

keiten in gleicher Weise geeignet sind, daß in ihnen sich das Bekennen der Kirche zu ihrem Gott vollziehen kann oder ob hier Unterscheidungen erforderlich sind. Die Gleichung: 'Jede menschliche Handlungsmöglichkeit ist auch eine christliche Bekennnismöglichkeit', diese Gleichung kann unmöglich für die Kirche der obersten Gesichtspunkt sein, wenn sie sich daran erinnert, daß sie noch immer in einer erlösungsbedürftigen Welt existiert. Unter der Voraussetzung, daß die Welt ihrer Erlösung erst entgegen geht und mit ihr die Kirche, kann nur eine Umgleichung der Ausgangspunkt der kirchlichen Bestimmung sein, eine Ungleichung zwischen realer Handlungsmöglichkeit und realer Bekennnismöglichkeit.

Und die Frage ist für die Kirche, wie sie nun diese Differenz aufnimmt: nicht etwa im Rückzug, sondern so, daß für sie die Pflicht wahrgenommen wird, innerhalb dieser realen Handlungsmöglichkeiten zu unterscheiden zwischen Möglichkeiten des Bekennens und Unmöglichkeiten des Bekennens, so daß sie mit der kritischen Frage ihr geschichtliches Umfeld zu prüfen hat, in welchen konkreten Verhaltensweisen, in welchen konkreten Aktionsmöglichkeiten, in welchen konkreten Obliegen, Entscheidungen und Einstellungen sie ihr Bekennnis zu dem Gott des Evangeliums konkretisieren kann. Insofern ist die Bekennnisfrage als die Frage nach dem Tatbekennnis der Kirche niemals die Frage nach einem allgemeinen Lehrsatz, sondern die Frage nach dem, was in bestimmter Situation von der Kirche zu tun ist, wenn sie der Pflicht des Bekennens nachkommen will. Die Frage ist also: Was ist das gebotene Handeln für die Kirche, sofern dieses Handeln den Charakter des Bekennnisses tragen soll.

Und hier wird auch die Kirche des westlichen, wenn sie es mit dem Bekennnis zu dem Gott des Evangeliums ernst macht, diese Wendung noch zu präzisieren haben: es handelt sich nicht nur um eine gebotene Handlungsweise, sondern um das Angebot einer bestimmten Handlungsweise. Die Frage müßte also lauten: In welchen realen Handlungsmöglichkeiten begegnet der Kirche das Angebot Gottes zum Bekennnis als reale Bekennnismöglichkeit? Das Gebot Gottes als Angebot der Möglichkeit zum Bekennen, das wäre die Perspektive, die sich von dem Evangelium her für das Fragen der Kirche nach dem Handeln als Bekennnis zu Gott stellt.

Und erst in einem zweiten Schritt kann es dazu kommen, daß in Reaktion auf das Tat- und Werkbekennnis der Kirche die Notwendigkeit entsteht, nun auch verbaliter, ausdrücklich, wortsprachlich Auskunft zu geben. Kirche steht grundsätzlich als bekennende Kirche

in einer Rechenschaftspflicht und das wortsprachliche Bekennnis ist in einem grundsätzlichen und ersten Sinne ein solches Rechenschaft-Ablegen: Rechenschaft ablegen über die Reichheit der in einer Kirche gültigen Lehre und auch Rechenschaft darüber, wie Kirche in ihrer geschichtlichen Welt, die darin real gewordenen Handlungsmöglichkeiten zum Zweck des Bekennnisses zu Gott ernst nimmt und aufnimmt.

Diese Rechenschaft bedeutet nicht ein Überlegen über die je konkrete Situation, sondern die wortsprachliche Äußerung des Bekennnisses wird genauso situativ bezogen sein wie das Handlungsbekennnis der Kirche, ohne daß diese Situationsbezogenheit so etwas wie eine Partikularisierung im schlechten Sinne bedeuten muß.

Ich erinnere an das Symbolum Apostolicum, das seinen Ort hat dort, wo es in einer christlichen Kirche um die Relation zwischen dem Wir-so die Version im griechischen Text: ΠΙΣΤΕΥΟΥΜΕΝ - und dem Ich-so die Version im lateinischen: credo-. Wo es um Wir und Ich des christlichen Glaubens geht, dort wird dieses Bekennnis laut. Wenn jenes Wir und dieses Ich miteinander ins Einvernehmen über die Gemeinsamkeit ihres Erkennensgekommen sind und das Ich Mitglied des Wir werden will in der vorläufigen Vergewisserung der Gemeinsamkeit des Erkennens! Dabei ist Wir und Ich beides zu beachten: Ein Ich und ein vornehmlich sich äüßeres Wir Das bedeutet, daß mitten dieses Problem nur dort stattfindend kann, wo man in der Ekklesiologie die ecclesia localis steht; dh. dort, wo ein Wir sich gemeinsam äüßert und ein Ich dazu in Relation tritt und steht.

Gleichwohl, ungeachtet dieser Situation des Apostolischen Glaubensbekenntnis in einer Lokalgemeinde, ist der Charakter dieses Bekenntnisses dezidiert ökumenisch. Das will sagen: die Ökumenizität des Bekenntnisses widerspricht keineswegs der lokalen Sonderheit einer christlichen Kirche. Sondern umgekehrt: es belegt dieses Bekennnis mit seinem ökumenischen Charakter, daß auch die kleinste Ortsgemeinde ökumenische Kirche Jesu Christi ist und nicht dazu führen muß, so etwas wie eine weltweite globale Einheit sichthorlich in dieser Welt darzustellen. Die Ökumenizität der Kirchen hängt nicht an der Globalität ihrer Adressatation, sondern dieser Ökumenizität ist nichts anderes als der Reflex dessen, was die Allgemeingültigkeit des Bekenntnisses, zu deren Gott sich das Bekenntnis bekennt. Die wortsprachliche Fassung bleibt auch dort, wo sie geüßert wird,

Im Bereich dessen, was menschliches Tun ist, sie verläßt nicht diesen Kreis; sie abstrahiert nicht; dieses wortsprachliche Pro-kennnis abstrahiert nicht von dem Aktionscharakter, von dem Tat-character, sondern hier wird dem Bekenntnis die Reflexion nur dann gerecht, wenn an ihm dieser Handlungsaspekt ernst genommen wird als etwas, was nicht nur als sekundäres Moment hinzukommen kann. Als könne man sich das Bekenntnis qua Tat so vorstellen, daß es zunächst einmal in einer gewissen Grundstruktur den Aussagecharakter hat und dann noch zusätzlich auch so etwas wie einen Tatcharakter bekommt; der Sprachakt als der hinzugefügte, zweite, sekundäre Habitus dieses Bekenntnisses. Sondern wenn mit der Priorität des Tatbekenntnisses grundsätzlich gerechnet wird, wird man auch damit zu rechnen haben, daß der Ausgang der Überlegung beim Sprachgeschehen von diesem Geschehenscharakter zu erfolgen hat und die Bedeutung ist zu interpretieren als Moment in einem solchen Geschehensprozess, der hier näher auch noch zu bestimmen sein wird.

Wenn diese Überlegungen einigermaßen in die Richtung dessen führen, was zu einer vorläufigen Exposition des Gedankens der Wahrheit kirchlicher Lehre gehört, so meine ich, könnte vorläufig einmal an dieser Stelle - es sind noch einige andere Punkte zu klären -, könnte zunächst einmal gesagt werden, daß sich unter dieser Perzeptive ein Muster sozusagen abzeichnet zwischen den Sprachformen des Indikativs und des Imperativs auf göttlicher und menschlicher Seite. Ich möchte dieses Muster in vier Sätzen, in vier Thesen andeuten, nicht explizieren, sondern nur einmal aufstellen als dasjenige Material, das in der Folgezeit noch zu interpretieren sein wird:

Zum ersten möchte ich sagen, die erste These lautet:

(1) DEM INDIKATIV DER GÖTTLICHEN ZUSAGE FOLGT AUF DER SEITE DES DEUS LOQUENS DER IMPERATIV GÖTTLICHER WEISUNG UND WARNUNG; WEISUNG OH, ANGEBOHT DERJENIGEN HANDLUNGSMÖGLICHKEITEN, DIE ALS BEKENNTNISMÖGLICHKEITEN FÜR DIE KIRCHE IN BETRACHT KOMMEN UND WARNUNG VOR JENEN HANDLUNGSMÖGLICHKEITEN, DIE ALS UNMÖGLICHKEITEN VON DER KIRCHE ZU WEIDEN SIND.

Die zweite These will sagen:

(2) DEM IMPERATIV DER MENSCHLICHEN BITTE AUF SEITEN DER HÖRENDE KIRCHE FOLGT DER INDIKATIV MENSCHLICHEN BEKENNTNIS, AUF DIESER SEITE DER GLAUBENSBITTE FOLGT DER INDIKATIV DES TATBEKENNTNISSES.

Wenn dies die beiden gleichsam horizontalen Dimensionen sind, so wäre in der Vertikalen nun noch hinzuzufügen die Dopplung, daß

(3) DEM INDIKATIV DER GÖTTLICHEN ZUSAGE FOLGERICHTIG DER IMPERATIV DER MENSCHLICHEN BITTE ENTSPRICHT und
(4) DEM IMPERATIV DER GÖTTLICHEN WEISUNG FOLGERICHTIG ENTSPRICHT DER INDIKATIV DER MENSCHLICHEN ENTSCHEIDUNG.

Oh, das Verhältnis zwischen Imperativ und Indikativ - jenem beliebten Verhältnis in der neueren Theologie - wäre eine Interpretation in dem angebotenen Sinne mindestens hinzuzufügen, im Sinne der pura doctrina mit ihrer Pflicht zur Wohlunterscheidung zwischen Gotteswort und Menschenwort, zwischen Verheißung und Weisung. Wenn diese Differenzen beachtet sind, dann kann man nicht einfach, ohne in Äquivalenzen zu verfallen, mit dem Negativpaar Imperativ und Indikativ operieren, sondern man wird auf so etwas wie diese Figur in irgendwelcher Weise heraukommen müssen.

Es wird für uns wichtig sein, diese Figur in ihren einzelnen Elementen und Gliedern noch genau zu interpretieren. Ich habe mit einiger Absicht diese Relation reichlich vage formuliert. Es wird darauf ankommen, diese Unbestimmtheit, diese Undeutlichkeit im weiteren Verlauf aufzuklären und aufzuheben.

Nur soviel dürfte jedenfalls hier schon festgehalten werden: Alle hier genannten Elemente und ihre Verklammerung, ihre Verzahnung, ihr Zusammenbau liegen nicht auf einer - man würde heutzutage sprachphilosophischen Schule sagen - semantischen Ebene. Es geht hier nicht um das Verhältnis des wortsprachlichen Zeichens zu einer durch diese Zeichen bedeuteten Intention, sondern es geht hier um diesen Elementen insgesamt um so etwas wie interpersonale Interaktion. Insofern müßte hier als ein formaler Oberbegriff der Gedanken der symbolischen Interaktion Platz greifen. Oh, der Begriff der kirchlichen Lehre und ihrer Wahrheit müßte nicht auf semantischer Ebene verhandelt werden, sondern verlangte nach einer Diskussion auf der pragmatischen Ebene, wenn man die Terminologie von Charles Morris zugrunde legt, dem amerikanischen Philosophen, der vor allem eine sehr groß angelegte Zeichenlehre, auch sprachliche Zeichenlehre, vorgezogen hat und diese drei Dimensionen der Sprache unterschieden hat oder der Zeichen überhaupt: daß nämlich zu unterschiedenen sind so etwas wie Syntax, dh. die Relation in der Zeichen untereinander zueinander stehen und der zweiten Dimension der Semantik, in der es um die Beziehung zwischen Zeichen, also einfach Wortzeichen, Lautzeichen und der Bedeutung geht, die gemeint wird, und zum dritten die Pragmatik als die Relation, die in dem Gebrauch menschlicher

Sprache zwischen Sprechendem und Hörendem Subjekt stattfindet. Also die Interpersonallität als dasjenige Element, was als dritte Dimension für das Verständnis der Sprache unerlässlich und unumgänglich ist.

Für unsere vorläufige Explikation würde es also bedeuten, daß wir diese Ausrichtung auf die Ebene der Pragmatik für die kirchliche Lehre in den Blick nehmen müssen. Die Verhandlung dieses Themas könnte nur in dieser Dimension sinnvoll weitergeführt werden.

Was für uns aber zunächst noch in Betracht kommt zu erwägen ist: Wie sind diese beiden Größen, die hier ins Spiel gekommen sind, zueinander ins Verhältnis zu setzen, nämlich auf der einen Seite die reine Lehre und auf der anderen Seite das öffentliche Bekenntnis? Wie sind diese beiden Größen aufeinander zu beziehen? Was haben sie einander zu bedeuten: pura doctrina und publica confessio?

Nach den Modellen, die zuletzt in unseren Lehrbüchern angeboten werden, legt es sich nahe, mit einem System zu rechnen, das an das geometrische Modell von konzentrischen Kreisen angelehnt ist. Danach ist Lehre im engeren Sinne die confessio fidelium und in einem weiteren Sinne das Tun der Kirche in Predigt und Unterricht.

Die Frage ist, ob nach dem, was wir bisher erörtert haben, dieses Modell noch tauglich sein kann, oder ob nicht ernst gemacht werden muß, wenn schon mit Handlungselementen oder dem Handlungscharakter dieses sprachlichen Tuns gerechnet wird, ob nicht ernst gemacht werden muß mit einer strukturellen Differenz zur publica doctrina und publica confessio. Denn der reinen Lehre ist dies zu sagen, daß sie in einem -ich würde sagen- Aktionskontinuum zur göttlichen Zusage steht. Die göttliche Zusage wie die kirchliche Lehre richten sich an Menschen, nämlich auf den Glauben von Menschen. Die Verantwortung ist für die kirchliche Lehre unzweifelhaft die Bewegung a deo ad homines. Wenn das Bekenntnis seinen ursprünglichen Sitz in der Anrufung Gottes hat, dann bedeutet dies, daß sie auch in dieser Direktionsrichtung steht, nämlich vom anrufenden Menschen aus zum anrufenden Gott; ad homine ad deum ist dann die Aktionsrichtung des kirchlichen Bekenntnisses. Und es ist kaum denkbar ein Modell, in dem diese beiden Richtungen auf ein drittes Gemeinsames bezogen werden könnten, wenn es nicht zu einer heillosen Promiscuität der jeweiligen Subjekte kommen soll. Insofern verbleibt sich die Vorstellung eines identischen Zentrums und gewisser Kreise mit unterschiedlichem Radius. Näher legt sich in

diesem Fall, meine ich, wenn man schon mit geometrischen Modellen als Analogata operieren will, näher legt sich das von Schleiermacher bevorzugte Modell der Ellipse, das nämlich Lehre und Bekenntnis so etwas wie die elliptische Wirklichkeitsstruktur einer christlichen Kirche ausmacht. Ein Gegenüber, das nur um den Preis der Vorvernahme in einer Kirche in ein einfaches verwandelt werden kann!

Die Irrtümer und die Fehlentwicklungen und Abwege möchte ich in der nächsten Stunde wenigstens noch andeuten, auch in den protestantischen Konzeptionen. Wenn dieses unauf lösliche Gegenüber einseitig und die notwendige Zusammengehörigkeit beider andererseits aus dem Auge verloren würde, und entweder beide in eine Beziehungslosigkeit zueinander getreten sind, so daß die Lehre gleichgültig wird gegen das Bekenntnis der hörenden Kirche? Das wird immer dort der Fall sein, wo mit einer gewissen Autonomie das Lehramt der Kirche so vertreten wird, daß mit der doctrina zugleich das iudicium veritatis verbunden ist. Der Prototyp wäre das Lehramt Roms; dieses Lehramt Roms entzieht sich jeglichen Urteils durch die hörende Kirche und wenn der Anspruch dort allzu vernahmlich wird, dann wird das wie ein Angriff zurückgewiesen und wenn es zu dem Entzug der Lehrerlaubnis in bestimmten Fällen führt. Bei der evangelischen Kirche ist die umgekehrte Tendenz der Ableitung vom Bekenntnis die grösere. Und dies in der protestantischen Neuzeit erst recht, wo mit der Zentrierung kirchlicher Wirklichkeit im Bekenntnis der Subjektivismus einhergeht, der im Bekenntnis in der ersten Linie einen Ausdruck der Wahrheitlichkeit des eigenen Überzeugtseins, der Aufrichtigkeit ^{sieht} unter diesem Motto ist die Neuzeit geradezu aufgetreten: Gegen die Nichtlichkeit der alten Orthodoxie wird die Aufrichtigkeit des Herzens gesetzt, in dem moralischen Prozeß der Aufklärung wie in dem praktischen des Pietismus. Und charakteristischere Weise sind dann auch im Laufe der Neuzeit diese Begründungen von Kirche auf das Bekenntnis erfolgt. Und dh., daß darüber der Begriff der Lehre zurückfällt, daß alle an Lehre erfinden Aussagen zurückzuführen sind - dem methodischen Prinzip nach - auf ein in ihnen sich äusserndes Subjekt, und dh., gewissermaßen, daß das Subjekt sich in einer objektiven Form sich ausspricht und damit evtl. dem Missverständnis Vorschub leistet, als sei diese Objektivität die ursprüngliche Gestalt, die objektive Fassung im Lehramt nur eine abgeleitete Form, die durchschaut werden muß auf ihren subjektiven Ursprung und auf die Existenz, das Leben, das sich in dieser Form geöffnet hat. Diese Tendenz

grüßt dann auch spielend über auf das Tun, die Predigt die Frage wird dann dementsprechend auch verstanden als das Zeugnis des Predigers von seinem eigenen Überzeugtsein.

Diese Möglichkeiten möchte ich in der nächsten Stunde nur knapp noch umreißen und also die Frage nach der Verhältnisbestimmung nur exponieren, ohne schon eine endgültige Bestimmung zu geben. Das soll die Aufgabe des letzten Drittels unseres Kollegs sein. Ich möchte aber noch hinzufügen, daß wir hier jetzt einen Aspekt aus dem Auge gelassen haben, der für die Erläuterung dieser Bestimmungen nicht unwesentlich ist: nämlich, wo steht eigentlich die Theologie? Denn das wird eine Sache sein, vor der man sich zu hüten hat, die Theologie zu identifizieren mit der kirchlichen Lehre oder mit dem Bekenntnis. Was ist dann aber das Geschäft und die Stellung der Theologie? Das wird die Frage sein, die ich hier dann abschließend noch vortragen möchte in der nächsten Stunde.

Meine Damen und Herren, wir standen bei der Betrachtung des zweiten Poles des uns interessierenden Fragenkreises, nämlich bei dem Primat der confessio, des Bekenntnisses. Und ich möchte damit die Frage des Bekenntners und des Verhältnisses zwischen Lehre und Bekenntnis noch etwas deutlicher und vielleicht auch grober konturieren herauskommen, jetzt nochmal das Element des Bekenntnisses nach einer bestmöglichen Richtung hier verdeutlichen.

Wir gingen bei dem Gedanken der Lehre davon aus, daß ihre Problematik sich darin konzentriert, daß es um die Lehre des Evangeliums im Sinne einer Zusage Gottes geht und die Frage der Wahrheit, die hier aufdringt, nicht die Frage der Aussagewahrheit sein kann, sondern die Frage der Zusagewahrheit, wobei Zusage ein Sprechakt ist, der streng im Medium der Sprache verläuft. So daß hier für die Lehre gesagt werden kann - ich möchte es einmal so formulieren - daß hier mit einem EXKLUSIVEN PRIMAT DES GEWALTLOSEN WORTES VON DEM WIRTLICHERN WERK gerechnet werden muß. Der exklusive Primat, das bedeutet, daß hier ein anderes Mittel zur Wahrnehmung oder Mitteilung der Wahrheit des Evangeliums als die menschliche Wortsprache nicht in Betracht kommen kann. Für die Problematik der Lehre ergibt sich dann, daß sich diese Problematik konzentriert auf die Frage nach der eigentlichen Modalität des Evangeliums qua Zusage - nicht Aussage- und nach der Modalität der diesem Modus der Zusage entsprechenden menschlichen Löhne - wir sagten Mitte.

Bei der confessio dagegen ist nicht mit einem exklusiven Primat des Wortes zu rechnen - so hatte ich behauptet - sondern - ich würde es so formulieren wollen - mit einem INKLUSIVEN PRIMAT DES WIRTLICHERN

WERKES VON DEM ZWANGLLOSEN WORT. Ich hatte von dem Primat der Praxis vor dem Begriff gesprochen, daß das Bekenntnis, also es nur Wortbekenntnis ist, Totbekenntnis ist. Und zwar, daß diese Tat - wenn ich es so sagen darf - wortlos in dem Sinne geschieht, daß eben nicht viel Worte darüber verloren werden, sondern das wird getan, will es zu tun ist, und dann wird nicht darüber geredet. Das Bekenntnis ist eben nicht ein Reden über etwas, sondern das Tun von etwas, nämlich von dem, was geboten ist. In diesem Falle des inklusiven Primats des wortlosen Werkes vor dem zwanglosen Wort bedeutet Inkklusivität, daß zwar das Werk oder die Tat Vorrang hat, daß damit aber nicht etwa das Wort ausgeschlossen wird, sondern diese Inkklusivität meint mit: die Notwendigkeit des Wortes nach dem Werk. Man kann auch die confessio, auch das Bekenntnis der christlichen Kirche sich nicht in einem absolut wortlosen Sinne vorstellen,

aber so, daß dieses Wort des Bekennens der Tat des Bekennens nur folgen kann. Und zwar deshalb nur folgen kann, damit der Verdacht von vornherein ausgeschlossen ist, es handle sich um ein Lippenbekenntnis, das eben nur daher gesagt wird, ohne daß diesem Sagen der Wille, der dazu gehört, entsprechen würde.

Wenn im Falle des Bekenntnisses mit einem solchen inklusiven Primat des Wertes vor dem Wort gerechnet wird, dann konzentriert sich hier auch die Frage in anderer Richtung, nämlich ^{nicht} in Richtung der Modalität des Evangeliums und der Lehre, sondern in Richtung der Realität dessen, der dieses Evangelium verbürgt. Ich würde also sagen; das Problem der confessio ist nicht in erster Linie die Frage der Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi, sondern die Frage der Wirklichkeit Jesu Christi selbst als dessen, der Grund und Inbegriff, Subjekt und Grund dieses Evangeliums ist. Wobei Realität hier in einem gewissen Doppelsinne noch genommen werden soll: in dem alten Sinne, wonach Realität die Sachhaltigkeit von etwas bedeutet, und in dem neueren Sinne, wobei Realität so etwas wie Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Ideallität des Denkens bedeutet.

Also Realität Jesu Christi meint die inhaltlich bestimmte Wirklichkeit Jesu Christi als das eigentliche Thema und Problem der confessio. Und dies - so könnte man sagen - unter dem Aspekt dessen, daß das Bekenntnis in seiner zwar sekundären, aber in dieser sekundären Weise notwendigen Gestalt des Wortes ein Problem des Objektes, des Quasi-Objektes aufwirft - wenn ich so sagen darf -, während für die Lehre gerade das Problem sich darin konzentrierte, daß es dort in puncto Lehre um die Subjektivität Gottes als des Urhebers und Ursprungs der Zusage geht und nicht etwa um Gott qua Objekt von Aussagen, sondern um Gott qua Subjekt von Zusage. Und das ist eine ganz andere Problemstellung als die, die dort aufbricht, wo mit der Frage operiert wird, inwiefern Gott reales Objekt von Aussagen sein kann. Dort wird auch immer die Existenzfrage an die erste Stelle rücken als sei sie die grundlegende Frage für alle weiteren. Wo indessen mit der Subjektivität Gottes als dem Kernproblem der Lehre gerechnet werden muß, im Ernst gerechnet werden muß, wird diese Frage einen ganz anderen Stellenwert erhalten.

Bei dem Bekenntnis, wie wir es bisher besprochen hätten, ist - meine Ich - diese objektiv-reale Seite seiner Problematik noch gar nicht für uns in den Blick gekommen. Wir hatten uns bisher beschränkt auf die Frage, wie es um das Subjekt eigentlich des Ich

christlichen Bekenntens steht, und hatten dabei die beiden Feststellungen getroffen, daß das Bekenntnis ein gemeinsames Bekenntnis ist und ein öffentliches Bekenntnis.

Oh. In jedem Falle ist christliches Bekenntnis nicht zu interpretieren als ein Privatbekenntnis, dh. ein abstrakt-individuelles zunächst einmal. Und abstrakt-individuell wäre ein Bekenntnis dann mit Verstand, wenn es in die Fassung gebracht würde: "Ich für meine Person bekenne... Was andere bekennen mögen, ist mir gleichgültig...". Das wäre das abstrakt-individuelle, das durch den Sinn des christlichen Bekenntnisses per definitionem und nach seiner Eigenart ausgeschlossen ist. Das christliche Bekenntnis ist unter diesem Aspekt betrachtet, zu verstehen als ein konkret-kommunales Bekenntnis und das will sagen: ein gemeinschaftliches Bekenntnis, welches das Element des Persönlichen als notwendiges Element in sich enthält. Oh, also ein Ich-Bekenntnis, welches das Ich-Bekenntnis als unveräußerliches Moment in sich enthält: ein Ich-Bekenntnis, das nicht das Ich-Bekenntnis in sich enthält, wäre das abstrakt-allgemeine, das auch nicht mehr im Grunde das Ich-Bekenntnis interpretieren kann. Und man wird nun um dieses Implikationsverhältnisses willen nun auch sagen dürfen: so wenig mit einem abstrakten Ich gerechnet werden kann, so wenig eben auch mit einem abstrakten Ich. Sondern man wird von einer prinzipiellen Ichensstruktur wechselseitiger Implikation des Momentes der Kommunalität und der Individualität im christlichen Bekenntnis zu rechnen haben. Wir werden uns später noch zu unterhalten haben, was diese Wechselseitigkeit bedeutet und wie sie auch zusammengeht, mit einem Moment von relativer Einseitigkeit.

Und zum zweiten ist das christliche Bekenntnis kein privates Bekenntnis in dem Sinne, daß es auch nicht - so wenig es abstrakt-individuell ist -, auch nicht abstrakt partikular ist. Das will sagen, daß es nicht in der Form daher kommen kann: "Wir Lutheraner sagen für uns... Wir bekennen als Lutheraner...". Das wäre die abstrakt-partikuläre Form, in der sich eine bestimmte Kirche, eine bestimmte Gemeinde bekenntnistshaft gegen andere, die nicht als falsche Kirche von der wahren ausgeschlossen wird, abgrenzt und von solchen ausgliedert. Nicht partikular-abstrakt also im Sinne gewissermaßen als sei das Bekenntnis ein Verleinsstatut. Wenn Hasenzüchter sich zusammenschließen und ein Statut aufstellen, dann ist es selbstverständlich, daß sie dann die Statuten für Hasenzüchter verfassen und für niemanden sonst; für Taubenzüchter sind natürlich

diese Statuten nicht verbindlich. Aber so, nach diesem Modell kann eben nicht das christliche Bekenntnis aufgefaßt werden, sondern hier wird wie dort mit der konkreten Kommunalität zu rechnen war mit der konkreten Universalität zu rechnen sein. Oh, daß diese Allgemeinheit bedeutet, im christlichen Bekenntnis kann nur das Wir der Christenheit sprechen, allerdings nicht ein abstraktes, Je und Je vom Himmel fallendes Subjekt, sondern auf das Modell der lutherischen Kirche bezogen: "Wir Christen, die wir das Element lutherischer Tradition meinen um der Wahrheit willen festhalten zu müssen ...". Hier bedeutet es so etwas wie eine Anbindung an eine bestimmte, spezifische Tradition, deshalb weil diese Tradition so etwas verknüpft wie die Spur wahren Erkennens, die man nicht ohne weiteres preisgeben kann, wenn man sich im Gelände des Wahrheitssuchens nicht verlaufen soll wie im ersten Falle in der Ablehnung des Privaten am Bekenntnis es auf eine wechselseitige Implikation von Gemeinschaftlichkeit und Individualität hinausläuft, so hier auf eine wechselseitige Implikation von Universalität und Partikularität. Der Verzicht auf das Moment der Partikularität - glaube ich - wird in den meisten Fällen gleichkommen einem Verzicht auf konkrete Historizität: es wird mit einem Auszug billigermaßen aus der Geschichte gerechnet, als gäbe es nichts in dieser Geschichte, was in irgendeiner Weise einen bemerklichen Anspruch auf das Gehör der Gegenwart hätte. Und umgekehrt wäre dort der eigentümliche Charakter geschichtlicher Wirklichkeit der christlichen Kirche vergessen, wenn diese Partikularität nun alles wäre und das Bekenntnis zur Begründung dienen könnte. Kein Bekenntnis begründet das Recht und die Notwendigkeit einer Partikularkirche. Auch die Confessio Augustana begründet nicht die Notwendigkeit lutherischen Kirchentums als einer Partikularkirche, sondern der Anspruch der Augustana ist unverkennbar der Anspruch auf Universalität. Die Confessio Augustana ist ein ökumenisches Bekenntnis ihrem Anspruch nach und jeder, der sie auf eine Partikularkirche reduziert, verstößt gegen den Anspruch, der erhoben ist, ausdrücklich erhoben ist, wo in der Confessio betont wird, daß die hier vorgelegenen Gedanken in voller Übereinstimmung mit der Catholica fides stünden, mit der reinen, echten und ordentlichen katholischen Lehre und dh, der allgemeinen christlichen Lehre.

Also in puncto des Subjektes des Bekenntnisses wären diese beiden wechselseitigen Implikationsverhältnisse zu beachten. Von der Subjektsseite des Bekenntnisses möchte ich nun noch hinlenken auf die

Und an diesem Moment, an diesem Fol ist es in der Überlieferung der Zeugnisse des christlichen Glaubens unüberschaubar, daß das Bekenntnis der christlichen Gemeinde von dem ersten Augenblick an und zunächst ja fast ausschließlich so etwas gewesen ist wie das Bekenntnis Jesu Christi. Die Confessio ecclesiae ist Confessio Christi: Christus das quasi-Objekt des christlichen Bekenntnisses. Ich sage betont quasi-Objekt; es ist dieses, was da gemeint ist, gar nicht vollständig in die Objektivität einzustufen. Denn es gilt, was wir selbst uns ja auch verdeutlicht hatten: Bekenntnis ist Bekenntnis-Zu und nicht einfach Feststellen-Von.

Dies wäre die erste Bestimmung der quasi-Objektivität. Ich möchte hier nur nennen als dasjenige, woraufhin wir diese Inhaltlichkeit, diese Realität noch in dem dritten Teil zur Überlegung werden auslegen müssen, daß nämlich diese Confessio Christi durchdringt und angeführt, expliziert, sich erweist als die Confessio dei patris, filii et spiritus sancti. Das Christusbekenntnis der Kirche ist in seiner expliziten Form und Gestalt das Bekenntnis zum dreieinigen Gott. Das ist das Telos, auf das hin unsere Überlegungen hinsichtlich der Realität christlichen Bekenntnisses weiterlaufen.

Zunächst möchte ich aber bei dem ursprünglichen, bei dem Ausgangspunkt noch bleiben, verweilen bei dem Christusbekenntnis der Kirche und davon ausgehen, daß dieses Christusbekenntnis einer christlichen Kirche als das Bekenntnis einer menschlichen Gemeinschaft zur Wahrheit des vernommenen Evangeliums seinem Charakter und seiner Natur nach ist das Bekenntnis zur Wirklichkeit Jesu Christi. Bekenntnis zur Wirklichkeit Jesu Christi meint, daß diese Wirklichkeit als das Wort aufhin - ich würde sagen - einer geistlichen Erkenntnis zu danken ist. Was geistliche Erkenntnis hier in diesem Zusammenhang zu besagen hat, das möchte ich mit zwei Bekenntnisformeln aus dem Neuen Testament umschreiben:

Lk24,34 in der Emmausperikope steht die Formel mit der diese beiden in Jerusalem von den dortigen empfangen werden: "ὡς ἡμεῖς ἐκείνην ἡμέραν καὶ ἠψόμεθα" (Wahrhaftig, wirklich auferweckt worden ist der Herr und erschienen dem Simon." Dieser Satz "ὡς ἡμεῖς ἐκείνην ἡμέραν (Wahrhaftig, wirklich auferweckt Herr." das wäre ein Moment, das unbedingt zu dem Inbegriff geistlicher Erkenntnis hinzugehört: eine geistliche Erkenntnis, die nicht dieses Moment enthielte, verliere sich selbst als das Gegenstück dessen, was sie von sich selbst behauptet.

Also gewiß diese -wenn Sie wollen- objektivatische Element zum Sinn der geistlichen Erkenntnis hinzugehört, so gewiß gehört auch das andere Moment hinzu, das enthalten ist etwa in dem Thomasebekenntnis Joh20,28, wo Thomas dem Auferstehenden gegenüber dies Bekenntnis ablegt: "Ὁ κτῆς μου καὶ ὁ θεὸς μου. Mein Herr und mein Gott."

Wenn im ersten Falle der Akzent liegt auf dem Zusammenhang zwischen ὄντως und ὑποθετικῶς: "ὄντως ἠγέσθω ὁ κτῆς". In Wirklichkeit auferstanden ist der Herr, so nämlich in Wirklichkeit auferstanden, daß dieses "ὑποθετικῶς" eine unbestreitbare Möglichkeit des ὄντως der Auferweckung ist, wenn der Zusammenhang in der ersten Bekenntnisformel ist, so ist dieses "ὄντως μου καὶ ὁ θεός μου" dieses Ich, das sich darin äußert, das ebenso unentbehrliche und unverzichtbare Moment, so daß immer in diesem Erkennen zusammengehen die Christus-Erkennnis Jesu: dh. daß Jesus als der Christus erkannt wird, daß Jesus -könnte ich auch sagen- im Urteil Gottes erkannt wird, Jesus erkannt wird in dem Urteil Gottes, welches heißt: Jesus ist Christus, daß Jesus nicht erkannt wird abgesehen von diesem Urteil und außerdem halb dieses Urteils.

Und zum anderen gehört in diese geistliche Erkenntnis, daß sie notwendigerweise Selbsterkenntnis ist; Selbsterkenntnis des Menschen in der Christuserkenntnis. Das will sagen, daß zwischen diesen beiden Größen, zwischen der Christuserkenntnis Jesu und der menschlichen Selbsterkenntnis in der Christuserkenntnis eine in dieser Ordnung auch notwendige Folge besteht, daß man nicht ohne die Sache von Grund auf zu problematisieren hier an eine Umkehrung denken könnte derart, daß die Christuserkenntnis Jesu ein Implikat der religiösen Selbsterkenntnis, der christlichen Selbsterkenntnis des Menschen wäre. Dann ist in der Tat diese Christuserkenntnis Jesu nichts anderes als die objektivierende Darstellung des eigenen Seins, einer Art von Vergegenständlichung des Selbstbewußtseins des Glaubens. Umgekehrt ist diese Relation von Christus auf das Selbst, diejenige Weise, in der einerseits die Objektivität vor der schlechton Vergegenständlichung bewahrt wird, sofern mit Notwendigkeit das Ich der Selbsterkenntnis in diese Christuserkenntnis hineingehört, und auf der anderen Seite diese Selbsterkenntnis nicht zu einer gewissermaßen die christliche Substanz produzierenden Subjektivität überzogen und übersteigert wäre. Und diese christliche, geistliche Erkenntnis, die im Christusbekenntnis ausgesprochen wird, hat im Verhältnis zu diesem Bekenntnis nicht von ungefähr das Moment der Ichhaftigkeit an sich. Geistliche Erkenntnis ist primär und ur-

prünglich ichhafte Erkenntnis und niemandem im christlichen Glauben wird dieses Ich erspart bleiben, wo das christliche Ich vor die Frage der Wahrheit dessen gestellt ist, worauf es sich verläßt, worauf es trauen will. Es mag zuvor an Sozialisierungsprozessen abgelaufen sein, was immer geschehen sein mag. Wenn die Frage entsteht, ob es denn wahr sei, worauf dieser Glaube sich verläßt, dann hören diese Sozialisierungsprozesse auf relevant im Sinne des Tragen zu sein. Dann kann man sich nicht mehr darauf berufen, daß irgendjemand einem vorgemacht hat, wie man glauben könnte und wie man glauben sollte. Dann ist dieses Ich, das diese Frage stellt, in einem absoluten und radikalen Sinne ohne Umwelt im Sinne des verhältnismäßigen Sich-Gründens-Auf. Da gibt es keine Autorität menschlicher Art oder allgemein wissenschaftlicher, weltanschaulicher Art, die hier standhalten könnte. Hier riskiert es ein Einzelner in einer atemberaubenden Einsamkeit, seinem Gott aufs Wort zu trauen, ohne daß ein anderes als Grund dieses Trauens in Betracht kommen könnte als eben dieser Gott. Und erst in einem zweiten Schritt erweist es sich, daß ungeachtet dieser Vereinsamungen in der Wahrheitsfrage das Schicksal des christlichen Ichs nicht diese atomare Einsamkeit ist, sondern daß offenbar dieser Gott den Einzelnen nicht qua Einzelnen und solipsistisch haben will, sondern hier durchaus das Wir als eine neugeschaffte Wirklichkeit für dieses Ich ernsthaft in Betracht kommen kann.

Diese Struktur von Christuserkenntnis und Selbsterkenntnis hat über dieses Moment der Impliziten, absoluten Individualität hinaus noch den anderen Aspekt, der in der Bekenntnisformel von Phil2,11 zur Sprache kommt, in der Frage, wie sich das Christusbekenntnis einer Kirche eigentlich zu verstehen hat, ob es sich als innergeschichtlich erschöpfend verstehen kann oder ob mit dem ernstlich gerechnet werden muß, was dort in dem Bekenntnis κτῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht von einem Teil der Kreatur ausgesprochen werden wird, sondern daß alle Kreatur im Himmel und auf Erden und unter der Erde, die Knie beugen in diesem Bekenntnis. Das Bekenntnis zu Christus ist nicht das Bekenntnis einer begrenzten Schar in der Geschichte, sondern in dem Bekenntnis der Christenheit als eines Teils der Menschheit wird antizipiert - und das christliche Bekenntnis kann sich nicht anders verstehen, denn als eine solche Antizipation des endgültigen Bekenntens aller Kreatur zu demselben Herrn. Insofern ist das geschichtliche Bekenntnis der Kirche Vorwegnahme, Antizipation des endgeschichtlichen Bekenntnisses der ganzen Welt zu diesem

einen Herrn Jesus Christus, Antizipation, nicht Usurpation; nicht Usurpation als die Vernehmung der Wahrheit dieses Bekenntnisses und der Nützigung des anderen unter dieses Bekenntnis, sondern Antizipation in dem Sinne, daß die Kirche den Ort der Stellvertretung übernimmt: sie ist stellvertretend bekennende Kirche für den ganzen Kosmos, so daß sie mit ihrer Stellvertretung gerade aller Kreatur die Möglichkeit offen läßt in freier, ungezwungener Weise in dieses Bekenntnis einstimmen zu können, sofern sie stellvertretend dieses endgültige Urteil antizipiert, ist Bekennen und Verherrlichung, Bekenntnis der Kirche und Lobpreis immer auf das Innigste miteinander verknüpft. Homologie und Doxologie gehören im christlichen Bekenntnis untrennbar zusammen. Es ist immer dieses umfassende, umfangreiche Rühmen, was im christlichen Bekenntnis nicht fehlen kann. Ich erinnere wieder an den Philipperepithymus, wo dieses Bekenntnis formuliert wird: "εις δόξαν Θεού" (ih) zur Ehre Gottes". Ausdrücklich wird dieses doxologische Element dort auch noch herausgestellt und genannt.

Was aber heißt jetzt Bekenntnis zur Wirklichkeit Jesu Christi? Die erste Antwort, die grundlegende offenbar, werden wir wiederum in diesem Philipperepithymus, in seinem Bekenntnis finden, wenn es heißt: "καγὼς Ἰησοῦς Χριστός". Bekenntnis zur Wirklichkeit Jesu Christi heißt offenkundig Bekenntnis zur Herrschaft Jesu Christi, wobei Herrschaft in einem elementaren Sinne schon in dem enthalten ist, was wir vorher über die geistliche Erkenntnis gesagt haben, daß das Ich des menschlichen Selbst Implikat der Christus-erkenntnis ist. So ist Christus Herr über das Ich, daß er in seiner Erkenntnis diese Selbstkenntnis des Menschen ermöglicht und konstatiert. Es ist -wenn Sie so wollen- selbtsgebende, wirklich-keltgebende Herrschaft, die hier geschieht.

Wenn von dieser Herrschaft gesprochen wird, wird man nach der Maßgabe der neutestamentlichen Texte zu beachten haben, daß zu dieser herrschaftlichen Wirklichkeit Jesu Christi es fundamental und wesentlich gehört, daß Christus das Haupt seiner Gemeinde ist und der Herr aller Dinge ist, so wie das in den Deuteroepaulinen, im Epheserbrief und im Kolosserbrief, angegeben ist: Christus ist das Haupt der Kirche: κεφαλή τοῦ ἔκκλησίας, aber ist nicht κεφαλή τοῦ κόσμου, nicht das Haupt des Kosmos; sondern über Herr aller Dinge: καγὼς εἰς τὸν κόσμον, aber nicht die κεφαλή τοῦ κόσμου. Hier wird unterschieden zwischen der Herrschaft Jesu Christi im Verhältnis zu seiner Kirche und der Herrschaft Jesu Christi im Verhältnis zu

Welt. Und aus dieser Bestimmung hat man die unwürdige Formel für die christliche Kirche abgeleitet, daß Christus das Haupt seiner Gemeinde und seine Gemeinde der Leib Jesu Christi sei. Diese Formel ist unwürdig und bedenkenswert; sie ist aber auch bedenkenswert in dem, was in ihr nicht mehr zum Ausdruck kommt, daß nämlich der, der das Haupt seiner Gemeinde ist, auch der Herr der Welt ist, in der diese Gemeinde zu leben hat. Die Formel 'Haupt der Kirche' ist ehrwürdig und verschweigt viellecht sogar heute für uns, was darin enthalten und mitgesagt ist. Man denkt sich eigentlich den Inhalt dieser Formel fast unwillkürlich streng liturgisch. Und es hat sicherlich auch etwas richtiges an sich, daß diese Formel in den Umkreis des sakramentalen Umgangs der Kirche gehört.

Aber viellecht kommt man dem Sinn dieser Formel in dem Augenblick noch ein Stück näher, wenn ein gewisser hermeneutischer Trick benutzt wird und die Analogie zu einem Stangausdruck geradezu aufgegriffen wird: wir sprechen vollverständlich vom 'Kopf einer Bande' und wissen bei diesem Ausdruck ganz präzise, was damit gesagt ist. Nämlich dann, wenn die Maßnahmen eingeleitet werden, die gegen diese Bande zu unternehmen sind, dann wendet man sich gegen den Kopf, denn wenn man den Kopf zu fassen kriegt und abreißen kann, dann wird diese Bande kopflos und leblos; sie zerfällt; denn von diesem Kopf gehen die Impulse aus, die Ideen; dieser Kopf organisiert die Unternehmungen der Bande, wie ein Kopf einer Bande sagt, wo es lang geht und wie es gemacht wird und einem guten Kopf folgt eine Bande gern und weiß, daß er sie auch in kritischer Situation nicht verläßt, sondern sich für sie einsetzt und auch dort herausholt, wo sie unter Umständen hoffnungslos gefangen wäre.

Ich würde nur anregen wollen, einmal den Gedanken, daß Christus das Haupt seiner Gemeinde ist, nach Analogie des Stangenausdrucks 'Kopf der Bande' zu verstehen und was dann das alles wohl bedeuten möchte. Es könnte sein, daß die christliche Kirche immer in einer gewissen Neigung und Gefahr steht zu vergessen, wer ihr Kopf ist, droht darüber kopflos zu werden, was dann berichtigt wird dadurch, daß man sich nach einem Ersatzkopf umsieht. Und dieser Ersatzkopf hat die wesentliche Funktion, die Vergessenheit gegenüber dem Kopf auch noch zu verschweigen, um die Unruhe gegenüber der Kopflosigkeit auch noch zu fliegen. Kopf der Gemeinde heißt, daß wenn diese Gemeinde -und im Zusammenhang damit, daß dieser Kopf der Gemeinde Herr der Welt ist-, daß,

wenn diese Gemeinde in der Welt zu leben hat, sie von dem Kopf auch erwarten darf, daß von ihm die Ideen ausgehen und daß er in dieser Situation auch zu sagen weiß, wo es lang geht und wie es gemacht wird. Dann das wäre der Gedanke, der jetzt erst zu nehmen wäre: In der Welt existierend lebt die Kirche, die in Jesus Christus ihren Kopf hat, der auch der Herr der Welt ist - nicht in einem fremden Hoheitsgebiet, nicht in einer Welt, in der die Kompetenz ihres Hauptes dahin gefallen wäre und andere Kompetenzen zu berücksichtigen wären. Sondern in der Welt existiert die Kirche gerade, wenn es ihr mit dem Herrsein ernst ist, existiert sie im Hoheitsgebiet Jesu Christi.

(Frage zum Satan im Epheserbrief) Von dem Satan wird im Epheserbrief gesagt, er sei der Herr dieses Ikon. Das bedeutet aber nicht, daß dieser Ikon eigenmächtig und selbstmächtig wäre, sondern in dieser frühen Eschatologie ist immer das mitgedacht, daß obwohl der Ikon noch währt, der kommende Ikon schon angebrochen ist und mit ihm auch derjenige Herr geworden ist - und zwar nicht nur Herr in der Zukunft, sondern Herr in der Sphäre, in der dieser Ikon angebrochen ist, auch Herr über diese Welt schon ist, obwohl nicht sichtbar und offenkundig. Oh, Ich betone auch noch einmal die Herrschaft Jesu Christi wird man nicht als einen objektiven Tatbestand an und in dieser Welt notieren können, sondern Ich sage ausdrücklich: diese Herrschaft Jesu Christi ist ein unverzichtbares Element des Christusbekenntnisses der Kirche.

Die Kirche kann Jesus nur als ihr Haupt bekennen, wenn sie zugleich ihn als den Herrn der Welt, in der sie zu leben hat, bekennen kann. Und die Frage ist, ob die Kirche das auch ja und ja sich zutrauen kann oder ob sie unter Umständen in der Kleinjährigkeit des Rückzugs in ein liturgisches Chetto begriffen ist und dann zwar Christus als das Haupt, aber nicht mehr als den Herrn bekennen kann. Das hieße der Rückzug von der Welt.

Wenn die Kirche in der Welt lebt und nicht von der Welt sich zurückzieht, dann wird sie diese Welt verstehen als den Herrschaftsraum dessen, der schon ihr Haupt geworden ist. Das bedeutet aber, daß das Bekenntnis der Kirche zu Jesus Christus qua Haupt und Herr immer impliziert nicht nur die Wahrnehmung der Kirche als Leib Christi. Das gehört in der Tat in das Bekenntnis wesentlich hinein, und diese Zugehörigkeit entspricht auch sehr wohl kirchlicher Tradition, wenn es um die Frage der sakramentalen Bestimmtheit der Kirche geht. In der Wahrnehmung der Sakramente nimmt die Kirche

ihre Wirklichkeit als Leib Jesu Christi wahr, praktisch wahr. Aber dies ist nur die eine Seite des Christusbekenntnisses der Kirche. Die andere Seite bedeutet, daß dieses Bekenntnis auch impliziert die Wahrnehmung der Welt als Domäne Christi. Wahrnehmung der Kirche als Leib Christi und Wahrnehmung der Welt als Domäne Christi und als Domäne Christi wird diese Welt für die Kirche bedeutsam, wenn sie in ihrem Bekenntnis zur Wirklichkeit nicht verzweifelt, daß dieses Bekenntnis äquivalent ist dem, daß sie mit der Wirklichkeit Christi die Wahrheit seines Evangeliums zu bekennen im Begriff ist. Zu Christus sich bekennen, heißt zur Wahrheit des Evangeliums sich bekennen.

Das große Dokument für diese Äquivalenz ist zweifellos 1Kor15. Die Wahrheit des Evangeliums und die Wirklichkeit Jesu Christi sind strenge Korrelatbegriffe. Und nun wird zu beachten sein, was zuvor über das Evangelium gesagt wurde, daß es Zusage Gottes ist: Zusage in dem Sinne, daß es eine prädikative Zusage ist, nämlich Zusage von Prädikaten.

Das Evangelium ist als Zusage an den Menschen Gottes Zusage von Prädikaten. Und zwar ein Zusage, dessen Charakter wir ebenfalls noch im Einzelnen werden zu prüfen haben, von dem nur soviel jedenfalls jetzt schon gesagt werden kann: er wird zu interpretieren sein als ein konstitutiver Zusage und nicht als ein konstitutiver Zusage. Ein konstativer Zusage, das wäre eine bejahende Aussage im aristotelischen Sinne der $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\omega\rho\iota\sigma\iota\varsigma$. Etwas wird einem anderen zuerkannt; ein Prädikat wird einem Subjekt zuerkannt, weil es nun diesem Subjekt schon zukommt. Das konstatative Zusage wäre das Zusage auf Grund eines schon bestehenden Tatbestandes. Der konstitutive Zusage ist die Konstitution eines neuen Tatbestandes, eines neuen Tatbestandes von der Art, daß als des große Paradigma für das christliche Bekenntnis Inseinem Verstehen nur in Betracht kommen kann die Art und Weise, wie das Prädikat des Lebens dem Gekreuzigten im Basterurteil Gottes zugesprochen ist. Das Osterurteil ist das Paradigma der prädikativen Zusage Gottes unter strikter Ausschließung der Möglichkeit eines Verhältnisses im Sinne eines analytischen, konstativen Urteils. Derjenige, der im Grab liegt, an dem kann man kein Leben konstatieren, sondern dort kann nur Leben so konstituiert werden, daß aus dem Subjekt in keiner Weise das Prädikat heraus analysiert werden kann.

Also hier ginge es um das Verständnis von Prädikaten in einem solchen konstitutiven Zusage und die Kirche ist in der Welt

existierend in die Aufgabe gestellt, innerhalb der umfassenden Klammer der doxologischen Homologie, die Prädikate des Evangeliums als die Prädikate zu erkennen, die Menschen zugesprochen, zugebraut, zugemutet sind inmitten dieser Welt, so daß die im Interesse ihrer Setzung in dieser Welt auch von Menschen können wahrgenommen werden. Die bekennende Kirche, die sich orientiert an der Wahrheit des Evangeliums, fragt die wesentlichen Prädikate, die in dem Evangelium so enthalten sind, daß sie dem menschlichen Sein und Wesen in dieser Welt als zugesprochen zu interpretieren sind. Nicht als fremde Prädikate, die Menschen sich anmaßen müßten, sondern als Prädikate, die ihnen zugesprochen sind, damit sie ihnen nur auch zugehören und Menschen diesen Prädikaten zugehören werden, diese Prädikate in ihren Willen aufzunehmen in der Lage und bereit sind!

Das ist das Geschick, was gerade die bekennende Kirche in der Welt tut, wenn sie ernst macht damit, daß diese Welt Domäne Jesu Christi ist, nicht ein fremdes Hoheitsgebiet, sondern genau das Hoheitsgebiet der Prädikate seines Evangeliums, die hier zu Wirklichkeit und zwar tatkräftigen Wirklichkeit werden wollen. Deshalb bewegt sich eine solche bekennende, lernende Kirche in der Frage, was eigentlich, welche Prädikate Gott den Menschen dieser Erde mit seinem Evangelium zugesprochen hat, noch immer zumutet und zutraut. Nämlich diese Prädikate, die zugesprochen sind, in jenen Kategorien, die wir uns vergegenwärtigt haben: positiv, universal, kategorisch, apodiktisch! Und wenn nach diesen Prädikaten gefragt wird, dann kann man dies nur in der Form geschehen, daß gefragt wird nach der Gelegenheit in unserer historischen Gegenwart, um diese Prädikate praktisch, in menschlich tätigen Dasein auch wahrzunehmen. So daß zur Wahrheit des Evangeliums sich zu bekennen immer heißen wird, in der Perspektive der Prädikate dieses Evangeliums zu existieren begreifen, mit dem lebhaften und unterschiedenen Interesse, diese Prädikate im irdischen Leben dieser Welt wirklich werden zu lassen. Prädikate, die nach Analogie des göttlichen Urteils im Osterurteil zu denken sind! Wobei dieses Osterurteil "Jesus ist der Christus!", "Der gekreuzigte Lebte!" im christlichen Urbekenntnis nur als die doxologische Wiederholung des Tatbekenntnisses des Vaters zum Sohn recht verstanden und interpretiert werden kann. In dem zum Wort gewordenen Namen oder Urteil Gottes "Jesus Christus" wiederholt die Kirche doxologisch das Faktum Gottes in dem Ostergeschehen. Und nach diesem Modell der doxologischen Wiederholung des göttlichen Osterurteils sind auch die Prädikate des Evangeliums zu verstehen.

Ein Gedanke, eine Überlegung, die ihre großartige Darstellung gefunden hat in dem berühmten Brief Luthers vom frühlichen Wechsel. Die Prädikate Christi sind nicht diejenigen, die er für sich selbst behält, sondern es sind die, die in ihm den Menschen dieser Erde zuerkannt, zugesprochen sind; die Prädikate des göttlichen Friedens in der Versöhnung; zuerkannt ist das Prädikat der göttlichen Liebe; zuerkannt ist das Prädikat der Gerechtigkeit; zuerkannt das Prädikat des Lebens. Und nach diesen Prädikaten fragend wird die Kirche ihre Existenz in der Teilhabe an diesen Prädikaten einzuordnen haben. Und das bedeutet in einem allerersten und wesentlichen Sinne, daß sie diese Prädikate, wo es zu ihrer in wortsprachlicher Form bestimmten Erkenntnis gekommen ist, daß sie dann auch das besagte stärke beim Wort nimmt und ernst nimmt. Es ist nämlich nicht von ungefähr, daß in der christlichen Kirche der alte Grund in Vergessenheit geraten ist wie eine Resignation. Der Grund der Aufregung an der ersten Jungfrau in der Welt heißt: "Eigentlich nicht". So gründet der Aufstande Joh 20,26 seine Jungfrau und so gründen die Jungfrau unter sich und gründen auch die Welt. Ihr Grund ist Friedensbotschaft; dh. aber, das müßte auch beim Wort genommen werden. Es müßte so beim Wort genommen werden, daß die Kirchen keinen Moment ihres Verloren, was sie damit sagt und daß sie, wenn sie es sagt, auch wollen muß, was sie sagt. Man kann dieses Prädikat nicht in dem Mund nehmen, ohne es auch zu wollen; es ist nicht eine Sache der bloßen Redens; sondern es ist die Sache, die sich der Wille zu eigen gemacht hat, ohne die der Wille nicht mehr er selber sein will. Dh. der Wille, dieses Prädikat wird zum höchst interessierenden Ziel praktischer Existenz der Gemeinde inmitten dieser Welt.

Und die Frage ist dann die, die ich in der letzten Stunde schon angedeutet habe, daß die Kirche sich nicht in einer abstrakten Realisierungsdiskussion bewegen kann, sondern sie wird genau diejenigen Situationen des ihr möglichen Handelns zu wahr erkennen, zu prüfen haben, wo sie dieses Prädikat des Evangeliums als ein Prädikat der von Gott dem Menschen zugedachten Humanität wahrnehmen kann. Nicht in Absolutheit! Keines dieser Prädikate wird je in der Kirche gleichen Praxis in dieser Welt in Absolutheit wahrgenommen werden können, aber in den Situationen, in denen sich die Gelegenheit zur Wahrnehmung dieser Prädikate anbietet, so daß die Frage nach diesen Prädikaten nicht als eine abstrakte, spekulative Frage gestellt werden kann, sondern stets als eine Frage im Blick auf die historischen realen Handlungsmöglichkeiten, in denen dieses Prädikat

auch realisiert und vollzogen werden will und vollzogen werden kann. Diese Zusammengehörigkeit von Bekenntnis zur Wirklichkeit Jesu Christi und Wahrnehmung der geschichtlichen Situation, in der die Prädikate seines Evangeliums, die wahr sind, auch wahrgenommen werden wollen, diese Situation - meine Ich - sollte so verstanden werden und möchte ich so verstanden wissen, daß hier deutlich wird, wie dieses Erkennen, das sich im Bekenntnis äußert, eben von Grund auf praktischen Charakter hat, ohne daß sich dieses Bekenntnis in dieser Praxis an diese praktische Welt einfach ausliefert, dem Proklamierbarkeit dieser Welt einfach überantwortet.

Die bekennende Kirche wird nur als eine solche in dieser Welt existieren können, wenn sie sich in keinem Augenblick der Frage nach dem rechten Verständnis der Prädikate des Evangeliums entzieht. Die Prädikate verstehen sich nicht von selbst und sind nicht etwas, was der Kirche einfach in den Schoß ihres Selbstbewußtseins fällt, sondern diese Prädikate wollen gelernt sein.

Der Sinn dieser Prädikate muß verstanden werden, und nur wenn sich das Bemühen um das Verständnis, das fragende Bemühen auf diese Prädikate einwirkt, kann auch etwas von dem beittelt werden, was nach meinem Verständnis wie ein Schleier über diesen christlichen Kirchen in Europa liegt, daß sie ihre Tradition schlicht für die Sache selbst schon nehmen. Als seien diese Prädikate, um die es geht, als seien sie alle wohl definiert in den Dogmatiken kluger Theologen enthalten! Eine Dogmatik gibt keine Auskunft über die vier in Frage stehenden Prädikate. Was eine Dogmatik leisten kann, ist bestenfalls ein Intimant und die Bezeichnung einer bestimmten Weise, in der nach diesen Prädikaten gefragt und in der über diese Prädikate und zu diesen Prädikaten gedacht und geurteilt wird. Aus einer Dogmatik wird die Kirche niemals diese entscheidenden Prädikate des Evangeliums zu lernen vermögen.

Aber sie kann sich auch nicht darauf verlassen, daß sie ihr von der lehrenden Kirche gesagt werden! Sondern ich habe mit Bedacht den ganzen Akzent darauf gelegt, daß diese Prädikate, um die es geht, die Prädikate des Evangeliums Jesu Christi als die Prädikate der Humanität der Menschen dieser Erde gelernt werden müssen von der lehrenden und lernenden Kirche und ihr nicht vorgesagt oder vorgeschrieben werden können von der lehrenden Kirche. Die lehrende Kirche ist nicht kompetent für die Erkenntnis dieser Prädikate, weder im positiven noch im negativen Sinn, sondern das ist die Aufgabe der lehrenden und lernenden Kirche im Unterschied und Gegenüber

zur lehrenden Kirche. Und diese lehrende Kirche wird sich in ihrem Amt immer schon vergreifen haben, wenn sie meint, sie könne sich die Kompetenz für diese Frage der Erkenntnis der entscheidenden Prädikate des Evangeliums anmaßen.

Was immer auch passiert! Was wahrscheinlich zusammenhängt mit dem Zustand der Entmündigung der lehrenden Kirche in den Kirchen Europas. Was etwas anderes ist außerhalb Europas, wo sich ein ganz anderes Verhältnis abzeichnet und darstellen kann. Es käme darauf an, daß in der Suchen nach den Prädikaten des Evangeliums die lernende Kirche ihre Subjektivität widerentdeckt und damit die Prädikate für ihre eigene humane Existenz imitieren dieser Welt, die auf Humanität angewiesen ist.

Das bedeutet, wenn das ernst genommen würde, daß es sich bei der bekennenden und lernenden Kirche fundamental um das Problem der rechten Praxis dieser Kirchen in der Welt handelt, daß das Bekenntnis nicht ein Problem der Orthodoxie, der rechten Lehre ist, sondern das Bekenntnis ein Problem der Orthopraxie der Kirche ist, was wohl zu unterscheidenden ist von dem Problem der Orthopraxie als einem der Tat der Kirche auch gestalten, aber in einem solchen, das nicht verwechselt werden kann mit dem Problem des Bekenntens. Das Problem der Orthopraxie ist ihr in einer ganz anderen Hinsicht gestellt, in der das Moment der rechten Auslegung, der rechten Interpretation dessen, was Evangelium zum Zweck des Glaubens heißt, ansteht. Das ist die Dimension, in der sich die Orthopraxie zu bewegen hat. Die bittende Lehre des Evangeliums zum Zweck des möglichen Glaubens von Menschen in dieser Welt; das ist die Dimension und darüber hinaus sollte sich lehrende Kirche nicht bewegen, weil sie dann den Horizont überschreitet, der ihr gesetzt und gezogen ist, ut hanc fidem consequatur und sonst nichts. Das andere Geschäft ist das der lernenden Kirche, so daß sich gegenüberstehen - und dies wäre das Thema, was zu bedenken ist - in einer wirklichen christlichen Kirche die Orthopraxie der lehrenden und bittenden Kirche und die Orthopraxie der bekennenden Kirche. Beide in Unterschiedlichkeit; beide in Zusammengehörigkeit!

Wie beide unterschieden sind und wie beide zusammenhängen, das wird nochmal zu reflektieren sein im Zusammenhang mit der Frage, welche Rolle die Theologie in dieser polaren Wirklichkeit einer christlichen Kirche zu spielen hat. Das soll dann morgen noch vorgetragen werden.

Meine Damen und Herren!

Zum Abschluß unserer vorläufigen Besinnung über die Wahrheitsfrage im Kontext kirchlicher Lehre möchte ich heute noch dieses Verhältnis zwischen Lehre und Bekenntnis im Hinblick auf die Bestimmung der Funktion von Theologie zu sprechen kommen. Ich darf noch einmal daran erinnern, daß wir eine gewisse Zuordnung vorgenommen haben zwischen Lehre und Bekenntnis in dem Sinne, daß die Lehre eine bestimmte Funktion für die Kirche hat und die Bekenntnisbildung in der Kirche so etwas wie eine Zwischenebene darstellt im Lernprozeß derselben hörenden Kirche. Die nähere Kennzeichnung war dahingehend vorgenommen worden, schlagwortartig, wenn ich so sagen darf, daß es sich bei der Lehre im wesentlichen handelt um reine Lehre des Evangeliums, doctrina evangelii ist der Problemtitel dafür. Es geht um die Lehre des Evangeliums, nicht irgendetwas anderes, sondern um das Evangelium als Zusage Gottes. Und bei dem Bekenntnis ist ebenso unübersehbar, daß dabei abgehoben ist auf die Person und Wirklichkeit Jesu Christi. Das Bekenntnis der christlichen Kirche ist elementar confessio christi. Die Lehre des Glaubens also ist also Lehre des Evangeliums, das Bekenntnis des Glaubens Bekenntnis Jesu Christi, wie dieser Genitiv auch noch zu interpretieren ist. Die Auffassung war, daß, wenn ernst gemacht wird damit, das Lehre und Lernen, oder Lehre und Bekenntnis nomina actionis sind, also Handlungstitel und nicht Begriffe, die eine Zuständigkeit oder eine Vorfindlichkeit bezeichnen, daß dann mit einer gewissen strukturellen Differenz zwischen der Lehre, die in der Bewegungsrichtung von Gott auf den Menschen zu geht und dem Bekenntnis, dessen Bewegungsrichtung vom Menschen hin zu Gott verläuft, besteht und mit dieser strukturellen Differenz gerechnet werden muß. So daß für die Wirklichkeit einer wahren christlichen Kirche dieses Gegenüber von Lehrender und lernender Kirche ein wesentliches Konstitutionsmerkmal ist und dies in soher Unaufhebbarkeit auch festgehalten worden muß. Wobei noch des weiteren hinzugefügt war, daß diese Differenzierung zwischen Lernender und Lehrender Kirche auf dem Boden des ursprünglichen Bestimmensein von Kirche als hörender Kirche stattfindet. So daß zu sagen ist, die hörende Kirche existiert in der Weltgeschichte des Menschengeschlechts in der Differenz, der funktionalen Differenz von Lehrender und Lernender Kirche. Als lehrende Kirche verhält sich die hörende sowohl in einer Außenrichtung als auch in einer Innenrichtung. Denn zur Lehre ist sie gewandt an alle Menschen. So daß diese doctrina ad extra, nach außen gewandt in Richtung auf das ganze Menschengeschlecht und auf jeden

Menschen hin. Ohne daß damit das Moment der Wendung und der Richtung dieses Lehrens nach innen Abbruch geschichtl. In dem die lehrende Kirche sich an die Menschen ihrer Zeit wendet, entsteht und bildet sich so etwas wie lernende Kirche im Umkreis der Lehrenden. Und dies macht gleichsam den Willenspekt kirchlicher Lehre allemal aus. Kirchliche Lehre ist in dieser Doppelrichtung stets nur als eine konkrete Lehre greifbar. Wo sie sich auf die eine Komponente beschränken würde, würde sie auch in dieser noch abstrakt werden. Sie ist, so könnte man sagen, missionarische Lehre nach außen in die Welt hinein, sie ist apostolische Lehre in diesem Sinn und sie ist zugleich auch so etwas wie eine pastorale Funktion in ihrer Bewegung ad intra, in Richtung auf diese lernende Kirche zu. Und diese Doppelung zwischen Innen- und Außenaspekt gilt auch für die lernende Kirche. Wenn es richtig ist, daß die die Welt belehrende hörende Kirche um sich so etwas hervorrufen wie lernende Kirche, dann ist diese lernende in einem ersten Sinne in ihrem Willenspekt bezogen auf lehrende Kirche. Aber sie existiert, die lehrende, in der Welt und will auch dieses ihr Hören gehört haben und ihr Lernen in dieser Welt verantworten. So daß auch hier ein Lernen ad extra stattfindet. Und in diesem Außenraum des Lernen auch zur Darstellung bringen muß. Die lernende Kirche existiert bekennend innerhalb nicht oberhalb der Geschichte des Menschengeschlechts, diesseits dieser Geschichte, citra historia und nicht ultra und gegenüber dieser Geschichte. In der Geschichte und gegenüber der Geschichte gehört zum Außenaspekt, zur Eigentümlichkeit des Außenaspekts der Lernenden Kirche, notwendig hinzu. Und wenn diese beiden Dimensionen des Innen und Außen je gelten für lehrende und lernende Kirche, dann wird man diese Struktur als eine gewisse Differenzierung dessen zu verstehen haben was wir angedeutet hatten, mit der Überlegung, daß das Verhältnis von Lehrender und Lernender Kirche im Sinne von konzentrischen Kreisen zu verstehen ist, sondern eher im Sinne einer elliptischen Struktur von wahrer christlicher Kirche, in der Weltgeschichte. Beide Größen, Lehre und Bekenntnis, Lehrende und Lernende Kirche verhalten weit eher wie die Brennpunkte einer Ellipse, um die diese Figur konstruiert wird, denn als zwei konzentrische Kreise um einen identischen Mittelpunkt. Wiewohl in der Tradition dieses Bild der konzentrischen Kreise sehr gerne verwendet worden ist mit dem Zentrum Christus, der nähere Um-

kreis das Dogma oder das Bekenntnis und darüber hinaus dann auch noch so etwas wie Kerygma, das im Gefälle der kritischen Bestimmung von diesem Zentrum her und über das Dogma hinweg zu vollziehen wäre.

Hörnde Kirche, so wäre die These zu formulieren, die wahre, hörnde Kirche existiert in der Wirklichkeit des bestimmten funktionalen Unterschiedes von ecclesia docens und ecclesia discens. Dieses Doppelung, diese funktionale Differenz hat ihren konzeptionellen Ausdruck gefunden in den Begriffen des ministerium ecclesiarum, so in der Confessio Augustana und in dem Begriff der congregatio sanctorum oder der congregatio fidelis. Und seit dieser Zeit wird im Protestantismus diese Polarität permanent verhandelt unter den Termini Amt und 'Gemeinde'. Hinter diesem Begriffspaar steckt der Sache nach nichts anderes als diese funktionale Differenz. Und die Frage ist nur, ob diese funktionale Differenz auch so institutionalisiert werden kann, wie das die Neigung nun einmal in historischen Prozessen ist oder ob es nicht zur eigentlichen Wirklichkeit von Kirche im evangelischen Sinne gehören muß, daß permanent sozusagen der Widerstand gegen die institutionalisierung auch mit mobilisiert wird und mobilisiert bleibt. Das Schlagwort von der ecclesia semper reformanda hätte hier einen primären und notwendigen Sinn. Das die Institutionalität die Funktionalität dieser Differenz nicht aufhebt und nicht zerstört, sondern daß diesem funktionalen Element die Vorherrschaft oder der Vorrang gegenüber seiner Institutionalierung gewahrt und erhalten bleibt.

Bei dieser funktionalen Differenz, meine ich, ist darauf zu achten, - darauf zielte das, was ich zuletzt sagte -, daß es sich dabei nicht nur um eine ideale Unterscheidung handelt, um eine ideale distinctio, sondern daß es sich hierbei um eine echte, reale Polarität handelt. Eine Polarität, die ihren funktionalen Ausdruck darin findet, daß für die Kirche, für die real existierende christliche Kirche sowohl die Reinheit der Lehre als auch die Wirklichkeit des Bekenntens zwei unaufgebbare Momente sind, die auch in ihre spezifischen Unterschiedenheiten festgehalten werden müssen und weder auseinander gerissen noch ineinander vermengt werden dürfen. Die Geschichte jedenfalls der christlichen Kirchen ist reich genug an Beispielen dafür, wie diese reale Polarität immer wieder in der Gefahr stand oder ihr sogar erliegen ist, sich

aufzulösen in ein abstraktes Auseinanderfallen oder in ein ebenso abstraktes Ineinanderfallen. Für diese reale Polarität hatten wir zwei Dinge im Blick auf das Verhältnis von Wortsprache des Menschen und Tatwerk des Menschen gefunden. Wir sahen, für die ecclesia docens, für die lehrende Kirche besteht ein exclusives Primat des zwanglosen Wortes vor der Tat, vor dem Werk, des zwanglosen Redens vor dem wortlosen Handeln. Und für die lernende Kirche besteht ein inklusiver Primat des wortlosen Handelns vor dem zwanglosen Reden. Diese beiden Bestimmungen charakterisieren die Polarität, in dem sie aufmerksam machen sowohl auf die Differenz wie auch auf die in dieser Differenz nicht aufgehobene Übereinstimmung mit der Behauptung des inklusiven Primats der wortlosen Handlung gegenüber dem zwanglosen Reden wird auch die Notwendigkeit des wortsprachlichen Bekenntens umschrieben. So daß die Wortsprachlichkeit für die Lehre und das Bekenntnis ein unverzichtbares Gemeinsames ist. Ein unverzichtbares Gemeinsames in dem Sinne, daß auch für die Lehre dadurch sicher gestellt ist, daß sie, wie ihre

wortsprachliche Existenzweise partizipiert an dem akzentuierter menschlichen Sprechen, sofern das handelnde Bekenntnis das Sprachhandeln als notwendiges Element impliziert, wird damit auch die Sprachlichkeit der Lehre als Sprachhandeln, als Sprachgeschehen, als speech act, gekennzeichnet. Und damit wird die Ebene bestimmt, auf der überhaupt eine sinnvolle Bestimmung von Lehre und wortsprachlichen Bekenntnen stattfinden kann. Nicht auf einer Ebene des Sprachverstehens und der Sprachauffassung, die ihr ausschließliches Interesse darin hätte, nach den Bedeutungen, nach den semantischen Gehalten zu fragen. Sondern auf einer Ebene des Sprachverstehens der es fundamental ankommt, darauf ankommt, welche Relationen ins Spiel gebracht werden durch menschlichen Sprechen, zwischen Personen, zwischen sprachfähigen, zwischen sprachkompetenten Personen, d.h. diese Relation von Lehre und Bekenntnis ist zu erörtern und zu verhandeln auf dem Hintergrund, den man die sprachpragmatische Ebene ihrer neueren philosophischen Semiotik genannt hat und nicht auf der syntaktisch-semantischen. Auf diese Differenz werde wir zu achten haben, wenn wir die näheren Bestimmungen, die näheren Erläuterungen unter Hinzunahme dessen versuchen, was in der Zwischenzeit auf dem Sektor der Sprachphilosophie in

der Neuzeit sich abgecapitelt hat. Mit dieser Differenz zwischen Wort und Tat auf der Ebene, daß es sich beim Wort auch um eine Tat handelt, damit zusammen ist die andere nähere Bezeichnung der Differenz und Zusammengehörigkeit von Lehre und Bekenntnis unter dem Aspekt von Wahrheit und Wirklichkeit ins Auge zu fassen, in dem diese Linie mit den folgenden zwei Thesen näher umschrieben oder bezeichnet werden kann:

Nämlich erstens: Die Verantwortung für die Lehre bedingt das zentrale Interesse der ecclesia docens an der Wahrheit des Evangeliums. Und in Folge dieses Interesses an der Wahrheit, an der Wahrheit des Evangeliums, an der Subjektivität Gottes in der Manifestation seiner Zusage in der Geschichte Jesus Christ. Die Lehre ist primär und grundlegend an der Wahrheit des Evangeliums interessiert und deshalb, weil es sich um eine Zusage-Wahrheit handelt, muß die ein primäres Interesse an der Wahrung, der Erhaltung, an der Wahrnehmung der Subjektivität Gottes als des Subjektes der Zusage haben. Eine Zusage, die ihre definitive Manifestation als letzte in der Geschichte Jesu Christi erfahren hat.

Und das Zweite: Demgegenüber wäre zu sagen: Die Verantwortung für das Bekenntnis bedingt das zentrale Interesse der lernenden Kirche an der Wirklichkeit Jesu Christi, zu dem das Bekenntnis abgelegt wird. Und in Folge dessen, dem Interesse an der Wirklichkeit Jesu Christi, infolgedessen an der Objektivität Gottes in der selben Manifestation des Evangeliums in der Geschichte Jesu Christi. Die Wahrheit des Evangeliums als Skopus der Lehre, und als Implikat Interesse an der Subjektivität Gottes unter dem Gesichtspunkt der Frage: Wie kann diese Subjektivität Gottes in der Lehre der Kirche als unangetastet und unantastbar gewahrt werden. Und im anderen Falle, im Falle des Bekenntnisses, primäres, grundlegendes Interesse an der Bestimmung und Erfassung dessen, was die Wirklichkeit Jesu Christi ausmacht und im Zusammenhang damit, eine Frage nach der Objektivität Gottes in dieser Geschichte. An dieser Frage der Objektivität muß das Bekenntnis deshalb ein elementares Interesse haben, weil dieses Bekenntnis, wo es geäußert und Volzogen wird, nicht in der Gestalt des "Ich bekenne nicht zu dir" erfolgt, sondern "wir bekenne uns zu ihm". Und diese Übersetzung des "Du" in das "Er" ist das Problem der Objektivität Gottes. Mit welchem Recht wird das "Du" Gottes in ein "Er" übersetzt? Wo liegt der Rechtsgrund für

diese Transposition? Ist es nur Eigenmächtigkeit, leichtsinnig, Unbedachtheit? Oder gibt es dafür einen ausweisbaren, darlegbaren Grund, daß es geschehen kann, daß sich Menschen über das Gebet hinaus, in dem diese Du-Anrede stattfindet und das wir als die ursprüngliche Form von Bekenntnis auch in den Blick genommen hatten, daß über diese Fassung hinaus es auch zum Bekennen im Sinne des Bekennen zu ihm möglich, geboten und legitim ist?

Ich hatte gestern diese beiden Sätze angedeutet, daß das Bekenntnis, confessio christi und confessio, Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott ist. Ich möchte hier schon ankündigen, andeuten, daß die Trinitätslehre so etwas wie der Rechtsgrund dafür ist und als solcher auch darlegbar ist, ein Rechtsgrund für die Übersetzung der unmittelbaren Anrede in das Bekennende Reden von, also die Übersetzung von Du zu ER. Denn wenn es einen Grund dafür gibt, dann kann es in der Tat nur ein Grund sein, der bei Gott selbst gefunden werden muß, wenn Gott nicht unter fremde Bedingungen subsumiert werden muß.

Mit dieser unterschiedlichen Orientierung der beiden Pole von lehrender und lernender Kirche ist nun ein weiteres Moment noch zu verbinden, nämlich der Umstand, daß dieses nicht ein ruhendes Gegenüber und Nebeneinander ist, sondern daß die Beziehung zwischen Lehre und Bekenntnis, zwischen lehrender und lernender Kirche eine Beziehung ist, die zuerst eine höchst empfindliche Gleichgewichtslage bildet. Daß diese beiden Pole in einem Verhältnis zueinander stehen, versteht sich nicht von selbst, sondern ist etwas, was sie nur in einem permanenten Prozeß immer wieder neu gewonnen und erhalten werden kann. Es ist eine, möchte ich sagen, labile Gleichgewichtslage, die keineswegs dazu ermutigt und ermuntern kann, sich darauf zu verlassen, daß sie sich schon immer wieder herstellen läßt.

Mit diesem einen Aspekt der Fragilität, der Zerbrechlichkeit und Empfindlichkeit dieser Beziehung zwischen Lehre und Bekenntnis hängt das andere zusammen, was beide Seiten dieser kirchlichen Wirklichkeit, die sich in der anderen spiegeln. Die lehrende Kirche spiegelt sich, so möchte ich sagen, in der lernenden wie lernende sich in der lehrenden spiegelt. Und diese praktische Reflexion im historischen Dasein einer christlichen Kirche ist in ihr selbst zugleich so etwas wie eine kritische Reflexion. Denn wo sich lehrende Kirche in der Erscheinung der lernenden Kirche spiegelt, steht diese Reflexion

ion, steht dieser Widerspruch unter der kritischen Frage, wie es um die Reinheit der Lehre der weiter Lehrenden Kirche steht. Das ist die Frage, die in der Reflexion dieser Lehrenden Kirche bei und in der Lernenden aufbricht. Wie umgekehrt dort wo die Lernende Kirche in der Lehrenden sich spiegelt, sie unter die Frage gerät, wie es um die Realität des Bekenntnisses der Lernenden Kirche bestellt sei. Und dieses Gegenüber der Reflexion von Lehrenden und Lernender unter eher je kritischen Frage ist eine Beziehung, die auch dann noch erkennbar wird, wo die Veränderung und eine gewisse Zerrüttung des Verhältnisses zwischen beiden Polen stattgefunden hat und eingetreten ist. Es hat nie gefehlt an solchen Erscheinungen, die auf eine Auflösung des Mittelander dieser beiden Pole hindeutet. Ein auf eine Lehre abgesehen von jeglichem Bekenntnis. Das Resultat ist immer die Wirklichkeit oder die Tendenz zu so etwas wie einem dogmatischen Absolutismus. Ein dogmatischer Absolutismus des kirchlichen Lehramtes, wo mit einer confessor, ein Bekenntnis, abgesehen und ohne Rücksicht auf Lehre gerechnet wird, ist ein confessorischer Subjektivismus die ebenso fast unvermeidliche Konsequenz, die sich ergibt. Für den Protestantismus wirkungsvoller und gefährlicher zugleich ist freilich der Umstand, daß nicht nur der Umstand des Auseinanderfallens, sondern auch das Ineinanderstürzen dieser Polarität denkbar ist. Daß gewissermaßen der Lehraspekt den Confessionsaspekt in sich verschlingt und aufnimmt. Was dann zur Konsequenz hat einen partikularistischen Confessionalismus, wie wir ihn in Deutschland durch die Neuzeit hindurch haben feststellen können. Eine abstrakte Orthodoxie, die hier etabliert wird. Das Bekenntnis wird zur Rechtfertigung eines partikularen Kirchenwesens nicht gebraucht, sondern, nolens volens, mißbraucht. Denn kein Bekenntnis bestimmt, definiert, begründet Partikularität. Wo ein Bekenntnis de facto im Nerv der Geschichte dahin genötigt und gedrängt wird, Partikularität zu begründen, ist es genau die Sache einer solchen ecclesia particularis das Bekenntnis von dieser Mißdeutung, von dieser seiner Fehlbestimmung, die ihm zugefügt ist, zu befreien. Wenn es Bekenntnistreue gibt einer Gegenwart gegenüber, einer Vergangenheit aus der entwickelt wie übernommen ist, dann steht diese Treue in erster Linie in der unausgesetzten Bemühung, diesem Bekenntnis nicht die Umkehr der Partikularisierung anzutun, sondern es unter allen Umständen aus dieser Fehlentwicklung, aus diesem Fehl-

weg herauszulösen und zu befreien. Also nicht das Bekenntnis zu mißbrauchen zur Begründung von Partikularität, sondern gerade diese Tendenzen auf das schärfste zu widerstreben. Umgekehrt, die umgekehrte Bewegung, daß also nicht die Lehre die Konfession verschlungen hat und sich mit der Konfession aufgeblüht hat. Das umgekehrte ist, daß die Konfession die doctrina, die Lehre, gänzlich in sich aufgenommen und verschlungen hat, was dann sehr leicht, in der Aufklärung ist das große Beispiel, zu einem pragmatischen Pragmatismus der Kirche führt. Hier wird alles auf die Moralität gesetzt, auf das Tun und ist in einem Falle die abstrakte Orthodoxie, die sich etabliert, so ist es im anderen Falle die abstrakte Orthopraxie, die sich hier etabliert. Sei es in der pietistischen Version, der praxis pietatis, sei es in der aufklärerischen Version der moralischen Persönlichkeit. Das ist die Konfession, die sich selbst immer noch versteht als der ehrliche, rechtschaffende wahrhaftige Ausdruck einer bestimmten Glaubenshaltung und damit verbunden einer bestimmten Einstellung des Verhaltens und des Handelns. Also man könnte sagen: der Triumph des Expressionismus auf dem Gebiet von Lehre und Bekenntnis in der Kirche.

Diese historischen Beispiele zeigen die prinzipielle Anfälligkeit der realen Polarität dieser beiden Größen, also die Empfindlichkeit und die Notwendigkeit einer praktischen Sorge für und um diese Polarität. Die Erhaltung ist nicht einfach Konservierung und kann zu keinem Zeitpunkt als eine solche Konservierung angesehen werden. Denn als einen tatsächlich verfügbaren, konservierbaren Tatbestand hat es diese Polarität nie gegeben, sondern stets als eine Herausforderung an die je bestehende Kirche diese Polarität neu zu erarbeiten, neu zu gewinnen. Und zwar in der Weise einer Umkehr aus dem gegenläufigen Tendenzen, die mit der historischen Existenz unvermeidlich verbunden sind. In der Sprache der Alten hieß das, die Kirche muß eine bußfertige Kirche sein. Daß sie nämlich aus den Abwegen je in eine Umkehrbewegung eintreten kann und will. Wie es mit der Bußfertigkeit unserer Kirchen bestellt ist, steht auf einem anderen Blatt. Nur soviel ist an Einsicht jedenfalls aus der Tradition zu gewinnen und zu erheben, daß eine Kirche, die nicht im Modus der Ruhe existiert, kaum den Titel der wahren Kirche für sich in Anspruch nehmen kann. Mit dem Moment der Abhängigkeit auf der einen Seite, der Refle-

ektivität der beiden Pole ineinander andererseits, hängt nun das, meine ich, auf das engste zusammen was als Bestimmung des Begriffs von Theologie für uns in den Blick zu nehmen ist. Denn Theologie unter der Voraussetzung eines so verstandenen polaren Wirklichkeitszusammenhanges von Bekenntnis und Lehre wäre im Grunde nichts anderes als: der Austrag der wechselseitigen kritischen Reflexion dieser beiden Pole, und zwar nicht in theoretischer Absicht, wiewohl der Austrag theoretisch erfolgt, sondern in praktischer Absicht, nämlich zum Zweck, daß das, was sich in dieser Reflexion zeigt, nicht einfach als ein Tatbestand hingenommen und festgesetzt wird, sondern daß das, was sich zeigt, so verstanden wird, daß es in Richtung der rechten Einrichtung von Polaritäten in dieser Kirche bedacht und dann auch kritisch wahrgenommen wird.

Also in sofern ist und wäre Theologie die theoretische Ausführung, der theoretische Austrag, die theoretische Explikation der gegenseitigen kritischen Reflexion von Lehre und Bekenntnis in praktischer Absicht, nämlich in derjenigen Absicht, daß dieses Verhältnis dort, wo es nicht in Ordnung ist, zu seiner Ordnung gebracht und geführt wird. Und ich sage noch einmal, so weit ich das sehe, hat es eigentlich kaum einen Zeitpunkt der Kirchengeschichte gegeben, in der die Kirche sich dabei beruhigen können und hätte die Theologie sich dabei beruhigen können, daß die Kirche in Ordnung ist. Das die Kirche, die historisch existierende Kirche wirklich in Ordnung sei, ist eine Hoffnung, die in der Tat zu den eschatologischen Hoffnungen der Theologie gehört. Ineins mit der historischen Aufgabe je und je für eine Rückgewinnung einer Situation, die in Richtung dieser Ordnung liegt, Sorge zu tragen. Kirche ist dann nicht etwas, was der Theologie wie ein Gegenstand vorgegeben ist, das wäre der Punkt, der hier besonders zu beachten ist, man kann nicht sagen, daß die Kirche in dieser Polarität bestimmt, so etwas wie das wählbare Objekt einer Wissenschaft sei, die sich dann als Theologie zu verstehen gibt. Sondern das würde heißen, daß die Theologie gleichsam ihren Ort gegenüber, außerhalb der Kirche hat, um dann die Kirche als Gegenstand ihrer Untersuchung in Betracht zu ziehen. Wenn es richtig ist, was jetzt gesagt wurde, müßte vielmehr gesagt werden, die Theologie bestimmt sich, und das ist ihre innerkirchliche Funktion, als die Reflexion, die spielt in diesem Verhältnis von Lehre und Bekenntnis. Und nur wenn sie sich selbst diese Theologie als diese kirchliche Funktion versteht, sie ist we-

der Lehre noch Bekenntnis. Sondern sie ist die Gestalt, die Erscheinung dessen, was wir genannt haben die Spiegelung des einen im anderen. Sie hat den Charakter der Reflexion, und zwar der kritischen Reflexion nicht als ein zusätzliches, sondern sie macht nur explizit sie artikuliert nur, was an kritischen Element schon in der gegenseitigen Reflexion enthalten ist. Nämlich dann und dort, wo sich die Spiegelung im ein oder anderen Falle als eine, die Spiegelung als eines defizienten, einer defizienten Situation des einen oder des anderen erweist und herausstellt. Und die neuzeitliche Geschichte des Protestantismus erscheint mir eine einzige große Demonstration dieses Umstandes und Sachverhaltes zu sein. Denn wenn ernst gemacht wird mit der Spiegelung des einen Poles im anderen, so wird man für die Gegenwart seit dem Beginn der Neuzeit mit so etwas zu rechnen haben wie einer tendenziellen Romanisierung des Protestantismus in Deutschland. Und zwar in dem Sinne, daß in der nächsten Nachfolge der Reformation es bereits wiederum zu Restitution der Kirche, zu einem Herrschaftsverband gekommen ist, wie ihn Max Weber umschrieben hat. Und es gibt kaum eine schärfere Kritik, eine schärfere Kirchenkritik am Protestantismus als die von Max Weber formulierte, wenn er nämlich das Phänomen Kirche in seiner Soziologie nicht etwa in der Religionssoziologie abhandelt, sondern dort wo er über die Herrschaftsverbände handelt. Und die Kirche präzisiert als einen solchen soziologischen Herrschaftsverband definiert und bestimmt. Und das ist in der Tat dann die Gleichheitsform in der sich zusammenfinden dasjenige, was an vorreformatorischer Tradition in Europa an Kirche bestanden hat und besteht und dem, wovon einmal Reformation sich frei machen wollte und im Begriff war, sich frei zumachen, ohne daß offenbar dies zu einem durchschlagenden Erfolg auf der ganzen Linie hätte führen können. Wobei nur zu beachten ist, daß bei dieser Restitution der Kirche zu einem Herrschaftsverband es sich nicht einfach handelt um die Wiederherstellung alter Verhältnisse. Es ist nicht etwa so, als daß die Kirche restituiert wurde als sacramentalistischer Herrschaftsverband, sondern das Eigentümliche des Protestantismus ist, daß hier eine Variante zum Traditions des Protestantismus ist, daß hier eine Variante zum Traditions kam, die man mühelos, und so ist es auch bei Max Weber geschehen, als intellektualistischer Herrschaftsverband interpretieren kann. Ein Herrschaftsverband, der begründet ist durch bestimmte Privilegien einer spezifisch gebildeten Schicht innerhalb der Kirche, die als eine ecclesia representativa

die öffentlich-repräsentative Kirche, nämlich derer, die befähigt und gebildet sind, die kirchliche Lehre zu vertreten die gegenübergestellt wird einer Kirche der Laien und der Hörer, die nur deshalb Laien sind, weil sie offenbar nicht ein akademisches Studium hinter sich haben, ein akademisches Studium in der Theologie. Diese Entwicklung im protestantischen Kirchentum in Richtung eines intellektualistischen Herrschaftsverbandes hat im 19. Jahrhundert und noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so etwas wie eine professorale Expertokratie im Protestantismus bedeutet. Und zwar mit einer deutlichen Frontstellung gegenüber der institutionaliserten Orthodoxie des konfessionellen Kirchentums.

Die Spannung zwischen der Universalitätstheologie und ihren professoralen Vertretern und den Kirchenleitungen ist im 19. Jahrhundert ebenso unverkennbar wie sie noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unverkennbar ist.

Wenn ich mich nicht ganz täusche zeichnet sich in der Gegenwart eine Veränderung dieses Gegensatzes zwischen professoralen Experten und konsistorialen Experten ab. Nämlich so etwas wie eine neue Allianz von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung. Darin könnte etwas Verheißungsvolles liegen, wenn diese Allianz nicht geschlossen wird zum Zweck der Erhaltung der bürokratischen Expertenherrschaft. Es könnte sein, daß in der Tat bürokratische Expertenherrschaft durch solche Verbindung des Kreises der Wissenschaft - hätte man im 19. Jahrhundert gesagt - und der Treue zur Tradition, daß eine solche bürokratische Expertenherrschaft gebrochen würde.

Die Chance will ich noch nicht als vertan bezeichnen; aber es gilt auch für diese Chance wie für jede Gleichgewichtslage zwischen Bekenntnis und Lehre, daß sie sehr empfindlich ist und außerordentlich anfällig dafür, verspielt zu werden.

Und die Frage wäre nur, ob in der protestantischen Kirche die Möglichkeit noch wahrgenommen wird, diese Hoffnung zu realisieren, zu einem Kirchentum vorzustoßen, das jenseits von Bürokratie und Expertokratie stattfindet. Das würde im Gegenteil bedeuten, daß der eine Teil der kirchlichen Wirklichkeit, wenn die beiden Begriffe "Amt" und "Gemeinde" als diese beiden

Teile bezeichnet werden, daß der eine Teil, das ist der Gemeindeteil, daß der aus dem Zustand des bloßen Belehrterwerdens in den Zustand des Lernens eintreten können. Daß sozusagen die Dialektik zwischen Lehren und Lernen tatsächlich funktionabel stattfindet. Und diese Dialektik von Lernen und Lehren ist

etwas, was nicht ihnen bürokratischen Rahmen sich abspielen kann, sondern diese Dialektik ist darauf angewiesen, daß sie in konkreten Bezügen abläuft. In solchen Bezügen, in denen die Kirche sich als das erweist, was Luther von ihr fordert hat: daß sie nämlich ein Wundhaus sei und kein Federhaus. Mit Federhaus meinte er nicht die Hüherfeder, sondern die Feder, mit der geschrieben wird, und zwar verschiedenes geschrieben wird und nicht nur theologische Lehrbücher, sondern eben auch Akten der Verwaltung, Akten der Juristen und der Konsistorien. Ein solches Federhaus ist die Kirche nicht, sagt Luther in einem Tischgespräch, sondern die Kirche ist ein Wundhaus. Und das heißt, für ihn ist die Kirche, die nicht in der mündlichen Lehre akut und aktuell wird, schlechterdings keine Kirche. Und auf dieser Ebene der mündlichen Lehre muß sie sich auch diese Dialektik von Lehrer und Schülerschaft abspielen. D.h. wenn an den Gemeinden in den protestantischen Kirchentümern auf dieser Ebene nicht zur Realisierung, zur Realität einer solchen Dialektik kommen, wird man nie mit ihr rechnen und auf sie hoffen dürfen. Es ist eine Bewegung, ein Prozeß, der in der Tat nur von dieser Intimsphäre ausgehen kann und sich dann auch vielleicht heilsam und hoffnungsvoll nach oben fortsetzen und weitergeben kann.

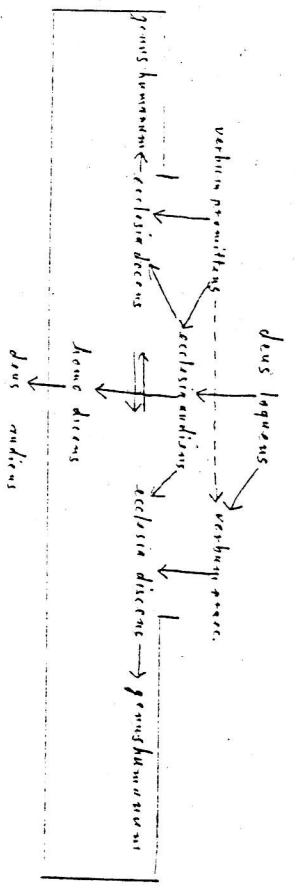
Das wäre eine Möglichkeit, wobei stets einkalkuliert werden muß, daß es bei dieser Dialektik sich um einen Prozeß handelt, in dem Lehre als solche zu verschwinden beginnt. Lehrer sind Figuren auch in der Kirche, die sich selber aufheben, nämlich durch ihre Schüler zu Schülern werden. Das ist ein Prozeß, mit dem jedermann zu rechnen hat, der in diese Schule des Glaubens, in diese Schule der Kirche eintritt. Es gibt hier nicht diesen berufsmäßigen Experten, der dieses als einen Lebenszeitberuf hat. Der Lehrer der Kirche ist kein Wirklichkeitsberuf, sondern ist eine sehr durchgängige Phase des Existierens, die jederzeit funktional auch überholt werden kann und geradezu überholt werden muß, wenn diese Lehre recht wahrgenommen wird. Mir kam es hier nur darauf an, deutlich zu machen:

1. Theologie ist nicht ein Geschäft von Wissenschaft extra ecclesiae, so daß die Kirche zu einem Gegenstand wissenschaftlichen Untersuchens wird. Zu einem solchen Gegenstand kann sie auch gemacht werden, ob diese Untersuchung freilich als Theologie bezeichnet werden kann und darf, ist eine Frage, die keineswegs so ohne weiteres bejaht werden kann. Und wo sie verneint wird ist es eine sehr strittige Frage, ein sehr stritt-

tiges Problem. Das ist das Eine: nicht extra ecclesia, sondern innerhalb der Kirche.

Und das Zweite: Die Theologie darf in keinem Fall mit einem der beiden Pole identifiziert werden. Sie kann weder einseitig der Lehre zugeschlagen werden noch einseitig dem Bekennnis. Sondern sie ist der Prozeß der gegenseitigen Reflexion beider in einem. Und hier wäre an die bestehende Theologie die Frage zu richten, ob sie nicht unter Umständen ihr Geschäft allzu lang nach der einen Seite hin ausgerichtet und orientiert hat: nach der Seite der lehrenden Kirche, nach der Seite der Zurechtung derer, die ins Amt gehen können, wohingegen der andere Aspekt, nämlich die Ausrichtung der Theologie auf lernende Kirche hin weitlich in der eingerichteten Theologie zu kurz gekommen ist. Der Beitrag der etablierten Theologie zur Einrichtung

Der wird der Teilhaft unverständlich



...Als hörende Kirche existiert sie genau gegenüber dem deus loquens. Sie existiert in der Geschichte als ecclesia docens sofern sie zu Lehren hat, plus verbum promittens. Dieses Wort der Verheißung als von Gott gesprochenes Wort hat die lehrende Kirche auszurichten in Richtung des genus humanum. Und in der Ausrichtung dieser Lehre gegenüber dem genus humanum bietet sich in der Tat die ecclesia ... Nur hat sie andere Gestalt als in der Geschichte existierenden hörende Kirche.

Und wie die lehrende Kirche gleichsam penetrant durch die lernende hindurch auf das genus humanum zielt, so geht auch die lernende Kirche penetrant durch die lehrende Kirche hindurch auf das genus humanum in engerer Absicht. Als lehrende Kirche ist diese Hürde nicht etwa aus dem Hören entlassen, sondern als lernende nimmt sie wahr, daß der deus loquens auch als deus praecidens spricht. Und Hören ist die hörende Kirche die der Form der Lehre und des Lernens.

Ich jetzt noch gerne hinzufügen ein Moment - es ist nicht von ungefähr das ich hier keine freie Bewegung mache die ecclesia audiens hat ihr Specificum darin, nicht daß sie den gebietenden Gott hört, sondern daß sie den verheißenden Gott hört. Das ist das Proprium der Kirche qua Kirche. Die Reformatoren waren der Meinung, daß das Gebieten auch ein Heide hören kann. Aber das in der Kirche Menschen den verheißenen Gott hören, das definiert die Kirche als Kirche. Und ich meine die Bewegung sollte um ein geringes erweitert werden, denn diese Doppellexistenz als lehrende und lernende Kirche eignet der Kirche insofern als der redende Gott zum Menschen nicht reden will ohne daß Menschen untereinander miteinander reden. Insofern ist dieses Moment der Differenzierung von lehrender und lernender Kirche immer darauf bezogen, daß der Mensch selbst ein redender Mensch ist. Und als redender Mensch bezogen auf dieses genus humanum. Innerhalb dessen auch diese ecclesia audiens existiert. Wobei ein ² ist, daß diese Bewegung des deus loquens über die ecclesia audiens und den ¹ ihre Fortsetzung findet darin, daß Gott auch derjenige ist, der hört. Wovon die Kirche weiß in der vocatio, wovon der redende Mensch nicht unmittelbar seiner Natur nach weiß, wovon aber offenbar gelegentlich in der menschlichen Reflexion wie in der Philosophie geträumt wird. Ich erinnere an den vorzüglichen Traktat von Walter Benjamin über die Sprache, im besonderen über die Sprache des Menschen aus dem Jahre 1916, wo er sagt,

Im Namen teilt sich das geistige Wesen niemand anderem als Gott mit, im Namen der menschlichen Sprache. Wenn Menschen den Namen sagen und nennen, teilt sich so etwas wie das geistige Wesen des Menschen selbst mit, und zwar an die Adresse Gottes. So daß hier durchaus mit einer die bloße Theologie überschreitenden Leistung auch ernsthaft mit dem Gedanken zu rechnen ist, daß menschliches Reden im Ende und zuletzt ein Reden zu Gott ist, wo immer es geschieht. Und dies wäre ein Punkt, der z.B. von einiger Relevanz ist, wenn die Theologie mit der Sprachphilosophie in einen Dialog eintreten will. Kann, wo es um menschliche Sprache geht, diese Sprache primär als auf den Menschen qua Sprecher bezogene Sprache verstanden werden oder ist die Sprache des Menschen primär eine solche, die er hörend lernen kann? So daß das Hören der Sprache das erste ist, das Hören von Sprache das erste ist, was sprachbegabten Menschen in Betracht kommt. Und erst das Reden in der Konsequenz des Hörens liegt. Etwas was lernpsychologisch heute schon eigentlich bekannt sein sollte, was aber vielleicht über diese Lernpsychologie hinaus von Relevanz wäre für das von Sprache. So daß dann diese ecclesia audiens nur stellvertretend dafür stünde, das dort eigentlich zu stehen hätte; der homo audiens im ganzen. Wenn dann nicht sprachbegabte Menschen, wenn nicht abstrakt redende Menschen werden und wenn dann der zuerst als homo audiens existiert hat, darin auch die Kompetenz zum Reden, zum Gebrauch der Sprache zu gewinnen. Dann wäre sozusagen die ecclesia überflüssig. Und wenn hier der homo audiens zu stehen käme, dann wäre dieser Unterschied zwischen processus und dissensus dahingefallen. Und der Mensch wäre derjenige, der in der unmittelbaren Schule Gottes stünde. Das wäre sozusagen die eschatologische Perspektive dieser Strukturformel, die ich ihnen deshalb noch nennen wollte, weil in der Folge uns gewisse Momente dieser Struktur noch im einzelnen betrachtet und auch separat betrachtet werden sollen. Weil dann gewisse Eigentümlichkeiten noch zur Sprache kommen müssen, vor allem diese Eigentümlichkeit, daß die von dem verbum missionis aus eine Bewegungskette auf die ecclesia discens hinläuft, von der promissio zum Bekenntnis, zur confessio. Und da ist die Beobachtung die zu machen ist die, daß eine in der Tat interessante Gleichartigkeit des Wortfeldes bis in den lexikalischen Bestand hinein besteht.

Verheißung, der griechische Ausdruck *ἐπισημασία* bedeutet eine

69

eine Zusage machen, ein Versprechen abgeben. Und zugleich bedeutet derselbe Ausdruck ein Bekenntnis ablegen. Die Zusage Gottes und das Bekenntnis des Menschen sind in demselben Forminus zusammengefaßt. Das ist nichts anderes als ein äußeres Signal, aber ich will sagen, ein äußeres Signal das ganz hilfreich ist, um zu Denken zu geben. Das uns jedenfalls zu interessieren hat, was es mit dieser Korrelation von promissio und confessio unter der Betrachtung der Gleichartigkeit des Ausdruck *ἐπισημασία, ἐπισημασία* auf sich hat.

Das also nur als die Formel, auf die ich gelegentlich während der weiteren Ausführungen zurückgreifen werde.

Ich möchte mit der nächsten einen neuen, den zweiten Abschnitt beginnen. Und zwar die Betrachtung der Situation in der gegenwärtig diese Frage nach dem Wahrheitsproblem kirchlicher Lehre zu stellen ist. D.h. ich möchte in den nächsten Stunden so etwas versuchen wie ein Überblick über eine Situation, die ich darstellen möchte unter den Vorzeichen der Prophetie, der philosophischen Prophetie Nietzsches, daß das Zeitalter des Nihilismus angebrochen sei und wie das sich konkret und sachlich im einzelnen entfalten läßt. Es hört sich wahnsinnig dramatisch an, erweist sich aber als eine höchst nüchterne Angelegenheit, in der es mathematisch - logisch durchaus zu gehen wird und nicht nur dramatisch wie der Name Nietzsche vielleicht vermuten läßt.

Erst in einem dritten Schritt wird der Versuch der Beziehung der beiden Größen aufeinander vorgenommen werden, der strittigen Beziehung auf den zweiten Teil und einer präzisierenden Beziehung auf den ersten Teil, dessen Formel gewissermaßen dieses Schemabild abgeben soll.

Vielen Dank!

70