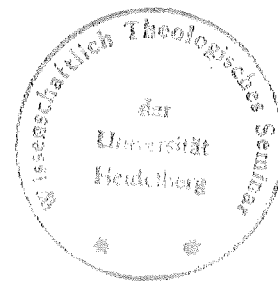


Michael Welker

Kirche im Pluralismus

S' Bnw 295/1a



Chr. Kaiser

Originalausgabe

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Welker, Michael:
Kirche im Pluralismus / Michael Welker. –
Gütersloh : Kaiser, 1995
(Kaiser-Taschenbücher ; 136)
ISBN 3-579-05136-9
NE: GT

348/95

ISBN 3-579-05136-9

© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Ingeborg Geith, München
Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Werkdruckpapier
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
I. Kirche im Pluralismus und der Pluralismus des Geistes	11
Der Machtkreislauf des Pluralismus	13
Der Pluralismus des Geistes und seine Orientierungskraft	24
II. Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt	37
Die Krise des klassischen Theismus und die Erkenntnis der Lebendigkeit Gottes im Geist	42
Die Krise der abstrakten Subjektivität und Gleichheit und die schöpferische Gerechtigkeit des Geistes	47
Die Krise der kirchlichen Öffentlichkeit und die Erneuerung der Christenheit durch Gottes Geist	53
III. Der Mythos »Volkskirche«	58
Warum sollten wir die Volkskirche als Mythos verstehen?	60
Grenzlagen des Mythos Volkskirche aus heutiger theologischer Sicht: Zur systematischen Veränderung der Volkskirche	65
Die ökumenische und gemeindliche Verfassung der Kirche	71
	5

IV. Warum in der Kirche bleiben? Antworten an Außen- und Innenstehende	78
Weil die christliche Kirche eine Gemeinschaft ist, die sich und andere immer erneut auf das Erbarmen verpflichtet	80
Damit in herkömmlichen und in neuen Formen die Würde des Individuums gepflegt wird	85
Damit die ökumenische Weltgemeinschaft mit ihren Kräften der Verständigung, Versöhnung und wechselseitigen Herausforderung erhalten bleibt	90
Damit die Sensibilität für kollektive Selbstgefährdung und Sünde nicht erstickt wird	93
Um der festlichen und feierlichen Formen der Gestaltung menschlichen Lebens willen	99
V. Die Kirche als »Leib Christi« – Was heißt das?	104
Der Leib Christi, des Gekreuzigten	107
Der Leib Christi, des Auferstandenen	111
Der Leib des menschengewordenen Christus: Verkündiger des kommenden Reiches, Helfer in konkreter Not und Besessenheit	113
Der Leib Christi, des Menschensohnes	115
Der Leib Christi und der Exodus aus dem Patriarchalismus	117
Der Leib Christi und die Kirche der jungen und alten Menschen	118
Der Leib Christi und die vielen Charismen, die nicht in konventionelle kirchliche Erwartungen passen	121
Der Leib Christi und die Feier festlicher, engagierender und interaktiv gestalteter Gottesdienste	124
Nachweis der Erstveröffentlichung	128

Vorwort

»Die Kirche – nicht nur Rom – hat ein besonders gestörtes Verhältnis zum Pluralismus.« Diese Behauptung habe ich oft gehört – und lange fraglos akzeptiert. Nachdem ich mich intensiver an theologischen und soziologischen Diskussionen in Deutschland und Nordamerika über Themen wie »Kirche und Gesellschaft«, »Kirche und andere Öffentlichkeiten« und »Pluralismus und Zivilgesellschaft« beteiligt habe, ist mir aber deutlich geworden: Die Kirche hat nur – vielleicht in besonders auffälliger Weise – Anteil an der allgemeinen Unsicherheit gegenüber »dem Pluralismus«. Den Christen und Christinnen, den Theologinnen und Theologen und den Kirchenleitungen geht es nicht anders als den »Weltkindern«. Sie alle haben Schwierigkeiten, die innere Verfassung der pluralistischen Gesellschaften unserer westlichen Kulturen zu begreifen und sich dazu konstruktiv oder kritisch ins Verhältnis zu setzen.

Nicht nur in kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Stellungnahmen, sondern auch in der säkularen Literatur aller Art finden wir immer wieder die wolkige und gedankenlose, genauer: die Gedanken auflösende Rede von »der Pluralität«, »der Vielfalt«, »dem Vielfältigen«, »der Pluralisierung« – ganz offensichtlich verbunden mit der Meinung, damit sei »der Pluralismus« schon erfaßt. Die besondere »Vielfalt« und »Pluralität« aber, die den Pluralismus ausmacht und die ihn unterscheidet etwa von der »Vielfalt« eines von den Soziologen so genannten »organisierten Chaos« oder von der »Vielfalt« hierarchisch gestufter Gesellschaften, kommt dabei überhaupt nicht in den Blick. Sie kommt auch nicht in den Blick bei denen, die meinen, Pluralismus und Individualismus gleichsetzen zu können, oder bei denen, die vermuten, der Pluralismus bestehe in einer etatistischen Ausbalancierung von Gruppenegoismen.

Erkennen wir diese allgemeine Schwierigkeit der pluralistischen Gesellschaften, sich über ihre innere Verfassung zu verständigen, so wird begreifbar, daß viele Menschen innerhalb und

außerhalb der Kirche den Pluralismus als eine Last ansehen, daß sie die »Strapazen der Vielfalt« beklagen oder sogar Pluralismus, haltlosen Relativismus und Zerrüttung einfach gleichsetzen. So verständlich diese Unfähigkeit zur Orientierung ist, so gefährlich ist sie. Sie verhindert es nämlich, den Pluralismus als hochentwickelte Gesellschaftsform zu erkennen, von der die Qualität demokratischen und freiheitlichen menschlichen Zusammenlebens abhängt. Sie verhindert ebenso die Erkenntnis, daß diese Gesellschaftsform keineswegs selbstverständlich und langfristig stabil ist, daß sie vielmehr ein hohes, aber auf vielfache Weise gefährdetes Gut darstellt.

Die Beiträge dieses Buches versuchen, das gestörte Verhältnis zum Pluralismus durch theoretische und theologische Aufklärung zu entstoren. Sie machen auf geistliche und theologische Grundlagen der Orientierung aufmerksam (Gemeinschaft des Geistes, Leib Christi), die es der Kirche gar nicht freistellen, pauschal »den Pluralismus« unter Verdacht zu stellen oder gegen ihn grundsätzlich Stellung zu beziehen. Gegenüber allem vagen Gerede von »Vielfalt« und »Pluralität« hat die Kirche die Aufgabe, den schöpferischen »Pluralismus des Geistes« und des »Leibes Christi« klar zu erkennen. Sie hat die Aufgabe, entsprechende konstruktive und schöpferische Formen des Pluralismus selbst auszubilden und entsprechende Formen in ihren Umgebungen zu stärken. Sie hat die Aufgabe, den konstruktiven und schöpferischen Pluralismus von zerstörerischen und zerrüttenden Ausprägungen des Relativismus zu unterscheiden.

Diese Aufgaben werden heute besonders dringlich aufgrund der Auflösung vormoderner und moderner »großer Formen«, aufgrund eines Auflösungsprozesses, von dem sich die klassischen Großkirchen im besonderen und die westlichen Industrienationen im allgemeinen heimgesucht sehen. Der Zusammenbruch des klassischen Theismus, die latente Problematisierung der modernen Person- und Gleichheitskonzeptionen, die vielen dämmernde Erkenntnis der nur marktförmigen Verfassung unserer Moralen und andere »postmoderne« Entwicklungen und Einsichten lösen alte Plausibilitäten und institutionelle Formen auf. Sie zwingen die Kirche – wenn sie nicht nur kirchenpolitisch, ideologisch oder mit »theologiegeschichtlichen« Schwanenge-

sängen reagieren will – zu einer neuen inhaltlich-theologischen Sachlichkeit. Rhetorik und Moralismus, die nur »von der Substanz zehren« wollen, können nicht wirklich weiterhelfen.

Die hier vorgelegten Beiträge plädieren dafür, die sachliche und faktische Orientierungskraft zentraler Glaubensinhalte wieder ernst zu nehmen. Sie konzentrieren sich dabei besonders auf den Zusammenhang von »Gesetz und Geist« bzw. »Evangelium und Gesetz«. Die letzten beiden Kapitel sind ein primär »gesetzlicher« und ein primär »evangelischer« Appell dafür, die schöpferischen Formen und Kräfte der »Kirche im Pluralismus« nicht nur zu entdecken, sondern sich ihnen auch anzuvertrauen und sie zu konkretisieren und zu verstärken.

Alle Beiträge wurden mit Studentinnen und Studenten, auf Pfarrkonventen, in Kirchenleitungsgremien, Ausschüssen für öffentliche Verantwortung, bei einer Begegnung von Theologie und Publizistik und mit Kolleginnen und Kollegen verschiedener Fakultäten diskutiert. Über das große Interesse und über die gute Resonanz auf meine ersten Bemühungen, pneumatologische und gesetzestheologische Einsichten ekklesiologisch weiterzuentwickeln und zu bewahren, habe ich mich sehr gefreut. Dieses Interesse und nicht zuletzt die vielen Bitten um Manuskripte und Sonderdrucke haben mich veranlaßt, der ebenso freundlichen wie energischen Einladung des Verlages zu folgen und »etwas zur augenblicklichen kirchlichen und kulturellen Situation« zu publizieren.

Ulrike Welker, meine Frau, hat alle Texte mit mir diskutiert und kritisch durchgesehen. Evamaria Bohle machte gute Vorschläge zur Verbesserung und Vereinheitlichung der Beiträge; dennoch bleibende Überschneidungen sind beabsichtigt. Besonders geholfen bei meinen ersten Orientierungsversuchen auf dem Feld der Ekklesiologie haben mir gute Gespräche mit meinen Freunden Hermann Barth, Wolfgang Huber und Rudolf Weth.

Heidelberg, Herbst 1994

Michael Welker

I. Kirche im Pluralismus und der Pluralismus des Geistes

Daß »die Kirche« – jedenfalls in Deutschland und in anderen westlichen Industrienationen – fest eingebunden ist in die pluralistische Kultur¹, das werden viele Menschen begrüßen, manche beklagen, aber nur wenige bestreiten. Wie andere klassische Großkirchen der westlichen Welt hat die sogenannte »Volkskirche«² in Deutschland eine Form gefunden, die die ihr eigene Öffentlichkeit reibungsarm in die übrigen Öffentlichkeiten der Gesellschaft einpaßt. Diese Einpassung geht gegenwärtig allerdings einher mit einem anhaltenden Resonanzverlust der Kirche. Sie geht einher mit ersichtlichen Schwierigkeiten, ein klares und doch realistisches Selbstverständnis zu bewahren oder zu entwickeln.³ Die Schwierigkeiten der Kirche, sich selbst inmitten der pluralistischen Umgebung zu verstehen, hat Wolfgang Huber in dem Urteil zusammengefaßt: »Das öffentliche Handeln der Kirche ist durch Rollenunsicherheit geprägt.«⁴

1. Der folgende Beitrag bezieht sich im ersten Teil primär auf die klassischen Großkirchen, besonders auf die nachreformatorischen Kirchen. Die erste Fassung wurde 1993 auf dem VIII. Europäischen Theologenkongreß in Wien vorgetragen. Eine damit weitgehend identische Fassung wurde in der von Joachim Mehlhausen herausgegebenen Dokumentation dieses Kongresses veröffentlicht.
2. S. zu dieser prekären Selbstbezeichnung den dritten Beitrag dieses Bandes.
3. »Die gewordene Kirche ist ein sehr kompliziertes Gebilde. ... Alle Einzelelemente in ihr haben vielfältige Funktionen und sind darum fast beliebig interpretierbar ...« (Profil der Vielfalt. Zu Theorie und Praxis der Volkskirche, hg. Evangelischer Oberkirchenrat, Karlsruhe 1992, 42).
4. W. Huber, Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, Vortrag im Rahmen der Werner-Reihlen-Vorlesung an der Humboldt-Universität in Berlin am 12. 5. 1993, EvTh 2, 1994, 157-180.

Im folgenden wird zunächst beschrieben, was in der Umgebung unserer gegenwärtig existierenden Kirche eigentlich »den Pluralismus« ausmacht. Dabei wird sich zeigen, daß die kirchliche Rollenunsicherheit im öffentlichen Handeln mit allgemeinen Schwierigkeiten zusammenhängt, die innere Verfassung unserer pluralistischen Kultur aufzuklären. Selbst eine recht gut durchgebildete Analyse der »Regulierung des Machtkreislaufs« in komplexen pluralistischen Gesellschaften, wie sie Jürgen Habermas in seinem Werk »Faktizität und Geltung«⁵ vorgelegt hat, überwindet diese Schwierigkeiten nicht. Sie äußern sich u.a. im Unvermögen, die Kirche prinzipiell und strukturell von (anderen) innergesellschaftlichen Assoziationen (sogenannten »zivilgesellschaftlichen« Assoziationen) zu unterscheiden.

Im zweiten Teil wird gefragt, wie sich diese Unfähigkeit, die pluralistische »Zivilgesellschaft« zu erfassen, sachlich und theologisch erklären läßt. Zu diesem Zweck wird die eingehende Kritik an Habermas, die die nordamerikanischen Theologen David Tracy und Francis Schüssler Fiorenza vorgetragen haben, aufgenommen und weiterentwickelt. Diese Kritik besagt: Habermas und andere führende Soziologen haben aus strukturellen Gründen elementare Schwierigkeiten, die pluralistische Differenzkultur auch nur theoretisch angemessen zu erfassen – von einer Wahrnehmung ihrer Regenerationskräfte ganz zu schweigen. Obwohl diese Kritik treffend ist, haben die theologischen Kritiker selbst Probleme, die genuin theologischen Grundlagen anzugeben, von denen aus sie selbst argumentieren. Sie gehen offenbar von »impliziten Axiomen« aus, die sie nicht ausformulieren.⁶ Der Bei-

5. J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp: Frankfurt 1992. Zur wiederholt gebrauchten Wendung »Regulierung des Machtkreislaufs« s. z.B. 10, 266.
6. Vgl. dazu Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, Kaiser: München 1984, bes. den Abschnitt »Regulative Sätze (implizite Axiome)«, 142ff.: »Die Steuerungsmechanismen, die bei einem Menschen oder bei einer Gruppe für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln sorgen, kann man »regulative Sätze« (= implizite Axiome) nennen. Sie sind nicht unbe-

trag versucht, diese impliziten theologischen Axiome freizulegen. Es soll erkennbar werden, von welchen geistlichen Grundlagen aus Kirche und christliche Religiosität sich und ihre Umgebungen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation bewußter und deutlicher orientieren könnten.

Der Machtkreislauf des Pluralismus

Nur langsam und mühselig verständigen sich die pluralistischen Kulturen unserer Welt über ihre innere Verfassung. Es gibt viele Formen sozialer »Vielfalt« und »Pluralität«.⁷ Sie reichen von Weisen des Irgendwie-Neben- und Miteinanderlebens, die keine Ordnung erkennen lassen, bis hin zu Ständegesellschaften. Wie aber ist unter den vielen Formen von »Vielfalt« diejenige »Pluralität« beschaffen, die wir »Pluralismus« nennen? Unzureichend ist die noch immer zu hörende Auskunft, Pluralismus sei letztlich Individualismus.⁸ Denn der Individualismus kann durchaus

dingt und in jedem Fall sprachlich ausformulierte Sätze, sie verlieren aber an Steuerungswert, wenn sie sich der Formulierung völlig entziehen. Auf der anderen Seite liegt die Gefahr ihrer vorschnellen Ausformulierung in unerwünschter Fixierung und damit nicht selten in inhaltlicher Verflachung und Trivialisierung.« (142; vgl. 21, 54, 77, 116, 139); s. ferner M. Welker, Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept von Dietrich Ritschls »Logik der Theologie«, in: W. Huber et al. (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, Festschrift für Dietrich Ritschl, Kaiser: München 1990, 30ff.

7. Wo keine gedanklichen Mittel aufgeboten werden, diese Formen zu unterscheiden, bleibt die »multikulturelle Hermeneutik« eine bloße Wunschvorstellung, und der bloße Aufruf zur »Akzeptanz von Unterschieden« ist die hilflose Ultima ratio. Vgl. z.B. D. Korsch, Gottesbegegnung und Selbstunterscheidung. Das protestantische Prinzip in Ökumene und multikultureller Gesellschaft, ZEE 37, 1993, 281ff., bes. 293f.
8. Dabei werden die wichtigen Differenzen zwischen modernem und nachmodernem (relativistischem) Individualismus vernachlässigt. Vgl. den Beitrag von F.W. Graf, Konfessorische Freiheit oder rela-

erratische, bizarre, Gemeinschaften zerrüttende Formen annehmen und hervorbringen. Er ist auch nicht gegen schleichende Homogenisierung und Konformismus gefeit und schon gar nicht gegen elitistische Ausprägungen. Alle diese Formen des Individualismus aber sind mit dem Pluralismus nicht verträglich.

Weiterführende Ansätze zur Bestimmung von »Pluralismus« erwachsen aus der Einsicht, daß »pluralistisch« zu nennende Gesellschaften eine Vielfalt von Vielfalten bzw. eine Gemeinschaft von Gemeinschaften zu begreifen nötigen. Diese Einsicht hat sich in den multikulturellen nordamerikanischen Erfahrungskontexten wohl eher aufgedrängt als in anderen Ländern. Als »pluralistisch« wird in den nordamerikanischen soziologischen Lexika und Enzyklopädien bis hinein in die 70er Jahre eine Gesellschaft bezeichnet, welche verschiedene Gruppen einschließt, die sich selbst bestimmen, die in verschiedenen kommunalen Existenzformen nebeneinander leben, die aber auch durch den Staat und durch den Markt verbunden sind.⁹ Mit dieser Bestimmung tritt schon ein Problem des Pluralismus in den Blick, das in der vagen Rede von »Pluralität« und »Vielfalt« und in der Fixierung auf den »Individualismus« leicht verschleiert wird. Der Pluralismus stellt vor die Aufgabe, eine Vielzahl unterschiedlicher innergesellschaftlicher Gemeinschaftsformen, Normativitäten und Moralen mit gesamtgesellschaftlichen Formen und Normen zu verbinden. Dabei aber muß nicht nur die Vielzahl der Gemein-

tivistische Offenheit? Ein theologisches Streitgespräch (mit W. Huber), *Evang. Kommentare* 24, 1991, 669ff., 672f.; ders., »Auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und echt-religiöser Aufklärung mutig voranschreiten«. Zur Bedeutung der Pfälzischen Union für den Protestantismus, in: *Vielfalt in der Einheit*, hg. R. Ziegert, *Evang. Presseverlag Pfalz: Speyer* 1993, 265-274.

9. Vgl. F.C. Coker, Art. *Pluralism*, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, hg. E. Seligman, Bd. 11, *Macmillan*: New York 1963, bes. 171f.; H.S. Kariel, Art. *Pluralism*, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, hg. D. Sills, Bd. 12, *Macmillan and Free Press*: New York 1968, bes. 168; zu dieser und zu den weiterführenden Bestimmungen s. P.Q. Hirst, Art. *Pluralism*, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, hg. W. Outhwaite, *Oxford* 1993, 471ff.

schaftsverfassungen, Normativitäten und Moralen verträglich sein mit übergreifenden gemeinsamen politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Formen. Die übergreifenden gemeinsamen Formen müssen auch so beschaffen sein, daß sie die Vielzahl erhalten und stärken.¹⁰ Wie diese Zusammenhänge so verschiedener Formen von Gemeinschaft und Normativität zu denken sind – darüber geben aber die bisher genannten Bestimmungen des Pluralismus noch keine befriedigende Auskunft.

Eine Verschiebung der Grundperspektive auf »den Pluralismus« zeichnet sich in der internationalen Diskussion der letzten zehn Jahre ab. Der Pluralismus schien zunächst ein in bestimmten Weltregionen auftretendes *Faktum* zu sein, ein unumstößliches Faktum, das viele Probleme aufwirft: Verstehensprobleme, politische und rechtliche Organisations- und Steuerungsprobleme etc. Die vor allem in Nordamerika besonders seit den 80er Jahren intensiv geführten wissenschaftlichen Diskussionen über die Themen Pluralismus, Öffentlichkeiten, Massenmedieneffekte und die sogenannte »Zivilgesellschaft« zeigen jedoch das Problemsyndrom »Pluralismus« in verändertem Licht.¹¹ *Pluralismus – das ist durchaus nicht ein sich von selbst verstehendes und stabiles Evolutionsprodukt. Es handelt sich vielmehr um eine fragile und vielfältig gefährdete gesellschaftliche Form, von der die Qualität demokratischer Politik und freien menschlichen Zusammenlebens abhängt.*¹²

10. Vgl. W. Huber, *Viele Kulturen – eine Gesellschaft. Multikulturalität in europäischer Perspektive*, *ZEE* 37, 1993, 111-124.
11. Gewiß hat auch die Ablösung des Staatssozialismus erneut dafür sensibilisiert, daß die gesellschaftlichen Formen nicht selbstverständlich sind, und zugleich den Blick dafür geschärft, daß zwischen den pluralistischen Kulturen Qualitätsdifferenzen bestehen. Die neuere nordamerikanische Diskussion wird von Jürgen Habermas rezipiert im Vorwort zur Neuauflage seines Buches: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 1990, 11ff.; sowie in: ders., *Faktizität und Geltung*, bes. Kap. VIII.
12. Peter Berger, *Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen*, *Lutherische Monatshefte* 32, 1993, 12-16, versucht, zwischen vagen Ängsten und vagen Perspektiven auf »Chancen des Pluralismus« zu vermitteln.

Demokratische Politik wird von einer Gesellschaft garantiert, die Bedingungen pluralen politischen Einflusses sichert, indem sie eine Vielzahl von freien Zusammenschlüssen ausbildet. Diese freien Zusammenschlüsse werden in der neueren Fachliteratur pauschal »Zivilgesellschaft« oder genauer »zivilgesellschaftliche Assoziationen« genannt.¹³ Die zivilgesellschaftlichen Assoziationen in einem pluralistischen Gemeinwesen müssen hohen Ansprüchen genügen.¹⁴ Obwohl diese Assoziationen mit dem Staat, mit dem Rechtssystem, mit dem Markt, mit den Massenmedien und anderen Funktionssystemen in Wechselwirkungen stehen, müssen sie gegen Überformungen durch diese Systeme resistent bleiben. Sie müssen für die Differenz sensibel bleiben zwischen den gesamtgesellschaftlichen Funktionssystemen (wie Recht, Politik, Ökonomie, Massenmedien) und ihrer eigenen Form und Gestalt. Die sogenannten zivilgesellschaftlichen Assoziationen (aufgezählt werden in der Regel Kirchen, Parteien, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Interessengruppen usw.) müssen darüber hinaus, wie wir sehen werden, an der Erhaltung der gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme und an deren wechselseitiger Kontrolle interessiert sein.

Obwohl den zivilgesellschaftlichen Assoziationen die Erhaltung und die Differenzierung der gesellschaftlichen Funktions-

13. Habermas, Faktizität und Geltung, passim. Vgl. 443: »Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten.« Ingeniöse Überlegungen Antonio Gramscis (vgl. z.B. Gefängnishefte Bd. 4, hg. K. Bochmann et al., Argument-Verlag: Hamburg 1992, 729f, 783, 882 u.ö.) werden dabei rezipiert und weiterentwickelt. Vgl. auch C. Calhoun, Habermas and the Public Sphere, Cambridge 1992; J. v. Soosten, Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirchen und Öffentlichkeit, ZEE 37, 1993, 139-157.
14. Wichtige Erkenntnisansätze dazu finden sich schon bei Alexis de Tocqueville, Democracy in America (1835-40), American Reprint s.a.

systeme wichtig sein muß, geht ihr Interesse auch auf deren qualitative Veränderung. Der Veränderungsdruck entsteht, weil sie ihre jeweiligen eigenen Interessen, ihr Rechtsbewußtsein, ihr Ethos, ihre Vorstellungen vom guten Leben etc. zum Tragen bringen wollen. In ihrem Interesse an qualitativer Veränderung der gesellschaftlichen Funktionssysteme Politik, Recht, Markt, Medien usw. konkurrieren sie in der Regel jeweils mit anderen zivilgesellschaftlichen Assoziationen. *Charakteristisch für eine pluralistische Gesellschaft ist, daß die zivilgesellschaftlichen Assoziationen – obwohl sie ihre je eigenen Interessen zum Tragen bringen wollen und obwohl sie dabei miteinander um Einfluß auf die gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme konkurrieren – auch an dieser Konkurrenz interessiert sein müssen.* Nicht nur die Erhaltung der Funktionssysteme in ihrer Verschiedenheit muß ihnen wichtig sein. Auch die Vielfalt und Verschiedenheit der zivilgesellschaftlichen Assoziationen zu erhalten ist unerlässlich.

Aber auch die gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme müssen in einer pluralistischen Kultur an einer Vielzahl und Differenz zivilgesellschaftlicher Assoziationen interessiert sein. Und dies nicht, um die verschiedenen Interessen und Stimmen relativierend gegeneinander auszuspielen, sondern um die Herausforderungen an sich selbst zu steigern und dabei ihre wechselseitige Kontrolle immer neu anzuregen.

Der Pluralismus nötigt also dazu, einen *Zusammenhang von drei Differenzen* zu erkennen und zu pflegen:

- die Differenz der verschiedenen gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme (z.B. Politik, Recht, Wirtschaft, Medien);
- die Differenz der verschiedenen zivilgesellschaftlichen Assoziationen (genannt werden, wie gesagt, Kirchen, Parteien, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Interessengruppen etc.);
- schließlich die Differenz zwischen den gesamtgesellschaftlichen Funktionssystemen und den zivilgesellschaftlichen Assoziationen.

Erst in der bewußten Pflege dieser dreifachen Differenz, erst in dieser *komplex – aber beschreibbar – strukturierten* »Pluralität« oder »Vielfalt« wird die subtile Machtbalance und die anspruchsvolle »Regulierung des Machtkreislaufs« möglich, die für pluralistische Gesellschaften unserer Zeit und Welt charakteristisch sind.

Diese Differenzen zu ertragen ist keineswegs leicht, von einer bewußten und gezielten Pflege der Differenzen ganz zu schweigen. Gewiß sind die meisten Menschen als Angehörige einer Kirche, einer Partei, einer Bürgerinitiative, einer Interessengruppe gewöhnt, anderen Menschen zuzugestehen, eben einer anderen Kirche, Partei, Initiative und Interessengruppe anzugehören. Sie gestehen ihnen wohl auch zu, diese anderen Assoziationen zu stärken und deren Ziele zu verfolgen. Zugleich leiden aber viele Menschen an der Trennung der Kirchen, an Wertkonflikten der Parteien und Interessengruppen. Sie beklagen vor allem, daß die anderen Assoziationen die Differenzen zu den Funktionssystemen nicht in derselben Weise kultivieren, wie sie es tun oder zu tun meinen. Da sehen wir wirtschaftlich korrumpierte Interessengruppen, parteipolitische Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Gemeinwohl, moralische Strapazierung des Rechtssystems, Mißbrauch massenmedialer Macht ... Und in der Regel sehen die anderen ähnliche oder andere Defekte in den Assoziationen, denen wir angehören. Es ist also nicht ganz leicht, Freude an der Differenz zivilgesellschaftlicher Assoziationen zu entwickeln – jedenfalls über die Freude an der Auseinandersetzung und an der Streitkultur hinaus.

Warum sind trotz dieser Spannungen die Vielzahl und die Differenzen der zivilgesellschaftlichen Assoziationen von so großer Bedeutung? Wohl möchten wir einer resonanzstarken Kirche, einer siegreichen Partei, erfolgreichen Initiativen und durchsetzungsstarken Interessengruppen angehören. Und was schiene schöner als die Aussicht, daß dabei von allen Seiten unser Ideal-ethos verwirklicht würde: Was wäre, wenn der wahre Glaube, die richtige Politik, die notwendigen Interessen und die gute Initiative – aus unserer Sicht, versteht sich – alle gemeinsam zum Ziel kämen ... Zugleich aber graut uns vor der Durchschlagskraft populistischer Bewegungen, zugleich wollen wir die »Zusammenballung populistisch verführbarer, indoktrинierter Massen« verhindert sehen.¹⁵ Wir wollen – jedenfalls als Trägerinnen und Träger einer pluralistischen Kultur – verhindert wissen, daß ein homogenes Ethos und gut durchideologisierte Interessen (und

seien es unsere ureigensten!) die Differenzen der zivilgesellschaftlichen Assoziationen auflösen.

Gehen nämlich die zivilgesellschaftlichen Differenzen in einer umfassenden – wenn auch in der Realität kaum wirklich »gesellschaftseinheitlichen« – populistischen Bewegung verloren, so geraten auch die anderen Differenzen in Gefahr. Mit unwiderstehlicher Wucht würde eine solche Bewegung die gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme vereinnahmen. Die Funktionssysteme müßten sich auf diese Bewegung einstellen, Massenmedien und Politik vermutlich voran, denn sie sind im Pluralismus absolut resonanzabhängig. Sie würden mit ihren Mitteln die Resonanz der populistischen Bewegung weiter verstärken. Aus deren Einfluß würde Macht. Daß eine Gleichschaltung des Rechtssystems dann nur eine Frage der Zeit ist, lehrt leider die jüngere Geschichte.

Sehnsüchte nach »gesellschaftseinheitlichen Entwicklungen« sind im Pluralismus also fehl am Platz. Der Pluralismus nötigt im Gegenteil zu besonderer Disziplin. Er nötigt dazu, einerseits auf eine universale Durchsetzung des innerhalb der eigenen Assoziation für richtig, gut und wahr erkannten Ethos hinzuwirken – andererseits das Interesse an alternativen Bestrebungen zu erhalten und womöglich zu steigern. Diese Disziplin verdankt sich dem *Streben nach einer die eigene Normativität übergreifenden Vervollkommnung und Wahrheit – im Willen zur Kommunikation und zum Diskurs*. Indem die Bereitschaft, durch Gespräch und Argumentation zu überzeugen bzw. eines Besseren belehrt und überzeugt zu werden, alle Äußerungen und Handlungen begleitet, entstehen diejenigen Mentalitäten und sozialen Sphären, die für den Pluralismus grundlegend sind. Da, wo die Qualität der überzeugenden Rede und Argumentation abnimmt, schwindet die zivilgesellschaftliche Grundlage des Pluralismus.¹⁶

16. Die grundlegende Form des Pluralismus ist also nicht in einer etatistischen Ausbalancierung von »egoistischen« Gruppeninteressen zu suchen. Eberhard Jüngel ist in seinen Bemühungen, über den Pluralismus Aufschluß zu gewinnen, diesem Mißverständnis erlegen: »Heute indessen wird unter Pluralismus nicht mehr eine dem Egoismus entgegenstehende Denkungsart verstanden, sondern viel-

15. Habermas, Faktizität und Geltung, 462.

Die zivilgesellschaftlichen Assoziationen des Pluralismus sind aber nicht nur durch populistische Zusammenballungen gefährdet, durch eine anhaltende Diktatur der Mehrheit oder durch sonstige totalitäre Entwicklungen. Sie können auch durch epidemischen Egoismus zerrüttet oder im Grau des *Konformismus* zerrieben werden. Hannah Arendt hat – in großer Skepsis gegenüber den Kräften des Pluralismus – die Befürchtung geäußert, daß die Massengesellschaft die sozialen Gruppen und damit die Potentiale der Freiheit zerstören werde.¹⁷ Sie traut es der Massengesellschaft offenbar nicht zu, immer wieder neu zahlreiche und kraftvolle zivilgesellschaftliche Assoziationen hervorzubringen, die im Wechsel von Dissonanzen und konzertierten Optionen und Aktionen den »öffentlichen Raum« politisch zu gestalten vermögen. Hannah Arendt geht davon aus, daß der öffentliche politische Bereich langsam abstirbt – absorbiert von einem trüben Zusammenspiel von Verwaltung, Verfahren und Sich-Verhalten.

Von einer dritten Seite sieht Jürgen Habermas die Kraft der zivilgesellschaftlichen Assoziationen gefährdet. Selbst wenn die Zivilgesellschaft sich von sich aus im pluralistischen Zusammenspiel und vor allem in den Differenzen ihrer Assoziationen vital erhalten könnte, selbst wenn sie verschont bliebe von Po-

mehr eine Gesellschaftsordnung, die ein gehöriges Maß an Egoismus (Gruppen-Egoismus) voraussetzt und auch legitimiert. In der pluralistischen Gesellschaft soll der Staat den Egoismus nicht etwa bekämpfen, sondern vielmehr in für alle Bürger vorteilhafte oder zumindest doch erträgliche Bahnen lenken.« E. Jüngel, Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke, Evang. Kommentare 26, 1993, 6ff., 6. Nicht im domestizierten Egoismus, sondern in der selbstkritischen Pflege eines diskursiven Niveaus der Meinungsbildung sucht demgegenüber Habermas die grundlegende Form des Pluralismus. Richtig hält er fest, daß diese nicht einfach auf »Herstellung von Allgemeinheit« ziele. Die Vitalität des Pluralismus sei an der Qualität der öffentlichen Meinung und diese wiederum »an prozeduralen Eigenschaften ihres Erzeugungsprozesses« zu messen (vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, 438f.).

17. H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, Pieper: 7. Aufl., München 1992, bes. 38ff.

pulismus, Tyrannei der Mehrheit und totalitären Entwicklungen, selbst wenn den gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen als solchen kein Zug zur Entprofilierung und Gestaltungsunfähigkeit innewohnt – so droht der Zivilgesellschaft doch immer noch und immer wieder der Übergriff der Funktionssysteme auf sie.¹⁸ Auf vielfältige Weise droht der Abbau von Differenzen zwischen den freien Kommunikationsprozessen und Assoziationen der Gesellschaft und den Funktionssystemen. In »Faktizität und Geltung« skizziert Habermas eine Reihe solcher »systempaternalistischer Übergriffe«. Er warnt davor, die Funktionssysteme aus ihrer instrumentellen Rolle zu entlassen.¹⁹ Er warnt vor dem »Supervisionsstaat«²⁰. Er warnt davor, »sozietales Diskurse« der Verwaltungen als Verschmelzungen von Funktionssystemen und freien Assoziationen anzubieten oder auch nur zu wünschen usf.

Vor allem im Wechselverhältnis mit den elektronischen Massenmedien droht offensichtlich die Gefahr, daß die zivilgesellschaftlichen Kräfte zerstört und in die Irre gelenkt werden. Durch Themenselektion und Themenverdrängung, durch die Erzeugung von Illusionen der Kommunikation und Beteiligung »vermachen«, wie Habermas formuliert, die Massenmedien den öffentlichen Raum. Sie prägen ihm ihre derzeit noch schwer klar zu er-

18. Nach Niklas Luhmann scheint dieser Übergriff bereits irreversibel vollzogen. S. ders., Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Westdeutscher Verlag: Opladen 1986, 165: »Man kann darauf hinweisen, daß wir ›lebensweltlich‹ trotz allem immer noch auf den Beinen stehen. Aber das sind gleichsam Trotzreaktionen: Abwehrsemantiken ...« Wohl stellt Luhmann das Faktum »sozialer Bewegungen« nicht in Frage. Er sieht in ihnen aber »die ganz unzulängliche Basis« der Versuche moderner Gesellschaften, mit »Selbstbeschreibungsdefiziten« umzugehen (236, vgl. 227ff.); s.auch ders., Soziologie des Risikos, De Gruyter: Berlin 1991, 135ff.; M. Welker, Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften, in: Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie 1988, 122ff.

19. Habermas, Faktizität und Geltung, 427, vgl. 425 u.ö.

20. Habermas, Faktizität und Geltung, 418ff.

kennenden Formen auf. Sie tragen zur Absenkung der »diskursiven Niveaus« bei.²¹ »Die Soziologie der Massenkommunikation vermittelt uns freilich von den vermachteten massenmedial beherrschten Öffentlichkeiten westlicher Demokratien ein skeptisches Bild. ... die Gruppierungen der Zivilgesellschaft sind zwar problemsensitiv, aber die Signale, die sie aussenden, und die Impulse, die sie geben, sind im allgemeinen zu schwach, um im politischen System kurzfristig Lernprozesse anzustoßen oder Entscheidungsprozesse umzusteuern.«²²

Ein großes Problem liegt für die Zivilgesellschaft in der Tatsache, daß die Öffentlichkeit, die durch sie konstituiert wird, nicht adäquat greifbar ist. Die Zivilgesellschaft muß aufgrund ihrer flüchtigen und pluralistischen Verfassung mit einer drückenden und prekären Differenz von Schein und Sein leben. Denn einerseits wollen wohl viele, wie Habermas, am Glauben festhalten, die freien Assoziationsverhältnisse seien das »organisatorische Substrat« aller Öffentlichkeiten. Andererseits müssen sie auch mit ihm zugestehen: Die Assoziationen sind nicht »das auffälligste Element einer Öffentlichkeit, die von Massenmedien und großen Agenturen beherrscht, durch Institutionen der Markt- und Meinungsforschung beobachtet und mit der Öffentlichkeitsarbeit,

21. Habermas, Strukturwandel, 27ff., beschreibt die besonders von elektronischen Massenmedien beherrschten Regionen der Zivilgesellschaft als »vermachtete Arenen«, in denen »um eine in ihren strategischen Intentionen möglichst verborgene Steuerung verhaltenswirksamer Kommunikationsflüsse gerungen« wird (28). Vgl. ders., Faktizität und Geltung, 444f. u.ö.
22. Habermas, Faktizität und Geltung, 451. Es »stellt sich die Frage, wie autonom die Ja- und Nein-Stellungnahmen des Publikums sind – ob sie eher einen Überzeugungs- oder doch nur einen mehr oder weniger kaschierten Machtprozeß widerspiegeln.« Betrüb notiert Habermas, daß die empirische Forschung auf diese »kardinale Frage« keine Antwort habe (ebd., 453). Er selbst sucht Trost in der Annahme: Je mehr die Lebenswelt ihren Eigendynamiken überlassen würde – desto unverzerrter könnten die zivilgesellschaftlichen Assoziationen operieren. Doch was folgt daraus – über die Entwicklung unsicherer Defensivstrategien gegen die »Kolonisierung der Lebenswelt« hinaus?

Propaganda und Werbung der politischen Parteien und Verbände überzogen wird.«²³

Hoffnung auf die unendliche Regenerationsfähigkeit der zivilgesellschaftlichen Assoziationen, zunehmend von trauriger Skepsis begleitet – ist dies die Grenze aller Einsicht in die Triebkräfte des Pluralismus? Ich denke, daß keineswegs nur in den von der Systemtheorie beherrschten Gesellschaftsbeschreibungen, sondern auch in Theorien, wie sie Habermas entwickelt, der Komplex der zivilgesellschaftlichen Assoziationsverhältnisse noch ganz unzureichend ausgeleuchtet wird. Dies wiederum hängt mit einer Ausblendung oder doch einer völlig unzureichenden Wahrnehmung der Kirchen bzw. der »Funktion der Religion« zusammen. Während die Systemtheorie angestrengt und vergeblich nach dem Code des Funktionssystems Religion sucht²⁴, gelingt es Habermas nicht, die von ihm als zivilgesellschaftliche Assoziation aufgefaßte »Kirche« von anderen Assoziationen theoretisch auch nur grob zu unterscheiden. Mögen auch einige kirchenkritisch eingestellte Intellektuelle es amüsant finden, in Habermas' Auflistungen von zivilgesellschaftlichen Assoziationen Kirchen, Interessengruppen, Debattierclubs, Freizeitvereine, Sportvereine, Warentest u.ä.²⁵ wieder und wieder undifferenziert in eine Reihe gestellt zu sehen – tatsächlich lassen diese Auflistungen erhebli-

23. Habermas, Faktizität und Geltung, 444.
24. N. Luhmann, Funktion der Religion, Suhrkamp: Frankfurt 1977; dazu: M. Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, stw 495, Suhrkamp: Frankfurt 1985, bes. 76ff., 93ff.; N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Westdeutscher Verlag: Opladen 1987, 227ff.; ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Suhrkamp: Frankfurt 1989, 259ff.; dazu: W. Krawietz / M. Welker (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, stw 996, Suhrkamp: Frankfurt 1992, bes. 302ff., 355ff.
25. Habermas, Strukturwandel, 46 u.ö.; ders., Faktizität und Geltung, 431 u.ö.; s. auch die Rede von den »mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen«, ebd., 443.

che Mängel in der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und erhebliche Theoriedefizite erkennen. Sie lassen rück-schließen auf eine unbefriedigende Auffassung und Darstellung der Zivilgesellschaft überhaupt, auf ein fehlendes Sensorium für symbolische Kräfte der Aktivierung und Steuerung freier Kommunikation sowie für die unterschiedlichen Qualitäten der entsprechenden Symbole.

Diese Kritik darf sich allerdings nicht an die Soziologie allein richten. Sie betrifft auch Theologien und Kirchenleitungen und deren Darstellungen oder gar Zerrbilder von Kirche im Kontext des Pluralismus. Doch auf welcher Basis muß das Verständnis von Kirche als zivilgesellschaftlicher Assoziation korrigiert oder in welche Richtung muß es weiterentwickelt werden?

Kritische Anfragen führender nordamerikanischer Theologen an Habermas können helfen, die Fundamente der Theorie des Pluralismus tiefer zu legen. Fragen wir dann weiter nach den theologischen Grundlagen dieser kritischen Anfragen, so stoßen wir auf den Zusammenhang von »Gesetz und Geist« und den »Pluralismus des Geistes«. Von diesen theologischen Grundlagen aus läßt sich eine klare Perspektive auf das (teils latent konstruktive, teils gestörte) Verhältnis der Kirche zur pluralistischen Kultur gewinnen.

Der Pluralismus des Geistes und seine Orientierungskraft

Der Chicagoer Systematiker David Tracy und der Harvard Theologe Francis Schüssler Fiorenza haben nicht nur Habermas' Beschreibung der Funktion der Religion und seine Darstellung der Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft, sondern auch seine oben dargestellten Denkansätze in vielfältiger Weise problematisiert.²⁶

26. D. Tracy, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, in: Don S. Browning, Francis Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, Crossroad: New York 1992, 19-42 (zit.: Tracy, Habermas); F. Schüssler Fiorenza, *Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen*

Sie haben deutlich gemacht, daß nicht nur die Erfassung von Religion und Kirche, sondern auch – damit verbunden – die Beschreibung der Zivilgesellschaft überhaupt bei Habermas von typischen Befangenheiten des modernen Denkens geprägt ist.²⁷ Religiöse und ästhetische Phänomene und Kommunikationsprozesse würden ignoriert oder nur schwer verzerrt erfaßt.²⁸ Tracy moniert, daß Habermas die Bedeutung des öffentlichen Charakters von Symbolen weder im Blick auf die Religion noch im Blick auf die Kunst erkenne.²⁹ Ohne eine Erkenntnis dieser Symbole und ihrer Funktionen aber seien die Spuren der Vernunft in unserer Lebenswelt nicht deutlich zu machen und nicht zu kommunizieren.

Auch Francis Schüssler Fiorenza wirft Habermas ein vages und pauschales Verständnis religiöser Symbole und religiösen Symbolgebrauchs vor. Weder die Transformationen der Kirche in der Moderne noch deren Beteiligung am öffentlichen Diskurs

Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hg. Edmund Arens, Patmos: Düsseldorf 1989, 115-144 (zit.: Schüssler Fiorenza, *Interpretationsgemeinschaft*, engl.: *The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction*, in: Browning / F. Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, 66-91.

27. »Die Technisierung des öffentlichen Raumes, von Habermas so gut analysiert unter der Rubrik der Kolonisierung der Lebenswelt, ist in der Moderne verbunden mit der Marginalisierung der Kunst und der Privatisierung der Religion« (Tracy, Habermas, 38, übers. M.W.).

28. Tracy sieht es als intellektuell und soziologisch gleichermaßen unglücklich an, daß Habermas religiös inspirierte soziale Bewegungen und innovative theologische und religionswissenschaftliche Diskurse der letzten Jahrzehnte – er nennt die Diskussionen über die Bedeutung des Mythos (Eliade), des Symbols (Ricoeur), die »neoklassische« Metaphysik (Prozeßdenken), die Konzeptionen interkultureller und interreligiöser Dialoge (Geertz, Panikkar, W.C. Smith) – nicht einmal zu erwähnen weiß. Tracy, Habermas, 33 u.ö.

29. S. Tracy, Habermas, 37ff.

würden von ihm klar wahrgenommen. Fast naiv mutet tatsächlich die völlig opak bleibende Rede von »religiösen Weltbildern« und deren »Legitimationsfunktion« an, Weltbilder, die in der Moderne ersetzt würden »durch rational motivierte Verständigung«. ³⁰Mit Recht fordert Fiorenza, daß an die Stelle simplifizierender Vorstellungen eines »heilsgeschichtlich oder kosmologisch begriffenen Ganzen« als Rechtfertigungsgrund des Moralischen ³¹genauere Erkenntnisse der normativen religiösen Traditionen und deren Revisionen treten müßten.

Beide Theologen führen die therapeutische Ratlosigkeit im Blick auf die Regenerationskräfte der Zivilgesellschaft auf diese Blindheit für die Subtilität und die normative Kraft religiöser Interpretationsgemeinschaften zurück. Deshalb könne Habermas »keine adäquate Institutionalisierung für seine Diskursethik«, die ihm doch so wichtig ist, entwickeln. Schüssler Fiorenza fragt, »wo es in der Lebenswelt konkrete Diskursgemeinschaften über Fragen der Ethik und Gerechtigkeit gibt.« ³² Sein eigener »Vorschlag lautet, daß die Kirchen als Interpretationsgemeinschaften des substantiellen normativen Potentials ihrer religiösen Tradition einen solchen institutionellen Ort bereitstellen können.« ³³

Gravierender noch als diese Einwände sind die Beobachtungen, daß Habermas aus strukturellen Gründen große Schwierig-

keiten hat, die pluralistische *Differenzkultur* wirklich zu erfassen und in ihrer Bedeutung zu würdigen. ³⁴ Das Konzept eines *diffusen Ensembles von Assoziationen* in der Zivilgesellschaft fördert die Selbsttäuschung bürgerlicher Kultur und Vernunft. Diese *verteidigt leicht eine Rationalität, die gerade nicht genuine Differenz erträgt, stärkt und sucht*. Tracy und Schüssler Fiorenza weisen beiläufig auf feministische Anfragen an Habermas hin, die diese Schwäche ebenfalls aufgezeigt haben. ³⁵ Mit Unsicherheit hat Habermas selbst auf die feministische Kritik an seiner Konzeption kommunikativer Vernunft reagiert. ³⁶ Tracys abschließendes Urteil lautet, das vage Konzept der zivilgesellschaftlichen Assoziationen habe in hohem Maße Anteil an dem Dilemma der Moderne, das »teilweise ein Dilemma (ist), Kommunikationsformen zu finden, die sowohl Differenzen als auch Gemeinsamkeiten respektieren.« ³⁷

Damit aber wird nicht nur mit unzureichenden Konzeptionen von Rationalität und Zivilgesellschaft gearbeitet. Es werden vor allem von vornherein Perspektiven auf die Regenerationskräfte der Zivilgesellschaft verstellt. Ein naturalistisches *Laissez faire* und eine vage, von Skepsis begleitete Hoffnung werden nicht überboten.

34. Tracy, Habermas, 35 u.ö.

35. S. z.B. Sheyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York 1986; dies., Nancy Fraser und Iris Marion Young, in: S. Benhabib / D. Cornell (Hg.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, Minneapolis 1987; S. Moller Okin, *Justice and Gender*, *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987, 42-72.

36. J. Habermas, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, in: Browning / F. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, 226-250, 242f. (s. Anm. 26); ders., *Strukturwandel*, 19f, 34.

37. Tracy, Habermas, 41, übers. M.W. Daß Habermas von seinen Denkformen her Schwierigkeiten hat, die Kritik Tracys auch nur richtig aufzunehmen, zeigt seine Reaktion: »... religious symbolism should not conform to the aesthetic, that is, to the forms of expression of an expert culture, but must maintain its holistic position in the life-world« (Habermas, *Transcendence from Within*, 241).

30. Vgl. Schüssler Fiorenza, *Interpretationsgemeinschaft*, 120.

31. So z.B. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp: Frankfurt 1983, 178.

32. Schüssler Fiorenza, *Interpretationsgemeinschaft*, 132.

33. Schüssler Fiorenza, *Interpretationsgemeinschaft*, 132, vgl. 116, 120, 138f., 142. Daß Solidarität und Gerechtigkeit religiös gegründet seien, erkenne auch Habermas an. (Vgl. Habermas, *Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über ›Stufe 6‹*, in: W. Edelstein / G. Nunner-Winkler [Hg.], *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt 1987, 291-318.) Er versäume es aber in seiner Diskursethik, substantielle wie formale Ansprüche zur Rechtfertigung von Gerechtigkeit in Betracht zu ziehen. Schüssler Fiorenza schließt mit dem Plädoyer, die Kirchen sollten zu Gemeinschaften des öffentlichen Diskurses über »Fragen der Gerechtigkeit« werden (Schüssler Fiorenza, *Interpretationsgemeinschaft*, 140 u.ö.).

Während die Kritik von Tracy und Schüssler Fiorenza wohl schwer abzuweisen ist, sind ihre konstruktiven Empfehlungen entwicklungsbedürftig. Warum sind sie nicht von haltlosem Wunschdenken gesteuert? Warum werden hier nicht illusionäre Selbstempfehlungen von Kirche und Theologie ausgesprochen? Sind die hier formulierten Erwartungen an die existierenden Kirchen nicht völlig überzogen? Oder ist es von ihren geistlichen Grundlagen her erwartbar, daß christliche Kirchen Symbole vermitteln und für Differenzen sensible Diskurse anregen, die die Kultur des wirklichen Pluralismus stärken und das diskursive Niveau der Zivilgesellschaft anheben, und daß sie dabei den Problemkomplex »Gerechtigkeit« immer wieder ins Zentrum rücken? Wie können sie dabei den Kommunikationsprozessen der Zivilgesellschaft größere Deutlichkeit verleihen und Orientierung hinsichtlich ihrer Entwicklungsrichtungen bieten?

Die »impliziten Axiome«³⁸, von denen Tracy und Schüssler Fiorenza ausgehen, lassen sich theologisch-inhaltlich bestimmen. Sie lassen sich in pneumatologischen und gesetzestheologischen Inhalten der biblischen Überlieferungen bzw. in pneumatologischen und gesetzestheologischen Symbolzusammenhängen erkennen. Werden diese »impliziten Axiome« im Themenkomplex »Gesetz und Geist« erkannt, so wird auch deutlich, wie sehr sie im Einflußbereich der jüdisch-christlichen Überlieferungen nicht nur das religiöse Ethos, sondern auch moralische, commonsensuelle und weltanschauliche Kommunikationsformen geprägt und deren Transformationsrichtungen beeinflusst haben. Erkennbar wird: *Gottes Geist bewirkt einen schöpferischen Pluralismus, der eine bestimmte komplexe Normativität beständig verändert, ohne sie aufzulösen.*

Nach der Auskunft sehr verschiedenartiger, weit auseinanderliegender alt- und neutestamentlicher Überlieferungen zielt Gottes Geist in seinem Wirken auf eine ganz besondere Einheit und Einmütigkeit.³⁹ Er zielt nicht auf eine homogene oder homogenisierende, sondern auf eine differenzierte Einheit des Geschöpfli-

38. Vgl. dazu oben Anm. 6.

39. S. dazu ausführlich: M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener: 2. Aufl., Neukirchen 1993.

chen, eine differenzierte Einheit des Volkes Gottes sowie auf eine *differenzierte Erkenntnis Gottes. Gerade darin wirkt der Geist Lebendigkeit und eine Erkenntnis, die der Lebendigkeit Gottes entspricht.* In der sogenannten »Einheit« des Geistes ist eine Kraft am Werk, die wohl ungerechten Differenzen entgegenwirkt, die aber schöpferische Differenzen und schöpferische Komplexität erhält. Im Blick auf diese für den Geist charakteristische differenzierte, ja Differenzen erhaltende Einheit kann durchaus von einem »Pluralismus des Geistes« gesprochen werden.

Daß der Geist Gottes eine Kraft ist, die in, mit und unter einer differenzierten Vielfalt von Menschen und Menschengruppen wirkt, wird nicht erst in der Charismenlehre des Paulus festgehalten, wo bekanntlich die Erbauung der Gemeinschaft durch verschiedene Gaben des Geistes – und zwar typische Gaben – beschrieben ist. Dies betont auch nicht erst die Rede vom »Leib Christi« mit seinen verschiedenen Gliedern und Binnenverhältnissen, mit seiner Einigkeit geordneter Vielheit »im Geist«.⁴⁰ Die wichtigsten klassischen Texte, die den »Pluralismus des Geistes« verdeutlichen, sind Joel 3,1-5 und die Pfingstgeschichte. Die Verheißung, daß Gott Gottes Geist auf alles Fleisch ausgießen wird, wird von Joel in betonter Differenzierung erläutert: »... eure Söhne und Töchter werden prophezeien, eure alten Menschen werden Träume träumen, eure jungen Menschen Gesichter schauen, aber auch über die Knechte und die Mägde werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen ...«

Wie auch in anderen pneumatologisch geprägten Aussagen⁴¹ fällt in dieser Verheißung die Gleichstellung von Frauen und Männern auf. Für patriarchale und in Alt-Jung-Hierarchien denkende Kulturen ist ebenfalls auffällig die betonte Gleichstellung der alten und der jungen Empfängerinnen und Empfänger

40. S. dazu den letzten Beitrag dieses Bandes.

41. Gal 3,28; 1Kor 12,13; Lk 2,25ff., 36ff. u.ö.; vgl. auch den vorzüglichen Beitrag von Judith Gundry-Volf, *Geist, Barmherzigkeit und die Begegnung mit den Anderen. Reflexionen zu Johannes 4,4-12; Markus 7,24-30; Matthäus 15,21-28*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas*, Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1994, 82ff.

des Geistes. Schließlich wird die geistliche Gleichstellung von sogenannten freien Menschen und »Knechten und Mägden« ausdrücklich hervorgehoben.⁴² Keineswegs darf in diese Aufzählung nur die abstrakte Gleichheit »aller Subjekte« hineingelesen werden. Die Rede von der Geistausgießung ist vielmehr ausdrücklich offen für eine Entwicklung, die die Menschheit noch vor sich hat: für den Übergang von einem abstrakten und präventösen Gleichheitsethos, dem zweifellos größte Verdienste zukamen, zu einem dynamischen, für Differenzen sensiblen Gleichheitsethos, das sich nicht mit formellen Gleichheitsbehauptungen und deren partiellen Einlösungen zufriedengibt.⁴³ Die Verheißung geht einen großen Schritt über alle Konzepte von Gemeinschaft hinaus, die wohl auf Gleichheit abstellen, in denen dann aber doch nur eine bestimmte Gruppe definiert, wie Einheit und Gleichheit beschaffen sein müssen. Das differenzierte, die Differenzen erhaltende und gerade so – in den Spannungen – schöpferische Gotteslob und Gemeinschaftsverhältnis wird formgebend. Daß damit nicht einseitig zu lenkende Kommunikationsverhältnisse vorliegen, das wird treffend mit der Rede von der »Ausgießung« des Geistes erfaßt. Wie ein Regen eine ganze Region belebt – so schafft der Geist neue Interdependenz- und Kommunikationsverhältnisse zwischen verschiedenartigen Menschen und Menschengruppen.⁴⁴

Noch deutlicher als die Joel-Verheißung nötigt die Pfingstgeschichte, ernst zu nehmen, daß die Differenzen der vom ausgegossenen Geist ergriffenen Menschen und Menschengruppen bewahrt werden. Ausdrücklich wird die neue Gemeinsamkeit inmitten erhaltener kultureller, nationaler, sprachlicher Differenzen hervorgehoben. In geradezu langatmigen Aufzählungen werden viele verschiedene nationale, kulturelle und sprachliche

42. Zum damit gegebenen Anschluß an erbarmensgesetzliche Grundlagen s. Hans Walter Wolff, Dodekapropheten 2, Joel und Amos, BKAT XIV/2, 2. Aufl. 1975, 80.

43. Vgl. dazu den zweiten Beitrag dieses Bandes.

44. Vgl. Jes 32,15ff.; 44,3; Ez 39,29; Joel 3,1ff., Sach 12,10; Spr 1,23; Weish 9,17; Apg 2; 10,45; 1Petr 1,12.

Herkünfte genannt, viele Menschengruppen, die einander nicht verstehen.⁴⁵ Zudem wird mit einem langen Zitat aus der Joel-Verheißung auch die dort betonte Differenzierung festgehalten, mit eingebracht, so daß die Differenzierung der vielen Völker, die Differenzierung von Juden und Heiden durch die betonte Differenzierung von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Mägden und Knechten in Richtung auf wirklichen Pluralismus hin drastisch verstärkt wird.

Über einen Individualismus hinausgehend, der viele verschiedene individuelle Perspektiven irgendwie gleichermaßen gelten läßt, wird hier eine *Vielzahl verschiedener gemeinsamer* Identitäten ins Auge gefaßt, die *dennoch* füreinander transparent und kommunikationsfähig werden.⁴⁶ Erst mit dieser »Pluralität« von in sich relativ stabilen unterschiedlichen Identitäten, Kommunikations- und Lebensformen aber wird die Ebene »des Pluralismus« erreicht.⁴⁷ Das Wunder der Geistausgießung wird nur dann erfaßt, wenn ein *unwahrscheinliches gemeinsames Verstehen* unter den Bedingungen sprachlicher, kultureller und sozialer Intransparenz begriffen wird. Nicht glossolalische Unverständlichkeit, sondern ganz unwahrscheinliche, wunderbare Verständlichkeit ist die Pointe des Pfingstereignisses und der Geistausgießung. Ohne die verschiedenen Sprachen, ohne die verschiedenen kulturellen Zugehörigkeiten und geschichtlichen Prägungen aufzuheben, wird eine differenzierte und die Differenzen erhaltende Gemeinschaftserfahrung gestiftet. Wo keine natürlichen Voraussetzungen für gelingende Verständigung vorliegen, können doch die durch den Geist zusammengebrachten bzw. vom Geist ergriffenen oder von

45. Vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte, EKK VI/1, Benziger/Neukirchener: Zürich/Neukirchen 1986, 105; J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Vandenhoeck: Göttingen, 1981, 42f., die Hinweise, daß diese Liste »alle Völker« repräsentieren soll bzw. den Horizont »der jüdischen Welt ausleuchtet«.

46. Dies wird mit den konventionellen Dualen »Individualität und Pluralität« oder »Vielheit und Einheit« eher verstellt. Vgl. W. Pannenberg's Ausführungen zur »Ausgießung des Geistes« (ders., Systematische Theologie, Bd. III, Vandenhoeck: Göttingen 1993, 25ff., bes. 30).

47. S. dazu Teil I dieses Beitrags.