

# Gottesbegegnung und Selbstunterscheidung

Das protestantische Prinzip in Ökumene und multikultureller Gesellschaft

Von Dietrich Korsch

## I. Zur Hermeneutik des protestantischen Prinzips

### 1. Der Stand der Debatte

Die gegenwärtige Diskussion über protestantische Identität und protestantisches Prinzip<sup>1</sup> führt auf die Frage, ob sich eine dogmatische Bestimmtheit des Protestantismus angeben läßt, die zugleich Erschließungskraft für ökumenische und interreligiöse Gespräche sowie für gesellschaftliche Verständigungsprozesse besitzt. Es wird nicht zuletzt von gelingenden Beschreibungen seiner dogmatischen Identität<sup>2</sup> abhängen, ob der Protestantismus einen erkennbaren Beitrag zur Gestaltung der spätmodernen Welt leisten kann.

Die im 19. Jahrhundert geführte Debatte<sup>3</sup> war durch die historische Infragestellung des autoritativen Schriftprinzips ausgelöst worden, welche konsequenterweise auch die dogmatischen Fundamentalartikel in Mitleidenschaft zog. Die Reduktion des wesentlich Protestantischen auf die Schrift als »Formalprinzip« und die Rechtfertigung als »Materialprinzip« war gegenüber dieser Kritik der Versuch, den Anspruch auf Schriftgemäßheit des evangelischen Glaubens mit dem Postulat der Freiheit der Vernunft als Auslegungsinstanz zu versöhnen. Denn das Stichwort »Rechtfertigung« sah auf die von der Schrift selbst geforderte subjektive Wahrnehmungsweise der Schrift ab und setzte diese in Beziehung zur auslegenden Vernunft überhaupt<sup>4</sup>.

Der Anlaß zur heutigen Verhandlung des Themas liegt in der hochgesteigerten Vielfalt der Glaubensformen und Lebensverhältnisse – die späte gesellschaftliche Folge jener historischen Pluralisierung im 19. Jahrhundert. Dieser Pluralität entsprechend kann das wesentlich Protestantische nicht mehr durch einen Rückgriff auf die vorgestellte Allgemeinheit der Vernunft gerechtfertigt werden. Es muß vielmehr so bestimmt werden, daß sich seine Identität aus dem selbsttätigen Nachvollzug in sehr unterschiedlichen religiösen und gesellschaftlichen Kontexten erschließt. Genau und nur in dem Maße, wie das möglich ist, trägt dieses Besondere zum Aufbau eines neuen, größeren Allgemeinen bei.

Die Strategien, die dabei verfolgt werden, unterscheiden sich vor allem danach, worin der vordringliche Ansatzpunkt zur ökumenischen und gesellschaftlichen Intervention des Protestantismus im heutigen Pluralismus gesehen wird.

*Wolfhart Pannenberg* hat – unter Berufung auf Luther – mit Nachdruck die Auffassung vertreten, daß es im Protestantismus rechtmäßigerweise nur ein Prinzip geben kann, das Schriftprinzip – und dieses ist bekanntlich keineswegs exklusiv protestantisch<sup>5</sup>. Natürlich ist durch die historisch-kritische Schriftauslegung die Schrift »aus einem Prinzip unmittelbarer göttlicher Autorität zum Prinzip der Bindung des Christentums an seinen geschichtlichen Ursprung als bleibenden Maßstab seiner Identität geworden«<sup>6</sup>. Gerade damit ist aber der grundsätzliche Boden für eine ökumenische Verständigung gegeben. Und sofern

diese Verständigung die Einheit der Christen aus verschiedenen Kirchen zur Folge hat, wird sich auch die religiöse Bestimmtheit der Kultur neu profilieren. Das eigentümlich Protestantische in diesem Prozeß besteht nach Pannenberg darin, »daß es keine kirchliche Lehre oder Praxis der Kirche geben kann, die nicht unter dem Kriterium der Übereinstimmung mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus und seinem Evangelium stünde und daran zu messen wäre. Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ist ... nur ein Anwendungsfall dieser christlichen Grundüberzeugung.«<sup>7</sup> Bei Pannenberg hat das Interesse an der Einheit der Christenheit als Voraussetzung ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit die entschiedene Negation der Doppelfassung des protestantischen Prinzips aus dem 19. Jahrhundert zur Folge.

Anders als Pannenberg hat sich *Wolfgang Huber* – im Anschluß an *Albrecht Ritschl* und ebenfalls im Rückgang auf *Luther* – für eine Erweiterung im Begriff des wesentlich Protestantischen ausgesprochen<sup>8</sup>. Er möchte eine eher dogmatisch orientierte und eine am Lebensimpuls der Freiheit interessierte Traditionslinie der Prinzipiendebatte im 19. Jahrhundert miteinander verknüpfen und verfolgt damit das Interesse, eine (wie immer gegensätzlich bewertete) Koalition von Christentum und Individualismus aufzulösen<sup>9</sup>. Statt des Individualismus hält er die im Begriff der »kommunikativen Freiheit« zusammengefaßte Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität für das eigentümlich Protestantische, das in die gesellschaftliche und ökumenische Pluralität einzubringen sei, um destruktiven Tendenzen des Pluralismus zu wehren. Es ist also die synthetische Kraft, Unterschiedliches zusammenzuhalten, die von ihm als Beitrag des Protestantismus für die postmoderne Kultur veranschlagt wird.

Nun ist es nicht nur schwierig, mit der Gegensätzlichkeit der Empfehlungen umzugehen, das Eigentümliche des Protestantismus eher restriktiv oder eher synthetisch zu begreifen. Darüber hinaus zeigt sich, daß auch jeder Vorschlag selbst Probleme enthält, die der weiteren Erörterung bedürfen. Gegenüber Pannenberg hat *Traugott Koch* – implizit – eingewandt, daß der »innere Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Schriftprinzip« erst dann gezeigt ist, wenn auch klargemacht ist, daß es »ein unteilbarer Akt [ist], daß die Wahrheit – der Schrift – mir einleuchtet, sich mir erschließt und ich davon, von dieser Wahrheit, selbst überzeugt bin, ich sie als meine Wahrheit bejahe«<sup>10</sup>. Er hat damit darauf hingewiesen, daß das Verhältnis zwischen der vorausgesetzten Wahrheit der Schrift und der selbstvollzogenen »Unmittelbarkeit des Glaubens zu Christus«<sup>11</sup> noch erläuterungsbedürftig ist.

Gegen *Huber* hat *Friedrich Wilhelm Graf* ins Feld geführt, daß die theologische Behauptung einer Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität lediglich auf eine theologische Verdopplung eines sozialwissenschaftlich unumstrittenen Befundes hinauslaufe<sup>12</sup>. Insofern scheint es ihm fraglich, ob ein Präzisierungsgewinn in der Diagnose des Pluralismus durch solche dogmatischen Kategorien überhaupt zu erwarten ist und ob nicht vielmehr die »historisch orientierte Theologie« das nötige »Differenzbewußtsein, das Bewußtsein der eigenen Grenzen« zu schärfen habe<sup>13</sup>.

## 2. Der Sinn der »Zwei-Prinzipien-Theorie«

Gewiß ist die Doppelfassung des protestantischen Prinzips im 19. Jahrhundert nicht zu einer zufriedenstellenden Klarheit gelangt, weder in terminologischer Hinsicht noch auch was das Verständnis der Kategorien »formal« und »material« angeht. Gleichwohl handelt es sich um eine grundsätzlich sinnvolle Differenz. Denn im Gegenzug zur Bestreitung der methodischen Bedeutung des Schriftprinzips verlegt dessen scheinbare Erweiterung durch das Materialprinzip der Rechtfertigung das Gewicht auf die soteriologische Bedeutung der sola-scriptura-Einsicht. Damit wird die reformatorische These vom fundamentalen Rang der Schrift zugleich differenziert und präzisiert.

Zu dieser Absicht paßt das Kategorienpaar »formal-material« nicht schlecht. Denn es stellt sicher, daß beide Prinzipien nur miteinander wirksam werden können, und es schließt aus, daß es ein übergeordnetes Einheitsprinzip gibt, aus dem beide noch einmal abzuleiten wären<sup>14</sup>.

Indem aber beide zusammen wirken, stützen und bestimmen sie sich gegenseitig. Durch die Beziehung auf das Schriftprinzip und somit auf die Schrift überhaupt verliert die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders den Anschein, eine bloß überspitzte Konsequenz der Gnadenlehre zu sein, in dem sich eine partikulare Subjektivität verabsolutiert. Durch die Beziehung auf die Rechtfertigungslehre verliert die Schrift den Anschein, bloß Mitteilungen über die objektive Gottesgeschichte kundzutun, die noch irgendeiner Vermittlung bedürfen, um für heutige Menschen auch subjektiv wahr zu werden. Indem die Doppelfassung des protestantischen Prinzips diese zwiefache Negation ausspricht, intendiert sie einen einheitlichen Sinn: die Einheit von Gottesgeschichte und Gottesbegegnung zur Darstellung zu bringen, reine Begegnung mit Gott unmittelbar durch Gott<sup>15</sup>.

Gegenüber der so intendierten Sache beschränken sich beide Prinzipien als Prinzipien selbst; als Prinzipien können sie nicht die Sache selbst sein wollen. Diese Selbstbeschränkung bedeutet freilich auch, daß die Vollständigkeit der Sache nicht durch die Hinzufügung eines dritten Prinzips (etwa der Kirche wie bei Ritschl) zu gewinnen ist<sup>16</sup>. Statt dessen fordern diese beiden prinzipiellen Leitgedanken dazu auf, ihre gegenseitige Angewiesenheit in einem Deutungsprozeß selbst nachzuvollziehen<sup>17</sup>. Dieser Deutungsprozeß geht zum einen die Schrift mit der Frage an, ob und wie in ihr Gott als der zur Sprache kommt, der dem Menschen begegnen will und begegnet. Und er bezieht sich zum anderen auf die menschliche Selbsterfahrung mit der Frage, ob und wie sie sich in der Schrift gedeutet findet. In diesem doppelten Auslegungsvorgang wird Deutung der Schrift zur humanen Selbstdeutung vor Gott.

Damit dieses Verfahren regelgerecht funktioniert, ist Anrede erforderlich, in reformatorischer Terminologie gesprochen: das *verbum externum*. Denn dieses steht im kommunikationspragmatischen Sinne für die Sachhaltigkeit des Vorgangs der Gottesbegegnung selbst ein, die nicht auf Prinzipien reduzierbar ist. So wenig ich in allem Begreifen des Gesagten die Tatsache des Angeredetwerdens selbst erzeugen kann, so wenig ergibt sich aus der bloßen subjektiven Anwendung der formalen und materialen Seite des protestantischen Prinzips aufeinander die intendierte Sache selbst.

Die reine Begegnung des Menschen mit Gott durch Gott selbst – oder: die Unmittelbarkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch – kann daher als eigentliches protestantisches Prinzip gelten, das auch in der Doppelfassung des 19. Jahrhunderts gemeint war.

## II. Was heißt »Gottesbegegnung«?

Die protestantische Zentraleinsicht wird nachfolgend im Ausgang von der Formulierung entwickelt, es handle sich um die *Unmittelbarkeit der Beziehung von Gott und Mensch*<sup>18</sup>.

Um den Begriff »Beziehung« im Ausdruck »Unmittelbarkeit der Beziehung« zu bestimmen, müssen die aufeinander Bezogenen voneinander unterschieden werden. Diese Unterscheidung kann nur innerhalb dieser Beziehung selbst entwickelt werden (und nicht in einem vermeintlichen Sicherheben über sie). Das hat zwei Konsequenzen. Einmal: Wir haben die Unterscheidung aus unserer menschlichen Perspektive vorzunehmen. Zum andern: Die Unmittelbarkeit der Beziehung muß als unterbrochen gedacht werden, damit sie überhaupt als Beziehung gedacht werden kann. Sie kann aber vom Menschen aus nur so unterbrochen werden, daß an die Stelle der

unmittelbaren Gottesbeziehung des Menschen dessen unmittelbare Selbstbeziehung tritt. Ein Verhältnis zu Gott gibt es dann nur infolge, aufgrund und nach Maßgabe dieser Selbstbeziehung. Menschliche Selbstbeziehung als primäre Relation vor der Gottesbeziehung ist somit die erste Bedingung dafür, den Unterschied von Gott und Mensch als Element der unmittelbaren Gottesbeziehung des Menschen zu denken.

Nun bleibt es aber auch dann, wenn man diese humane unmittelbare Selbstbezogenheit als vorrangig annimmt, beim Bezug Gottes auf den Menschen. Dieser Bezug ist so zu denken, daß sich Gott nun auf diesen sich so selbst bestimmenden Menschen bezieht – und ihn durch diesen Bezug seinerseits bestimmt. Die konkrete Gestalt der Beziehung von Gott und Mensch hat dann die Form, daß humane Selbstbestimmung (die nachrangig durchaus religiös als humane Selbstbestimmung auf Gott hin verstanden werden kann) und Bestimmung durch Gott miteinander in Konflikt liegen. Gerade der Gedanke einer unmittelbaren Beziehung bringt, wenn er gedacht wird, den Sachverhalt zum Vorschein, daß diese Unmittelbarkeit nicht unmittelbar gegeben sein kann.

Eben diese Konstellation ist gemeint, wenn in der reformatorischen Theologie vom Gesetz gesprochen wird. Wer einmal in dieser Konstellation steht, kommt aus ihr mit eigener Kraft nicht wieder heraus. Denn gerade eigene Kraft zu beanspruchen, setzt die Selbstbeziehung voraus, die geleugnet werden soll. Sich unter dem Gesetz vorzufinden, bedeutet also, diese Stellung nie verlassen zu können. Die Macht der Sünde ist unüberwindlich, lautet die religiöse Formulierung der reformatorischen Einsicht in diesen Sachverhalt. Es bleibt beim unversöhnlichen Gegenüber von (wie immer religiös ausgelegter) Selbstbeziehung einerseits und Bestimmtheit durch Gott andererseits, und das Ende dieser unversöhnlichen Geschichte ist der Tod.

Das ist die erste Etappe im Gedanken einer »unmittelbaren Beziehung von Gott und Mensch«. Es ist nicht die letzte; und es kann auch nicht die ursprüngliche Beziehung beschrieben sein, wenn anders Unmittelbarkeit überhaupt soll eintreten können. Wir fanden, daß Gott (im »Gesetz«) den sich selbst bestimmenden Menschen bestimmt. Die Form der humanen Selbstbestimmung ist also das kritische Ziel der göttlichen Bestimmung. Dieses Ziel kann aber nicht der Ursprung der göttlichen Beziehung auf den Menschen sein, denn sonst würden Gott und Mensch als gleichrangig gedacht. Wird nun aber nach Ursprung und Maß dieser Beziehung gefragt, dann kann nur die göttliche Selbstbeziehung in Betracht kommen, aus der die Relation zum Menschen entspringt und von der sie ihr Maß nimmt. Diese ursprüngliche Relation ist aber tatsächlich unter der Relation des »Gesetzes« verborgen und darum auch human nicht zugänglich. Sollte sie aber zugänglich werden, dann eröffnete sich in der Tat die Alternative zur unmittelbaren humanen Selbstbestimmung, sofern diese als ihrerseits eben nicht ursprünglich eingesehen und damit der Anstoß zu ihrer Überwindung vermittelt würde. Unmittelbarkeit im Verhältnis zu Gott bestünde dann präzise in der Negation der humanen Selbstbezüglichkeit angesichts der ursprünglicheren Selbstbestimmung Gottes für den Menschen. Der Aufruf zu diesem Vollzug heißt reformatorisch »Evangelium«. Das ist die zweite Etappe des Gedankens.

Es folgt eine dritte. Denn die hier als Alternative geschilderte Möglichkeit kann ihrerseits nicht unmittelbar oder abstrakt, sondern nur unter der Bedingung von »Sünde« und aufgrund des Wirksamseins des »Gesetzes« auftreten. Und sie muß im Modus von Faktizität auftreten, da Sünde und Gesetz aus sich selbst oder begrifflich unüberwindlich sind. Wenn von Jesus als Sohn Gottes gesprochen wird, dann ist diese faktische, humane Wirklichkeit der Selbstbeziehung

Gottes im Horizont der Welt des Gesetzes und der Sünde gemeint. Tritt nun diese Wirklichkeit Gottes unter den Rahmenbedingungen der Welt auf, dann kommt es zum realen Konflikt der beiden alternativen Beziehungsmuster »Sünde/Gesetz« und »Evangelium«; und der endet im Tod Jesu. Die Verkündigung seiner Auferstehung freilich ist die Proklamation nicht nur der Ursprünglichkeit und Gültigkeit der Beziehung Gottes auf den Menschen nach dem Muster von Gottes Selbstbeziehung. Sie ist überdies die Verkündigung der tatsächlichen Wirksamkeit dieser Gottesbeziehung, die sich für alle beweist und bewährt, die Jesus nachfolgen. Die Nachfolge steht damit unter der Bedingung des Kreuzes Jesu einerseits (an dem die Folgen des Konflikts zwischen Gott und den Menschen abgetragen werden), der Kraft seiner Auferstehung andererseits (die jenseits des Kreuzes die ursprüngliche Beziehung Gottes zu den Menschen in der Kraft des Geistes wirklich sein läßt). Die Einstellung auf diese Gültigkeit und Wirksamkeit geschieht bei denen, die Jesus nachfolgen, in Buße, Taufe und Sündenvergebung – in den Akten also, in denen im Blick auf Jesus und seine Geschichte die Wirklichkeit der eigenen unmittelbaren Selbstbestimmung negiert wird. Der Akt dieser Negation ist die subjektive Bedingung der Unmittelbarkeit, deren objektive Seite Glaube als Sich-Verlassen auf Gott heißt. Das Ergebnis dieses dritten Teilschritts im Gedanken der unmittelbaren Beziehung von Gott und Mensch lautet also, das es sich um eine in und durch Jesus Christus vermittelte Unmittelbarkeit handelt – und nur in dieser Vermittlung ist die Unmittelbarkeit des Verhältnisses nicht nur zu denken, sondern auch (im Glauben) zu leben. Die Figur dieser vermittelten Unmittelbarkeit ist aber nichts anderes als die konkrete Gestalt des Heiligen Geistes in seiner die Menschen ergreifenden Aktivität. Dabei ist es gerade die Externität und Faktizität Jesu, die diese Bedingungen real stiftet. Und der Externität Jesu entspricht die Äußerlichkeit der Schrift als Zeugnis von ihm, die ihrerseits wieder durch das äußere Wort der Verkündigung einen reflexiv uneinholbaren Anredecharakter gewinnt. Aufgrund der Faktizität der Christusgeschichte, ihrer Repräsentanz im (geschriebenen und verkündigten) Wort und ihrer Gegenwart im Glauben ist die unmittelbare Gottesbeziehung als *Gottesbegegnung* zu bezeichnen.

Auf diesen Sachverhalt der vermittelten Unmittelbarkeit verweist die Hermeneutik des protestantischen Prinzips<sup>19</sup>.

### III. Selbstunterscheidung als Form der Gottesbegegnung: die protestantische Differenzhermeneutik

Die subjektive Form der Gottesbegegnung ist Selbstunterscheidung in dem doppelten Sinne einer selbst vollzogenen und vom Selbst ihren Ausgang nehmenden Differenzierung; das ist bereits mit dem unmittelbaren Selbstbezug gegeben. Die ursprüngliche Unterscheidung wird am Selbstbewußtsein selbst vorgenommen. Von dort gehen weitere Unterscheidungen aus. Durch deren Abfolge werden das Glaubensverständnis (sowie dessen Reflexion als Dogmatik) und die Lebensführung (sowie deren Systematisierung in der Ethik) miteinander verknüpft. Im Ausgang von der rechtfertigungstheologischen Figur der Selbstunterscheidung läßt sich dabei das ethische Feld überhaupt rekonstruieren<sup>20</sup>.

## 1. Die Selbstunterscheidungen des Glaubens

Die erste durch die Gottesbegegnung entstehende Differenz ist, traditionell gesprochen, die von Sünde/Gesetz und Evangelium. In der hier gewählten Terminologie bedeutet das, daß das durch die humane Selbstbeziehung aufgebaute Verhältnis zu Gott unterschieden wird von dem unmittelbaren Verhältnis Gottes zum Menschen. Dabei müssen die beiden differenzierten Momente zugleich präsent gehalten werden, so daß der Glaube begriffen werden kann als Vollzug der Selbstunterscheidung im bewußten Unterschied zu Sünde und Gesetz.

Aus diesem Unterschied resultiert die zweite Differenz, die zwischen Selbstbezug und Weltbeziehung. Wenn es nach dem Modell von Sünde/Gesetz geht, ist alles Äußere in der Welt aufs Selbst bezogen. Nichts Äußeres kann als solches gesehen und behandelt werden. Bekanntlich gibt es von diesem Modell eine heroisch-titanische und eine depressiv-resignative Variante; und der Impuls, alles beherrschen zu müssen, schlägt nicht selten um in die Verzweiflung, nicht alles beherrschen zu können. Demgegenüber etabliert sich nach dem Modell des Glaubens eine stabile Unterscheidung. Denn infolge der unmittelbaren Gottesbeziehung muß nicht länger das Äußere die Funktion übernehmen, für den Bestand der inneren Welt einzutreten.

Damit kann in der Konsequenz dieser zweiten Unterscheidung der Welt des Menschen grundsätzlich ein eigenes, vom Menschen nicht notwendig zu beherrschendes Sein zugesprochen und gelassen werden. In dem Moment aber, in dem dieses Eigensein anerkannt wird, können auch die Ansprüche anderer Menschen auf ihren Platz in der und ihren Anteil an der Welt gesehen und anders als nur durch Zwang vermittelt anerkannt werden.

Aus der Selbstunterscheidung des Glaubens ergibt sich die kritische Tatsache, daß die Welt nicht auf die eigenen Zwecke reduzierbar ist. Diese Begrenzung ist positiv so zu verstehen, daß das Gegebensein von Welt und Mitmenschen seinerseits die nichtnegierbare Voraussetzung für den Vollzug der Selbstunterscheidung des Glaubens ist. Daraus entspringt die Einsicht, daß die Lebenswelt der Menschen insgesamt demjenigen verdankt wird, der zum Vollzug der Selbstunterscheidung veranlaßt: Gott ist Schöpfer der Welt, die Welt ist Gottes Schöpfung<sup>21</sup>. Sofern nun aber die grundsätzliche Positivität der gegebenen humanen und mundanen Vielfalt in Anschlag gebracht werden darf, ist damit auch die Anerkennung der irreduziblen Pluralität von Lebensformen gegeben, die den Ausgangspunkt für die Selbstunterscheidung des Glaubens abgeben. Es ist daher von diesem Gedanken der Selbstunterscheidung her mit einer Einheit des Glaubens nur in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen zu rechnen. Und es ist auch damit zu rechnen, daß die Klarheit dieser Einsicht in den so beschriebenen Sachverhalt unterschiedlich ausfällt. Allerdings besagt der Grad der reflexiven Durchsichtigkeit nichts für oder gegen die Wahrheit gelebten Glaubens.

## 2. Die Selbstunterscheidung des Glaubens vom Nichtglauben

Aber nicht nur diese Vielfalt der Lebensformen des Glaubens ist zu sehen und anzuerkennen. Wenn sich der Glaube an seine eigene Herkunft aus dem Unglauben erinnert, wird er sich darauf einzustellen haben, mit anderen Lebensformen zu konkurrieren, die ihrerseits einen faktischen Anspruch auf Letztgültigkeit erheben. Vom Glauben selbst aus ist der Unterschied von Glauben und Nichtglauben zu erkennen. Das Wissen um die innere begriffliche Inkompatibilität beider geht dabei einher mit dem Wissen um die von außen her unauflösliche Koexistenz beider<sup>22</sup>. Sofern das Wissen um diesen Unterschied ebenfalls dem Glauben (und den in ihm verarbeiteten Differenzen) entspringt, kann auch dieser Unterschied als in Beziehung auf Gott stehend begriffen werden; das ist der Sinn der traditionellen Zwei-Regimenten-Lehre im evangelischen Christentum<sup>23</sup>.

Die für alle Menschen gleichursprünglich vorhandenen Bezüge von Sozialität und Naturalität sind also so zu regeln und zu gestalten, daß dieser Gestaltung alle zustimmen können, auch dann, wenn sie sich (wie Christen und Nichtchristen) hinsichtlich der Selbstunterscheidung des Glaubens gerade nicht einig sind. Diese Forderung nach Allgemeinheit ist darum als spezifisch christlich zu bezeichnen, weil auch die Christen selbst

den Glauben immer nur im Unterschied zur Lebensform von Sünde/Gesetz vollziehen können. Diese Allgemeinheit baut also auf der Unterscheidung auf zwischen demjenigen, was sich im Glauben nur selbst vollziehen läßt, und demjenigen, was unabhängig davon für alle gelten muß. Die auf diese Weise intendierte Allheit wird so ipso facto von letztbegründeten Lebenseinstellungen und ihrem normativen Verpflichtungscharakter abgekoppelt, ohne damit die spezifische (religiöse) Bestimmung zum Handeln zu eliminieren<sup>24</sup>.

Für die soziale Dimension der Allgemeinheit, das Recht, bedeutet dies die Verpflichtung zum Aufbau von verfahrensmäßiger Legalität. Aus dem Verfahren selbst muß sich Rechtmäßigkeit über Zustimmungsfähigkeit ergeben können. Eine Allgemeinheit der natürlichen Dimension, des Wirtschaftens, ist insofern schwieriger zu etablieren, als der Eigenwille in der Naturaneignung nicht negiert werden kann; hier geht es um eine regulative Allgemeinheit, in der das jeweilige Eigeninteresse durch die Beziehung auf die konstitutive Allgemeinheit des Rechts orientiert und limitiert wird. So wenig es eine von den Individuen und ihren (einzelnen und kollektiven) Interessen abgehobene Gemeinwohlbestimmung geben kann, so sehr ist eine Rückbeziehung der Allgemeinheit des Rechtes auf diese Interessen nötig<sup>25</sup>.

Das alles wäre weiter auszuführen; zu zeigen war hier nur dies: Wie sich aus der Selbstunterscheidung des Glaubens solche normativen Vorgaben für die Gestaltung humanen Lebens erwachsen, die gegebene Unterschiede wahrzunehmen, anzuerkennen und zu stärken vermögen.

### 3. Die Allgemeinheit humaner Selbstunterscheidung

Die Theorie der Selbstunterscheidung als Form und Konsequenz des Glaubens bewährt sich aber nicht nur als Verständigungsmodell innerhalb der Glaubenskommunikation und als Erschließungsmodell für soziale Zusammenhänge aus der Sicht des Glaubens. Ihre Stärke liegt darüber hinaus darin, daß sie humane Strukturen überhaupt mit einer Selbsterfassung des Glaubens (und umgekehrt) in Verbindung bringt. Alles menschliche Leben und Sich-Verstehen steht nämlich vor der Aufgabe, Selbstunterscheidungsleistungen in irgendeiner Art vorzunehmen. Seine Einheit liegt nur in asymmetrisch verfaßten und allein von innen her explizierbaren Differenzen vor. Das läßt sich exemplarisch an der traditionellen Leib-Seele-Dichotomie zeigen, mit der eine Einheit des Menschen gemeint ist, die aber nur im Unterschied gedacht werden kann. Dieser Unterschied ist dabei von asymmetrischer Art, sofern wir die Beziehung der Seele auf den Leib zu erkennen verneinen, die Beziehung des Leibes auf die Seele sich einer klaren Erfassung aber entzieht. Grundsätzlich von gleicher Struktur ist das Verhältnis von Mensch und Mitmensch, Mensch und Natur; schließlich auch von Mensch und Gottesgedanke in der Religion.

Dieser Bezug auf das anthropologische Phänomen der Selbstunterscheidung überhaupt sichert der Auslegung des Glaubens mit Hilfe dieser Kategorie ihre allgemeine Zumutbarkeit, ihre Anschlußfähigkeit und Übersetzbarkeit in andere Deutungszusammenhänge.

## IV. Selbstunterscheidung und Ökumene

### 1. Drei Modelle ökumenischer Hermeneutik

Zweifellos ist die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts ein kirchengeschichtliches Ereignis von höchster Bedeutung. Sie hat die Umkehrung einer jahrhundertelangen Zersplitterungstendenz des Christentums eingeleitet. Vor dem Hintergrund dieser Geschichte hat die Zuordnung des christlich Gemeinsamen zum konfessionell und kirchenorganisatorisch Besonderen naturgemäß Schwierigkeiten bereitet.

Das prominenteste Modell ökumenischer Hermeneutik arbeitet mit der Unterscheidung zwischen der wesentlich einen Kirche und ihren vielfältigen Erscheinungen. Dabei ist aber die

Frage strittig, von welchem Ort aus dann die Einheit des Wesens benannt und festgehalten werden kann. Daher gibt es mindestens zwei gewichtige Varianten dieses Modells. Die eine, die römisch-katholische, behauptet die Identität von Wesen und Erscheinung in einem und nur einem Fall, nämlich der römischen Kirche selbst. Von dieser Identität her (die selbst als im Wachsen begriffen und als der Steigerung fähig ausgelegt werden kann) lassen sich andere Erscheinungen im Rahmen des Christlichen als wesensferner, aber nicht ganz unwesentlich entdecken und bezeichnen – so daß eine Einbeziehung dieser (noch) nicht ganz wesenskonformen Gestalten des Christentums durchaus eine Bereicherung der jetzigen Einheit von Wesen und Erscheinung darstellen könnte<sup>26</sup>.

Die andere große Variante dieses klassischen Modells hat *Wolfhart Pannenberg* entwickelt und inzwischen über viele Jahre hinweg vertieft. Ihre Pointe besteht darin, daß die Einheit von Wesen und Erscheinung der einen Kirche universalgeschichtlich am Ende der Geschichte erwartet wird. Bis dahin ist also mit einer gewissen bleibenden Differenz aller einzelnen Kirchentümer zur Vollgestalt der einen Kirche Jesu Christi zu rechnen<sup>27</sup>. Nach dieser Vorstellung wird also der Unterschied zum wahren Wesen auf alle Kirchen ausgedehnt. In dem Maße freilich, wie sie sich einander begründet annähern, wird die Anzeige der endgeschichtlichen Einheit aller deutlicher.

Die gemeinsame Problematik dieser beiden Varianten des klassischen Modells der Ökumene<sup>28</sup> besteht darin, daß von einem jeweils partikularen Horizont aus eine für alle verbindliche Wesensbestimmung vorgenommen wird. Im einen Fall handelt es sich um eine große (aber, dem eigenen Anspruch zum Trotz, eben nicht alle umfassende) Kirche; im andern Fall um einen bedeutenden theologischen Entwurf, der aber (noch) nicht in verbindliche kirchliche Lehre übersetzt ist. Bei diesem Urteil ist weder im einen noch im anderen Fall über den möglichen Wahrheitsgehalt entschieden (obwohl nicht beide Auffassungen zugleich wahr sein können); in der aufgezeigten Schwierigkeit spiegelt sich lediglich der methodische Sachverhalt, daß mit einem kategorial einstufigen dualen Schema wie dem von Wesen und Erscheinung die ökumenische Vielfalt gar nicht erfolgreich zu begreifen (und darum auch nicht aussichtsreich zu reduzieren) ist.

Mit einer gewissen Konsequenz ist darum in den letzten Jahren von *Eilert Herms* ein anderes ökumenisches Paradigma ausgearbeitet und in Vorschlag gebracht worden<sup>29</sup>. Seine weiterreichende Leistungsfähigkeit liegt darin, daß es das kategoriale Schema von Wesen und Erscheinung gewissermaßen pluralisiert. Jede Kirche, jede Konfession versteht das wesentlich Christliche auf ihre Weise. Sie bildet daher eine je eigentümliche Konstellation des Christlichen – und es gibt keine Position, die von oben her über diese Konstellation urteilen könnte – so wenig damit die intensive Debatte um das Wahrsein der jeweiligen Glaubensauffassung ausgeschlossen, diese vielmehr umgekehrt intensiv zu fordern ist.

Diese Konzeption enthält zwei wichtige Implikationen. Die eine besagt, daß es in den unterschiedlichen Konfessionen, sofern dort Christus überhaupt bekannt wird, einen identischen christlichen Glauben gibt. Die andere Implikation besagt, daß in allen Konfessionen zwischen dem Gehalt des Glaubens (daß er Christusglaube ist) und zwischen seiner gedanklichen, lehrmäßigen Darstellung ein unaufhebbarer Unterschied waltet. Gerade der macht es aber sinnvoll und möglich, im Sinne einer wachsenden Wahrheit des Christentums über die Adäquanz von Glaube und Lehre zu streiten. Die Eigentümlichkeit des evangelischen Christentums – und

damit zugleich seine hermeneutische Bedeutung für die Ökumene – sieht Herms darin, daß hier dieser Unterschied von Glaube und Lehre mit vorher unbekannter und seither unüberholter Klarheit gewußt wird<sup>30</sup>.

Das hier vorzuschlagende dritte Modell knüpft an dieses zweite an und setzt es fort. Dabei kommt alles auf die Einsicht an, daß die von Herms als Differenz von Glaube und Lehre benannte Unterscheidung auf die Unterscheidung zurückgeführt wird, die der Glaube selbst vornimmt und ist. Das Wahrsein der Christusbotschaft ist eben und genau diejenige Selbstunterscheidung, die unseren selbstvermittelten Gottesbezug und Gottes Unmittelbarkeit zu uns unterscheidet. Diese dogmatische Verankerung des Unterschiedes im Glauben selbst hat zur ersten Folge, daß im interkonfessionellen Gespräch die Aufmerksamkeit nicht nur auf die faktisch vorliegende Differenz von Glaube und Lehre zu lenken ist, sondern daß die Reflexion sich tiefer noch auf die Frage konzentriert, wie diese Differenz selbst aus dem Charakter des Glaubens hervorgeht und wie sie insofern dem je eigenen Glaubensverständnis selbst zugänglich ist. Damit wird die Behauptung vertreten, daß die ökumenische Debatte nur dann Erfolg hat, wenn sie zu einer Vertiefung der Einsicht in den einen Glauben führt – daß diese Einsicht aber gerade nicht auf eine Eliminierung konfessioneller Unterschiede hinausläuft, sondern in eine tiefere Durchdringung des gemeinsam Christlichen in den verschiedenen Gestaltungen des Christentums mündet. Die zweite Folge dieser auf den Glaubensvollzug selbst zurückgeführten Selbstunterscheidung besteht in der Verknüpfung von ökumenischen und interreligiösem Dialog. Denn die fundamentalanthropologische Dimension dieses Gedankens veranlaßt zu der Zuversicht, daß er auch über den Bereich des Christentums hinaus zumutbar ist. Verschiedene Religionen und humane Selbstdeutungssysteme werden demzufolge darauf hin befragt, wie sie mit der elementaren Struktur der Selbstdifferenzierung umgehen<sup>31</sup>.

## 2. Strukturen einer ökumenischen Hermeneutik der Selbstunterscheidung

Wer mit Hilfe der hier vorgeschlagenen Hermeneutik der Selbstunterscheidung den ökumenischen Diskurs betreiben oder beobachten will, kann heuristisch auf das faktische Vorliegen folgender Differenzierungen achten (die sich überlagern und sich in jedem Einzelfall anreichern).

(1) *Selbst und Glaube*. Es ist der erste Akt der Selbstunterscheidung des Glaubens, daß er sich aus der selbstbezüglichen Verfügung des Subjekts entlassen weiß. So sehr der Glaube für die Selbsterfassung konstitutiv ist, so wenig kann er als Zweck oder Mittel des Subjekts in Anspruch genommen werden. Diese Differenzierung ist die Ermöglichungsbedingung einer Verständigung über verschiedene Glaubensweisen überhaupt und darf insofern als kommunikationspragmatische Voraussetzung jedes Dialogs unterstellt werden.

(2) *Glaube und Kirche*. Die im Glauben vollzogene Selbstunterscheidung unterbricht die Selbstbezogenheit des Menschen; er findet sich, ohne weiteres Zutun, nun in der unverstellten Bezogenheit auf andere Menschen vor; zunächst und vor allem sieht er sich auf die bezogen, die ihrerseits aus der Selbstunterscheidung des Glaubens leben. Das Leben des Glaubens findet darum stets und ausschließlich in sozialer Perspektive statt. Diese soziale Dimension ist dem Glauben aber auch schon vorangegangen. Denn so gewiß die Selbstunterscheidung des Glaubens ursprünglich von Gott zugemutet ist, so sehr ist diese Zumutung durch Menschen vermittelt, die ihrerseits bereits in einem so oder so geformten Leben des

Glaubens stehen. Sowohl für die Genese wie für die Darstellung des Glaubens ist also die sichtbare Kirche in der Gestalt bestimmter Konfessionskirchen (oder religiöser Strömungen) mitverantwortlich. Es ist darauf zu achten, wie diese Mitverantwortlichkeit von der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses unterschieden wird, das sich nur selbst herstellen kann. Überall, wo diese Unterscheidung vorgenommen wird, kann aber gesagt werden, daß der in einer Konfessionskirche gewachsene und gestaltete Glaube in die Gemeinschaft der Christusgläubigen überhaupt versetzt, also an der unsichtbaren Kirche teilgibt.

(3) *Kirche und Gesellschaft*. Da die Kirche zugleich mit der Selbstunterscheidung des Glaubens von der Selbstzwecklichkeit des Subjekts entsteht, trägt sie selbst eben diese Form der Selbstdifferenzierung in sich. Die ihr eigentümliche Sozialität bestimmt sich mithin als Darstellung und menschliche Vermittlung des Glaubens – im Unterschied sowohl zu den anthropologisch gegebenen als auch zu den zweckvermittelten Formen humaner Vergesellschaftung. Ökumenisch ist daher jede einzelne Konfessionskirche danach zu fragen, ob und wie diese eigentümliche Zweckfreiheit und Nicht-Natürlichkeit in ihr zum Ausdruck gelangt. Es ist weiterhin zu beobachten, ob und wie sich die Kirchen zu den gesellschaftlich vermittelten Rechtsinteressen verhalten, die als zustimmungsfähig vorausgesetzt sind; ob und wie sie sich mit diesen Interessen verbünden oder das Niveau der Zustimmungsfähigkeit zu erhöhen beabsichtigen – indem sie beispielsweise für einen gesetzlichen Schutz der Schwachen und eine Förderung der Benachteiligten eintreten.

(4) *Kirche und Kirche*. Die schwierigste Zumutung an die Unterscheidungsfähigkeit des Glaubens in seiner kirchlichen Perspektive ist die, daß in der »Umwelt« einer Kirche mit anderen Kirchen gerechnet werden muß, die ihrerseits eine je eigene und verschieden deutliche Unterscheidung von Selbst und Glaube, Glaube und Kirche, Kirche und Gesellschaft, schließlich auch von Kirche und Kirche vornehmen. Diese Einsicht ist das Eingeständnis der Tatsache, daß die jeweils eigene Sichtweise nicht verabsolutiert werden darf, so wenig ihr Anspruch auf Wahrheit und Erschließungskraft für anderes geleugnet werden kann. Statt eine wie immer geartete allgemeine, wenn auch nicht von allen geteilte, Einheitsperspektive zu veranschlagen, ist mit der irreduziblen Vielfalt verschiedener Sichtweisen zu rechnen, die eine Verständigung in hohem Maße erschweren. Daher fällt auf die Art und Weise einer lebendigen Gestaltung ökumenischer Hermeneutik ein besonderes Gewicht.

### 3. Ökumenische Hermeneutik der Selbstunterscheidung im Vollzug

Die Aufmerksamkeit auf kategoriale Verknüpfungen und Differenzen im ökumenischen Diskurs kann diesen offenen Verständigungsprozeß nicht vorwegnehmen. Sie kann aber kommunikative Ausgangspunkte vorschlagen.

(1) Man kann von der Tatsache ausgehen, daß im ökumenischen Gespräch jede Kirche, jede Konfession, ihr Eigentümliches behauptet. Das ist nicht nur unausweichlich so, das ist auch die Voraussetzung dafür, daß tatsächlich ein Austausch von verschiedenen Auffassungen zustandekommt. Kein ökumenischer Diskurs ist sinnvoll, bei dem relativistisch die je eigene Identität und damit der Wahrheitsanspruch der jeweiligen christlichen Gestaltung negiert würde; man müßte auch fragen, woraufhin denn diese Relativierung vorgenommen werden sollte. Der Eintritt in den ökumenischen Diskurs verlangt daher keine Vorgaben – außer der Bereitschaft, miteinander zu sprechen und sich ernst zu nehmen<sup>32</sup>.

(2) Statt dessen kann die Tatsache des Gespräches selbst den Ausgangspunkt für die sachlichen Erörterungen bilden. Dabei kommt es nicht auf die Motivationen an, die dazu veranlaßt haben; selbst wenn sie jedem einzelnen selbst durchsichtig wären, dürften sie in der Regel kaum realistisch sein, weil ihre Beschreibung doch spezifisch konfessionsintern erfolgt; in der Mehrzahl der Fälle bleibt die Motivation ohnehin opak. Statt dessen wäre das Augenmerk darauf zu richten, daß der am Gespräch beteiligte Partner seine Differenz zu mir theologisch anders definiert als ich die meinige zu ihm. Genau dieser Sachverhalt wäre im Diskurs zur Anerkennung zwischen allen Beteiligten zu bringen; diese Anerkennung darf aber auch verlangt werden, weil sie nur expliziert, was im Diskurs schon der Fall ist.

(3) Ein weiterer Schritt kann darin bestehen, auf die Bedingungen der Möglichkeit dieser Differenzen zu reflektieren. Es gilt dabei auszuschließen, daß diese Unterschiede in der Gestaltung des Christlichen auf Dummheit oder Böswilligkeit zurückzuführen seien (so sehr sie allenthalben am Werk sein werden); also etwa: auf überspannte Individualität hier, auf Untertanengeist dort. Diese Besinnung darf einerseits erwartet werden infolge der Analyse der Kommunikationspragmatik von Schritt (2), nach der keiner dem anderen seine Vorstellung von Dialog diktieren kann; andererseits liegt hier der schwierige Übergangspunkt zur Selbstunterscheidung zwischen der Wahrheit und Einheit des Glaubens und der Partikularität und Fallibilität der eigenen lehrmäßigen und kirchenordnungsgemäßigen Gestaltung.

(4) Wie kann man sich in einem solchen Diskurs der Verschiedenen darüber verständigen, daß und inwiefern die offenkundigen Differenzen zwischen den ökumenischen Gesprächspartnern zurückgehen auf und herkommen von der Grundunterscheidung, die im Glauben selbst liegt? Auch bei diesem Gesprächsgang wird man davon ausgehen müssen, daß sich der gemeinte identische Gehalt immer nur und immer wieder in verschiedenen, aufeinander nicht rückführbaren Sprachformen zur Darstellung bringt. Die gegenseitige Einsichtsfähigkeit, die Fähigkeit, im Anderes das Eigene zu entdecken, bleibt dem Vollzug der Debatte und der Erfahrung der Beteiligten vorbehalten.

(5) Was man am Ende aber erwarten könnte, ist dies: Daß es einerseits zu einer vertieften Einsicht in die christliche Substanz der je eigenen Konfession kommt (was gewisse Selbstkorrekturen möglicherweise einschließt). Und daß es andererseits gerade aufgrund dieser erhöhten Selbstdurchsichtigkeit zu einer erweiterten gegenseitigen Anerkennung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als wesentlich christlich kommt<sup>33</sup>.

Dieser ökumenische Einsatz des »protestantischen Prinzips« von Gottesbegegnung und Selbstunterscheidung macht deutlich, daß es um alles andere geht als um einen abgrenzenden Konfessionalismus. Was das »protestantische Prinzip« ökumenisch intendiert, ist eine Vertiefung und Reinigung des Christlichen in allen Konfessionen – und damit erfüllt es die kirchenreformerische Absicht der Reformation unter der aus dem Glauben selbst verstehbaren Bedingung der Pluralisierung der Kirchen.

## V. Selbstunterscheidung und multikulturelle Gesellschaft

### 1. Wirklichkeit und Begriff der multikulturellen Gesellschaft

Man mag über die Semantik des Wortes »multikulturell« in Befürchtung vermeintlich normativer Implikationen noch streiten – die Wirklichkeit, die damit gemeint ist, läßt sich nicht leugnen. Wie sie genau zu sehen ist und wie man sich, als Beteiligter, zu ihr stellen kann, das hängt vom Begriff ab, den man von ihr bildet. Die Vorschläge dafür sind, wie nicht anders vorstellbar, selbst vielförmig<sup>34</sup>.

Mein Vorschlag lautet: Multikulturell heißt eine Gesellschaft dann, wenn in ihr die Unterscheidung zwischen der auf individueller Wahrheitsgewißheit aufbauenden Selbsterhaltung und gesellschaftlicher Kompromißfähigkeit in Frage gestellt wird und tendenziell verschwindet. Das heißt (1): Es handelt sich bei einer multikulturellen Gesellschaft um ein nachmodernes Phänomen. Sie hat die Unterscheidung von individuell gewisser Wahrheit und sozialer Allgemeinheit hinter sich und ist mit deren Folgeproblemen befaßt. Nach dieser Bedingung wäre etwa kulturelles Nebeneinander im Mittelalter und der frühen Neuzeit (wie etwa im islamischen Spanien) nicht nach dem gleichen Muster zu betrachten wie die Koexistenz von

Islam und Christentum im heutigen westlichen Europa. Das heißt (2): Die Frage multikultureller Gesellschaft stellt sich nicht erst durch die Internationalisierung von Lebenswelten. Bereits innerhalb spätmoderner nationalstaatlicher Gesellschaften haben sich solche subkulturelle Strukturen ausgeprägt, die ebenfalls auf die genannte Unterscheidungsverweigerung hinstreben. Dabei ist keineswegs nur an den Öffentlichkeitsanspruch privat kultivierter Lebensformen zu denken; auch gesellschaftlich bestimmende Systeme wie Wirtschaft oder (Partei-)Politik tragen zunehmend diese Züge, sich im Verfolgen des Selbsthaltungszwecks von der gesellschaftlichen Kompromißbildung und seiner Anwendung im Recht zu distanzieren.

## 2. Verständigungsbedingungen in der multikulturellen Gesellschaft

Das Problem der gesellschaftlichen Kommunikation unter multikulturellen Bedingungen besteht darin, die unausweichlich nötige Rechtsförmigkeit sozialer Vermittlung mit den subkulturell spezifischen Sichtweisen und Überzeugungen in Zusammenhang zu bringen, um die ebenso nötige moralische Grundlage des Rechtes zu sichern. Angesichts dieser Aufgabe ist es wenig aussichtsreich, allein auf der formalen Behauptung des Rechtes zu bestehen, so wenig auf dessen konsequente Durchsetzung verzichtet werden darf; damit wird die moralisch kontroverse Basis noch gar nicht berührt.

Weiterreichend ist der Versuch, innerhalb der multikulturellen Vielfalt verbindende Allgemeinheiten zu entdecken, die jeder Moralität und Rechtsschöpfung zugrunde liegen – also etwa die Menschenrechte. Diese Argumentation hat den Vorzug, an den Selbstvollzug von Moralität und Rechtlichkeit anzuknüpfen; sie hat aber den Nachteil, daß auch die vorgestellte Universalität subkulturspezifisch eingeschränkt zu werden pflegt (wie man sich an dem Begriff »islamischer Menschenrechte« klar machen muß).

Auch das Allgemeine im Eigenen ist also nur von den vorliegenden Differenzen aus zu erfassen und zu bestimmen. Sofern aber bereits im Begriff des Eigenen der Unterschied zu einem oder mehreren anderen Eigenen oder zu einem (potentiell) Allgemeinen enthalten ist, empfiehlt sich auch hier die Figur der Selbstunterscheidung. Die einschlägigen logischen Distinktionen lauten aus dieser Perspektive:

(1) *Unterscheidung im Selbst*. Damit wird abgestellt auf das Phänomen, daß jeder an sich selbst den Unterschied von Sein und Sollen, von Sein und Wollen empfindet – noch unabhängig davon, wie er mit ihm umgeht und ihn bearbeitet. Das ist die tiefste, elementare anthropologische Differenz.

(2) *Selbst und Gesellschaft*. Die am Selbst entdeckte Differenz ist von der Art, daß sie durch gesellschaftliche Aktivitäten und Regelungen nicht behoben werden kann. Die moralische Aufgabe ist unabschließbar. Daher ist zwischen dem regelungsfähigen Bereich und dem des Unabstimmbaren kategorial zu unterscheiden.

(3) *Selbst und Religion*. Es ist aber – gerade aufgrund der Unabstimmbarkeit – mit einer Koexistenz von verschiedenen religiösen Letztüberzeugungen zu rechnen, die nicht negiert werden kann. Sie stehen in faktischer Konkurrenz zueinander und unterscheiden sich darin voneinander, daß sie sowohl die interne Selbst-Differenz als auch die Unterscheidung von Selbst und Gesellschaft unterschiedlich bestimmen.

### 3. Eine multikulturelle Hermeneutik der Selbstunterscheidung<sup>35</sup>

Jeder Versuch, im multikulturellen Geflecht Verständigung herbeizuführen, stößt auf ein Hemmnis. Das ist die faktische Machtförmigkeit gesellschaftlicher Auseinandersetzung, die zur Interessendurchsetzung unter Kommunikationsverzicht tendiert. Wenn sie allein das Terrain bestimmt, kommt es gar nicht erst zum aufklärerischen Diskurs. Dagegen hilft kein moralischer Appell (dessen Basis ja multikulturell gerade zur Disposition gestellt wird). Dagegen hilft, wenn überhaupt, nur dreierlei. Einmal die rechtsförmige Verpflichtung zu einem multikulturellen Dialog – nicht allgemein, aber in dafür vorgesehenen Institutionen. Unsere vom Christentum und seinen Grundunterscheidungen geprägte Rechtskultur sollte zu einer solchen Verpflichtung in der Lage sein. In solchen Diskursen wäre – zweitens – die Einsicht auszuarbeiten und jeweils selbst nachzuvollziehen, daß nur ein bestehender Moralkontakt das Recht und damit das Funktionieren der Gesellschaft erfolgreich sichert. Drittens könnte der – machtfernere – kirchliche Diskurs in der Ökumene ein Modell für den auch individuellen Gewinn abgeben, den ein solches Unternehmen abwirft. Auf diese Weise wäre dann der ökumenische Dialog, der vom protestantischen Prinzip Gebrauch macht, gesellschaftlich bedeutsam. Wenn ein solcher multikultureller Dialog institutionell initiiert werden könnte, wären in ihm folgende Strategien zu bedenken:

(1) Als Anfang reicht die Wahrnehmung der Verschiedenheit aus. Bereits diese Wahrnehmung setzt voraus, das Eigene als Eigenes zu bestimmen; also sich etwa über islamische und christliche, deutsche und polnische Identität selbst Rechenschaft zu geben. Diese Rechenschaftsablage, die die Gesprächspartner einander zumuten, versetzt sie gegenseitig in die Notwendigkeit, sich probeweise selbst von außen zu betrachten. Diese Außensicht wird, so liegt nahe, als Sicht eines fiktiven, aber immerhin konkret vorstellbaren Gesprächspartners imaginiert, sofern es auch für diese externe Betrachtung keine allgemeine Über-Position gibt; daher kommen, je nach wechselnder Gesprächslage, auch verschiedene Außensichten des Eigenen zustande. Die elementare Aufgabe besteht also nicht schon in der Diskussion von Verhältnissen zueinander (»das Christentum und der Islam«), sondern in der Selbstexplikation gegenüber dem jeweiligen Gesprächspartner.

(2) Der zunächst exklusive Selbstvollzug der eigenen Identitätsvorstellung motiviert für den Gedanken, daß auch die ethnische, nationale oder religiöse Identität der anderen nicht auf das eigene Glaubens- oder Wertesystem reduzierbar ist, daß aber bereits für den Diskurs Bedingungen in Anspruch genommen wurden, die sich von jenen Identitätsdifferenzen unterscheiden. Wir können uns über diese Unterschiede nur verständigen, wenn wir sie nicht zur alleinigen Bestimmungsgröße unserer selbst erheben. Wir benötigen für die Verständigung eine Ebene, die wahrheitsindifferent bleiben kann, das heißt praktisch: auf der Mehrheiten entscheiden.

(3) Diese Unterscheidung zweier Ebenen kann schließlich auf die Verfaßtheit des je eigenen Selbst zurückführen. Aus der Wahrnehmung der unschlichtbaren Differenzen ist der Rückschluß auf die in jedem selbst liegende Kluft möglich, die wir aber im Vollzug der Selbstunterscheidung auch immer (unterschiedlich bestimmt) übergreifen. Die Steigerung der eigenen Selbstdurchsichtigkeit erscheint so als Motivationskraft zur Akzeptanz von Unter-

chieden zwischen kulturell verschieden orientierten Menschen, ohne daß diese jeweils ihre kulturelle Eigenart preisgeben hätten.

*Prof. Dr. Dietrich Korsch*

*Universität Passau – Evangelische Theologie*

*94030 Passau*

## Abstract

A revision of the 19th century debate and of the actual discussion about a protestant principle shows that the most precise description of that principle might be given by connecting mankind's immediate encounter with God (in Christ) and human self-differentiation. It is argued that this principle is above all of outstanding hermeneutical value, because it opens a series of approaches to self-understanding, both in the field of christian faith and of christian ethics. Moreover, it relates protestantism with the innumerable multitude of other self-interpretations, in worldwide christianity as well as in modern multicultural society, and provokes efforts of mutual understanding.

## Anmerkungen

1. *Wolfgang Huber*: Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige, in: ZThK 89, 1992, S. 98–120. *Friedrich Wilhelm Graf*: Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar? Zum Streit um das protestantische Verständnis von Freiheit, ebd., S. 121–138. *Wolfgang Pannenberg*: Gibt es Prinzipien des Protestantismus, die im ökumenischen Dialog nicht zur Disposition gestellt werden dürfen?, in: *Friedrich Wilhelm Graf* und *Klaus Tanner* (Hg.): Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, S. 79–86.
2. »Identität« kann aus der Natur der Sache heraus nur dogmatisch begriffen werden«, *Eilert Herms*: Kirche und Kirchenverständnis als Fundament protestantischer Identität. Eine dogmatische Perspektive, in: *Protestantische Identität heute* (Anm. 1), S. 76.
3. Dazu klassisch und kritisch *Albrecht Ritschl*: Die beiden Prinzipien des Protestantismus. Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage, in: *ders.*: Gesammelte Aufsätze, Freiburg u. Leipzig 1893, S. 234–247. Ihm folgt *Ragnar Holte*: Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht (AUU. SDCU 3), Uppsala 1965, S. 150–175. Vgl. zuletzt zu *Dorner Christine Axt-Piscalar*: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners (BHTh 79), Tübingen 1990, S. 7–27. Zu *Ferdinand Christian Baur* vgl. *Traugott Koch*: Was ist das spezifisch »Evangelische« als das »Protestantische«? Vom Schriftprinzip zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit, in: *Protestantische Identität heute* (Anm. 1), S. 50–67, bes. 53–58. Eine monographische Behandlung des Themas steht noch aus.
4. Exemplarisch *A. D. Chr. Twisten*: Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. W. M. L. de Wette, 4. Aufl. (= unveränd. Abdruck der 3. Aufl.) Hamburg 1838 § 20: Princip und Charakter des Protestantismus, S. 257–264.
5. AaO. (Anm. 1), S. 80f.
6. AaO., S. 80.
7. AaO., S. 85.
8. S. Anm. I.
9. Damit möchte er sich sowohl von *K. Raiser* als auch von *T. Rendtorff* absetzen.
10. AaO. (Anm. 3), S. 55, 57.
11. *Pannenberg*: AaO., S. 85.
12. AaO. (Anm. 1), S. 129.
13. AaO., S. 135.
14. »Christliche Freiheit« kommt vielmehr gerade erst im Zusammenspiel dieser beiden Momente zustande. Es ist »der innere Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Schriftprinzip zu begreifen [...], wenn begriffen werden soll, was das Reformatorische ist«, *T. Koch*: AaO. (Anm. 3), S. 55.
15. In der Unanschaulichkeit des Glaubens als der subjektiv wirklichen Einheit von material-objektivem Prinzip

- (Christus als Rechtfertigung) und formal-objektivem Prinzip (die Schrift als Christuszeugnis) liegt übrigens auch schon die Pointe der Konstruktion *Twestens*, aaO. (Anm. 4), S. 262f.
16. Aus einer bloß positiven Fassung der Prinzipien und also der Nichtberücksichtigung ihrer im Begriff selbst gegebenen Grenze resultieren die zwei entscheidenden Unklarheiten in der alten Debatte. Die eine ist die terminologische Unschärfe, nach der die Schrift einmal das formale, einmal das materiale Prinzip genannt werden kann (was für die Rechtfertigung *vice versa* gilt). Gerade diese Verdrehung der Zuordnung läßt nun freilich erkennen, daß es nicht um eine eindeutige Fixierung geht, sondern daß es allein auf die Figur des aufeinander nicht rückführbaren Zusammenwirkens ankommt. Damit erweist sich *Ritschls* Spott »die Formel ging um, und suchte, welchen Inhalt sie verschlingen könnte« (aaO., S. 246) als gegenstandslos. – Die andere Unklarheit ist die über die Sachhaltigkeit der Prinzipien. *Chr. Axt-Piscalar* hat gezeigt, wie *Dorner* das Zusammenwirken der beiden Prinzipien dazu benutzen möchte, eine prinzipielle Bewußtseinskonstitution durchzuführen statt einen (Selbst-)Interpretationsvorgang anzustoßen (aaO., S. 23–27); das muß mißlingen.
  17. Daher überrascht auch die Undeutlichkeit nicht, mit der die beiden Prinzipien einmal als solche des Protestantismus, einmal als solche der Dogmatik ausgegeben werden. Zwar trifft es natürlich zu, daß es sich näherhin sogar nur um die Prinzipien einer lutherischen Dogmatik handelt, es dürfte aber auch das analoge Konstruktionsprinzip der reformierten Dogmatik (wenn dieses denn zu Recht im Erwählungsgedanken gesehen werden kann) dieselbe funktionale Bedeutung haben, nämlich das Erfassen der gemeinten Sache dem rationalen Erschließen zu entziehen und alles aufs Vertrauen oder Wagen Gott gegenüber, eben: auf den Glauben, zu stellen. – *Ritschl* hat übrigens gesehen, daß ein solches funktionales Verständnis von *Twesten* intendiert war – freilich ohne es wertschätzen zu können, vgl. *Ritschl* aaO., S. 242f. Schon *Gabler* hat mit einem formellen Doppelprinzip der christlichen Dogmatik gearbeitet. ebd., S. 236f.
  18. Dieses Ausdrucks hat sich *W. Pannenberg* einmal zur Charakterisierung des spezifisch Reformatorischen bedient: Reformation und Einheit der Kirche, in: *ders.*: Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, S. 260f. Er hat ihn an jenem Ort aber nur gegenüber der menschlichen Vermittlung des Gottesverhältnisses differenziert.
  19. Zur phänomenologischen Ergänzung dieser prinzipiellen Betrachtungsweise vgl. *Wolfgang Lück*: Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart (Praktische Theologie heute, Bd. 9), Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
  20. Vgl. *Trutz Rendtorff*: Ethik I, Stuttgart 1990, S. 87–91: Die Handlungsrelevanz der Rechtfertigung.
  21. Die religiöse Ethik des Christentums legt sich damit in zwei ineinander übergehenden Horizonten aus. Im Horizont der Schöpfung wird um das Verdanktsein des eigenen Lebens und der Welt überhaupt gewußt; sofern dieses Gegebensein anerkannt wird, äußert sich das dieser Anerkennung entsprechende Leben in Akten der Dankbarkeit; diese Dankbarkeit richtet sich zugleich auf Gott als den Geber des Lebens wie auf Mitmenschen und Mitwelt als den Gegebenheiten des Lebens. Dieser Horizont der Schöpfung eröffnet sich aber erst (oder: das Gegebensein kann nur als Gegebensein durch Gott anerkannt werden), wenn die Struktur selbstvermittelten Selbstbezuges durchbrochen ist. Das ist der Horizont der Rechtfertigung, der insoweit dem Schöpfungsgedanken vorangeht. Durch ihn verändert sich das Aufgegebensein der Gestaltung humanen Lebens in der Welt nicht; es wird aber von dort aus wahrgenommen als nicht nur pflichtmäßig aufgetragen, sondern als überraschende, neue Entfaltungsmöglichkeit weltlichen Lebens überhaupt. Insofern kann man sagen, daß dieser besondere Aspekt der Rechtfertigung in der Tat die Motivation zum Handeln berührt. In dem Doppelverhältnis von Schöpfungs- und Rechtfertigungsethik zeigt sich das christlich Sittliche gewissermaßen als Entfaltungsstufe des Sittlichen überhaupt. Vgl. *Rendtorff*: aaO., S. 118–129.
  22. Das Christentum »kann an einem zugleich unrestringierten und dennoch politisch stabilen weltanschaulich-ethischen Pluralismus nur dann teilnehmen, wenn zu seiner ethisch orientierenden Gewißheit von der Verfassung und Bestimmung des Menschseins auch diese Überzeugung von der durch keinen Menschen zu entscheidenden Pluralität der menschlichen Lebensüberzeugungen hinzugehört; und: wenn seine Theologie genau dieses Überzeugungsmoment hinreichend klar begriffen und ausgearbeitet hat.« *Eilert Herms*: Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: *ders.*: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, S. 95–124; hier: 101.
  23. *Herms*: AaO., S. 103–124.
  24. Mit *Herms*: AaO., S. 122.
  25. Das »epochale Grundproblem der europäischen ›Postmoderne«« faßt *Eilert Herms* in die Frage: »Wie kann eine verantwortliche Steuerung von Gesellschaft(en) gedacht werden, wenn mit der Erfahrung und Einsicht erstgemacht wird, daß dafür die Mechanismen des Marktes und die Kriterien ökonomischer Rationalität von sich aus – und durch sich allein – nicht hinreichend sind?« Die ökologische Krise und das Grundproblem der europäischen Postmoderne. Überlegungen aus der Sicht der evangelischen Sozialethik, in: *Gesellschaft gestalten* (Anm. 22), S. 263.
  26. Vgl. die Interpretation des Ökumenismuskonkrets des Vat. II bei *Otto Hermann Pesch*: Ökumene heute – 20 Jahre nach dem Konzil, in: *Wort und Antwort* 27, 1986, S. 5–13.

27. »Katholizität« ist ein »eschatologischer Begriff«: Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche, in: Ethik und Ekklesiologie (Anm. 18), S. 238.
28. Der »christozentrische Universalismus«, den *Konrad Raiser* als nach dem Zweiten Weltkrieg leitendes ökumenisches Paradigma des ÖRK herausgearbeitet hat, ist entweder substantiell oder heilsgeschichtlich auszulegen. Er kommt daher trotz seiner begrifflichen Eigenständigkeit auf die hier entfaltete Alternative zurück. *Konrad Raiser*: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München 1989, bes. S. 68–86.
29. *Eilert Herms*: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984. *Ders.*: Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene (Marburger theologische Studien 27), Marburg 1989.
30. Ökumene wohin? in: Von der Glaubenseinheit ..., S. 37. Umstrittene Ökumene, aaO., S. 70.
31. »Darin liegt meines Erachtens der entscheidende Ausweg aus dem Gefängnis des Ethnozentrismus: Um das Selbst des anderen erkennen zu können, muß ich mir das Andere im Selbst bewußt machen. Selbsterkenntnis und Selbstkritik ... sind also die Voraussetzung für die beginnende Überwindung de Ethnozentrismus und somit für die Erkenntnis des Anderen.« So der niederländische Kulturphilosoph *Ton Lemaire* bei *Theo Witvliet*: Europa und die Anderen. Theologische Überlegungen zu einem kulturgeschichtlichen Problem, in: KZG 5, 1992, S. 192.
32. Der Gottesdienst kann demgegenüber *nicht* das Medium ökumenischer *Verständigung* sein – entgegen verbreitetem ökumenischem Optimismus. Er ist durch und durch und mit guten Gründen konfessionstypisch geprägt. Daher ist er jeweils ein praktischer Testfall dafür, wie weit ich als Angehöriger meiner Konfession an der gottesdienstlichen Feier einer anderen teilnehmen kann oder nicht – bzw. ob und inwieweit ich von der Teilnahme ausgeschlossen werde, so ich denn teilnehmen wollte. Allein der vom religiösen Vollzug entlastete Diskurs kann das Eigene und das Sicheinstellen auf das andere relativ irritationsfrei und damit angstentlastet zugleich präsent halten.
33. Auf der Basis dieser Anerkennung ist dann auch das gemeinsame Feiern (und Leiten) von Gottesdiensten einvernehmlich möglich. Das ist das kirchengeschichtlich hoch zu schätzende Modell der Leuenberger Konkordie, vgl. *Eilert Herms*: Gemeinschaft aus Gottes Kraft. LuMo 32, 1993, S. 12f.
34. *Claus Leggewie*: MultiKulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, Berlin 1991. *Jens Geier/Klaus Ness/Musaffer Perik*: Vielfalt in der Einheit. Auf dem Weg in die multikulturelle Gesellschaft, Marburg 1991.
35. Vgl. weiter zum Thema: *Friedrich Wilhelm Graf*: Kultur des Unterschieds? Protestantische Tradition im multikulturellen Deutschland, in: *Richard Ziegert* (Hg.): Protestantismus als Kultur, Bielefeld 1991, S. 97–108.