

Michael Welker

CHRISTENTUM UND STRUKTURIERTER PLURALISMUS

Ein grundsätzliches Problem verhindert es in den Regionen der Welt, die sich rühmen, den Pluralismus hervorgebracht zu haben, noch immer, daß die innere Verfassung des Pluralismus verstanden und geschätzt wird. Selbst die Gelehrten sind sich nicht darüber einig, ob der gesellschaftliche, kulturelle und ökumenische Pluralismus tatsächlich eine komplexe Form menschlichen Zusammenlebens darstellt oder ob er letztlich nur ein Mechanismus und Produkt der fortgesetzten Differenzierung oder sogar der Zerrüttung der gesellschaftlichen und kulturellen Lebensverhältnisse ist.

Diese Schwierigkeit teilen Theologie und Kirche mit der säkularen Kultur. Doch sie leiden darüber hinaus an einem zweiten Problem. Es besteht in einem Syndrom von Vermutungen, die auf die Auffassung hinauslaufen: Der Pluralismus, wie immer er beschaffen sei, ist mit zentralen Orientierungsgrundlagen des Glaubens unverträglich. Die Orientierungsbilder, Figuren, Symbole und Dogmen des christlichen Glaubens legen Formen von Einheit und menschlichem Zusammenleben nahe, die mit dem Pluralismus schlechterdings nicht verträglich sind.

Die folgenden Überlegungen sollen diese beiden Probleme erörtern und Vorschläge unterbreiten, sie aufzuheben.

I. Zur Beseitigung von Schwierigkeiten, den gesellschaftlichen Pluralismus zu verstehen

Unter den vielfältigen Bemühungen, den gesellschaftlichen Pluralismus, seine Potentiale und seine Probleme zu verstehen, begegnen immer wieder zwei grundsätzlich verschiedene Ansätze. Der stärker verbreitete der beiden Ansätze versteht unter Pluralismus den Prozeß oder die Prozesse anhaltender Pluralisierung und Differenzierung von Formen menschlichen Zusammenlebens sowie individueller Lebensstile und Orientierungsmuster. Er ist daran erkennbar, daß der Ausdruck "Pluralismus" promiscue verwendet wird mit Ausdrücken wie Pluralität, Vielfalt, Pluralisierung, aber auch Individualisierung, diversity usw. Die notorisch

diffusen Vorstellungen, die sich mit dieser Pluralisierung verbinden, lösen bei den einen intuitive Begeisterung aus, vor allem wenn die imaginierten Prozesse sich kritisch gegen gesellschaftliche Formen und Normen wenden, die als autoritär, unterdrückend und leidverursachend angesehen werden. Bei anderen löst diese Pluralisierung Sorgen angesichts der "neuen Unübersichtlichkeit" sowie berechtigte Klagen über den drohenden Relativismus und den Zerfall konsistenter persönlicher und öffentlicher Lebensverhältnisse aus.

Der andere, bislang seltenere Ansatz sieht im Pluralismus eine komplexe **Form** menschlichen Zusammenlebens, die sich trotz ihrer Komplexität beschreiben läßt. Warum setzt sich dieser Ansatz schwer durch? Warum erscheint demgegenüber die Rede von der Pluralisierung trotz der mit ihr regelmäßig erzeugten Unklarheit so attraktiv? Die Gründe dafür lassen sich nur vermuten. Ich nenne drei:

Der erste Grund könnte in der ideologiekritischen Besorgnis liegen, der Pluralismus brüte, wie andere -ismen auch, Formen von Unterdrückung aus, wenn auch vielleicht nicht die Formen von Haß, Menschenverachtung und kriegerischer Zerstörung, die uns Faschismus, Rassismus, Kolonialismus, Imperialismus und andere -ismen der letzten Jahrhunderte gebracht haben. Das sozusagen weichere Konzept der Pluralität und Pluralisierung schütze gegenüber den -ismen vor dem tyrannischen Druck einer immer forcierteren Ausdifferenzierung und Dekomposition, die zunächst die soziale Konnektivität und dann auch die Einheit menschlicher Lebensführung zerstöre.

Den zweiten Grund könnte man "ideologie-politisch" nennen. Wird der Pluralismus elementar nicht als eine komplexe gemeinschaftliche Form, nicht als eine strukturierte Form, sondern als ein mehr oder weniger ausgeprägter Differenzierungs- und Dekompositionsprozeß aufgefaßt, so lassen sich mit seiner Diagnose zugleich ganz zwanglos - offen oder latent - autoritäre und liberale Integrationsmodelle einführen. Die Pluralität verlange zumindest, wie etwa gern von liberaler Seite formuliert wird, "ein Minimum" an Einheit und Konsens, einen kleinsten gemeinsamen Nenner. Dieser kleinste gemeinsame Nenner wird dann ad hoc oder unter Rückgriff auf globale Orientierungsangebote bzw. Orientierungsverheißungen von Aristoteles über Kant bis hin zum Projekt "Weltethos" warm empfohlen, ob er nun pluralismuskompatibel ist oder nicht.

Der in meinen Augen seriöseste - dritte - Grund für die Reserve gegenüber der Rede vom Pluralismus als sozialer Form und für die Präferenz der Rede von Vielfalt, Pluralität und Pluralisierung könnte in einem Gespür für eine elementare Schwäche der modernen anthropologischen Erkenntnis- und Orientierungsgrundlagen liegen. Schon der junge Schleiermacher hat gegenüber der Transzendentalphilosophie eingeklagt, daß die Rede von der Person, dem Subjekt und der Individualität der individuellen konkreten Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Menschen Rechnung tragen müsse. Die am Ideal der Vernunft orientierten Prozesse der Abstimmung und Koordination menschlicher Lebensvollzüge müssen verträglich sein und bleiben mit der wirklich gelebten "Polyindividualität", wie ich formulieren möchte.¹ In genialen Denkansätzen, deren Dokumente erst seit etwa fünfzehn Jahren veröffentlicht sind, fragt Schleiermacher schon ein Jahrzehnt vor den Reden: Wie können wir in unseren erkenntnistheoretischen, moralischen und religionstheoretischen Denkmodellen der vielfältigen Einmaligkeit und Einzigartigkeit wirklicher Individuen Rechnung tragen? Gegenüber den Homogenisierungstendenzen im Rahmen der modernen Suche nach vernünftiger Rationalität und moralischer Kohärenz sucht Schleiermacher nach Kommunikations- und Lebensformen, die Polyindividualität und sozialen Zusammenhalt zugleich zu steigern vermögen. Die intuitiven Reserven gegenüber dem Verständnis von Pluralismus als beschreibbarer sozialer Form und die Präferenz für die weiche Rede von der Pluralität und Vielfalt könnten durchaus in einer solchen Wahrnehmungssensibilität begründet sein.

Trotz dieser Gründe möchte ich im folgenden die diagnostische Leistungskraft dieses Ansatzes in Frage stellen und dafür plädieren, den Ausdruck "Pluralismus" bei diesem Verständnis zumindest mit der Näherbestimmung "unstrukturierter Pluralismus" zu versehen und damit vom strukturierten Pluralismus zu unterscheiden, der eine komplexe, aber beschreibbare Gemeinschaftsform ins Auge faßt. Wenn wir nicht nur global von Pluralismus als einer Entwicklungstendenz unserer Zeit, sondern vom gesellschaftlichen oder kulturellen Pluralismus sprechen, so geht es in der Tat, wie unsicher auch immer, um eine solche komplexe Gemeinschaftsform und nicht lediglich um eine Mannigfaltigkeit von Differenzierungs- und Dekompositionsprozessen. Die Frage des Ansatzes ist nicht nur eine

1 Vgl. Michael Welker, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Universalisierung von Humanität, in: J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit III, Vandenhoeck: Göttingen 1983, 9-45; ders., Schleiermachers geniale früheste Ethik, in: 200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.-17. März 1999, hg. U. Barth u. C.-D.

Wahl der Perspektive, da, wie ich zeigen möchte, eine ganz erhebliche Asymmetrie zwischen beiden Zugangsweisen vorliegt.

Wollen wir den Pluralismus als gesellschaftliche und kulturelle Gemeinschaftsform wahrnehmen und beschreiben, so sind wir genötigt, drei Differenzierungsformen und Differenzierungsprozesse zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Lediglich einer dieser Differenzierungsprozesse aber wird im Pluralitätsansatz, im Konzept des unstrukturierten Pluralismus, thematisch. Mit anderen Worten, der unstrukturierte Pluralismus oder die Rhetorik der Pluralität erfaßt allenfalls ein Teilphänomen des Formzusammenhangs Pluralismus. Worum geht es dagegen beim strukturierten Pluralismus?

Pluralistische Gesellschaften oder Kulturen weisen als erste Differenzierungsform eine multisystemische Struktur auf. D.h. mehrere systemische Sphären der Gesellschaft wie Recht, Politik, Religion, Erziehung, Familie wirken hin auf die Erhaltung und das Wohl der gesamten Gesellschaft. Wir besitzen keine metaphysische Theorie, die es uns erlaubt, die Differenzierung dieser gesellschaftlichen Teilsysteme aus höheren Prinzipien abzuleiten. David Tracy hat Anfang der 80er Jahre vorgeschlagen, drei Öffentlichkeiten zu unterscheiden, um den Pluralismus in Theologie und Kirche zu erfassen.² Eilert Herms hat ein Vierer-Schema angeboten, um die gesellschaftliche Differenzierung zu rekonstruieren.³ Die meisten Denker, die ponderable Beiträge zur Systemdifferenzierung moderner Gesellschaften publizierten, haben sich, wie etwa Niklas Luhmann, mit Auflistungen der verschiedenen Teilsysteme begnügt und komplexe empiriegestützte Untersuchungen einzelner Systeme und der Strukturanalogien zwischen ihnen angeboten.⁴ Sie haben Unsicherheiten hinsichtlich der genauen Anzahl und der Strukturdiffenrenzen zwischen ihnen offengelegt. In der Regel werden die Politik, das Recht, die Religion, die Erziehung, die Wissenschaft, der Markt, die Medien in den Listen aufgeführt, bei Luhmann auch die Kunst und die Familie. Manche Gesellschaftstheoretiker nennen auch die Technologie, die Polizei, das Militär, die Gesundheitsfürsorge. Eine solche maximale Liste wird von einigen Gelehrten mit der Frage

Osthövener, De Gruyter: Berlin/New York 2000, 773-785, aber auch die Beiträge in: Schleiermacher: Religion, Schicksal und Gewissen, Evangelische Theologie 56, 1996.

² David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad: New York 1981, 6ff.

³ E. Herms, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Mohr: Tübingen 1991, 349ff.

⁴ Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 1988; ders., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 1990; ders., *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 1993; ders., *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 1995; ders., *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 2000; ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 2000.

konfrontiert, ob Familie und Kunst überhaupt zu den sozialen Systemen gehören. Manche Forscher würden Erziehung und Wissenschaft zusammenziehen, andere nicht zwischen Markt und Technologie differenzieren.

Unabhängig von den systematischen Feinabstimmungsproblemen werden aber alle Diagnostiker des Pluralismus darin übereinstimmen, daß pluralistische Gesellschaften und Kulturen **multisystemische Ordnungen** entwickeln. In diesen multisystemischen Ordnungen nimmt jedes System einen Zusammenhang von Aufgaben wahr, die für die gesamte Gesellschaft bzw. für die gesamte Kultur unverzichtbar sind. Zugleich strebt jedes System nach Autonomie und verteidigt sich gegen Interferenzen mit anderen Systemen. Pluralistische Gesellschaften garantieren den Teilsystemen eine Autonomie in der Optimierung ihrer Formen, Operationen und institutionellen Verhältnisse. Sie reagieren nervös und mit Gegenmaßnahmen, wenn ein System, sei es die Politik, der Markt, das Militär oder die Religion, zu dominant wird. Sie reagieren auch empfindlich und mit Gegensteuerungen, wenn ein System geschwächt wird bzw. wenn dessen Absorption durch ein anderes System droht. Die Teilung der Gewalten, die Balance und die Optimierung der Balance gesellschaftlicher Macht ist eine der Leitvisionen hinter dieser komplexen Ordnung.

Es ist überaus wichtig zu erkennen, daß diese multisystemische Ordnung nicht eine diffuse Pluralität ist und daß die gängigen Lamentos über Unübersichtlichkeit und Orientierungslosigkeit angesichts dieser multisystemischen Ordnung nicht angebracht sind. Die Emergenz eines neuen sozialen Systems ist selten und braucht lange. Transformationen eines sozialen Systems erfolgen zwar stetig, aber zugleich ist die Konfiguration der einzelnen sozialen Systeme von erstaunlicher Stabilität. Ihre starke normative Kodierung erfährt jeder Mensch, der professionelle Grenzlagen problematisiert oder verletzt. Wer sich einmal mit der multisystemischen Konfiguration pluralistischer Gesellschaft vertraut gemacht hat, kann die populäre Gleichsetzung von Pluralismus mit Individualismus oder Relativismus nicht anders als töricht finden.

Nun ist die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme in pluralistischen Gesellschaften nur eine der drei grundlegenden Pluralisierungsformen im Pluralismus. Sie geht einher mit einem zweiten kulturellen und gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß, der für manche Gesellschaftstheoretiker stärker im Vordergrund steht als die Systemdifferenzierung. Pluralistische Gesellschaften entwickeln eine reiche Struktur von

sogenannten Assoziationen, d.h. verschiedenen Formen menschlicher Zusammenschlüsse. Menschen schließen sich in Parteien, Gewerkschaften, Interessengruppen, Lobbys, Klubs, Initiativen, Protestbewegungen, Selbsthilfegruppen, Vereinen usw. zusammen, um gemeinsame Intentionen und Ziele zu verfolgen und diesen Vorhaben Gewicht und Stabilität zu geben.

Dabei ist es wichtig zu sehen, daß pluralistische Gesellschaften nicht einfach nur alle Sorten von Klubs, Gruppen, Vereinen und Initiativen hervorbringen, in denen Menschen ihre Interessen teilen und ihre Ziele verfolgen. Pluralistische Gesellschaften entwickeln vor allem einen besonderen Typ von Assoziationen, nämlich solche, die über die Einwirkung auf die sozialen Systeme das gemeinsame Leben zu beeinflussen und zu prägen versuchen. Ich möchte diesen großen und überwiegenden Teilbereich der Assoziationen mit Gramski, Habermas und anderen Denkern "zivilgesellschaftliche Assoziationen" bzw. insgesamt "Zivilgesellschaft" nennen. Die Ko-evolution sozialer Systeme und gesellschaftlicher Assoziationen bedarf genauerer historischer und systematischer Ausleuchtung. Über die Parteien, Lobbys, Gemeinschaften, Bewegungen, öffentlichen Kampagnen und Initiativen versuchen pluralistische Gesellschaften, die sozialen Systeme zu stabilisieren oder sie zu ändern und in Frage zu stellen. Einige Assoziationen zum Beispiel wollen einzelne Systeme stärker verbunden oder stärker getrennt wissen. Andere wollen bestimmte Hierarchisierungen zwischen den sozialen Systemen gewinnen oder abbauen. Auf direkte und indirekte Weise verfolgen die Assoziationen ihre eigenen Interessen und zugleich potentielle gesamtgesellschaftliche Anliegen, indem sie auf die sozialen Systeme Einfluß zu nehmen versuchen.

Gleichsam zwischen der Differenzierung der sozialen Systeme und der Differenzierung der zivilgesellschaftlichen Assoziationen liegt in pluralistischen Gesellschaften und Kulturen als dritte Pluralisierungsform eine wirkliche Pluralität von Identitäten und Lebensstilen von Gruppen und Individuen, die tatsächlich als unübersichtlich oder sogar als chaotisch angesehen werden kann. Unerachtet der normativen Spannungen und Unverträglichkeiten zwischen den sozialen Systemen, unerachtet der Interessenkonflikte zwischen den zivilgesellschaftlichen Assoziationen unterliegen diese Identitäten und Lebensstile auch im Pluralismus einer Vielzahl von Überformungen, die ihnen Ansprechbarkeit, Erwartbarkeit und Stetigkeit auferlegen. Daneben bringen pluralistische Gesellschaften durchaus auch erratische persönliche Identitäten und sozial unverträgliche Zusammenschlüsse hervor. Doch

auch in hierarchisch gegliederten, stratifizierten Gesellschaften finden sich solche nicht sozial integrierbaren persönlichen und gemeinschaftlichen Existenzformen. Nicht auszuschließen ist, daß pluralistische Gesellschaften auf Grund der normativen Spannungen zwischen den Systemen und den Assoziationen und den stärker profilierten Interessenkonflikten komplexere und weniger abstimmbare Persönlichkeitsprofile und Formen menschlichen Zusammenlebens hervorbringen als andere Gesellschaftsformen. Wer sich auf dieses Phänomen und Problem allein konzentrieren will, mag sich mit der Rede von Pluralität, Diversität und Vielfalt begnügen. Die systemischen Rationalitäten bleiben dann jedoch ebenso außerhalb der Wahrnehmungsfähigkeit wie die Kommunikations- und Diskursstandards der Zivilgesellschaft.

Doch auch wenn man dem konstruktiven Engagement des liberalen Integrationsdenkens, welches nach dem bindenden Minimum sucht, das alle Instanzen und Ausprägungen gesellschaftlichen Zusammenlebens anzusprechen vermag, mit fortgesetzter Sympathie gegenübersteht, wird man nicht nur seine diagnostischen Probleme gegenüber dem Pluralismus benennen müssen. Unabweisbar ist auch, daß dieses Denken aus strukturellen Gründen die Gefahren nicht wahrzunehmen vermag, denen der Pluralismus ausgesetzt ist. Fragt es nach minimalen gemeinsamen Integrationsgrundlagen überhaupt, ohne deren Qualität näher zu bestimmen, so stellt es schlicht auf potentielle Fehlorientierungen ab. Denn z. B. kann ja auch ein relativistisches soziales Chaos irgendwie "integriert" sein, etwa mit der Formel: Jeder solle soviel "fun" wie möglich haben, und jeder solle selbst entscheiden, wie dieses gemeinsame Ziel verwirklicht werde. Das formal bleibende liberale Integrationsdenken kann aber auch unter der Leitvorstellung "Integration und Suche nach minimalen gemeinsamen Normen und Werten" sehr machtvollen Zerstörungen des Pluralismus den Weg bereiten. Verschiedene Formen der Zerstörung des Pluralismus sind denkbar, von denen einige auch historisch wirksam geworden sind.

Besonders deutlich sind in unserem Erfahrungsbereich die Szenarien der Zerstörung des aufkommenden Pluralismus im Deutschland der 20er Jahre. Eine Vermassung des zivilgesellschaftlichen öffentlichen Raumes zunächst durch populistische Bewegungen und eine "Gleichschaltung" und Hierarchisierung der gesellschaftlichen Teilsysteme durch die Politik unter Indiennahme von Polizei und Militär und Instrumentalisierung des aufkommenden Rundfunks wirkten zusammen. Eine andere Variante der Zerstörung des Pluralismus wird heute angesichts der Dominanz von Markt, Medien und Technologie

gefürchtet. Ein Syndrom von Erosion der Familie unter dem Druck der Ökonomie, Integration von Erziehung und Wissenschaft im Dienst des Marktes und der Technologie, sowie notorischer Schwächung von Politik und Recht unter dem Druck der Medien und der wirtschaftlichen Zwänge könnte den gesellschaftlichen Pluralismus zerstören.

Doch auch andere Genesen der Erosion und Zerstörung des Pluralismus sind denkbar. Wird etwa die Fähigkeit zur Ausbildung starker Persönlichkeitsprofile geschwächt, wird die Fähigkeit geschwächt, sich zwischen den verschiedenen Assoziationen und Teilsystemen orientiert zu bewegen, so schwinden die Kräfte, die über zivilgesellschaftliche Assoziationen Einfluß auf das gemeinsame Leben nehmen. Die individuelle Pluralität kann sich in den Anteilen des Bizarren, Erratischen und Diffusen in gefährlicher Weise steigern oder auch in Standardisierungen und Homogenisierungen von Persönlichkeitstypen zur Schwächung oder Zerstörung des gesellschaftlichen Pluralismus führen. Hanna Arendt hat den spätmodernen Gesellschaften eine solche Gefährdung vorausgesagt. Schließlich kann auch von dem Austausch zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen und den zivilgesellschaftlichen Assoziationen eine Gefährdung des Pluralismus ausgehen, die besonders sensibel von Jürgen Habermas wahrgenommen worden ist. "System-Paternalismus" hat er diese Gefährdung genannt, in der die gesellschaftlichen Teilsysteme die zivilgesellschaftlichen Interessengruppen, Parteien und Bewegungen gleichsam umarmen und korrumpieren. Nur scheinbar kommen sie ihnen entgegen und tragen ihren Interessen Rechnung, faktisch aber integrieren sie sie in ihre eigenen Operationen und lösen sie auf. Die Medien - von anderen gesellschaftlichen Teilsystemen instrumentalisiert oder nicht - spielen bei dieser, wie Habermas es nennt, "Vermachtung des öffentlichen Raumes" oder der "öffentlichen Arenen" wichtige, aber von Gesellschaftsdiagnosen bislang nicht klar erfaßte Rollen.⁵

Hat man sich die innere Verfassung des Pluralismus als Gemeinschaftsform verständlich gemacht, so zeigt sich, daß er hohe Grade von Freiheit in der persönlichen und gemeinschaftlichen Entwicklung und hohe Grade der Abstimmung von Spezialisierungsprozessen möglich macht. Ein hoher Bildungsaufwand, die Entwicklung starker Persönlichkeitsprofile, der Wille zu gesellschaftlichen Zusammenschlüssen, zum öffentlichen Diskurs, zur Vertretung von Wahrheitsansprüchen und zur Respektierung von

5 Im Blick auf die Religion und die Familien leuchtet G. Thomas (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven, Westdeutscher Verlag: Opladen 2000 einige dieser prekären Rollen aus.

diskursiv überzeugend gemachten Wahrheitsansprüchen sind seine Voraussetzungen. Die Leitvorstellung der bejahten und sogar gesuchten kreativen Differenz und des offengehaltenen Wettbewerbs in der Frage nach dem "common good" tritt die Nachfolge der Integrationsidee an. Ist diese Leitvorstellung mit religiösen Orientierungs- und Lebensgrundlagen verträglich? In unserem Kontext spezifischer gefragt: Steht sie nicht im Konflikt mit zentralen Grundlagen des christlichen Glaubens?

II. Das Christentum als Saatbeet des strukturierten Pluralismus

In den folgenden Überlegungen und Bemerkungen möchte ich keineswegs die These vertreten, daß die christlichen Kirchen oder die christliche Theologie beträchtliche bewußte Leistungen in der Pflege des Pluralismus erbracht hätten. Im Gegenteil. In vielen Kirchen kämpfen einflußreiche Gruppen - gerade auch in pluralistischen Umgebungen - darum, monohierarchische Formen zu erhalten oder wiederzugewinnen. Wo aber ausdrücklich oder implizit monohierarchische Formen als Maßsysteme festgehalten werden, können pluralistische Errungenschaften nur als chaotisch und gefährlich angesehen werden. Dennoch, so lautet meine These, haben der christliche Glaube, die christliche Theologie und das kirchliche Leben über Jahrhunderte hinweg Formen entwickelt, die sowohl Vorformen als auch ausgebildete Formen des Pluralismus mit sich bringen. Ich möchte die These vertreten, daß sich eine innere Textur der Inhalte und Grundlagen des Glaubens freilegen läßt, die diese Affinität zum Pluralismus und die entsprechende Entwicklung sozialer Formen zu erklären vermag.

Der christliche Glaube hat sich immer wieder freigekämpft von theologischen und religiösen Verwechslungen des lebendigen Gottes mit einem bloßen Gottesgedanken. Gott ist nicht nur ein letzter Referenzpunkt oder die Idee eines Grunds des Seins. Obwohl solche Gottesgedanken einfachen intellektuellen Fragen nach Klarheit der religiösen Grundlagen entgegenkamen, haben die Theologien und Frömmigkeitsstile von Gewicht stets festgehalten, daß Gott als lebendiger Gott in seinem inneren Wesen differenziert ist und daß jede Rede von Gott und jede Gotteslehre dem Rechnung zu tragen habe. Der christliche Glaube bringt diesen Glauben an die innere Lebendigkeit Gottes durch den Glauben an den dreieinigen Gott zum Ausdruck, an Gott den Schöpfer, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und der den Geschöpfen teilgibt an der göttlichen Macht, indem er sie befreit und erhebt durch die Kraft

des Heiligen Geistes. Diese differenzierte Gotteslehre ist eine Herausforderung für viele Formen des religiösen und säkularen Common sense gewesen und auch für manche anderen Religionen.

Der trinitätstheologische Ansatz des christlichen Glaubens besagt aber nicht, daß die Einheit Gottes in Frage gestellt worden wäre. Die Einheit Gottes ist vielmehr eine reiche, komplexe und dynamische Einheit, die als solche die Quelle des Lebens und der wahren Werte und Tugenden ist. Nicht die Einheit, wohl aber manche Idee der Simplizität und Homogenität der Einheit Gottes ist durch die Trinitätstheologie problematisiert worden. Die Auseinandersetzung mit den trinitätstheologischen Häresien in der Alten Kirche hat die verbreiteten Versuche abgewehrt, die drei Seinsweisen Gottes in eine einfache Hierarchie zu bringen. Damit bietet die Trinitätslehre zwar nicht eine Theorie oder gar eine Ideologie des Pluralismus an. Sie entzieht aber, und das ist wichtig zu sehen, kulturellen Einwänden gegen den Pluralismus auf der Basis einfacher Einheitskonzeptionen und monohierarchischer Ordnungsvorstellungen die Grundlage.

Daß die christliche Gotteslehre darüber hinaus tatsächlich pluralismusaffine Formen stützt, das wird deutlich, wenn wir uns den zentralen dogmatischen Themen der Schöpfung, der Christologie und der Lehre vom Heiligen Geist zuwenden. Wohl wurden im Bann des metaphysischen Theismus und einer mechanistischen Kosmologie die Aussagen der biblischen Schöpfungsberichte lange auf eine sogenannte "Ursprungsrelation" reduziert. Die Schöpfung wurde als eine Beziehung gefaßt, in der eine transzendente Instanz sich selbst und alles andere hervorbringt und kontrolliert. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht spricht aber demgegenüber erheblich subtiler von einem Gott, der kosmische, biologische, kulturelle und religiöse Dimensionen, Kreaturen und Kräfte hervorbringt und der ihnen schon im Schöpfungsprozeß in abgestufter Weise Anteil gibt an der göttlichen Kreativität.⁶ Die Sonne, der Mond und die Sterne sollen die Zeiten und die Festzeiten fixieren und damit Ordnungsformen für Natur und Kultur vorgeben. Der Himmel soll als kosmischer Ordnungsgarant fungieren, und die Erde soll pflanzliche und tierische Geschöpfe hervorbringen. Die Menschen sind zum berühmt-berüchtigten Herrschaftsauftrag bestimmt und sollen den anderen Geschöpfen die Imago Dei, das Bild Gottes spiegeln. Das aber heißt: Sie sollen ihnen gegenüber Gerechtigkeit und Erbarmen walten lassen. Verschiedene Formen, verschiedene Dynamiken, verschiedene Gesetze und ein komplexes Zusammenspiel zwischen

ihnen konstituieren den Prozeß und die Ordnung der Schöpfung. Die Souveränität der Gottesherrschaft und ein multisphärisches innergeschöpfliches Gefüge schließen einander gerade nicht aus.

In der Christologie und in der Pneumatologie werden pluralismusaffine und pluralistische Konfigurationen ebenso deutlich, wenn wir die alttestamentlichen Überlieferungen beachten, die mit langen Zitaten im Neuen Testament präsent gehalten werden, auf die Formgebungen hin betrachten, die sie gegenüber monistischen oder dualen Strukturen aufbieten.⁷ Nach jesajanischen Überlieferungen soll der von Gott Erwählte, auf dem der Geist Gottes ruht, die Verwirklichung von Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis bringen, und zwar nicht nur für Israel, sondern auch für die Völker. Diese Erkenntnis macht die Völker nicht zu Israeliten und zerstört die Identität Israels nicht. Der von Gott Erwählte bringt vielmehr Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis in die entferntesten Weltgegenden, die nun von ihren eigenen Traditionen aus erkennen, daß der Gott Israels auch ihr Gott ist (z.B. Jes. 61). Sie beginnen zwischen Götzen und dem wahren Gott zu unterscheiden und gelangen zu einer Erkenntnis des Gottes, der Gerechtigkeit, Erbarmen und Wahrheitserkenntnis in der ganzen Welt aufrichten will.

Die alttestamentlichen Überlieferungen verbinden diese Frömmigkeit mit der Erkenntnis und Pflege komplexer und dynamischer normativer Formen. Sie verbinden sie aber auch mit der Erkenntnis, daß diese normativen Formen systematisch gefährdet sind und diese Gefährdung verschleiert wird. "Sünde" nennen sie solche systematisch und systemisch verschleierte Gefährdung der guten Ordnungen. So können Menschen z.B. eine funktionierende Religion und ein formal funktionierendes Rechtssystem hochhalten und zugleich eine moralisch völlig korrumpierte Gemeinschaft stützen. Die frühen Schriftpropheten wie Amos und Micha greifen den Mißbrauch des Rechts und den Mißbrauch des Gottesdienstes an, die einhergehen mit fehlendem Erbarmen gegenüber den Armen und Schwachen. Sie sehen deutlich, daß nur ein Recht, das systematischen Schutz der Armen und Schwachen mit sich bringt, den Namen der Gerechtigkeit verdient. Auch ein Kult, der nicht einhergeht mit Gerechtigkeit und Erbarmen, darf nicht als Gottesdienst angesehen werden.

6 Vgl. Vf., Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1995, Kap. 1.

7 Vgl. zum folgenden Vf., Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchener: Neukirchen 2. Auflage 1993.

Erkennen wir das Problem, ein dynamisches religiöses Ethos zu entwickeln und zu pflegen, das Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gottes- und Wahrheitserkenntnis verbindet, so wird ein atemberaubender Kampf in den alt- und neutestamentlichen Überlieferungen gegen normative Verzerrungen erkennbar, die dieses Ethos gefährden. In diesem Kampf darum, das Zusammenwirken der normativen Kräfte Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen und Pflege der Gotteserkenntnis zu bewahren, im Kampf gegen die Zerstörung und in der Suche nach der Vervollkommnung dieses Zusammenwirkens ist die befreiende und die erhebende Kraft des Heiligen Geistes zentral. Die biblischen Überlieferungen artikulieren diesen Kampf in den Bildern der "Herabkunft" und der "Ausgießung des Geistes". Es handelt sich um die Entdeckung einer für monohierarchische Verhältnisse revolutionären Form. Wie der Regen eine ganze Landschaft überkommt und alle Kreaturen erfrischt und ihr Zusammenwirken neu belebt, so bewirkt der ausgegossene Geist eine komplexe und lebendige Ordnung und Neuordnung. Die Joel-Verheißung, die der Pfingstbericht ausführlich zitierend aufnimmt, macht die innere Verfassung der Geistausgießung und ihre revolutionären Züge besonders deutlich. "Danach wird es geschehen, daß ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen."

Prophet sein, Träume haben, Visionen haben heißt in dieser Tradition: Gotteserkenntnis vermitteln und Gottes Wege erschließen. Die Gotteserkenntnis ist maßgeblich für die Normenerkenntnis und umgekehrt. Die Erkenntnis und Verkündigung letzter befreiender und bindender Kräfte aber, so lautet die revolutionäre Erkenntnis, wird von Männern und Frauen, von Alten und Jungen, von Herren und Sklaven vollzogen. Dies wird verheißen in einer Gesellschaft, die, wie alle antiken Gesellschaften, Sklavenhaltergesellschaft ist. Dies wird einer in hohem Maße patriarchalen und von einem Alt-jung-Gefälle geprägten Gesellschaft zugesagt, in der Frauen und Jugendliche zu gehorchen hatten. Die Ausgießung des Geistes ist ein Ereignis, das monohierarchische innergesellschaftliche Verhältnisse radikal in Frage stellt. Die Pfingstgeschichte des Neuen Testaments nimmt diese prophetische Vision der Ausgießung des Geistes auf, involviert darüber hinaus aber ausdrücklich Menschen verschiedener Nationen, Traditionen und Sprachen. Entscheidend dabei ist, daß die nationalen, geschichtlichen und sprachlichen Differenzen nicht einfach beseitigt werden. Sie werden vielmehr in eine differenzierte Form von Einheit verwandelt.

Die neuen Gemeinschaftsformen, die hier hervorgebracht werden, werden in einigen neutestamentlichen Texten mit dem Bild des Leibes und dem Zusammenspiel der verschiedenen Glieder des Leibes dargestellt. Die Einheit des Geistes ist eine komplexe Einheit des Zusammenspiels der verschiedenen Glieder und Gaben, die der Erbauung der Gemeinschaft und der vertieften Gotteserkenntnis dienen. Und zwar handelt es sich um typische Gaben und Profile, die nicht nur ein polyindividuelles Zusammenspiel, sondern eine klar differenzierte Einheit zum Ausdruck bringen. Die Ausgießung des Geistes signalisiert also weder die Botschaft: Jeder wird ein modernes Ich, und eine abstrakte Gleichheit und Einheit aller wird herbeigeführt, noch die nachmoderne Verheißung: Wir sind alle einmalig und wirken irgendwie zusammen. Die Ausgießung des Geistes führt vielmehr zu einem Ethos, das pluralistische Differenz pflegt und sich zugleich gegen offene oder latente Formen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung richtet. Die Rede von der Einheit und Gleichheit der Glieder am Leib Christi und die Konstitution der Differenz der verschiedenen typischen Kräfte und Gaben darf nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Verschiedenheit der Glieder am Leib Christi ist nicht eine bloße Verschiedenheit der menschlichen Individuen. Das Zusammenwirken der verschiedenen Glieder wird auch für das Zusammenwirken typischer Ämter, Gaben und Funktionen und auch für eine Gemeinschaft von Gemeinschaften ausgesagt. Damit entwickelt der Leib Christi pluralistische Formen auf verschiedenen Ebenen, die auch von der Geschichte der christlichen Kirchen gespiegelt werden.

Es ist vor diesem Hintergrund kein Zufall, daß die Kirche sich einerseits in lebendigen Gemeinden organisiert hat und daß sie andererseits systemische Formen entwickelte, die auf feste Strukturbildung und übergreifende normative Gemeinsamkeiten abstellen. Die verschiedenen Gemeinden mit verschiedenen Frömmigkeits- und Lebensprofilen werden verbunden durch Formen der Kirchenleitung, der Erziehung, der Liturgie, der Finanzierung und andere Restriktionen rein individueller Entwicklungsmöglichkeiten. Die Pluralität der Gemeinden und die systemischen Formen etablieren gemeinsam einen kirchlichen Pluralismus, der Freiheit und Ordnung vermittelt. Auch auf einer anderen Ebene, auf der Ebene der Entwicklung der Konfessionen, finden wir die pluralistische Formbildung. Die Entwicklung der verschiedenen Konfessionen wurde in der Vergangenheit oft mit dem Etikett "Skandal der Trennung" versehen. Tatsächlich waren die Beziehungen zwischen den Konfessionen in vielen Zeiten und Weltgegenden nicht anders als skandalös. In wechselseitigen Verfolgungen bis hin zu Konfessionskriegen wurden Feindschaft und Haß kultiviert. Formeln des wechselseitigen Ausschlusses und der Verwerfung wurden feierlich

ausgesprochen. Die ökumenische Bewegung und die ökumenischen Diskurse und Konsultationen des 20. Jahrhunderts haben diese Situation drastisch verändert.

Ein neuer Stil der Verständigung führte zu einem neuen ökumenischen Klima. Komplexe Fragestellungen und schwerwiegende Konflikte wurden in den letzten Jahrzehnten in bilateralen und multilateralen Verständigungen aufgenommen und mit der Leitfrage bearbeitet: Was sind unsere relativen Gemeinsamkeiten in der theologischen Erkenntnis und in der Praxis des Glaubens? Im Licht der gesuchten und entdeckten Gemeinsamkeiten wurden dann die verbleibenden Differenzen behandelt und die wechselseitigen Verurteilungen der Vergangenheit teils zurückgenommen, teils qualifiziert, teils in die sachliche Erkenntnis von fruchtbaren oder auch weiterhin problematischen Differenzen transformiert.⁸ Es war nicht schwer, die Freude am Abbau von Differenzen zu wecken. Schwieriger war und ist es, die Entdeckung fruchtbarer Differenzen zu einer grundlegenden Leitidee werden zu lassen. Die Erkenntnis, daß verschiedene Perspektiven und daß hilfreiche Kontraste eine bessere Erkenntnis der Komplexität und Lebendigkeit der geteilten Glaubensgrundlagen ermöglichen, ist noch nicht sehr verbreitet. Dennoch zeichnet sich heute eine Entwicklung ab von einer Gemengelage wechselseitiger konfessioneller Infragestellungen und Verwerfungen - über eine Ökumene auf der Suche nach einer relativ unbestimmten "Einheit" - hin zu einer Ökumene der Entdeckung der differenzierten und pluralistischen Einheit. Eines der anspruchsvollsten ökumenischen Ziele ist dabei, die Identität der verschiedenen Konfessionen als verschiedene Weisen des Lernens von den biblischen Überlieferungen zu verstehen. Auf dieses Ziel, den Pluralismus der Ökumene als differenzierte Einheit der verschiedenen Weisen des Lernens von der Schrift zu verstehen, wird heute von vielen Seiten hingearbeitet. Dieser ökumenische Pluralismus ist in einer pluralistischen Verfassung der kanonischen Überlieferungen gegründet, auf die ich abschließend zu sprechen kommen möchte.

Die Entdeckung und Erforschung der pluralistischen Textur kanonischer Überlieferungen ist eine wichtige Grundlage nicht nur für die Verständigung des jüdischen und des christlichen Glaubens über ihre innere Verfassung. Sie wird auch eine wichtige Basis sein für die Verständigung zwischen den Hochreligionen, nachdem sich die Erkenntnis durchgesetzt hat,

8 Vgl. dazu Vf., Was geht vor beim Abendmahl?, Quell: Stuttgart 1999; ders., Warum die christlichen Kirchen einander brauchen. Das Beispiel Abendmahl/Eucharistie, in: "Du stellst meine Füße auf weiten Raum". Taschenbuch zum Kirchentag, Lutherisches Verlagshaus: Hannover 2001, 112-118.

daß der klassische abstrakte Theismus und die mit ihm verbundenen Formen universaler Integration und monohierarchischer Einheit theologisch unzureichend und religiös unbefriedigend sind. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes nötigt zu einem differenzierten Gottesbild und zu Kommunikationsgrundlagen und Kommunikationsformen, die diese Erkenntnis stützen. Der klassische Theismus erzeugte den Schein eines Pluralismus der Religionen, wo in Wahrheit nur eine Pluralität vorlag und vorliegt. In den Gesprächen zwischen den Religionen werden wir nüchtern erkennen müssen, daß die Auffassung von Pluralismus als komplexer Formzusammenhang die gängige Rede vom religiösen Pluralismus problematisiert. Wenn Pluralismus und Pluralität nicht mehr gleichgesetzt werden, so hat das also durchaus einen Preis. Wenn wir aber in vertiefte Gespräche über unsere religiösen Orientierungsgrundlagen eintreten müssen, in denen auch die Pluralismus-Affinität dieser Orientierungsgrundlagen ein wichtiges Thema sein muß, so sind nicht nur die zentralen Inhalte und Symbole des Glaubens und die Organisations- und Lebensformen unserer religiösen Gemeinschaften wichtige Themen, sondern auch die innere Verfassung der kanonischen Überlieferungen.

Der biblische Kanon, der Zeugnisse von Gott und Gottes Handeln an der Welt einschließt, die über mehr als tausend Jahre gewachsen sind, und der zweitausend Jahre Weltgeschichte zum Guten oder Bösen geformt hat, ist nicht einfach ein Klassiker. Die Bibel ist, wie Heinz Schürmann einmal gesagt hat, eine "pluralistische Bibliothek" von theologischen Klassikern. Diese theologischen Klassiker haben eine komplexe Kohärenz. Sie alle weisen auf den Gott Israels, und das Neue Testament stellt natürlich die Offenbarung dieses Gottes in Jesus Christus ins Zentrum. Die Texte geben uns verschiedene, sogar teilweise miteinander in Konflikt stehende Perspektiven auf den lebendigen Gott. Sie sprechen aus verschiedenen Situationen, verschiedenen Sitzen im Leben heraus, aus verschiedenen bedrückenden oder erhebenden historischen, kulturellen und sozialen Situationen. Wir fragen anders nach Gottes Hilfe und Führung, wenn uns Tyrannei bedrückt als wenn wir unter sozialem Chaos leiden. Die biblischen Texte und Traditionen bieten ein breites Spektrum grundlegender Perspektiven auf Gott. Sie sind aber nicht einfach eine "Pluralität" religiöser Meinungen, sondern ein strukturierter Pluralismus von Sichtweisen, die in vielerlei Weisen miteinander verbunden sind. Dieser Pluralismus konstituiert eine gemeinsame Orientierungsform, die ich das

"kanonische Gedächtnis" nennen möchte.⁹ Das kanonische Gedächtnis ist sowohl konzentriert als auch lebendig. Das kanonische Gedächtnis ist ein Gedächtnis, das sehr unterschiedliche Glaubensstile, Erfahrungen und historische Situationen anziehen und aufnehmen kann. Es ist ein Gedächtnis, das komplexe gemeinsame Erinnerungen zu ordnen vermag, das auf diese Weise Konnektivität in Gemeinschaften ermöglicht, ohne pluralistische Strukturen zu zerstören.

Es wird in Zukunft wichtig sein, klarer die Formen und Potentiale des kanonischen Gedächtnisses aufzudecken, das ein lebendiges kulturelles Gedächtnis ist, welches nicht nur unsere gemeinsame Erinnerung formt, sondern auch unsere gemeinsame Orientierung auf die Gegenwart und die Zukunft. Es wird auch sehr wichtig sein, die kanonischen Traditionen verschiedener Religionen zu vergleichen, um die Möglichkeiten eines religiösen Pluralismus über den bereits existierenden ökumenischen Pluralismus des Christentums hinaus auszuleuchten. Der theologisch und gesellschaftstheoretisch begründete Abbau anti-pluralistischer Ressentiments im Christentum ist ein erster Beitrag zur Wahrnehmung dieser Aufgaben.

9 Vgl. Resurrection and Eternal Life: The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory, in: J. Polkinghorne und M. Welker (Hg.), The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology, Harrisburg 2000, 279ff, 284ff.