen keineswegs eindeutiger zeigt als in den gewöhnlichen, begründungspflichtigen, vom Christusglauben „inspirierten“ Überlegungen und Transzendenzenerfahrungen, solange sie nicht (wodurch?) als eindeutig übernatürlich einzustufen sind. Dies bedeutet nicht, daß christliche Spiritualität kreative Intuitionen und Inspirationserlebnisse geringschätzen, wohl aber, daß sie sie im Licht des Glaubens und in Auseinandersetzung mit der Glaubensgemeinschaft reflektieren und sich nicht einem naiven Offenbarungs-Intuitionismus ausliefern soll.

#### „Unterscheidung der Geister“ und „Kraft des Geistes“

Inwiefern ist aber der Geist Gottes durch jene „Unterscheidung der Geister“ zu erkennen, von der schon die Bibel (1 Kor 12, 10; 1 Joh 4, 1) spricht und zu der die Exerzitien des Ignatius von Loyola anleiten möchten? Bei diesem Unterscheiden geht es weniger um die Bestimmung, ob der gute oder böse Geist am Werk ist, als vielmehr darum, ob die erlebten inneren „Bewegungen“ mit Gott übereinstimmen oder nicht (Bakker 1970; Zollner 2004). Geistliche „Tröstung“ beschreibt Ignatius als „Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe und alle innere Freudigkeit, die zu

den himmlischen Dingen ruft und hinzieht“ (Ex. Nr. 316). Sie kann als emotionale Bewegtheit verstanden werden, die – postkognitiv, in der Sicht des Glaubens – von der Anziehungskraft der Ziele und Werte ausgeht, die man erwägt. Aber bedeutet das Erleben einer „Tröstung ohne vorhergehende Ursache ...“, das heißt ohne vorausgehende Erkenntnis irgendeines Gegenstandes“ (Ex. Nr. 330), in der sogenannten zweiten Wahlzeit nicht eine besondere Willenskundgabe des Geistes?

Eine konkrete Eingebung und Offenbarung (Inspiration) ist damit sicher nicht gemeint, denn für Ignatius handelt es sich ja gerade um eine gegenstandslose Vereinigung mit Gott selbst, die das gegenstandsbezogene Erörtern und Wählen nicht erübrigt. Karl Rahner sieht darin ein „Thematischerwerden der Transzendenz“, die aber nicht die Richtigkeit der Wahlentscheidung offenbart, sondern nur eine nachträgliche Prüfung erlaubt, ob die Entscheidung mit der erfahrenen Offenheit auf Gott harmoniert oder sie verdunkelt (vgl. Kern 2007, 243–258). Bei Harmonie erlebt man Frieden und Freude. Doch dies kann man auch ohne mystisches Einheitserlebnis in einer gegenstandsbezogenen Tröstung durch das Innerwerden von Sinn und Wert der Wahlentscheidung erfahren, also auch in der dritten Wahlzeit. Vielleicht ist die „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ eine Vereinigung mit Gott, die weitgehend habitualisiert ist und darum keiner Gegenstandsbetrachtung mehr bedarf.

Mit alledem können psychologische Überlegungen auch davor warnen, etwa die „Berufung“ zu einem geistlichen Stand bzw. einem pastoralen oder karitativen Engagement zu einem Offenbarungserlebnis zu überhöhen, wie es die Bibel von den Propheten berichtet. Denn auch bei solchen Entscheidungen muß, ähnlich wie bei einer profanen Berufswahl, geprüft werden, ob außer den anvisierten Werten und Motiven – letztlich das Liebesgebot und die Christusbefolgung – auch die individuelle Ansprechbarkeit für sie, die intellektuelle und praktische Eignung, die emotionale Belastbarkeit unter anderem ein erfüllendes „persönliches Ziel“ (Brunstein u. Maier 1996) ergeben: Irrtum nicht ausgeschlossen.

Das Neue Testament scheut sich nicht, von der „Kraft des Geistes“ (Apg 1, 8; Röm 15, 13, 19) zu sprechen. Westliche esoterische Strömungen bringen diese Kraft gelegentlich mit östlichen Vorstellungen von einer psychokosmischen Energie – Qi oder Prana – in Verbindung. Die chinesische Theologin Lai Kuen Kwong (2000) versucht in ihrem Bemühen, die biblische Botschaft in chinesisches Denken zu inkulturieren, die Beziehung des Gläubigen zu Gott als Qi-Dynamik zu deuten, in der der Geist als „gan-ying Gottes“ Menschheit und Universum auf allen Ebenen erfaßt. Wenn sie die alles umfassende Lebenskraft des Qi rühmt, muß sie allerdings dem Pneuma-Begriff dualistisches Denken vorwerfen und redet letztlich – nach westlichen Maßstäben beurteilt – einer vorwissenschaftlichen Entdifferenzierung, einem Nicht-Unterscheiden von Geistigem und Materiellem das Wort. Kritischer bemerkt der katholische koreanische Theologe Hyeon-Kweon Cho (2002), zwischen der Qi-Idee und dem christlichen Geistverständnis gebe es Ähnlichkeiten, und Qi könne für

Asiaten den biblischen Aspekt der Wirkkraft Gottes im Sinn des alttestamentlichen Begriffs „ruach“ zur Geltung bringen, doch könne man den Heiligen Geist des Neuen Testaments nicht als Qi deuten und schon gar nicht als kosmische Energie, wie sie sich die heutigen Ki-Bewegungen durch Übung verfügbar machen wollen.

Das Neue Testament beschreibt die „Kraft des Geistes“ personaler und transzender, als Qi oder Prana verstanden werden. Psychologisch ist leicht zu begreifen, daß die oben erwähnte Anziehungs- und Motivationskraft der christlichen Frohbotschaft als Grund zur Selbstermutigung sowie zur Aufwertung der eigenen Person, der Mitmenschen und des Lebens und darum als psychische Energie erlebt werden. Der hier vertretene emotionspsychologische Ansatz macht aber auch klar, daß uns diese „Kraft des Geistes“ weder wie ein Psychopharmakon „stärkt“, noch wie ein Medikament körperlich heilt, sondern „nur“ indirekt als Glaubensüberzeugung (Kognition) unser Erleben beeinflusst und bewegt (motiviert). Die psychosomatischen Auswirkungen auf Körper und Gesundheit sind begrenzt. Und in tiefer Depression sind auch Glaubensüberzeugungen kaum noch für die Emotions- und Verhaltensregulation verfügbar, so sehr sie bei leichter Depressivität und ausgeglichener Gestimmtheit unsere Lebenszufriedenheit erhalten und sogar steigern helfen. Solange sie aber verfügbar sind, sollen wir sie nicht zu „trägem Wissen“ verblässen lassen und den „Geist nicht auslöschen“ (1 Thess 5,19), sondern sie aktivieren und „die Gnade Gottes wieder entfachen“ (2 Tim 1,6).

## LITERATUR

A. Auer, *Autonome Moral u. christlicher Glaube* (Düsseldorf 1984); L. Bakker, *Freiheit u. Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola* (Würzburg 1970); K. Berger, *Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben III.: Neues Testament*, in: TRE, Bd. 12, 178–196; F.-J. Bormann, *Theologie u. „autonome Moral“*, in: ThPh 77 (2002) 481–505; J. C. Brunstein u. G. W. Maier, *Persönliche Ziele: Ein Überblick zum Stand der Forschung*, in: *Psychologische Rundschau* 47 (1996) 146–160; H.-K. St. Cho, *Heiliger Geist als Lebenskraft in Kirche u. Menschheit. Die „Qi“ (Ki/Ch'i)-Idee als Inkulturationsangebot fernöstlicher Pneumatologie* (Frankfurt 2002); E. Dirscherl, *Der Heilige Geist u. das menschliche Bewußtsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung* (Würzburg 1989); J. Freitag, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern: Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie* (Würzburg 1995); Th. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth* (Paderborn 1982); B. Grom, *Religionspsychologie* (München 2007); C. E. Izard u. S. Buechler, *Aspects of consciousness and personality in terms of differential emotions theory*, in: *Emotion*, vol. 1: *Theories of emotions*, hg. v. R. Plutchik u. H. Kellerman (New York 1984) 165–187; JBT: *Heiliger Geist: Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 24, hg. v. M. Ebner u. a. (Neukirchen-Vluyn); S. T. Katz, *Language, epistemology, and mysticism*, in: *Mysticism and philosophical analysis*, hg. v. S. T. Katz (New York 1978) 22–74; R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners* (Innsbruck 2007); H. Kessler, *Der Geist in den nichtchristlichen Religionen*, in: *Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, hg. v. B. Nitsche (Regensburg 2003) 145–175; E. Kunz, *Glaubenslicht*, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 4, 718–720; L. K. Kwong, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*

(Paris 2000); W. Proudfoot, *Religious experience* (Berkeley 1985); F. W. J. Schelling, *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, SW I/9 (Stuttgart 1861) 1–110; F. Schleiermacher, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. G. Meckenstock (Berlin 1999); J. Schmidt, *Philosophische Theologie* (Stuttgart 2003); B. Stubenrauch, *Pneumatologie: Die Lehre vom Heiligen Geist*, in: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, hg. v. W. Beinert, Bd. 3 (Paderborn 1995) 3–156; C. Tibbs, *Religious experience of the Pneuma: Communication with the spirit world in 1 Corinthian 12 and 14* (Tübingen 2007); J. van der Lans, *Frame of reference as a prerequisite for the induction to religious experience through meditation: An experimental study*, in: *Advances in the psychology of religion*, hg. v. L. B. Brown (Oxford 1985) 127–134; R. Vaas, *Emotionen*, in: *Lexikon der Neurowissenschaft*, Bd. 1 (Heidelberg 2000) 386–397; S. Vollenweider, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie*, in: ZThK 93 (1996) 163–192; H. Vorgrimler, *Neues theologisches Wörterbuch* (Freiburg 2008); H. Zollner, *Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube u. Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“* (Innsbruck 2004).