

Dietrich Korsch

DOGMATIK ALS HERMENEUTIK DER RELIGION

Am Verhältnis, das Theologie und Religion zueinander eingehen, lassen sich die markanten Veränderungen in der modernen Religions- und Geistesgeschichte ablesen. Den Ausgang bildet die Beobachtung, daß der – kirchlichen und wissenschaftlichen – Theologie ihre maßgebliche Zuständigkeit für authentische und ponderable Religion bestritten wird – und dies weniger im gelehrten Diskurs als in der ästhetischen und moralischen Praxis der Menschen in der Gesellschaft. Diese Bewegung der Entkopplung hat sich fortgesetzt in der Etablierung der Religionswissenschaft als einer geisteswissenschaftlichen Disziplin, die so wenig wie die Theologie über eine methodische Einheitlichkeit verfügt und die dennoch Anspruch erhebt auf eine wissenschaftliche Kompetenz zur Erforschung und Beurteilung von Religion.

Diese hier nur in zwei Stichpunkten aufgegriffene Entwicklung hat dahin geführt, daß sich in der akademischen Öffentlichkeit und mehr noch im kulturellen Allgemeinbewußtsein eine Konkurrenz in der Zuständigkeit für Religion aufgebaut hat. Dabei gilt die Religionswissenschaft bisweilen als die vorurteilsfrei-neutrale, rein auf geschichtlicher Basis urteilende Wissenschaft, die Theologie dagegen als eine kirchlich-interessengeleitete Veranstaltung positioneller Voreingenommenheit. Insbesondere aus der Perspektive mancher Religionswissenschaftler wird diese Alternative – man darf vermuten: durchaus im eigenen Interesse – gestützt und verstärkt. Die Theologie dagegen steht vor der mißlichen Lage, sowohl die Bestimmtheit ihres Themas als auch die Variationsbreite seines Vorkommens zugleich erfassen zu sollen – ein Druck, der dazu verführt, entweder um der argumentativen Stringenz willen die Pluralität zu reduzieren oder aber so „kontextuell“ zu werden, daß die Theorieleistung der Theologie nahezu verschwindet.

Mein Vorschlag besteht darin, gegenüber dieser Alternativkonstruktion zunächst einmal einen Schritt zurückzutreten und auf die internen Schwierigkeiten zu achten, die sich sowohl für einen religionswissenschaftlichen wie für einen theologischen Zugang zum Phänomenfeld „Religion“ ergeben. Dann wird sich nämlich zeigen, daß es durchaus analoge Probleme gibt, die es geraten sein lassen, über die Konfrontation der Zugangsweisen hinauszugehen und die Theologie auf eine bestimmte, neue Art religionswissenschaftlich zu verstehen, zugleich

aber auch die unvermeidlichen theologischen Anteile der Religionswissenschaft in den Blick zu bekommen. Das Verhältnis gewinnt dann besondere Schärfe, wenn unter „Theologie“ nicht nur das historisch entstandene Ensemble von Methoden und Forschungstraditionen verstanden wird, sondern zumal ihr harter normativer Kern, die Dogmatik.

1. Das Dilemma der Religionswissenschaft

Die methodische Basis für die Absonderung der Religionswissenschaft von der Theologie liegt in der gemeinsamen Teilhabe an der Geschichtswissenschaft. Sehr schematisch geurteilt, nimmt die Religionswissenschaft dabei vor allem die Seite der Sachverhaltsbeschreibungen, der geschichtlichen Gegenstände und Befunde wahr, während die Theologie sich dem dauernden Bemühen unterzieht, diese historische Vielfalt und die grundsätzliche Einheit der Perspektive zusammenzuhalten.

Ihren Aufschwung erlebt die Religionswissenschaft darum als Religionsgeschichte. Als Religionsgeschichte kann sie sich einerseits auf die Diachronie religiöser Entwicklungslinien beziehen, andererseits auf die Synchronie der Religionen in verschiedenen Weltteilen oder Gesellschaftsschichten. Der grundsätzlich als empirisch vorgestellte Forschungszusammenhang läßt sich in methodischer Hinsicht vielfältig erweitern - vor allem auf soziologische und psychologische Verfahrensweisen. Es ergibt sich daraus ein buntes Bild von Phänomenen, die in nahezu jeder Hinsicht voneinander unterschieden sind. Die Aufteilung von indigenen Stammesreligionen, universalistischen Hochreligionen und kultur- und religionstypübergreifenden Synkretismen ist nur eine sehr reduzierte Beschreibung solcher Vielfalt. Allerdings sieht sich diese sichtende Erforschung ja immer schon vor das Problem der Herkunft ihrer Deutungskategorien gestellt. Da, wo das Partikularitätsbewußtsein in die Religionswissenschaft eingezogen ist, hat sich eine größtmögliche Zurückhaltung gegenüber herbeigebrachten (also religions- und kulturdifferenten) Kategorien nahegelegt; jedoch kann sich eine Religionswissenschaft sinnvollerweise unmöglich auf die in dem jeweiligen religiösen Symbolsystem gebrauchten Kategorien beschränken, wenn sie überhaupt als Wissenschaft auftreten (und sich von der Imitation einer religionsinternen Selbstverständigung unterscheiden) will. Darum ist, trotz aller Bescheidenheit, die Reflexion auf die Kategorien des eigenen Verstehens im Verhältnis zum jeweils Verstandenen unerläßlich.

Allerdings beginnt an diesem Punkt dann auch das Problem religionswissenschaftlicher Leit- oder Allgemeinbegriffe. Wenn man sieht, wie zurückhaltend die Religionswissenschaft schon mit ihrem Zentralbegriff, dem Religionsbegriff,

ist, wird das ganze Ausmaß dieses Problems deutlich. Denn natürlich sind die Begriffe der Religionswissenschaft die Begriffe des Wissenschaftssystems, in dem die Religionswissenschaft selbst als Element vorkommt; alles andere wäre ein Verzicht auf Selbstreflexion überhaupt. Dieses Wissenschaftssystem aber ist ein seinerseits religiös und kulturell geprägtes – und zwar im Sinne westlichen Christentums. Daher bleiben auch die wissenschaftlichen Allgemeinbegriffe, so wenig sie eo ipso aus dem Christentum stammen, doch auf diesen Kulturhorizont verwiesen – und sei es nur durch Abgrenzung oder Verschweigen.¹ Die schlichte methodische Selbstbesinnung der Religionswissenschaft also führt vor die Aufgabe einer Religionsphilosophie.

Von der Religionsgeschichte zur Religionsphilosophie – das ist ein konsequenter und unerläßlicher Übergang für jede Religionswissenschaft, die ihre empiristischen Scheuklappen loswerden will. In einer Religionsphilosophie aber muß es um den Geltungswert der Religion gehen, der sich nur ermitteln läßt im Zusammenhang mit den Hervorbringungen des Geistes oder der Kultur und im Hinblick auf die tatsächliche Überzeugungskraft religiöser Vorstellungen und Symbole im bewußten Leben der Menschen. Sowohl die kulturtheoretische als auch die subjektivitätstheoretische Frage muß von einer soliden Religionsphilosophie aufgenommen und bearbeitet werden. Wenn man sich aber auf diesen Zusammenhang einläßt, dann gerät man vor eine neue Schwierigkeit, nämlich die Zuordnung der kulturellen Rahmenbedingungen und der individuellen Überzeugungsstrukturen. Es kommt dann an den Tag, welche religiösen Überzeugungen als geltend angesehen werden – und warum sie das tun. Sofern aber überhaupt die Geltungsfrage als solche artikuliert wird, ist es um die vorgebliche Unmittelbarkeit des Zutreffens religiöser Vorstellungen getan. Es wird dann in der Überzeugungsstruktur selbst ein Moment des kulturell Gewordenen entdeckt: Es ist diese, es ist unsere Kultur, die es eben auf die Verknüpfung von Geltung und individueller Überzeugung abgesehen hat.

Das Verhältnis von Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, das das Feld der Religionswissenschaft strukturiert, zeichnet sich darum einerseits als ein kontinuierlicher Sachzusammenhang aus, entpuppt sich aber zugleich als intern widersprüchlich, sofern die stets erweiterte und verfeinerte Detailsuche der empirischen Religionsforschung und die notwendigerweise vereinheitlichende kategoriale Begriffsbildung zwei miteinander unvereinbare Pole bleiben, wenn man auf einen mehr oder weniger latenten Kulturimperialismus der Religionswissenschaft über die Religion verzichten will.

Der Zusammenhang dieser Probleme läßt sich exzellent am Werk Ernst

¹ Vgl. dazu: G. Ahn, Art. Religion I. Religionsgeschichtlich, TRE 28 (1997), 513-522.

Troeltschs studieren, dem diese Skizze in ihren Grundzügen gefolgt ist.² Die Religionsgeschichte verlangt nach einer ihre Diachronie und Synchronie vereinbarenden und zulassenden Religionsphilosophie; auf die Religionsgeschichte bezogen, kann diese Religionsphilosophie selbst nur historisch-verstehend, also am individuellen Verständnisvermögen orientiert sein. Zugleich steht diese Religionsphilosophie ihrerseits unter dem Vorbehalt historischen Wandels und unvorhersehbarer Veränderung. Insofern ist schon das Praktizieren der Religionswissenschaft in ihrem empirischen und in ihrem kategorialen Zweig eine religiöse Praxis im Gewand der zugleich historischen und normbezogenen Wissenschaft.

Das aber macht, alles zusammengenommen, deutlich: Die Religionswissenschaft ist alles andere als eine Auflösung der Standpunkthaftigkeit der Theologie; sie transformiert ihre eigene unerläßliche Positionalität nur in das Medium einer stärker erörterungsoffenen Wissenschaft, koppelt also interne religiöse an allgemeinere kulturelle Kommunikationen an. Genau darin besteht ja auch der kulturelle Reiz einer scheinbar unvoreingenommenen Religionswissenschaft, daß sie das Material für mögliche eigene religiöse Optionen bereitstellt, erweitert und veranschaulicht. Die Religionswissenschaft ist, gerade in ihrer wissenschaftlichen Restriktion, ein Ausweis der Wert- und Standpunktbedürftigkeit einer jeglichen gesellschaftlichen Formation. Das ist das Dilemma der Religionswissenschaft.

II. Das Dilemma der (evangelischen) Dogmatik

Allerdings rückt nicht nur die Religionswissenschaft unter modernen kulturrevolutionären Bedingungen in ein Dilemma, sondern auch die Dogmatik. Das läßt sich am deutlichsten an der evangelischen Dogmatik beobachten, die direkter als die römisch-katholische auf die neuzeitliche Gesamtlage reagiert.

Einerseits ist der evangelischen Dogmatik seit Melanchthons erster Fassung der Loci eine Tendenz eingeschrieben, die göttliche Rettung des Menschen am Ort von dessen eigenem Leben darzutun. Dafür bietet sich der Dual von Sünde und Gnade bzw. Sünde und Glaube an. Was von Gott zu sagen ist, kann und muß sich ausweisen an der Verwandlung des religiösen Verständnisses eigenen Lebens, das sich in seinem Gottesverhältnis und Selbstverhältnis neu bestimmen lernt.³ Der Aufschwung des modernen Religionsbegriffs läßt sich auch als Konsequenz dieser Konzentration deuten, so daß es in der Kontroverse um den Reli-

² E. Troeltsch, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, in: GS II, 1913, 452-499.

³ Vgl. dazu die Einleitung von Melanchthons *Loci Communes* 1521, hg. v. H. G. Pöhlmann, 1997, 17-25.

gionsbegriff in der evangelischen Theologie eigentlich darum geht, das Verhältnis zwischen Gott und humanem Selbst und den Raum der Begegnung beider einander zuzuordnen.

Allerdings ist dieser lebensgeschichtlichen Konzentration auch eine doppelte Kontingenz eigen. Denn einmal ist das individuelle Leben ein nicht übersteigbarer Horizont für die Rezeption der göttlichen Rettung. Dessen undurchdringliche Dichte zeigt sich darin, daß die göttliche Rettung in der Form eigener Lebensdeutung zu rezipieren ist. Nun kann diese Deutung aber trotz aller Individualität nicht völlig willkürlich sein; sie muß vielmehr als von einer bestimmten Form, als von einem erkennbaren Muster geprägt aufgefaßt werden. Dafür kommen Deutungskategorien in Betracht, die einmal den Aufbau einer Distanz zu sich fordern, welche sodann als Ort der Gottesbegegnung erfahren werden kann. Das ist die Funktion der Selbstdeutungsmuster von Gesetz und Evangelium: kategorial bestimmtes Verständnis eigenen, individuellen Lebens vor Gott. Die erste Kontingenz also besteht in dem Verhältnis von grundsätzlichem Gegebensein eigenen Lebens und unerzwingbarer Deutung eigenen Lebens.

Die andere Kontingenz besteht in der Auffassung von Gott als demjenigen, der nicht nur als Ursprung der Deutungskategorien, sondern als am Ort vollzogener Deutung selbst präsent verstanden werden muß. Das ist der Ort des Offenbarungsbegriffs mit all seinen Rahmenumständen. Zu diesem Begriff gehört aber grundlegend eine Vermittlung der göttlichen Ewigkeit zur menschlich-weltlichen Zeitlichkeit, und die wird im Protestantismus zunächst in der Form einer historisch sich dokumentierenden Offenbarung gedacht, nämlich in Gestalt der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde des Offenbarungsgeschehens, als das Person und Geschichte Jesu Christi verstanden werden. Die Historizität sowohl des Offenbarungsgeschehens als auch der Offenbarungsurkunde sind demnach zu verstehen als Momente, die individuelle Kontingenz des Glaubens hinsichtlich seiner objektiven Geltung zu begründen.

Genau diese doppelte Kontingenz von Glaube und Offenbarung aber beginnt zu erodieren, wo der Begriff der Kontingenz in seine historischen und seine prinzipiellen Aufbaumomente dissoziiert wird, also in der Aufklärung und in deren Konsequenz, dem Historismus.⁴ Nun können historische Konkretion und absolute Geltung nicht mehr ineinandergeschoben werden, sondern verlangen unterschieden und an sich selbst ausgewiesen zu werden. Das bedeutet: Das Verhältnis von Absolutem und Kontingentem muß selbst als Moment des Absoluten dechiffriert werden. Mit dieser Einsicht beginnt die neuzeitliche Renais-

⁴ M. Murrmann-Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880 – 1920*, Gütersloh 1992.

sance der Trinitätslehre in der evangelischen Theologie⁵. Denn in ihr soll prinzipiell festgehalten werden, daß und wie sich die Einheit Gottes als an sich selbst different und historisch differenzierungsfähig verstehen läßt. Die Suche nach der Geltung individuellen Glaubens wird so in eine Logik des Absoluten eingeschrieben – wobei doch eigentlich bereits diese Suche sich als Moment des Absoluten selbst müßte begreiflich machen lassen. Genau das aber wäre die Tilgung des Momentes der Kontingenz aus dem Gesamtprozeß, welches doch den historischen – und das heißt in diesem Fall: sachlichen! – Anstoß zur gesamten Bewegung gab.

Das Dilemma der Dogmatik besteht also darin, einerseits umwillen der individuellen Konkretion des Glaubens in der Mitte des Lebens an der – auch empirischen – Kontingenz des Gottesverhältnisses festhalten zu müssen, dieses aber andererseits unter der ausdifferenzierten Begründungslast, die zwischen historischer Kontingenz und geltungstheoretischer Besonderheit zu unterscheiden zwingt, nur so zu können, daß die Eigenart des individuellen Glaubens und Lebens zu einem Moment des sich entfaltenden Allgemeinen zurückgenommen, damit aber de facto negiert wird.

Dieses Dilemma ist in der Regel durch Kompromißbildungen zu lösen bzw. zu ermäßigen versucht worden, die verschieden angelegt werden konnten. Das wahrscheinlich prominenteste moderne Beispiel für den Versuch, die göttliche Geltungskraft in den lebensgeschichtlichen Prozeß der Umdeutung eigenen Lebens hineinzuziehen, dürfte Schleiermachers Glaubenslehre darstellen – die aber auf den Ausweis der Absolutheit Gottes an sich selbst mit guten Gründen verzichtet.⁶ Das vermutlich eindrucklichste Beispiel für den anders ansetzenden Versuch, die Trinitätslehre als geschichtliches Sich-Öffnen Gottes zu deuten, ist die Kirchliche Dogmatik Karl Barths.⁷ Es ist, so betrachtet, leicht zu verstehen, warum welche Vorwürfe auf der Linie dieser Konzeptionen jeweils gegen die andere geäußert wurden: Unklarheit des Gottesbegriffs (und folglich Insuffizienz der Offenbarungs-Vorstellung) einerseits, ein autoritärer Glaubensbegriff (und folglich eine Elimination individuellen religiösen Lebens) andererseits.

Durchaus im Rahmen dieses Dilemmas bewegt sich auch noch der Versuch Ingolf U. Dalferths in seinem Beitrag zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, wenn er die Aufgabe der Theologie so bestimmt, daß sie „in der

⁵ M. Murrmann-Kahl, "Mysterium trinitatis"? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin [u.a.] 1997.

⁶ Der christliche Glaube² (1830, ed. Redeker 1960) § 4.4 sowie §§ 32-35.

⁷ Vgl. Die Kirchliche Dogmatik I/1 § 9.

Entfaltung der Lebensorientierung des Glaubens alles Wirkliche und Mögliche im Horizont der Gegenwart Gottes zu verstehen“⁸ zu geben habe. Denn damit ist der Zwiespalt zwischen Lebensdienlichkeit, die ja immer nur am Ort individuellen Lebens ratifiziert werden kann, und Geltungsanspruch, der den Horizont der Gegenwart Gottes zu entfalten hat, keineswegs geschlossen, sondern nur noch einmal affirmiert. Immerhin bietet Dalferth in seinen Überlegungen mit „Lebensorientierung“ ein Stichwort an, das – möglicherweise gegen den von ihm selbst intendierten Sinn – einen genaueren Umgang mit dem Dilemma der Dogmatik eröffnet.

Zuvor aber soll noch ein kurzer Blick auf die Strukturanalogie von Dogmatik und Religionswissenschaft geworfen werden. Es ist deutlich zu sehen, daß beide Beschäftigungsformen es mit dem Verhältnis von empirischer Faktizität und normativer Geltung zu tun haben. Wo immer es um Religion geht, liegt dieses Verhältnis vor. Ja, man könnte sogar umgekehrt sagen: Immer wo dieses Verhältnis in einem gelebten Leben (und nicht nur als theoretisches Problem) vorliegt, geht es um „Religion“ – auch wenn das aus Beteiligtenperspektive nicht so genannt werden soll. Sofern Dogmatik und Religionswissenschaft es mit der Ordnung von Sachverhalten und Gedanken zu tun haben, also Theorieformen sind, zugleich aber von lebenden Menschen betrieben werden, ist der Zusammenhang zwischen sachverhaltsorientierter Tätigkeit und Selbstdeutung untrennbar. In der Dogmatik nun wird genau dieser Zusammenhang – und zwar unter Einschluß des eigenen individuellen Lebens – mit in die Betrachtung aufgenommen; wogegen die Religionswissenschaft eben diesen – sachlich nicht negierbaren – Zusammenhang methodisch auszublenden sich bemüht. Für die christliche (evangelische) Dogmatik steht hinter der Einbeziehung individuellen Glaubens und Lebens dabei die sachliche Überzeugung, daß der Glaube tatsächlich die Gott gemäße Weise seiner Präsenz im Menschenleben ist. Demgegenüber kann (und muß) die Religionswissenschaft auch mit anderen Präsenzformen des Transzendenten im Empirischen rechnen – sie kommt freilich, in der nicht vermeidbaren Konsequenz Ernst Troeltschs, nicht umhin, jedenfalls kulturtheoretisch über die Formen eines möglichen Zusammenhangs von Transzendentem und Empirischem Auskunft zu geben (und dabei dann, auf wie distanzierte Weise auch immer, Rechenschaft abzulegen über das Verhältnis individuellen Lebens zu diesem kulturellen Zusammenhang von Transzendentem und Empirischem; insofern kann sich die Religionswissenschaft vom expliziten Thema der

⁸ I. U. Dalferth, *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgabe der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, in: ThLZ 126 (2001), 3-19, hier: 18.

Dogmatik auch nicht vollends dispensieren). Was mich aber jetzt mehr interessiert, sind die Übergangsformen, die vor allem in der Dogmatik für das Verstehen des Gemeinten in Anspruch genommen werden.

III. Hermeneutik als Logik der Dogmatik

Was im folgenden gedanklich erprobt werden soll, ist eine Beziehung der Dogmatik auf das Religiöse als einen Raum zu deutender Übergänge. Ich setze dabei voraus, daß es so etwas wie „Religion“ tatsächlich gibt, daß es aber der jeweiligen bestimmten Deutung von „Religion“ unterliegt, um was es sich der Sache nach handelt. „Religion“ ist danach verstanden als das Vornehmen von strukturell beschreibbaren Deutungen (1 und 2). Mit Bezug auf diese Deutungsvorgänge läßt sich dann verstehen, warum unter modernen Bedingungen evangelische Dogmatiken im Plural auftreten; der dabei sich ergebende Pluralismus ist nicht revozierbar (3). Gleichwohl ist er von willkürlicher Beliebigkeit unterscheidbar aufgrund einer Reflexion auf die in christlich-religiösen Deutungen enthaltenen Strukturen (4).

1. Hermeneutische Strukturen von Religion

Daß es „Religion“ gibt, geht auf die elementare Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens zurück, das als leiblich-natürliches Leben nach einem Verständnis seiner selbst sucht; das Verständnis kann aber die Ausgangslage – nämlich die humane Dualität von Leib und Seele, die die Deutung nötig machte – nicht hinter sich lassen, sondern sie nur in einem bestimmten Verständnisrahmen und vermöge bestimmter Verständnisakte zur Ruhe kommen lassen.⁹

Diese anthropologische Verankerung der Deutungsbedürftigkeit manifestiert sich empirisch in (mindestens) drei Hinsichten. Erstens legen sich ganz bestimmte Strukturen nahe, in denen sich derartige Deutungen vollziehen; religiöse Deutungsformen sind auf den Ausgangspunkt des Lebens bezogen. Zweitens sind alle derartigen Deutungen von einer starken Geltungsvermutung begleitet; was geglaubt wird, wird als unbedingt geltend geglaubt. Drittens existieren Deutungen des gemeinten Typus stets in schon bestimmten Artikulationszusammenhängen, also sprachlichen oder rituellen Traditionen; jedenfalls kennen wir sie anders nicht.

⁹ Vgl. zum Folgenden D. Korsch, Art. Leib und Seele, II. und IV., RGG⁴ 5, 222-224, 226f.

a) Die vom menschlichen Leben ausgehenden und an es rückgebundenen Deutungsformen oder -strukturen verdanken sich grundlegend einer doppelten Bestimmung. Einmal ist es die Fähigkeit, sich selbst als mit sich identisch wahrzunehmen – und zwar gerade in der Form, ein eigener Leib zu sein. Das traditionsreiche Wort „Seele“ steht genau für diese Selbstbeziehung ein, die immer eine Selbstunterscheidung zum eigenen Leibsein mit sich führt, nämlich Selbst nur im Leibe als dem internen Anderen meiner selbst sein zu können. Über den mit der Seele koexistierenden Leib gibt es die unauflösliche Verbundenheit mit der Welt als dem Lebenshorizont des Menschen; in der erlebbaren Vergänglichkeit des Leibes, die durch Pflege und Erhalt nur verzögert, nicht aber verhindert werden kann, schließt sich an die Selbsterfassung als leibseelisches Wesen sogleich die Frage nach der eigenen Herkunft und nach der Weitergabe des Lebens an. Dies sind Verhältnisse, die für die Ortsbestimmung des eigenen Lebens unerlässlich sind und die sich – wie die leibseelische Existenzweise selbst – genau dadurch auszeichnen, daß diejenigen, die sich ihnen begreifen, sie dadurch nicht konstituieren oder beherrschen können. Es sind also drei elementare Deutungsstrukturen, die sich aus dem Gedanken der Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens als eines leibseelischen Lebens ergeben: das leibbezogene Selbstverhältnis, die Herkunft und die Fortsetzung des Lebens. Mindestens auf diese Fragen müssen Religionen eine Antwort geben (und das tun sie ja auch); ich behaupte darüber hinaus, daß diese Strukturen auch für die Produktion religiöser Vorstellungen und Deutungen ausschlaggebend sind.

b) In dem Gedanken der Geltungsvermutung steckt die Überlegung, daß nur dasjenige als gesuchte Deutung anerkannt werden kann, das (α) die Funktion erfüllt, die unbeherrschbar zweiseitigen Lebensverhältnisse (innere Differenz, Herkunft, Zukunft) mit Dauer zu versehen. Gesucht wird in solchen religiösen Deutungen das, was den Bestand des Lebens garantiert, seine Herkunft verständlich macht, auf Zukunft hoffen läßt. Dabei ist es unerlässlich, dieses als Beharrliches Symbolisierte als unabhängig von der eigenen physischen oder mentalen Tätigkeit zu denken, in welcher Metaphorik auch immer. Natürlich variieren die Deutungstiefen voneinander, in denen dieses dauerhaft Unbedingte vorgestellt wird; natürlich sind hier Mißgriffe und Unbeständigkeiten an der Tagesordnung, die eine Veränderung im eigenen religiösen Vorstellungskosmos nötig machen. Immerhin wird man von den Symbolen des Unbedingten sagen müssen, daß sie nicht nur für die Dauer des Vergänglichen in Anspruch genommen werden können; sie müssen (β) auch in der Lage sein, für die lebensweltlichen Differenzen, deren Bearbeitung und die temporäre Ausschaltung ihrer Gefährlichkeit in Anspruch genommen zu werden. Sie können insofern nicht nur als Objekte ruhiger Verehrung gelten, sie müssen auch als Regulierungen aktiven

Handelns wahrgenommen werden können. Insofern verbindet sich mit jedem religiösen Ritus auch ein religiöses Ethos. Das alles aber funktioniert nur dann, wenn (γ) diese Deutungen selbst eine sozial repräsentative Gestalt in Sprache und Verhaltensnormen finden können; insofern ist Religion nie subjektiv-willkürlich, sondern immer ein soziales Faktum und ohne Traditionsbildung nicht zu denken. Für diese Traditionsbildung nun gilt, daß – wiederum in wechselnden sozialen Kontexten und unter sich wandelnder operativer Belastung – Ansprüche an logische Kohärenz und empirische Erklärungskraft gestellt werden. Insofern versteht es sich von selbst, daß religiöse Deutungsmuster der kulturellen Evolution in gewisser Hinsicht synchron bleiben, wenn sie nicht ihre Deutungskraft gänzlich verlieren. Auf alle Fälle aber besteht die Forderung nach intersubjektiver Akzeptanz religiöser Symbolsysteme; die ist ohne eine Ausbildung institutioneller Kontinuität nicht zu haben. So sehr also die einzelnen Deutungen dadurch überzeugen, daß sie geteilt werden, so wenig ist die individuelle Zustimmung Grund auch nur ihrer sozialen und welterschließenden Geltung.

c) Was schließlich die Genese und den Aufbau der sprachlichen (und rituellen) Formationen angeht, die im individuellen (auch individuell-aneignenden) Deuten gebraucht werden, so können sich diese mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung aufbauen. Selbst wenn man einräumt, daß in irgendeiner Weise die Dimensionen der Selbstvertrautheit („Selbstverhältnis“), der handelnden Welterschließung („Weltverhältnis“) und des Bezuges zum unbedingt Dauerhaften („Gottesverhältnis“) jeweils mit thematisiert werden müssen, so kann sich der Schwerpunkt – abermals relativ zur gesellschaftlichen Evolution – doch unterschiedlich ausbilden. Es lassen sich also in diesem Zusammenhang durchaus solche Symbolsysteme denken, in denen die explizite Artikulation eines speziell religiösen Vorstellungsensembles gegenüber der Verknüpfung von Weltverhältnis und Selbstverhältnis stark zurücktritt; ebenso aber andere, in denen das Gottesverhältnis oder seine Äquivalente die anderen Auslegungsrichtungen dominieren. Sofern solche intersubjektiv geltenden und welt- und selbsterschließenden Traditionen aber zugleich institutionell abgesichert und auf mittlere Dauer gestellt sind, bilden sie auch Erwartungsnormen für mögliche Selbstverständnisse aus, bestimmen also wenn nicht direkt, so doch indirekt die Neubildung religiöser Varianten mit. In der Regel sind derartige Traditionen durch Gründungsurkunden („heilige Texte“) oder rituelle Gründungsmythen („heilige Handlungen“) gegründet sowie durch Anwendungsregeln („Lehren“) gesteuert, die insgesamt eine Fortschreibung der religiösen Grundstellungen ermöglichen, ohne den Anspruch auf Neubegründung erheben zu müssen oder zu wollen.

Deutungsstrukturen, Geltungsvermutungen, Sprachtraditionen – aus diesem Geflecht von anthropologischen, sinntheoretischen und historischen Komponen-

ten bauen sich Deutungen auf, die die Funktion von Religion einnehmen.

2. Religiöse Deutung als Übergangdeutung

Nun gibt es einen Unterschied zwischen diesen Strukturen religiöser Deutung und der Tatsache, daß – sowie der Art und Weise, wie – Menschen sich in und mit Hilfe von solchen Strukturen verstehen.

Dabei hat es mit dem Ausdruck „Tatsache, daß“ eine ganz eigentümliche Bewandnis. Er steht zunächst dafür ein, daß es Deutungen nicht gibt, ohne daß sie jemand vornimmt. Insoweit sind Texte als solche noch keine Deutungen. Dieses „Vornehmen“ enthält sodann, daß es die Orientierungskraft solcher Deutungen ist, die im Lebensvollzug benötigt wird; nur wo eigenaktiv gedeutet wird, sind Deutungen, was sie sein müssen, um ihren Begriff zu erfüllen. Das heißt nun drittens, daß in diese Deutungen ein geradezu willkürliches Moment des „Tuns“ eingeht; nicht in dem Sinne, als könne man auch „nichts tun“ (also: „nicht deuten“); aber ohne das „Tun“ ist auch nichts da. Allerdings gilt ebenso (viertens), daß das, woran oder worin sich diese Deutungen artikulieren, keineswegs eine subjektiv-genialisch-willkürliche Produktion ist, sondern sich selbst schon einer jeweils bestimmten Sprach- und Deutungstradition verdankt. Deutungen sind also, wenn man diese vier Momente zusammennimmt, so etwas wie flüchtige Aktualsynthesen von inhaltlich divergent bestimmten Inhalten oder Materialien. Und auf diesen für alle Deutung untilgbaren Charakter der Spontaneität des Tuns kommt es mir jetzt weiter an.

Wenn man eine Bewegung der modernen Religionsgeschichte als dominant ansehen kann, dann ist es zweifellos die fast normative Zuspitzung auf das subjektive Entscheiden hinsichtlich der religiösen Gehalte, das, näher besehen, nicht so sehr die bewußte und reflektierte Auswahl unter verschiedenen Überlieferungsbeständen meint, sondern das schlichte, aber sehr lebendige Vornehmen dieser oder jener Deutung religiöser Art. Daß diese Tendenz selbst wieder ihre historischen – und theologischen! – Voraussetzungen hat, versteht sich von selbst, soll aber hier nicht weiter erörtert werden. Religion und die Vorstellung eines eigenen authentischen Lebens gehören aufgrund dieses modernen Imperativs, sich selbst zu verstehen, zusammen. Es sind sehr individuelle Aktualsynthesen, die deutend vorgenommen werden – und genau das ist auch gesellschaftlich so anerkannt, daß es dazu keine ernsthafte Alternative gibt. Noch die Aufgabe der eigenen Selbständigkeit in sehr engen religiösen Gruppen geschieht in der Meinung, gerade darin die individuell nun fällige Entscheidung vollzogen zu haben. So extrem freilich fällt das religiöse Deuten, statistisch gesehen, nur selten aus.

Mit dieser Akzentuierung haben sich die Gewichte in der religiösen Traditionsbildung verschoben. Gerade aufgrund derjenigen religiösen Herkunft, die die Subjektivität des Glaubens in die Mitte rückte, kehrt sich das Verhältnis um: es ist der Glaube, der seine Deutungsmaterialien in Gebrauch nimmt. Aus der religiösen Strömung, die dem subjektiv Authentischen Platz zu schaffen versprach, entsteht nun eine Subjektivitätskultur, in der das eigene Vollziehen der Deutung das Entscheidende wird.¹⁰

Weil aber auch diese Zuspitzung schon aus empirischen Gründen nicht der Abstraktion verfallen kann, so wie die eigene Tat auch die eigenen Inhalte zu erzeugen (was, wie wir sahen, auf eine Selbstaufhebung der religiösen Funktion überhaupt hinauslaufen würde), sondern in bestimmten vorgegebenen Rahmen bleiben muß, kann sich diese Authentizitätsintention nur in der Weise einer zweifachen Modifikation zur Geltung bringen. Einmal nämlich lassen sich – als Varianten zu den gegebenen, scheinbar „allgemeinen“ Schwerpunkten der traditionellen Herkunftsreligion – neue individuelle Schwerpunkte setzen. Darunter ist folgendes zu verstehen.

Die Individualität der eigenen Deutung drückt sich darin aus, bestimmte Momente der eigenen Lebenswirklichkeit als religiöse Schlüsselfunktion zu verwenden. „Was mich besonders betrifft, ist ...“ – und dann lassen sich an dieser Stelle Aufbaumomente eigenen Lebens einsetzen, die nicht nur den Charme des Selbstgewählten besitzen, sondern auch eine höhere Lebensführungsaffinität versprechen. Um solche Gravitationspunkte herum werden dann – selbstverständlich selektierte – Elemente der religiösen Tradition gruppiert und neu konstellierte. Das geschieht durchaus im Rückgriff auf die ursprünglichen, normativen Symbolgrundlagen in heiligen Texten und Riten, freilich meist verbunden mit einer Absetzung gegenüber den bisherigen Anwendungsregeln oder Lehren, weil diese als zu allgemein bzw. als mit dem gewählten Gravitationspunkt nicht kompatibel aufgefaßt werden. Es erzeugt sich also, so die Vorstellung, gewissermaßen ein hochspezifischer religiöser Mikrokosmos, ganz auf die eigene Individualität zugeschnitten.

Mit der – wohl meist gar nicht als bewußte Auswahl vollzogenen – Setzung eines solchen Gravitationspunktes ist freilich in der Regel nicht nur eine Neukonstellation der überlieferten religiösen Symbolwelt verbunden, sondern auch eine Anreicherung durch andere religiöse Ingredienzen divergenter Herkunft. Mit dem konstellativen Moment verbindet sich das synkretistische Moment – und kaum eine Fortschreibung religiöser Deutung kommt ohne solche Synkre-

¹⁰ Vgl. W. Gräß, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh (1998) 2000, 26-35 und 48-61.

tismen aus. Da die Lehren als Anwendungsregeln ohnehin umgebildet werden, steht dem auch wenig entgegen.

Neukonstellation religiöser Deutung um eigene Gravitationspunkte herum unter synkretistischer Erweiterung der Materialbasis – das ist die Grundform, in der sich die Individualitätsvermutung eigener authentischer religiöser Selbstdeutung konfiguriert. Doch diese Selbsteinschätzung reiner individueller Willkür ist nur Schein. Denn der Pluralisierung möglicher Gravitationspunkte steht der Sachverhalt entgegen, daß noch die individuellste Deutung die Bedingungen erfüllen muß, die für alle religiösen Deutungen gilt, wenn sie ihre Funktion nicht verlieren sollen: sie müssen sich auf anthropologische Deutungsstrukturen beziehen, Geltungsvermutungen im Sinne von Dauer und Beständigkeit erfüllen, Sprachtraditionen ausbilden können. Insofern kommen als vermeintlich individuell gewählte Gravitationspunkte doch im wesentlichen wieder bekannte Strukturen des Lebens zum Tragen: Geschlecht und Generation als Formen von Herkunft und Weitergabe des Lebens, soziale Rolle und Schichtung als Bedingungen des aktuellen Lebenserhalts. Sind die Strukturen von Geschlecht und Generation dabei relativ invariant (was nicht die vielfältige Variabilität der Bearbeitungsformen dieser Differenzen einschränkt!), so sind die Lebensumstände, die den Lebenserhalt einschränken oder fördern können, stärker differenzierungsfähig. Aber auch in diesen Fällen funktioniert eine Neukonstellierung religiöser Bestände nur dann, wenn sich jedenfalls eine gewisse soziale Verallgemeinerung erzielen läßt. Wenn es aber funktioniert, dann bilden sich Orientierungs- und Deutungszusammenhänge aus, die man bereichsspezifische Dogmatiken nennen kann.

Nur anmerkungsweise zu erinnern, aber von größtem sachlichem Gewicht ist freilich, daß diese bunte Vielfalt verschiedener wahlförmig auftretender Orientierungsmuster nur möglich ist unter härtesten gesellschaftskonstituierenden Rahmenbedingungen, die erst diese Vielfalt erlauben. In der Tat ist der Pluralismus religiöser Optionen dem Sachverhalt geschuldet, daß die Aufbauprinzipien der modernen Gesellschaft – Ökonomie und Politik – grundsätzlich religionsfrei operieren können. (Was nicht ausschließt, daß es bestimmte Variationen dieser pluralistischen religiösen Erscheinungen gibt, die genau das revozieren möchten; sie sind und bleiben aber schon aus strukturell-ökonomischen Gründen bloße Teilmeinungen.)

Was ich bis jetzt nur in ihrer strukturellen Verfaßtheit beschrieben habe, ist das, was wir „kontextuelle Theologien“ nennen. Und natürlich sind Leserinnen und Lesern längst die konkreten Fälle in den Sinn gekommen: feministische Theologie, Befreiungstheologie, black theology und anderes. Das an den Strukturen orientierte Vorgehen sollte zeigen: Es handelt sich hier nicht einfach um Aberrationen von dem großen und breiten Weg normativ korrekten Christen-

tums, sondern um Hervorbringungen, die sich eigentümlich christlichen Impulsen verdanken und die auch die Aufmerksamkeit auf die Verfaßtheit moderner Theologien überhaupt richten lassen; die Vermutung, in gewisser Weise sei jede Theologie „kontextuell“ oder bereichsspezifisch angelegt, hat ja einen realen Anhalt in der Moderne.

Allerdings sind deshalb nicht alle „kontextuellen“ (lieber sage ich: pluralistischen) Theologien gleich. Vielmehr ergeben sich erhebliche Unterschiede durch die jeweils getroffene Wahl der sozial kommunizierbaren Gravitationspunkte. Wenn man diesem Gedanken weiter nachgeht, ergibt sich das Bild eines dogmatischen Pluralismus.

3. Dogmatischer Pluralismus

Der faktische Pluralismus der Dogmatiken ist evident. Wie läßt er sich begreifen? Das noch immer vorherrschende Interpretationsmuster ist das der konfessionellen Herkunft: lutherische, reformierte, unierte Dogmatik. Oder das der theologischen Schule: liberale Dogmatik, Wort-Gottes-Dogmatik, neo-ontologische Dogmatik etc., die Aufzählung ist ja nicht vollständig. Es kann auch eine Überkreuzung dieser Schemata versucht werden. Nach solchen Mustern verstanden, zeichnen sich die Dogmatiken dadurch aus, daß sie für sich je einen Wahrheitsanspruch erheben, der andere entweder ausschließt oder integriert. Die Dauerbewegung des theologischen Fortschritts durch Überbietung ist in diesem Selbstverständnis zu Hause. Hier soll probeweise ein anderer Weg eingeschlagen werden, der den Bereich möglicher Vielfalt erweitert und die tatsächliche Koexistenz verstehen läßt.

Dabei gehe ich aus von der schon genannten Überlegung, daß religiöse Sinn-systeme oder Dogmatiken sich neuzeitlich durch Konzentration auf ein Schlüsselproblem aufbauen, welches sich untheoretischen Lebensdeutungsbedürfnissen verdankt. Relativ zu diesen Schlüsselproblemen werden Geltungsansprüche erhoben, deren Reichweite sich nach den zugrundeliegenden Deutungsanlässen bestimmt. Wie dann die Deutungsleistungen ausfallen, das verdankt sich dem Rückgriff auf die mehr oder weniger normativen Sprachtraditionen, von denen religiöse Überlieferungssysteme zehren. Im Blick auf das Dilemma der Dogmatik, wie ich es oben beschrieben habe, geht diese Analyse also von dem jeweiligen Vorliegen einer Einheit von faktischem Leben und religiösem Geltungssinn aus; die zu diskutierenden Probleme liegen dann im Umfang der Letztgültigkeit beanspruchenden Zentralsymbolik und in der Zuordnung zu konkurrierenden religiösen Symbolwelten.

Damit ist in analytischer Hinsicht zunächst einmal die Schwierigkeit ins Auge

getaßt, daß sich christliche Dogmatiken in legitimierender Weise auf die Bibel als die normative Grundsemantik beziehen, daß aber die Art und Weise, wie die biblischen Texte verwertet werden, alles andere als einheitlich ist. Gesteuert wird deren Selektion vielmehr von den Lösungsanforderungen, die der jeweils gewählte Gravitationspunkt stellt. Darauf hin werden auch die Beziehungsregeln (die „Lehre“) modifiziert.

Ich erinnere in exemplarischer Kürze an drei tatsächlich vertretene, inhaltlich sehr unterschiedliche Selektionen von derartigen Gravitationspunkten: Kirche, Wissenschaft, Geschlecht.

Für Schleiermachers Glaubenslehre ist im kulturtheoretischen Zusammenhang die Kirche das religiöse Schlüsselproblem der Dogmatik. In ihr geschieht, wovon die gesamte Kultur als eine human gedachte lebt, nämlich die wirksame Tradition der Fähigkeit, sich in den handelnden Bezügen des Lebens so zu orientieren, daß die Unverfälschtheit des Gefühls hinsichtlich seines unvordenklichen Grundes in der Vielfalt des Handelns als einigendes Band zum Ausdruck gelangt.¹¹ Diesem Modell liegt eine doppelte Differenz zugrunde. Einmal die zwischen „Kirche“ und „Welt“, sodann die zwischen der Reinheit des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und dem sinnlichen Selbstbewußtsein – und es macht die Pointe bei Schleiermacher aus, daß es gerade die Bearbeitung des letztgenannten Problems ist, die die Ausgangsdifferenz als eine bloß vorläufige einzusehen hilft. Das, worum es in der „Kirche“ geht, ist das, worum es auch in der „Welt“ geht, was aber in ihr allein nicht anschaulich gemacht werden kann.¹² Der Ausgangspunkt von „Kirche“ und „Welt“ ist selbst ein Reflex modern differenzierter Lebenswelt – hier wird er durch die hochgradig differenzierte Entfaltung des Gottesbewußtseins als interne Differenzbearbeitung zu bewältigen versucht und in eine prospektiv-funktionale Kultureinheit hineinprojiziert. An dieser Stelle ließe sich auch ein Blick auf die Kirchliche Dogmatik Karl Barths werfen; dann würde man zu sehen bekommen, daß in gewisser Weise dasselbe Problem den Ausgangspunkt bildet, daß sogar der Lösungsweg ein vergleichbarer ist, sofern die Erörterung des Gottesverhältnisses aufgrund der Christologie den Ausschlag gibt, daß dann aber der kulturtheoretischen Konsequenz vehement widersprochen wird, wodurch die Differenz von „Kirche“ und „Welt“ prinzipiell auf historische Dauer gestellt wird, aber gerade so ertragen werden soll.¹³ Mit dem fundamentalen Selbstbezug von „Kirche“ wird freilich, *contre coeur*, dem faktischen Pluralismus Tor und Tür geöffnet.

¹¹ Vgl. *Der christliche Glaube*² (1830), §§ 2-6.

¹² Vgl. a.a.O., §§ 57-58.

¹³ Vgl. Barth, *KD I*, § 1 und 7 sowie Schleiermacher, *Der christliche Glaube*² (1830), § 19.

Das ist bei dem auf die Leitdifferenz „Wissenschaft“ und „Religion“ eingestellten Entwurf Wolfhart Pannenberg anders. Hier wird die hypothetische Struktur der Wissenschaft mit der proleptischen Struktur des Christentums synchronisiert, woraus sich eine tendenzielle Einheitskultur mit integrierter Kircheneinheit ergibt, die versuchen muß, pluralistische Selbstbehauptungstendenzen zu eliminieren.¹⁴

Was in beiden Fällen klar wird, ist dies: Sowohl bei dem Dual von „Kirche“ und „Welt“ wie bei dem von „Wissenschaft“ und „Religion“ handelt es sich um hochgeneralisierte Gegensätze, deren lebensintegrative Kraft angesichts des modernen lebensweltlichen Pluralismus nur als sehr gering eingeschätzt werden kann. Wollte man sie zum reinen Nennwert nehmen, dann müßte sowohl aus Barths wie aus Pannenberg's Konzept eine radikal antipluralistische Praxis resultieren – die sich aber notwendigerweise selbst überschätzen würde. (Leider ist das hin und wieder in theologischen Äußerungen und kirchlichen Verlautbarungen tatsächlich der Fall.) Das heißt: Die Wahl der Grunddisjunktion, also des jeweiligen Gravitationspunktes eines religiösen Sinnsystems oder einer Dogmatik, ist relativ zu den lebensbezogenen Erwartungen an Religion. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sog. „kontextuelle“ Theologien diesen Mangel durch möglichen Konkretionsgewinn zu kompensieren versuchen.

Als ein Beispiel wähle ich den Theorietyp „feministische Theologie“. Das religiös-lebensweltliche Ausgangsinteresse ist klar erkennbar, nämlich das Empfinden einer Beeinträchtigung der individuellen Lebensführung aufgrund des Geschlechts. Charakteristisch ist nun, daß sich dieses ja auch politisch zu bearbeitende Problem durchaus als Schlüssel für einen religiösen Symbolkosmos eignet. Darin spricht sich ein Empfinden von der prinzipiellen Unlösbarkeit des Geschlechterverhältnisses und der mit ihm verbundenen Schwierigkeiten aus, das nach unbedingter Symbolisierung verlangt. Da nun aber die Bestimmung der Geschlechterdifferenz selbst nicht eindeutig ist (schon hinsichtlich der naturalen und kulturellen Anteile an ihr), wird die Bearbeitung alsbald sehr unübersichtlich. Unangesehen dieser internen Vervielfältigung läßt sich doch in der Theoriebewegung der feministischen Theologien ein deutliches Gefälle erkennen: von der zunächst unmittelbaren Identitätsstärkung im Differenzfeminismus über die Wahrnehmung der konstruktiven Anteile der Geschlechterdifferenz hin zum Aufbau einer neuen geschlechtstypenintegrativen Symbolwelt (mit allen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben).¹⁵ Deutlich ist in allen Fällen die enge lebens-

¹⁴ Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 58-72.

¹⁵ Vgl. R. Radford Ruether, *The emergence of Christian feminist theology*, in: S. Frank Parsons (Hg.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2002, 3-22.

weltliche Verzahnung – oder der Anspruch darauf. Das beeinträchtigt in der Regel die Fähigkeiten zur Ausbildung eines kontextübergreifenden Begriffs eigener Kontextualität – wohl auch deshalb, weil als Alternative zum eigenen Binnenmilieu nur die abstrakte Allgemeinheit großräumiger Grundduale gesehen wird.

Nur hinweisen möchte ich an dieser Stelle auf eine eigenartige Dialektik solcher kontextuellen Theologien: Aufgrund ihres eingebauten Widerspruchs, individuell authentisch und unmittelbar lebensweltlich konkret sein zu wollen, dies aber, wie gezeigt, aus strukturellen Gründen nie erreichen zu können, neigen sie dazu, die potentielle Konkretionsbasis immer weiter zu verengen; im Horizont der Geschlechtstypenmetaphorik tauchen an dieser Stelle neuerdings „lesbische“ und „schwule“ Theologien auf, wie die Selbstbezeichnungen heißen; es ist ein unvermeidbares Problem solcher Versuche, daß die Geltungsbehauptungen für die eigenen Selbstdeutungen im gleichen Maße immer partikularer werden (oder sich in eine unmittelbare, dann aber auch wieder unbefriedigende Allgemeinheit auflösen).

Wenn die Überlegung zutrifft, daß das Vornehmen eigener religiöser Selbstdeutungen ein unvermeidlicher Zug im modernen Vergesellschaftungsprozeß ist, dann muß man mit solchen Fortbestimmungen religiöser Symbolsysteme rechnen – ob man das sympathisch findet oder nicht. Auch das Etablieren vermeintlich kontextunabhängiger Theologien wird aus der hier dominanten Perspektive nach eben demselben Muster interpretiert werden, und man wird sich nur autoritär dagegen verwehren können. Darum möchte ich die Erwägung anstellen, wie es wäre, mit diesem eigentümlichen lebensweltlichen Pluralismus der Dogmatiken zu rechnen, ihn geradezu zum Ausgangspunkt für die weitere Reflexion zu machen – und auf diesem Wege nach dem in aller Pluralität Verbindenden zu fragen.

4. Hermeneutik des dogmatischen Pluralismus

Worauf die hermeneutische Reflexion sich richtet, sind inhaltlich unterschiedlich bestimmte Selbstdeutungsvollzüge, in denen lebensbezogene, also in ihrer Dualität unbeherrschbare religiöse Schwerpunkte mit divergenten Materialien eigenaktiv deutend bearbeitet werden – und zwar so, daß die für den Gravitationspunkt maßgebliche Ungesicherheit wenn nicht aufgehoben, so doch in ihrer Gefahr depotenziert und damit lebbar gemacht wird.

Angesichts der lebensweltlichen Vielfalt solcher Deutungen läßt sich zwar eine strukturelle Analyse der Bezugsprobleme geben (die differenziert, aber nicht endlos sind), doch kann auf diesem Weg keine normative Reduktion der tatsächlich vorgenommenen Deutungen erreicht werden. Jeder Versuch einer inhaltli-

chen Normierung wird durch die individuelle Variationsfähigkeit sogleich wieder unterlaufen, weil für das eigene Leben fortgeschrieben. Diesem Schicksal unterliegen auch die in ihren Gravitationspunkten hochspeziell sein wollenden „kontextuellen“ Theologien. Das bedeutet aber, daß eine Hermeneutik dieses dogmatischen Pluralismus nicht bei den Gegenständen der Deutung, sondern beim Verfahren einsetzen muß.

In dem religiösen Deuten und Sichselbstdeuten sind aber stets eine Hinsicht auf eine bestimmte Verfaßtheit menschlichen Lebens und eine darauf bezogene, aber auch von ihm unterschiedene Geltungsbehauptung miteinander verbunden. Das in unserer Tradition klassische Modell für das Verständnis dieses Verfahrens hat Schleiermachers Glaubenslehre gegeben, wenn man sie - unter Absehung von ihrem ekklesiologisch-kulturtheoretischen Drehpunkt - hermeneutisch-dialektisch liest. Denn was in der Einleitung zur Glaubenslehre vorgeführt wird, ist das Grundmodell eines religiös sich artikulierenden Verstehens überhaupt. Wenn Verstehen bedeutet, Unterschiedenes als zusammengehörig zu verknüpfen, dann macht die Glaubenslehre klar, daß dieses Verfahren nur unter zwei Bedingungen möglich ist, die ihrerseits aufeinander verweisen. Einmal ist es die Einheit des Gefühls als eines subjektiven Resonanzbodens für das Verknüpfen von Verschiedenem im und als Bewußtsein. Die Einheit dieses Gefühls aber ist eben nicht Produkt der Bewußtseinstätigkeit, so sehr sich diese in ihm betätigt, sondern kann sich ihrer selbst nur versichern, indem sie sich als bezogen versteht auf einen transzendenten Grund, der seinerseits nicht Gegenstand des Bewußtsein werden und den man, wenn man von ihm reden will, nur mit dem Gottesnamen symbolisieren kann. Erst diese Deutung der Gefühlseinheit gibt dem lebensweltlich konnotierten Denken die Möglichkeit einer harten Geltungsbehauptung überhaupt in die Hand; in dem Maße, wie die Geltungsbehauptung dann ihrerseits mit dem Deuten als solchem verknüpft wird (also als im Deuten selbst anwesend erkannt wird und nicht ihm von äußeren Instanzen aufgeprägt) - in dem Maße wächst die Einsicht in die Verbundenheit von, religiös gesprochen, Gott und Gefühl.

Was man an Schleiermachers Ausführungen beobachten kann, ist nichts anderes als die Struktur von Deutung, von der in jeder religiösen Deutung Gebrauch gemacht wird. Nun gewinnt sie bei Schleiermacher freilich eine noch besonders geschärfte Kontur. Denn einmal wird die Differenz Erfahrung, die als Ausgangspunkt des religiösen Deutens reklamiert wird, als interne Differenz des deutenden Bewußtseins selbst entziffert, wie sie sich ursprünglich in der Leib-Seele-Differenz veranschaulicht. Es bedarf also keiner äußerlichen Abhängigkeitserfahrung und Lebenseinschränkung, um daran den Anlaß zu religiöser Deutung zu nehmen. Zum anderen wird festgehalten, daß gerade diese innere Unterschiedenheit allein durch die Inanspruchnahme desjenigen Grundes symbolisch zu

bewältigen ist, der als immer schon allem Deuten vorausliegend gedeutet werden muß. Daher kann das, was Schleiermacher hier zu erkennen gibt, als eine maximale Matrix für religiöses Deuten überhaupt angesehen werden.

Nun ist aber auch nicht verborgen, daß diese an der Beschreibung von Deutungsvollzügen orientierte Darstellung sich keineswegs einer reinen Selbstreflexion des Bewußtseins verdankt; sie ist vielmehr die formal-aktuale Beschreibung real-inhaltlichen religiösen Glaubens. Denn für das Funktionieren dieser formal-aktualen Deutungsmechanismen ist vorausgesetzt, daß das Medium des Geltens sich mit den Vollzügen des Deutens selbst verbunden hat; wenn der Grund des Gefühls aber nicht ein Produkt des Gefühls sein soll, dann muß diese Verbindung so gedacht werden, daß sie, ohne mit der Kausalitätskategorie erfaßbar zu sein, sich selbst mit dem Gefühl als Einheitspunkt menschlichen Lebens verbunden hat. Das kann nur geschehen, wenn der Einheitsgrund auf eine unwidersprechlich effektive und unauflöslich gewisse Weise mit den Aktivitäten menschlichen Sichdeutens verbunden gedacht und erlebt wird. Kurzum: Es ist, in religiöser Rede, ein Typus von Offenbarung vorauszusetzen (wobei man noch darüber diskutieren könnte, ob Schleiermachers Vorstellung davon die einzig denkbare ist). Oder anders gesagt: Die formal-aktuale Deskription des geltungsbehauptenden Deutens ist stets mit vorstellungshafter Religion verbunden. In der christlichen Religion ist es vor allem die Figur der Menschwerdung Gottes, die das Realsymbol dieser religiösen Deutungskultur darstellt. Dabei ist das Verhältnis nicht so vorzustellen, daß ein bestimmter empirischer Sachverhalt als solcher oder an sich diese Figur erfüllen könnte; sie zeigt sich in ihrer Wahrheit gerade darin, daß sie stets von der Art ist, die Deutung ihrer selbst bei sich zu haben (was sich anhand der Auferstehung Jesu Christi ebenso wie im Durchgang durch das Lehrstück der Pneumatologie zeigen ließe). Die reformatorische Entsprechung dazu - nun nicht in gegenständlicher Rede ausgelegt, sondern als Vollzugsbeschreibung verstanden - ist die Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben.

Wenn die Behauptung zutrifft, daß mit diesen scheinbar „materialen“ Lehrstücken der christlichen Tradition eine Erschließung religiöser Deutungsvollzüge überhaupt erfolgen kann, dann ist die hier erprobte These von der Dogmatik als Hermeneutik der Religion in einem ersten Gang hinreichend illustriert.

Zwei Folgefragen aber tauchen bereits an dieser Stelle auf. Einmal, wie ist diese Ansicht in die religiösen Deutungsverfahren einzubringen, die sich ja gerade durch eine wenig durchschaubare semantische und pragmatische Pluralität auszeichnen? Sodann, von welcher Art ist eigentlich die hier in Anspruch genommene bzw. unterstellte Theorie selbst? Wenigstens im Vorgriff will ich dazu noch Stellung nehmen.

Wenn die Absicht, in die tatsächlichen Deutungsvollzüge einzutreten und sie

nicht vorab material normieren zu wollen, nicht von Anfang an eine Täuschung sein soll, dann muß sie sich auf die Deutungsschemata einlassen, die tatsächlich gebraucht werden. Das heißt, ein solches Verfahren ist in hohem Maße situations- und individualitätsabhängig (es geht tendenziell in Seelsorge über - was nicht die schlechteste Funktion der Dogmatik ist). Es kann und muß sich auf die Vorgaben, die selbst auf kontingentem Wege zustandegekommen sind, einstellen - in der Aussicht und Absicht, von innen heraus für eine Selbstaufklärung der religiösen Deutungsakte zu sorgen. Es nimmt damit auch den guten Sinn eines jeden (platonischen) Dialogs wahr. Dieser Dialog ist mithin zu verstehen als eine fortgesetzte religiöse Semiose, in die analytische, selbstreflexive und vorstellungsproduktive Anteile hineingewoben sind. Religiöse Aufklärung geschieht nur in der Teilhabe am pluralen religiösen Leben; die Grenzen der „Kirche“ sind dafür nicht mehr bestimmend, weder im positiven noch im negativen Sinn (ohne daß ein mögliches Bestimmtheitsgefälle von Religion in diesem Unterschied gelehnet werden müßte; aber auch ohne eine prinzipielle Privilegierung „binnenkirchlichen“ Lebens vornehmen zu müssen). Diese Form der Teilnahme kann sich nicht durch „Besserwissen“ auszeichnen, sondern nur durch kompetentes, das heißt von den Dialogteilnehmern selbst ratifizierbares Mitdeuten der Lebenssituation.

Damit ist auch schon die zweite Folgefrage angesprochen, die nach der eigenen Form dieser Überlegungen. Für sie gilt keine autoritative Privilegierung; schon deshalb nicht, weil sie, wie die Erfahrung zeigt, selbst als partikular und „kontextuell“ wahrgenommen wird (wogegen man sich auch nicht wehren muß). Der einzige Anspruch, der implizit erhoben wird, besteht darin, sich über die Verhältnisse religiösen Deutens selbst Gedanken gemacht zu haben, so daß überhaupt das Gespräch mit „abweichenden Meinungen“ gesucht wird - in der Erwartung dessen, daß ein zutreffendes Selbstverständnis von Religion sich eo ipso in die Richtung bewegt, die die eigene Gedankenbildung durchlaufen hat. Daß dann andere Kontingenzen eine völlige inhaltliche Einigkeit verhindern (sei es aufgrund der Wahl anderer Gravitationspunkte, sei es aufgrund der anders vorgenommenen Aneignung religiöser Traditionslinien oder dem umfangmäßig differenten Anspruch auf Geltungsreichweite), ist nicht nur empirisch zu erwarten, sondern auch im Interesse einer möglichst authentischen religiösen Selbstdeutung geradezu zu wünschen. Es ist also eine kompetente Bescheidenheit mit Interesse an der von den jeweils Beteiligten zu erringenden Verständigung, die einer solchen hermeneutischen Dogmatik zugrundeliegt. In ihr spiegelt sich das christliche Grundsymbol, den anderen am Ort seines Lebens zu seinem Heil aufzusuchen, in pragmatischer Brechung.