

Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Geyer

Glauben und Wissen II

Göttingen, Sommersemester 1981

(nichtautorisierte Tonbandnachschrift
der Vorlesung)

1. Auflage 59 Exemplare OKT 1981
2. Auflage 45 Exemplare April 1982

28.4.1981

Meine Damen und Herren!

Was lange währt, wird nicht nur glücklicherweise endlich gut! Von dieser Voraussetzung wollen wir ausgehen, aber es fängt jetzt endlich an. Ich möchte in diesem Kolleg "Glauben und Wissen" als zweiten Teil tituliert, dennoch als eine selbstständige Vorlesung gedacht, in diesem Kolleg möchte ich in drei Schritten vorgehen und zwar so, daß ich zunächst in einem ersten Teil eine gewisse vorläufige Exposition der Wahrheitsfrage im protestantischen Begriff kirchlicher Lehre zu geben versuche, wobei es mir vor allem darauf ankommt, daß diese Exposition in ihrer kritischen Absicht auch begriffen wird gegen ein geläufiges, man könnte fast sagen vulgär-protestantisches Verständnis von kirchlicher Lehre sollte dabei die kritische Tendenz deutlich gemacht werden. Zum zweiten möchte ich eine allgemeine Orientierung über die Wahrheitsfrage im Horizont des von Niebuhr prophezeiten Nihilismus darlegen. Wie hat sich die Wahrheitsfrage in dieser Situation geändert, wie hat sie sich gestaltet, welches sind ihre Formen, unter denen sie begegnet? Und zum dritten, im dritten Gang möchte ich den Versuch machen, diese Position, die im Anfang angedeutet ist, in vorläufiger Weise nun in Beziehung zu setzen, d.h. die theologische Wahrheitsfrage in Beziehung zu setzen zu dieser durch den Nihilismus gekennzeichneten Diskussionslage in der Gegenwart. Was an Literatur dazu erforderlich ist wird im jeweils einzelnen genannt. Zum zweiten Teil möchte ich nur hinweisen auf den Band, den Gunnar Stäbke herausgegeben hat "Wahrheitstheorien", eine Sammlung wichtiger Texte aus der Diskussion im 20. Jhd. in der Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft-Reihe Band 210. Es ist noch ein zweiter Band projektiert, der aber bis jetzt noch nicht erschienen ist. Bei dieser vorläufigen Exposition der Wahrheitsfrage im protestantischen Begriff kirchlicher Lehre werden wir auszugehen haben von dem Umstand, daß es geradezu charakteristisch und symptomatisch für protestantisches Selbstverständnis und Selbstbewußtsein ist, mit äußerster kritischer Reserve dem Begriff der Lehre zu begegnen. Es gehört fast zum guten Ton des Protestantismus, daß man den Begriff der Lehre in Glaubensfragen eine gehörige Portion Mißtrauen entgegen bringt. Die Angst und die Sorge vor falscher Lehrgesetzlichkeit ist in der Tat etwas, was keineswegs immer nur negativ in diesem protestantischen Selbstbewußtsein enthalten ist, sondern zweifellos zu seinen besten Traditionen gehört. Im Zusammenhang dieses Mißtrauens hat auch so etwas gegeben wie eine allmähliche Dissoziation, könnte man sagen, von Glaubensfragen und Wahrheitsfrage. Die Fragestellung nach so etwas wie der Wahrheit des christlichen Glaubens ist keineswegs mehr eine selbstverständliche, sondern sie ist schon dem grundsätzlichen Verdacht ausgeliefert, daß dabei zwei Dimensionen menschlichen Geistes verhängnisvoll miteinander

verheddert werden! Nämlich die Dimension des Wissens und der Mühe um Wahrheit in einem objektiven und allgemeinen Sinne und dem Streben des Geistes nach so etwas wie einer Selbstvergewisserung im Verhältnis zu einem Absoluten oder Transzendenten, was notwendigerweise implizieren soll, nach modernem Selbstverständnis, die Freiheit des Gewissens, die gegen jeglichen Zwang geschützt werden muß, auch gegen den Zwang einer Wahrheitslehre, die diese Wahrheit nicht anders als autoritativ vortragen könnte, wenn es sich um so etwas wie Offenbarkeit, göttliche Wahrheit handeln soll. Vertragen sich also Glaubensfrage und Wahrheitsfrage überhaupt, oder ist es nicht vielmehr eine legitime Entwicklung in der Neuzeit, daß die Interpretation des christlichen Glaubens dahingehend erfolgt, daß wir es bei ihm und in ihm mit einer oder vielen, vielleicht sehr entwickelten Religionen dieser Welt, dieser geschichtlichen Welt zu tun haben und daß die Frage, die an diese Religionen in der Tat zu stellen ist unter den gegenwärtigen Bedingungen und von ihrem Selbstverständnis her die sein muß, welchen Sinn diese Religionen im Lebensprozeß der Menschheit eigentlich haben, welchen Sinn diese Religionen erfüllen, welcher Wert ihnen beigelegt werden muß für die Entwicklung des Lebens im einzelnen wie auch für die Entwicklung menschlichen Lebens im Allgemeinen, d.h. in einer Gesellschaft. Ist Religion also so etwas wie ein notwendiger Wert für die Konstitution menschlichen Selbstseins im einzelnen, also individuellen Lebens, oder auch für die Konstitution sozialen Lebens? Gibt es eine integrierende Individualität des Menschen, die auf Religion angewiesen ist ebenso wie es eine Integrität menschlicher Gesellschaft gibt, die ebenfalls der Religion dringend bedarf? Wenn dies sich zeigen ließe und dargelegen ließe, dann wäre das das Äußerste, was an Legitimation für eine Religion erreicht werden kann: ihre Funktion innerhalb eines menschlichen Lebensbereiches, eines menschlichen Lebensraumes, sei es der eines Individuums, sei es der einer Gesellschaft, vielleicht sogar der menschlichen Gattung übergreifend, so wie ein Evolutionsethiker der Meinung ist, daß Religion in der Tat für die biologische Entwicklung der menschlichen Gattung von einem unschätzbaren Wert ist, sodaß er die Definition geradezu ableiten kann, der Mensch sei das, evolutionstheoretisch beurteilt, bedende Tier, das durch seine Religiosität sich in dem Prozeß der Auswahl des Überlebens als mit dieser Technologie begabt, eminent überlegen gegenüber anderen Lebensarten erweisen hat in einem langjährigen, in einem tausend und abertausendjährigen Prozeß seiner Herausbildung. Das ließe, daß die Religion zwar die Wertfrage vertritt, daß sie aber mit der Wahrheit-Frage konfrontiert aus ihrem eigentlichen Metier herabgeführt wird. Das würde unter der Voraussetzung in der Tat auch für den christlichen Glauben zu gelten haben, wenn für ihn die Bestimmung als Religion die letzte Auskunft wäre, die von ihm gegeben werden kann und die über ihn

getroffen werden muß. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß offenkundig dem christlichen Glauben von früh an so etwas wie die Wahrheitsfrage eingestiftet und eingeboren ist. Die skeptische Pilatusfrage, was die Wahrheit sei, ist etwas, das von Anfang an zur Tradition des christlichen Glaubens hinzugehört als eine Frage, die Abweisung bedeutet gegenüber dem Anspruch, der dort von Jesus Christus erhoben ist, daß er nämlich als Zeuge für die Wahrheit in die Welt gekommen sei und daß diejenigen, die aus der Wahrheit sind, ihn hören werden. Die Pilatusfrage ist nicht etwa die Eröffnung eines Diskurses, sondern diese Frage ist durchaus verstanden als die Frage, mit der man sich diesem Wahrheitsanspruch entzieht. Es ist, wenn Sie so wollen, die heidnische Skepsis, die hier an die Religion die Wahrheitsfrage stellt mit der Maßgabe, daß es bei Religion sich immer nur um eine Gestalt des Wahren vielleicht handeln kann aber um eine Gestalt, die in sich unbedingt enthält die Möglichkeit eines reichhaltigen Nebeneinanders. In der Pilatusfrage klingt die Skepsis gegen den Wahrheitsanspruch einer einzelnen Religion auf. Nicht eine einzelne Religion innerhalb des heidnischen Selbstbewußtseins könnte den Anspruch auf Wahrheit erheben, sondern bestenfalls könnte den Religionen in ihrer Vielheit so etwas wie die Fährigkeit, Wahrheit in ihrem Widerschein zu reflektieren, zugebilligt werden. Ganz anders stünde es freilich und nicht in skeptischer Zurückweisung, wenn der Blick gerichtet wäre auf das, was im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum sich ereignet hat. Man könnte hier schon sagen, daß zwischen beiden insofern ein Streit um die Wahrheit steht, als dieser Streit geht um die Gültigkeit und die Wahrheit des Urteils, das in dem zusammengezogenen Namensurteil Jesus Christus enthalten ist. Ist der gekreuzigte der Messias, oder ist er es nicht? Ist dieser Satz wahr, wie ihn das Christentum behauptet, oder ist dieser Satz nicht wahr, wie er bestritten wird in der jüdischen Tradition. In dem Verhältnis zwischen Judentum und Christentum wäre die Wahrheitsfrage abhängig, die im Identium nur im skeptischen Vorbehalt gewissermaßen der Religion wie dem Spiegel ihres eigenen Schein vorgehalten wird.

In diesem Spiegel des scheinbaren Wahrseins, noch in diesem Spiegel bleibt die Erinnerung, daß christlicher Glaube in bestimmter Weise es mit der Wahrheit und Wertanspruch, wäre er noch so anmaßend, wäre er noch so illudim, zu tun hat. Und es ist nicht von ungefähr, daß dieser Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in der Tradition des Christentums und in der kirchlichen Tradition auch seine Vertretung erfahren, und zwar energisch erfahren hat. In der Tradition jedenfalls des Christentums von den frühen apologetischen Anfängen bis in die Gegenwart jedenfalls der katholischen Tradition ist es unmöglich eine Vorstellung von christlichem Glauben zu entwickeln, die nicht auf das innigste verbunden wäre mit dem Gedanken einer verbindlichen, und zwar schlechterdings verbindlichen Wahrheit, ohne daß diese Wahrheit in einem Pluralismus aufgelöst wird, wie

vielleicht ein Ausweg sich zeigen könnte, wenn Vernunft und Offenbarung in einen Widerspruch geraten, wie er für die Neuzeit charakteristisch ist, sodas man hier die Wahrheit dem Pluralismus überantwortet, um so aus der Verlegenheit der Gegenätze herauszukommen. In der katholischen Tradition und das ist das auszeichnende an ihr und das wichtige bis in die Gegenwart wird jedwemfall der Gedanke der Einheit und der Unteilbarkeit der Wahrheit ebendestgehoben wie die Verantwortlichkeit der Kirche für diese Wahrheit, die als Wahrheit der Offenbarung ihr in besonderer Weise zur Lehre und zur Bewahrung anvertraut ist. Dieses Moment des Insistierens auf der Wahrheitsfrage im Katholizismus scheint mir etwas zu sein, was auch für den Protestantismus keineswegs eine erledigte Sache ist, sondern was einen Appell bedeutet, daß auch in ihm diese Wahrheitsfrage neuerlich virulent wird und die Wahrheitsfrage aus der Vergessenheit oder ihrer Übersetzung in die Wertfrage herausgehoben wird. Eine Erneuerung der Wahrheitsfrage im Bereich des christlichen Glaubens wäre etwas, wozu gerade ein Dialog zwischen Katholizismus und Protestantismus auch auf protestantischer Seite ermutigen könnte und sollte. Wo bei diese Erneuerung, diese Renaissance der Wahrheit im Christentum keineswegs mit einer vordergründigen und schlechten Angleichung des Wahrheitsgedankens erkaufte werden muß. Der Wahrheitsgedanke, wie er im Katholizismus seine Ausprägung erfahren hat, muß keineswegs das absolut Verbindliche auch für bei der Rezeption des Problems im Protestantismus werden. Immerhin ist in der protestantischen Überlieferung eine Vorstellung von wahrer, authentischer, kirchlicher Lehre entwickelt worden, in die eingegangen ist die kritische Abgrenzung gegenüber dem katholischen Verstandnis, gegenüber dem römischen Verstandnis der Glaubenswahrheit. Für den durchschnittlichen protestantischen Begriff kirchlicher Lehre könnte man als Charakteristikum die beiden Sätze aufstellen, daß in dem protestantischen Begriff gesetzt ist auf der einen Seite die Nichtübernahme von kirchlicher Lehre^{und} von kirchlichem Dogma im römischen Verstandnis. Und zum zweiten ist an positiver Setzung in diesem Begriff enthalten, daß sich der Begriff der Lehre in erster Linie und primär sich zu orientieren hat an dem Bekenntnis als dem Grundakt von kirchlicher Lehre überhaupt. Wo für den katholischen Begriff das Dogma die maßgebende Größe darstellt, ist im Protestantismus eingetreten der Begriff des Bekenntnisses und zwar mit der deutlich kritischen Intention, damit eine Differenz zu artikulieren gegenüber dem römischen Verstandnis. Diese beiden Momente, also die Negation des Dogmas und Affirmation des Bekenntnisses als Momente, die konstitutiv sind für den Begriff von kirchlicher Lehre, mit diesen beiden Momenten hat es aber die Schwierigkeit, daß bei näherer Betrachtung zugleich auch das Dilemma des protestantischen Lehrbegriffs deutlich wird, nämlich die eigentümliche Un-

5
verfügbarkeit dieser beiden Momente miteinander. Der Versuch, die Negation konsequent durchzuführen, hat in den meisten Fällen auch die Konsequenz gesetzt, daß damit die positive Aufstellung des Bekenntnisses als dem Wesen der kirchlichen Lehre dahingefallen ist. Man kann die Negation nicht konsequent durchführen, ohne damit auch der Affirmation etwas zuleide zu tun, und umgekehrt ist die Behauptung von dem Grundcharakter des christlichen Bekenntnisses als dem Lehrgeschehen fast unvermeidlich verbunden mit einer Rückgangsmachung der Negation des Dogmas als der maßgebenden Bestimmung. Die Geschichte des protestantischen Verhältnisses von der Confessio Augustana bis zur Concordienformel ist eine Geschichte dieser Verklammerung von Dogma und Bekenntnis im Protestantismus selbst, einer Hinrentwicklung des Bekenntnisses zum Dogma, wenn das Bekenntnis als Lehre verstanden wird. Ob das Bekenntnis freilich mit Notwendigkeit als Lehre verstanden werden muß, ist das Problem, auf das im Protestantismus die Antwort noch immer aussteht, obwohl die allgemeine Voreinstellung die ist- und ich erinnere an das Heft "Evangelische Theologie" Nr. 6 des letzten Jahrganges-, wo von Bekenntnis und verbindlicher Lehre gehandelt wird, in einer wie selbstverständlich geltenden Gleichung: Lehre ist prototypisch entwickelt und dargestellt im Bekenntnis. Was für protestantisches Christentum Lehre ist, läßt sich paradigmatisch ablesen, an dem was es in seinen Bekenntnissen enthält. Nach diesem Muster wird auch verfahren, wo es zur Problematik und wo es zur Stillestand in Fragen der kirchlichen Lehre kommt. Auch dort wird von dem Bekenntnis als einer Maßgeblichen Größe für die letzte Gebrauch gemacht, als sei es die Ur- und Grundform. Allerdings steht schon dazu, zu dieser Aufreißung etwas quer, das Grundbekenntnis der evangelisch lutherischen Kirche, die Confessio Augustana selbst, wenn dort der erste Artikel beginnt mit den Worten: "Eccelesiae apud nos magno consensu docens". Das Bekenntnis spricht von der Lehre, die in der Kirche ausgerichtet wurde, daß diese Lehre offenbar Gegenstand ist, der Gegenstand, über den das Bekenntnis spricht. Aber man kann hier nicht ohne weiteres den Gegenstand, über den das Bekenntnis spricht mit dem Bekenntnis selbst identifizieren wollen. Die Rede von einem Baum und der Baum ist nicht zu identifizieren. Wenn das Bekenntnis von der Lehre spricht, bedeutet es schon einen zu verantwortenden Akt, wenn man dann dieses Bekenntnis mit der Lehre, von der das Bekenntnis spricht, in eins setzen will. Man kann also wohl sagen, das Bekenntnis hat die Lehre der Kirche zum Gegenstand, aber daß es diese Lehre der Kirche zum Gegenstand hat, hebt es gerade von dieser Lehre ab, setzt es dieser Lehre gegenüber. Wie dieses Gegenüber in eine Identität uminterpretiert werden kann, wäre eigentlich Aufgabe einer theologischen Reflexion, das sie es prüft auf ihre Rechtmäßigkeit hin. Diese Prüfung ist, so glaube ich, nicht etwas, was in der Geschichte, in der frühen Geschich-

te des Protestantismus geleistet worden ist, obwohl in den Anfängen unverkennbar die Differenz festgehalten worden ist, denn man kann wohl sagen, daß die reformatorischen Väter des Protestantismus die Lehre als konstitutiv für das Sein und die Wirklichkeit der Kirche erachtet und behauptet haben, daß sie aber diese Lehre keineswegs von vornherein identifiziert haben mit dem Bekenntnis der Kirche. Kirchengründende Bedeutung hat die Lehre, kirchengründende Bedeutung aber gewinnt das Bekenntnis im Luthertum erst im 19. Jhd. Hier ist offenbar eine Differenz, die im Lauf der Zeit verschliffen wurde, die aber am Anfang im Bewußtsein offenkundig präsent gewesen ist. Zu dieser Bewußtheit gehört es den weiteren, daß offenkundig die katholische Bestimmung von Glaubenswahrheit etwas ist, was mit der Lehre, wie sie im Protestantismus behauptet ist, nicht zusammen geht. Die Frage ist, aus welchen Gründen ist hier eine Konvergenz oder ein Zusammengehen mit dem katholischen Dogma nicht möglich. Die erste Bestimmung, die hierbei immer wieder auftaucht, orientiert sich an dem Problem der kirchlichen Autorität. Nach dem nicht erst im ersten Vatikanum sondern auch schon in der Vergangenheit gültigem Verständnis ist ein Glaubenssatz von dogmatischer Qualität ein solcher, der Geschöpf ist aus dem Geschriebenen oder überlieferten Offenbarungswort Gottes und der vom kirchlichen Lehramt als Glaubenswahrheit ausdrücklich vorgelegt und vorge stellt ist. Es sind zwei Akte, so könnte man sagen, die in dem Begriff des Dogmas als Glaubenswahrheit zusammenfließen: Zum einen die Gewinnung, die materiale Gewinnung des Dogmas aus schriftlicher oder tradierter Form und Fassung des göttlichen Offenbarungswortes und zum zweiten die ausdrückliche definitonische Identifizierung durch das Lehramt als eine Glaubenswahrheit. Nicht daß die Kirche das Recht hätte, so müßte nach dem zweiten Vatikanum gesagt werden, nicht daß die Kirche das Recht hätte neue Offenbarungswahrheiten zu setzen, sondern es gilt für jede von der Kirche behauptete Offenbarungswahrheit die Notwendigkeit ihrer Nachweisung in Schrift oder Tradition. Die Aufgabe der Kirche kann nur darin bestehen, die in diesen Quellen enthaltenen Glaubenswahrheiten aus einer möglichen Unschärfe und Undeutlichkeit heraus ins klare Licht einer kirchlichen Definition zu stellen. Es wird so etwas wie ein Akt der Identifizierung durch die Kirche vorgenommen. Die Kirche benennt etwas als das zu Glaubende, ohne daß sie das, was sie als das zu Glaubende benennt, allererst konstituieren würde. Es hat in der katholischen Kirche seit der Reformation eine Kontrolle in diesem Punkt gegeben. Die Gegner der Reformatoren im 16. Jhd. haben gelegentlich in bestimmten Fraktionen durchaus die positive Position bezogen, die besagt, daß es auch der gegenwärtigen Kirche aufzutragen und erlaubt sei, Glaubenswahrheiten neu zu setzen, daß also dieses Tun ein produktiver Tun der Kirche im Verhältnis zu Glaubenswahrheiten sei.

Ein konservativer, negativer Füllgel war der, der behauptete, es muß die Inhaltlichkeit allemal ausgewiesen sein durch Schrift und Tradition. Dieses letzteren Füllgel ist der Katholizismus in der Folgezeit nachgefolgt, sodaß über diesen Punkt heute kein Streit mehr zu herrschen braucht ebensowenig wie eine Streit herrschen braucht über die Gemeinsamkeit, die zwischen der damaligen extremen Position und der heutigen besteht, nämlich der Notwendigkeit der kirchlichen Autorität in der Bestimmung dessen, was Glaubenswahrheit zu sein hat. Es bedarf der kirchlichen Autorität, die diese Glaubenswahrheiten ausdrücklich feststellt. Es ist nicht Sache derer, die in dieser Kirche als Gemeinschaft die Glaubigen zusammengeschlossen sind, diese Wahrheiten in ihrem Gehorsam allererst zu identifizieren, sondern diese Identifikation ist die Aufgabe und die Pflicht der kirchlichen Autorität. Der Widerspruch der Reformatoren wird häufig als gerichtet gegen diese Autorität, gegen diese Definition von Glaubenswahrheiten durch Autorität angesetzt, wobei ein Wahrheitsmoment und ein Irrtumsmoment mit dieser Vorstellung zugleich einhergeht. Das Wahrheitsmoment liegt darin, daß in der Tat die Reformatoren der Meinung waren, es könne sich in der Frage der Glaubensartikeln nicht um eine Duplizierung in der Autorität in der Offenbarung handeln. D.h., es kann nicht darum gehen, daß die göttliche Autorität der geoffenbarten Wahrheit gewissermaßen verdoppelt wird dadurch, daß neben ihr aufrückt so etwas wie eine kirchliche Autorität. Auf der einen Seite die Autorität der Offenbarung in Schrift und Tradition, auf der anderen Seite und daneben die Autorität der Kirche als eine selbstständige, von jener ersten abgehobene Autorität und nun die Glaubenswahrheit auf beide als notwendige Elemente zurückgeführt werden soll. Die Reformatoren waren vielmehr der Auffassung, daß für die Glaubenswahrheit eben nur eine einzige, die göttliche Autorität in Betracht kommen kann. Aber sie haben nicht gezögert, diese göttliche Autorität der Offenbarung mit der eigentlichen Autorität der Kirche ohne weiteres identisch zu setzen. Diese Spitzensätze tauchen bei Luther immer wieder auf, sodaß es geradezu hybrid erscheinen kann, daß ohne weiteres die Autorität der Kirche und die Autorität Gottes als ein und dieselbe erscheinen. Es ist dann nur die Frage, in welcher Richtung diese Gleichung gelesen wird. Ob sie dahingehend verstanden wird, daß die Autorität der Kirche keine andere sein kann als die Autorität des sich offenbaren Gottes und das diese Autorität des sich offenbaren Gottes die einzige in der Kirche gültige sein kann, sodaß keine von Menschen vertretene daneben sich aufzubauen das Recht beanspruchen darf. Das Problem der Autorität also wird kritisiert, oder das Thema der Autorität in der Reformation wird kritisiert unter dem Aspekt, daß es nur eine einzige für die Glaubenswahrheit in Betracht kommende Autorität geben kann. Ein anderer Punkt freilich ist der, der gewissermaßen nur verschwiegen mit in die Kritik eingeflossen ist. Die verschwiegene Kritik liegt darin, daß

mit dem Gedanken des Dogmas in der katholischen Tradition festgehalten ist an der Vorstellung und der Auffassung, die bereits in der griechischen Philosophie ihren Ausdruck gefunden hat, daß nämlich jedwede Wahrheit, die unter Menschen zur Sprache kommt, in der Sprachform e. Aussagephases ansetzt, sodaß nur erscheinen kann. Wahrheit, die sprachlich artikuliert wird, wird artikuliert in einem Aussagesatz, in einem Behauptungssatz. Dieser Behauptungssatz, von dem gesagt werden kann, er sei wahr oder falsch, ist so etwas wie die Form, in der die Wahrheit nur epiphant werden kann. Die katholische Kirche hat an diesem Charakter der Aussage auch der göttlichen Offenbarungswahrheit festgehalten, sodaß sich hier die Fragestellung ergab, wie die Wahrheit eines solchen Satzes sicherzustellen sein könnte. In der philosophischen Tradition war die Sicherung der Wahrheit einer Aussage möglich durch die Ableitung aus ursprünglich evidenten Sätzen, sodaß man es zu tun hatte entweder mit unmittelbar einleuchtenden Aussagen, die für sich selbst sprachen und ihre Wahrheit von sich selbst aus präsentierten und solchen Sätzen, deren Wahrheit sich erweisen läßt, sofern sie ableitbar, deduzierbar sind aus ersten, unmittelbar evidenten Sätzen. Den Glaubenssätzen der Offenbarung aber eignet es, daß sie weder auf Evidenz sich berufen können, als leuchteten sie jeder Vernunft und jedermann unmittelbar ein, noch sich aus solchen vernünftig, evidenten Sätzen deduzieren lassen. Es bedarf einer anderen Begründung außer Evidenz und Deduktion. Diese andere Begründung wird gewährleistet durch die durch die Offenbarung sanktionierte Autorität der Kirche. Die autoritative ecclesiae leistet für die Glaubenswahrheiten das, was Evidenz und Deduktion für die philosophisch wahren Aussagen zu leisten vermögen. An diesem Punkt des Aussagecharakters, des Ausweisens einer Glaubenswahrheit, an diesem Punkt setzt, ohne ausdrücklich artikuliert zu werden, der eigentliche Protest der reformatorischen Theologie gegen das katholische Dogma ein. Denn die Bestimmung, die reformatorische Bestimmung der kirchlichen Lehre lautet dahingehend, daß es in dieser Lehre gehen müsse um die reine Lehre des Evangeliums. Luther hat für das Evangelium den präzisen Begriff formuliert, es sei verbum dei promittens, es sei verheißendes, zugebendes Wort Gottes. Dieses zugebende Gotteswort ist Gegenstand und Aufgabe der kirchlichen Lehre und nichts sonst. Das bedeutet für die Theologie, die dem Hochrecht, daß sich ein Begriff von reiner Lehre nur zu explizieren vermag, in der strengen Beachtung eines doppelten Unterschiedes. Nämlich zum einen des Unterschiedes zwischen verbum dei, zwischen Gotteswort und menschlicher Lehre, menschlicher Meinung. Zum zweiten muß er sich beweisen und bewahren in der zweiten Differenz zwischen einem verbum promittens und einem verbum praedictans, zwischen einem verheißenden, zugebenden und einem verurteilenden, einem fordernden Wort. Die kollektive Urteilscheidung heißt Gesetz und Evangelium. Kirchliche Lehre in der dop-

pelten Differenz zwischen Gotteswort und Menschenwort auf der einen Seite und Gesetz und Evangelium bzw. Evangelium und Gesetz auf der anderen Seite. Nur in dem Maß, in dem beide getrennt sind, im Begriff der kirchlichen Lehre ein- und festgehalten werden, kann es so etwas wie kirchliche Lehre geben. Diese doppelte Differenz freilich ist eine Bestimmung, die in der Frühzeit der Reformation mit allem Nachdruck festgehalten worden ist, die aber in der Folgezeit erstaunlich rasch einem Vergessen oder einer Verdrängung anheim gefallen ist. Sie ist deshalb einer Verdrehung anheim gefallen, weil nach der Reformation, vielleicht auch unter ihrer Wirkungsgeschichte eine radikalste Kritik gegen die christlich religiöse Tradition laut geworden ist, eine Kritik, die darauf zielt, deutlich zu machen, daß in jedem christlichen Lehrartikel, in dem miteinander verbunden sind das Element der Aussage und das Element der Autorität, ein immanenter Widerspruch enthalten ist. Denn zum Wesen einer Aussage gehört es, daß sie schlechterdings unabhängig ist von jedem realen Subjekt, daß diese Aussage macht, sei es erstmals aufgestellt oder in der Folgezeit rezipiert und weitergibt, daß der Satz von der Irrationalität der Wurzel aus 2 vielleicht auf Dio... zurückgeht, ist für die Behauptung, für den mathematischen Satz der Irrationalität der Wurzel aus 2 völlig unerheblich. Der Anspruch ist hier vielmehr in der Aussage, daß hier eine gänzliche Unabhängigkeit von jedem subjektiven Bewußtsein vorliegt. Diese Unabhängigkeit impliziert die Möglichkeit, daß jedermann, der mathematisch gebildet ist, in der Lage ist, den Beweis für diesen Satz anzutreten ohne Ansehen der Person. Diese Subjektindependenz, die zur Natur der Aussage dazugehört, wird in der kirchlichen Lehre dort verletzt, wo mit dem Begriff der Autorität zur Begründung einer Aussage Wahrheit operiert wird. Man kann den großen Aufstand der Neuzeit gegen das kirchliche Dogma geradezu als Insistenz auf der Subjektunabhängigkeit der Aussage und ihrer Wahrheit interpretieren. Es wird geltend gemacht, was unlegitim zur Idee der Aussagenwahrheit gehört gegen den Versuch geisteswissenschaftlicher, eine kompetente Subjektivität als Geltungsgrund für eine Aussagenwahrheit zu reklamieren. Das ist eine Position, die so in der Reformation niemals bezogen worden ist, sondern das ist eine spezifisch neuzeitliche Bewegung, die zur Konsequenz hat, daß man in diesem Beharren auf der Subjektunabhängigkeit von Aussagen, daß man sich in der Konsequenz dieses Beharens konzentrieren mußte auf die Differenz zwischen Gotteswort und Menschenwort. Das Stichwort dafür heißt Offenbarung und/oder Vernunft. In der Konsequenz dieses Beharens um Subjektindependenz von Aussagenwahrheit, die Konsequenz dieses Beharens bedeutet für den Protestantismus ein Zurücktreten der zweiten Differenz von Evangelium und Gesetz zur Bestimmung dessen, was kirchliche Lehre ist. Kirchliche Lehre wiederum beginnt sich einseitig zu orientieren an der Differenz von Offenbarung und Vernunft, von Gottes-

wort und Menschenwort. Die Geschichte im Katholizismus und im Protestantismus ist blickt in den beiden Vatikanischen Konzilien und auch hin zu der Dogmatik Karl Barth von der Vorherrschaft der Differenz zwischen Gotteswort und Menschenwort geprägt gegenüber der anderen Differenz, die aus der Reformation stammt, der zwischen Evangelium und Gesetz. Sodas jedenfalls der Schein entstehen kann und konnte, als ließe sich diese Differenz zwischen verbum dei und doctrina hominis, als ließe sich diese Differenz selbstständig in ihrem Sinn interpretieren und sei nicht angewiesen zur Integration ihres Sinnes auf die Verbindung mit der anderen Differenz von Evangelium und Gesetz. Diese neuzeitliche Veränderung hat zur Folge, daß die in der reformatorischen Position unmittelbar einschlägige Zusammengehörigkeit von evangelischem Gotteswort und göttlicher Autorität, daß diese Zusammengehörigkeit uneinsichtig geworden ist und das Gotteswort nur als eine fordernde Autorität noch in Betracht gezogen wird. Während in dem Verständnis dieses Wortes als Aussage, als Verheißung das Moment der diese Verheißung verbürgenden Subjektivität und Autorität als Konstitutivum mißlos und zwanglos denkbar ist. D.h. zu der Aussage gehört das zugehörige Subjekt so konstitutiv hinzu, wie das reale Subjekt für die Aussage und das Aussagewert bedeutungslos sein muß. Insofern ist das Interpretieren auf der Autorität unter der Voraussetzung, das es sich bei der kirchlichen Lehre um die Lehre des Evangeliums handelt, alles andere als die Aufstellung eines Glaubensgesetzes, eines Lehrgesetzes; es ist vielmehr die Angabe und die bestimmte Bezeichnung dessen, was allein oder vor allem als Wahrheitsgründung einer solchen Aussage in Betracht kommen kann. Eine authentische Lehre des Evangeliums erhobelt es mit Notwendigkeit, daß diejenige Größe genannt wird, derjenige Urheber des Versprechens, der auch die Selbstverpflichtung zur Erfüllung dieses Versprechens übernommen hat, der also für die Wahrheit dieses Wortes Sorge zu tragen bereit ist. So gewiß es für das Wesen der Aussage schlechterdings vernünftig ist, wenn ihre Geltung auf Autorität gegründet werden muß - die Aussage wandelt sich dann unweigerlich zum Gesetz, zur Drohung - so gewiß ist es für das Wahrheitsverständnis einer Aussage, schlechterdings unentbehrlich, daß das Subjekt dieser Aussage zur Sprache gebracht wird und sich nicht verschweigt, denn zur Subjektivität der Verheißung gehört auch das Moment ihrer schlichtmühtigen Unverletzbarkeit. Das ist eines der Motive, was in der Kritik der Reformatoren an Rom dahinter gestanden hat, daß nämlich die Aufstellung des Elementes der Autorität so etwas wie die Annäherung der Verbindlichkeit des menschlichen Subjektes für die göttliche Verheißung bedeutet, als könne der Mensch in die gerechte Tugend des Versprechenden, des ursprünglich Versprechenden Subjektes eintreten und für die Wahrheit bürgen, deren nur derjenige fähig sein kann, der die Erfüllung des Versprechens auch zu gewährleisten vermag. Luther kann an einer Stelle sagen, daß nur derjenige ein

Recht habe, Artikel des Glaubens zu setzen, der in der Lage sei, authentisch Leben zu versprechen, Leben zu verheißeln, nämlich künftiges und auch gegenwärtiges, nur derjenige, der das Lebens möglich ist, ist auch in der Lage Artikel des Glaubens aufzustellen. So wahr kein Mensch Herr und Meister des Lebens wie des Todes ist, daß er todversprechend handeln könnte, so wenig kann eine menschliche Instanz als Garant für Zusage-wahrheiten im Sinne des Glaubens nach reformatorischem Verständnis in Betracht kommen. Diese unterschiedliche Stellung der reformatorischen Kritik an dem Dogma und des neuzeitlichen Widerspruches gegen eine dogmatische Fassung, wie es in der kirchlichen, christlichen Tradition in Europa geschehen ist, diese Unterschiedlichkeit beruht auf der engsten Differenz, die als systematische in Entfaltung zubringen wäre, nämlich die Differenz zwischen der immer behaupteten und nie geleugneten Möglichkeit von Wahrheit einer Aussage mit der selten oder kaum in Betracht gezogenen Frage nach der Möglichkeit einer wahren Zusage. Die Aussage- und die Zusagewahrheit, wenn sie beide wirklich denkbar sind, sind qualitativ sicherlich zu unterscheiden, aber dennoch wäre die Aufgabe sie nicht in bloßer Unterschiedenheit zu behaupten und zu setzen, sondern es wäre die Aufgabe, ihr Verhältnis zu allererst zu bestimmen, wenn nicht mit dem operiert werden soll, was in der Tradition gelegentlich als Gespenst auftaucht, mit dem Phänomen einer doppelten Wahrheit. Einer doppelten Wahrheit, die in sich so zerklüftet ist, daß beide Teile beziehungslos nebeneinander stehen und beziehungslos auch nebeneinander behauptet werden müssen. Die Frage wäre, wie ist die Wahrheit einer Aussage denkbar und lehrbar, wenn sie nicht ausschließend sein soll, im Verhältnis zur Möglichkeit einer Wahrheit einer Zusage und wie ist die Wahrheit einer Zusage denkbar und mittelbar, einer Zusage, die nicht vernichtend ist für die Möglichkeit der Wahrheit einer Aussage. Das wäre eigentlich das Problem, um das es gehen müßte in der Artikulation der Wahrheitsfrage des christlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre. An dieser Exposition bin ich zunächst einmal interessiert, um die Problematik, die Fragestellung dieser doppelten Ausrichtung deutlich zu machen, um dann im zweiten Teil des Kollegs den Horizont zu ermitteln, in dem gegenwärtig außerhalb der Theologie die Wahrheitsfrage behandelt und erörtert wird, um dann im dritten Teil die Beziehung zwischen beiden herzustellen und die Frage nach der Kommunikationsfähigkeit einer theologischen Diskussion der Wahrheitsfrage mit dem, was außerhalb der Theologie an Diskussion dazu stattfindet. Dazu ist einmal, meine ich, die Feldbereitung für diese theologische, diese spezifisch theologische Fragestellung erforderlich. Ich werde noch einige Zeit damit zubringen, das etwas zu explizieren, zu erläutern, von den verschiedenen Aspekten aus und dabei auch schon ein wenig vorzreifen auf das, was in dem zweiten Teil stattfinden soll, wo nicht nur die prophetische Philosophie Mitgedachtes zur Sprache kommen soll, sondern auch die in der Gegenwart

verschiedenen Theorien der Wahrheit mit zur Sprache kommen soll, vor allem die drei Typen, die in der gegenwärtigen Situation noch immer in einer gewissen Konkurrenz zueinander stehen, die sogenannte Korrespondenztheorie der Wahrheit, die Kohärenz- und der Konsens-theorie der Wahrheit, die in ihrem Verhältnis und in ihrer Affinität oder ihrer Gegensatzlichkeit stehen, was aus der Theologie erforderlich wird, hier dann im dritten Teil erörtert werden soll. Zunächst also für und das vorläufige Geschäft, das Problem der Wahrheitsfrage in der christlichen Lehre und noch etwas eingehen der zu vergegenwärtigen. Und zwar so, daß dabei schon mit herangezogen werden kann - ich möchte Sie hinweisen darauf - die Analyse, die in der Sprechakttheorie von Searle vorgenommen worden ist in dem Band "Sprechakte". In diesem Band hat der englische Philosoph eine Analyse des Sprechaktes dem Versprechen vorgetragen. Das also, was hier als menschlicher Sprechakt analysiert ist, ist also durchaus ein Analogon zu dem, was in der Theologie mit dem Gedanken des Evangeliums gemeint und in welche Richtung es zu bedenken ist. Wir müssen und dann vergegenwärtigen, was die Probleme in dem theologischen Begriff der Zusage sind und wie sich unter diesen Problemen die Bedingungen einer Möglichkeit der Lehre näherhin präzisieren lassen.

30.4. 1981

Meine Damen und Herren!

..... des Begriffs kirchlicher Lehre und seine spätere Wiederaufnahme, daß nach dem gemeinsamen Protest von Reformation und Neuzeit gegen so etwas wie ein kirchliches Dogma oder Glaubensprinzip festgehalten werden kann. Die Problematik der dogmatischen Wahrheit im Sinne der römisch-katholischen Kirche besteht darin, daß im Begriff seiner Wahrheit miteinander verbunden sind die Form einer Aussage und das Kriterium der Autorität. Es wird sich im Verlauf der Neuzeit herausstellen, daß diese beiden Elemente verbunden in dem Begriff des Dogmas in sich und mit sich unvereinbar und unversöhnlich sind, sofern gerade die Form der Proposition das Prinzip der Autorität zur Begründung von Wahrheit ausschließen möchte. Während umgekehrt die Verweisungsrichtung des Gedankens der Autorität in der Tat in eine andere gehen kann, wenn dem Fingerzeig, der Wegweisung der reformatorischen Entscheidung gefolgt wird. Für den reformatorischen Protest jedenfalls gilt, daß sein Einwand nicht formaler Natur ist, sondern man wird für die reformatorische Antithese gegenüber dem römischen Lehrprinzip behaupten müssen, daß in der Reformation der Inhalt der kirchlichen Lehre gegen ihre Form als Dogma ins Feld geführt worden ist. Der spezifische Inhalt kirchlicher Lehre ist unverträglich mit der lehramtlichen Festlegung und mit der lehramtlichen Definition von Glaubenswahrheiten in der Gestalt des Dogmas, und zwar dann, wenn der Gedanke strikte festgehalten und durchgeführt wird, daß kirchliche Lehre, sofern sie Glaubenslehre ist, prinzipiell verstanden werden muß als Lehre des Evangeliums, als Lehre des Evangeliums Christi, wobei für den Begriff des Evangeliums von Luther, wie ich schon sagte, die präzise Formel aufgestellt worden ist, daß es sich dabei um Gottes Verheißungswort handelt, wobei auf beide Elemente des stärksten Gewichts zu legen ist, sowohl darauf, daß es sich unverrückbar um Gottes Wort handelt und in keiner Weise um Menschenwort und zum anderen, daß es sich um eine Verheißung und in keiner Weise um ein Gebot oder ein Gesetz handelt, das vom Menschen etwas fordert. Zum Wesen der Verheißung gehört es, daß es ein Gebot ist und nicht eine Anforderung an ein bestimmtes Tun des Menschen zum Inhalt hat. Kein Gebot also, sondern Zusage. Bei diesem erstem Gegensatz und Unterschied zwischen Gotteswort und Menschenwort ist es für die Reformatoren auch wesentlich, daß damit auch ausgeschlossen ist so etwas wie eine Übersetzung des göttlichen Verheißungswortes in eine menschliche Feststellung. Da bricht der Unterschied und der Gegensatz zum römisch-katholischen Dogma auf, denn die Meinung Luthers ist offenkundig die, und so ist er auch in der Redaktion der Gegenwart noch verstanden worden, ist offenkundig die, daß mit der Verwindung der Gestalt der Verheißung in einen Lehersatz, in

eine Aussage, damit Gottes Wort in Menschenwort transportiert wird, daß also gewissermaßen mit dem Gedanken Ernst gemacht wird, es könne so etwas wie eine Äquivalenz, eine Wahrheitsäquivalenz zwischen göttlicher Verheißung und menschlichem Lehersatz geben. Diese Umsetzung würde etwa bedeuten, wenn man sich das in einer menschlichen Analogie vorwegnehmen wollte, daß der Satz "ich schätze dich" übersetzt wird in den Satz, "er schätzt ihn" als seien diese beiden Sätze äquivalent. Wenn diese beiden Sätze äquivalent wären, könnte man in der Tat damit rechnen, daß so etwas wie eine promise in ein Dogma übersetzt wird. Gilt aber, und das ist die Meinung der Reformatoren und damit auch Luthers, gilt die Unübersetzbarkeit, gilt die prinzipielle Inäquivalenz dieser beiden Aussageformen, dann ist es schlichterdinge unmöglich, eine solche Übersetzung vorzunehmen und dann ist es unmöglich, die Wahrheit einer Zusage der Wahrheit einer Aussage gleichzusetzen, gleichzusetzen. Die Problematik ist, wie läßt sich dann überhaupt in menschlicher Sprache eine göttliche Zusage mitteilen? Gibt es das überhaupt oder ist es prinzipiell unmöglich? Das Problem stellt sich also nicht abstrakt, ob Menschen Gotteswort sagen können. Das wäre eine Fragestellung, wie sie durchaus auch in der dialektischen Theologie vorgetragen und entwickelt worden ist. Ich erinnere an den großen Aufsatz und Vortrag von Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Philologie", wo er diesen Gegensatz zwischen Gotteswort und Menschenwort thematisiert und reflektiert hat mit der Maßgabe der Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes in menschlichen Worten gleich der Verheißung, die darüber aufgerichtet ist, daß Gott sich in menschlichen Worten zu Gehör und Sprache bringen will, das aber nur als Verheißung, nicht aber als eine Möglichkeit, von selten der Menschen ins Werk gesetzt zu werden. Das wäre eine, gemessen an dem Problemstand der Reformation, eine abstrakte Antithese zwischen Gotteswort und Menschenwort. Das Spezifikum wäre es vielmehr festzuhalten und zu fragen, wie läßt sich ein Gotteswort vom Charakter einer Verheißung von Menschen in menschlicher Wortsprache Menschen zusprechen. Gibt es dafür eine Möglichkeit, und welche Bedingungen müßten dann in der menschlichen Wortsprache erfüllt werden? Das ganze unter der Voraussetzung, daß über der eben festgestellten Unübersetzbarkeit des göttlichen Verheißungswortes in eine menschliche Rede daß neben dieser Linie die andere, eben diese wichtige Linie ins Auge zu fassen ist, die enthalten ist ebenfalls in dieser Bestimmung, daß die Kirche Gotteswort zu lehren hat, und d.h., daß sie in dem Gegensatz zu dem redenden Gott sich zu verstehen hat. D.h., daß im Verhältnis zu dem redenden, sprechenden Gott die Kirche sich primär bestimmen muß als eine Kirche, die im Hören dieses göttlichen Redens besteht. Die wahre Kirche ist primär und in erster Linie *ecclesia audiens* und nicht *ecclesia docens*. Über das Hören der Kirche entscheidet nicht die lehrende Kirche, sondern über

das Hören der Kirche entscheidet einzig und allein der als anredende Gott. Das bedeutet, daß die ecclesia audiens nicht in irgendeiner Weise in Abhängigkeit von der lehrenden Kirche gedacht werden kann, sondern daß umgekehrt, wenn die Bestimmung der lehrenden Kirche eine nur in der Folge der hörenden Kirche denkbare Bestimmung ist, daß dann die lehrende Kirche unter dem Urteil der hörenden Kirche steht und nur so gedacht werden kann. Es ist nur folgerichtig und konsequent, wenn Luther 1523 diese berühmte Schrift vorgelegt hat: "Von dem Recht der Macht christlicher Gemeinde christliche Lehre zu urteilen". Hier wird genau mit diesem Gedanken ernst gemacht, daß, wenn Gott der ursprünglich Anredende ist, die hörende Kirche die erste Instanz ist, die über die lehrende Kirche zu urteilen hat. So gewiß die lehrende Kirche im Auftrag des göttlichen Redens steht, so wenig gebührt dieser Kirche die Funktion der Beurteilung ihres Wahrheitsgehaltes und ihres Wahrheitswertes. Luther hat in dieser Schrift von 1523 hat diese Anmaßung im römischen Lehramt als die gefährliche Verfauschung und Verrechnung von Gotteswort und Menschenwort angeprangert. Das nämlich mit dem Vollzug der Lehre zugleich in Anspruch genommen wird die Vollmacht zur Beurteilung, zur Feststellung der Wahrheit, sodaß nicht nur in der kirchlichen Lehre, hier in der Gestalt der Aussage, der Anspruch auf Wahrheit erhoben wird, sondern über diesen Anspruch auf Wahrheit, der jeder Aussage innewohnt, hinaus, wird der Anspruch und die Forderung verbunden, daß diese Wahrheit akzeptiert wird, als Wahrheit anerkannt wird. D.h. es wird der Absenz beansprucht und nicht nur die der Aussage eigenständige Wahrheit. Insofern verwandelt sich damit auch diese anspruchsvolle Aussage der kirchlichen Lehre in ein Gesetz, in ein Gebot des Glaubens, denn beansprucht wird hier nicht, noch einmal, die Wahrheit als eine Bestimmung der Aussage, sondern beansprucht wird die Anerkennung, der Glaube, die Akzeptation dieses Satzes als einer wahren Aussage. Hier fällt gewissermaßen das Subjekt der Lehre und das Subjekt des Urteils über diese Lehre zusammen und in eins. Diese Identifikation ist für Luther das entscheidende Merkmal gerade auch der Verwechselung von Gotteswort und Menschenwort in dem Institut des römischen, päpstlichen Lehramtes. Als solches macht er auch dieses Element in seiner Schrift namhaft und mobilisiert dagegen den ursprünglichen Lehrer der Kirche Christus mit den bekannten Zitationen aus dem Johannesevangelium, wo das Ich Christi als des ursprünglichen Lehrers vorgekehrt wird mit dem Bemerkens, daß diejenigen, die mit ihm Wahrheit sind ihn auch als Wahrheitszeugen anerkennen und verstehen; die ihn hören, nicht nur diejenigen, die mit ihm reden oder in seinem Auftrag reden. Sondern diejenigen, die hören, sind diejenigen, die Auskunft zugeben haben und Urteil zu geben haben über das, was an Wahrheit erkennbar ist. Dieses Urteil erfolgt dann in der Antwort auf dasjenige, was in der hörenden Kirche vernehmlich ist. Wenn dieses, was in der hörenden Kirche vernehm-

lich ist, als Evangelium zu bestimmen ist, so gilt die weitere Bestimmung im reformatorischen Ansatz, daß kirchliche Lehre ihren ganzen Sinn darin hat, dem Zweck des Glaubens zu dienen. Der ganze Sinn kirchlicher Lehre ist darauf gerichtet, Glauben zu finden für das göttliche Evangelium. Ein klassisches Beispiel dafür, eine klassische Dokumentation dafür ist enthalten in der Confessio Augustana (CA). Dort wird nach dem vierten Artikel über die Rechtfertigung allein aus Glauben der fünfte Artikel eingefügt, der handelt vom ministerium ecclesiae, vom kirchlichen Dienst. Dieser Artikel beginnt mit dem Satz, mit dem Finalsatz: "ut hanc fidem consequamur institutum est". "Damit wir diesen Glauben erlangen, ist eingerichtet das Amt, welches das Evangelium rein zu lehren hat und die Sakramente darzureichen hat". Der Zweck des kirchlichen Dienstes ist gerichtet auf die Wirklichkeit des Glaubens der Hörer der Lehre. Und dies ist, so explizit muß es gesagt werden, dies ist exklusiv die Abzweckung der Lehre der Kirche. Die kirchliche Lehre würde dort aus ihrem Element fallen, wo sie über diesen Zweck einen anderen noch erheben könnte. Der Zweck des Glaubens ist der Endzweck kirchlicher Lehre und zwar so, daß mit diesem Endzweck des Glaubens keine andere Zwecksetzung verbunden werden kann. Das ist enthalten in der Bestimmung, daß das Evangelium der Inhalt und die Substanz kirchlicher Lehre sei und sonst nichts. Das bedeutet nun, daß für die Reformatoren sich ein bündiger Zusammenhang zwischen drei charakteristischen Formen ihrer Theologie ergibt, nämlich ein bündiger Zusammenhang zwischen den Formeln von der wahren Kirche, von der reinen Lehre und vom Glauben allein. Vera ecclesia, pura doctrina und sola fides bilden einen unverbüchlichen Zusammenhang im Verständnis der reformatorischen Lehre. Das Evangelium zielt auf nicht anderes als auf das Element, das in dem theologischen Satz enthalten ist: "Allein der Glaube rechtfertigt" so wie er im vierten Artikel der CA festgehalten ist, "sola fides iustificat". Auf dieses sola fides, auf diese Subjektbestimmung in diesem Urteil zielt die kirchliche Lehre und dies eben exklusiv. Das bedeutet, gar in der kirchlichen Lehre auch nicht vorrätigend verfügt werden kann über dasjenige, was über die sogenannten Früchte des Glaubens zu gelten hat. Die Kirche ist nicht eine Kirche derer, die gute Werke tut, sie ist nicht eine communio bonorum, eine Gemeinschaft von guten Menschen, sondern die Kirche wird bestimmt, wenn sie vera ecclesia, also hörende Kirche ist als eine congregatio fidelio, als eine Gemeinschaft von Glaubenden. Dies genügt zur Bestimmung dessen, was Kirche sei. Für die reformatorische Theologie. Damit wird noch einmal diese Begrenzung der Zielsetzung von kirchlicher Lehre umschrieben. Die kirchliche Lehre ist nicht eine Maßgabe für dasjenige, was die Glaubenden zu tun haben, sondern die kirchliche Lehre steht im Dienst derer, die noch nicht zum Glauben gekommen sind oder schon zum Glauben gekommen sind, ohne schon eine Endgültigkeit erreicht zu haben. Das ist der

Zweck, und das muß man sich gläubig sehr deutlich vor Augen halten, denn damit ist eine Position bezogen, die jeglicher Moralisierung der kirchlichen Lehre widerspricht. Kirchliche Lehre ist nicht die Aufstellung von irgendwelchen moralischen Prinzipien oder Verpflichtungen, sondern die Ausrichtung dessen, was Gott den Menschen versprochen hat, nichts anderes als ein interessantes Hinzielen darauf, daß dieses Versprechen unter Menschen Glauben findet. Es sind Gesetzmäßigkeiten die Bedingungen durch- aus ermittelbar, und das ist es, was die Theologie zu ermitteln hätte, den Bedingungen, denen kirchliche Lehre zu genügen hat und zu entsprechen hat, wenn diese Lehre strikt bezogen ist auf ihre Substanz, auf das Evangelium, das zum Korrelat hat den Glauben und nichts als den Glauben. Diese Bedingungen werden auch in der reformatorischen Theologie durchaus zur Sprache gebracht, ohne daß sie in aller Breite systematisch entfaltet werden. Wir können uns vergewissern und ich möchte einige dieser Bedingungen heute jedenfalls im vornehmen nennen, um auf den Inbegriff zu sprechen zu kommen, der sie bündelt und der so etwas wie eine transzendente Formbestimmung für kirchliche Lehre sein muß und sein kann. Wenn es richtig ist, daß für diese Auffassung der reformatorischen Theologie ein qualitativer Unterschied festzustellen ist in der Form zwischen Aussage und Zusage, so ist ein Moment, an dem diese Differenz fundamental deutlich wird die schon in der vergangenen Stunde angesprochene unterschiedliche Stellung von Aussage und Zusage zu dem jeweils realen Subjekt. Dieses reale Subjekt ist dem Sinn der Aussage gemäß aus der Bedeutung der Aussage geradezu ausgeschlossen. Es gilt die Unabhängigkeit, die Überlegenheit, die Situationsüberlegenheit der Aussage, die entweder wahr oder falsch ist gleichgültig, von wem sie behauptet wird und gleichgültig unter welchen Bedingungen sie behauptet wird. Diese Unbedingtheit, auf die die Aussage aus ist, zeichnet sie gegenüber der Zusage insofern aus, als die Zusage strikte angewiesen ist auf das reale Subjekt, das diese Aussage macht. Ein Versprechen, das anonym ist, ist bestenfalls eine Prognose, aber nicht mehr ein Versprechen, eine Zusage. Das wäre eine in die Zukunft projizierte Aussage, aber das wäre gerade die Verwechslung und die Verflüchtigung der Form, auf die die Reformatoren den größten Wert gelegt haben, der Form nämlich, in der jemand jemandem etwas verspricht. Diese personale Referenz, die in jedem Versprechen konstitutiv enthalten ist, macht es notwendig, das Moment der verheißenden Subjektivität als konstitutiv für den Sinn des Versprechens mit zu bedenken und auch die Funktion, in der dieses versprechende Subjekt der Zusage gegenübersteht. Denn nur in der Wahrhaftigkeit des Subjektes kann die Wahrheit der Zusage sichergestellt werden. Luther spricht immer wieder davon, daß die Verlässlichkeit, daß die Wahrhaftigkeit Gottes der Grund für die Vertrauenswürdigkeit des Evangeliums ist, d.h. für die Gediegenheit, für die Zuverlässig-

keit, für die Wahrheit des Evangeliums. Die Wahrheit der Zusage steht unter der Bedingung des zureichenden Subjektes, unter der Bedingung, daß dieses Subjekt sich verpflichtet in der Erklärung dieser Zusage auch für die Einhaltung zu sorgen, daß dieses Subjekt beim Wort genommen sein will und genommen werden kann. Das Moment des Versprechens also impliziert konstitutiv das Moment der Selbstverpflichtung des realen Subjektes. Diese Subjektivität ist nicht zu eliminieren aus dem Sinn eines Versprechens. In diesem Moment der Subjektivität eines Versprechens scheinen mir zwei Elemente konstitutiv verbunden zu sein, die auf das genaueste eingehalten und beachtet werden müssen, wenn eine Lehre eines solchen Versprechens denkbar sein soll. Zum ersten gehört es zur Natur einer jeden Zusage, daß sie nicht erzwungen werden kann. Keiner, der eine Zusage macht, ist gezwungen und verpflichtet, diese Zusage zu machen, sondern jede Zusage ist, wenn es denn eine solche sein soll, ein Akt der Freiheit. Das Prinzip der Freiheit ist grundlegend für das Verständnis jeglichen Versprechens und jeglicher Zusage. Mit diesem Prinzip der Freiheit verbindet sich mit dem Gedanken der Subjektivität als Grundlage zwanglos das andere Prinzip der Autorität. Es gibt nur das freie Subjekt, welches das Versprechen gibt, das in der Lage ist, auch für die Einhaltung authentisch Sorge zu tragen. Es gibt nicht die Möglichkeit, die Wahrheit eines solchen Versprechens, einer solchen Zusage gewissermaßen aus der Perspektive dessen, der es hört, kritisch zu überprüfen. Die Möglichkeit, eine Zusage zu testen von selten desjenigen, dem sie gemacht ist, ist schon die Verwandlung der Zusage in das Eigentum des hörenden Subjektes. Er macht sich dieses so zu eigen, daß er sich zum Kriterium der Wahrheit durchaus in der Lage sieht. Das wäre sozusagen die vorgegriffene Subjektive Freiheit auf der Seite des Hörenden, des Adressaten. Ebenso scheidet die andere Möglichkeit aus, daß sozusagen die Probe auf das Versprechen dadurch gemacht wird, daß es in irgendeiner Weise handlungsmäßig erfüllt wird. Ein solcher Versuch wäre die Verwandlung wiederum eines solchen Versprechens in eine Forderung. Beide Möglichkeiten, sowohl die selbstwählige kritische Wahrheitsprüfung als auch die angeblich gehorsame Entsprechung im Handeln scheitern als mögliche Einstellungen zu einem Versprechen, zu einer Zusage aus. In keiner Weise ist das rezipierende Subjekt eine Autorität im Verhältnis zum Versprechen, sondern die Exklusivität, mit der das versprechende Subjekt nur für die Wahrheit sorgen kann, macht es zu einer Autorität in Sachen der Wahrheit dieses Versprechens nur die Exklusivität also, mit der es Grund der Wahrheit ist und sein muß, wenn es denn überhaupt einen Wahrheitsgrund geben soll. Diese beiden Momente, das Prinzip der Freiheit und das Prinzip der Autorität verbinden sich in dem Gedanken der Angewiesenheit jeglicher Zusage auf das versprechende Subjekt, auf das reale Subjekt einer Zusage, eines Versprechens. In dem

Fall des Evangeliums Jesu Christi, sofern dieses Evangelium gewissermaßen der bekannte Sinn ^{der} Schrift bezeugten Geschichte Jesu Christi ist, noch als sich über diese allgemeine Feststellung hinaus, die noch durchaus gemeinsame Erkenntnisse sein kann in Bezug auf menschliches wie göttliches Versprechen, so lassen sich hier noch bestimmte Präzisierungen vornehmen, soweit mit dem Gedanken ernst gemacht werden muß, daß es sich bei diesem Evangelium um so etwas wie eine letztwillige Verfügung, um eine letzte Zusage, um eine letzte Verheißung handelt. Luther hat diesen Gedanken durchgespielt in seiner Schrift von 1520 in dem Sermon vom Neuen Testament. Dort hat er die Einsetzungsworte des Abendmahls interpretiert nach dem Modell eines testamentarischen Nachlasses und dabei den Gedanken entwickelt, daß das Testament eine Zusage, ein Versprechen sei, das mit dem Charakter der Letztwilligkeit und der Unwiderruflichkeit verbunden ist. Er meint, solange noch derjenige, der ein Versprechen macht, am Leben ist, hat er, wie er die Freiheit hat ein Versprechen zu geben, auch das Recht zu revozieren. Es macht die Natur des Erblassers aus, daß er nicht mehr revozieren kann; wer tot ist, kann nicht mehr revozieren. Insofern ist der Tod das Siegel der Letztendlichkeit und Endlichkeit. Ergänzt den Gedanken durch, daß in der Geschichte des Alten Bundes, Gott die Verheißung Christi gesetzt habe in der Absicht, in der Tat für die Letztwilligkeit auch Sorge zu tragen und d.h. den Tod auf sich zu nehmen. Die Menschwerdung steht im Dienst der Begründung der Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit des Evangeliums, das sich Verheißung der Geschichte Israels durch die Zeiten gegenwärtig ist. Gott ist Mensch geworden um zu sterben, um so als Erblasser seine Verfügung, seine Verheißung zu einer letztwilligen zu machen. So der Gedankengang der Schrift von 1520 bei Luther. Er unterscheidet dann dabei die verschiedenen Elemente, die dann in einer solchen letztwilligen Verfügung enthalten sind den Status der Erben, dasjenige, was das Erbgut ist, dasjenige, was versichert und verbleibt. Als verbleibende Elemente gelten ihm hierbei der Leib und das Blut Jesu Christi, soweit es der Todesleib Jesu Christi ist. Das ist der Index, das Wahrzeichen dafür, das derjenige, der das Versprechen gegeben hat, tot ist und es damit die Endgültigkeit feststellt. D.h. es wird hier festgehalten die Verheißung Jesu Christi ist letztwillige Verheißung, wir würden heute sagen, ist eschatologische Verheißung, die in keiner Weise überboten und rückgängig gemacht werden kann. Für die nähere Qualifizierung dieser ultima ratio göttlichen Versprechens gewissermaßen, lassen sich vier Aspekte etymologisch machen, die für die Lehre wesentliche Bedingungen sind und bleiben. Zum ersten, die Parallele zum menschlichen Versprechen liegt auf der Hand, daß das Evangelium im geschulten Sinne eine positive Verheißung ist, deren Positivität keinerlei Einschränkungen unterliegt und deren Positivität auch nicht in irgendeiner Weise für den Adressaten überboten werden kann. Das

Gut, das in dieser Verheißung versprochen wird, ist ein unüberbietbares Gut. Insofern ist der Sinn des Evangeliums, ist der Sinn dieses göttlichen Versprechens als eines letzten Versprechens etwas, was endgültig und tun hat mit dem, was in der Tradition immer unter dem Titel des höchsten Gutes verhandelt worden ist. Nur das höchste Gut genügt der Positivität des Evangeliums als der ^{göttlichen} Verheißung. Hier gibt es nicht noch etwas, was der Mensch noch darüber hinaus wünschen könnte. Dasjenige, was ihm als Gut erscheint und notwendig erscheinen muß, wenn das Versprechen interessant ist. . . . für den Menschen ein Versprechen zu geben, das für den Adressaten uninteressant ist, weil dasjenige, was da versprochen wird ihm keineswegs beharrt, geht dem Sinn des Versprechens ab. Dasjenige, was versprochen wird, muß etwas sein, was für den Adressaten attraktiv ist und für dessen Existenz, für dessen Realität er dankbar ist, während er bedauern müßte, wenn diese Realität ihm nicht zuteil würde. Das gehört konstitutiv zum Sinn eines Versprechens hinzu, auch zu dem Versprechen des Evangeliums, aber nun so, daß es hier in einer unüberbietbaren Weise als das Gute in Betracht zu ziehen ist, als dasjenige, über das hinaus Menschen sich Größeres und Besseres nicht vorstellen können. Es ist ein unvorstellbares Gut in dem Sinne der Unüberbietbarkeit seiner Güte durch menschliche Vorstellung. Dieses ist die eine Vorstellung, die der absoluten Positivität, die es nahe rückt an den Begriff des ^{göttlichen} Gutes, bonum der philosophischen und theologischen Tradition. Das bonum ist eine Kategorie des Evangeliums im Sinne der reformatorischen Lehre und nicht eine Kategorie der Moral; das müßte hier schon festgehalten werden. Das zweite Moment, das zu nennen ist, ist das der Universalität der letzten Verheißung. Diese göttliche Verheißung ist als Versprechen gerichtet an Menschen; nicht klassenbildend und unterscheidend in die Menschheit hinein, sondern diese Verheißung gilt dem ganzen Menschen. Geschlecht, ein Moment, auf das Luther den größten Wert gelegt hat, gerade in seiner Auseinandersetzung mit gewissen Strömungen in seiner Umgebung, daß alttestamentliche Gesetz gegenüber dem römischen Recht in deutschen Ländern zur Geltung zu bringen, sodaß man also das jüdische Gesetz des AT als Maßstab und Kanon für die Rechtssetzung im Reich ins Auge faßt hat. Luther wendet sich gegen ein solches Unterfangen mit dem Hinweis darauf, daß die Gesetze des AT dem Volk des Alten Bundes gegeben sind und nicht etwa aller Welt und allen Menschen. Die Adressaten des in der Tat göttlichen Gesetzes, der Thora - Luther bestreitet nicht den göttlichen Ursprung des jüdischen Gesetzes, aber dieser Ursprung impliziert nicht automatisch eine Universalität dessen, was hier gesagt ist. Sondern das Gesetz Israels ist gerade der Beweis dafür, daß die Göttlichkeit des Urnunters durchaus Hand in Hand gehen kann mit der Partikularität, mit dem Auswahlcharakter innerhalb des Glaubens der Adressaten. Im Unterschied zu diesen partikularisierten und gesetzten des AT ist von dem Evangelium

um Jesu Christi zu sagen, daß jedermann angeht und daß es keine Differenzen gibt zwischen den Adressaten und solchen, die es nicht angeht, sondern daß jedermann, jeder einzelne und alle Welt, von diesem Versprechen angegungen sein will. Universalität wäre die zweite Kategorie, die hier für das Evangelium nachhaft gemacht werden muß. Eine dritte Kategorie läge darin, daß dieses Evangelium eine kategoriale Verheißung ist und in keiner Weise einen hypothetischen Anschein oder Anstrich hat. Die Zusage, die hier gemacht wird, steht unter keinerlei Bedingungen, die erst erfüllt sein müßten, damit dieses Versprechen in Geltung treten kann. Damit wehrt die reformatorische Theologie einen Vorbehalt einer gesetzlichen Vorbereitung und Disposition für den Empfang des Evangeliums ab. So gewiß die Reformatoren etwas von einer Disposition kennen, so gewiß ist es ein grobes Mißverständnis, wenn diese Disposition, diese subjektive Disposition interpretiert wird im Sinne einer Bedingung der Gültigkeit des Evangeliums. Keinerlei Gesetzeswirken am und durch den Menschen stellt eine notwendige Voraussetzung für den Wahrheitswert des Evangeliums dar. Das Gesetz kommt in keiner Weise als eine solche Bedingung in Betracht, deshalb kategoriale Verheißung und nicht hypothetische Verheißung. Als letzte als vierte Kategorie, würde ich sagen: dieses Versprechen ist ein apodiktisches Versprechen und in keiner Weise ein problematisches. Das will sagen, daß keine Macht denkbar ist, die diejenigen, denen die Verheißung gilt, daran hindern könnte, die Erfüllung der Verheißung zu erfahren. Es ist keine Macht denkbar, die die Adressaten hinwegraffen könnte ehe an ihnen die Verheißung in Erfüllung gegangen ist. D.h. es ist nicht möglich, daß sozusagen ein großer Teil derer, denen die Verheißung zugesagt ist, hinweggerafft und also um den Genuß des summum bonum des Evangeliums kommt. Dieser Gedanke ist auszuschließen mit Blick auf die Art und Weise, wie es zu der Selbstverpflichtung Gottes zur Erfüllung seines Versprechens gekommen ist, nämlich in Tod und Auferstehung Jesu Christi, worin Gott seine Macht, seine Lebensmacht auch gerade gegenüber dem Tod bewiesen hat, sodaß von ihm gesagt werden kann, was Luther als eine unabdingbare Voraussetzung für jeden, der ein solches Versprechen aufgestellt hat, daß er nämlich kompetent sein muß, so etwas wie das Leben zu verheißeln. Nur derjenige, sagt er, kann Artikel des Glaubens aufstellen, der in der Lage ist, das Leben glaubwürdig und auch des Lebens mächtig zu verheißeln, das künftige wie das gegenwärtige. Diese Lebensmacht und diese Todesüberlegenheit göttlichen Lebens ist die Voraussetzung für die apodiktische Geltung der Verheißung des Evangeliums, in dem keinerlei Antimacht problematisiert werden kann. Diese Elemente der Notwendigkeit der Beachtung der Subjektivität des Versprechens, diese vier Kategorien der Positivität, der Universalität, des Kategoriales und des Apodiktischen, sie werden festgestellt haben, daß diese vier Kategorien allesamt an der Urteilsfrage Kants in der Kritik der reinen Vernunft

nachgebildet sind und daß sie dieser Urteilsart nachgebildet sind, geschieht nicht von ungefähr, denn das Urteil, wie es dort gehandhabt wird, wird verstanden als ein indikativischer Satz. Das Problem ist nur, ob die Aussage die einzige Form des indikativischen Satzes ist. Wenn ich mich halte an die Tatsache, daß es sich bei diesen Urteilen um indikativische Sätze handelt, lassen sich durchaus auch Kategorien gewinnen, die auch präzisieren und näher bestimmen, beschreiben diejenige, was als kategoriale Bestimmtheit der göttlichen Zusage in der Theologie und für die christliche Lehre zu bedenken ist. Diese Bedingungen sind so etwas wie die Leitlinien, denen gemäß kirchliche Lehre zu verfahren hat. Gezielt ist diese göttliche Verheißung auf den menschlichen Hörer. Nur in der Richtung, in der Zielrichtung dieser göttlichen Verheißung kann sich auch menschliche Lehre, kirchliche Lehre bewegen. Unersetzbar ist das Subjekt, unübersetzbar in eine Aussage ist die Verheißung, universal, kategorial, apodiktisch und positiv nur in dieser Richtung und unter dieser Maßgabe kann eine Explikation erfolgen, eine Explikation, die nicht aussteigt aus der Bewegungs- und Aktionsrichtung des göttlichen Versprechens, sondern durchaus in der Bewegung dieser Aktion begriffen bleibt, eine Bewegung, die von Gott zum Menschen hinreicht, auch die kirchliche Lehre hat es unerlässlich an sich, auf Menschen zuzugehen. Sie hat also nicht den Charakter selbstgenügsamer Reflexion an sich, sondern wenn sie tatsächlich im Dienst dieses göttlichen Versprechens dasteht, muß sie in der Hinwendung und kann sie nur in der Hinwendung zum Menschen geschehen. Die Frage ist, wie sie geschehen kann, was also der Inbegriff der Bedingungen ist und die spezifische, man könnte fast sagen die transzendente Form, in der kirchliche Lehre möglich ist. Hier gibt es für die Kirche offenbar nur diese, wenn sie sqwollen in dem spezifischen Sinne, ohnmögliche Art der Bitte um Vertrauen zu diesem Versprechen Gottes. Deshalb hier die These: Die Form der Bitte ist die elementare Gestalt kirchlicher Lehre außer der es keine adäquate, dem Evangelium gemäße Lehre geben kann. Lehrende Kirche ist mithin bittende Kirche, ist um Vertrauen zu einem Versprechen bittende Kirche. Wo immer sie mehr sein will, wird sie weniger sein. Als bittende Kirche hält sie strikte ein die vorhin genannte strenge Korrelation zwischen Verheißung auf der einen Seite und Annahme und Vertrauen, daß es wahr sei auf der anderen Seite. Promissio und fides sind in dieser reformatorischen Theologie unverbrüchliche Glieder. Diese Doppelstruktur ist auch, wenn Sie darauf achten, auf die große Schrift von Luther die "De captivitate babilonica" von 1520, da werden Sie finden, daß dieses Paar Promissio und fides hominis, daß dieses Paar sozusagen das kritische Prinzip ist, mit dem Luther gegenüber dem gesamten Bau und Struktur der römisch-katholischen Kirche operiert. Das ist das kritische Prinzip, das er an das

Institut der römisch-katholischen Kirche heißt, um deutlich zu machen, was hier an falschen Institutionen aufgekrochen ist und was zur Verdunkelung und der Verhinderung zur Erkenntnis des wahren Sinnes der Kirche und des Evangeliums beigetragen hat im Laufe der Jahrhunderte. In diese Korrelation, in dieses Paar hat kirchliche Lehre ihren Stand zu nehmen, in dem Sinne der Zuhörung, der Weltverknüpfung, der Vermittlung in einem bestimmten Sinne in der Tat der göttlichen Verheißung an die menschlichen Hörer. Aber nicht in der Weise, daß sie selber Zusagen machte, denn das hieße gerade, daß gegenüber zur Subjektivität Gottes nicht achten, sondern sie muß die Differenz in dem Gegenüber ihrer eigenen Stellung zu dem Sein Gottes so festhalten, daß sie, wenn ich so sagen darf, folgerichtig den Indikativ der göttlichen Zusage fortsetzt mit dem Imperativ der menschlichen Bitte. Dem Indikativ der göttlichen Zusage entspricht in der Lehre der Kirche, sofern sie doctrina evangelii ist, der Imperativ der menschlichen Bitte. Damit käme für die Anthropologie immerhin auch das Wesentliche noch zur Sprache und als Frage immerhin aufzuwerfen, ob das nicht unter Umständen eine ursprüngliche Interpretation des Imperativs der menschlichen Wortsprache selber ist; gehört das zum ursprünglichen Sinn der menschlichen Wortsprache, und zwar elementar, Bitte zu sein ehe es denn Befehl werden kann. Der Sinn des Imperativs muß nicht Befehl sein, er könnte es auch nicht(?) sein und kirchliche Lehre müßte in der Tat das Muster dafür sein, wie in der menschlichen Wortsprache die Form des Imperativs in der Weise der Bitte praktisch interpretiert wird durch die Art und Weise, wie er gebraucht wird. D.h. die Kirche steht in der Tat in der Aufgabe und in der Pflicht, eine Verwechselung, die so leicht stattfinden kann, eine Wechselwirkung im Gebrauch des Imperativs als Bitte mit dem Gebrauch als Kommando, als Gesetz, als Befehl zu verhindern. Die Situation der lehrenden Kirche ist eine riskante, in der Tat, denn unversehens kann im Überschieß diese Form des Imperativs in das Gesetz überipelt werden und aus der Glaubens-
 bitte das Glaubensprinzip, die Glaubensforderung gemacht werden. Zur Erinnerung an diese Differenz wäre für die Konzeption und für den Begriff der kirchlichen Lehre zu beachten, daß in ihrem Dienst gegenüber der Wahrheit, diese Glaubensbitten nicht orientiert werden kann an der Frage, was erlaubt werden muß, sondern die Glaubensbitten kann nur orientiert werden an der Frage, was der Hörer glauben kann, was der Hörer, der Adressat glauben kann, ohne daß dieses können, dieses Vermögen nun als ein anthropologisches Potential einfach unterstellt werden muß. Vielmehr wird dieses können nur zu verstehen sein und muß von der lehrenden Kirche verstanden werden als ein in der Tat folgerichtige Konsequenz aus dem Umstand, daß Menschen das ihre Evangelium, das wahre Wort Gottes annehmen wird. Wo diese Begegnung geschieht, kann nur mit Dank gerechnet

werden, wenn Wahrheit sich als Grund der Freiheit erweist und nicht also nach der Notwendigkeit des Glaubens gefragt werden kann, sondern nur nach der Freiheit zum Glauben. Immer nur kann die bittende Kirche mit der Freiheit des Glaubens als begründet in dem, was sie zu lehren hat, rechnen, wenn sie diese Lehre am Menschen und in der Welt und an ihren eigenen Kreis herantrifft. Als Bitte rechnet die Lehre mit der Gültigkeit des Satzes, die Wahrheit wird euch freimachen, die Wahrheit des Evangeliums freimachen zum Vertrauen auf dieses Evangelium und auch zum Vertrauen auf diesen Gott. Diese Situation der lehrenden Kirche als einer bittenden, die darauf zu achten hat, die Grundformen ihrer Tätigkeit, nämlich die Bitte nicht ins Zweifelhafte geraten zu lassen, sei es in das Zweifelhafte der Drohung, sei es in das Zweifelhafte des Gesetzes, denn diese Kirche hat zu ihrem kritischen Gegenüber die Schar derer, die als ecclesia audiens, als urteilende genau jene kritische Instanz darstellen, vor der sich zu bewähren hat, ob und in welchem Maß lehrende Kirche ihre Form gewahrt hat oder gegen ihre Grundform verstoßen hat. Wann immer die lehrende Kirche von der lehrenden so etwas wie ein Gesetz des Glaubens vernimmt oder die Drohung, "wenn du nicht glaubst dann", ist der Augenblick der Kritik von seiten der hörenden Kirche gekommen. Dort wird ihr ein Gesetz aufgelegt und etwas von diesem Widerbruch der hörenden Kirche gegenüber der lehrenden ist in der Tat Glaube ich ein Erbstück des Protestantismus in seiner Allergie gegen so etwas wie Glaubensprinzip und Lehrprinzip. Darin hat sich ein legitimes Moment durchaus erhalten und bleibt auch gültig gegen so etwas wie die Monopolisierung von Lehre und Wahrheitsefindung in dem Kreise derer, die als ecclesia repräsentativa den Lehrenden der Kirche bilden könnten und im allgemeinen auch noch heute bilden. Diese hörende Kirche ist die kritisch urteilende und zwar, indem sie dieses kritische Urteil nicht zum Selbstzweck ihrer Existenz macht, sondern sie kann dieses kritische Urteil gegenüber einer formverleitzenden Lehre nur gültig machen, wenn sie gehört hat, was es zu hören gibt und darauf mit dem Akt des Bekennens antwortet. Das Bekennen ist diejenige Antwort, die von der hörenden Kirche erteilt wird, wenn sie im Lehren der Kirche tatsächlich den zu Wort kommen hört, der der eigentliche Inhalt, der eigentliche Gegenstand auch der lehrenden Kirche zu sein hat. Luther kann sagen, solange noch jemand an dem Namen Luther klebt, hat er noch nicht begriffen, worum es dem Luther geht. Dem Luther geht es nicht um seine Person, sondern dem Luther geht es um Christus. Wenn eine Kirche es nicht zustande bringt, in dem Reden der zur Lehre verpflichteten Glieder der Kirche einen anderen zu hören als diese Lehrenden, muß diese Kirche ehrlicherweise bekennen, daß sie noch fern ist von dem, was sie eigentlich sein soll und sein kann. Die Lehrer der Kirche müssen sich zum Vergessen bringen in der Kirche, damit nicht vergessen wird, daß Christus der eigentliche und ursprüngliche, der authentische Lehrer

der Kirche ist. Immer wieder wird Luther nicht auf diese Intention hinzuweisen. Wenn es der Sinn kirchlicher Lehre ist, den Glauben Christi unter den Menschen und in der Kirche zu wecken, dann muß auch er derjenige sein, der primär und grundlegend zu Gehör kommt, sodaß darüber der Lehrer der Kirche, der menschliche Lehrer der Kirche vergessen werden kann, gewissermaßen der Lehrer zurücktreten kann in die Schülerschaft der Kirche im Allgemeinen. Er wird gleichsam überflüssig und zum Mitschüler derjenigen, die im Kreis der ecclesia audiens stehen. Diese Intention und auch personale Relation ist etwas, was für die Passung des Gedankens kirchlicher Lehre bei Luther in den Schriften bis 1530 hin, in den Coburger Thesen von 1530 noch deutlich merkbar, eine fundamentale Rolle spielt, noch ehe so etwas wie ein Schein von Dogmatisierung der kirchlichen Lehre sich abgezeichnet hat, der allerdings, das muß man sagen, auch in der ersten Hälfte des 16. Jhd. schon bemerklich geworden ist. Aber stärker noch und glaube ich vernehmlicher sind diese Momente, in denen in strikter Konsequenz der Ausführung der Gedanken, kirchliche Lehre ist ihrer Substanz nach, wenn sie denn überhaupt einen Sinn haben soll, Lehre des Evangeliums und sonst nichts in der strikten Durchführung dieses Gedankens sind diese Implikationen immer wieder angesprochen und durchgeführt worden in den Gelegenheitschriften von Luther, ohne daß es je zur Aufstellung des Satzes gekommen wäre, daß im Bekenntnis der Kirche so etwas wie die Bewahrung ihrer Wahrheit stattfindet. Es ist nicht von ungefähr, daß in den reformatorischen Texten, wo die Frage nach dem "Wo" der Kirche aufgeworfen wird, die Frage, wo eigentlich Kirche sei, daß da die Antwort gegeben wird, nicht etwa dort, wo das Bekenntnis stattfindet, sondern dort, wo das Evangelium gelehrt wird und wo die Sakramente gerecht werden. Das sind notae ecclesiae, Merkzeichen, Kennzeichen der wahren Kirche. Nicht auf die Bewegung der Antwort auf die göttliche Zusage, nicht in der Bewegung von Antwort ist das Merkzeichen der Kirche antriebfähig, sondern dort, wo kirchliche Lehre so passiert, daß in der Aktionsrichtung der göttlichen Zusage geschieht, von Gott auf Menschen hin. Das ist die Aktionsrichtung der göttlichen Zusage und das ist die Bewegungsrichtung der kirchlichen Lehre. Daran ist Kirche erkennbar, daß sie in dieser Bewegungsrichtung agiert. Deshalb dies als notae. Das Bekenntnis ist in seiner Aktionsrichtung genau komplementär. Es ist das Bekenntnis der verteilenden und im Lernen der evangelischen Wahrheit bekräftigten Menschen gegenüber Gott. Bekenntnis ist im Grunde immer einmal ein sich bekennen zu demjenigen, der zu Gehör gekommen ist. Im Sinne der reformatorischen Lehre, der kirchlichen Lehre in ihrem Sinne, muß gesagt werden, daß Antworten der hörenden Kirche ist das Bekennen zu dem Gott, den sie im Evangelium als den Wahrhaftigen zu erkennen bekommen hat. Dem göttlichen Erkennen des Evangeliums und seines göttlichen Subjektes korrespondiert das öffentliche Bekenntnis zu ihm. Und dieses öffentliche Be-

kennen zu ist der Grundstamm, der in jedem christlichen Bekenntnis enthalten ist, und welcher Form auch immer ein solches Bekennen stattfindet. Hier wäre daran zu erinnern, daß die Verballstierung eines solchen Bekenntnisses keineswegs dasjenige ist, wodurch ein Bekenntnis zu allererst auszeichnet ist. Die Verballstierung ist eine besondere Gestalt, eine besondere Form des Bekennens, die unter besonderen Bedingungen des Lebens der Kirche unerlässlich und notwendig geworden ist und gewesen ist. Diese verballsterten Bekenntnisse sind genau definiert, sie haben ihren bestimmten Ort und sie sind nicht beliebig aus dieser Fiktion zu entnehmen. Sie sind nicht in dem Sinne allgemein, daß sie von ihrem Bildungsort ohne weiteres übertragen werden könnten in jegliche Situation, sondern es gehört zum präzisen Sinn des Bekenntnisses, daß es hier und an dieser Stelle, unter diesen Bedingungen auf diese und jene Probleme Antwort gibt und erteilt. Hier mögen dann auch in den wortpraktischen Bekenntnissen der Kirche unterschiedliche Typen noch herausgestellt werden: auf sie werden wir später noch zu sprechen kommen. Ich möchte hier nur vorläufig nennen, daß es hierbei sehr entscheidend um drei Grundtypen des wortpraktischen Bekennens gehen wird. Ich möchte diese mit den Begriffen bezeichnen: das synthetische Bekenntnis, in dem es um so etwas, wie das Einverständnis der Glieder einer Kirche geht und derer, die in diese Kirche eintreten, die sich dieser Kirche anschließen. Von diesem Typus des synthetischen Bekenntnisses ist etwa das apostolische Glaubensbekenntnis, in dem jegliche negative Abgrenzung fehlt. Ein Bekenntnis, das gewissermaßen der Selbstverständigung der Glieder einer Kirche über die Einheitslichkeit ihrer religiösen Erkenntnis erfolgt. Von diesem Typus des synthetischen Bekenntnisses wird man unterscheiden müssen den singulären Typus, der in der CA vorliegt. Dieses Bekenntnis ist in der Form und der Gestalt geradezu referierend. Ich würde sagen, es ist ein thetisches Bekenntnis. Es sagt, was ist, es sagt, was die Kirche lehrt. "Ecclesiae apud nos docent..." heißt es, "die Kirchen lehren bei uns", das Subjekt des Bekenntnisses ist nicht die lehrende Kirche, sondern das Subjekt dieser CA sind die Reichskönige, die am Ende auch dieses Bekenntnis unterzeichnet und verantwortlich haben vor Kaiser und Reich. Fürsten und Reichskönige, das sind die anerkennenden Subjekte, nicht die lehrende Kirche, sondern diejenigen, die zur hörenden Kirche gehören und genau in der Entsprechung zu dem, was Christus im Johannevangelium vor dem Heiligen Geiste geboten hat, sich verhalten. Als er dort gefragt wird, was seine Lehre sei, verweist er auf diejenigen, die ihn in der Öffentlichkeit haben lehren hören. Er wiederholt nicht etwa betuernd seine Lehre vor dieser Institution, sondern er verweist auf die ihn in der Öffentlichkeit gehört haben. Das ist das antwortende Bekenntnis. Das wäre die thetische Form. Die klassische antithetische Form ist jedenfalls im Protestantismus leicht findbar in der Pariser theologischen Erklärung, wo zu einem bestimmten Satz noch der dadurch ausgesprochen-

neue Gegenwart namhaft gemacht wird. Es wird damit bezeichnet, was in dieser Situation notwendig zu sagen war, wenn Kirche als hörende Kirche treu bleiben will dem, was sie angeht gehört hat. Das sind verbale Formen des Bekennens, die keineswegs schon den Sinn jeglichen Bekennens ausmachen. Auf das Element des Bekennens durch Tat und Handlung möchte ich in der nächsten Stunde noch zu sprechen kommen, um den Versuch zu machen, die, wenn ich so sagen darf, elliptische Struktur von Kirche in dem Gegenüber von Lehren und Bekennen deutlich zu machen in Richtung auf so etwas wie Orthodoxie der bittenden Kirche und Orthopraxis der bekennenden Kirche; die beide in ihrer Wechselseitigkeit von tiefer Notwendigkeit sind für die Rechtfertigung des einen wie des anderen. Dies dann also im Mai.

5.5.1981

Meine Damen und Herren, wir haben in der letzten Stunde begonnen, den Aspekt des Bekenntnisses näher ins Auge zu fassen. Ich darf noch einmal im Rückblick an die wesentlichen Thesen zum Komplex der Lehre erinnern und vermutend einfach als Erläuterungsformulierungen vorschlagen:

MIT DEM IMPERATIV DER MENSCHLICHEN BITTE ENTSPRICHT DIE LEHRENDE KIRCHE DEM INDIKATIV DER GÖTTLICHEN ZUSAGE. Und mit dieser Glaubenshilfe wendet sich die lehrende Kirche prinzipiell an alle Menschen, sofern sie an sich schon Adressaten der göttlichen Zusage sind, und sie wendet sich an diese Adressaten der göttlichen Zusage mit dem Zweck, daß sie im Glauben nun auch für sich selbst solche Adressaten der göttlichen Zusage werden. Dies wäre die Intention, daß es zu dieser Wendung des An-Sich-Seins zum Für-Sich-Werden kommt in der Existenz derer, die Hörer der kirchlichen Lehre sind und von dieser Lehre angesprochen werden als solche, die schon dem Hören der Lehre voraus Adressaten der göttlichen Zusage sind. Die Kirche weiß also, daß sie an eine bestimmte Adresse gesandt ist, und sie geht nicht ohne Erkenntnis des Adressaten an ihr Geschäft.

In diesem Zusammenhang, meine ich, sei ein Punkt noch wichtig, den ich vielleicht noch nicht genug herausgestellt hatte: Die kirchliche Lehre bildet die spezifisch menschliche Vermittlung zwischen dem deus loquens und dem homo audiens. Und das besagt, daß Gott sein Evangelium unter Menschen nicht anders zu Gehör bringt, als daß darüber Menschen untereinander und miteinander ins Gespräch kommen. Oh, die Kommunikation Gottes mit den Menschen geschieht nicht abgesehen von einer Kommunikation von Menschen untereinander, sondern nur durch diese Kommunikation von Menschen untereinander hindurch.

Ich glaube, das ist ein wesentlicher Moment, der sich auch fortsetzen wird nachher bei der Betrachtung der confessio. Man könnte auch sagen: die kirchliche Lehre ist eine Art menschliche Zwischenstation auf dem Weg der Wahrheit des Evangeliums ins Leben der Menschen, die Adressaten dieses Evangeliums sind.

Und letztlich, wenn der Zweck des freien Glaubens beachtet ins Auge gefaßt wird, wäre zu sagen: Die menschliche Mitte der Lehrenden Kirche und die göttliche Zusage des Evangeliums Jesu Christi gelangen da und dort zu konkreter Einheit, wenn und wo jene menschliche Mitte im Vertrauen zur göttlichen Zusage ihre Erfüllung findet.

det. Erfüllung im Vertrauen zu dieser göttlichen Zusage! Die Bitte der lehrenden Kirche wird erfüllt, nicht etwa die Zusage Gottes wird erfüllt, sondern die Bitte der lehrenden Kirche wird erfüllt im Vertrauen zu dieser göttlichen Zusage. Und das wäre das Ereignis konkreter Identität von menschlicher Bitte und göttlicher Zusage: nicht im menschlichen Reden, sondern im menschlichen Vernehmen, so daß in der Tat diese menschliche Bitte im Dienst jener Zusage verstanden und aufgefaßt werden kann.

Und das Korrelat zu dieser Lehre mit ihrem Ziel und Tun in der Weise der Bitte hat man gemeinhin als die Antwort der hörenden Kirche beschrieben und bezeichnet. Ich meine hier sollte vielleicht eine genauere Unterscheidung mit ins Spiel gebracht werden. Aus der katholischen Theologie stammt die Unterscheidung zwischen *ecclesia docens* und *ecclesia audiens*. Wo diese Unterscheidung in der protestantischen Theologie aufgenommen worden ist, hat man die sie im allgemeinen mit zwei - und auch Barth tut das zB. - hat man sie mit zwei Modifikationen oder zwei Interpretationen versehen aufgenommen. Zum Ersten mit einer Umkehrung der beiden Bestimmungen: die Kirche ist primär *ecclesia audiens* und daraufhin auch *ecclesia docens*. Und zum Zweiten: diese beiden Bezeichnungen dienen nicht zur Kennzeichnung von zwei verschiedenen Menschengruppen, als gäbe es eine Institution der lehrenden Kirche, die einen bestimmten Teil von Gliedern der Kirche umfaßt im Unterschied zu einem großen anderen Teil, der zur *ecclesia audiens* gehört, sondern beide Bestimmungen bezeichnen Funktionen der Gesamtkirche, der ganzen Gemeinde.

Wenn nun von der *ecclesia docens* gesprochen wird, so sollte man sich dabei vor Augen halten, daß Lehren gerade danach verlangt, von einem Lernen beantwortet zu werden und nicht von einem bloßen Hören. Das Hören ist die angemessene Weise des Seins der Kirche gegenüber dem redenden Gott, aber nicht gegenüber der redenden Kirche. Gegenüber der lehrenden Kirche sollte sich und muß sich die Kirche als *ecclesia discens* wohlverhalten, als lernende Kirche, die eintritt in einen Lernprozeß, in dem es darum gehen müßte, immer genauer das zu verstehen, was der Sinn seiner Lehre der Kirche ist; nämlich die Wohlunterschiedenheit zwischen Zusage und Gesetz, zwischen Gottes- und Menschenwort, zwischen Zusage und kritischer Bitte. Und es ist die Frage, inwieweit lehrende Kirche dem Gebot und der Pflicht der Reinheit der Lehre auch in ihrem Tun entsprochen hat.

Lernende Kirche ist eine andere Erscheinungs- oder Existenzweise neben der Lehrenden Kirche; in beiden tritt in historische Erscheinung und in historische Existenz das, was grundsätzlich gesagt wurde, daß die wahre Kirche hörende Kirche ist. Insofern kann auch gesagt werden: die hörende Kirche existiert in der Weltgeschichte in der Doppelung der Funktion als Lehrende und hörende Kirche, wobei sie lernend sich verhält, indem sie fragt nach der Reinheit der Lehre und urteilt, inwieweit diese Reinheit der Lehre auch gewahrt ist. Insofern ist die Lehre Bestimmung der lehrenden Kirche, zunächst daß sie fragende und urteilende Kirche ist.

Und mit diesem Punkt wäre nun das Erfordernis gegeben, daß die Frage geklärt wird, was es mit dem Bekenntnis der Kirche auf sich hat.

Man ist sich im allgemeinen darüber einig, daß Bekenntnis der Kirche in erster Linie eine Handlung der Kirche ist. Bei Otto Weber werden Sie lesen können, daß das Bekenntnis der Kirche primär als Akt zu verstehen sei, daß aber zusätzlich und außerdem gesagt werden müssen, daß dieser Akt Aussage sei. Bekenntnis als Akt und Bekenntnis als Aussage, so meint man jedenfalls die beiden Dinge unschreiben zu müssen.

Wenn es richtig ist, daß das Bekenntnis den Charakter der Antwort auf das Wort göttlicher Zusage hat, dann ist die Frage, was ist das primär beantwortende Tun der Menschen gegenüber dem anredenden Gott. Und hier wird schwierig die Antwort zu umgehen sein, daß die primäre Antwort des Glaubens auf die Zusage Gottes die Anrufung Gottes als des Gottes des Evangeliums ist: die Invokation ist die primäre Antwort der *ecclesia* auf die Zusage des *deus loquens*.

Und von dieser Anrufung, von diesem Gebet wird zu sagen sein, daß es in der Tat nicht zu seinem eigentlichen Charakter gehört, in der Öffentlichkeit in Erscheinung zu treten. Zum Gebet gehört das Element der Intimität des Redens zu Gott und zu niemanden sonst. Gleichwohl indiziert das Moment der Anrufung den Grundakt der in jedem Bekenntnis der hörenden Kirche hervorritt, denn derjenige, der Gott anruft, bekannnt sich in diesem Anruf zu dem Gott, zu dem er betet. Anrufung ist insofern das Ursprungsgeschehen, in dem das Element des Bekenntnis enthalten ist. Die *Intima invocatio* impliziert die *confessio* als Moment ihres konkreten Vollzugs. Und wenn der Gott des Evangeliums der ist, der das Evangelium in

5.5.1981

aller Öffentlichkeit will gelebt haben, so wird die Konsequenz auch für die hörende Kirche sein, daß dieses Implikat des Bekennens im Gebet zur öffentlichen Explikation bringt. Die Erkenntnistätigkeit der Kirche, das Bekennen der Kirche ist so etwas wie die öffentliche Explikation dieses Momentes, das in diesem Gebet enthalten ist.

Und die nächste Frage ist, was es mit dieser Öffentlichkeit des Bekennens für die hörende Kirche des näheren auf sich hat, wenn die Frage gestellt wird: Worin besteht dieses Bekennen? Für die Lehre wird man sagen müssen, daß hier das Versprechen ein Primärakt ist; ob das auch ohne weiteres für das Bekennen der Kirche als zutreffend in Angriff gebracht werden kann?

Für das Gebet jedenfalls wird gelten müssen, daß es obwohl es sprachlichen Charakter hat - Aristoteles würde sagen: ein λόγος ἀποφαινεύς ist, eine sinnvolle Rede, eine bedeutungsvolle Rede - so gewiß ist, daß dieses Reden nicht in der Identität seiner Bedeutung einfach aufgeht, sondern daß es beim Gebet sich um etwas handelt, was über den bloßen Charakter einer Aussage hinausgeht. Nicht umsonst sagt eben Aristoteles, daß eben das Gebet, die εὐχή, zwar ein λόγος ἀποφαινεύς sei, aber eben kein λόγος ἀποφαινεύς, keine behaftende Aussage, also kein assertorischer Satz, sondern die εὐχή, das Gebet, ist seiner Natur nach ^{ἐπιθετικόν} bestimmtes, ein spezifisches Handeln im Modus des Sprechens. Wir würden heute sagen eine 'Sprechhandlung', ein Speech act wie die Angelsachsen sagen; Ernst Fuchs hätte ein 'Sprachgeschehen' gesagt.

Nicht auf die identische Bedeutung kommt es hierbei primär an oder gar ausschließlich, sondern auf die Handlung, die durchaus auch Bedeutungselemente impliziert. Auf diese Relation werden wir später noch zu sprechen kommen müssen. Jedenfalls unverkennbar ist, daß für das Bekennen ein Primat des Aktionsmomentes, des Faktumomentes hinzugehört und es ist die Frage, wie bei dieser Situation die Gewichte des Näheren sollen verteilt werden. Es ist allgemein konstatiert, daß zum Bekennen in der Tat auch Handlung, Tun und Lassen gehört. Die Frage ist, ob dieses Tun und Lassen nur auch zum Bekennen gehört oder ob dies die Grundbestimmung ist, in der dann das sprachliche Handeln als ein spezifisches Moment sich einbindet und einprägt.

Bei Karl Barth werden Sie noch in dem "Grundriß der Dogmatik", der Vorlesung, die er nach dem Krieg in Bonn gehalten hat, die Aufklärung finden, daß das Bekennen der Kirche in der dreifachen Form

5.5.1981

geschehen könne eines gemeinsamen kirchlichen Redens, einer weltlichen Stellungnahme und dann auch bestimmter Taten und Handlungen. In dieser Sequenz bespricht auch Barth das Erkenntnis und die confession.

Wenn mit der Verwurzelung des Bekennens in der Anrufung Gottes ernst gemacht wird, dann wird jedenfalls die Kontinuität zwischen Gebet und Erkenntnis in dem gemeinsamen Handlungscharakter zu suchen sein. Und die These ist von daher durchaus gläubig - ich zu recht fortlagen, daß das Erkenntnis der Kirche primär Tat- und Werkbekentnis ist und erst daraufhin und in einem gewissen Sinne abgeleitet auch Wortbekentnis ist und gelegentlich sein muß.

Für diese Bestimmung nun des Tatcharakters des Erkenntnisses des Glaubens wird davon auszugehen sein, daß im Bekennen es sich um ein Sich-Bekennen-zu handelt. Sich-Bekennen-zu, das bedeutet, daß derjenige, der sich da zu etwas oder jemandem bekennt, sein Selbstsein nur wahren will in der Einheit mit dem, wozu er sich bekennt. Er stellt sein Selbstsein in seinem ganzen Leben und für sein ganzes Leben unter die Bedingung dessen, wozu er sich bekennt. Er stellt sich selbst unter den, zu dem er sich bekennt, als dem höchsten Maßstab, als das höchste Richtmaß seines Existierens. In jedem Moment seines täglichen Lebens. Und dh. nun, daß dieses Sich-Bekennen nicht als ein abgelöster, isolierter Akt zu verstehen ist, sondern als ein Akt, der, wenn er die Totalität des Lebens umfaßt, in jedem Moment, in jedem Einzelakt dieses Lebens realisiert wird. In bestimmten konkreten Akten des Lebens vollzieht sich dieses Sich-Bekennen-zu und dies ist das primäre Medium, in welchem sich dieses Sich-Bekennen-zu auch ereignen kann.

Das macht nun für die hörende und zum Erkenntnis gerufene Kirche die Pflicht unumgänglich, den Kreis des Fragens und Urteilens über das Gegenüber zur kirchlichen Lehre hinaus zu erweitern. Denn wenn ihr Bekennen sich vollzieht in bestimmten Handlungen, in bestimmten Aktionen, dann stehen diese Aktionen allesamt im Feld der Handlungsmöglichkeiten, die sich als das sozi. als funktion. um jede Kirche in dieser Welt anbieten. Kirche ist nicht ohne im Luftleeren Raum existierende Größe, die demzufolge auch tun und lassen könnte, was sie absolut will, sondern sie steht inmitten einer sozialen und geschichtlichen Situation, in der es bestimmte menschliche Handlungsmöglichkeiten gibt und angesichts dieser Handlungsmöglichkeiten ist die hörende Kirche, die zur publica confessio gerufen ist, gefragt, ob alle diese realen menschlichen Handlungsmöglich-