

DIETRICH KORSCH (Passau)

## Buße.

### Zur theologischen Rekonstruktion einer religiösen Lebensform

#### Religiöses Leben und theologische Reflexion

Vielfältig und wechselhaft ist das fromme Leben. Denn Frömmigkeit ist ein steter Begleiter des Lebens in seinen mannigfachen Bewegungen. Frömmigkeit stützt das Leben, vergewissert es seines Grundes, weist ihm seinen Weg. Und sie hemmt es, hindert schädliche und wohl manchmal auch förderliche Entfaltungen des Lebensdranges. Frömmigkeit ist anpassungsfähig an Lebensvollzüge und Lebensläufe. Nicht zuletzt dies ist Ursache für die Vielfalt, mit der frommes Leben in Erscheinung tritt.

Der Grund der Anpassungsfähigkeit freilich liegt darin, daß die Frömmigkeit in Deutungen des Lebens besteht, die dessen Unmittelbarkeit zu sich selbst unterbrechen. Frömmigkeit bildet Regeln aus; Muster, die es ermöglichen, auf ganz verschiedene Lebenssituationen aus einer identischen Perspektive zu blicken. Frömmigkeit ist ein vorzügliches Medium für den Aufbau individueller biographischer Konstanz.

Frömmigkeit besitzt, so beschrieben, einen doppelten Referenzrahmen. Sie ist dem individuellen Leben zugewandt in seinem Wandel; offen für dessen Verlauf; sie begleitet es bis zum Ende. Und Frömmigkeit besitzt eine eigene Logik, nach der sie anderes ist als eine pure Verdopplung unmittelbarer Lebensvollzüge. Sieht man beide Bezüge zusammen, dann muß man sagen: Als lebensbezogene Deutung ist Frömmigkeit individuell; als Deutungsmuster besitzt sie aber eine überindividuelle Gestalt.

Diese Doppelgestalt von Frömmigkeit ist Gegenstand der theologischen Reflexion, und zwar in der Regel auf verschiedene Weise. Die Dogmatik, so könnte man sagen, bezieht sich auf die überindividuelle Logik der Deutesysteme. Die Praktische Theologie, so scheint es, bezieht sich auf das Vorkommen von Deutungen der Frömmigkeit im Leben. Näher besehen freilich tritt ans Licht, daß diese Aufgabenzuweisungen, die in der Tat einmal am Anfang der Wissenschaftssystematik evangelischer Theologie in der Neuzeit standen, keineswegs eindeutig sind. Denn die Dogmatik sieht sich der doppelten Sichtweise verpflichtet, einerseits die Bewußtseinsherkunft der

theologischen Sätze festzuhalten, ihren Lebensbezug; andererseits die Unabhängigkeit des Bestandes dieser Deutungen von ihrer Situiertheit im Leben darzutun, also die Schrift- oder Offenbarungsgemäßheit des Glaubens. Und diese Zweipoligkeit läßt sich auch dann beobachten, wenn die Ausgangspunkte so weit auseinanderliegen wie etwa zwischen Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. Dasselbe Phänomen zeigt sich in der Praktischen Theologie, die einmal in explikativer Absicht betrieben wird, um die gegebene Nähe von Frömmigkeit und Leben zu zeigen; die aber andererseits auf ihr normatives Interesse nicht verzichten kann, die frommen Deutungen in ihrer Geltungsdimension für das Leben zum Zuge gebracht zu wissen. Diese Aufgabenunterscheidung von Dogmatik und Praktischer Theologie ist das Ergebnis eines bedeutenden Wandels in der gesellschaftlichen Funktion der Frömmigkeit: daß nämlich die individuelle Lebensführung und die überindividuelle Deutungslogik nicht mehr bruchlos zusammenstimmen. Es ist aber leicht zu sehen, daß die Disziplinendifferenzierung das gemeinsame Problem nicht löst. Individuelle Lebensbegleitung der Frömmigkeit und überindividuelle Deutungskultur werden weder durch die Dogmatik noch durch die Praktische Theologie noch durch das – ohnehin eher prekäre – Zusammenwirken beider wieder vereint.

Indem die neuzeitlichen Differenzierungen freilich die doppelte Referenz von Frömmigkeit nur in sich selbst wiederholen, weisen sie gerade dadurch darauf hin, daß diese Struktur offenbar zu jeder Gestalt christlicher Frömmigkeit gehört. Es kommt damit in den Blick, daß es sinnvoll ist, bereits in vorneuzeitlichen Epochen, in denen die jeweilige Lebensführung in der objektiven Deutungskultur der Religion aufzugehen schien, nach diesen beiden Aspekten zu fragen. Die scheinbar flächig-normative Gestalt der alten Dogmatik, die sich als Gesamtsystem von Aussagesätzen darzustellen scheint, gewinnt ein markantes Profil, wenn man die Aufmerksamkeit auf diejenigen Kontaktstellen richtet, über die die Verbindung von religiöser Deutung und subjektivem Leben sich herstellt. Umgekehrt gilt aus neuzeitlicher Perspektive, daß diese Verknüpfungen geradezu als Ursprung von überindividueller Deutung angesehen werden können. Wahrscheinlich läßt sich über diese Knotenpunkte am besten die gemeinsame Aufgabe von Dogmatik und Praktischer Theologie wahrnehmen. Einen Versuch in dieser Richtung bieten die nachfolgenden Überlegungen, die sich auf den vermutlich wichtigsten Vermittlungsbegriff von Lehre und Leben in der christlichen Tradition beziehen: die Buße.

## Buße als Aufbau religiöser Lebensform

Bei gehörigem Fleiß und gegebenem Raum wäre es möglich, eine Geschichte des Christentums anhand der Geschichte der Buße zu schreiben. Da jedenfalls der Raum hier nicht zur Verfügung steht, sei lediglich auf einige bedeutende Wendungen im Bußverständnis hingewiesen.

Maßgeblich für die christliche Auffassung von der Buße ist Jesu Verknüpfung von Gottesherrschaft und Umkehr, wie sie im markinischen Summar der Verkündigung Jesu Mk 1, 15f. vorliegt. Die unmittelbar nahe Präsenz Gottes verlangt danach, sich von allen anderen vermeintlichen Unmittelbarkeiten des Lebens zu trennen. Ganz auf Gott zu warten, setzt voraus, alle sonstigen Deutungen des Lebens (die ja immer auch Erwartungscharakter in sich tragen) hinter sich zu lassen. Damit ist aber zugleich ausgesprochen, daß es derartige Deutungen stets gibt; Menschen sind schon immer, das hat die existentielle Analyse treffend beschrieben, Selbstdeutungswesen. Die direkte Nähe Gottes, von der Jesus spricht, kann nun nicht wieder eine Deutung von derselben Art sein wie die Deutungen, mit denen wir alle Tage leben; es ist vielmehr der Verzicht auf jegliche inhaltskonstitutive Deutung die Entsprechung zum Bußruf Jesu. Genau das ist die Pointe der Gottesreichsverkündigung: Nicht ein neues Welt- und Gottesbild, sondern die nur als propositional unsagbar sagbare, das heißt im Gleichnis aussprechbare Gegenwart Gottes. Es versteht sich danach aber auch, warum der Bußruf der absolut unerläßliche Begleiter der Botschaft von der Gottesherrschaft ist; ohne diesen wäre Jesu Verkündigung nur eben der Entwurf eines weiteren religiösen Weltbildes neben beliebig vielen anderen. Es macht jedoch die Dialektik des Christentums aus, daß dieser Bußruf als Verzicht auf eine neue positive Weltdeutung nicht als abstrakte Negationsforderung jeglicher Bestimmung ergeht, sondern wesentlich an der Gestalt Jesu haftet. Die Reinheit der Negation, die in der Buße gefordert wird, ist daher über Jesus selbst vermittelt. Das ist genau und nur dann keine schlechte Paradoxie, wenn durch Jesus Gott selbst spricht; wenn Jesu Gestalt und Leben ihrerseits die Präsenz Gottes ausmachen; und wenn schließlich Jesu Leben in seinem Tod nicht abbricht, sondern sich vollendet, wie die Auferstehung zu erkennen gibt. Zusammengefaßt heißt das: Es ist Gott selbst, der im Spiegel seiner Gegenwart die Buße fordert – nicht zum Zwecke der bloßen Negation des Menschen (und aller Bestimmtheit überhaupt), sondern in der Absicht, ihn auf sich selbst einzustellen.

Was diese Einstellung auf Gottes Gegenwart für das Leben heißt, ist in der Geschichte des Christentums Thema der Buße gewesen. Die aus der Verkündigung Jesu stammende und durch sein Geschick besiegelte Forderung ist dabei durch unterschiedliche Kontexte gewandert und hat verschiedene Erscheinungsformen im frommen Leben angenommen.

Dazu war eine erste wichtige Transformation erforderlich, die für die gesamte Folgezeit Bedeutung gewann. Sie bestand in der Einsicht, daß das durch die Buße aufgebaute Gottesverhältnis auch in der Weise überweltanschaulich ist, daß es mit unterschiedlichen Auffassungen von der Welt zusammenzubestehen vermag. Das ist die große Errungenschaft der sogenannten Parusieverzögerung gewesen, die die frühe Christenheit erlebt hat: Gottes an den Menschen herandrängende Gegenwart gilt auch unabhängig von dem apokalyptischen Zeithorizont, in dem sie anfänglich bekannt wurde. Die sachliche Möglichkeit dafür liegt darin, daß die Selbstnegation der Buße als Gewinn eines solchen Gottesverhältnisses verstanden wird, das nicht in seiner Funktion der Weltanschauungsbewahrung aufgeht. Gerade wenn und weil Gott den Menschen so nahe kommt, ist seine Nähe von den Auffassungsweisen der Welt auch in dem Sinne unabhängig, daß sie gilt, was immer mit der Welt geschieht. In der Bußpraxis und in der Bußlehre hat sich dieser Wandel so dargestellt, daß nach der einen Buße, die in der ersten und einmaligen Einstellung auf das durch Jesu Verkündigung ermöglichte Gottesverhältnis bestand, eine „zweite“ Buße denkbar und lebbar wurde. Solange man aber auch „nur“ mit einer zweiten Buße rechnen durfte, legte es sich nahe, diese letzte Buße ganz ans Lebensende zu plazieren. Das ist jedoch unschlüssig. Denn die „zweite“ Buße als Wiederholung, ja Ersatz der „ersten und einen“ Buße zu verstehen, steht in Widerspruch mit ihrer grundsätzlichen Wiederholbarkeit. Diese Spannung von Einmaligkeit und Iterierbarkeit der Buße bleibt von nun an in Kraft. In der Mitte dieser Spannung kommt nun die Kirche ins Spiel; sie ist, in Gestalt der Gemeinde bzw. des Bischofs als ihres Hauptes, nicht nur die Instanz, an die man sich als Büßender zu wenden hat, sie ist auch diejenige Größe, die zwischen der einmal in der Buße vollzogenen Lebenswende und der immer wieder erfolgenden Neueinstellung auf dieselbe vermittelt.

Die nächste große Wendung im Bußwesen hat die Möglichkeiten der Wiederholung der Neuorientierung auf das ein für allemal geregelte Gottesverhältnis vergrößert: der Übergang von der öffentlichen zur privaten Buße. Wie man weiß, hat das Bußverfahren in der Alten Kirche einen massiv öffentlichen Charakter gehabt (mit dem dann natürlich verbunden war, daß es auch nur äußere, öffentlich bekannte Taten waren, die zur Buße Anlaß gaben). Und es ist auch bekannt, wie lange der Widerstand gegen das von iroschottischen Mönchen in Gebrauch gebrachte Verfahren einer privaten Buße gedauert hat. Gleichwohl besitzt dieser Wandel eine tiefe Logik. Denn es liegt auf der Hand, daß das durch Buße aufgebaute Gottesverhältnis auch von dem Sozialverhältnis zu unterscheiden ist, in das die Gläubigen als Mitglieder ihrer Gemeinde eingebunden sind; die private Buße greift tiefer als die öffentliche. Erst da, wo das Gottesverhältnis als grundsätzlich vom

Verhältnis zur Gemeinde unterscheidbar gewußt wird, gewinnt es die in ihm selbst liegende Reinheit und Klarheit. Und es ist keineswegs der Fall, daß diese Verinnerlichung eine Vernachlässigung der sittlichen Urteilsstrenge oder der sozialen Verantwortung mit sich brächte; im Gegenteil. Gerade die Privatbeichte ist zum Einfallstor der Gewissenskultur geworden, die alles, Gedanken und Motivlagen ebenso wie unerkanntes Handeln, zum Gegenstand der Besinnung und zum Anlaß wiederholter Buße macht.

Nun ist und bleibt die Buße aber auch als *privates*, den Augen der Öffentlichkeit entzogenes Verfahren ein kirchlicher Akt. Die Kirchlichkeit der Buße ist auf der einen Seite die beständige Erinnerung daran, daß das durch sie zustandegekommene Gottesverhältnis ein Lebensverhältnis ist, das Auswirkungen auf die gemeinsame Welt besitzt. Es steht insofern stellvertretend für die Öffentlichkeit der Gemeinde. Auf der anderen Seite ist die Kirchlichkeit der Buße Anhaltspunkt für zwei mögliche Verengungen im Bußverständnis. Erstens gewinnt durch die kirchliche Positivierung der Buße diese den Anschein, es gehe in ihr um ein abstufbares Verhältnis; in dem Maße nämlich, in dem die Kirche selbst nicht als universal, alle Menschen in jeder Hinsicht einschließender Sozialverband gilt, sondern sie sich als in sich selbst differenzierte, zwischen Mönchen (Klerikern) und Laien unterscheidende Institution betrachtet. Zweitens wird durch die Zwischenstellung der Kirche die Rechenhaftigkeit der Buße befördert; die Kirche als Medium kann zwischen der durch sie vermittelten Gottesbeziehung und der erforderlichen Beziehung zu ihr selbst unterscheiden – oder aber, und dann wird es noch undurchsichtiger, beide Aspekte ineinanderschieben. Beide Verengungen haben in der Geschichte stattgefunden. Und beide haben zu einem Verlust der Klarheit der Buße geführt. Die kirchliche Abstufung der Buße steht in Zusammenhang mit der Hierarchisierung des Christentums, die vollkommeneren und weniger vollkommene Christen unterscheidet; die kirchliche Mediatisierung, wie sie im spätmittelalterlichen Ablasswesen ihren verbreitetsten Ausdruck gefunden hat, führt zu einer Quantifizierung des Heils oder des Gottesverhältnisses. Beide Fehlgestalten des Bußwesens befördern die Vorstellung, die Buße habe es mit Handlungen zu tun statt mit der Neugestaltung des Gottesverhältnisses. Für beide ist aber auch die empirische Positivierung der Kirche als Heilanstalt erforderlich. Das ist insofern ein evidenten Widerspruch, als das durch die Kirche geregelte Gottes- und Sozialverhältnis ja gerade ein solches sein soll, das über die Grenzen der Kirche hinausreicht. Dem Widerspruch läßt sich nur so begegnen, daß kontrafaktisch eine Allzuständigkeit der Kirche postuliert wird.

Nicht ohne Grund hat die Reformation gerade an diesen Erscheinungsformen der Buße und ihrem kirchlichen Grund den Hebel angesetzt, um,

nun unter Bedingungen der frühen Neuzeit, das christliche Gottesverhältnis neu zu schlüssiger Geltung zu bringen. „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ‚Tut Buße‘ usw., hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“ Die erste der 95 Ablaßthesen Luthers befreit die Bußvorstellung aus ihrer kirchlich-kirchenrechtlichen Gefangenschaft und stellt sie wiederum auf den ursprünglichen Sinn ein. Wenn „das ganze Leben der Gläubigen Buße“ sein soll, dann ist klar, daß damit nicht die Permanenz von Akten gemeint sein kann, nicht die Anhäufung und Aufstufung von Bußleistungen. Luthers Satz verlangt vielmehr danach, das in Jesu Verkündigung nahegebrachte Vertrauensverhältnis zu Gott in der Weise als lebensbegleitend zu verstehen, daß es mit anderen Tätigkeiten des Lebens koexistieren kann. Der durch Buße gestaltete Glaube geht dem Leben in seinen vielfältigen Verrichtungen parallel; eine besondere, höherwertige, die Einheit von Glaube und Leben vollkommen realisierende Lebensweise wie das Mönchtum verliert seine Berechtigung. Umgekehrt wird alles christliche Leben auf die Präsenz Gottes in ihm selbst eingestellt.

Dabei ist es der Sache nach unstrittig, daß das Leben seine Orientierung aus dem Glauben empfängt. Wie jedoch diese Orientierung vorzustellen ist, wie der Glaube im Leben zur Wirkung kommt, darüber hat die reformatorische Theologie unterschiedlich geurteilt und darüber ist sie in sich kontrovers geblieben. Luthers Bild vom guten Baum, der gute Früchte bringt, enthält zu wenig argumentatives Potential in sich, um befriedigen zu können. Gerade an dieser Stelle sind daher nach seinem Tod die Streitigkeiten ausgebrochen. Ob es um die guten Werke, den *tertius usus legis*, die Rolle des freien Willens oder um die Art und Weise der Gegenwart Gottes beim Menschen geht: immer ist genau die Form der Einheit von Glaube und Leben, die von Luther prinzipiell reklamiert worden war, strittig. Wie läßt sich das durch die Buße gezeichnete Gottesverhältnis mit den Lebensumständen verknüpfen, die von mancherlei Faktoren bestimmt sind? Wie verhält sich insbesondere der vom Wort Gottes bzw. vom Sakrament in der Kirche aufgebaute „innere“ Mensch zum „äußeren“?

Diese Probleme kommen vor allem dadurch zustande, daß mit der Einheitlichkeit des Lebenslaufes gerechnet wird, auf den der Glaube abzubilden ist. Gerade die erste Generation der Menschen im reformatorischen Zeitalter hatte ja die Neueinstellung auf den Glauben als die eine Lebenswende erfahren, die fortan ihre Lebensführung erkennbar und vereinheitlichend bestimmte. Buße war nun nicht mehr durch die Kirche als Heilsanstalt geregelt; aber als einheitliches Weltleben sollte das christliche Leben gleichwohl bestimmt bleiben. Es zeigte sich aber, daß, von solchen Zeitwenden wie der Reformation abgesehen, die eine große geistliche Zäsur mit dem wechselnden Verlauf des Lebens in seiner zeitlichen Erstreckung und der

Imagination seiner biographischen Kohärenz nicht leicht zu vereinbaren war.

Gleichwohl ist das Modell der einen Buße als der einen entscheidenden Bekehrung im Pietismus des 18. Jahrhunderts ebenso wie in den spätpietistischen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts wieder in Anspruch genommen worden. Buße wurde fundamental verstanden als die eine große Wende im Leben, die fortan das gesamte Leben neu bestimmt bzw. neu bestimmen soll. Die Identität war freilich nur eine scheinbare. Denn nun war nicht mehr eine allgemeine Neuorientierung des Lebens aus christlichem Geist das Thema, sondern die Selektion eines bestimmten, begrenzten Biographiemusters im Rahmen von Lebensverhältnissen, die auch ganz anders aufgefaßt werden konnten. Es ist also in solchen Bekehrungen weniger mit der weltverwandelnden Unmittelbarkeit des göttlichen Geistes als mit einer traditionsförmigen Vermittlung einer – im Vergleich zur gesamten Gesellschaft einengenden – christlichen Lebensführung zu rechnen. Außerdem stellen sich auch die bekannten Folgeprobleme ein, daß mit einem nach der Bekehrung stattfindenden Versagen am selbstgewählten Maßstab umgegangen werden muß. Die eine Buße als Lebenswende ist insofern eine Stilisierung, die dem tatsächlichen Lebensverlauf immer weniger entspricht. Man kann diesen Konsequenzen vorzubeugen versuchen; doch nur um den Preis des Aufbaus religiös homogener Gemeinschaften – und eben dies ist die abermalige Partikularisierung der als allgemein unterstellten einen Lebenswende.

Buße als Lebenswende mit der Konsequenz einer empirisch wahrnehmbaren, christlich besonderten Lebensführung: dieses Modell der Buße ist, aus der Erweckungsbewegung überkommen, in den evangelischen Kirchen mindestens implizit maßstäblich geworden – und bis heute geblieben. Es ist verantwortlich für den geistlichen Bedeutungsverlust der Buße in der Gegenwart und damit für das Auswandern des Bußbegriffs in solche Zusammenhänge, in denen vermeintlich eine empirische Kontrolle von Lebenswenden möglich scheint, also in den Zusammenhang sozialer Optionen (Umwelt, Frieden). Das evangelische Bußverständnis, auch wenn es die Fiktion der einen Kirche hinter sich gelassen hat, haftet noch immer an der Fiktion des einen christlichen Lebens.

Es läßt sich eine Geschichte des Christentums am Leitfaden einer Geschichte der Buße schreiben, hatte ich gesagt. Und zwar darum, wie wir nun sehen, weil sich über das Bußverständnis das Verhältnis zwischen Glaube und Leben bestimmt. Würde man die Etappen des Bußverständnisses, die ich hier so grob skizziert habe, auf die darin jeweils enthaltenen sozialen Selbstverständnisse zu befragen, dann ließe sich zeigen, daß die religiöse Bestimmung des Lebens unterschiedliche Wege genommen hat; daß dabei

eine Tendenz zu erkennen ist von höherer Sozial- zu gesteigener Selbstkontrolle, wird nicht fraglich sein. Ebenso wenig eine immer größere Differenz zwischen der Einheitsdeutung des Glaubens und der Rollenvielfalt im Leben. Gleichwohl wird man sagen können, daß es sich in all diesen durch Buße geregelten Lebensverhältnissen darum handelt, eine einheitliche religiöse Lebensform aufzubauen.

Der Begriff der Lebensform ist durch die philosophischen Arbeiten Ernst Cassirers, Eduard Sprangers und Ludwig Wittgensteins zu einem Schlüsselbegriff der Kulturphilosophie des 20. Jahrhunderts geworden. Insbesondere Wittgenstein hat den Begriff der Lebensform so verstanden, daß durch ihn die Gesamtheit derjenigen Bedingungen bezeichnet werden soll, die einen Sozialzusammenhang zur Koordination von Handlungen und zur Erzielung von Verständnis befähigen. „Lebensform“ heißt der Horizont, der Sprachspiele als Sprachspiele gelingen läßt. Es ist mit diesem Begriff, so kann man Wittgensteins Faden fortspinnen, auf die Verfaßtheit menschlicher Sozialität Bezug genommen, sich schon immer in einem so oder so bestimmten Handlungs- und Deutungsgeflecht zu bewegen. Das heißt, strukturell gesprochen: Das Leben wird sich jenseits seiner Unmittelbarkeit darin zugänglich und thematisch, daß es sich in stets so oder so gegebenen Deutungszusammenhängen bewegt, die immer lokal oder regional spezifisch bestimmt sind.

Dieser Begriff der Lebensform scheint mir sehr geeignet, die Funktion der Buße im Christentum zu beschreiben. Wenn es denn allem menschlichen Leben eigentümlich ist, sich in jeweils gegebenen Lebensformen zu bewegen, dann besteht die Eigentümlichkeit der Religion des Christentums darin, daß es einen solchen Deutungszusammenhang anbietet, der sich kritisch auf die vorliegende Lebensform bezieht, diese in ihrem Eigenwert negiert, sie aber sodann auch wieder modifiziert einschließt. Das, was aus solcher Kritik und Konstruktion entsteht, nenne ich die jeweilige religiöse (christliche) Lebensform. Es ist nun aus der Übersicht über die unterschiedlichen Bußverständnisse zu bemerken, daß die Absicht jeweils darin besteht, trotz aller Kategoriendifferenz zwischen der eigentümlichen religiösen Bestimmung und der vorgegebenen religiösen oder profanen Deutungskultur eine einheitliche christliche Lebensform auszubilden. Das Moment des Bruches mit und der Neukonstitution von Lebensformen gehört zum begrifflichen Inventar dieses Vorgangs.

Es ist aber zugleich zu sehen gewesen, daß der Aufbau einer solchen einheitlichen Lebensform nicht gelungen ist. Vielmehr hat jede Gestalt einer christlichen Lebensform damit zu kämpfen, daß sie sich als nicht konstant bzw. als nicht allgemein weiß. Man kann aus dieser Beobachtung den Schluß ziehen, daß es offenbar zum Sinn einer christlichen Lebensform gehört,

gerade nicht einheitlich-geschlossen, sondern zwiefältig verfaßt zu sein. Dieser Schluß verändert die Sicht der Buße; und auch diese läßt sich am Lebensform-Konzept dartun.

### Buße im Konflikt der Lebensformen

In der Wittgenstein-Forschung gibt es seit etwa 20 Jahren einen Streit um das Verständnis von dessen Lebensform-Begriff. Dabei stehen sich eine „naturalistische“ und eine „kulturalistische“ Auffassung gegenüber (die Debatte ist dokumentiert und weitergeführt worden auf dem Wittgenstein-Symposium 1995 in Passau: „Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache“; dokumentiert in: Wittgenstein-Studien 2-95, Passau 1995). Die von mir naturalistisch genannte Interpretation bezieht sich auf die Notwendigkeit des Gegebenseins von natürlich-raumzeitlichen Verstehensmöglichkeiten überhaupt; nur Menschen können einander verstehen – und insofern ist so etwas wie eine gemeinmenschliche Lebensform anzunehmen. Die kulturalistische Auffassung heftet sich an die Beobachtung, daß auch eine solche Naturbasis des Verstehens immer nur in kulturell spezifischer, von bestimmten, begrenzten Erfahrungskontexten bestimmter Fassung vorliegt; und von jedem dieser regionalen Felder kann keineswegs umstandslos unterstellt werden, daß es mit einem oder gar allen anderen kompatibel sei. Ganz offenkundig ist, wie diese Auslegungen zeigen, Wittgensteins Lebensform-Begriff von dialektischer Struktur. Er unterstellt, daß in dem, was als jeweilige Lebensform fungiert, ein solches implizites Allgemeines vorliegt, das es überhaupt rechtfertigt, den Begriff „Lebensform“ zu bilden – auch wenn dieses Allgemeine nirgendwo als solches zu erfassen ist. Es ist daher auch fraglich, ob die naturalistische Lesart des Begriffs, so wenig ihr widersprochen werden kann, das entscheidende Merkmal trifft, wenn sie dieses Allgemeine als naturgegeben auffaßt (wozu einige Bemerkungen Wittgensteins übrigens Anlaß geben). Es steht statt dessen zu vermuten, daß auch das Allgemeine der „Lebensform“ sich kulturell aufgebaut hat; es wären dann darunter zu befassen jene analytisch nie ganz auszuschöpfenden Rahmenbedingungen konkreter intersubjektiver Verständigung und Handlungskoordination. Diese Deutung erklärt, warum man überhaupt im Horizont des Lebensform-Begriffs von einem Konflikt von Lebensformen sprechen kann und damit eine zutreffende Beschreibung für die Grenzen ebensowohl wie für die Möglichkeiten von Verstehen gibt.

Diese philosophische Debatte bringt jedoch nur ans Licht, was in Wittgensteins Lebensform-Begriff selbst enthalten ist. Nämlich die Annahme

eines nicht mehr als Einheit zu verstehenden Lebens, das aber auch nicht in nur zusammenhanglos Fremdes zerfällt. Diese Annahme ist von weitreichender Bedeutung. Denn sie zeigt, daß sich ein Wandel im Verständnis der Identität individuellen Lebens vorbereitet. Subjektive Einheit des Lebens baut sich nicht mehr als empirisch vermeinte einfache Lebenslinie auf. Sondern sie setzt sich zusammen aus der Teilhabe an unterschiedlichen Lebenskontexten, für die kein sie gemeinsam umgreifender Kontext angegeben werden kann. Diese Einsicht verlangt nach einem Konzept, das die Mehrzahl von Zugehörigkeiten mit der Idee einer Einheit der eigenen Lebensgeschichte zu vereinbaren erlaubt. Ein solches Konzept bietet der über Buße sich aufbauende christliche Gottesglaube.

Es ist die Signatur christlichen Lebens bis in die Gegenwart gewesen, in verschiedenen Erfahrungs- und Sprachzusammenhängen die eine, grundsätzliche Einstellung auf die Gottesgegenwart im Leben mit einer wiederholten, Fehlorientierungen korrigierenden Neubesinnung auf jene Elementarausrichtung so zu verbinden, daß beides zu einem kontinuierlichen Lebenslauf zusammenfließt. Schon immer hat die damit beabsichtigte Koordination Schwierigkeiten bereitet. Nun ist es so, daß die kulturelle Leitannahme einer linear-empirischen Biographie ihre Überzeugungskraft verloren hat; das ist Resultat der gegenwärtigen Pluralisierung der Lebensformen. Diese Entwicklung freilich hat zur Konsequenz – und das ist spätestens in der Erweckungsbewegung anschaulich geworden –, daß sich das christliche Biographiemuster gegenüber profanen oder anderen religiösen Lebensführungsgestalten besonders. Es scheint so zu sein, daß man nun beliebig zwischen solchen religiösen Grunddeutungen wählen kann und zu wählen hat. Es liegt aber auch auf der Hand, daß damit die im Christentum gemeinte Gottesgegenwart zu einer religiösen Option herabkommt, die sich der Gnade des wählenden Menschen verdankt – eine offenkundige Verkehrung ihres Sinnes. So verhält es sich aber auch darum, weil die Funktion der Buße im spätmodernen Pluralismus nicht mehr – jenseits eines partikularen Biographiemusters – angebbar scheint. Es besteht daher ein ausgesprochenes Interesse des Christentums, sich seiner tatsächlichen Verfaßtheit in der Spätmoderne zu vergewissern.

Dieses Interesse korreliert mit einem Bedürfnis, das aus der gesellschaftlichen Situation der Gegenwart entspringt. Nämlich die Vielfalt konfligierender Lebensformen nicht unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen. Dieses Interesse ist nicht nur der immer noch aufrechterhaltenen Ansicht zu verdanken, das je eigene Leben als eines auffassen zu wollen. Es entspringt auch der Erfahrung, daß es zum Zwecke einer Koordination von politischen und gesellschaftlichen Absichten eines nicht nur rechtlich stabilen Rahmens bedarf; und das gilt sowohl im internationalen Maßstab wie in regionalen

Konflikten. Nun sind die Strategien, die zu dieser Integration von Lebensformen führen sollen, von unterschiedlicher Art. Sie reichen über eine militärische Interventionspolitik – für die aber kein zugleich kompetenter und neutraler Träger gefunden werden kann – bis zum Rückgriff auf eine den Individualismus bremsende kommunitaristische Moral – bei der ebenfalls unklar ist, wer sich von ihren Appellen betroffen fühlen soll. Es ist zu sehen, daß diese Strategien vornehmlich die Absicht einer äußerlichen Begrenzung verfolgen. Sofern sie aber die inneren Kohärenzprinzipien der jeweiligen pluralen Phänomene – auf politischer wie auf moralischer Ebene – akzeptieren, ist zu vermuten, daß ihnen nur wenig Erfolg beschieden sein wird.

Die angesprochene Konvergenz der Interessen zwischen einer christlichen und einer politisch-gesellschaftlich-moralischen Selbsterfassung in der Gegenwart besteht in der eingesehenen Notwendigkeit der Selbstunterscheidung. Für ein über die Buße sich aufbauendes Christentum liegt es auf der Hand, daß zu seiner Verfaßtheit die Selbstunterscheidung rechnet. Es ist ja gerade das Absehen von den je eigenen, selbst gewählten Selbstdeutungen, das als Kehrseite der Einstellung auf die nichtproduzierte Gegenwart Gottes erforderlich ist. Ein Ausdruck von Selbstunterscheidung ist dieser Vorgang insofern, weil das Absehen eben nicht genereller Bestimmtheitsverzicht oder Selbstauflösung ist, sondern Selbstgewinn durch die Gottespräsenz. Selbstunterscheidung ist aber auch gefordert, wenn es zu einer Koexistenz von konfligierenden Lebensformen kommen soll. Das setzt voraus, daß in jeder infragekommenden Lebensform eine Instanz gewußt wird, mit Bezug auf welche die Gefügtheit der Lebensform differenziert werden kann. Eine solche Instanz nimmt, so kann man soziologisch urteilen, die Funktion von Religion wahr. Wie diese Funktion freilich ausgeübt wird, in welchem Maße eine Selbstdifferenzierung möglich ist, hängt freilich von der Typik der jeweiligen religiösen Instanz ab. Da, wo eine solche überhaupt nicht oder aber auf eine differenzminimierende Weise vorhanden ist, wird der Konflikt der Lebensformen nur schwer vor einem Umschlag in Gewalttätigkeit zu bewahren sein. Die genauere Analyse dieser Phänomene muß der detaillierten Untersuchung der Soziologie überlassen bleiben.

An diesem Ort kann ich nur andeuten, was ein so wie beschrieben aufgefaßtes christliches Bußverständnis zu einer auch gesellschaftlich erforderlichen Selbstunterscheidungskompetenz beiträgt. Dieser Beitrag besteht in drei verschiedenen Hinsichten. Die grundlegende Dimension ist das Bewußtsein der Selbstunterscheidung von Gott. Hier wird erfahren und gewußt, daß die je eigenen – vom kulturellen Zeichenreservoir zehrenden – Selbstdeutungen keine konstitutive Bedeutung für das Gottesverhältnis besitzen; dieses läuft vielmehr durch sie hindurch, indem es sie zugleich in

ihrem konstitutiven Sinn negiert wie in ihrer Unvermeidlichkeit anerkennt und in Gebrauch nimmt, und zwar genau dann, wenn diese Deutungen die Figur der Selbstunterscheidung in sich aufgenommen haben. Dieses so aufgebaute Gottesverhältnis stellt gewissermaßen das kategoriale Grundgerüst dar für die beiden anderen Dimensionen der Selbstunterscheidung. Die erste Folge, die sich ergibt, ist das Bewußtsein, daß Gott eben aufgrund seiner deutungsdurchgreifenden Präsenz auch in anderen Lebensformen als der eigenen gegenwärtig ist. Es kann damit nicht der prinzipielle und abstrakte Ausschluß einer anderen Lebensform zugunsten der eigenen gefordert werden. Statt dessen kann erwartet werden, daß es in den anderen Lebensformen ebenfalls Instanzen der Selbstdifferenzierung gibt, aufgrund derer eine lebensformdurchgreifende Verständigung, Kooperation und Anerkennung möglich wird. Allerdings müssen Initiativen für diese Lebensformkontakte gerade von christlicher Seite her auch ergriffen werden; wie umgekehrt darauf gehofft werden darf, daß solche Initiativen nicht ins Leere gehen.

Die zweite Konsequenz ergibt sich dort, wo es, wider Erwarten, zu einer derartigen Verständigung nicht kommt. Es gilt nämlich auch dann die Maßgabe, daß mit Gottes Gegenwart an jenen Orten zu rechnen ist – auch wenn, vom Scheitern veranlaßt, die Umgangsweisen sich ändern. Es kommt dann nämlich darauf an, Distanz zu markieren; und durchaus auch auf eine solche Art und Weise, die es ermöglicht, die Distanz zu erhalten, also durch Abwehr gegen eventuellen Zwang, die Errungenschaft der eigenen Selbstunterscheidung aufgeben zu sollen. Freilich bedeutet die Kenntlichmachung von Distanz auch die Zumutung an den verständnislosen Anderen, sich mit dieser Erfahrung seinerseits auseinanderzusetzen. Und insofern führt diese Verhaltensweise auch wieder auf die erste Form, auf das Verständigungsbemühen, zurück.

### Religiöse Lebensform als Gegenstand der Theologie

Die christliche Lebensform, so hatten wir gesehen, tritt unter spätmodernen Bedingungen als partikulares Biographiemuster auf, das selbstgewählt (und selbstproduziert) scheint. Betrachtet man es von innen und unter Einschluß des Selbstunterscheidungsmomentes der Buße, dann erweitert sich der Blick. Es zeigt sich dann, daß das christliche Leben, individuell gesehen, eine Möglichkeit zur Vereinbarung der Teilhabe an unterschiedlichen Lebensformen bereitstellt und insofern auch empirisch ganz unterschiedlich in Erscheinung tritt. Die Kontinuität des Lebenslaufes baut sich nicht linear(-progress-

siv) auf, sondern durch das Bewußtsein der Teilhabe an Gottes deutungsdurchgreifender Gegenwart. Bis auf diese Spitze wird der christliche Identitätsgedanke getrieben. Sozial betrachtet, entsteht durch eine solche biographische Wahrnehmungseinstellung Pluralitätskompetenz, die nicht auf die eigene Geschichte verzichten muß. In den Zwischenbereich individueller Biographiewahrnehmung und sozialer Pluralitätskompetenz gehörten Deutungsgemeinschaften, in denen die Wechselwirkungen individuell-sozialer Fähigkeiten geübt werden; als eine solche wäre die Kirche zu begreifen und zu gestalten.

Trifft diese Aktualisierung des Bußverständnisses zu, dann ergeben sich aus ihr folgende Konsequenzen:

Ausgangspunkt für eine veränderte Bußpraxis ist nicht der abstrakte Gegensatz „weltlichen“ und „christlichen“ Lebens, sondern die Pluralität von Lebensformen, unter denen die christliche eine neben anderen ist. Sofern diese aber (fast unvermeidlich) in Konflikt miteinander liegen, erwächst die Aufgabe, mit diesen Konflikten umzugehen. Buße als Grundmerkmal des christlichen Glaubens bringt in diesem Zusammenhang nicht eine Einschränkung des Lebens zuwege, eine Unterdrückung von Möglichkeiten zugunsten einer einlinigen Festlegung der eigenen Lebensführung, sondern vermittelt Kompetenz für den Umgang mit Vielfalt, Lebensgewinn durch Selbstunterscheidung. Gerade in dieser Funktion aber ist Buße ein auch gesellschaftlich erwünschter Vorgang. In dem Maße, wie man auf die abstrakten Ausgangsalternativen („christlich – weltlich“) und ineins damit auf die Illusion eines linear kohärenten Lebenslaufes verzichtet, wird die Vorstellung von Buße auch gesellschaftlich akzeptabel.

Ein derartiges Bußverständnis entläßt aus sich bestimmte Aufgaben für die Theologie. Legen wir noch einmal die eingespielte Disziplinendifferenz zwischen Praktischer Theologie und Dogmatik zugrunde, dann bedeutet das für die Praktische Theologie: Es gilt nach denjenigen Konflikterfahrungen und Übergangspunkten zu suchen, die die Pluralität von Lebensformen zu Bewußtsein bringen, in denen wir unser Leben führen. Es gilt, nach der Präsenz von in diesen Erfahrungen schon vorhandenen Selbstunterscheidungsmomenten zu suchen und sie auf ihre religiöse Funktionalität hin zu interpretieren. Es gilt, die nicht produktionsabkünftige Gegenwart Gottes in den Formen des Lebens so zu deuten, daß sie vermittels der im eigenen Deuten vorgenommenen Selbstunterscheidungen erfahrbar und verständlich wird.

Für die Dogmatik ergibt sich aus den Überlegungen zum Bußbegriff: Es kommt darauf an, den metaphorisch-begrifflichen Deuteapparat der Dogmatik auf diese Kontaktstellen von Glauben und Leben einzustellen. Es kommt darauf an, die Unverzichtbarkeit von normierender Deutung gerade

aus dem Selbstaufklärungsinteresse jener Berührungs- und Übergangspunkte heraus darzustellen. Denn es geht bei der dogmatischen Aufgabe darum, die nötige Genauigkeit des Bewußtseins von Gottes Gegenwart im Leben zu fördern, die diese Präsenz unterschieden hält von der weltanschauungsabhängigen Funktionalität der Religion. Nur damit wird dem Bedürfnis des Lebens Rechnung getragen, das in der Pluralität nach Gewißheit verlangt.

Es zeigt sich, daß in dieser Problemstellung, wie sollte es anders sein, Praktische Theologie und Dogmatik konvergieren; so daß nicht nur, um Troeltschs berühmte Formulierung aufzugreifen und zu ergänzen, die Dogmatik ein Stück der Praktischen Theologie darstellt, sondern auch diese als ein Stück der Dogmatik angesehen werden kann. Weil aber Frömmigkeit und Leben nie bruchlos zusammengehen, bleibt die Unterscheidung der Aufgaben sinnvoll und die Kooperation von Praktischen Theologen und Dogmatikern notwendig.