

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Einigt mit Gott als anthropologisches und theologisches Problem

Autor: Harbeck-Pingel, Bernd

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760644>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.05.2025

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

Einigung mit Gott als anthropologisches und theologisches Problem

Die Rede von der Einigung mit Gott berührt eine anthropologische und eine im engeren Sinn theologische Dimension. Mit der Formel „Einigung mit Gott“ ist auf die Tradition der *unio mystica* verwiesen, deren Akzeptabilität für die Gotteslehre davon abhängt, ob sie die Differenz von Person und Gott belässt. Ferner hebt die Formel „Einigung mit Gott“ hervor, dass ein kommunikatives Moment und die Semantik der Versöhnung zur Gemeinschaft mit Gott die Intention der *unio-mystica*-Rede ausmachen.

Wie die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott zu denken ist, versteht sich mitnichten von selbst. Wer über die *unio mystica* entweder im Frömmigkeitsdiskurs oder im theologischen Diskurs spricht, steht zugleich vor der Aufgabe, dies in Zusammenhang des Redens von Gott insgesamt zu reflektieren. Eine solche Zielsetzung bringt es mit sich, dass das Untersuchungsverfahren auf die Bewertung der Wahrheit und der Originalität von Gotteserfahrungen bzw. ihrer Darstellung und Interpretation zunächst verzichtet, nicht ohne die Frage nach der Wahrheit im Blick zu behalten. Die Frage nach der Wahrheit von Gotteserfahrung stellt sich auf den Ebenen von Wahrnehmung, Erfahrung, Kommunikation und deren medialen Repräsentationen. Auf allen Ebenen werden aber folgende Elemente von Gotteserfahrung in Anspruch genommen:¹

Da Gott zu erfahren zwar kein anderes Material braucht als das der uns zugänglichen Wirklichkeit, ist Gotteserfahrung, oder allgemeiner formuliert: religiöse Erfahrung indes von anders gerichteten Erfahrungen zu unterscheiden. Als Erfahrung Gottes erscheint diejenige Erfahrung, die ein kommunikatives Geschehen meint, dessen Form der Mitteilung mit dem Verfahren der Mitteilung zusammenfällt. Weil auf dieses kommunikative Geschehen die Beschreibbarkeit von Information, Mitteilung und Verstehen anwendbar sein muss,² ist es als Gotteserfahrung wie jede andere Erfahrung auch von Irrtum, Täuschung und Unwahrheit möglicherweise betroffen. Die Attribution „Gotteserfahrung“

¹ Vgl. STOCK, Konrad: *Gottes wahre Liebe*. Tübingen 2000, 92–102.

² Vgl. den Kommunikationsbegriff bei: LUHMANN, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1997, 190–202.

immunisiert also weder Verfahren noch Gehalt, sondern macht in ihrer Referenz auf Gott eine religiöse Semantik aus. Dieses Verstehen muss nicht notwendigerweise als Gottesbegriff expliziert werden. Als spezifisch christliche Gotteserfahrung wird eine Referenz auf diejenige Semantik bezeichnet, welche die Rede vom dreieinigen Gott entfaltet. Damit ist nicht nur für die Entfaltung der Gotteserfahrung mit Blick auf Schöpfung, Erlösung und Vollendung eine Vorentscheidung getroffen, sondern es werden auch die Konstitutionsbedingungen dieser spezifischen und kontextgebundenen Erfahrungen benannt: Religion muss daran interessiert sein, den Verdacht auszuschliessen, Konstruktion der Bedürftigkeit endlicher Akteure zu sein. Darauf reagiert die christliche Theologie mit dem Verweis auf den Grund der Erfahrbarkeit Gottes in dessen Mitteilung seiner selbst. Dies schliesst erstens ein, dass die Mitteilungsbedingungen für die Erfassung der Gotteserfahrungen unter den endlichen Bedingungen der Lebenspraxis, d.h. im Kontext natürlicher und sozialer Welten erfolgt. Zweitens wird diese Welt als durch die Gegenwart Gottes konstituiert und erhalten gedacht. Jede Gotteserfahrung meint also neben ihrem konkreten Gehalt unweigerlich den Verweis auf ihre Voraussetzung: die Mitteilbarkeit von Mitteilungen.

Indem die Einigung mit Gott als Grundbegriff gewählt ist, heisst dies, dass dem eine epistemische und eine soteriologische Dimension zukommt, welche die Einigung besagt: das Innesein des Gottesverhältnisses, und die Bestimmung des Gottesverhältnisses als möglicherweise bereinigt. Sowohl auf der epistemischen wie der soteriologischen Ebene sind Konstitution und Realisation als Geschehen der Mitteilung Gottes bezeichnet, deren Durchsichtigkeit der Wirkung des Heiligen Geistes zugeschrieben wird.

Weil Erfahrung auf der Wahrnehmungs- und Erfahrungsfähigkeit einzelner Akteure aufbaut, ist ihre Mitteilung von Reduktion betroffen und ihre Wahrheit durch ihre Perspektivität strittig. Ausgehend von dieser Strittigkeit der Gotteserfahrung in ihrer individuellen Zugänglichkeit ergeben sich für die Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses unter dem Gesichtspunkt der Einigung folgende Problemfelder:

Zunächst einmal ist zu erwägen, dass die Rede von der Vereinigung des Menschen mit Gott nicht die einzige, auch nicht die wirkungsmächtigste Weise ist, die Gottesbeziehung zu thematisieren. Neuzeitlich wird sie beerbt durch die Subjektivitätstheoretische Deutung und den Personbegriff. Es wäre verfehlt, diese Erneuerungen rückgängig machen zu wollen. Vielmehr geht es darum, die Leistungsfähigkeit dieser drei Modelle aufzuzeigen, wobei es mir darum zu tun ist, die Leistungsfähigkeit auch der *Unio-mystica*-Rede aufzeigen, deren Relevanz sich nicht

von selbst versteht. Daraus ergibt sich als erstes Themenfeld: (I) Einigung, Gottesbewusstsein und Person als Modelle der Gottesbeziehung.

Die genannten Modelle sind ungeachtet ihrer Verschiedenheit dem Verdacht ausgesetzt individualistische oder Privat-Religion vorzustellen. Dies setzt zum einen eine Diskussion in Gang, wie die Rede von der individuellen Gottesbeziehung in den Zusammenhang kirchlicher Glaubenskommunikation zu stellen ist. Da sich die individuelle Gottesbeziehung dem Wirken des Geistes Gottes verdankt, ist zum anderen zu klären, wie sich der Verwirklichungsraum „Schöpfung“ zu der gelingenden individuellen Glaubensbeziehung verhält. Als solche sind demnach zu benennen (II): Mensch – Kirche – Schöpfung.

Wenn auch keine Darstellung gegenwärtiger Glaubensdiskurse beabsichtigt ist, so wird doch eine Verzahnung von Theorie und Praxis am Beispiel des Wahrheitsproblems deutlich. Wer von der Einigung mit Gott spricht, hat als Beobachter die Aufgabe zu zeigen, wie die Einigung von Gott und Mensch anthropologisch und theologisch gedacht werden kann. Die Relevanz für die Praxis des Glaubens hingegen erweist sich darin, dass die Kommunikationsräume in ihrer Komplexität mitbedacht werden müssen. Denn nicht die Privatheit einer präreflexiven Erfahrung ist mit der Einigung im Blick, sondern es geht um die Beschreibungsmuster von Einigung. Diese sind gemäss der Unterscheidung von (II) in die drei Verwirklichungsräume einzuzeichnen, was das Problem der Polykontextualität (III) nach sich zieht, das als dritter Gesichtspunkt zu nennen ist.

1. Einigung, Gottesbewusstsein und Personalität als Modelle der Gottesbeziehung

1. Einigung

Der Begriff Einigung lässt die Tradition der *Unio mystica* assoziieren, die bekanntlich nicht erst mit der protestantischen Orthodoxie beginnt. Dort ist ihre Rezeption gleichwohl von besonderem Interesse, weil sich die Verknüpfung der Motive einer persönlichen Gottesbeziehung innerhalb der dogmatischen Sequenz des *Ordo salutis* beobachten lässt und die Grenze der Rezipierbarkeit ersichtlich wird.

Wo die Anfänge einer christlichen Mystik zu suchen sind, wird davon abhängen, wie Mystik definiert wird. Alois Haas³ beobachtet in Texten, die der Mystik zugerechnet werden, eine Verlagerung der Alltagssemantik von Geburt und Tod, die der Bestimmung des Menschen

³ HAAS, Alois M.: *Mystik als Aussage, Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt/Main 1996, 69–75.

Rechnung tragen, dass er zugleich von dieser Welt und nicht von dieser Welt ist. Auf diese fundamentalanthropologische Fokussierung wird im Weiteren zu achten sein, die Haas im Übrigen an den Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums festmacht und also mystische Redeformen bereits im Neuen Testament erkennt.

Als Arbeitshypothese für die Qualifizierung von „Mystik“ hat Andrew Louth⁴ vorgeschlagen, das Vereinigungsmotiv als Kriterium anzugeben, das im Rahmen einer Semantik der individuellen Religion vermeintlich zu sakramentalen oder christologischen Einheitskonzepten quer steht. Aus diesem Grunde weigert sich beispielsweise Andrew Louth, neutestamentliche Texte als mystische zu qualifizieren. Demgegenüber hat Hans-Christoph Meier⁵ in einer sorgfältigen Untersuchung zur Mystik bei Paulus verschiedene Textsorten wie Entrückungserzählung, Berichte von Inspiration und die Rede von der Immanenz sowie die Formel „in Christus sein“ auf ihre möglichen mystischen Implikationen hin betrachtet. Allerdings verwendet er im Unterschied zu Louth einen weiteren Begriff von Mystik, der neben der Einigung auch die „unmittelbare Erfahrung göttlicher Wirklichkeit“ und die Einbindung in den Kontext einer geschichtlichen Religion vereint. Die Rede von Unmittelbarkeit ist, wie die Geschichte der Subjektivitätstheorie gezeigt hat, insgesamt problematisch. Daneben ist angesichts der seit dem 18. Jahrhundert sukzessiv entwickelten Privatisierung von Religion die Tradition komplexer semantischer Einheiten, die geschichtliche Religionen bereitstellen, jedenfalls unter europäischen Bedingungen weniger zu erwarten. Während ich mich im Weiteren Louths Definition anschliesse, sind indes Meiers Ergebnisse für die folgenden Überlegungen relevant: Zum einen verweist er auf die Nähe zwischen Diskursformen der Mystik und Prophetie sowie Apokalyptik und ordnet so Mystik zu denjenigen Texttypen zu, die religiöse Erfahrung in der Form des Wunderbaren oder Aussergewöhnlichen spiegeln. Zum anderen hebt Meier dasjenige Verständnis der Mystik heraus, das die Gabe der religiösen Erfahrung und des gottgemässen Lebens akzentuiert, er tut dies auch mit Blick auf die Spitzenaussage in Gal 2,20: nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir. Festzuhalten wären also die konstitutive Bedeutung des Christusglaubens für die Beschreibbarkeit der mystischen Erfahrung und die semantische Füllung der Verbundenheitserfahrung in ihren verschiedenen Formen (Entrückung, Inspiration, Immanenz) durch den Gabecharakter. Die Verbindung von Rechtfertigungslehre und Mystik hält

⁴ LOUTH, Andrew: *Mystik II*. In: TRE 23 (1994) 547–580, hier 548.

⁵ MEIER, Hans-Christoph: *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*. Tübingen 1998.

Meier für möglich, da die Mystik nur die Ebene der religiösen Erfahrung, die Rechtfertigung aber auch reflexive Momente einschliesse. Zusammenfassend wäre demnach zu sagen, dass die im Einigungsmotiv sich erschliessende Glaubenserfahrung auch in neutestamentlichen Texten bereits nachzuweisen ist.

Bei der Analyse der Rede von der Vereinigung lassen sich mit Eva Martikainen vier Formen unterscheiden: erstens die Teilhabe an Gottes Wesen und Eigenschaften; zweitens die Teilhabe an Gottes Wesen, das sich indes der begrifflichen Erfassung entzieht; drittens das Verständnis der *unio* als Auswirkung von Gottes Gnade; viertens die Einigkeit mit Gott als Strukturanalogie zwischen einer relational aufgefassten Trinitätslehre und einer relationalen Fundamentalanthropologie. Die altprotestantische Orthodoxie sucht nach Auffassung von Martikainen die *unio* als Ausdrucksform der Heiligung zu denken ohne die Voraussetzungen des mittelalterlichen Aristotelismus zu übernehmen. Im Unterschied zu den Stufenmodellen der Mystik-Literatur ist sie aber auch nicht Ergebnis aussergewöhnlicher religiöser Techniken, sondern geschieht als Ausdruck des Glaubens aller Gläubigen.⁶ Es ist deutlich, dass die Frage nach der *unio* somit anthropologische und im engeren Sinn theologische Fragen verbindet. Sie verknüpft das Problem angemessenen Sprechens über Gott mit der Schwierigkeit, die Verfasstheit des Gläubigen so zu denken, dass einerseits die Ansprechbarkeit auf die religiöse Wirklichkeitsdimension möglich ist, dass andererseits deren Gestalt aber nicht dem Vorwurf der Konstruktion der religiösen Wirklichkeit durch die Gläubigen selbst verfällt. Die letztgenannte Aufgabe hat die Theologie nicht erst angesichts der Religionskritik des 19. Jahrhunderts gesehen, sondern sie begegnet im Protestantismus beispielsweise bereits, als es darum geht, die Rechtfertigungslehre mit den Konzepten der mystischen Tradition auf eine systematische und nicht nur frömmigkeitspraktische Weise zu verbinden.

Luther wählt zur Beschreibung der Zuwendung Gottes als den Menschen aus sich heraus führendes Ereignis bekanntlich Elemente der Mystik.⁷ Er bevorzugt dabei nach anfänglicher Sympathie für Dionysius

⁶ MARTIKAINEN, Eva: *Die Unio im Brennpunkt der theologischen Forschung*. In: Matti REPO, Matti / VINKE, Rainer (Hgg.): *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie* (= Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 200 / Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 35). Helsinki 1996, 10–32; vgl. SÖDERLUND, Rune: *Der Unio-Gedanke in der Konkordienformel*. In: *Unio*, 62–71, hier 63 (mit Bezug auf J. Quenstedt).

⁷ Vgl. ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: *Mystik des Worts*. In: *Reformatorisches Profil*. Göttingen 1995, 66–85; ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: *Luthers Frömmigkeit und die Mystik. Seine Auslegung des Magnificat 1521*. In: *Reformatorisches Profil*, 86–100; auf die Bedeutung der

Areopagita eine explizit auf Christus bezogene Mystik, etwa die Bernhards von Clairvaux. Daneben schränkt er die Aufnahme Taulers dahingehend ein, dass er die Lehre vom „Seelengrund“ als Ort der Gottesentsprechung nicht übernimmt, sondern die Angewiesenheit des Menschen auf die Einigung durch Gott selbst herausstreicht.⁸ Wenn auch die Rezeption der Mystik bei Luther Anlass hätte geben können für eine systematische Behandlung der *unio*, so sind es doch erst spätere Auseinandersetzungen um den Gehalt der reformatorischen Lehre, die zu einer Ausarbeitung der lutherischen Lehre führen. Als Vorgeschichte ist hier die Auffassung Osianders⁹ zu nennen, der der göttlichen Natur Christi die Gerechtigkeit zuschreibt, die Gott den Gläubigen übereignet. Die menschliche Natur Christi präfiguriert die Empfänglichkeit aller Gläubigen für die Gerechtigkeit, also bezeichnet sie Möglichkeitsbedingungen für die Empfänglichkeit Gott gegenüber. Die *unio* besteht konsequenterweise zwischen dem dreieinigen Gott, wie er sich in der göttlichen Natur Christi als Gerechtmachender erweist und den Gläubigen. Die Annahme der Übereinstimmung zwischen dem Menschsein Christi und dem Menschsein der Gläubigen bildet ein Scharnier für diese Verknüpfung. Mit der Konkordienformel wird diese Aufgabenteilung zwischen göttlicher Natur und menschlicher Natur in der Person Christi zurückgewiesen und auch strikt zwischen der *unio personalis* und der *inhabitatio*, der Einwohnung Christi in den Gläubigen unterschieden, mit der Intention, die Assoziation einer Vergöttlichung des Menschen auszuräumen.¹⁰

Für die Beschreibung der Gott-Mensch-Beziehung gilt es eine Struktur zu finden, welche die Äusserung Gottes und die Empfänglichkeit des Menschen denken lässt, und umgekehrt die Mitteilung des Menschen und die Ansprechbarkeit Gottes. Als Reaktion auf den Spiritualismus¹¹ entwickelt die lutherische Dogmatik des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang des *Ordo salutis* die Lehre von der Vereinigung mit Gott, die eine soteriologische Interpretation¹² der Gotteserfahrung leistet. Obwohl die Lehre von der *Unio* oftmals der Recht-

Äusserungsfähigkeit des religiösen Subjekts habe ich verwiesen in: HARBECK-PINGEL, Bernd: *Äusserungen des Akteurs*. www.theologia.de (10/2000).

⁸ Vgl. ZUR MÜHLEN: *Mystik des Worts*, 77.

⁹ Vgl. PEURA, Simo: *Gott und Mensch in der Unio. Die Unterschiede im Rechtfertigungsverständnis bei Osiander*. In: *Unio*, 33–59.

¹⁰ Vgl. SÖDERLUND: *Der Unio-Gedanke in der Konkordienformel*, 60–71.

¹¹ Vgl. McLAUGHLIN, Robert E.: *Art. Spiritualismus*. In: TRE 31 (2000) 701–708.

¹² Die Konzentration auf das Zustandekommen der Gottesbeziehung teilt auch Martin Luther im Grossen Katechismus. BSLK 653ff. Vgl. HERMS, Eilert: *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*. Tübingen 1987.

fertigungslehre nachgestellt wird, ist sie bei letzterer doch logisch vorausgesetzt; die Metapher der Einheit stellt dar, wie die Rechtfertigung, die durch Christi Gerechtigkeit bewirkt wird, dem Sünder überhaupt mitgeteilt werden kann.¹³

Bei der Skizzierung dieser Einheit halten sich die Theologen, unbeschadet ihrer Akzentsetzungen, weitgehend zurück. Aber auch ihre Kritiker verfallen in Formeln:

„Und wen schon die vnwissenden Theologi sagten, Siehe da ist Christus Siehe dorth, So gehen wir nit herauss, den gott ist in vnss, das himmelreich ist in vnss, Christus ist in vnss, darumb lassen wir den Irrthumb fahren, vnd beten gott an im verporgen Hertzen.“¹⁴

Ein Beispiel für die Zurückhaltung bietet auch Philipp Nicolai, der in seinem erbaulichen „Freudenspiegel des ewigen Lebens“¹⁵ (1599) schreibt, Gott und Mensch vereinigten sich „wie ein Geist“. Durchweg wird die Besonderheit der Gottesbeziehung gegenüber irdischen Formen der Freundschaft und Liebe betont, auch wird die Gegenseitigkeit als Kennzeichen der Gotteserfahrung herausgestrichen. Im Rahmen der Gegenwart Gottes in der gesamten Schöpfung nimmt die Einwohnung eine Sonderstellung ein, insofern sie als Element der Heilsordnung die Harmonie mit Gott wiederherstellt.¹⁶

Besondere Beachtung verdient das Konzept von Siegmund Jacob Baumgarten, der in seiner Evangelischen Glaubenslehre¹⁷ beabsichtigt, das Vereinigungsmotiv zu einem Kriterium von Theologie zu machen. Er verweist darauf, dass in der Bezugnahme auf biblische Texte nicht sogleich theologische Sätze gebildet werden (9), sondern die eigentümliche Leistung von Theologie bestehe darin, die Bestimmung des Menschen zu formulieren, sich wieder mit Gott zu vereinen. Diese anthropologische Wendung verwischt nicht die Christologie oder auch die Probleme der Gotteslehre und der natürlichen Theologie, sie verweist aber Baumgarten zufolge auf den „Endzweck“ (6) von Theologie, nämlich die „Wiederherstellung des Menschen zum Bilde Gottes“ (ibid.) darzulegen. Baumgarten verlässt dazu den methodischen Pfad des *Ordo*

¹³ Vgl. MAHLMANN, Theodor: *Die Stellung der unio cum Christo in der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts*. In: *Unio*, 72–199, hier 175f.

¹⁴ WEIGEL, Valentin: *Vom Gebet* (1610). *Sämtliche Schriften* (ed. Pfefferl) 4. Stuttgart 1996, Kap. I/7. 152, 18–21.

¹⁵ NICOLAI, Philipp: *Freudenspiegel des ewigen Lebens* (1599). ND Soest 1963, 58.

¹⁶ So HOLLAZ, David: *Examen theologicum acroamaticum* [1707]. ND Darmstadt 1971. III,1/ Kap. 9, 494.

¹⁷ Vgl. BAUMGARTEN, Siegmund Jacob: *Evangelische Glaubenslehre I–III*. Halle 1760, hier I, 3–19.

salutis nicht, er versteht aber den Vereinigungsgedanken als dessen Klammer und nicht nur als ein Element.¹⁸

Damit ist ein interessanter Standpunkt erreicht, von dem aus ein kurzer Rückblick gestattet sei. Es wurde darauf verwiesen, dass das Vereinigungsmotiv bereits im Neuen Testament auszumachen ist und in der Folge die Vereinnahmung der Vereinigung im Rahmen einer relationalen Ontologie aufgezeigt. Ich spreche von einer Vereinnahmung, da die Platzierung der Vereinigungsfigur in der erbaulichen Literatur zum Beispiel des Mittelalters dem vorangeht und in der Rezeption durch die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts eine Reaktion auf spiritualistische Konzepte zu erkennen ist. Die Leistung dieser Modelle, die im Einzelnen aufgrund ihrer Zahl und auch ihrer Variationsbreite hier nicht vorzustellen sind, besteht darin, den Gedanken einer Selbsttherapie des Glaubens auszuräumen und dennoch das Motiv des Geeintseins mit Gott nicht aufzugeben. Es besagt zusammenfassend, dass unbeschadet einer begrifflichen Differenz zur Zweinaturenlehre die Zugänglichkeit des Menschen für Gott so gedacht werden muss, dass die Perspektive eines gelingenden Lebens bereits durch die Formulierung der Möglichkeitsbedingungen von Rechtfertigung benannt ist. Insofern die Theologie als ein wesentliches¹⁹ – ich würde nicht sagen: das wesentliche wie Baumgarten – Thema darin hat, die Einigung des Menschen mit Gott als Bereinigung einer Phase des nicht gelingenden Lebens und die Begleitung des gelingenden Lebens darzustellen, vermag sie davon zu profitieren, dass die Vereinigung mit Hilfe der Modelle des 17. Jh. im Rahmen einer relationalen Ontologie als solche verstanden werden kann. Doch wie kann diese Einigung gewusst werden?

2. Gottesbewusstsein

Durch die Entwicklung der subjektivitätstheoretischen Modelle um 1800, die als Reaktion auf die egologische Fortentwicklung der Anthropologie durch den englischen Empirismus und Kant einzuschätzen ist, wird das Vereinigungsmotiv als Darstellung der Gotteserfahrung terminologisch verdrängt und geht bei Schleiermacher in der Begrifflichkeit „Lebensgemeinschaft mit Christo“ auf.²⁰ Er verwendet das Vereinigungsmotiv, um die Wirksamkeit der Wiedergeburt durch die Kraft Christi dar-

¹⁸ Eine ethische Anwendung seines Modells leistet er gleichwohl nicht; vgl. BAUMGARTEN, Siegmund Jacob: *Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral*. Hg. v. Johann Salomo SEMLER. Halle 1767.

¹⁹ Im Unterschied zu Baumgarten, der das wesentliche Thema der Theologie darin sieht.

²⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: *Der christliche Glaube II*, § 110, 188, (= GL).

zustellen, und steht damit der Logik des *Ordo salutis* nahe. Dessen ungeachtet ist seine Lehre vom Heiligen Geist deutlich bewusstseinstheoretisch gefasst, obwohl sie sich nicht auf die Rede vom „Gemeingeist der Kirche“ zusammenfassen lässt.²¹ Für die Beschreibung der Gottesbeziehung ist zunächst zu unterscheiden zwischen Schleiermachers Ausführungen in der Glaubenslehre im Rahmen der Christologie und der Pneumatologie.

In den Thesen zur Christologie entfaltet Schleiermacher die Genese des frommen Bewusstseins als „Lebensgemeinschaft mit Christo“,²² wobei er die von Christus ausgehende Wirkung in der zweiten Schöpfung bereits transpersonal deutet. Es ist also nicht etwa die christologische Darstellung, die in der Aneignung des Glaubens deutlich individualistische Züge aufweist, gegen die Pneumatologie aufzurechnen, die Sozialität beschreibt. Anders als die Unio-Konzepte mit ihrer mitunter emphatischen Ausdrucksweise reduziert Schleiermacher die Beschreibung auf die Differenz Empfänglichkeit/Tätigkeit:

„Die Selbsttätigkeit in der Lebensgemeinschaft beginnt also mit dem Aufgenommenwerden in dieselbe zugleich und ohne allen Zwischenraum, so dass man sagen kann, die Bekehrung sei nichts anders, als das Hervorrufen dieser mit Christo vereinigten Selbsttätigkeit, das heisst die lebendige Empfänglichkeit geht über in belebte Selbsttätigkeit.“²³

Zeichen der Lebensgemeinschaft wird Schleiermacher zufolge die Ähnlichkeit der Lebensführung, Christi und des Gläubigen,²⁴ die er als prozessuale Annäherung des Christen an Christus versteht. Während in der Christologie das Gesamtleben der Gläubigen im Hintergrund präsent ist, wird es in der Lehre vom Heiligen Geist ausführlich diskutiert. Im Vergleich zur Geschichte des Vereinigungsmotivs ist hervorzuheben, dass Schleiermacher das Bewusstsein von Geeinigtsein durch den Heiligen Geist in der Kirche zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen macht. Unter Bezugnahme auf biblische Texte versucht er nachzuweisen,²⁵ dass die Mitteilung des Heiligen Geistes soziale Formen benötigt, während sie nur durch das Bewusstsein gewusst werden kann. Diese Spannung zwischen Individuellem und Allgemeinem zeichnet Schleiermachers Konzept aus; da in den Individuen nicht nur das Bewusstsein von

²¹ Vgl. DIEDERICH, Martin: *Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist* (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 88). Göttingen 1999.

²² GL § 106, II 147ff.

²³ GL § 108, II 170.

²⁴ Vgl. GL § 110, II 182.

²⁵ Vgl. GL § 121, II 251. Im Einzelnen: Joh 20,22f. Apg 2,4.

religiösen Gehalten, sondern auch deren Zusammenstimmen mit anderen gewusst wird, ist der Geist, der in den Gläubigen wirkt, „Gemeingeist“. Die „gemeinsame Liebe zu Christo“²⁶ kann allerdings nur als ein schwach formuliertes Prinzip gelten, unter dem die Einheit der Gläubigen dargestellt wird.

In seinen Vorlesungen „Die christliche Sitte“ zeigt sich im Rahmen des „darstellenden Handelns“ eine vergleichbare Ungenauigkeit. Schleiermacher betont die gesellschaftliche Dimension der christlichen Lebensführung, indem er die Wirkungen des religiösen „Impulses“ für Kirche, Staat, Ehe usw. entfaltet. Wenn er die Bedeutung des Gottesdienstes ermisst, fällt dagegen einerseits die private Darstellung des Glaubens wegen des Verdachtes mangelnder Organisiertheit ab.²⁷ Andererseits wird mit Hilfe des aristotelischen Tugendbegriffs der Impuls des Glaubens im Rahmen des „Gottesdienstes im weiteren Sinn“ entfaltet, allerdings als individuelles Gestalten.²⁸

Wie Schleiermacher rezipiert auch Richard Rothe noch das Vereinigungsmotiv, während er es gleichfalls massgeblich umgestaltet. Die Einwohnung Gottes im Menschen geschieht nach dem Mass des „moralischen Prozesses“.²⁹ Substanzontologischen Erwägungen erteilt Rothe eine Absage: „Ein besonderes Organ für die Religion gibt es nicht.“³⁰ Stattdessen erkennt Rothe in der Fähigkeit, sich zu etwas zu verhalten, die Möglichkeit für Gott ansprechbar zu sein. Das Gewissen macht er als den Ort aus, der das Bestimmtsein des Gottes- und Selbstverhältnisses markiert. In Richtung auf Vernunfttätigkeit und Willensbestimmung skizziert er das Gottesbewusstsein und die Gottes-tätigkeit als Kennzeichen der religiösen Entwicklung, deren Abhängigkeit von der moralischen er hervorhebt.³¹ Denn der moralische Prozess muss aus der Logik der Konstruktion von Rothes Ethik als fundamental verstanden werden, weil er das Selbstkonzept der Selbstbestimmung der Persönlichkeit gegenüber der Natur sowie als Austausch zwischen Personen zugrunde legt.³² Der moralische Prozess ist als religiöser dann qualifiziert, wenn die Einwohnung Gottes im Menschen Ausdruck der gelingenden Selbstbestimmung des Menschen ist, der in seinem irdischen Sein durch die jeweilige Einwohnung Gottes seiner Bestimmung als gott-

²⁶ GL § 121, 250.

²⁷ Vgl. SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der ev. Kirche dargestellt*. Neu hg. v. W. E. MÜLLER. Waltrop 1999, 589.

²⁸ Vgl. SCHLEIERMACHER: *Die christliche Sitte*, 599–619.

²⁹ ROTHE, Richard: *Theologische Ethik*. 2. Aufl. Wittenberg 1869, § 117, I 464f.

³⁰ ROTHE: *Theologische Ethik*, § 117, I 464f.

³¹ Vgl. ROTHE: *Theologische Ethik*, § 188, I 467.

³² Vgl. ROTHE: *Theologische Ethik*, §§ 97–113, 421–460.

ebenbildliches Geschöpf gerecht wird.³³ Rothe erreicht auf diese Weise eine Verbindung des Vereinigungsmotivs mit dem Gedanken der Selbstbestimmung, der auf Schleiermachers Subjektivitätskonzept beruht, aber erstens in den Präzisierungen hinsichtlich der Frömmigkeitspraxis³⁴ und zweitens bei der Distinktion Religion/Moral darüber hinausgeht.

3. Person

Neben dem Vereinigungsmotiv und der bewusstseinstheoretischen Deutung wird der Personbegriff zur Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses herangezogen,³⁵ so dass die Bedingungen menschlicher Interaktion und die immanente Trinität in einer relationalen Ontologie in Entsprechungsverhältnisse versetzt werden.

Wenn es um die Möglichkeit von Gotteserfahrung geht, steht im Rahmen der Trinitätslehre naturgemäss die Pneumatologie im Vordergrund. Christian Henning entwickelt seine Lehre vom Heiligen Geist ausgehend von den Überlegungen, die Michael Murrmann-Kahl zum Personbegriff vorgelegt hat. Murrmann-Kahl reduziert die Analogie von trinitarischen und menschlichen Personen auf die Struktur der Einheit von Selbst- und Fremdreferenz.³⁶ Während das Sichselbsterfassen der trinitarischen Personen gelingt, ist das menschliche erst im Werden. Aus diesem Grund hält es Henning für angebracht, im Anschluss an psychologische Identitätstheorien ein Verständnis des Heiligen Geistes zu entwickeln, das die Mitteilungsfähigkeit Gottes erläutert. Er veranschaulicht die Zugänglichkeit Gottes mit der Alltagserfahrung der „inneren Stimmen“,³⁷ unter denen der Heilige Geist als eine auszumachen wäre, wenn er auch nicht mit Notwendigkeit richtig und verständlich identifiziert würde. Er ist jedoch möglicherweise identifizierbar:

„Der Heilige Geist legt sich also dann als trinitarischer am Ort des einzelmenschlichen Bewusstseins aus, wenn er sich als der Geist erweist, der erstens auf Gottes Schöpfung, zweitens auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und drittens auf sich als Initiator der Begegnung Gottes mit dem einzelnen verweist.“³⁸

³³ ROTHE: *Theologische Ethik*, § 114, 460f.

³⁴ ROTHE: *Theologische Ethik*, § 114, 461–463.

³⁵ Vgl. HENNING, Christian: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*. Gütersloh 2000.

³⁶ Vgl. MURRMANN-KAHL, Michael: „Mysterium Trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (= TBT 79). Berlin 1997.

³⁷ Vgl. HENNING: *Lehre vom Geist*, 380f.

³⁸ HENNING: *Lehre vom Geist*, 386.

Somit ist auch eine Trennschärfe zu anderen „Stimmen“ erreicht. Indem der Heilige Geist sich nur als eine von mehreren Stimmen manifestiert, kann der so initiierte Dialog mit Recht als „gewaltfrei“ bezeichnet werden.

Die Differenz zur Selbstausslegung des Vaters und Sohnes sieht Henning darin, dass der Heilige Geist in seiner Selbstausslegung sich ausschliesslich mit der Intention auslegt, den Vater und den Sohn zur Darstellung zu bringen. Während somit hinreichend die Funktion des Geistes beschrieben ist, entwickelt Henning auf der anderen Seite ein Identitätskonzept, das von der Rezeption biblischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Muster sowie der Deutungsverfahren religiöser Lebenswelten ausgeht, um die Funktionsfähigkeit des Dialogs mit sich und mit dem Heiligen Geist zu plausibilisieren. Sofern der Heilige Geist sich der Zeitlichkeit, der Leiblichkeit und des Bewusstseins bedient, werden die raumzeitlichen und fundamentalanthropologischen Bedingungen gewürdigt, unter denen er wirksam wird.³⁹

Die theologische und anthropologische Frage nach der Einigung führte bislang über eine theoriegeschichtliche Auswertung der Begriffe Einigung, Selbstbewusstsein und Person. Aus dem Gesagten wird deutlich, dass ein Rückgriff auf die Modelle des 17. Jahrhunderts nicht möglich ist. Wohl aber lässt sich an der Struktur, mit der von Einigung als Bedingung der Möglichkeit für Rechtfertigung und als Form der Heiligung gesprochen wird, Entscheidendes ablesen:

1. Die Erfahrung der individuellen Lebensgeschichte wird in die relationale Ontologie, die sich mit der Aneignung des gelingenden Lebens befasst, eingezeichnet.

2. Es wird dabei auf das Text-Motiv der Einigung zurückgegriffen, welche das vor Gott gelingende Leben mit einer Semantik der Nähe und Übereinstimmung skizziert.

3. Die Verbindung von Christologie und Anthropologie führt auf eine Form der individuellen Lebensführung der Gläubigen.

Diese Struktur vertiefen die Selbstbewusstseinstheorien, indem sie fragen, wie die Einigung gewusst wird, und sie bringen damit auch das Thema der Unsicherheit des Gelingens auf den Plan. Hegels Lehre vom Geist entfaltet, wie die Selbstausslegung Gottes im Menschen gedacht werden kann. In Christian Hennings Untersuchung wird diese Auslegung mit Hilfe psychologischer Beschreibungen des Selbstverhältnisses und des „inneren Dialogs“ vertieft. Damit ist erneut ein bewusstseinstheoretischer und damit auch individualistischer Ansatz gewählt, den Henning allerdings durch den Hinweis auf tradierte Erzähleinheiten als

³⁹ HENNING: *Lehre vom Geist*, 390; 418; 424.

Orientierungsmuster erweitert.⁴⁰ Gerade deren Geltung kann jedoch nicht vorausgesetzt werden.

Gesetzt den Fall, das skizzierte Modell des Heiligen Geistes wäre mit den neutestamentlichen Textbefunden abzugleichen,⁴¹ wird dennoch die Einführung semantischer Obligationen, nämlich bestimmter religiöser Texte oder Traditionszusammenhänge – und sei es in der Form von „Möglichkeiten“ (395) benannt, dem Anspruch einer gewaltlosen Selbstpräsentation des Geistes nicht gerecht, wenn diese zum Zweck transpersonaler Anschlussfähigkeit im Verständigungsraum Kirche wieder eingezogen wird.

Demgegenüber fokussiert der Begriff Einigung, dass die Genese und Fortdauer eines Zusammenstimmens mit der Stimme des Heiligen Geistes als gefährdeter und gesicherter Prozess unabdingbar auf die Individualität der Gotteserfahrung abgestimmt ist. Die Einigung als Möglichkeit für eine gelingende Lebensführung wird christlich-theologisch aus der Rede von Gott, wie sie in biblischen Texten erscheint, gewonnen. Die Rezeption der biblischen Texte wird aber nicht um der Wirkungsmöglichkeit des Heiligen Geistes willen postuliert werden dürfen. Wenn das Personsein nicht nur die Möglichkeit des Innewerdens einschliesst, sondern auch die Selbsterfassung als mit Gott geeinigt in sozialen und natürlichen Welten, muss die Übertragbarkeit des Begriffs von der Struktur der Selbsterfassung hin auf komplexere Einheiten überprüft werden.

II. Die Verwirklichungsräume Person – Kirche – Schöpfung

Wie die Modelle von Einigung, Bewusstsein und Person zeigen, kann die Erfahrung Gottes unterschiedlich gedeutet werden: entweder formal als Struktur der Zugänglichkeit des Menschen für Gott oder material als emotionaler Ausgleich zwischen Gott und Mensch, der den soteriologischen Status der Person aufzeigt. Die bislang vorgestellten Konzepte fokussierten dabei die individualethische Frage nach einer gelingenden Gottesbeziehung. Demgegenüber betont Matthias Zeindler in seiner Untersuchung „Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde“ den sozialen Charakter des Gottesverhältnisses, wobei der Gemeindebegriff die Konzentration auf face-to-face-Beziehungen widerspiegelt.⁴² Zeindler bestreitet nicht, dass die Gegenwart des Heiligen Geistes auch ausserhalb kirchlich institutionalisierter Sozialität vorkommt, wohl aber macht er

⁴⁰ Vgl. HENNING: *Lehre vom Geist*, 395–403.

⁴¹ Was HENNING ausführt. Vgl. HENNIG: *Lehre vom Geist*, 312–319.

⁴² ZEINDLER, Matthias: *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung* (= Forum Systematik 13). Stuttgart 2001, 35.

deutlich, dass der Gottesdienst, genauer die Feier des Abendmahls, die paradigmatische Situation für die Beschreibung anderer Gotteserfahrungen darstellt.⁴³ Insofern das Gottesverhältnis und die Begegnung von Menschen zugleich in der Situation des Abendmahls präsent sind, lässt sich aufgrund einer vorgängigen „Zuwendung“⁴⁴ Gottes die Gotteserfahrung entfalten. Sie wird Erfahrung durch einen Interpretationsakt, der durch die Wirkung des Heiligen Geistes geleitet ist – im Blick auf seine Genese und seine Kontinuität.⁴⁵ Die besondere Bedeutung der Sozialität erkennt Zeindler im Traditionszusammenhang von Kirche, ohne die Perspektivität (Sehen als⁴⁶) der Glaubenserfahrung zu negieren. Dieser Traditionszusammenhang wird von der Einigung der Person mit Gott aus betrachtet aber lediglich heuristische Funktion haben, daher erscheint die Konzentration auf die Gotteserfahrung im Sakrament als sekundär gegenüber dem Einigungsbegriff, und dies aus kommunikationstheoretischen Gründen. Denn die Erfahrung des Ge-eintseins oder des Sich-Geeinigt-Habens mit Gott wird im Verständigungsraum Kirche notwendigerweise transformiert, nicht allein in der Teilnahme an der Feier des Abendmahls, sondern in jedweder Kommunikation. Eine andere Frage ist es demnach, wie die Einigung im Glauben (und nicht bezüglich anderer Gegenstände) zwischen Personen zustande kommt. Von den zuvor benannten Kriterien des Einigungsbegriff ausgehend, wird man erstens die Bedingung für die Einigung in der Vernehmbarkeit des Geistes in seiner Andersheit gegenüber den Personen und zweitens in seiner unterschiedlichen Vernehmbarkeit, was die Quantität, Qualität und Kontextualität der Kommunikation angeht, benennen müssen. Damit sind das Wahrheitsproblem der Verstehbarkeit und Mitteilbarkeit des Ge-eintseins und seiner konkreten Ausprägung in sozialen Situation benannt.

Allerdings tritt neben die Zuordnung von Heiligem Geist und Individuum/Gesellschaft eine weitere Möglichkeit der Einigung: das Verhältnis des Geistes zur Schöpfung. Falk Wagner blendet dies aus, indem er einerseits die Aufgabenbestimmung von Religion auf die Vermittlungsprobleme an der Schnittstelle von personaler und sozialer Existenzform reduziert. Andererseits verabschiedet er den Schöpfungsgedanken durch die Kritik an der Allmachtsvorstellung sowie am Begriff

⁴³ Vgl. ZEINDLER: Gotteserfahrung, 226–230.

⁴⁴ ZEINDLER: Gotteserfahrung, 269f.

⁴⁵ Vgl. ZEINDLER: Gotteserfahrung, 281.

⁴⁶ Vgl. ZEINDLER: Gotteserfahrung, 272–274.

des Handelns Gottes.⁴⁷ Das Selbstverstehen von Personen schliesst nach der hier vertretenen Auffassung jedoch mit ein, dass sie das Vorhandensein ihrer Kontexte auf deren Gelingen und Misslingen hin beschreiben. Damit wäre aber nicht nur das soziale Sein, sondern auch das natürliche als dessen Grenze gemeint. Es versteht sich von selbst, dass die Einigung Gottes mit seiner Schöpfung weitere Beschreibungsprobleme aufwirft, zum Beispiel in der Wiederbringung der Dinge, die das beständige Geeintsein und Geeintwerden der Schöpfung mit Gott voraussetzt.

III. Polykontextualität und Wahrheit

Wenn die Einigung nicht nur im Gottesverhältnis der Person erscheint, sondern im Plural und darüber hinaus die Einigung Gottes mit seiner Schöpfung in den Blick kommt, versteht es sich von selbst, dass das Wahrheitsproblem auf mehreren Ebenen einzuzeichnen ist.

Die Wahrheit der Selbstmitteilung des Geistes in der Schöpfung ist gebrochen erstens durch die Fragilität der Erfahrungen des Geeintseins, die die Dialektik von Geeintseinswollen und Geeintsein spiegelt. Daher scheinen auch die Stufenmodelle, die in der *Unio-mystica*-Tradition zur Beschreibung der Vervollkommenung der Gläubigen hervorgebracht worden sind, nur als Idealtypus ein begrenztes Recht zu besitzen, denn die Erfahrbarkeit, Empfänglichkeit und Beantwortung von Wahrheit als Ausdruck des Glaubens stehen unter dem Vorbehalt der Kontextualisierbarkeit. Diese ist aber lebensgeschichtlich nicht notwendigerweise als Kontinuum oder als Steigerung zu denken.

Das Zusammenstimmen konkreter Realisierungen von Einigung in sozialen Formen führt zweitens die Kommunikation von Wahrheit auf ein Terrain, das die Divergenz von Wahrheitsansprüchen offen legt. Wie sich der Geist in der Schöpfung expliziert, wird drittens von der nichtmenschlichen Schöpfung, so viel wir wissen, nicht verstanden; aus der Perspektive von Personen relativiert das Sein Gottes für die nichtmenschliche Schöpfung die Position des Menschseins und seiner Einigung mit Gott angesichts eines Verhältnisses, das beispielsweise durch die eschatologische Erwartung der Wiederbringung der Dinge zu füllen wäre. Dass die Himmel die Ehre Gottes erzählen, ist eine metaphorische Darstellung dieses Sachverhalts.

Das Gottesverhältnis der anderen belebten und unbelebten Natur wird für diese offenkundig nicht gewahr; es ist also ihre Wahrheit, wie sie für uns erscheint, wenn wir die Einigung der Welt mit Gott

⁴⁷ Vgl. WAGNER, Falk: *Metamorphosen des modernen Protestantismus*. Tübingen 1999, 177f.

reflektieren. Indem wir aber deren Gottesverhältnis als ihr eigenes achten, gestehen wir ihr eigene Kontexte zu, die epistemologisch zunächst nicht unsere sind.

Zur Beschreibung der Form „Einigung mit Gott“ wird aufgrund der aufgezeigten Komplexität eine Erweiterung der Struktur einer/anderer nötig. Dafür wird an dieser Stelle Bezug genommen auf die von Gotthard Günther entwickelte Theorie der Polykontextualität, die eine Erweiterung von Hegels Logik darstellt.⁴⁸ Für die Rede von der „Einigung mit Gott“ ist sie insofern von Belang, als die Komplexität der Relationen von wahr/nicht wahr bzw. gut/böse oder gut/schlecht, die im Zusammenhang des Geeintseins anzusprechen sind, sich nach Günthers Auffassung nicht auf eine massgebliche Relation reduzieren lassen. Sein Vorwurf gegenüber der traditionellen Logik läuft darauf hinaus, dass sie die Beobachtung eines binären Codes nicht übersteigen könne. Er anerkennt, dass Hegel mit der Unterscheidung von einfacher Negation und Negation der Negation darauf abgezielt habe, eine Erweiterung vorzunehmen, weist jedoch bereits in seinem Frühwerk „Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik“ an Textbeispielen von Hegel und Heidegger nach, dass die Sprache an ihre Grenze gerät, wenn es um die Darstellung von Formen jenseits der Dreiwertigkeit geht.⁴⁹ Anhand der Subjekt/Objekt-Unterscheidung sowie der Ich/Andere-Differenz zeigt er die Unzulänglichkeit auf, Drittes zu integrieren, seien es Gegenstände im Unterschied zu Personen oder Personen in ihren unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen.⁵⁰ Es versteht sich von selbst, dass unter den Bedingungen von Gruppen, gesellschaftlichen Teilsystemen oder Sozialität überhaupt die Anzahl der „ontologischen Orte“⁵¹ sich vervielfacht, die, sofern sie durch Bewusstsein erschlossen werden, auf die vergleichsweise geringe Komplexität des Bewusstseins zum Zweck des Verstehens reduziert werden. Die Reduktion kann dabei von einer endlichen Anzahl gleichberechtigter Orte⁵² aus stattfinden, somit also heterarchisch erfolgen. Die Verschiedenheit von Kontexten, welche von diesen Orten aus geltend gemacht werden, lässt gesellschafts-

⁴⁸ Eine ausführliche Diskussion dieses Modells findet sich in: HARBECK-PINGEL, Bernd: *Gesellschaft und Reich Gottes. Studien zu Alterität, Kommunikation und Handlung* (= Marburger Theologische Studien 73). Marburg 2003, 64–70, 163–198.

⁴⁹ Vgl. GÜNTHER, Gotthard: *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. Hamburg 1933, Vf.

⁵⁰ Vgl. GÜNTHER, Gotthard: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik I–III*. Hamburg 1976–1980.

⁵¹ GÜNTHER, Gotthard: *Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik*. Beiträge II, 199.

⁵² Ich spreche von Orten, weil die Wahrheitsbezüge auch transpersonal geltend gemacht werden können.

theoretisch die Erörterung von Verbund-Kontexten notwendig werden,⁵³ die die monokontexturalen Verhältnisse von Personen auf komplexere Formen übertragen. Für die „Einigung mit Gott“ hat dieses Modell Konsequenzen innerhalb der Verwirklichungsräume Person, Kirche und Schöpfung.

Pneumatologisch ist die Differenz der Erfahrung der Selbstexplikation im Anderen für Gott und für Menschen festzuhalten, was die Probleme in der Vereinbarkeit des Redens über Gott nach sich zieht.⁵⁴ Für das Verständnis von Kirche als sozialer Gestalt, die der Gegenwart des Geistes teilhaftig wird, zieht die Differenz von Erfahrungs- und auch Wahrheitskontexten ein nur eschatologisch lösbares Problem nach sich. Die Reduktion auf face-to-face-Beziehungen hilft an dieser Stelle nicht weiter; sie verwischt mit der Suggestion von Übersichtlichkeit die hohe Anforderung, die Schleiermacher mit dem Zusammenstimmen von Individuellem und Allgemeinem formuliert hat. Es ist ja keineswegs ausgemacht, ob die individuelle Perspektive von Wahrheit oder die individuelle Aneignungsgeschichte religiöser Tradition mit anderen Perspektiven zusammenstimmt oder gestimmt werden kann. Wenn die Unverfügbarkeit des Geistes für die Deutungen des Einzelnen betont wird, muss auch zugestanden werden, dass die Mitteilbarkeit der Realitätsbezüge nicht notwendigerweise zur Minimierung des Unwahren oder auch nur des Unangemessenen führt. Das Wirken des Heiligen Geistes ist die Möglichkeitsbedingung für das Gelingen auch religiöser Sozialität, aber nur eschatologisch die Garantie des Gelingens.

Im Einzelnen lässt sich in polykontexturalen Verhältnissen die Anwesenheit Gottes als Geist folgendermassen beschreiben: Insofern die Person in ihrem Erleben und ihrer Erfahrung auch emotional und kognitiv zugängliches Erleben und Erfahren Gottes erfasst, vermag sie dieses unter den Gesichtspunkten der Einigung und der Trennung darzustellen. Während mit der Distanz solche Bestimmtheiten von Erfahrungen gemeint sind, die durch die Gleichgültigkeit oder Ablehnung des Erlebens oder aber das Ausbleiben des Erlebens Gottes skizziert werden können, bedeutet die Einigung erstens das Erleben des Geeintseins, das zweitens möglicherweise mit der Erfahrung des Versöhntwordenseins zusammenfällt. Der kommunikative Sinn von Einigung verweist ja darauf, dass die Person sich – man mag an die verschiedenen Formen des Gebets erinnern – in Formen der Rede auf eine Instanz bezieht, wobei dieses Erleben inmitten anderer Formen des Erlebens auch dem Irrtum

⁵³ Ich variiere Günthers Begrifflichkeit „Kontextur“.

⁵⁴ Vgl. HARBECK-PINGEL, Bernd: *Heiliger Geist und Polykontextualität* (= AHST 7). Münster 2004.

ausgesetzt ist. Da die Erfahrung des Geeintseins mit Gott für Personen eine unter vielen anderen möglichen ist, bedarf es einer Zuordnung, welche die Person durch die Strukturierung von Kontexturen allererst leistet. Die Wahrheit – oder lebensweltlich formuliert – das Gutsein dessen, was als Geeintsein wahrgenommen und verstanden worden ist, steht damit nicht vorab fest. Während Gotthard Günther die Zuordnung in einem Kontext für das jeweilige Selbsterleben als möglich ansah, stellt sich auf dem Hintergrund diskurstheoretischer Deutungen darüber hinaus die Frage, ob sich nicht bereits das Interesse der Person an der Vereinheitlichung seiner Erfahrung an der Mehrdimensionalität kommunikativer Muster in sozialen Systemen stösst. In jedem Fall erweitert sich der Gesichtskreis, wenn über die Fragilität der Person hinaus nach der Vereinbarkeit der je eigenen Einigung mit den Erfahrungen anderer gefragt wird. Die Einheit der Gläubigen lässt sich in der Konsequenz der Polykontextualität entweder semantisch fassen: als Übereinstimmung in der Vergebungsbedürftigkeit, hinsichtlich der Aneignung religiöser Vorstellungen oder mitgeteilter Erfahrungen. Oder sie wird strukturell begriffen als formale, aber nicht materiale Entsprechung hinsichtlich des Gottesverhältnisses. Für die Beschreibung des gelingenden Gottesverhältnisses wird der Begriff Einigung verwendet, der das Geeintsein mit Gott als Ausdruck der Vergebungsbedürftigkeit und des Interesses an einem gelingenden Leben auf das gemeinsame Streben nach dem höchsten Gut abbildet. Indem die strukturelle Entsprechung von Akteuren in der Zugänglichkeit für die Stimme des Geistes als einer von vielen hervorgehoben, ist auch in den Blick genommen, dass die Realität der Geistesgegenwart nicht mit der Selbstbeschreibung als Christ zusammenfallen muss. Vielmehr ist mit der Selbstexplikation am Ort des Anderen auch die Macht des Geistes gemeint, sich Anderem gegen dessen Intention mitzuteilen. Sofern der Begriff Kirche auf die Referenzsemantik Christentum eingeschränkt ist, müsste der Religionsbegriff herangezogen werden, um die Wirklichkeit Gottes ausserhalb des Sprechens von Kirche, aber in struktureller Entsprechung zur Wirkung des Heiligen Geistes beschreiben zu können.

Insofern die Einigung mit Gott als soteriologische und ethische Form auch das Streben nach dem Guten motiviert, werden lokale Realisierung des Guten deshalb zu erwarten sein, weil die soziale Erfahrung des individuellen Geeintseins nicht nur die Wahrheit dieser Einigung, sondern auch ihre Ausrichtung auf das Gute einschliesst. Deshalb sind die Strukturen der Wahrheit in polykontextualen Verhältnissen auf das Streben nach dem Guten zu übertragen.

Anders verhält es sich bei der Rede von der Schöpfung. Da die Verbundkontexturen entweder durch die Leitfigur des bewussten Lebens

oder aber strukturanalog in der Wertezuordnung von Maschinen⁵⁵ erzeugt werden, wird deutlich, dass zwar an vielen, nicht aber an prinzipiell allen ontologischen Orten die Einigung von Schöpfer und Schöpfung erfasst wird. Zwar lässt sich aus der Perspektive von Personen und sozialen Formen diese erschliessen, doch genügte dafür auch der Differenzierungsgrad der individuellen und sozialen Kontextualisierung. Jenseits davon zeigt sich das Themenfeld einer Theologie der Dinge, die die Formen der Einheit des Vielen mit Gott nachzuvollziehen hätte.

Abstract

The discourse on UNIO MYSTICA, which continental protestant theology held in the seventeenth century appears in devotional texts as well as in compendia. Theoretical approaches tend to assimilate it into justification modelling and a wide range of topics, such as transformation by subjectivity, ethics and the tradition of a personal God. All deal with the paradox of telling and not telling the secret of how the soul is probably unified with God. Apart from the light of substance theories, and for contemporary thought, this unification may be interpreted as an agreement under poly-contextural conditions.

⁵⁵ Vgl. GÜNTHER, Gotthard: *Das Bewusstsein der Maschinen*. Krefeld 1963.