Michael Welker

Gedächtnis, Vorstellungskraft und der menschliche Geist

Wirtschaftswissenschaftliches Denken unterscheidet zwischen Mikroökonomie und Makroökonomie: »In der Mikroökonomie geht es vornehmlich um die Einzelteile einer Ökonomie wie individuelle Haushalte, Firmen und Industrien. Jede dieser Einheiten steht für einen einzelnen Markt, und das Verhalten dieser Einheiten, das mit bestimmten Gütern und Dienstleistungen zu tun hat, muss analysiert und verstanden werden.« - »In der Makroökonomie dagegen geht es um die Summe dieser Teile. … Makroökonomische Modelle sind vereinfachte Beschreibungen des Verhältnisses zwischen einigen Zusammenstellungen makroökonomischer Variablen, … die verwendet werden …, um den wahrscheinlichen Kurs der gesamten Ökonomie darzustellen.«[1] Beide Zugangsweisen – der der Mikro- und der der Makroökonomie – sind unverzichtbar für eine umsichtige ökonomische Analyse und Steuerung. Fehlgelenkt wäre eine Assoziation von »Makro- und Mikro-« mit »mehr oder weniger wichtig«.

Im folgenden Beitrag möchte ich vorschlagen, diese Differenzierung auch für das Feld von »Gedächtnis und Vorstellungskraft« zu verwenden. Konsultationen zwischen Vertreterinnen und Vertretern der Religionswissenschaften, der Theologie und vor allem der Psychologie im Sommer 2014 in New York haben mich dazu bewogen, Phänomene und Theorien des Mikrogedächtnisses und der Mikroimagination sowie des Makrogedächtnisses und der Makroimagination zu unterscheiden und zu aufeinander zu beziehen. Vor allem die empirisch arbeitenden Psychologen konzentrierten sich sehr stark auf das Mikrogedächtnis, d. h. auf die individuellen Gedächtnisleistungen, die oft in dialogischer Person-zu-Person-Kommunikation erbracht und vermittelt werden, und auf das sogenannte »episodische Gedächtnis«, das in diesen Kontexten entwickelt wird. Diese Konzentration auf das

[1] Magill, F. N. (ed.), International Encyclopedia of Economics, vol. 2. London: Fitzroy Dearborn, 1997, 973/895 (übers. M. W.).

episodische Gedächtnis, das, wie es hieß, Individuen mit der Vergangenheit verbindet, wurde als Garant für empirisch belastbare Erfahrungen aus der Vergangenheit und mit sich selbst angesehen. Darüber hinaus wurde es zum entscheidenden Baustein auch aller Formen des Makrogedächtnisses erklärt.[2]

Doch selbst unter den primär empirisch orientierten Psychologen war diese Grundannahme strittig. Vertreten wurde die These, dass auch das autobiografische Erinnern in einem »offenen System mit mehreren Ebenen sozialer, kultureller und historischer Variablen« (open system with multiple levels of social, cultural and historical variables) operiert[3], und es wurde festgestellt, dass »episodische Erinnerungen einem starken Prozess der Systemkonsolidierung« unterliegen: ›episodic memories undergo a massive process of system consolidation.‹ Dies führte dann zu der Frage: »Wie persönlich ist eigentlich das persönliche Gedächtnis?«[4]

Die Gedächtnistheorien, mit denen wir uns interdisziplinär in Deutschland in den letzten Jahren beschäftigt haben, befassten sich gegenüber dem in der amerikanischen empirisch arbeitenden Psychologie dominierenden Ansatz vor allem mit verschiedenen Formen von Makrogedächtnis. Sie nahmen, besonders durch Jan Assmann angeregt, Impulse des Soziologen Maurice Halbwachs auf, dessen Bücher *The Social Frameworks of Memory*[5] und *The Collective Memory*[6] nicht nur auf die sozialen Rahmenbedingungen des individuellen und des neuronalen Gedächtnisses aufmerksam machen, sondern auch die mentalen und kognitiven Errungenschaften eines gemeinsamen geteilten Gedächtnisses und seine sozialen, kulturellen und material weltgestaltenden Auswirkungen verdeutlichen.[7] Durch die Rezeption von Halbwachs' Impulsen, aber auch geprägt durch das Werk des Kunsthistorikers Aby Warburg und im Dialog mit anderen Arbeiten des 20. Jahrhunderts über kommunikatives Gedächtnis haben Jan und Aleida Assmann eine reich entwickelte Typologie verschiedener Formen des sozialen, kommunikativen, kollektiven, kulturellen und kanonischen Gedächtnisses entwickelt, die trotz experimentierender Wandlungen und fortgeschrittener, auch kontroverser, Diskussion systematisch anregend und fruchtbar bleibt.

[2] Fivush, R. / Merrill, N., An ecological systems approach to family narratives, in: Schachter, D. & Welker, M., Memory and Connection: Remembering the Past and Imagining the Future in Individuals, Groups, and Cultures, Memory Studies, Special Issue, July 2016 (zit. Memory Studies: Special Issue 2016), 305 ff.

[3] Wang, Qi, Remembering the self in cultural contexts: A cultural dynamic theory of autobiographical memory, Memory Studies 2016, 295 ff.

[4] Dudai, Y. / Edelson, M., Personal memory: Is it personal, is it memory?, Memory Studies 2016, 275 ff.

[5] Halbwachs, M., Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925; in einigen der folgenden Abschnitte nehme ich Gedanken auf aus: Welker, M., ›Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis‹, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, vol. 22: Die Macht der Erinnerung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 321–331.

[6] New York 1980 (= La mémoire collective, ed. J. Alexandre, 1950).

[7] Vgl. Assmann, J., ›Zum Geleit‹, in: Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Konstanz, 2002, 7–11; siehe auch Namer, G., Mémoire et société. Paris 1987.

Zur Unterscheidung von kommunikativem, kulturellem und kollektivem Gedächtnis

In seinem bahnbrechenden Buch *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* hat Jan Assmann zwei »Gedächtnis-Rahmen« unterschieden: »das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis«. Sie sollen verstanden werden als Formen der gemeinsam erinnernden Überbrückung zwischen »Ursprungszeit und jüngster Vergangenheit«[8] Assmann unterscheidet eine »diffuse Teilhabe der Gruppe am kommunikativen Gedächtnis« von einer differenzierteren, gezielteren Teilhabe am kulturellen Gedächtnis. Gegenüber dem fließenden kommunikativen Gedächtnis richte sich das kulturelle Gedächtnis auf »Fixpunkte in der Vergangenheit« und bediene sich dabei »institutionalisierter Mnemotechnik«[9]. Zunächst subsumiert Assmann beide Formen der Erinnerung unter dem aus den Texten von Halbwachs aufgenommenen Titel »kollektive Erinnerungen«[10]. In späteren Veröffentlichungen unterscheidet er hingegen ein »kollektives oder Bindungs-Gedächtnis«[11] vom kulturellen Gedächtnis, das erheblich größere Formen der Freiheit des Umgangs mit den Erinnerungen und bessere Lernkapazitäten gewähre.

Angeregt von Friedrich Nietzsche und Siegmund Freud[12], sieht er das kollektive Gedächtnis den Menschen vor allem durch Leid, Schmerz und Trauma eingraviert. Das kollektive Gedächtnis kann wohl, mit einem Ausdruck von Nietzsche gesagt, der »Züchtung des Menschen zum Mitmenschen« dienen. Es ist aber auch »besonders anfällig für politisierte Formen der Erinnerung«[13]. Assmann entwickelt eine

[8] Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 48 ff.

[9] Ebd. 52 f.

[10] Ebd. 48.

[11] Vgl. Assmann, J., Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien, München [3]2007, 15 ff.

[12] Vgl. Nietzsche, F., Züchtung des Menschen zum Mitmenschen. Zweite Abhandlung: Zur Genealogie der Moral, Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Bd. 5 München 1980, 291 ff.

[13] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 17.

Theologisches Seminar der Universität Heidelberg

ambivalente Haltung gegenüber dieser Gedächtnisform. Er erkennt ihre Ideologieanfälligkeit. Er sieht die Gefahren der politischen und moralischen Emotionalisierung, die Manipulierbarkeit zu politischen Zwecken bis hin zur Gewaltbereitschaft im Stil von Pogromstimmungen und Rachefeldzügen. Er entwickelt aber auch die moralische Vision eines »universalisierten Bindungsgedächtnisses [...], das sich auf gewisse Grundnormen der Menschenwürde verpflichtet«[14].

Die Stärke der Unterscheidung von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis lag in der Sensibilisierung für die Differenz von zwei Typen der gemeinschaftlichen Zirkulation, Abstimmung und Verknüpfung von Erinnerungen und darauf beruhenden Erfahrungen und Zukunftsvorstellungen. Das *kommunikative Gedächtnis* verknüpft die individuellen Erinnerungen und die Prozesse des Abrufens, Fortschreibens und Bereicherns mit immer neuen interaktiven Abstimmungsleistungen, die geteilte Erinnerungs- und Erwartungssicherheit ermöglichen. Es schöpft dabei aus einem sich beständig verändernden Reservoir von Themen, wobei sich in den verschiedenen sozialen Gruppierungen Kernthemenbestände dramatisch imponieren oder emergent einspielen können, die das Gedächtnis längerfristig prägen. Man kann sich dann auf das »geteilte Gedächtnis« berufen und von einer über das Gedächtnis vermittelten sozialen Identität sprechen. Diese Identität verschiebt sich allerdings im Fluss der Ereignisse, der Lebensprozesse und der Bildungsimpulse, denen die Gedächtnisgemeinschaft beständig ausgesetzt ist.

Im Kontrast dazu steht das *kulturelle Gedächtnis* mit seinen thematischen Konzentrationen und seinen bildungstechnischen und mnemotechnischen Begleiterscheinungen in stabileren Wechselbeziehungen mit der von ihm geprägten und es prägenden sozialen Identität. Die Reformation, die Französische Revolution, der amerikanische Bürgerkrieg (der Civil War), die europäische Aufklärung, die Weltkriege, 1933, der Holocaust, der Fall der Mauer, der 11. September – in solchen Ereignissen und Geschichtsphasen imponiert sich ein Gedächtnis, an dem zwar auch durch historische Forschung, literarische Beleuchtung, politische Instrumentalisierung, mediale Aufbereitung und in vielen anderen Formen beständig verändernd gearbeitet wird, das sich aber dennoch gegen seine Transformation stellt und das die Bedingungen seiner Rezeption und Zirkulation entscheidend mitbestimmt. Die damit gegebene relative Identitätsstabilität und klare Identifizierbarkeit geht mit normativen Prägekräften einher, die in den Phänomenen des von Jan

[14] A. a. O. 36.

und Aleida Assmann so genannten *kollektiven Gedächtnisses* besonders auffällig werden.[15]

Kulturelles und kanonisches Gedächtnis

In seinem Werk *Das kulturelle Gedächtnis* unterscheidet Jan Assmann nicht nur das geformte und organisierte »kulturelle Gedächtnis« vom gleichsam flüssigen, beständig sowohl schwindenden als auch bereicherten »kommunikativen Gedächtnis«. Er unterscheidet auch, Impulse von Claude Lévi-Strauss aufnehmend, »heiße« und »kalte« Erinnerung oder, wie er formuliert, »heiße und kalte Optionen des kulturellen Gedächtnisses«[16]. Heiß erinnernde Gesellschaften sind von einem Bedürfnis nach Veränderung gekennzeichnet und verinnerlichen ihre Geschichte bzw. mythisierte Regionen der Geschichte, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen. Kalte Erinnerungen pflegende Gesellschaften hingegen leisten durch ihre vorherrschenden Erinnerungsformen einer Veränderung ihrer Strukturen, die ein Eindringen der lebendig angeeigneten Geschichte ermöglichen würde, Widerstand. Kalt erinnernde Gesellschaften sind damit nicht einfach kollektiv gemütskranke oder apathische Gesellschaften, sondern Gesellschaften, die eine Form entwickelt oder gefunden haben, sich der beständigen Veränderung durch das kommunikative Gedächtnis zu entziehen.[17] Assmann betont: »Gesellschaften bzw. Kulturen müssen nicht als Ganze ›kalt‹ oder ›heiß‹ sein.«[18]. Sie können, sogar parallel laufend, »Kühlsysteme und Heizsysteme« der Geschichtsaneignung und Geschichtsverwendung entwickeln.

In einem weiteren Schritt reflektiert Assmann die Folgen der Emergenz der Schriftkultur für das kulturelle Gedächtnis.[19] Er zeigt, dass die Verschriftung der Tradition keineswegs das heiße Gedächtnis nur abkühlen muss, sondern dass sie im Gegenteil einen ständigen Fluss von Interpretationen freisetzen kann, die das kulturelle Gedächtnis formen und lebendig erhalten. Um dies optimal zu leisten,

[15] Vgl. Assmann, A., Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2006, 29 ff.; sie nimmt aber auch den Einwand von Reinhart Koselleck auf: »Es gibt keine kollektive Erinnerung, wohl aber kollektive Bedingungen möglicher Erinnerungen«; vgl. Assmann, A., Gebrochene Erinnerungen? Deutsche und polnische Vergangenheiten, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Göttingen 2000, 19–32, hier 20.

[16] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 66 f.

[17] Vgl. Welker, M., Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen ⁶2015.

[18] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 69 f.

[19] Vgl. a. a. O. 87 ff.

muss die Schriftkultur aber eine Form annehmen, die Assmann als »Kanon« identifiziert: »Unter einem ›Kanon‹ verstehen wir jene Form von Tradition, in der sie ihre höchste inhaltliche Verbindlichkeit und äußerste formale Festlegung erreicht. Nichts darf hinzugefügt, nichts weggenommen, nichts verändert werden«[20] – einerseits. Andererseits aber fordert und provoziert der Kanon Interpretation. Assmann vermutet, dass die Urform des Kanons in der Sphäre des Rechts verwurzelt ist, dass er »die Übertragung eines in der Rechtssphäre verwurzelten Ideals der Verbindlichkeit und Befolgungstreue auf den gesamten Zentralbereich schriftlicher Überlieferungen« vornimmt.[21] Der Kanon ist die verschriftete und vertextete Grundlage eines zugleich in Fluss gebrachten und durch den Textbestand und seine Verweisungsmöglichkeiten fixierten kulturellen Gedächtnisses.

Doch wie entsteht ein Kanon? Darauf hat Jan Assmann in einem Vortrag geantwortet, den er anlässlich der Verleihung eines Ehrendoktors der Universität Münster hielt.[22] Das Bedürfnis nach Kanonisierung, nach Fixierung von tragenden Gedächtnisinhalten und normativen Vorgaben in Textsammlungen entsteht angesichts von *Erfahrungen radikaler geschichtlicher Diskontinuität*, von Erschütterungen, wie sie etwa die Situation des Exils für Israel oder die Ereignisse von Kreuz und Auferstehung für die Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments mit sich bringen. Diese Erfahrungen von Diskontinuität schlagen sich in den potentiell kanonischen Texten nieder.[23] Die festgehaltene radikale Diskontinuität verlangt nach Interpretation. Für den Prozess der Kanonisierung ist nun charakteristisch, dass sich *eine begrenzte Mehrzahl von Interpretationen*, eine begrenzte Mehrzahl exemplari-

[20] A.a.O. 103.

[21] Ebd. 106. Assmann zeigt auch, dass in den verschiedenen kulturellen Kontexten die Konzepte des Kanons und auch die Definitionen voneinander abweichen, dass aber jeder Kanon auf die Frage antwortet: Wonach sollen wir uns richten? (123) Der Kanon antwortet auf ein Bedürfnis nach, mit Luhmann formuliert, »Verallgemeinerung von Sinnorientierung, die es ermöglicht, identischen Sinn gegenüber verschiedenen Partnern in verschiedenen Situationen festzuhalten und daraus gleiche oder ähnliche Konsequenzen zu ziehen« (vgl. 124).

[22] Assmann, J., Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum, Münstersche theologische Vorträge 1, Münster 1999; auch in: Religion und kulturelles Gedächtnis, 81–100.

[23] Vgl. hierzu auch Welker, M., »Geschichte erinnern – heilende und zerstörerische Formen der Erinnerung und des Gedächtnisses«, in: Sándor Fazakas / Georg Plasger (Hg.), Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung, Forschungen zur Reformierten Theologie 5, Neukirchen-Vluyn 2015, 149–160.

scher Möglichkeiten der Erklärung und Überbrückung der Diskontinuität entwickelt.[24] Mit diesen Interpretations- und Vermittlungsmöglichkeiten entsteht ein im präzisen Sinn des Wortes »pluralistischer«[25] Bestand von Texten, der mehr ist, als nur eine »Pluralität« von Klassikern.[26] Erst wenn dieser Bestand in einen Zusammenhang gebracht wird, wenn also geradezu eine Bibliothek von verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Problemstand entwickelt und festgelegt wird, entsteht ein Kanon. Der Kanon bündelt eine Mehrzahl von kulturellen Gedächtnissen und ermöglicht gerade aus der verschieden orchestrierbaren Polyphonie heraus ein lebendiges kulturelles, eben ein *kanonisches Gedächtnis*. Stabilität und Lebendigkeit schließen sich hier nicht aus, sondern setzen vielmehr eine Kraft beständiger Erneuerung der Erinnerung und ihrer imaginativen und konstruktiven Entfaltung frei.[27]

Der Kanon ist eine großartige Errungenschaft. Er erlaubt das Zusammenspiel von kaltem und heißem Gedächtnis, ein Zusammenspiel, das *»lebendiges kulturelles Gedächtnis«* genannt werden sollte. Durch den bestimmten Textbestand ist das kulturelle Gedächtnis einerseits gebunden, sind seinen Transformationsmöglichkeiten Grenzen auferlegt. Durch die bestimmte Vielzahl der Perspektiven der kanonischen Überlieferungen wird aber zugleich eine Lebendigkeit permanenter Auslegung stimuliert, die faktisch fungiert wie das heiße kulturelle Gedächtnis, ohne aber die geschichtlichen Grundbestände zu verzehren, sie in der Transformation unkenntlich werden zu lassen.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit werden wir in Zukunft zwei Typen von Kanonbildung unterscheiden müssen. Einmal der sogenannte Kanon als Ensemble von Klassikern, von Texten und Artefakten, die zu hoher Resonanz und zu relativ

[24] Eine alternative Sicht zu Assmann, die Andreas Schüle nahegelegt hat, lautet: Die nachexilische Erfahrung der überwundenen Diskontinuität setzt einen Pluralismus von Interpretationen frei, von denen viele als komplementäre Erkenntnispotentiale nicht mehr preiszugeben sind. Die multikontextuell wachsende Kirche zumal kann auf diese pluralistischen theologischen Erkenntnispotentiale nicht mehr verzichten. So gewinnt die Schrift ihr kanonisches Gewicht, das seinerseits ihr historisches Gewicht fixiert und ihr kulturelles Gewicht freisetzt.

[25] Dazu Michael Welker, »Der Machtkreislauf des Pluralismus«, in: ders., Kirche im Pluralismus, Gütersloh ²2000, 13ff.; vgl. auch Welker, M., Pluralism, in: Stuckrad, K.v. (Hg.), The Brill Dictionary of Religion, vol. 3. Leiden 2006, 1460–1464.

[26] Zur Verfassung von »Klassikern« s. David Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1981, 99ff.

[27] Diesen komplexen Zusammenhang bedenkt Aleida Assmann in: Wie wahr sind Erinnerungen?, H.Wetzer (Hg.), Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung, Hamburg 2001, 103–123. Treffend formuliert sie: »Die Stabilität der Erinnerung wird also von ihrer Fähigkeit zur Erneuerung abhängen«, 120.

stabilem Ansehen gelangt sind, ein Bestand, der gleichwohl, wie das kommunikative Gedächtnis, beständiger Transformation unterliegt, sozusagen ein zeitgeistaffiner Kanon. Zum anderen liegen im jüdischen, christlichen und wohl auch im durch Konfuzius geschlossenen chinesischen Kanon relativ geschlossene Kanonbildungen vor, mit hoher Grenzsensibilität und mit verbindenden Fokussierungen, eben die von Assmann identifizierten Erfahrungen radikaler Diskontinuität, die nur durch eine Vielzahl perspektivischer kultureller Gedächtnisse lebendig gehalten, be- und verarbeitet werden kann.

Mikro- und Makrogedächtnis und -imagination; ihre Vermittlung durch moralische Kommunikation und der menschliche Geist

Die Prozesse des kulturellen, des kanonischen und des kollektiven Gedächtnisses konzentrieren sich auf dramatische, manchmal traumatische, auf jeden Fall hoch entwickelte historische, religiöse, bildungspraktische und liturgische Prozesse der Bewahrung und der Kommunikation von Gedächtnisinhalten.

In welcher Weise werden diese Formen und Inhalte des Makrogedächtnisses mit Prozessen des episodischen Gedächtnisses im alltäglichen Leben vermittelt (das die psychologische Forschung auch in semantic memory, procedural memory and implicit memory differenziert[28])? Eine Antwort auf diese Frage nach der Vermittlung von alltäglichen Prozessen des Mikrogedächtnisses und der Formen und Inhalte des Makrogedächtnisses bietet meines Erachtens auch einen Ansatz zur Beantwortung der Frage: Wie werden eigentlich Leistungen des Gedächtnisses mit Orientierungsleistungen und praktisches Handeln stimulierenden Leistungen der Imagination verknüpft? Eine der wichtigsten ubiquitären Verknüpfungsoperationen scheint mir in der moralischen Kommunikation zu liegen.

In der moralischen Kommunikation beeinflussen und steuern Menschen einander durch die Gabe oder den Entzug von Achtung bzw. durch die Verheißung der Gabe von Achtung und durch die Drohung ihres Entzugs.[29] In diesen moralischen Kommunikationsprozessen fungiert »Achtung« im weiten Spektrum von »Achthaben im Sinne eines kurzen scharfen Blickes aus den Augenwinkeln« bis hin zu

[28] Vgl. Schacter, D. / Madore, K., Remembering the past and imagining the future: Identifying and enhancing the contribution of episodic memory, Memory Studies: Special Issue 2016, 245 ff.

[29] Niklas Luhmann. ›Soziologie der Moral‹, in: ders. / Pfürtner: St. Theorietechnik und Moral. Frankfurt a.M. 1978, 8 ff.; zur Interdependenz von Moral und religiösem Gedächtnis vgl. Welker, M., The power of mercy in biblical law, in: Journal of Law and Religion 29/2, 2014, 225–235.

»Bewunderung und Begeisterung für …« Die moralischen Kommunikationsprozesse und das Spiel mit Gabe und Entzug von Achtung starten schon in frühester Kindeserziehung: »Wenn du dies und das tust, freut sich deine Mama! Wenn du jenes nicht sagen oder tun willst, ist dein Opa traurig!« Moralische Erziehung ist tief eingebettet in Prozesse des episodischen Mikrogedächtnisses und der Mikroimagination. Moralische Kommunikation von den scheinbar sehr elementaren Bemühungen, ein Kind zu lehren und zu bilden, bis hin zu den sehr elaborierten Funktionen eines komplexen globalen Mediensystems, von der Auseinandersetzung mit pubertierenden Bewusstseinshaltungen bis hin zum kategorischen Imperativ, moralische Kommunikation ist unverzichtbar für geteiltes menschliches Leben. Menschen müssen immer wieder neu ihre Denkweisen, ihre Aktionen und Verhaltensweisen miteinander abstimmen. Und sie tun dies durch die direkte oder indirekte Kommunikation von Achtung und Respekt bzw. die Ankündigung der Gabe oder des Entzugs von Achtung.

In diesen Kommunikationsprozessen fungieren die Inhalte und die Formen des Makrogedächtnisses und der Makroimagination wie Wegweiser, Warnsignale und Leuchttürme. Oft sind sie emotional tief eingelagert, nur vage und latent präsent. Sie steuern das Empfinden von Gewissheit, Richtigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit. Und sie verstärken das Bewusstsein der Unverzichtbarkeit moralischer Kommunikation. Doch leider ist die Güte der moralischen Kommunikation nicht selbstverständlich. Moralische Kommunikation kann auch von lebensabträglichen und geradezu gefährlichen Erinnerungen und Erwartungen gesteuert und gespeist werden.

Die große Kraft, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Mikroimaginationen und Mikrogedächtnisleistungen, sondern auch eine Mannigfaltigkeit von Makrogedächtnissen und Makroimaginationen in sich zu beherbergen, zu unterscheiden und zu relationieren, schreiben wir dem menschlichen Geist zu. Wenn wir die damit verbundene ungeheure Kapazität des menschlichen Geistes auch nur ansatzweise erfassen wollen, ist es wichtig, über das kulturell eingespielte Modell des binär kodierten »Geistes« und das damit verbundene elementare Selbstverständnis hinauszugehen.

In vielen religiösen und nicht-religiösen Kontexten wird »Geist« assoziiert mit mentalen und kognitiven Begabungen und Aktivitäten. Die zugleich trivialen und höchst erstaunlichen Fähigkeiten, Gegenstände, Personen und Ereignisse zu erinnern und zu imaginieren und sie trotz raumzeitlicher Distanzen zu verknüpfen, werden dem menschlichen Geist zugeschrieben. Sowohl in theologischer als auch

in anthropologischer Hinsicht ermöglicht der Geist Kopräsenz und Kontakt mit Abwesenden. Über unsere Erinnerungen und Imaginationen können wir »im Geist« über raumzeitliche Differenzen hinweg mit anderen Menschen in Kontakt treten. Die Theorie des Geistes war lange im Bereich der Philosophie und auch der Theologie von der eindrücklichen Figur der selbstreferentiellen Rationalität beherrscht, die Aristoteles in seiner Metaphysik Buch XII klassisch vor Augen stellt.[30] Diese Figur hat die Theorien des Geistes in den vielfältigsten Erfahrungsfeldern beherrscht und die Sensibilität für Alternativen behindert oder gar ausgelöscht.

Der menschliche Geist umfasst eine unübersehbare Mannigfaltigkeit seiner potentiellen Erinnerungen und Imaginationen und die Begabungen des steuernden Umgangs mit ihnen. Dabei kann die menschliche Vernunft helfen, sie kann aber auch vor der Fülle und den Dynamiken des Geistes versagen. Im Fall des Bemühens um Kontaktaufnahme mit Gott ist der menschliche Geist immer wieder auf den Beistand des Heiligen Geistes angewiesen: »So nimmt sich auch der (Heilige) Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können« (Röm 8,23; 26 f.). Dennoch sollte die religiöse Erfahrung und Kommunikation nicht auf solche Grenzsituationen reduziert werden. Paulus betont nicht nur die segensreiche Funktion der Vernunft im Reich des Geistes, sondern auch die hohe Bedeutung der »Unterscheidung der Geister« (1 Kor 12,10).

Eine Unterscheidung der Geister unter Orientierung am göttlichen Geist ist möglich, weil dieser Geist mit einer komplexen Wertekonstellation verbunden ist. Für die Christenmenschen wird dieser Geist an seiner Beziehung zum Leben und Wirken Jesu Christi, an seiner differenzierten Einheit mit Jesus Christus und an seiner Kraft der Erbauung des nachösterlichen Leibes Christi mit seinen verschiedenen, mit den Gaben und Kräften des Geistes erfüllten Gliedern erkennbar. Nach alttestamentlichen Überlieferungen steht dieser Geist in Kontinuität mit den Gesetzestraditionen, deren Intentionen er aufnimmt und zugleich auf eine neue Ebene bringt. Die sogenannte »Ausgießung des Geistes« auf »Frauen und Männer, Alte und Junge, Knechte und Mägde« (Joel 3,1 ff., aufgenommen Apg 2) schafft eine komplexe Konstellation, mit neuen Niveaus der Gerechtigkeit, des Schutzes der Schwachen (Erhebung der Frauen und der Jungen in patriarchaler Gesellschaft, der Sklavinnen und Sklaven in einer Sklavenhaltergesellschaft). Sie befähigt diese Menschen zur Gotteserkenntnis in der Kraft des Geistes, zur Verkündigung

[30] Aristotle. Metaphysics X–XII, ed. Hugh Tredennick, Loeb Classical Library 287/18, Cambridge Mass. 1935.

und zur Erschließung der von Gott gewollten Lebensvollzüge. Eine Konstellation wird geschaffen, in der eine Vielzahl von Werthaltungen, von religiösen und moralischen Orientierungen in wechselseitiger Verstärkung ineinander greifen. Die Macht des Geistes gewinnt hier komplexe Gestalt.

Die faszinierende Kraft nicht nur des göttlichen, sondern auch des menschlichen Geistes, auf Abwesendes zuzugreifen, über raumzeitliche Entfernungen hinweg zu kommunizieren, nicht nur individuell, sondern auch gemeinschaftlich geistige Sachverhalte, ja ganze geistige Welten zu teilen, sollte nicht die auf Seiten des Menschen damit verbundenen Gefahren übersehen lassen. Die erstaunliche Macht des menschlichen Geistes kann eben auch von bösen und zerstörerischen Kräften und Mächten besetzt und in Dienst genommen werden. Solange wir uns im Bereich relativ beschaulicher Kognition und Kommunikation bewegen, scheinen diese Dynamiken und Gefahren in weiter Ferne zu liegen, vielleicht sogar gebannt zu sein. Doch dieser Schein trügt, wie die realistische Wahrnehmung des Gewissens bei Paulus deutlich machen kann.

Die Erschließungs- und Steuerungskraft des Geistes manifestiert sich auch im menschlichen Gewissen (*syneidesis*). Beim Gewissen handelt sich nicht, wie in schwachen philosophischen und theologischen Theorien behauptet, um eine in ruhiger und klar bewusster personaler Selbstbeziehung zu verortende Instanz. Das Gewissen ist nach Paulus ein dynamisches, unruhiges und sensibles Forum der Selbstbeurteilung, ein sich beständig auch im Blick auf die Mitmenschen irritierendes und befragendes Normbewusstsein, in dem sich »die Gedanken gegenseitig anklagen und verteidigen« (Röm 2,15). Die vom Geist Gottes ergriffenen und erfüllten Menschen, die ein vom Wertsystem des Geistes geprägtes differenziertes Urteils- und Handlungsvermögen entwickeln, können sich einerseits durch die Verbindung von subtilem Einfühlungsvermögen und Festigkeit der eigenen Überzeugung »dem Gewissen aller anderen Menschen empfehlen« (2 Kor 4,2). Sie sind andererseits zu taktvollem Umgang mit den Mitmenschen aufgefordert, die die Freiheit des Glaubens und ihr traditionsbestimmtes Normbewusstsein in ihrem »schwachen Gewissen« nicht miteinander vermitteln können (vgl. Röm 14).

Im so verstandenen vielstimmigen Gewissen konzentrieren sich im Individuum die kognitiven und normativen Vermittlungsprozesse zwischen vielgliedriger Komplexität und geistiger Kohärenz. Das von Matthias Jung entwickelte Projekt, eine Anthropologie der leibgebundenen Erkenntnis mit moralphilosophischer Tiefe zu entwickeln, in dem »symboltheoretische, evolutionsbiologische, kognitionspsychologische, handlungstheoretische, hermeneutische, sozial-, religions-

und moralphilosophische sowie medientheoretische und linguistische Ansätze vielfältig miteinander verschränkt« werden[31], ist ein verheißungsvoller Partner für eine theologische Anthropologie, die an diesen Erkenntnisfronten zu arbeiten sucht. Dass dabei inhaltlich-theologische – pneumatologische und christologische – Erkenntnisgrundlagen nicht vernachlässigt werden dürfen, wollte dieser Beitrag deutlich machen.

[31] Jung, M., Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin 2009, 22.

MARBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

begründet von

Hans Graß und Werner Georg Kümmel

ab Band 19 herausgegeben von

Wilfried Härle und Dieter Lührmann

ab Band 100 herausgegeben von

Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter

AUSGEWÄHLTE TITEL

Band 129: Relationale Erkenntnishorizonte zwischen Exegese und Systematischer Theologie. Hrsg. von Walter Bührer, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer. 2017.

Band 128: Marburger Jahrbuch Theologie XXIX. „Anthropologie". Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, 2017.

Band 127: Walter Sparn: Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Theologische Aufsätze II: Protestantisches Christentum und die Herausforderung „Aufklärung", 2016.

Band 126: Rationalität im Gespräch – Rationality in Conversation. Philosophische und theologische Perspektiven – Philosophical and Theological Perspectives. Hrsg. von Markus Mühling in Gemeinschaft mit Christina Drobe, Dirk-Martin Grube, Alexander Kupsch, Paul Peterson und Martin Wendte. 2016.

Band 125: Marburger Jahrbuch Theologie XXVIII. „Wunder". Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, 2016.

Band 124: Fickert, Valerie: Erfahrung und Offenbarung, Ingolf U. Dalferths Beitrag zur Debatte, 2016.

Band 123: Leibhaftes Personsein, Theologische und interdisziplinäre Perspektiven. Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt, Matthias Heesch, Friedrich Lohmann, Dorothee Schlenke, Christoph Seibert, 2016.

Band 122: Marburger Jahrbuch Theologie XXVII. „Natur". Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, 2015.

Band 121: Marburger Jahrbuch Theologie XXVI. „Gemeinwohl". Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, 2014.

Band 120: Lührmann, Dieter: Theologische Exegese im Horizont von Text und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Egbert Schlarb, 2014.

Band 119: Marburger Jahrbuch XXV. „Das Alte Testament in der Theologie". Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, 2013.

Band 118: Mätzke, Verena: Gerechtigkeit als „fromkeit". Luthers Übersetzung von *iustia dei* und ihre Bedeutung für die Rechtfertigung heute, 2013.

Band 117: Feindschaft. Theologische und philosophische Perspektiven. Hrsg. von Markus Firchow und Michael Moxter, 2013.

Band 116: Marburger Jahrbuch Theologie XXIV. „Auferstehung". Hrsg. von Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, 2012.