

ZWISCHEN INNERLICHKEIT UND INSTITUTION

Protestantische Individualitätskulturen

Jörg Dierken

Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.¹

Nach dieser prägnanten Formel von Friedrich Schleiermacher besteht der Unterschied der beiden westlichen Hauptkonfessionen in einer differenten Verhältnisbestimmung von Individuum und Institution, von religiös-frommem Einzelnen und der Kirche als gegliederter, organisierter Gemeinschaft. Mit dieser Differenz geht auch ein unterschiedliches Verständnis des Glaubens als christlich-religiösem Grundvollzug einher. In protestantischer Sicht ist für den Glauben die Innerlichkeit von ›Herz‹ und ›Gewissen‹ kennzeichnend, die immer nur von je Einzelnen gelebt werden kann – mit dem Grenzfall eines Abweichens von der gängigen Lehre kirchlicher Autoritäten. Katholischerseits liegt der Akzent beim Glauben indes stärker auf Zustimmung zur Kirchenlehre. Freilich wird auch im Protestantismus die Kirche nicht irrelevant gegenüber dem individuellen Christusglauben, ebenso wenig wie seitens des Katholizismus die Kirche die Stelle Christi usurpiert hat. Schleiermacher widerspricht der alten kontroverstheologischen Polemik, wonach der Protestantismus die alte Kirche zerstört habe und keine »feste und haltbare Gemeinschaft« erbauen könne, »weil alles schwankend sei [...] und jeder einzelne für sich stehe«, während der Katholizismus »Christo die gebührende

¹ FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (1830), hrsg. v. MARTIN REDEKER, Berlin 1960, § 24 (Leitsatz).

Ehre entzogen« und »der Kirche alles beigelegt«² habe. Bei der Bestimmung dieser beiden Gestalten des Christlichen gehe es vielmehr um unterschiedliche Gewichtungen im Verhältnis von Einzelem und Gemeinschaft: Es werde einerseits vom Individuum, andererseits von der Gemeinschaft her gedacht. Das bedeutet aber nicht, dass die andere Seite einfach herunterfällt. Auch im individualitätsorientierten Protestantismus kommt der Glaube nicht »unabhängig für sich«³ zustande, sein Entstehen korrespondiert vielmehr mit äußerer Darstellung und Kommunikation in einer die Einzelnen raum-zeitlich übergreifenden Institution. Ohne Individuum keine funktionierende Institutionalität, und umgekehrt: Ohne Institutionalität keine innerlich reichhaltige, zu selbsttätiger Vergemeinschaftung fähige Individualität – so ließe sich Schleiermachers These für die aus der Reformation hervorgegangene Gestalt des Christentums in der beginnenden Moderne zuspitzen.

Wenngleich dem Individuellen im Reformationschristentum deutlicher Vorschub zuteil wurde, ist es nicht dessen Erfindung. Einer solchen Patentanmeldung in Sachen Individualität steht schon entgegen, dass sich die Reformation zunächst als reinigende Rückkehr zu den Ursprüngen des Christlichen verstand; dass aus ihr ein neuer, dritter Christentumstyp hervorging, ist eine gleichsam unbeabsichtigte Folgewirkung. Ein besonderer Zusammenhang von Christentum und Individualität ist schon mit dem personalen Glauben als religiöse Grundform des Heilszugangs verbunden. Insofern eignet dem Christentum generell ein besonderes Verhältnis zum Individuellen, das durch den Protestantismus noch einmal akzentuiert wurde. Glauben kann man letztlich nur je selbst, eigenes Dabeisein ist unverzichtbar – mag die christliche Missionsgeschichte auch die Bekehrung ganzer Ethnien, Clans und Familien kennen. Dass die Seele und Gott zusammengehören, ist seit Augustin christliches Gemeingut, in dem sich biblisches und antikes Erbe verbinden. Allerdings galten Konflikte zwischen Einzelseele und dem von der Spitze repräsentierten Kirchenorganismus höchstens als seltene Ausnahmefälle. Das hat sich mit der Reformation geändert, jedenfalls im Prinzip. Sie fußte geradezu auf einem religiös verankerten Dissens von Einzelem und Kirche. Luthers religiöses Gewissen ist dafür paradigmatisch. Es rotierte freilich nicht bloß in sich selbst, sondern bezog sich auf sein Verständnis des Christlichen, wie es in Schrift und Wort Gottes zur Sprache kommt. Mit dem gewissenhaften Verstehen von Schrift und Wort wird das Gemeinsame der

² Vgl. a. a. O., § 24.3.

³ Vgl. a. a. O., § 24.4.

Christen durch das Nadelöhr einer Evidenz im Individuellen geführt. Damit vertritt das Individuelle an seinem Ort zugleich das Gemeinsame und Allgemeine. Solch grundlegende Selbständigkeit des Einzelnen hat Auswirkungen auf die protestantische Lehre von der Kirche. Bei Schleiermacher wird sie in Analogie zu den Lehren von Christus und Geist gedacht als Ort, an dem sich das sich mit Christus anhebende neue ›Gesamtleben‹ – Inbegriff von Versöhnung und Erlösung – durch ein kommunikatives ›Mit- und Aufeinanderwirken‹ der Christen fortentwickelt. Maßgeblich für das kirchliche Verhältnis der Christen untereinander ist der geistliche Zusammenhang von Christus und Christen. Er folgt einer »Ordnung [...] des Freien«⁴. Damit ist gemeint, dass die geistliche Kommunikation in Gemeinde und Kirche in solchen Vollzügen geschieht, die den Glauben als das Ziel der Kommunikation zwar wecken, aber nicht erzwingen wollen. Die geistliche Kommunikation erfolgt im Medium des Wortes Gottes – also Predigt und Sakramenten – und eben nicht durch Gewalt oder Zwang. Das Wort kann ins ›Herz‹ treffen und einleuchten, seine individuelle Evidenz ist aber nicht von der Kirche verfügbar. Auch kann kein Amtsträger darüber befinden: Über den Glauben urteilt Gott allein, weil nur er allen je individuell ins Herz blicken kann.

In ähnlicher Weise betont übrigens Hegel, dass mit der Reformation der Mensch als Individuum, als ›Dieser‹ in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott stehe, bei dem »alle Verhältnisse der Äußerlichkeit«⁵ wie die Autorität von Priestern und Kirche fortfielen. Kennzeichnend dafür seien eben die Innerlichkeit von Glaube und Gewissheit. Beides haftet am Individuellen, weshalb im protestantisch-westlichen Norden »die Religion [...] im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre [baut]«⁶. Beim Glauben gehe es um die »Subjektivität« des Menschen als solchen, mithin zugleich auch die »aller Menschen«⁷. Auch Hegel sieht hierin ein Prinzip zum Zuge gebracht, das elementar mit dem Christentum insgesamt verbunden ist. Im Zentrum seines Verständnisses des Christlichen steht die Menschwerdung Gottes, in der eben der Mensch als solcher, d. h. vor aller Bestimmung durch Geschlecht, Ethnie, gesellschaftliche Position oder Bildungsstand letztgültig anerkannt ist. Diese Allgemeinheit des Menschlichen habe jedoch nur in einem kontingenten

⁴ A. a. O., § 100.2.

⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Theorie-Werkausgabe (ThWA), hrsg. v. EVA MOLDENHAUER/KARL MARKUS MICHEL, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. 12, 495.

⁶ DERS., Glauben und Wissen, in: a. a. O., Bd. 2, 287–433, hier: 289.

⁷ DERS., Philosophie der Geschichte (s. Anm. 5), 496.

Individuum – Jesus – zur Darstellung kommen können: »In Einem – Alle«⁸, so Hegel lapidar. Diese Verbindung von Einzelheit und Allgemeinheit sei an sich bereits im christlichen Gottesgedanken gesetzt. Im Motiv der trinitarischen Personen sei das Individuelle zum Gehalt des Göttlichen geworden, und die Menschwerdung Gottes in Christus habe ebendies offenbar werden lassen. Damit ist eine Tendenz zur Vergöttlichung des Individuums verbunden. Das funktioniert freilich nur, wenn das Individuum nicht nur im Zeichen von gemeinschaftssprengenden Absonderlichkeiten verstanden wird, sondern wenn sich in der vielfältigen Besonderheit der Individuen jeweils zugleich etwas Allgemeines manifestiert. Dieser Gedanke wird von Hegel – und ähnlich von Schleiermacher – so gedacht, dass das Individuum seine Identität ohne Austausch mit anderen gar nicht gewinnt, weil es »Dieses« nur in Kontrast zu »Jenem«, mithin zu tendenziell allen anderen, sein kann. Individuen unterscheiden sich von anderen, und mit dieser Unterscheidung sind die anderen virtuell mit der Eigenart von »Diesem« verbunden. Oder anders: Individualität bildet sich erst in kommunikativem Austausch mit anderen. Das schließt Abweichen ein, anderenfalls würden alle dasselbe sagen. Der Begriff des Individuums ist mithin komplementär zu dem der Gemeinschaft, mitsamt den daraus ausfließenden Formen des Äußeren und Institutionellen. Hegel hat dies insbesondere im Blick auf die weltlichen Formationen von Familie, Wirtschaftsgesellschaft und Staat beschrieben, in denen er im Gefälle von Luthers »Heiligung« des weltlichen Lebens den primären Ort der Realisierung der reformatorischen Prinzipien sah. Diese gelte es, in die Welt hineinzubilden und die Welt dadurch umzuformen. Die Kirche verschwindet darin nicht, sie steht aber nicht im Zentrum von Hegels Aufmerksamkeit.

Schleiermachers und Hegels programmatische Verbindung von Protestantismus und Individualität führt auch zu Rückfragen. Zwei seien exemplarisch genannt. Zum einen mag es verwundern, dass das Thema des Individuellen, das vom Selbstverhältnis des Ich untrennbar ist, überhaupt zu solcher Prominenz im Reformationschristentum gekommen ist. Nicht nur durchschnittliche Sonntagspredigten, sondern auch etliche Formulierungen aus theologischen Schriften aus der Reformationszeit scheinen vielmehr nahe-zulegen, dass das Ich vielfach mit Stichworten im Umkreis des Sündenthemas in Verbindung gebracht wird. Egoismus, Selbstsucht, Eigeninteresse seien stichwortartig genannt. Und diese gelte es in der christlichen Existenz als

⁸ Vgl. DERS., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, hrsg. v. WALTER JAESCHKE, Hamburg 1983, 49.

Merkmale des »alten Adam« auszutreiben. Zum anderen scheint es fraglich zu sein, dass sich gerade vom Individuum und seiner Innerlichkeit her Grundmuster des institutionalisierbaren Sozialverhältnisses verstehen lassen. Dass Individuum und Gemeinschaft in geradezu passgenauen Wechselverhältnissen stehen sollen, mutet angesichts jener negativen Prädikate des Ich als Illusion an. Beide Rückfragen hängen offenbar miteinander zusammen.

Um der ersten Rückfrage nachzugehen, bietet sich ein Blick auf Luthers Eudämonismuskritik an. Glücksstreben ist danach nicht der Maßstab des richtigen Handelns und Lebens, und sei es durch gute Werke als Mittel, sich Gott gewogen zu stimmen, um sich die Seligkeit zu erwerben. Die Verneinung der Werke als Weg zum Heil führt ins Zentrum des Rechtfertigungsgedankens. Dass der Mensch nicht durch gute Werke zu seinem Heil, der Gerechtigkeit vor Gott mit Glückseligkeit als erwartbarer Zugabe, kommen kann, begründet sich einerseits aus dem Sog zur permanenten Steigerung der Werke: Man kommt mit ihnen nie an ein gutes Ende, immer geht noch etwas mehr. Wenn mit ihnen das Heil und die Gerechtigkeit – oder anders: ein nicht mehr getriebenes, angefochtenes, mithin beruhigtes Selbstverhältnis – erworben werden soll, entpuppt sich das Streben nach entsprechender Gewissheit durch immer neue Werke als unerfüllbar. Zudem führen die Werke zu einem instrumentellen Verhältnis gegenüber sich und denen, mit deren Handeln die Werke verwickeln. Ich und sie werden in der Währung des Wertes guter Werke bemessen – also am Maßstab eigenen Glücks. Dessen Unglück ist nur, unerreichbar zu bleiben. Das gilt schon angesichts der tendenziell unendlichen, mithin in der Spitze unerreichbaren Skala guter Werke, mehr noch angesichts ihrer Funktion als Berechnungsgröße von Heilsansprüchen im Gottesverhältnis, die beide Seiten zu betrügerischen Geschäftspartnern machen. Luther hat dies in seiner Frühzeit unter heftigen Erschütterungen durchlebt. Weil hinter den ethischen Forderungen der Werke Gott steht, sind sie tendenziell unendlich – und doch scheint Gott das Heil daran zu knüpfen. In diesen Handel scheint etwas Lügnerisches eingebaut zu sein. Denn gerade der, der Gottes Forderungen durch gewissenhafte Askese zu erfüllen strebt, stellt fest, dass er den solcherart Unerfüllbares fordernden Gott gar nicht lieben und ehren kann, wie es sein Gebot fordert, sondern ihn hasst und für einen Lügner hält. Zugleich wird Gott an dem – betrügerischen – Handel zum eigenen – freilich unerreichbaren – Heil gemessen. Damit wird er faktisch verrechnet, trotz seiner Unermesslichkeit. Gleiches gilt für das Selbst, das sich durch den Handel mit Gott rechtfertigen möchte, aber immer tiefer in Widersprüche verstrickt. Damit ist der Boden für eine grundlegende Kritik oder Negation bereitet. Hierfür steht das Sünden- und Schuldbewusst-

sein. Dessen Ort ist das mit dem Gottesverhältnis verbundene Selbstverhältnis. Das Eingeständnis von Schuld vor Gott ist der Vollzug eines gleichsam göttlichen Urteils im Selbst, und darum geht dies mit der Rechtfertigung des sich seiner Sünde bewussten Selbst durch Gott einher. Die Rechtfertigung ist gleichsam eine Umdeutung und Umkehrung im Selbst im Glauben an Gottes Verheißung, dem Sünder gnädig zu sein und sein Heil zu wollen. In dieser Verheißung, die quer zur vergeltenden Gerechtigkeit nach Werken steht, liegt die Umkehrung von Zorn zu Gnade in Gott. Der menschliche Glaube an Gottes Verheißung ähnelt in seiner Umkehrungs- und Umdeutungsstruktur formal einer Fiktion, allerdings einer wirkmächtigen, die performativ Wirklichkeit setzt. Sie beurteilt die Wirklichkeit des Sünders, als ob sie im Licht der Gnade anders wäre – und damit wird sie anders: Der Sünder ist der Gerechtfertigte. Entscheidend an dieser – uns in manchen Voraussetzungen abständig erscheinenden, aber auch psychologisch beschreibbaren – Konstruktion ist, dass ein elementares Moment des Negativen in den korrelativen Verhältnissen von Selbst und Gott anerkannt wird. Als anerkannte macht die innere Negativität eine solche Selbstentzweiung und -transzendierung möglich, dass sie Erfüllung gerade im Verhältnis zu einem anderen gewinnt. Inbegriff dieses anderen ist Gott. Auch in ihm ist ein Moment der Negation, insofern er in der Rechtfertigung des Sünders von der ihm zugeschriebenen, sozusagen »gerechten« Proportionierung von Sünde und Verdammnis abweicht.

Diese doppelte Negativität in Selbst und Gott führt zur zweiten Rückfrage – und damit wieder ins Zentrum unseres Tagungsthemas zurück. Aus der doppelten Negativität lassen sich ein Identitätsmodus und eine entsprechende Existenzweise von Individualität einsichtig machen, die man formelhaft als Selbstsein im anderen angesichts des Andersseins im Selbst beschreiben kann. Luther hat sie exemplarisch in der *Freiheitsschrift* dadurch charakterisiert, dass ein Christenmensch nicht in sich, sondern in Christus lebt – und dieses geistliche, innere und urbildliche Seelenverhältnis eine weltliche, äußere abbildliche Entsprechung im Verhältnis zum Nächsten finde.⁹ Wenn das Gottes- und das Sozialverhältnis einander entsprechen, ergänzen und erweitern die Einzelnen einander wechselseitig. Allerdings kann sich dabei der Eindruck aufdrängen, dass sie durch das Verhältnis zum selben Gott gleichsam passgenau zueinander stehen, sozusagen als kunstvoll gestanzte Formelemente eines größeren Ganzen. Damit scheinen alle Individuen in letzter

⁹ Vgl. MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Zum dreißigsten, in: Luther Deutsch, hrsg. v. KURT ALAND, Stuttgart/Göttingen 1962, 251–274, hier: 273.

Hinsicht einander zu gleichen – zumal das Gottesverhältnis unbeschadet des Elements des Negativen für alle strukturell ein gleiches ist.

Wenn indes die Individuen nicht nur kopierte Exemplare, sondern einzigartig sein sollen – und zwar über die Einzigartigkeit passgenauer Puzzle-teile hinaus –, dann müssen noch weitere Faktoren als Quelle für Verschiedenheit ins Spiel kommen. Im Gefälle reformatorischer Theologie sind das die weltlichen Sozial- und Lebensverhältnisse in ihrer geschichtlich gewordenen Vorfindlichkeit, einschließlich der von der Natur gesetzten Bedingungen. Hierin vollzieht sich das christliche Leben. Mit deren äußerer Unterschiedlichkeit muss mithin auch die Innerlichkeit des Glaubens korrespondieren. Bei Luther kommt das darin zum Ausdruck, dass die natürlichen Bedingungen des Lebens wie Geschlechtlichkeit und Generativität, die Erfordernisse der wirtschaftlichen Produktion zur Knappheitsbewältigung sowie die Muster der öffentlichen Ordnung angesichts der mit menschlicher Selbsterhaltung verbundenen Tendenz zur Gewalt gleichsam pragmatisch in Gebrauch und Geltung sind. Das schließt Veränderung und Umformung nicht aus, wohl aber die Weltkonstruktion an einem gleichsam göttlichen Reißbrett. Mit diesen natürlichen Lebensbedingungen, die geschichtlich in gesellschaftlich-kulturelle Gestaltungen überführt werden, treten die vielfältigen Unterschiede in den Blick, ohne die es keine Individualität gibt. Diese Lebensverhältnisse und mithin auch die Individuen sind immer auch kontingent. Bei Hegel klingt davon etwas an, wenn er auf den Menschen als »Diesen« in der ganzen Zufälligkeit seiner empirischen Existenz verweist. Erst in dessen Individualität werde die Subjektivität des Menschen konkret. Nur Individuen können in diesem Sinn Zentrum eigener Akte sein. Das macht ihre elementare Freiheit aus, in der sie gottebenbildlich und gesellschaftlich zu schützen sind. Und Schleiermacher akzentuiert gerade die Differenz von Christus und Christen, wenn es im neuen, von Christus gestifteten »Gesamtleben« der Christen zu tatsächlichem Austausch unter ihnen mit realem Neuerungsgehalt kommt. Die Differenz von Christus und Christen hängt einerseits an den jeweiligen natürlichen Lebensvoraussetzungen, andererseits an den »Nachwirkungen« der Sünde auch im Zustand von Rechtfertigung und Erlösung. Damit zeigt sich, dass die in der reformatorischen Theologie herausgestellte Negativität im Selbst- und Gottesverhältnis auch ihren Ort in den verschiedenen Sozialverhältnissen hat.

Wenn von ihnen her Individualität gedacht werden soll, bedarf es freilich noch eines kategorialen Gegenpols. Er ist mit dem Stichwort *Institutionalität* markiert. In sozialen Institutionen geht es – gegenläufig zur Kontingenz des Lebens – um Stabilisierung, Dauerhaftigkeit und Erwartungssicherheit durch

abrufbare Formen und Leistungen in intersubjektiven Sozialverhältnissen. Dazu werden Verhaltensmuster und Rollen eingeübt. Insofern sie von mehreren gespielt oder in Komplementärfunktionen eingefordert werden, sind sie das Gegenstück zum unableitbar Eigenen des Individuums. Das Individuum ist demgegenüber ein Ganzes der verschiedenen Rollen – und darum von keiner von ihnen vollständig einzuholen. Jeder ist in ganz eigener Mischung nicht nur Familienmitglied, Staatsbürger und Käufer bzw. Verkäufer von Waren, sondern auch – sagen wir – Fußballfan und Weintrinker, Opernbesucher und Westernfreund oder Langschläfer im Land der Frühaufsteher. Das Individuum ist als solches durch die Einzelrollen nicht zu fassen. Es steht im Jenseits von deren Diesseits und transzendiert es. Daher ist das Individuum – ähnlich wie Gott – nicht abschlusshaft zu definieren. Von außen bleibt es letztlich nicht greifbar. Als ein Ganzes ist es sich bestenfalls von innen her zugänglich, allerdings auch stets gebrochen, sofern kein Selbstsein ohne Anderssein ist. Daher korrespondiert Innerlichkeit mit Außenkommunikation, für die stets institutionalisierte Rollenmuster beansprucht werden. Doch individuelle Innerlichkeit wird gerade durch das markiert, was in der institutionellen Außenkommunikation nicht aufgeht, was gerade nicht passt, sondern verborgen oder überschießend bleibt. Daraus resultiert die Herausforderung, Institutionen so offen zu gestalten, dass sie diese Momente individuellen Überschusses nicht verunmöglichen. Umgekehrt kann aber auch Individualität sich nicht allein durch das bestimmen wollen, worin sie abweicht. Querulantenentum ist nicht das Muster protestantischer Individualität, wohl aber gebildete, urteilsstarke Kritik und Verantwortung. Im Gefälle des Rechtfertigungsmotivs schließt Kritik elementar die Fähigkeit zur Selbstkritik ein, und Verantwortung für andere im Sozialverhältnis meint, Antwort zu geben, weil man sich gefragt sein lässt.

Protestantische Individualitätskulturen bewegen sich, so eine Leitidee der Tagung, zwischen Innerlichkeit und Institution. Dabei kommt deren Differenz eine besondere Bedeutung zu. Das betrifft schon die Herkunft und neuzeitliche Transformation des Individuellen, das gilt im Blick auf die Kulturen seines Ausdrucks in Aufnahme und Abweichen von entsprechend etablierten Mustern und das zeitigt Herausforderungen für die Gestaltung der institutionellen Ordnungen im ganzen Spektrum des Sozialen. Sie halten, wenn es gut geht, durch interne Selbstbegrenzungen den Raum für individuelle Lebensvollzüge offen, ohne diese simpel erzeugen zu wollen.