

## Relation statt Bekenntnis? Überlegungen zur Grundlage einer interkonfessionellen Hermeneutik

Innerchristliche Pluralität ist zunächst einmal Gegenstand ökumenischer Arbeit. Dabei lassen sich bekanntlich zwei Hauptfelder ausmachen: die Dialogökumene und die sog. Gerechtigkeitsökumene des konziliaren Prozesses. Die Phänomene innerchristlicher Binnendifferenzierung werden in diesen beiden Arbeitsfeldern in unterschiedlicher Weise beachtet.

Die klassische Dialogökumene zielt mit ihrer Arbeit auf die Einheit der Kirchen. Dafür beschäftigt sie sich mit den bestehenden Lehrdifferenzen. Entgegen der weitläufigen Meinung geht es dabei nicht darum, bestehende Differenzen vollständig auszuräumen und Verschiedenheiten zu unifizieren, sondern vielmehr darum, zu prüfen, ob und unter welchen Bedingungen erneuerten Verstehens sie nicht mehr kirchentrennend sein müssen oder zumindest in diese Richtung hin neu interpretiert werden können. Ökumenische Dialoggruppen entwickeln sich häufig sehr schnell zu intensiven „Suchgemeinschaften“, deren Mitglieder durchaus im ernsthaften Ringen um die Wahrheit, aber ebenso intensiv in brennender Hoffnung ein solches Neuverstehen zu erlangen wünschen.<sup>1</sup> Dafür ist jedoch ein hohes Maß an theologischem, vor allem auch an theologiegeschichtlichem Spezialwissen notwendig, das in der Regel auch amtierenden, in Deutschland gründlich und langjährig ausgebildeten Priestern, Pfarrern und Pfarrerrinnen nicht zur Verfügung steht. Die Dialogökumene ist zu einer Angelegenheit einiger weniger Spezialistinnen und Spezialisten geworden. Sie geht noch immer – um der Analyse und Interpretation historisch gewachsener Lehrdifferenzen willen –

---

1 Die nicht selten als theoretisch naiv belächelte Rede von der „Ökumene des Vertrauens“ muss in diesen Rahmen eingespannt gesehen werden; und wer sie dann noch belächelt, muss sich fragen lassen, welche Bedeutung ihm/ihr das Bekenntnis zur Katholizität der Kirche hat. Vgl. dazu immer noch: Hryniewicz, W., Ökumene als Vertrauenssache, in: Link-Wieczorek, U. (Hg.), *Polnische Impressionen. Ökumenisch-theologische Fragen im Europa nach der Wende*, Frankfurt/M. 2000 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 69), 90-102.

von in sich homogenen Typen von differierenden konfessionellen Traditionen aus. Weil sich die Einheit der Kirchen freilich nicht ohne eine Einigung über die bestehenden Lehrdifferenzen denken lässt, wird diese Spezialistenarbeit wohl noch lange nicht überflüssig sein. Sie droht sich aber in doppelter Weise von der Realität der Gemeinden zu entfernen: zum einen, weil die Rezeption ihrer Arbeitsergebnisse so kompliziert ist, zum andern, weil sie selbst die plurale Komplexität der Gemeinden zu wenig im Blick haben kann.

Wie sieht es mit der Gerechtigkeitsökumene aus? Man kann wohl sagen, dass die hier engagierten Christinnen und Christen aus den verschiedenen Konfessionen getragen sind von einer eher transkonfessionellen Haltung, die Einheit als implizit gegeben voraussetzt und die sich nicht zuletzt auch aus einem gewissen kirchenkritischen Impuls speist. Die gemeinsame Orientierung an Fragen der Sozialethik lässt auf diesem ökumenischen Feld die zu konstatierende Binnendifferenzierung durchaus wahrnehmen, vor allem im interkulturellen Bereich. Insofern wird „faktische Verschiedenheit“ hier häufig sehr unverblümt wahrgenommen und sehr viel selbstverständlicher auch auf nicht-theologische Faktoren zurückgeführt. Im Plädoyer für eine „Ökumene der Laien“ meint Fritz Erich Anhelm, Direktor der Evangelischen Akademie in Loccum: „Die Einheit der Kirchen ist ebenso brüchig wie die Einheit der Menschheit. Große Ökumeniker, die sich der Universalität ihres Glaubens als der frohen Botschaft für die ganze bewohnte Erde sicher waren, haben gerade dieser offensichtlichen Brüchigkeit wegen die Vision der Einheit besonders betont.“<sup>2</sup> Nicht selten kommen die auf diesem Feld Engagierten zu einem pragmatischen Begriff von Einheit, der sich nicht (mehr) aus theologischen Implikationen, sondern aus kommunikations-praktischen Intentionen speist. So noch einmal Fritz Erich Anhelm: „Die Vision der Einheit hat mit der faktischen Verschiedenheit zu rechnen. Daraus erwächst ein zutiefst theologisches wie praktisches Problem: Können diese Verschiedenheiten als kommunizierende aufeinander bezogen, als dialogfähige begriffen und bearbeitet werden, um zu verhindern, dass sie sich in dualistischen Ideologien gegeneinander aufladen?“ Aber eigentlich geht es um mehr: Gerade beim ÖRK werden zur Zeit wieder Überlegungen zur ökumenischen Hermeneutik laut,

---

2 Anhelm, F.E., Die neu zu entdeckende Ökumene der Laien, in: Heller, D./Kayales, Chr./Rudolph, B./Rüppell, G./Schäfer H. (Hgg.), „Mache dich auf und werde licht!“ Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs (Festschrift für Konrad Raiser), Frankfurt/M. 2008, 125-131.

mit denen danach gefragt wird, wie sich in den kulturell und konfessionell unterschiedlichen Kontexten ein christlich begründbares Einheitsbewusstsein beschreiben ließe, aus dem heraus gemeinsame ethische Entscheidungen und Profile entwickelt werden können.<sup>3</sup> Es ist also vornehmlich auf dem Feld der Ethik in der globalisierten Welt, auf dem wieder neu nach Strukturen impliziter christlicher Einheit in der Differenz gefragt wird.<sup>4</sup> Die Suche nach impliziten Einheitsstrukturen setzt hier nicht unbedingt an der theologischen Differenz der Lehrbildungen an, sondern eher eschatologisch am Einsatz für die Einheit der Menschheit. Dabei wird auch die Einsicht bedeutsam, dass es neue kirchentrennende Probleme gibt (z.B. Beurteilung von Homosexualität), die nicht in den klassischen Thematisierungen ökumenischer Differenzen behandelt werden und die gleichzeitig binnen-konfessionelle Differenzen darstellen.<sup>5</sup>

Die Konfessionen haben also in sich schon nach Strukturen des gemein Christlichen jenseits der klassischen Lehrdifferenzen zu suchen. Hier hat sich ein neues Feld aufgetan für diejenigen, die sich theologisch mit der innerchristlichen Pluralisierung beschäftigen. Wie auch immer die neu entstehende religiöse Vielfalt in und neben den Kirchen in ihrer Genese und in ihren Differenzierungsmustern jeweils verstanden werden kann – ich nehme sie vor allem als ein Zeichen dafür wahr, dass sich Menschen ausdrücklich auf die religiöse Suche begeben. Möglicherweise sind es dabei nicht mehr die großen Fragen nach dem Heil der Welt, Furcht vor Tod und Teufel, die sie suchen lässt, sondern zunächst einmal die ganz alltäglichen Fragen der Lebensorientierung und Hoffnungsfindung in einer sich immer stärker differenzierenden Welt. Gesucht wird nach einer Theologie, die sich auf den Lebensalltag beziehen lässt, und nach einer, die nicht zwingt, christliche Lebensorientierung ausschließlich in konfessionstypischen Lehrbildungen zu formulieren. Somit wäre zu fragen, ob mindestens denen, die nicht im klassischen Sinn konfessionell christlich sozialisiert sind, verstehbare Grundstrukturen einer christlichen Identität nahegebracht werden könnten. Nicht zufällig sind es Evangeli-

---

3 Vgl. z.B. Robra, M., Ökumene am Anfang des 21. Jahrhunderts. Ein Dollar, ein Euro, ein Yuan-Renminbi – ein Herr, ein Glaube, eine Taufe?, in: ÖR 56, 2007/3, 360-371.

4 Vgl. Raiser, K., Globalisierung als Herausforderung für die ökumenische Bewegung, in: ÖR 56, 2007/3, 292-303.

5 Als einen ersten Versuch, das auch im Bereich der klassischen ökumenischen Dialog-Arbeit zu berücksichtigen, vgl. die Faith-and-Order-Studie: Christian Perspectives on Theological Anthropology, Genf 2005.

kale und Pfingstler mit einem im Vergleich zur klassischen Ökumene eher transkonfessionellen Selbstverständnis, die zur Zeit große Zuwächse zu verzeichnen haben. Können wir darin wirklich gar keine theologisch legitimen Aspekte entdecken?

Die christliche Tradition hat in dieser Situation nicht nur Dogmatisches zu bieten. Sie hat vor allem ein Selbstverständnis, das bereits von einer spezifischen Kombination aus Einheit und Vielfalt geprägt ist, sowie eine Geschichte, in der gerade darum immer wieder gerungen wird. Somit hat sie die tragende Erfahrung, selbst eine Suchgemeinschaft zu sein. Diese gilt es, in der theologischen Arbeit für die und mit den „neuen Suchenden“ fruchtbar zu machen. Bisher war diese Art von Sensibilität vornehmlich in der Arbeit des ökumenischen Dialogs notwendig – jetzt, so meine ich, brauchen wir sie überall im Bereich christlicher theologischer Bildungsarbeit. Wie aber kann sich eine Pluralität von Suchenden als solche als eine christliche Gemeinschaft verstehen? Die folgenden Gedanken zur theologischen Hermeneutik im Vor-Dogmatischen wollen diese Frage klären.

## **1. Dem implizit Christlichen auf der Spur: Wahrheit als Verhaltenssteuerung?**

Käme ein Marsmännchen zu uns und fragte uns, wie denn die vielen Christinnen und Christen in ihren unterschiedlichen Gemeinschaftsgestalten sich als Christinnen und Christen erkennen könnten – was antworteten wir ihm?

Bei der Konstruktion einer Antwort bietet es sich an, die Differenzierung in drei theologisch-hermeneutische Ansätze zu Hilfe zu nehmen, die George Lindbeck in die Diskussion eingebracht hat:<sup>6</sup> Man könnte sich demnach zum einen *kognitiv-propositional* auf die Offenbarung beziehen und etwa die Aussage: „Jesus Christus ist das Heil“ als gemeinsame Grundlage der Orientierung von Christinnen und Christen verstehen. Das Modell lebt von einem großen Zutrauen in die Möglichkeit, den Glaubensgrund in die Rationalität der Sprache einführen zu können. Man könnte aber auch eine gemeinsame religiöse (Grund)Erfahrung voraussetzen, im *expressiv-erfahrungsbetonten* Modell, das Lindbeck unter Bezugnahme auf Bernhard Lonergan und Karl

---

6 Lindbeck, G.A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994 (Orig.: *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984). Zu den drei hier angesprochenen Modellen vgl. 34-39.

Rahner skizziert.<sup>7</sup> Zweifellos erlaubt dieses zweite Modell eine weitaus größere Vielfalt im Ausdruck des implizit Vorausgesetzten als das erste. Es bietet freilich dem Marsmännchen kaum irgendeine Überprüfung oder die Möglichkeit eines Nachvollzugs der vorausgesetzten These der gemeinsamen Erfahrung, wenn es diese nicht selbst schon ausmachen kann. Und sogar dann, wenn das Marsmännchen meint, selbst auch diese Grunderfahrung zu kennen, so bleibt wohl immer ungewiss und wird eventuell auch einmal Grund für streitbare Differenzen, ob es damit tatsächlich *dieselbe* Grunderfahrung meint. Aus diesen Gründen wirbt Lindbeck für ein drittes Modell, den *sprachlich-kulturellen* Ansatz. Christinnen und Christen, so würde er dem Marsmännchen wohl antworten, erkennen sich untereinander daran, dass sie dieselbe religiöse Sprache gelernt haben, in der sie die Wirklichkeit interpretieren. Sie deuten Erfahrungen im Rahmen der Erzähl-, Glaubens- und Verhaltensmuster der jüdisch-christlichen Wirklichkeitsperspektive, unter mehr oder weniger ausdrücklicher Bezugnahme auf die „stories“ der biblischen Texte und sie formen darin ihre Lebensweise.<sup>8</sup> Es hat wenig Sinn, ihre Sätze außerhalb dieses Zusammenhanges verstehen zu wollen. Lindbeck betont dabei besonders den pragmatischen Aspekt ihres Inhaltes, wie er sich findet „in den Tätigkeiten der Anbetung, der Verkündigung, des Gehorsams, des Hörens der Verheißungen und des Haltens dieser Verheißungen, die Individuen und Gemeinschaften in Konformität mit dem Sinn Christi prägen“.<sup>9</sup> Das ist der performative Aspekt der Wahrheitsbehauptungen propositionaler Sätze, weshalb Lindbecks Theorie als die eines „performativen Wahrheitsverständnisses“ gilt. Ich meine aber, dass dieser Aspekt nicht schon den Kern seiner These ausmacht: Eigentlich liegt doch das Elementare im Zustandekommen von Verstehen dieser Sätze im durchaus lebensbezogenen

---

7 Dass die Abgrenzungen zwischen Lindbecks drei Modellen nicht sehr trennscharf sind, ist in der Diskussion seines Buches und auch in der dieses Beitrages vielfach bemerkt worden. Vor allem für Lonergan und Rahner müsste wohl im Sinne eines transzendentalphilosophischen Denkens Erfahrung eng verbunden werden mit einer rational-spekulativen Operation. Das ist freilich nicht in allen stärker erfahrungsbezogenen Ansätzen so; vgl., dazu z.B. die Überlegungen von Terrence Reynolds über die Frage, ob eine theologische Methode wie die von Sallie McFague als „expressiv-erfahrungsbetont“ zu gelten habe: Reynolds, T., *Walking Apart, Together: Lindbeck und McFague on Theological Method*, in: *Journal of Religion* 77, 1997/1, 44-67.

8 Lindbeck, *Christliche Lehre*, 71f.

9 Ebd., 107.

*Bezugnehmen* auf die stories als solches, das verstanden werden muss. Was gemeint ist, wenn die konkrete eigene Lebensweise mit der Rede von „Auferstehung“ verbunden wird, das kann man dem Marsmännchen kaum erklären, wenn es nicht schon eine Sensibilität erworben hat für diesen Bezugszusammenhang. Genau das erleben wir ja heute immer wieder, wenn christliche Deutemuster „auswandern“ in andere Kontexte, in Computerspiele oder Fantasy-Romane etwa.<sup>10</sup> Aber man kann durchaus verstehen lernen, wie sie „tickern“, die bezugnehmenden Sätze der Christen. Man kann ihr Bezugssystem durchschauen lernen – im Auferstehungsglauben etwa den Zusammenhang von Auferstehung Jesu und der Rede von der allgemeinen Totenauferstehung -, auch wenn man die Wirklichkeitssicht, die dabei herauskommt, nicht teilt, ja, möglicherweise gar nicht erst versteht. Man kann, so Lindbeck in seinem stark von der wittgensteinschen Sprachspiel-Theorie geprägten Modell, die *Grammatik* der Christensprache erkennen lernen. Woher sie kommt und worin sie sich letztlich gründet, ist Teil des Credo. Der Verzicht auf eine Letztbegründung ist hier also weit mehr Teil des theologischen Konzepts als im expressiv-erfahrungsorientierten Ansatz, in dem die vermutete gemeinsame Grunderfahrung auch Letztbegründungscharakter erhält.

Eine sprachspielorientierte Fundamentaltheologie gerät in der theologischen Diskussion dieser Fragen schnell in die Kritik: Mit zwei eng verwandten Vorwürfen bekommt sie es zu tun: Zum einen mit dem Vorwurf, eine zu große Nähe zu einem relativistischen Wahrheitsverständnis zu riskieren, zum andern mit dem Vorwurf, eine rein „fideistische“ Sicht der Kommunikation christlicher Glaubensinhalte zu vertreten. Vor allem mit dem ersten Vorwurf setzt sich Lindbeck ausdrücklich auseinander, wobei er auf den pragmatisch-performativen Aspekt seines Wahrheitsverständnisses verweist und das Argument anführt: Gerade im christlichen Glauben werde Wahrheit nicht als eine objektivistisch fassbare „Satzwahrheit“ verstanden, sondern als existentiell bedeutsam<sup>11</sup> – eine These, die auch besonders dem expressiv-

---

10 Zu diesen Verschiebungen im Feld der Auferstehungsvorstellungen vgl. z.B. Link-Wieczorek, U./Weiland, I., Können Kinder „Auferstehung“ denken? Kindertheologische Erfahrungen und Reflexionen, in: Büttner, G./Schreiner, M. (Hgg.), „Manche Sachen glaube ich nicht“. Mit Kindern das Glaubensbekenntnis erschließen (Sonderband Jahrbuch der Kindertheologie), Stuttgart 2008.

11 Vgl. Lindbeck, *Christliche Lehre*, 100-105, wo er herausstellt, dass für ontologische Realisten die „intrasystematische Wahrheit“ nicht ausreicht, wenn ihr nicht ein Außenbezug „korrespondiert“ und er diese Denkbewegung mitvollzieht, indem er die „Außen-Korrespondenz“ in der Lebensweise herstellt sehen will.

erfahrungsorientierten Ansatz z. B. Karl Rahners zugrunde liegt, wie im Folgenden Dorothea Sattler deutlich machen wird. Der von Lindbeck verteidigte Ansatz versucht nun, die existentielle Bedeutsamkeit der Wahrheit deutlich nicht dem Missverständnis des Subjektivismus auszusetzen. Wahrheit ist, so Lindbeck, was sich im Verhalten der „Sprach-Besitzenden“ (U.L.-W.) niederschlägt, was sich bewährt.<sup>12</sup> Hochinteressanterweise nun kommt auch Dorothea Sattler im Folgenden in ihrem eher „expressiv-existentialistischen“ Ansatz diesem Kriterium der Bewährung theologischer Aussagen sehr nahe, wenn sie betont, dass dogmatische Aussagen einer kontextuell plausiblen erfahrungsbezogenen Verankerung bedürfen.<sup>13</sup> Es wäre also zu fragen, ob nicht Lindbeck gerade für den Bewährungstest doch noch mehr aus diesem Ansatz hätte herausholen können.<sup>14</sup> Dabei könnte eine weitere Gemeinsamkeit weiterführend werden: Karl Rahner bindet seinen Erfahrungsbezug ebenso wie Lindbeck schließlich selbst zurück an ein doch wieder stark realistisches Element in seinem Wahrheitsverständnis, weil eben nicht jede Erfahrung schon gleich Bewährung sein kann. Bei Lindbeck ist darum auch deutlich, dass auch er auf Bezüge zum Verständnis eines ontologisch-propositionalen Wahrheitskonzeptes nicht verzichten will.<sup>15</sup> Wenn es Gott gibt, der seine Ziele in und mit der Welt hat, dann werden wahre Sätze zusätzlich zur innersystemischen Kohärenz auf eine Korrespondenz im Tun derer, die davon ausgehen, drängen. Lindbeck verweist u.a. auf Luthers These, man könne den Satz „Christus ist der Herr“ nur (in seinem performativen Drängen, U.L.-W.) aussagen, wenn er gleichzeitig, „dadurch“ eine existentielle Form annimmt: Nur dann ist er wahr, wenn ich ihn [...] dadurch ‚zu meinem Herrn‘ mache.“<sup>16</sup> In diesem Realismus zweiten Grades liegt ebenfalls eine anti-fideistische Korrektur: Was sich auswirkt und bewährt in der Lebensortierung der Gläubigen, das muss auch in irgendeiner Weise von außen zu sehen und auch nach außen zu vermitteln sein – das Marsmännchen muss also etwas erkennen können von der Wahrheit, von der Christen und Christinnen reden. Es könnte wohl sogar erkennen, wie sich ihre Erfah-

---

12 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Christian Link zum Thema der Verbindlichkeit von theologischen Aussagen in dieser Publikation.

13 Sattler, D., Römisch-katholische Pluralität, in diesem Band, passim, bes. jedoch Abschnitte 1.2 und 2.9.

14 S.o., Anm. 7.

15 Vgl. dazu die Ausführungen im „Exkurs über Religion und Wahrheit“, Lindbeck, Christliche Lehre, 100-107.

16 Ebd., 103f.

rungsweise, ihre konkrete Wirklichkeitswahrnehmung formt in der jüdisch-christlichen Sprachwelt. Wahrheit bleibt also nicht allein innenperspektivisch als innere Kohärenz in einer internen Logik und Verbundenheit der Glaubenssätze relevant – das auch, aber das eben nicht nur. Das hat durchaus Auswirkungen auf die Kommunikationsweise von Christinnen und Christen: Was Inkarnation ist, was Auferstehung, was jüngstes Gericht – all dies lebt in seiner inhaltlichen Füllung zwar in der Kohärenz der Sprachwelt der jüdisch-christlichen Wirklichkeitssicht, aber es hat darin durchaus teil an der Wirklichkeit, die von anderen Perspektiven - im Vergleich zur eigenen „von außen“ - wahrgenommen wird. Christen sind nicht schon damit zufrieden, von einer „anderen Wirklichkeit“ in der Art einer Beschwörung wider den ersten Augenschein zu sprechen. Vielmehr suchen sie nach Haftpunkten in der Alltagserfahrung für das, woraus und woraufhin sie leben. Insofern sind sie permanent auf der Suche nach der Wahrheit als Bewährung dessen, von dem sie in ihrer Sprache der Verheißung reden.

Ich möchte im Folgenden diesem Vorschlag ein wenig folgen. Für unseren Zusammenhang scheint er mir vor allem deshalb interessant, weil er das Gemeinsame im binnenchristlichen Diskurs nicht schon an einer inhaltlichen Bestimmung festmacht und doch eine Bestimmtheit an sich voraussetzt, die das Sprachspiel steuert. Damit macht er ernst mit der alten theologischen Weisheit, dass die Wahrheit Gottes nicht außerhalb seines Sprechens zu uns, genauer: außerhalb seiner Bundesgeschichte wahrnehmbar ist. Trotzdem erwartet Lindbeck nicht, dass man sich nur innerhalb der Bundesgeschichte über diese Wahrheit unterhalten kann. In einem gewissen Maße kann man auch von außen hineinschauen in das Sprachspiel der Christinnen und Christen, und sie können es auch als solches nach außen vermitteln. Das müssen sie nach Lindbeck in gewissem Sinn ja schon innerhalb ihres Bezugssystems aus biblischen Erzählungen, Reflexionen, Symbolen und Ritualen. Denn wenn sich die konkrete Vielfalt christlicher Lebensorientierung *nicht* auf normativ zu beachtende inhaltliche Thesen oder eine gemeinsame Grunderfahrung zurückführen lässt, dann sind die Christen offenbar permanent genötigt, sich über diese Differenzen in Interpretation und Konstruktion kommunikativ auszutauschen, wenn sie sich denn als Mitbewohner derselben Sprachwelt wahrnehmen.

Das geschieht auch in der Begegnung von einzelnen „binnendifferenzierten“ Gläubigen im Alltag, soweit sie ihr Gläubig-Sein miteinander thematisieren. Wie können sie sich wahrnehmen als gemeinsame Bewohner einer Sprachwelt, die ihnen möglicherweise selbst noch nicht richtig vertraut ist? Mit

Lindbeck könnte man sagen: Nicht so sehr durch ein gemeinsames Bekenntnis geschieht diese Wahrnehmung, sondern eher durch ein „Gefühl“, in dieselbe Richtung zu blicken im Nachdenken über den Glauben. Ohne ihn in seiner Struktur beschreiben zu können, erschließt sich in der gegenseitigen Wahrnehmung die Einsicht, einen gemeinsamen Bezugshorizont zu haben. Zumindest nicht vom ersten Moment der Begegnung an ist es weniger ein unumwunden geteilter gemeinsamer Credo-Satz, der sie eint, sie sich gegenseitig erkennbar werden lässt. Kann man nicht die Erfahrung des ökumenischen Dialogs auch auf die Erfahrung des Lebens in der innerkonfessionellen Binnendifferenzierung ausgedehnt finden, dass die Credo-Sätze viel eher als Kennzeichen des Suchens im selben Bezugsraum wahrgenommen werden, in dem die Gestaltungen vielfältig, aber eben nicht beliebig, Aporien häufig unvermeidbar, Spannungen deutlich und doch auch Freude und Dankbarkeit über heilvolles Leben möglich sind? Dies alles kann man als ein ernsthaftes Suchen in einer Strömung verstehen, die man wiederum als ein Angezogenwerden aus derselben Richtung beschreiben könnte. Gemeinsames wird dann nicht so sehr als Erkenntnisgegenstand wahrgenommen wie als Erkenntnisweise: in der Erkenntnis, dass die anderen in demselben Bezugshorizont zurechtzukommen versuchen und dass sie darin auch – wie man selbst – unsicher sind und Fehler machen können und dennoch nicht verloren zu sein glauben.

## **2. Wider die Ungreifbarkeit des Impliziten: Trinitätslehre als Basis des Christlichen?**

Nun würde man zweifellos gern mehr über die Struktur, die Atmosphäre, die „Farbe“ dieses Bezugshorizontes sagen wollen als Lindbeck das in seiner Modell-Entwicklung schon zulässt. Wie kann man ihn genauer beschreiben, wenn er nicht durch explizite Lehrsätze erfasst werden kann? Dietrich Ritschl hat von „impliziten Axiomen“ gesprochen, von denen die Theologie – ja, eigentlich die christliche Glaubenssprache –, gesteuert sei.<sup>17</sup> Eigentlich wollte er diese Axiome im Vorsprachlichen gelassen wissen. Obwohl es ihm sehr ernst ist mit dem Gedanken, dass diese Axiome, die die christliche Glaubensperspektive steuern, zahlenmäßig vielleicht sehr klein seien – er sprach von fünf oder sechs – so hat er doch bis heute keinen Versuch gemacht, sie –

---

17 Ritschl, D., Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen, in: Huber, W./Petzold, E./Sundermeier, Th. (Hgg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990, 338-355.

natürlich eingedenk aller Vorläufigkeit – jemals konkret zu bestimmen, sie also aus der Implizitheit herauszuholen. Dann wären sie zum Bekenntnisinhalt geworden. Stattdessen hat er Bekenntnisse als Versprachlichung von impliziten Axiomen gewürdigt, aber stets in dem unerschütterlichen Bewusstsein, die Ebene des Impliziten nicht durch eine quasi-archäologische Grabungsaktion vom Expliziten zurück erreichen zu können.

So sehr dies theologisch nachvollziehbar ist, so schlichtweg unpraktisch ist es doch. Kann man nicht wenigstens etwas über die *Struktur* dieses Bezugshorizontes sagen, ohne sich schon im Gewirr der Bekenntnis- und Lehrbildungen zu verheddern? Christoph Schwöbel, der die christliche Gemeinsamkeit der Vielfalt der Konfessionen auch nicht in einem Lehrkonsens suchen will, schlägt vor, das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ dogmatisch zu konkretisieren am Reden von Gott bzw. vom Handeln Gottes.<sup>18</sup> Dieses sieht er in der Trinitätslehre optimal und für alle Konfessionen orientierend gebündelt. Die trinitarische Gotteslehre nämlich redet zwar deutlich von einem differenzierten Handeln Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Gegenwärtigsein des Geistes und konzipiert sogar ein bereits in sich plurales und multipersonales Sein Gottes, aber sie tut das so, dass damit dessen Unverfügbarkeit nicht verletzt werde. Das Verständnis des Evangeliums, so Schwöbel, werde damit eben nicht in einen Lehrkonsens gefasst, in dessen unterschiedlichen Begründungsstrategien sich wiederum massive Differenzen auftun könnten. Vielmehr fungiere die Trinitätslehre eher hinweisend auf das Handeln Gottes, als ein „Hinweis auf dasjenige Geschehen, das Grund und Gegenstand [...] des Glaubens und der Kirche“ ist.<sup>19</sup> Sie hat in diesem Konzept eben die Funktion, die bei Ritschl die impliziten Axiome hatten und will damit genauer Auskunft geben über das inhaltlich im Bezugsfeld der erlernbaren Sprache aus Bibelbezug, Glaubenslehren, Symbolen und Ritualen etc Gesagte, das Lindbeck eher funktional bestimmte. Deutlicher als bei Lindbeck steht das „Geschehen Gott“, wie es in den biblischen Texten und im glaubensschaffenden Wirken des Heiligen Geistes bezeugt ist und stets weiter bezeugbar gehalten wird, durch die Trinitätslehre nicht zur beherrschenden Verfügung, wird aber benennbar gehalten und somit zu einem Referenzpunkt. Mit der Trinitätslehre einigten sich die Kirchen auf einen „referentiellen

---

18 Schwöbel, Chr., Gottes Ökumene. Über das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Glaubensverständnis, in: Ders. (Hg.), Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 107-132.

19 Ebd., 126.

Konsens“,<sup>20</sup> nämlich darauf, dass sie alle zum Ausdruck bringen wollen, aus dem Handeln Gottes als ihrem unverfügbaren Grund und nicht aus der eigenen religiösen Konstruktion im menschlichen Tun, Willen, Geist oder Gefühl zu leben. Für Konzepte der theologischen Lehre wäre die Beachtung dieses referenziellen Grundvollzugs des Kircheseins in der Struktur des christlichen Glaubens normativ. Es wahrt die Priorität des Handelns Gottes und fordert eine deutlich sichtbare und hörbare Differenzierung im Reden vom *opus dei* und den *opera hominum*, die dann in stärker sakramentalen Ontologien als den protestantischen nicht mehr gewahrt gesehen wird.

Diese Konzeption will zweierlei leisten: Zum einen stimmt sie Lindbecks Beschreibung der christlichen Glaubensexistenz als Leben in einem Bezugsfeld durchaus zu, aber sie will dieses Bezugsfeld eindeutiger als Lindbeck als allein von Gott gesetztes und gesteuertes markieren können. Die Lindbeck-sche Gefahr der Selbstzurücknahme auf die Innenperspektive soll damit gebannt werden. Daher will Schwöbel auch den „kognitiv-propositionellen“ Ansatz nicht ganz über Bord werfen, obwohl er betont, dass die theologisch-kirchlichen Lehrformeln sich innerhalb einer Differenz von Zeichen und Bezeichnetem, von Grund und Gegenstand der Lehre und der Lehre selbst ausspannen.<sup>21</sup> In diesem „Dazwischen“ werden sie aus der kontextuellen Perspektive der verschiedenen Kirchen formuliert, und es braucht die Auseinandersetzung über sie, um ihren Bezugshorizont aufzudecken, zu klären und eventuell zu verdeutlichen, um so zu einem „referentiellen Konsens“ zu gelangen. Aber dieses „Dazwischen“ muss man sich so vorstellen, dass es durch die von Gott selbst konstituierte Glaubensperspektive schon „bearbeitet“ ist, dass sich also die Wirklichkeit in dieser Perspektive als Gott-korrespondierende Wirklichkeit erschließt. Diese wiederum ist durch Gottes Handeln selbst in der Offenbarungsgeschichte wie in jeder einzelnen Glaubensgeschichte konstituiert und somit nicht in das Belieben des Subjektes gestellt, wenn auch hier verortet.<sup>22</sup> Man könnte sagen, dass Schwöbel die Konstitutionsbedingungen des christlichen Sprachspiels als durch Gottes Handeln gelegter „Grund“ des Glaubens als eine realistisch aufweisbare Wirklichkeit mitberücksichtigen will, und zwar in der Weise, dass sie sich

---

20 Ebd., 126.

21 Ebd., 127.

22 Vgl. dazu Schwöbel, Chr., Die Wahrheit des Glaubens im religiös weltanschaulichen Pluralismus, in: Ders., Christlicher Glaube im Pluralismus, 25-60, hier bes. 53f.

erst und ausschließlich im Glauben konstituiert.<sup>23</sup> Dafür steht die Trinitätslehre als Summierung des wirklichkeits-konstituierenden Handelns Gottes in Christus und im Geist Christi (allein). Sie ist also offensichtlich nicht auf der selben Ebene angesiedelt wie andere (konfessionelle) Lehrbildungen der Kirchen; es scheint eine Art von Hierarchie der Wahrheiten unter ihnen zu herrschen. Auch die Frage, ob es nicht unter den Kirchen oder auch innerhalb dieser vielleicht unterschiedliche Weisen des Bezugs auf die Trinitätslehre gibt, müsste hier wohl noch diskutiert werden. Für Schwöbel jedenfalls hat sie die Intention, Funktion und den Aussageinhalt, dass Gott selbst die Perspektive gibt, in der wir von ihm sprechen, und zwar nicht nur individualistisch, sondern im Kommen von Jesus heilsgeschichtlich. Die radikale Unterscheidung vom Handeln Gottes und Handeln des Menschen ist in diesem Credo verankert und wird hier zu dem eigentlichen Kriterium christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Durch den liebäugelnden Bezug zur Korrespondenztheorie freilich mag man sich dazu verführt sehen, diese Differenz als empirisch plausibel zu sehen, mit dem Effekt, dass dann Konzepte von „responsorischer Rationalität“ nicht mehr gestattet, sondern als menschliche Selbstermächtigungsakte zurückgewiesen werden.<sup>24</sup> Wenn aber dem Handeln der Menschen gar kein responsorisches Element zukäme, wäre es dann nicht ohne Haftpunkt am Handeln Gottes und somit doch verloren in der unendlichen Pluralität seiner Kontexte?<sup>25</sup> Mir scheint dies ein geradezu unlösbares Problem in diesem Konzept zu sein – vielleicht haben wir es hier sogar mit einem urprotestantischen Dilemma zu tun. Vor allem aber erweist es sich, dass im Verständnis der Trinitätslehre bei Schwöbel, aus der für ihn die Differenz von *opus dei* und *opera hominum* folgt, schon weit mehr Bekenntnis- und Lehrbildung verborgen ist als zugegeben.

---

23 Auch die Lindbeck-Rezeption sieht einen solchen Gedanken bei Lindbeck und deutet ihn deshalb als Vertreter eines „schwachen Ontologismus“. Als Grundgedanke Lindbecks wird herausgestellt: Wenn es wahr ist, was Christen über Gott sagen, dann gibt es eine Korrespondenz ihrer Sätze zu der mit ihnen bezeichneten Wahrheit Gottes; vgl. Reynolds, *Walking Apart*, bes. 52.

24 Diese Formulierung entnehme ich Peter Dabrocks fundamentaltheologischer Arbeit, in der er bei Karl Barth „Momente responsorischer Rationalität“ ausmacht, vgl. Dabrock, P., *Antwortender Glaube und Vernunft, Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie*, Stuttgart 2000, 330-363.

25 Mindestens darf man wohl ökumenische Differenzen in der Sakramententheologie und in der Ekklesiologie mit dieser Frage verbinden.

Bekommen wir also die christliche Vielfalt doch nur durch einen Konsens in Bekenntnis und Lehre unter die Haube? Ich möchte noch einen weiteren Versuch machen, die drei hier vorgestellten Konzepte von Lindbeck, Ritschl und Schwöbel miteinander zu verbinden, denn sie haben ja zweifellos miteinander gemein, dass sie der Möglichkeit eindeutiger „kognitiv-propositional“ verstandener Konsensformulierungen skeptisch gegenüberstehen. Ich folge zunächst Lindbeck, indem ich so eng wie möglich in einer Perspektive „von unten“ verbleibe. Aber ich möchte die Anregung Schwöbels aufnehmen, etwas mehr über das Bezugssystem zu sagen als Lindbeck. Ich möchte aber auch dabei noch „unten“ bleiben und, also auf Rückschlüsse verzichten, die zu propositionalen, als Deskriptionen missverständlichen Äußerungen über Gott führen. Vor allem aber nehme ich dabei Lindbecks Anregung auf, von der Wahrheit Gottes in ihrer Spiegelung im *Verhalten* der Gläubigen zu reden.

### **3. Relation statt Bekenntnis: Christliche Identität im Entdecken des gemeinsamen Begründungszusammenhangs**

Es sei noch einmal begonnen bei der Vorstellung, die Gläubigen, die über das Evangelium miteinander ins Gespräch kommen, erkennen sich als solche gar nicht einmal zuerst an ihrem expliziten Credo, sondern viel eher schon am „Gefühl“, in eine Richtung zu blicken und einen gemeinsamen Bezugshorizont zu haben. Sie erkennen sich also nicht erst an dem, was sie credohaft sagen, sondern schon vorher am Habitus einer spezifischen Relationalität, die eine Grundhaltung bildet. Mit dem Arsenal der Glaubenssprache könnten wir sagen: Sie besteht darin, sich selbst coram Deo zu verorten oder zumindest, sich Menschen coram Deo stehend vorzustellen dabei. Man kann sagen, dass das jüdisch-christliche kulturell-religiöse Sprachsystem inhaltlich wie strukturell und ästhetisch von dieser coram-Deo-Struktur gekennzeichnet ist. Man kann sie, wie Ralf Miggelbrink vorschlägt, an der Assoziation der „Weltjenseitigkeit Gottes“ festmachen,<sup>26</sup> der als Schöpfer seiner Schöpfung gegenüber steht und im Sohn ebenfalls zunächst einmal „von außen“ gesandt kommt. Die Tradition setzt entsprechende liturgische und ästhetische Merkmale, wie etwa Altarzentriertheit oder in der römisch-katholischen Kirche die Inszenierung des Priesters als Repräsentanten Christi, um die coram-Deo-Situation zu

---

26 Miggelbrink, R., *Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung*, Münster 2006, bes. 20-27.

versinnbildlichen. Konflikte treten auf, wenn befürchtet wird, dass diese Versinnbildlichungen die Komplexität christlicher coram-Deo-Struktur nivellieren.<sup>27</sup> Sie soll hier noch ein wenig verdeutlicht werden.

Die spontanste Assoziation der coram-Deo-Haltung mag wohl der betende Mensch sein. Sie bildet jedoch allenfalls ein Eingangstor zur Imagination der ganzen Komplexität der gemeinten Grundhaltung und wäre zu ergänzen durch tragende Elemente christlich-jüdischer Bezugspunkte, wie sie schließlich in der reflektierten Theologie christlicher Lehrbildungen in der Geschichte der Kirche zu Behaftbarkeitsinstanzen christlichen Lebens geformt werden. Sie sind durchaus nicht nur ethischer Art, sondern sehr viel allgemeiner Lebens- und Identitäts-bildend durch ein Verortungs-Angebot in der Komplexität der Wirklichkeit. Als Beispiele für solche story-Komplexe sei verwiesen auf die alttestamentliche Bundestheologie mit ihrer Dialektik aus Anrede und Aufgabe, auf die Komplexität der Rede von der Sünde als bedrängende und doch zur Verantwortung rufende Macht sowie auf die spezifische Komplexität der jüdisch-christlichen Rede von Gott als eines Fürsprechers der Menschen, so dass in der coram-Deo-Situation eben nicht nur der betende Mensch und Gott allein rechterweise assoziiert werden können, sondern mit diesen beiden immer auch alle anderen Geschöpfe Gottes. Es ist diese spezifische Komplexität der christlichen Gottesrede, durch die die Grundhaltung geformt wird, an der sich Christinnen und Christen erkennen. Aus solchen „Sprachbausteinen“ der christlichen Glaubensperspektive können wir also die erwähnte coram-Deo-Haltung zusammengesetzt sehen. Sie ist gekennzeichnet durch eine spezifische Polarität der *Beziehung mit Gott* und der *Verantwortung vor Gott*, und sie ist durchaus eine „Grunderfahrung“, aber keine rein innerliche. In der strukturellen Ästhetik von *mit Gott* und *vor Gott* kann man sich als ein Grundmuster vor Augen stellen, wie Christen und Christinnen im Alltag ihr Leben zu formen versuchen. Lindbeck rückwärts gelesen würde erlauben zu sagen, dass wir diese Grundmuster auch erst aus dem *Verhalten* der Gläubigen kennen. Beide Pole finden, auch das ließe sich sicher gut belegen, auch Eingang in das Lob Gottes, wenn Christen und Christinnen *zu Gott* sprechen: Dann sprechen sie von ihm herkommend aus dem *mit Gott* der Gottesbeziehung, aber auch *vor Gott* stehend im Bewusstsein, von ihm in Verantwortung gesetzt zu sein. Im Gotteslob danken sie

---

27 So jedenfalls könnte man ökumenische Differenzen in der Ekklesiologie verstehen.

dafür, dass ihnen gerade in dieser spezifischen Polarität Sinn, Lebendigkeit und Tiefe gegeben ist. Dem fragenden Marsmännchen erzählen sie vielleicht biblische Geschichten, in denen die *Mit-Gott-und-vor-Gott*-Struktur spontan assoziiert werden kann: Sie erzählen etwa vom Zug Israels durch die Wüste, von Heilungen oder der Sturmstillung Jesu, um das *mit-Gott*-Sein der Gläubigen konnotieren zu lassen, und sie weisen vielleicht auf die Einsprüche der Propheten, Gleichnisse vom Jüngsten Gericht oder auf die in Gen 1-11 geschilderten „Grunderfahrungen“ des Lebens, um die Dimension des *vor-Gott* aufscheinen zu lassen.

Solche vor-dogmatischen story-Komplexe kann man sich gesteuert vorstellen von „impliziten Axiomen“, wie sie Dietrich Ritschl vorauszusetzen vorschlägt.<sup>28</sup> Vor allem die protestantische Theologie – inzwischen aber ebenso auch die römisch-katholische – hat sie immer auch als eine Vorgabe der (biblischen) Wirklichkeitskonstruktion genommen, die der lebensformenden Tätigkeit der Gläubigen eigenständig vorausgeht, was u.a. zur ökumenischen Auseinandersetzung über den Vorrang von Schrift oder Tradition geführt hat und immer noch führt. Man mag sie aber durchaus auch, wie in der gegenwärtigen katholischen Theologie auch wieder vorgeschlagen wird, im vorbiblischen Glaubensarsenal verorten.<sup>29</sup> Wichtig ist, dass sie schon hier in einer bestimmten Strukturhaftigkeit und nicht in einer chaotischen Beliebigkeit vorgestellt werden, so dass schon ihnen eine steuernde Funktion zugeacht werden kann, die, wie Lindbeck betont, performative Wirkung hat. Die Performatio ist damit nicht unendlich beliebig – um dies deutlich zu machen, müsste Lindbeck schon deutlichere inhaltliche Bezüge herstellen zur Struktur und inneren Ästhetik der story und sich damit ausdrücklich in eine vor-dogmatische Nähe zum kognitiv-propositionellen Ansatz begeben.<sup>30</sup>

---

28 S.o., Anm. 17.

29 Vgl. z.B. Müller, G.L., *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005, 125: „Historisch gesehen geht der Glaube an Jesus Christus [...] den Schriften des Neuen Testaments zeitlich und sachlich voraus.“ Leider füllt Müller das, was über diesen Glauben zu sagen ist, mit dogmatischen Formeln, wie „endzeitlicher Mittler der Gottesherrschaft und fleischgewordenes Wort Gottes“, so dass die vor-dogmatische Basis der Dogmatik nicht als solche zum Ausdruck kommen kann.

30 Eine Unbalanciertheit an dieser Stelle wird ihm in der Rezeption vielfach bescheinigt. Vgl. dazu Tracy, D., *Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection*, in: *Thomist* 49 (1985) 472 (Rezension); O'Neill, C., *The Rule Theory of Doctrine and Propositional Truth*, in: *Thomist* 49 (1985) 417-442; Phillips,

Man kann sagen, dass sich die komplexe christliche Gottesrede in der Grundhaltung der Christen und Christinnen so auswirkt, dass sie in der *coram-Deo*-Relation nicht mehr und nicht weniger als die Gegenwart Gottes selbst spürbar werden sehen. In der dogmatischen Entwicklung wird sie daher durch christologische und pneumatologische Spezifizierungen reflektiert zur Trinitätslehre. In Lindbecks Theorie werden erst auf dieser Ebene dogmatischer Reflexion explizite „Regeln“ zur Formung der christlichen Lebensweise gesehen. Die vor-dogmatisch erhebbare relationale komplexe Struktur christlicher Gottesrede jedoch lässt vermuten, dass schon hier implizite „Regeln“ steuernd wirken, wenn sich Christinnen und Christen an der so geformten Grundhaltung erkennen. Diese Überlegung führt wieder auf die Ritschlschen vorsprachlichen „impliziten Axiome“ zurück, verbindet aber Vorsprachlichkeit doch mit einer bestimmbar quasi-ästhetischen Struktur. Viele schwierige biblisch gegründete Leitbegriffe christlicher Kultur, die, wie z.B. „Gehorsam“ und „Demut“, bedingungslose Unterordnung nahelegen scheinen, könnten in ihrer Misswirkung korrigiert werden, verstünde man sie zunächst als Katalysatoren für die Assoziation der hier skizzierten Grundstruktur. Man wird sich freilich vorstellen müssen, dass sie - ebenso wie missbrauchte Lehrformeln - in Konflikten „zur Debatte“ gestellt werden – etwa wenn das Kreuz Christi implizit oder gar explizit als Aufforderung zur Gewaltanwendung verstanden wird oder wenn die Rede, dass Christus allein der Herr sei, als Begründung für nationalistisch-rassistische Weltbilder missbraucht wird. Warum das ein Missbrauch ist, das muss sich dann in einer Argumentation erweisen, die diese dogmatischen Sprachbildungen rückbindet an das Geflecht vor-dogmatischer impliziter Steuerung der Komplexität christlicher Gottesrede. Die Zusammengehörigkeit von innersystemischer Kohärenz und außersystemischer Referenz wird hier unübersehbar. In diesen kontextuellen (!) Konflikten liegt bekanntlich der Motor fortschreitender christlicher Dogmenbildung, wie auch im folgenden Beitrag von Dorothea Sattler gezeigt wird. Peter Dabrock will mit Ingolf Dalferth und über diesen hinaus in diesen Konflikten nicht nur in der innersystemischen Rückbindung Wahrheitsrelevanz sehen, sondern zusätzlich und in kritisch-korrigierender Funktion auch den außerchristlichen Diskursen ein Mitspracherecht für eine eventuelle Veränderung des innersystemisch Gesagten zubilligen. Das kann sich freilich erst auf die explizite christliche Lehrbildung beziehen, nicht auf die implizite

---

D.Z., Lindbeck's Audience, in: *Modern Theology* 4, 1988/2, 132-154; Dabrock, *Antwortender Glaube*, 145-154.

coram-Deo-Grundhaltung.<sup>31</sup> Der Hinweis, dass Innen und Außen in christlicher Sicht nicht so einfach getrennt werden dürfen, sondern in komplexer Weise aufeinander bezogen gedacht werden müssen, weist erneut auf die Fideismus-Gefahr Lindbeckers Theorie hin, der auch die Diskursfähigkeit eines religiös-kulturellen Sprachsystems mit anderen wirklichkeitsprägenden Perspektiven zu wenig ins Auge fasst. Die berechnete Betonung der wirklichkeitskonstruktiven Kraft kulturell-religiöser Systeme wird den Anspruch christlicher Wirklichkeitssicht, wegen der Rationalität Gottes mit anderen Perspektiven dialogisch vermittelbar zu sein, nicht so einfach hinter sich lassen können. Darüber werden wir nicht zuletzt in diesem Kreis noch weiter nachzudenken haben.

So viel sei gesagt als eine Entfaltung der These, christliches Selbstverständnis fuße auf der Grundhaltung der Lebensgestaltung aus der Gott-Relation heraus. In ihrer Gestaltung ist sie vielfältig, wie sie es als Teil der Schöpfung Gottes in der Mannigfaltigkeit ihrer je konkreten Kontextualität nur sein kann. Die gemeinsame Haltung reguliert diese Vielfältigkeit im Untergrund. Vielleicht ist sie also ein „implizites Mega-Axiom“. Wird es in Sprache gefasst, in Lehren und Bekenntnisse, ist es schwer, es der jeweiligen Kontextualität völlig zu entkleiden, und so fließt es ein in situative, historische und gegenstandsbezogene Differenzen. Hier wird m.E. Lindbecks regulativer Theologiebegriff brauchbar: Theologische Sätze, Lehrbildungen über den Inhalt des Glaubens haben hier weniger eine deskriptive Funktion denn eine steuernde, richtungweisende, korrigierende, warnende oder auch protestierende, aber sie ruhen auf einer impliziten Grundregulierung, aus der schon der Glaube lebt.

## Schlusswort

Im binnendifferenzierten christlichen Miteinander geht es – so erlaubt das hier vorgestellte Modell zu sagen - nicht einfach um das Erkennen von gemeinsamen Inhalten, sondern vielmehr darum, dass die einzelnen Menschen wie auch die einzelnen Kirchen gerade in der Perspektive der anderen empathisch deren konkrete *Bezugsarbeit* wahrnehmen, für die sie aus ihrer eigenen Erfahrung sensibel sind. Denn so viel auch die Rede gewesen ist von impliziter Steuerung durch die komplexe christliche Gottesrede – spätestens die

---

31 Vgl. Dabrock, *Antwortender Glaube*, 166-173.

Konflikte machen deutlich, dass die Lebensgestaltung in der konkreten Bezugsarbeit auch mühsam und aufreibend sein kann, weil ihr eben keine einfache Korrespondenz zugrunde liegt. Sich gegenseitig als Christinnen und Christen zu erkennen kann also auch heißen, diese Bezugsarbeit gegenseitig aneinander wahrzunehmen und zu wissen um die Mühen des Suchens und Selektierens, um das Risiko, dabei Gefahren, Missverständnisse und Aporien in Kauf zu nehmen. All dies hat die Relevanz von Gotteserkenntnis als Wahrnehmung von Bezugsstruktur. Sich gegenseitig verstehen heißt dann: diese Mühen regelrecht aneinander miterfahren. Freude an der Vielfalt kommt auf, wenn dem Zeugnis der Gläubigen die Mühen der Bezugsarbeit noch anzuspüren sind und sie nicht in dogmatistischen Totalvisionen erdrückt werden. Sie ist Freude am wieder neu entdeckten gemeinsamen Begründungszusammenhang, die absolut nicht aufgeht in einer eventuellen Freude über gemeinsam formulierte Lehrformeln.