

---

# Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt des Christentums

Dietrich Korsch

Gibt es eine Einheit in der Vielfalt des Christentums? Das ist eine dem Christentum aufgenötigte Frage. Aufgenötigt von einer geschichtlichen Dynamik, die zunächst die traditionale Einheit von Kirche und Christentum aufgelöst hat. Und die inzwischen eine Pluralisierung von Lebensformen hervorgebracht hat, die sich immer mehr wie eigene Welten gegeneinander zu verhalten scheinen. Läßt sich auf dieser Differenzierungsstufe der Ausdruck »Christentum«, selbst einst als ein Reflex dieser Bewegung entstanden<sup>1</sup>, überhaupt noch identifizieren?

Die Frage nach der Identität trifft das Christentum freilich nicht unvorbereitet. Denn in der christlichen Kirche ist schon immer erbittert darüber gestritten worden, was denn, in den seit Anbeginn unterschiedlichen kulturellen und mentalitätsspezifischen Milieus, als wahres, authentisches Christentum verstanden werden könne. Diese Wahrheitsfrage ist der Motor sowohl der altkirchlichen Dogmenbildung als auch der reformatorischen Zäsur in der Kirchengeschichte gewesen. Die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit ist ein Dauerthema des Christentums selbst.

Das spricht dafür, die Frage nach der Einheit mit der Frage nach der Wahrheit zu verbinden. Ja, die Einheitsfrage wird man gar nicht anders als in Gestalt der Wahrheitsfrage beantworten können, will man sich nicht auf das Aufsummieren unbegriffener Phänomene beschränken. Die selbständige Vielfalt von (religiösen, kulturellen, ökonomischen) Lebenswelten verlangt nun freilich, einen solchen Begriff von Wahrheit und Einheit zu entwickeln, der Pluralität nicht nur nicht ausschließt, sondern sich gerade über Pluralität aufbaut.

Die These meines Vortrages lautet, daß sich der ganz unbestimmt scheinende Begriff »Glaube« zu einer solchen strukturellen Bestimmtheit bringen läßt, daß er die Wahrheit und Einheit des Christentums in der Pluralität zum Vorschein bringt<sup>2</sup>. Ich schlage dazu vor, das Problem von Einheit und Vielfalt im Christentum anhand der wahrheitswertdefiniten Kategorien von Wesen und Erscheinung zu diskutieren. Sie enthalten nicht nur eine reichere Logik in sich, die ich kurz umreißen will (Teil I); sie erlauben auch die Anknüpfung an die breite Debatte um das Wesen

1. T. Rendtorff, Art. Christentum, in: Geschichtliche Grundbegriffe 1, S. 772-814. F. W. Graf, Art. Christentum, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, S. 204-207.
2. Zum Glaubensbegriff ist noch immer aufschlußreich, wenn auch interpretationsbedürftig P. Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens (1961), Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1975.

des Christentums (Teil II). Meine These, der Glaube sei nicht nur das Wesen des Christentums<sup>3</sup>, sondern erschließe auch dessen Vielfalt, ist die Konsequenz aus dieser Debatte (Teile III und IV). Ich möchte damit eine heute erneut nötige Diskussion dieses Themas anstoßen<sup>4</sup>.

## I. Zur Logik der Kategorien Wesen und Erscheinung

Die Kategorien Wesen und Erscheinung sind darum erschließungskräftig, weil in ihnen eine Differenz in der Wahrheitsfähigkeit mit gegenseitigem Angewiesensein aufeinander verbunden ist.

Es gilt zunächst der Unterschied, daß allein das Wesen als wahr oder falsch bezeichnet werden kann<sup>5</sup>. Keine Erscheinung als solche kann sinnvollerweise mit der Wahrheitswertdifferenz belegt werden. Sie ist, weil und wie sie ist<sup>6</sup>.

Die Differenz in der Wahrheitsfähigkeit von Wesen und Erscheinung ist aber nun keinesfalls als abstrakte Alternative von wahren Wesen und unwahrer Erscheinung auszulegen. Vielmehr verhält es sich so, daß das Wesen ohne Erscheinung *unwirklich*, die Erscheinung ohne Wesen *unbestimmt* ist. Damit das Kategorienpaar also überhaupt schlüssig ist, muß einerseits das Wesen in Erscheinungen so zur Darstellung kommen, daß es tatsächlich gelungene Verwirklichungen des Wesens gibt. Andererseits müssen Erscheinungen ihrerseits auf das Wesen bezogen, also auf ihre wahrheitsfähige Bestimmung hin ausgerichtet werden. Wird nach den Erscheinungen des Wesens gefragt, so ist damit vorwiegend eine Außenperspektive eingenommen: Wo ist das (bekannte) Wesen zu finden? Wird auf den Wesensbezug der Erscheinungen geachtet, so ist vorwiegend die Binnenperspektive thematisch: Wie kann sich (erscheinende) Wirklichkeit ihrer Wahrheit vergewissern?<sup>7</sup>

3. »Fragt man nach dem Wesen des Christentums, so muß man nach dem Wesen des christlichen Glaubens fragen.« G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, S. 17.
4. Im katholischen Bereich ist unter anderen Vorzeichen dieses Problem schon vor einiger Zeit erörtert worden anhand der Frage nach »Kurzformeln des Glaubens«: K. Rahner, *Die Forderung nach einer Kurzformel des Glaubens*, in: Ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 159-164. K. Lehmann, *Bemühungen um eine »Kurzformel des Glaubens«* in: *Herderkorrespondenz* 23 (1969), S. 32-38. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, S. 91-95. Vgl. H. Fries, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie*, in: *Cath(M)* 27, 1973, S. 13-30.
5. Und zwar in der doppelten Relation, einmal das richtige Wesen von bestimmten Erscheinungen zu sein, zum anderen in der Auseinandersetzung mit anderem Wesen um das Wesen der Wahrheit selbst zu stehen. Kommunikationstheoretisch geredet: Jede Behauptung eines Wesens (von bestimmten Erscheinungen) enthält einen Wahrheitsanspruch, der eo ipso mit anderen Wahrheitsansprüchen konfrontiert ist.
6. Wahrheit oder Unwahrheit kann ihr nur im Verhältnis zu einem wie immer vorgestellten und ermittelten Wesen zugesprochen werden.
7. Die asymmetrische Reziprozität der Kategorien Wesen und Erscheinung widerspricht der

## II. Was ist das Wesen des Christentums?

Daß nach dem Wesen des Christentums gefragt wird, gehört selbst zum Wesen des Christentums. Zunächst war es die innere und äußere Bestimmtheitsfrage des christlichen Glaubens überhaupt, um die es ging, immer verbunden mit der entsprechenden zuverlässigen kirchlichen Form dieses Glaubens. Erst mit der nicht aufhebbaren kirchlichen Doppelgestalt des Christentums im nachreformatorischen Europa begann die Frage nach der Wahrheit christlichen Glaubens in die Differenz zu einer vorhandenen kirchlichen Realisierungsgestalt zu treten. Dabei wurde der Unterschied zum kirchlichen Christentum entweder in einer höheren Allgemeinheit, einem überkonfessionellen Wesen, gesucht oder in einer tieferen Schicht humaner Subjektivität, einem authentischen Glauben. Für die Zwecke dieses Vortrags beschränke ich mich auf drei logisch elementare exemplarische Positionen<sup>8</sup>.

### 1. Die Wahrheit des Wesens als Wesen der Wahrheit: Gotthold Ephraim Lessing

a) Ich kenne nur eine Stelle bei Lessing, an der er explizit vom Wesen des Christentums spricht, und es ist auch eine wenig prominente; sie führt aber unmittelbar ins Zentrum von Lessings Auffassung und an den Kern des Problems<sup>9</sup>. Seine Position im Goeze-Streit<sup>10</sup> zusammenfassend, sagt Lessing: »Ich hatte behauptet, daß sich das Wesen des Christentums gar wohl ohne alle Bibel denken lasse.«

Damit ist nicht gesagt, daß es das historische Christentum ohne Bibel *gebe*. Aber es ist ausgeschlossen, daß es das Christentum nur durch die Bibel gibt, so daß es sich ohne sie auch nicht einmal *denken* ließe. Die religiöse Wahrheit des Chri-

Vorstellung, als ließen sich Erscheinungen aus dem Wesen herleiten. Es gibt also nicht so etwas wie eine notwendige Folge von Erscheinungen aus einem Wesen; welche Erscheinungen wirklich auftreten, ist kontingent. Statt dessen ist das Zuordnungsverfahren von Wesen und Erscheinung ein hermeneutisches, insofern es zugleich mit einer gegebenen und unaufhebbaren Differenz wie mit einer Notwendigkeit der Darstellung des einen im anderen rechnet.

8. Zur Geschichte des Begriffs vgl. R. Schäfer, Art. Wesen des Christentums in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1, Sp. 1008-1016. Ders., Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen? in: ZThK 55, 1968 S. 329-347. H. Wagenhammer, Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (Tübinger Theologische Studien 2), Mainz 1973. – Zur neueren Problemgeschichte vgl. St. Sykes, The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth, London 1984.
9. Sie findet sich in einer Nachlaßbemerkung, in der Lessing sich mit Chr. W. F. Walchs Buch »Kritische Untersuchungen vom Gebrauche der Heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten« von 1779 befaßt. G. E. Lessing, Werke, hg. von H. G. Göpfert, Bd.7, München 1976, S. 678.
10. Vgl. Axiomata..., a.a.O., Bd. 8, München 1979, S. 128-159.

stentums liegt nämlich, so meint Lessing, zeitlich und sachlich vor der historischen Formulierung der Bibel. Die Aufgabe, zwischen Wesen und Erscheinung des Christentums als wahrer Religion zu unterscheiden, stellt sich somit bereits am Ort seines Ursprungs<sup>11</sup>. Oder anders gesagt: Schon in seiner ersten Erscheinung ist das Christentum eben – Erscheinung. Insofern kann das Christentum auch nur gerechtfertigt werden, wenn es der wahren Religion überhaupt subsumiert werden kann.

Worum es in der Debatte um die Bibel und ihre Bedeutung für das Christentum als möglicherweise wahre Religion eigentlich geht, ist die Frage nach der *Beglaubigung der Religion* überhaupt oder der Vergewisserung der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung wahrer Religion. Ausgeschlossen ist, daß die Bewahrheitung durch Wunder geschieht<sup>12</sup>. Doch der Ausschluß dieses Vergewisserungsverfahrens ist nicht die Verunmöglichung von Religion schlechthin<sup>13</sup>, jedenfalls dann nicht, wenn sich die Gewißheit religiöser Wahrheit aus der Evidenz der Wahrheit selbst speist. »Woher aber will er die Erkenntnis der innern Wahrheit der christlichen Religion nehmen«, läßt sich Lessing von einem fiktiven Gesprächspartner fragen; »Woher die innere Wahrheit nehmen? Aus ihr selbst. Deswegen heißt sie ja die *innere* Wahrheit; die Wahrheit, die keiner Beglaubigung von außen bedarf.«<sup>14</sup> Diese innere, rein evidente Wahrheit ist identisch mit der von Gott gestifteten und vermittelten Wahrheit: »Gott lehrt es, weil es wahr ist«<sup>15</sup>.

So wenig die Wahrheit des *Wesens* durch die Geschichte konstituiert wird, so wenig erlaubt Lessing auf der anderen Seite eine abstrakte Alternative von wahren Wesen und unwahrer Erscheinung. Zwar muß für die Geltung strengste Ausschließlichkeit angenommen werden, sofern nur das nichtgeschichtliche Wesen wahrheitsfähig ist. Es kann aber dennoch die Geschichte zur Heraufführung dieser wahren Einsichten einen Beitrag leisten, wie die »Erziehung des Menschengeschlechts« in der Zuordnung von Wesenswahrheit und Religionsgeschichte zeigt.

b) Bei Lessing kann man deutlich sehen, wie in aller Klarheit auf der alleinigen Wahrheitsfähigkeit des Wesens des Christentums insistiert wird. Und zwar mit solchem Nachdruck, daß die Wahrheit des Wesens des Christentums in die Wahrheit der Religion überhaupt übergeht. Die *Geschichte* der Religion befördert

11. »Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion«, Axiomata III, a.a.O., S. 136.

12. »...ich leugne, daß...Wunder...mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen«. Über den Beweis des Geistes und der Kraft, a.a.O., Bd. 8, S. 14.

13. »...wenn man auch nicht im Stande sein sollte, alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen, so geschäftig ist: so bliebe dennoch die Religion in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben.« Eine Parabel, a.a.O., Bd. 7, S. 123.

14. Axiomata X, a.a.O., S. 150.

15. Axiomata IX, a.a.O., S. 149.

Einsicht und Verbreitung des wahren Wesens – zu dessen Erzeugung ist sie nicht in der Lage.

Die Pointe in dieser Aufstellung Lessings liegt darin, daß er für die Überzeugung von der Wahrheit der Religion ihre Bewahrheitung allein und unmittelbar durch Gott voraussetzt.

Das offene Problem in seiner Position liegt darin, daß, weil nur die Erscheinungen Geschichte haben, die Wahrheit des Wesens unfähig ist, ihrerseits in ein Verhältnis zu den Erscheinungen zu treten. Die reine Wahrheit der Religion ist so rein, daß sie von sich aus zu ihrer historischen Wirklichkeit keine Beziehung besitzt; und damit ist ihre Wahrheit in einem schlechten Sinne unmittelbar, sofern ihr die mögliche Unwahrheit unbekannt ist.

## 2. Die Wahrheit des Wesens als Verarbeitung des Unterschiedes von Wesen und Erscheinung: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

a) In den »Reden« hat Schleiermacher die Konstruktion einer nichthistorischen natürlichen Religion – und das heißt: die Vorstellung einer absoluten und abstrakten Unmittelbarkeit der Wahrheit als Wahrheit Gottes – mit durchschlagenden Argumenten destruiert. Trotzdem hat er sich nicht genötigt gesehen, auf den Begriff des Wesens der Religion und des Wesens des Christentums insbesondere zu verzichten<sup>16</sup>. Denn er meinte in der Lage zu sein, zwischen dem historisch-positiven »Grundfaktum« einer Religion und der in ihr virulenten strukturell-funktionalen »Grundanschauung« unterscheiden zu können<sup>17</sup>. Die Unterscheidung der Grundanschauung vom Grundfaktum ist aber nichts anderes als die des Wesens auch von seiner ursprünglichen Erscheinung<sup>18</sup>.

Schleiermachers geniale Einsicht in das Wesen des Christentums besteht dann in den »Reden« weiterhin darin, daß »es die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist«<sup>19</sup>. Wenn allen Religionen gemeinsam ist, daß sie das Universum in bestimmten und begrenzten Grundanschauungen repäsentieren, so liegt in diesem Wesen der Religion ein mindestens impliziter Widerspruch vor, sofern einerseits die Grundanschauung nichts als das Universum selbst zur Vorstellung bringen möchte, andererseits aber doch als Anschauung auch etwas an sich selbst ist. Dem geforderten und gewünschten Übergang widersteht so immer die Beharrungskraft des Sinnlich-Endlichen<sup>20</sup>. Das

16. Vgl. zu Schleiermachers Wesenskonzept Sykes, a.a.O., S. 81-101. Zu Schleiermachers Dialektik von Wesen und Erscheinung J. Ringleben, Die Reden über die Religion, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, S. 236-258, bes. 253-257.

17. F. Schleiermacher, Über die Religion (1799) (=R<sup>1</sup>), S. 281-283.

18. Vgl. R<sup>1</sup>, S. 340.

19. R<sup>1</sup>, S. 293f.

20. Vgl. R<sup>1</sup>, S. 293.

Christentum macht diesen sonst nach Möglichkeit unausdrücklich gehaltenen Widerspruch prinzipiell und nimmt ihn somit in sein Wesen auf<sup>21</sup>. Genau dadurch aber gewinnt es seine durch und durch polemische Gestalt; nach außen, sofern es an der Selbstunterscheidung zu anderen Religionen interessiert ist, die das Entscheidende im Christentum gerade nicht vorstellig machen<sup>22</sup>; nach innen, sofern es das widerständige Prinzip nicht nur bei anderen Religionen, sondern vor allem in sich selbst wahrnimmt<sup>23</sup>. Das Wesen des Christentums besteht also gerade in der Verarbeitung des Problems der Erscheinungsabhängigkeit des Wesens. Das Wesen ist dann aber notwendigerweise nur aus der Erscheinung heraus zu finden. Das heißt: Die Wesensermittlung ist Sache der religiösen Binnenperspektive, die sich erst nachfolgend begrifflich reflektiert und zu anderen Religionen ins Verhältnis setzt<sup>24</sup>.

In der »Glaubenslehre« hat sich Schleiermacher, aus der Perspektive des christlichen Glaubens, zu dieser Verhältnisbestimmung veranlaßt gesehen – in der ersten Auflage unter prominenter Verwendung des Begriffs »Wesen des Christentums«<sup>25</sup>. Dabei geraten allerdings zwei Prinzipien miteinander in Konflikt – die Selbstdefinition des Christentums als eine auf Jesus von Nazareth bezogene Erlösungsreligion (also als eine Religion, deren Wesen in der Verarbeitung des Widerspruchs liegt) und der religionsphilosophische Oberbegriff des (teleologischen oder ästhetischen) Monotheismus<sup>26</sup>. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die Unterordnung des Christentums unter dieses Genus dessen begrifflichen Umfang in unerlaubter Weise erweitert, sofern Judentum und Islam als die beiden anderen Monotheismen die Unterordnung des sinnlichen unter das unmittelbare Selbstbewußtsein allein im Modus des Sollens oder Lassens über äußerliche Lehre und Gesetz verlangen, nicht aber die konkrete Aufnahme des Widerspruchs von Sollen und Sein in die Religion selbst, also die Erlösung, kennen<sup>27</sup>.

21. Die ursprüngliche Anschauung des Christentums »ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt« R<sup>1</sup>, S. 291.

22. Vgl. R<sup>1</sup>, S. 294.

23. Vgl. R<sup>1</sup>, S. 295.

24. Daraus ergibt sich eine neue Fassung des Begriffs möglicher Wahrheit des Wesens der Religion. Keine Religion ist als solche wahrheitsfähig, weil keine ein »reines« Wesen darstellt. Wohl aber kann die Funktion der Religion, nämlich die Ganzheit des Universums zu repräsentieren, als unersetzbar nachgewiesen werden; man könnte diesen Nachweis auch so formulieren, daß es die Funktion der Religion ist, die Wesenhaltigkeit von Erscheinungen zur Vorstellung zu bringen. Von einer wahren Religion läßt sich freilich dann nur in dem Fall reden, wo in einer historischen Religion diese Funktion der Religion selbst zum Thema wird. Nur als absolute Religion, als Religion der Religionen, ist das Christentum in seinem wahren Wesen.

25. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, hg. v. Hermann Peiter, Bd.1 (=CG<sup>1</sup> 1) Berlin/New York 1984, § 6, S. 20-23.

26. CG<sup>1</sup> 1, §7-§18.

27. Eine eventuelle Gleichstellung Christi mit anderen Religionsstiftern liefe auf die Aufhebung des Christentums überhaupt hinaus, CG<sup>1</sup> 1 § 18,1 S. 62. Alle anderen frommen Gemein-

b) Schleiermacher hat die Logik der Wesensdebatte dadurch entscheidend vorgebracht, daß er den Grundsatz etabliert hat, das Wesen des Christentums streng im Ausgang von den Erscheinungen und das heißt aus der Binnenperspektive des Christentums zu bestimmen – und zwar als Gefühl des »Gegensatzes und seiner Aufhebung«<sup>28</sup>, also als Erlösung.

Allerdings paßt zu dieser selbstreflexiven Wesensermittlung die religionsphilosophische Typenlehre schlecht. Sie nimmt eine begriffliche Allgemeinheit in Anspruch, die von der binnenspezifischen Wesensermittlung bereits unterlaufen wurde<sup>29</sup>. Über diese Allgemeinheit ein Verständnis der auf Besonderung zielenden Wesensdefinition des Christentums zu erreichen, dürfte das Motiv Schleiermachers gewesen sein, die miteinander unverträglichen Bestimmungskriterien zu verbinden<sup>30</sup>. Der von innen her gewonnene Wesensbegriff läßt sich aber nicht durch äußerliche Reflexion verallgemeinern. Schleiermachers religionsphilosophischer Zugriff enthält in sich noch immer Spuren eines erscheinungsfernen und insofern der eigenen Maxime widersprechenden Wesensverständnisses.

### 3. Die Wahrheit des Wesens als praktische Gestaltung der Erscheinung: Ernst Troeltsch

a) In seiner großen methodischen Revision des berühmten Buches Adolf von Harnacks<sup>31</sup> teilt Troeltsch vorbehaltlos die historische Grundeinstellung des Berliner Dogmengeschichtlers<sup>32</sup>.

schaften, denen die Unvollkommenheit der Erlösung wesentlich ist, gehören selbst zu der Hemmung, welche durch Christus aufgehoben werden soll, a.a.O., § 18,4 S. 66.- In CG<sup>2</sup> hat sich Schleiermacher darum bemüht, diese Inkonzinnität durch die methodologische Unterscheidung zwischen Religionsphilosophie und philosophischer Theologie (Apologetik und Polemik) zu vermeiden; ob das geglückt ist, darf bezweifelt werden.

28. CG<sup>1</sup> 1, §18,5 S. 68.

29. Insofern überrascht es nicht, daß Schleiermachers Behauptung der Absolutheit des Christentums in CG so zwiespältig und gebremst ausfällt.

30. Dieses Argument zieht weitere Kritik an der »Glaubenslehre« nach sich. Denn gerade die Konstruktion des Begriffs der schlechthinigen Abhängigkeit verdankt sich dem Impuls, ein »Gemeinsames« der Frömmigkeit zu etablieren. Es dürfte gezeigt werden können, daß die Einheitsstiftung durch diesen Begriff der nachfolgenden Dualität nicht gewachsen ist, die mit dem Gegensatz von unmittelbarem und sinnlichem Selbstbewußtsein denn auch nur unzureichend bestimmt ist. Das betrifft die Einleitung der »Glaubenslehre«. Aber auch der christologische Grundgedanke vom reinen Gottesbewußtsein Jesu wird problematisch, jedenfalls sofern er als überdifferenziert, als selbst von keiner Dualität betroffen, vorstellig gemacht wird. Vgl. Jörg Dierken, Das zwiefältige Absolute. Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im Denken Schleiermachers, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 1, 1994, S. 17-46.

31. Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums (1900). Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (Siebenstern-Taschenbuch 27), München/Hamburg 1964.

32. Ernst Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums«? [zuerst in ChW 1903, erweitert und hier zugrundegelegt in der Fassung von 1913] in: Ders., Gesammelte Schriften II. Zur

Mit seiner Absicht, das Wesen des Christentums ausschließlich auf historischem Wege zu bestimmen, hatte sich Harnack von jeder religionsphilosophischen Betrachtungsweise (als mit der historischen unvereinbar) verabschiedet<sup>33</sup>. Insofern hatte er die Konsequenz aus Schleiermachers Zwiespältigkeit gezogen.

Gerade in dieser methodischen Restriktion aber war zum Ausdruck gekommen, daß die Ermittlung des Wesensbegriffes zwar eine für den Historiker unerläßliche Aufgabe darstellt, die jedoch ihrerseits eben nicht mit den für methodische Objektivität sorgenden geschichtswissenschaftlichen Verfahrensweisen zu lösen ist<sup>34</sup>. Harnack hatte wohl noch die Vermutung, seine Wesenskonstruktion, das Christentum bestehe im reinen Gegenüber Gottes des Vaters und der (durch dieses Gegenüber) unendlich wertvollen Menschenseele, könne sich aufgrund der historischen Materialien gewissermaßen selbst plausibilisieren. Diese Aussicht hat geschichtlich getrogen, wie man weiß; es ist eine spezifisch protestantische und keine historisch-allgemeinverbindliche Wesensbestimmung, die da gegeben wurde, und sie hat mit diesem Anspruch auf historische Verbindlichkeit auch im Protestantismus nur begrenzte Zustimmung gefunden.

Indem Troeltsch die historische Grundeinstellung Harnacks affirmiert, distanziert er sich zugleich von dessen Naivität in der Frage der Wesensermittlung. Er prinzipialisiert statt dessen den Unterschied zwischen strenger historisch-methodischer Forschung einerseits und unerläßlicher, aber nur intuitiv möglicher Zusammenfassung und Reduktion von deren Ergebnissen zu einem Ausdruck des gemeinsamen Wesens andererseits.

Das methodische Resultat von Troeltschs Untersuchung lautet daher, hart geredet und generell geltend: Wesensbestimmung ist Subjektivismus<sup>35</sup>. Ihre Pointe bekommt diese These freilich dadurch, daß Troeltsch, wie die Gliederung des Aufsatzes zeigt, die Beliebigkeit dieses Subjektivismus dadurch bremsen möchte, daß er die Ermittlung des Wesensbegriffes in einen hermeneutischen Zirkel einbindet, der Wesen und Erscheinung miteinander verknüpft. Der Zirkel baut sich durch drei Bestimmungsmomente auf. Das erste ist die *divinatorische* Abstraktion des Wesens aus den erforschten Erscheinungen. Der so generierte Wesensbegriff wird zweitens *kritisch*-sondierend auf die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen angewandt, um das nicht Wesensgemäße auszuschalten. Drittens wird vom Wesen insofern konstruktiver Gebrauch gemacht, als es dazu beitragen soll, die Erscheinungen *normativ* auf den Idealbegriff zuzubewegen.

religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 2. Aufl. Tübingen 1922, S. 386-451. Zum Unterschied von Erst- und Zweitfassung sowie zur weiteren Analyse vgl. Sykes, a.a.O., S. 148-173.

33. Harnack a.a.O., S. 18.

34. Das hat Harnack selbst schon so gesehen: »absolute Werturteile als Ergebnisse einer rein geschichtlichen Betrachtung...schafft immer nur die Empfindung und der Wille; sie sind eine subjektive Tat.« Harnack, a.a.O., S. 24.

35. Troeltsch, a.a.O., S. 436.

Dieser letzte praktische Schritt kann freilich nur dann gelingen, wenn der zunächst generierte Wesensbegriff kommunikative Zustimmung findet, also auch von anderen Menschen als der ihnen einleuchtende entworfen wird. So kehrt der Zirkel dann wieder konsequent an seinen Ausgangspunkt zurück.

Dieses allgemeine methodologische Muster ist in Troeltschs Aufsatz nur relativ knapp, aber hinreichend deutlich auf das Christentum angewandt. Er sieht das Christentum – durchaus in Nähe zu Schleiermacher – als die aktuelle Überwindung eines basalen Gegensatzes an, der verschieden konnotiert werden kann, ohne seine Struktur zu verändern. »Das Christentum ist Erlösungsethik mit einer Verbindung optimistischer und pessimistischer, transzendenter und immanenter Weltbetrachtung, mit schroffer Entzweiung und innerer Verbindung von Welt und Gott, der prinzipielle und doch in Glaube und Tat immer von neuem aufgehobene Dualismus.«<sup>36</sup> Die Leistung dieser Wesensformel besteht darin, daß sie einmal mit dem strukturellen Gegensatz von Bestimmungen rechnet, daß sie zum andern ein Gegenüber von Akt und Struktur statuiert. Die nur aktuelle Einheit ist daher nicht in eine begriffliche Einheit auf der Ebene der Strukturdifferenzen zu überführen; allein »Glaube und Tat« überwinden den »Dualismus«<sup>37</sup>.

b) Nun gibt es aber einen deutlichen Widerspruch zwischen der Konstruktion des allgemeinen Wesenszirkels, wenn ich so sagen darf, und der tatsächlichen Wesensbestimmung des Christentums. Dieser Unterschied läßt sich daran einsichtig machen, daß in dem generellen Zirkelmodell das entscheidende Moment die Produktion des Wesensbegriffes ist<sup>38</sup>. Wenn diese divinatorische Bestimmung gut getroffen ist, dann kann sie auch kommunikationspragmatisch überzeugen und Anhänger finden. Dem Produktionsakzent entspricht so ein Propagandaimpuls. Genau dieser Zirkel von Wesensproduktion und Wesenspropagierung kann aber für das Wesen des Christentums nicht erfolgreich sein, wenn anders zu diesem konstitutiv die Unbeherrschbarkeit, die Willkürlichkeit des Aktes gegenüber der Struktur gehört. Das Motiv, die christliche Wesensbestimmung zu teilen, entzieht sich der Beeinflussung.

Daß Troeltsch aber durchaus das von ihm so luzid bestimmte Wesen des Christentums nach dem allgemeinen Muster deutete, spricht einerseits für eine bestimmte implizite Zeitdiagnose, andererseits für eine gewisse Unklarheit über die eigene Reichweite seiner Wesensbestimmung.

Die unausgesprochene Zeitdeutung ist, daß Troeltsch sich selbst in einer Phase des faktischen Pluralismus sieht. Die Wesensentwürfe des Christentums sind

36. Troeltsch, a.a.O., S. 422.

37. Troeltschs Wesensformel ist auch deshalb interessant, weil sie aufgrund des begrifflichen dualen Differenzmomentes in der Lage ist, sich zu auftretenden Gegensätzen verschiedener Art zu verhalten (das ist ihre Offenheit für Entwicklung) – und weil sie in dem Unterschied von Akt und Struktur dynamisch verfaßt ist (das ist ihr praktisches Moment). Vgl. Troeltsch, a.a.O., S. 418.

38. Vgl. Troeltsch, a.a.O., S. 431.

ebenso wie andere Wertsetzungen von subjektiven Prämissen abhängig, die nicht mehr vereinheitlicht werden können. Daher: *Pluralismus*. Nicht ausgeschlossen aber ist es, daß – nach der Hand – die subjektive Vielfalt sich wieder konsensvermittelt reduziert. Der Pluralismus ist nur *faktisch*, weil ernsthaftes Bemühen die subjektive Mannigfaltigkeit doch wieder beschränkt. Idealerweise muß sogar eine letzte Zielidentität solcher Kommunikationen über Wesensbestimmungen und Wertsetzungen angenommen werden.

Die Unklarheit in der Reichweite der eigenen Wesensformel besteht darin, daß die Selbstbegrenzung nicht gesehen wird, die in der begrifflich unaufhebbaren Differenz von Akt und Struktur liegt. Von Troeltschs eigenem Wesensbegriff kann man nur so Gebrauch machen, daß man seine Geltung selbst beschränkt, indem die Anerkennung desselben als Wahrheit vom eigenen aktuellen Lebensvollzug, von eigener Selbstdeutung der Betroffenen abhängig gemacht wird.

Trägt man diesen beiden Begrenzungen in Troeltschs Wesenskonzeption Rechnung, dann ergibt sich konsequent aus der kategorialen Reflexion der Debatte um das Wesen des Christentums die These, daß im Zeitalter eines prinzipiellen Pluralismus der Glaube als dieses Wesen zu bestimmen ist.

### **III. Glaube: Das Wesen des Christentums im Zeitalter des Pluralismus**

#### **1. Prinzipieller Pluralismus und das Wesen des Christentums**

Wenn die Diagnosen einer großen Anzahl sehr verschiedener Philosophen und Sozialwissenschaftler nicht trügen, dann befinden wir uns heute in einem Zeitalter des prinzipiellen Pluralismus. Es ist eben nicht nur eine Vielzahl von Lebensformen, Selbstdeutungen und Letztüberzeugungen (einschließlich des Verzichts auf diese) faktisch vorhanden. In dieser Vielzahl kommt vielmehr die unschlichtbare *differance*, der Konflikt der Interpretationen, die Herrschaft der Nebenfolgen, die irreduzible Systempluralität (oder wie immer man das nennen mag) zum Vorschein: eine grundsätzliche Nicht-Einheit, die eben auch die Erwartung eines allgemeinen unwidersprechlich vermittelbaren Verständigungshorizontes ausschließt.

Diese Diagnose verändert die Kommunikationsbedingungen tiefgreifend. Der Appell an eine allgemeine Einheit der Vernunft bleibt eine Stimme unter anderen. Intersubjektive Zustimmung, wenn es sie denn – überraschend genug – gibt, erzeugt sich nicht mehr als allein sachverhaltsvermittelter Konsens, sondern durchgreifend nur dann, wenn dieser Konsens mit einer akzeptierten Modifikation eigener Selbstdeutung einhergeht. Im prinzipiellen Pluralismus ist die Selbstdeutungsperspektive die grundlegende<sup>39</sup>.

39. Natürlich ist ein Merkmal des prinzipiellen Pluralismus seine Umstrittenheit. Es ist immer möglich, ihn auch als faktischen Pluralismus zu verstehen und also die traditionelle Variante

Eine Bestimmung des Wesen des Christentums, die sich auf diese Bedingungen eines prinzipiellen Pluralismus einlassen will, braucht lediglich die Einsichten der klassischen Moderne miteinander zu verbinden, die ich vorhin vorgestellt habe: die Unmittelbarkeit der Wahrheit, die Erscheinungsbezogenheit der Wahrheit, den praktischen Konflikt der Wahrheitsansprüche auf dem Felde der Erscheinung. Nimmt man diese Merkmale zusammen, dann ist das Wesen des Christentums in der Form einer endlich-partikularen, nämlich selbstgedeuteten Unmittelbarkeit der Wahrheit zu suchen<sup>40</sup>.

Diese partikular-unmittelbare Wahrheitsgewißheit des Christentums heißt: Glaube. Der Glaube aber hat die Struktur vermittelter Unmittelbarkeit zu Gott.

der Mannigfaltigkeitsreduktion in Anschlag zu bringen, das heißt solche Wertsetzungsvorschläge zu machen, von denen allgemeine Zustimmungsfähigkeit erwartet wird. Diese Option ist im prinzipiellen Pluralismus nicht nur deshalb möglich, weil sie sich rein numerisch nicht aus der möglichen Vielzahl von Positionen ausschließen läßt. Sie ist im prinzipiellen Pluralismus auch sachlich nichtnegierbar, weil die in ihr zum Ausdruck kommende Hoffnung auf verbindende Kraft des intentionalen Bezuges auf Sachverhalte, also gewissermaßen die korrespondenztheoretische Grundüberzeugung, selbst Teil auch der prinzipiell-pluralistischen Diskurse ist. Der prinzipielle Pluralismus wäre insuffizient, wollte er diese Seite grundsätzlich ausschließen. Er kann also nicht einmal negieren, daß sich auch und gerade dann, wenn man ihm folgt, eine Allgemeinheit neuen Typs sich einstellt und er sich damit selbst aufhebt. Daher kommt das Umstrittensein der Diagnose »prinzipieller Pluralismus«. – Immerhin läßt sich prognostizieren, welche Option aussichtreicher ist. Es ist die radikal-plurale, weil sie differenzierungsreicher und selbstdeutungsfähiger ist, indem sie versucht, die eigene Begrenztheit des Wahrheitsanspruches in Anschlag zu bringen, ohne auf diesen Anspruch selbst zu verzichten. Umgekehrt kann die traditionelle Position Wahrheitsanspruch und Partikularität nicht oder nur vorläufig verknüpfen.

40. Das bedeutet erstens: Es muß die Zufälligkeit des Wahrseins der eigenen Wahrheitsüberzeugung gedeutet werden. Wie immer man diese Zufälligkeit des Wahrseins der eigenen Wahrheitsüberzeugung versteht – als Evidenz, als Nichtselbstgemachthaben o.ä. -: konstitutiv gehört zu ihr die Abgrenzung von dem Zustand des Nichteingetretenseins der Wahrheit. Gerade die Selbstdeutung dieser Zufälligkeit schließt also die wahr/falsch-Disjunktion notwendig ein. – Die Priorität partikularer Selbstdeutung heißt zweitens: Es kann die Kontingenz des Deutungsmaterials dieser Selbstdeutung akzeptiert werden; daß ich mich deute als Mann, als Weißer, als Deutscher, als Europäer, als evangelisch-lutherischer Christ – mitsamt den Konflikten, die durch alle diese Besonderheiten entstehen, die immer auch Abgrenzungen einschließen. – Die dritte Konsequenz der in die Verantwortung eigener Selbstdeutung übernommenen Faktizität besagt: Ich kann mit dem Wahrsein meiner Selbstdeutung nur so umgehen, daß ich es anderen anbiete als hermeneutisches Muster für deren eigene Selbstdeutung. Und ich habe dabei die Hoffnung, daß sich auch ihnen erschließend bewährt, was sich mir erschlossen hat. Begründet ist diese Hoffnung freilich nicht im Haben meiner Wahrheitsgewißheit als solcher, sondern in der begrifflichen Analyse dessen, was am Christentum wesentlich ist und was genau diese Funktion der Selbster-schließung in unüberbrückbarer Differenz leistet: der Glaube.

## 2. Glaube als vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott

a) Was die *logische Form* dieses Ausdrucks angeht, so soll damit zunächst negativ beschrieben sein, daß der Glaube nicht Resultat einer bloßen Vermittlung gleich welcher Art ist; sonst wäre er andemonstrierbar. Er ist aber auch nicht ein bloß Unmittelbares; dessen Behauptung wäre nichts anderes als unterschlagene Vermittlung.

Positiv soll damit gesagt sein, daß der Glaube gerade für den Unmittelbarkeitsaspekt einen Vermittler benötigt, von dem zugleich gilt, daß er als Vermittler (mit seiner ganzen historischen Faktizität) unersetzbar ist, wie daß seine Vermittlungsleistung des Unmittelbaren auch dann als gelungen angesehen werden kann, wenn er als sinnlich-endliches Gegenüber negiert ist<sup>41</sup>. Im Glauben wird das Unmittelbare als Unmittelbares durch seine Vermittlung hindurch erfahren.

Diese Gleich-Gültigkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung läßt sich nur behaupten, wenn man sich mit Gründen von einer Verpflichtung zur Anwendung eines durchgängig begrifflichen Vermittlungsverfahrens freimachen kann. Das ist dann der Fall, wenn zur Etablierung des Zugleich von Verschiedenem auf die schon von Troeltsch angedeutete Unterscheidung von Begriffsstruktur und Aktvollzug Bezug genommen werden kann, die auch der vermittelnde Begriff nur zum Schaden seiner selbst kann negieren wollen<sup>42</sup>.

Kann man aber die Gültigkeit des Vermittelten zusammen mit der Unmittelbarkeit behaupten, dann ist die Durchsicht aufs Unmittelbare von jeder beliebigen Mannigfaltigkeit als solcher zu gewinnen; denn es gilt für jegliche Pluralität, daß sie, weil von Abgrenzungen bestimmt, auch Konflikte in sich trägt. Das heißt: Die materiale Differenz von Lebensformen kann als Lebensbasis identischen Glaubens akzeptiert werden.

b) Diese logische Form entspricht dem *Ursprungsgeschehen* des Glaubens in Wort und Geschichte Jesu. Jesus hat als historisches Individuum, das heißt in einer unableitbaren, durch keine Notwendigkeit zu begreifenden Kontingenz gelebt. Er hat durch sein Leben und seine Verkündigung den Blick für die unmittelbare Gegenwart Gottes geöffnet. In seinem Tod ist nicht nur das Risiko deutlich geworden, das er in seinem Leben mit der Konfrontation von Unmittelbarkeit und Vermittlung eingegangen ist; es hat sich darüber hinaus gezeigt, daß die durch ihn vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott auch dann eintritt, wenn er als sinnlich-endlicher Vermittler entzogen ist. Das ist seine Präsenz im Geist, sein Fortwirken, das unseren aktuellen Nachvollzug als Eintritt in die Unmittelbarkeit zu Gott provoziert.

41. Damit sind dann auch alle anderen endlichen Vermittler als solche negiert.

42. Weil er sich damit anheischig machen müßte, auch die Willkür, die im Akt als solchem liegt, entweder zu einer höheren Notwendigkeit zu vermitteln, oder, weil das nicht geht, nicht wahrhaben zu wollen.

c) Aus dem konstitutiven Ursprungsgeschehen selbst *resultiert* also – vorstellungshaft gefaßt, aber begrifflich explizierbar – erstens das aktuelle Moment: Glaube ist Selbstvollzug, ein spontaner, nichtnotwendiger, von außen gesehen willkürlicher Akt, dem gerade in seiner Beziehung auf Differenz Wahrheit eignet. Aus dem Ursprungsgeschehen resultieren zweitens die *bleibenden Differenzmomente* im Glauben – der Dual zwischen Akt und Struktur einerseits, die Vielfältigkeit der Bestimmtheiten der lebensweltlichen Struktur andererseits. Glaube ist, so gesehen, der Vollzug einer Selbstunterscheidung zwischen Einheit und Differenz. Diese Selbstunterscheidung impliziert, drittens, *Selbstbegrenzung*; denn sofern die eigene Einheit von Selbstvollzug und Wahrheit als kontingent gewußt wird, kann aufgrund des Glaubens ein Mensch einem anderen nur so begegnen, daß er auch bei ihm auf diese kontingente Übereinstimmung rechnet.

Als vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott ist daher der Glaube wesentlich hermeneutisch eingestellt. Er kann nicht anders als sich auf die gegebenen lebensweltlichen Differenzen einzulassen und zu erwarten, daß sie im Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott – also ebenfalls im Glauben – von anderen selbst gedeutet werden.

#### **IV. Glaube und die Vielfalt des Christentums**

##### **1. Positionalität und Funktionalität des Glaubensbegriffs**

Natürlich ist der hier umrissene Glaubensbegriff von explizit protestantischem Profil<sup>43</sup>. Positionalität ist, im prinzipiellen Pluralismus zumal, unvermeidbar. Ihre Feststellung ist daher auch kein Argument gegen die Behauptung, gerade darin komme das Wesen des Christentums zum Ausdruck.

Entscheidend ist die hermeneutische Funktionalität dieses Glaubensbegriffes; die Frage: Was läßt sich mit seiner Hilfe verständlich machen? Diese Funktionalität ist hoch; die Deutungskapazität des Glaubens reicht weit.

Gerade im prinzipiellen Pluralismus, in dem Wahrheitsorientierung nur über die Integration von Selbstdeutungen verläuft, gewinnt das Deutungsverfahren als solches – also unabhängig von bzw. verträglich mit allen beliebigen Inhalten – sozusagen Ubiquität. Das ist deshalb der Fall, weil überall Differenzen zu verarbeiten sind, die sich nicht in höhere Einheiten aufheben lassen. Es macht den besonderen Rang des Glauben aus, daß er eine fundamentale religiöse Deutung dieser Deutungsstruktur überhaupt vornimmt<sup>44</sup>.

43. Ihn noch eigens gegenüber anderen, stärker an Bekenntnisformulierungen orientierten Verständnisweisen zu rechtfertigen, machte eine ausführliche Erörterung nötig. Es ließe sich dann zeigen, daß die für diese Diskussion häufig verwendete Alternative von *fides quae* und *fides qua* erheblich präzisiert werden muß, weil es sich dabei weder um ein identisches Genus »Glaube« handelt noch um zwei kontradiktorische Spezies.
44. Man könnte sagen: Das Christentum ist »Religion der Religionen«, indem es Deutung der Deutungen ist.

Es ist dabei die Eigentümlichkeit dieses christlich-theologischen Deutungsverfahrens, daß es nicht seinerseits in die blanke Alternative und Konkurrenz zu anderen Deutungen tritt<sup>45</sup>, sondern sich die jeweiligen Selbstdeutungen vorausgesetzt sein läßt, um sich dann auf sie und ihre Struktur zu beziehen. Insofern findet die eigentliche religiöse Deutung expliziterweise auf einer Metastufe statt. Die tatsächliche Leistungsfähigkeit des Glaubens als diese Deutung ist in praktischen Diskursen zu erproben. Es ist daher so unmöglich wie unnötig, eine feststellende Typenlehre christlicher Konfessionen und christentumsspezifischer Kulturphänomene zu erstellen, um die Vielfalt des Christentums deskriptiv zu erfassen<sup>46</sup>. Allerdings läßt sich eine knappe Übersicht über mögliche Anwendungsfelder der Selbstdeutung nach dem Muster »Glaube« geben.

## 2. Glaube als vollzogene Selbstdeutung

Das *erste* materiale Feld, auf dem die Deutungskapazität des Glaubensbegriffes erprobt werden muß, ist das der innerprotestantischen Selbstverständigung. Es ist leicht zu sehen, daß der hier entwickelte Glaubensbegriff eine strukturelle Äquivalentbildung zur gebräuchlichen Formel »simul iustus et peccator« darstellt. Von daher darf die Vermutung gehegt werden, daß sich in der Selbstinterpretation aller protestantischer Frömmigkeitsgestalten, so unterschiedlich sie sein mögen (und bleiben können!), diese Struktur wird identifizieren und in unterschiedlichen Sprachspielen vielleicht sogar zur ausgesprochenen Anerkennung wird bringen lassen.

Das *nächste* Anwendungsgebiet ist die protestantische Einstellung auf die nicht-protestantische Ökumene. Auch hier wird man unterstellen können, daß das, was als Wesen des Christentums bezeichnet wurde, in anderen Konfessionen vorliegt, wenn sie sich selbst als christlich bezeichnen. Nicht erwarten kann man aber, daß die Zustimmung zu diesem Vorliegen in gleicher Deutlichkeit erfolgen wird wie innerhalb der protestantischen Konfessionsfamilie. Allerdings schließt diese nichtausgesprochene Akzeptanz nicht die Anerkennung der anderen Konfessionen als authentisch christlich aus. Die Gemeinsamkeit des Christlichen etabliert sich vielmehr dieser Auffassung zufolge tiefenstrukturell, nicht auf der Ebene von Bekenntnisformeln – seien sie noch so alt.

45. Ein Vorgang, der bei der produktionstheoretisch ausgerichteten Wesenlehre Troeltschs die Regel ist.
46. Eine Aufgabe, die nicht ausgeschlossen werden soll, die aber, im Hinblick auf die hermeneutische Grundaufgabe des Wesensbegriffes, unter Umständen eher den Blick verzerrt als klärt.

### 3. Glaube als Provokation von Selbstdeutung

Diese deutende Sichtweise von innen nach außen bestimmt die konfessions- und kulturpraktische Verhaltensweise eines sich an dieser Wesensbestimmung orientierenden Glaubens im prinzipiellen Pluralismus.

Es ergibt sich daraus *zuerst* die Devise einer maximalen Förderung von authentischer, lebensweltspezifischer Selbstdeutung. Statt einer äußeren Normierung oder einer fremdbestimmenden Außenwahrnehmung ist die Pluralisierung zu stärken. So ist von den ökumenischen Partnern nicht die Suche nach Gemeinsamkeiten jenseits der konkreten Konfessionsbestimmtheit zu erwarten, sondern gerade die Selbstdeutung ihrer Besonderheit. Diese hat – als Selbstdeutung – bereits Differenzen zu anderen konfessionellen Gruppierungen verarbeitet und enthält insofern auch schon implizit eine konfessionstypische Sicht des Wesens des Christentums in sich. Die Artikulation dieses Zusammenhangs gilt es zu fördern und nach der möglichen Vereinbarkeit von individueller Selbstdeutung und jeweiliger Allgemeinheitsperspektive zu fragen.

Ein ähnlicher Umgang empfiehlt sich mit den Grundbeständen unserer Kultur. In ihnen von außen her christliche Residualmomente aufzudecken, ist eine wenig sinnvolle Tätigkeit; vielmehr sind auch die Selbstinterpretationen unserer kulturellen Leitbegriffe auf die Verarbeitung von Differenz und Allgemeinheit hin anzusprechen, die sie zu leisten vorgeben<sup>47</sup>.

Die *zweite* praktische Devise ist der Versuch, unterschiedliche Selbstdeutungen – im ökumenischen wie im kulturellen Spektrum – aufeinander zu beziehen. Das ist möglich, weil sie alle nach dem Muster unabschließbaren Umgangs mit Differenzen arbeiten. Indem nach der Deutung des Umstandes gefragt wird, daß Differenzbearbeitung nicht Differenzen beseitigt, kommt ökumenisch gesehen die konfessionelle Eigentümlichkeit des Protestantismus, gesellschaftlich gesehen die spezifisch religiöse Komponente überhaupt ins Spiel.

Eine neue – ich meine: nötige – Debatte um das Wesen des Christentums würde derart herkömmliche ökumenische Perspektiven verändern und gesellschaftliche Diskurse sachhaltig (das heißt mit Einschluß der jeweiligen Selbstdeutungen) religiös konturieren. Das Ziel ist die Etablierung einer differenztoleranten Deutungskultur – und das ist nicht die unwichtigste kulturspezifische Aufgabe des Christentums im Zeitalter eines prinzipiellen Pluralismus<sup>48</sup>.

47. Eine Probe dafür wäre etwa der neudeutsche Begriff von »Nation«.

48. Von dieser ökumenischen und allgemeinkulturellen Debatte ist die Aufgabe der Predigt zu unterscheiden, die direkt zur Verarbeitung von Lebenserfahrungen mit ihren Differenzen nach dem Muster des Glaubens aufruft. Dabei besteht zwischen jener Debatte und der Predigt ein Unterschied der Intention und der Form, nicht aber der Sache selbst. Insofern darf man sagen, daß auch eine neue Debatte um das Wesen des Christentums der Verkündigung dient, die auf die Weckung des Glaubens zielt.