

Modalität der Warnung? Müßte nicht vielmehr auch die Behauptung unter die Kategorie der Illocutionären Akte eingereiht werden, so daß diese Austinische Unterscheidung zu revidieren wäre und zu ersetzen wäre durch eine andere, die Searle vorgeschlagen hat, nämlich dahingehend, daß dieser sog. Illocutionäre Akt bei Austin zu unterscheiden ist zwischen einer grammatikalischen, phonetischen Äußerung, entweder einer schriftlichen oder mündlichen Artikulation von bestimmten Sprachzeichen, die nach einem bestimmten Regelsystem miteinander verbunden sind. Das wären die, wie er es nennt, Akte der Äußerung von Worten in Schrift oder laut, und davon sind zu unterscheiden, nach seinem Verständnis, die Akte der propositionalen Äußerung, damit meint er, daß in einer solchen Aussage, die getroffen wird, immer miteinander verbunden sind Akte der sog. Referenz, in denen eine Aussage auf einen bestimmten Gegenstand bezogen wird, und die Akte der Prädikation, in denen bestimmte allgemeine Prädikate ausgesagt werden von demjenigen, wofür die singulären Terme der Referenz stehen. Also propositionale Akte sind die beidseitigen Akte, die das Subjekt bezeichnen und die das Prädikat einer Aussage zum Ausdruck bringen. Nimmt man diese ideale Aktivität mit der physischen Aktivität der Verlautbarung oder der Verbildlichung eines Satzes zusammen, so hätte man die beiden Akt-systeme, die Searle unterscheidet will, von den von Austin nur einfach bezeichneten locutionären Akten. Also statt dieses locutionären Aktes will Searle diese Differenzierung einbringen, Äußerung von Worten, von Phoneten auf der einen Seite und die sprachlich semantischen Äußerungen von Referenz und Prädikation. Er übernimmt den Begriff der illocutionären Akte und übernimmt auch den Begriff der perlocutionären Akte, um den Effekt, der jeweils erzielt wird, zu bezeichnen, und zwar in erster Linie den erfolgreichen Effekt, also wo sich die Intention des illocutionären und des perlocutionären Geschehens miteinander vertragen, in Übereinstimmung sich befinden.

Ich möchte diese kategorialen Prämissen ein wenig verdeutlichen an einem lakonischen Sprachspiel, das aus vier Ausdrücken und zwei Personen besteht. Die vier

257

Ausdrücke sind: "na", "Mist", "o.k.", "merci", vier Ausdrücke, gespielt von zwei Personen. Für sich genommen sind diese Ausdrücke zusammenhanglos und absurd, geben sie gar nichts her. Sie beginnen erst, sinnvoll zu werden, wenn sie eingefügt werden in ein Spielsystem. Als Spielsituation schlage ich vor: Ich laboriere an dem Motor meines Autos herum und komme am Ende dazu, daß ein Haufen von Teilen übrig bleibt und der Wagen steht. Mein Bruder, ein gewiefter Automechaniker, besucht mich, steht sich die Sache an, sagt "na", daraufhin sage ich "Mist!", er guckt mich an, sieht den Haufen an, und sagt "o.k.", und ich sage entweder sofort oder am Abend des nächsten Tages "merci". Zu achten wäre auf die beiden letzten Ausdrücke. Beachten Sie wohl, hier ist eine Sprache verwendet worden, die aus sehr heterogenen Elementen zusammengesetzt ist. Es ist also so etwas wie eine internationale Raumsprache, dieses "na", das läßt sich wiederholen in nahezu jedem beliebigen Idiom. "Mist", "o.k." und "merci", drei verschiedene Nationalprachen sind in diesem Sprachspiel zu einer einheitlichen Sprache miteinander vereinigt. Das setzt natürlich voraus, daß diese Ausdrücke jeweils von denen verstanden werden, von denen, die sie hörend oder redend gebrauchen. Zu beachten ist auch, daß, wenn die beiden mittleren Ausdrücke "Mist" und "o.k." gebraucht werden, sie durchaus propositional aufgefaßt werden können. Im einen Fall heißt es dann: alles ist Mist, durch Zeigen dahin, dann guckt er dahin und sagt: alles ist o.k. . Zwei widersprüchliche Aussagen, die sich auf den selben Sachverhalt beziehen, ohne daß dabei offenbar das Sprachspiel leidet, denn das vierte Element, das gebraucht wird, heißt "merci" und wenn ein Sprachspiel scheitert, wird man kaum "merci" sagen, es sei denn, man hat das Wort nicht verstanden. Vorausgesetzt, daß es verstanden wird, ist in diesem o.k. mehr enthalten, als mit dem Ausdruck gesagt ist. Er hätte z.B. auch sagen können "Ja die Finger davon" oder er hätte sagen können "na ja, ich guck mir's mal an" oder er hätte sagen können "o.k., ich komm mal vorbei". Das sind vier verschiedene, auch in der semantischen Bedeu-

258

lung völlig verschiedene Ausdrücke. Und doch erfüllen sie die selbe Illocutionäre Rolle, die ausformuliert heiden müßte: "Ich verspreche dir, daß der Wagen in Ordnung kommt." Und daraufhin sage ich "merci". Wiederrum ein bestimmter Illocutionärer Akt. Aber der Unterschied ist offenbar der, daß in selbiger Bemerkung "Ich verspreche dir, daß dein Wagen wieder in Ordnung kommt" der Sprechakt des Versprechens und das In-Ordnen-bringen noch unterschieden sind. Zwar stehen sie in einem so sinnvollen Verhältnis zueinander, daß seine Absicht ist, ich soll mich darauf verlassen und mich nicht länger beunruhigen. Zwischen dem Versprechen und der Realisierung der Reparatur soll ein realer Zusammenhang, nicht nur ein idealer Meinungszusammenhang bestehen, der verlässlich ist. Wenn ich dagegen sage "merci", dann will ich mich mit diesem Ausdruck bedanken. Ich bedanke mich aber, indem ich diesem Ausdruck gebrauche. Was ich sage, tue ich in dem Akt des Sagens selber. Ich sage jemandem Dank, indem ich diesen Dank nicht nur verbal andeute, sondern verbal vollziehe. Abtattung des Dankes und Aussprechen des Dankes fallen in einem Akt zusammen. Das wäre im Sinne von Austin eine perfekte, explizit performative Äußerung. Das Wort "merci" bezeichnet nicht nur eine Tatsache, die vielleicht noch einmal kommt, und im Blick auf die man vielleicht fragen könnte "ja, wann willst du das eigentlich tun?". Die Frage "Wann?" ist absurd in diesem Fall. Zu sagen "merci" heißt: Ich tue es dann und in dem Moment, wenn ich Dank sage. Das ist offenbar noch etwas anderes als der performative Akt des Versprechens. Denn in dem Versprechen ist die Anweisung auf einen von ihm noch unterschiedenen Akt, wiewohl die beiden miteinander zusammenhängen. Das macht eine gewisse Komplikation aus. Zunächst wäre nur noch dies zu bemerken: Diese Auskunft, die er gibt, kann also sehr unterschiedlichen semantischen Gehalt haben. Wenn die Aussage etwa genommen wird: "Ich gucke mal mal an". Wenn er nur läte, was er sagt, läge der Lauf immer noch beisammen, bis zum jüngsten Tag. Er tut etwas anderes, als er angedeutet hat, und dennoch ist die Bezeichnung exakt. Es kommt offenbar eine pragmatische Bedeutung hier ins Spiel, die eine semantische Bedeutung wie einen Träger nutzen kann,

ohne daß sie inhaltlich damit identisch ist.

Die semantische Bedeutung, wenn man sich nur an sie hielte, würde man diesen Sprechakt geradezu nicht verstanden haben. Dann hätte ich mit ihm rechnen müssen und zu ihm sagen "Mensch, was hilft mir das, wenn du dich da hinstellst und dir dieses Zeug ansehst, das kann ich auch" - dann hätte ich aber gar nicht verstanden, was er gesagt hat, obwohl ich scheinbar präzise die semantische Bedeutung aufgefaßt habe. Einen Sprachvorgang verstehen heißt dann mindestens, nicht sich abstrakt auf die bloß semantische Bedeutung einlassen, sondern ist allemal die Erfordernis, die pragmatische Relevanz, die pragmatische Bedeutung mit in Rechnung zu stellen, die nur in Rechnung gestellt werden kann, wenn die Sprachsituation, wenn die Sprechsituation aufs genaueste mit beachtet wird, die dann interpretierende Bedeutung hat, so daß nicht nur das gesprochene Wort eine Situation interpretiert, sondern daß eine Situation gesprochenen Wort interpretiert. Auch die Sprache ist dann angewiesen auf den Handlungszusammenhang, durch den diese Sprechhandlung allererst ihren genauen Sinn erhält. Das könnte jetzt noch einmal eine gewisse Komplikation erfahren, wenn hinzugenommen wird, daß eine dritte Person dem ganzen beiwohnt, die also auch hört, was gesagt wird und dann auch entsprechende Reaktionen aufnehmen kann. Und dann entsteht ein Schema von in der Hauptache wesentlich sieben Möglichkeiten, die miteinander verbunden werden können, je nachdem, welche Personenrollen von den Sprechenden Individuen übernommen wird. Es wäre dabei zu unterscheiden zwischen den Individuen, die entweder in dem Sprachspiel des Versprechens selbst beteiligt sind bzw. ihm als Beobachter beiwohnen, bis sie mit hineingezogen werden in bestimmter Weise. Diese Personen wären mit A und B zu bezeichnen. Das Individuum A sagt zu der Person B in der ersten Person: "Ich verspreche es dir" - B erachtet in der zweiten Person. Wenn B das, was A gesagt hat, aufnimmt, kann die Umkehrung stattfinden: "Du (A erscheinst in der zweiten Person) hast mir (B in der ersten Person) versprochen". Wobei der Inhalt, der propositionale Gehalt des Versprechens identisch bleibt. Das Unterschiedliche,

und offenbar intuitiv Unterschiedliche ist die Zeitstufe des Versprechens, die Temporalität. Bei Diejen der Propositionalität ändert sich die Temporalität. B kann diese Aussage nur machen, wenn das Versprechen gegeben ist, B also sagen kann "du hast mir versprochen". Für A gilt: "ich verspreche dir", so daß dies Versprechen im Augenblick der Äußerung auch geschieht und erfolgt. Ziehen wir jetzt eine dritte Person noch mit ins Spiel, so könnte A zu einer Person X sagen: "Ich habe ihm/Ihr es versprochen". B erscheint in der dritten Person. B sagt seinerseits: "Er/sie hat mir es versprochen". Und nun kann X auch seinerseits sprachlich aktiv werden, indem es zu A sagt: "Du hast ihm/Ihr es versprochen" und X zu B: "Er/sie hat dir etwas versprochen" und als stehle und letzte Möglichkeit wäre denkbar, daß ein X zu einem X redet über diesen Fall: "Er/sie hat ihm/Ihr dies und das versprochen".

A sagt zu B: "Ich(1.Person) verspreche dir(2.Person)etwas"  
 I. 1. A-s-B: I<sub>A</sub>-v-II<sub>B</sub> I.: ("verspreche" ist performativ gebraucht)

2. B-s-A: II<sub>A</sub>-v-I<sub>B</sub> (bei gleicher Aussage wechselt das Itempus: Einlage eines performativen Gebrauchs: "Du hast mir versprochen")

II. 3. A-s-X: I<sub>A</sub>-v-III<sub>B</sub> (3. Person, passiv am Gespräch beteiligt)

III. 5. X-s-A: II<sub>A</sub>-v-III<sub>B</sub> (3. Person, auch aktiv am Gespräch beteiligt)

IV. 7. X<sub>1</sub>-X<sub>2</sub>: III<sub>A</sub>-v-III<sub>B</sub> IV.: "versprechen" ist zum feststellenden Prädikat geworden (deskriptive Aussage)

wenn Sie den tau-Wert in 1. mit dem in ,6. vergleichen, ist damit etwas ganz anderes passiviert: Hier ist es ein feststellendes, deskriptives Prädikat geworden. Da wird jetzt ein Verhältnis angegeben zwischen A und B. In dem ersten Fall wird das Versprechen volzogen: "Ich verspreche dir". Hier ist das Verb nicht im deskriptiven Gebrauch, sondern präzise im performativen Gebrauch. Das Problem, das sich jetzt ergibt, ist, wie diese Versprechensphänomene zu bezeichnen sind. Ist z.B. dieser Gebrauch: "du hast mir versprochen" ohne weiteres als deskriptiver Gebrauch zu bezeichnen? Oder ist das eine Nuance der Verwendung, die in dem Schema deskriptiv - bzw. konstativ - und performativ gar nicht aufgehen?

264

In dieser Form und Bedeutung kann das Verb "versprechen" nur gebraucht werden von demjenigen, dem ein Versprechen gemacht worden ist, an das er den Versprechenden erinnert, wobei die Erinnerung des Versprechens mehr ist als nur eine historische memoria. Diese Erinnerung ist eine Mahnung, dann nämlich, wenn derjenige, der das Versprechen gemacht hat, mit der Erfüllung des Versprechens auf sich warten läßt. "Du hast es mir aber doch versprochen!" - "Hier wird eingeklagt. Ein performativer Gebrauch, aber eine pragmatische Bedeutung, die sich nicht deckt mit der semantischen Bedeutung. Im ersten Fall "Ich verspreche es dir" könnte man sagen: hier deckt sich h der semantische Sinn mit dem pragmatischen Sinn. Hier aber eine Differenz zwischen dem performativen Sinn und der semantischen Bedeutung, zwischen pragmatischer und semantischer Bedeutung, aber so, daß jedenfalls diese beiden Bedeutungen offenkundig in einem bestimmten sprachlichen Zusammenhang stehen, der noch aufzuklären ist. Das wäre eine Aufgabe, die in einer solchen Sprechakttheorie dringend geboten ist. Was ist hier passiert mit dem Gebrauch dieses Verbs in dieser Umkehrung, in dieser Verwandlung, dieser Differenzierung? Zwischen semantischer und pragmatischer Bedeutung? Und erst recht spannend wird es dann in Feld 3., wenn die Mitteilung erfolgt vom versprechenden Subjekt A an eine Person X, die weder Subjekt noch Adressat des Versprechens ist, sondern dem eine Mitteilung gemacht wird: "Ich habe ihm versprochen". Welche Absicht damit verfolgt wird, welches der pragmatische Sinn ist, läßt sich dann wiederum nicht im vornherein bestimmen. Man kann nur soviel sagen: der pragmatische Sinn ist auch hier ein eigener, der nicht verwechselt werden kann mit dem pragmatischen Sinn im ersten und zweiten Fall. Und auch in diesem Fall gilt das gleiche: wenn derjenige, der das Versprechen erhalten hat, sagt: "Er hat es mir versprochen", das kann im Sinne der Vorfreude sein: "Ich bin dessen gewiß, daß er es auch einhalten wird" und er teilt die Freude einem anderen mit: "Ich freue mich" heißt dann dieses "er hat es mir versprochen". Wenn der Vater dem Kind verspricht, mit ihm in den Zoo zu gehen, dann teilt das Kind seinem Freund freudestrahlend mit: "er hat es mir versprochen, mit mir in den Zoo zu gehen." Das Versprechen, dieses

Akt wird zur Grundlage eines neuen performativen Aktes, der mit dem selben semantischen Worten ausgestattet ist. Und nun schaltet sich dieses X sozusagen nicht nur passiv in den Prozeß ein, sondern wird auch noch aktiv. X spricht A an: "Du hast ihm versprochen". Das kann im Sinne des Vorwurfs gemeint sein: "Wie konntest du nur so etwas machen, ihm das zu versprechen! Du wärest genau, er bringt alles Geld durch. Wie konntest du ihm versprechen, ihm tausend Mark zu geben!"

"Er hat es dir versprochen": das kann tatsächlich gemeint sein: "Ist dich nicht beunruhigen, du kannst dich darauf verlassen!" Da taucht auf einmal die consolatlo - Möglichkeit auf. Oder: "Er hat es dir zwar versprochen - aber wie es um die Einhaltung bestellt?" Dann wird es auf einmal eine Warnung oder eine subversive Aktion gegen A. Gänzlich neutral ist offenbar nur diese letzte Position und in dieser letzten Position ist so ziemlich alles abhanden gekommen. Denn hier wird nur noch ein Tatbestand beschrieben, falls er sich zu erkennen gibt. Die Frage wäre zu stellen: Wie kann eigentlich dieses Satzverhältnis als möglich gebacht werden? Unter welcher Voraussetzung ist das eigentlich möglich, daß das eine X das andere X informiert: "A hat B versprochen"? Sinnvoll denkbar ist es nur, wenn entweder A oder B das X informiert hat. Denn notorisch gehört nicht dazu, daß das Versprechen in aller Öffentlichkeit geschieht, sondern das Versprechen ist ein Sprachspiel zwischen A und B und es genügt völlig für die Verbindlichkeit dieses Versprechens, daß B verstanden hat, was A zu ihm sagt.

Deshalb ist eine Esoterik hier durchaus im Spiel und es ist das Problem, wie diese Esoterik jetzt aufbrechbar ist, nicht jedenfalls von dem X her, sondern das X muß sich informieren lassen, sei es von A, sei es von B, um diese Aussage tätigen zu können. So daß der Block II die notwendige Voraussetzung von Block IV ist. Nur unter der Bedingung, daß II. Jordera Glatgefunden hat, kann IV.7 stattfinden. Die Realität von Block II ist die Bedingung der Möglichkeit für Block IV. Eine pragmatische Realität als Prämissen, als Bedingung der Möglichkeit von neuer pragmatischer Realität.

Hier taucht etwas auf, das in dieser Sprachspieltheorie als Explikation der pragmatischen Sprachebene enthalten ist, die ungeheure Vielschichtigkeit, die offenbar in

263

dieser Sprachebene erkennbar ist. Eine Vielschichtigkeit, die einzelne Zonen auch noch in einem Begründungszusammenhang zueinander rückt. Hier werden Strukturen in dieser pragmatischen Sprachdimension erkennbar, die bis heute noch gerade eben in Ansätzen nur ausgewiesen sind. Und die Frage ist: wann erfolgt eigentlich so etwas wie Mitteilung eines Versprechens? Man könnte sagen in den Positionen I - III scharf: entweder direkte Mitteilung oder indirekte Mitteilung des Versprechens. Was aber gänzlich herausfällt, ist diese Dimension IV. Das ist etwas, diese Dimension hat zur Voraussetzung, daß es im Grunde gespielt ist oder spielbar ist, damit das Sprachspiel IV möglich ist, muß mindestens auch Sprachspiel II sein. X muß informiert sein von A und von B, wenn es diese Aussage machen soll. Indem es aber diese Aussage macht, rückt es die Aussage aus dem Mitteilungszusammenhang des Versprechens heraus und macht daraus ein Statement über ein Versprechen. Es ist nicht mehr Vollzug des Versprechens, sondern eine Aussage über das Versprechen wie über einen Tatbestand. Man könnte auch sagen, hiermit ist die pragmatische Sprachdimension reduziert auf die rein semantische, obwohl bei genauerem Zusehen die Rechtmäßigkeit dieser semantischen Dimension in der pragmatischen selbst verwurzelt ist, so daß man nicht sagen kann, die semantische Sprachdimension ist ihrerseits die Bedingung der Möglichkeit für die pragmatische Sprachdimension. Umgekehrt ergibt sich das Verhältnis, daß die Semantik fundiert ist in der Pragmatik und nur als eine Reduktionsform des komplexen Sprachraums in Betracht gezogen werden kann. Das wird für unsere Frage nach der kirchlichen Lehre als eine Lehre des Evangeliums, als Lehre des Versprechens von einliger Bedeutung sein. Denn, wenn sie sich erinnern, daß wir sagten, in der Tradition ist kirchliche Lehre in der Gestalt von Aussagen vorgegeben worden, d.h. in der Gestalt IV.7. Da kann man dann auch von dem Versprechen Gottes, von dem Evangelium reden. Dann redet man aber über etwas wie über eine Tatsache, wie über einen Tatbestand.

264



Und ist das kirchliche Lehren? Besteht kirchliche Lehre in der Information über einen Tatbestand, über eine Tatsache göttlichen Versprechens an Menschen? Oder ist in dem Sinn des Begriffs kirchlicher Lehre eingeschlossen, daß das, was gelehrt wird, zur Mitteilung gelangt in der Intention dessen, der dies Evangelium ergothen ließ in Richtung auf denjenigen, an den dies Evangelium adressiert ist, ist Lehre etwas, das mindestens in die Dimension III.6 hineingeht? Das ist jedenfalls die Frage, die hier nicht abweisbar ist, und es wird erst recht wesentlich wenn in Rechnung gestellt wird, daß in einem Versprechen, wenn das Beispiel dieses lakonischen Sprachspiels von vornhin eine gewisse exemplarische Relevanz hat, das Versprechen kündigt an ein bestimmtes Tun. In dieser Form würde man sagen: A sagt zu B: daß A etwas für B tun will. (A-s-B) -> (A-t-B). Wenn das in dieser Aussageform bleibt, dann wird man sagen: es handelt sich um zwei Aussagen. A hat etwas gesagt, das ist ein Tatbestand, der zur Aussage gelangt, eine Aussage symbolisierenden Verstehens, die andere Aussage ist: A tut etwas für B. Und diese beiden verech. Aussagen können in ein Implikationsverhältnis zueinander gesetzt werden: wenn p -> dann q. p u. q Aussagen über Tatsachen, Tatsachenaussagen. Damit hat man das Muster dessen, was man in der dogmatischen Tradition als Weisungsgebeweis vorgeführt hat. Man hat die Tatsache der Weisung, und die Weisung impliziert so etwas wie ihre Erfüllung. Und dann sucht man die andere Tatsache der Erfüllung, die ebenfalls in einem Satz q ausgesprochen werden kann. Das ist das ostreine, um jegliche Pragmatik gebrauchte Interpretation, die den Namen Interpretation nur zu Unrecht tragen kann. Denn sie verfehlt völlig den Sinn, die Nuance dessen, was Versprechen heißt. Denn das Verhältnis von Versprechen zu Erfüllung ist nicht das Verhältnis zweier Tatsachen zueinander, und diese Verhältnisbestimmung ist erst möglich, wenn man das Versprechen auf das Niveau einer Tatsache heruntergebracht hat und also bei diesem semantischen Restprodukt, diesem semantischen Relikt als bei dem Kern der Sache meint angelangt zu sein. Das ist nicht der Kern der Sache,

265

sondern nach dem, was die Vorüberlegung erbracht hat, kann man das nur als die leere Hülse bezeichnen. Und die Gefahr ist offenbar, daß wenn diese Reduktion durchgeführt wird, in der tat dann aus der Lehre ein System von Sätzen geworden ist, das von dem, was in diesen Sätzen angeblich zur Mitteilung gebracht werden soll, das davon himmelweit verschiedenen ist. und schlechterdings nichts mehr damit zu tun hat. Die einfache Verwandlung des Aktes des Versprechens in den Gegenstand einer Aussage ist das Ende des Sinnes des Versprechens selber. Die Frage könnte nur sein, wie ein vermittelndes Element X an diesem Prozed dieses Versprechens teilhaben kann, auch unter der Voraussetzung und Bedingung, daß es nicht zu den von diesem Versprechen gemeinten, vernehmenden Subjekten gehört. Das wäre das Problem, die Ermittlung gewissermaßen des Lehrtypus, der nicht zu identifizieren ist mit dieser reduktiven Letztform, sondern der in diesem Spiel der pragmatischen Dimensionen Ort hat. Und die Frage wäre dann, wie hat die Sprachhandlung auszuweisen, in der dieses vorgeführt werden kann, wenn andere diese Sprachhandlung nicht auf Konstatierung reduziert werden kann. Das, meines Ich, ist der Aspekt, mit dem wir es im folgenden zu tun haben werden, und ich möchte versuchen, einige Linien an diesem Punkt noch etwas auszuführen und vorzutragen, wie eine solche Theorie aufzubauen wäre, vor allen Dingen auch dann, wenn die kategoriel qualitative Differenz zwischen dem Sprechenden und dem vernehmenden Subjekt in Rechnung zu stellen ist. Ich kann Sie in der Theologie hier leider nicht auf sehr viel Vorrat verweisen, einen ersten mutigen Schritt in diese Richtung hat aber Oswald Bayer getan in einer kleinen Studie: Oswald Bayer, Jetzt in Tübingen lehrend, "Was ist das, Theologie?" Calver-Verlag, Stgt 1973. Dort ist es das zweite Kapitel dieser Schrift: "performatives Wort als Sache der Theologie" (S. 24ff) Bayer hat sich noch ausschließlich an der Avulinschen Konzeption orientiert, hat also Saarle noch nicht aufgenommen und hat auch dieses Problem von kirchlicher Lehre nicht eigene in diesem Zusammenhang eingebracht. Für ihn stand im Vordergrund: Womit hat es Theologie eigentlich zu tun?

266

Und er hat diese Sprachanalytische Dimension auf-  
gegriffen, um eine Art von Korrektur gegenüber der  
bisher geübten existenzialanalytischen Betrachtungs-  
weise in der Theologie zu erreichen. Er meint, es  
könnediese, von Bultmann initiierte, existenziale  
Interpretation durch so etwas wie eine sprachanalytische  
Einspielung der Theologie in besserer Weise aufgenommen  
und besorgt werden. Ich möchte Ihnen diese kleine Schrift  
von Beyer nachdrücklich empfehlen. Mir selbst ist  
nichts anderes in der Richtung bekannt, wenn Sie auf  
etwas gestoßen sein sollten, wäre ich Ihnen für jede  
Information dankbar. Ich suche danach, aber ich bin  
bis jetzt noch nicht fündig geworden. Für jede Hilfe  
also in dieser Richtung melnen herzlichsten Dank. Ich  
möchte Ihnen morgen den Versuch von Searle, die Analyse  
des Aktes des Versprechens auf seine Bedingungen hin,  
die er durchgeführt hat, noch einmal im Detail vorführen,  
um auch die Punkte noch einmal zu benennen, die mir an  
dieser Analyse fraglich erscheinen, das betrifft vor  
allem das, was er den propositionalen Gehalt im  
Versprechen nennt, ich weiß nicht, ob man das mit dieser  
Kategorie erfassen kann, aber da wäre ich auch für Ihren  
Diskurs, für Ihre Disputation dabei dankbar. Ich möchte  
das deshalb tun und verweise Sie auf die Schriften von Searle,  
nicht nur um dieser Analyse willen, sondern weil er im  
letzten Kapitel dieses Buches den beschriftlichen Versuch  
unternimmt, auf der Basis der Sprechaktheorie so  
etwas wie eine Ableitung des Sollens aus dem Sein vorzu-  
nehmen. Etwas, was man in der neueren analytischen Phi-  
losophie immer als naturalistic fallacy bezeichnet  
hat, als so etwas wie den natürlichen Trugschluß, aus  
dem Sein ein Sollen zu deduzieren. Searle versucht das  
hier noch einmal, und zwar unter Zugrundelegung des  
Sprechaktes des Versprechens. Er meint, diese spezifische  
Sprechakte erlaube es, so etwas wie die Kategorie des  
Sollens aus dem Vollzug dieser Akte evident und ein-  
leuchtend zu machen. Dies im letzten Kapitel des Buches  
von Searle. Er hat damit natürlich erheblichen Wider-  
spruch geerntet, mit einem Teil seiner Kritiker setzt  
er sich darin schon auseinandersetzen, andere Kritiker klammern  
möchte ich Ihnen dann noch einmal im Zusammenhang zu  
Gehör bringen, vor allem die von Apel, die er vorgetra-  
gen hat in seiner Sprachdogmatik.

... auch wenn die Tat des Versprechens nicht durch das Wort  
eigens gekennzeichnet ist. Das kann passieren, es muß aber offenbar  
nicht passieren, und es muß so wenig passieren, daß man nicht einmal  
sagen kann, wenn ein Sprechakt als Versprechen bezeichnet ist, so  
vorhört das Jüngst nicht, daß er auch wirklich ein Akt des Versprechens  
ist. Die Benennung einer Sprechhandlung als Versprechen, ist noch nicht  
ein zureichender Grund dafür, daß die so bezeichnete Sprechhandlung auch  
ist, als was sie bezeichnet wurde. Deshalb ist es sinnvoll, und so ver-  
läuft dann auch die Analyse des Sprechaktes, daß nach den Bedingungen  
gefragt wird, die erfüllt sein müssen, wenn ein bestimmter Sprechakt  
als Versprechen in Anspruch genommen werden kann, als Versprechen auf-  
gefaßt werden kann. Also die Frage würde dann lauten:

Welche Bedingungen werden in dem Moment eingeleitet und erfüllt, indem  
ein Sprechakt real als Sprechakt des Versprechens gellingend glücklich.  
Diese Frage kann auch formuliert werden: welche Bedingungen müssen  
erfüllt werden, damit ein Sprechakt wirklich ein solcher des Verspre-  
chens ist.

In dieser doppelten Formulierung kündigt sich schon an, daß es sich bei  
diesen Bedingungen zum einen um Realbedingungen handelt, die konstitu-  
tiv sind für einen geäußerten promissionalen Akt; zugleich aber ent-  
halten diese Bedingungen auch die Momente, die als Regeln formuliert  
werden können, als Regeln die eingehalten werden müssen, von solchen,  
die die Absicht haben, ein Versprechen abzugeben. Die Bedingungen, nach  
denen gefragt wird sind also sowohl Realbedingungen, als auch Regeln -  
bedingungen für das sprechende Subjekt. Das hörende Subjekt vermag  
diese Bedingungen, diese nennbaren und erkennbaren Bedingungen  
gewissermaßen als Kontrollkatalog aufzufassen, denen gemäß er über-  
prüfen kann, ob es sich bei diesem Sprechakt tatsächlich um einen  
echten Akt des Versprechens handelt.

Searle, von dem ich gesprochen hatte, hat diese Analyse, die immer wieder  
gefordert worden ist von den Theoretikern der Sprechakte, hat diese  
Analyse auch vorgelegt und dabei neun Bedingungen namhaft gemacht,  
die konstitutiv sind für einen solchen Sprechakt promissionaler Natur.  
Seine Formulierung möchte ich hier zunächst einmal möglichst in der  
Wörtlichkeit, wie er sie darlegt, Ihnen vortragen. Er formuliert:  
Wenn ein Sprecher S im Beisein eines Zuhörers H einen Satz - bezeichnet  
mit T - äußert, dann verspricht er dem Zuhörer H, daß p (p als Signum  
für eine Aussage) womöglich der aufrichtigsten Äußerung T, wahrhaftig  
und vollständig dann, und nur dann, wennp dabei eine Reihe von  
Bedingungen erfüllt

Also die Situation ist schlicht die:

Der Sprecher S macht die Äußerung T, diese Äußerung T besagt (daßp), an H, und damit das als Sprechakt des Versprechens in Betracht kommen kann, müssen dazu neun Bedingungen erfüllt sein:

Er nennt als erstes, normale Eingabe- und Ausgabebedingungen. Also Input und output muß stimmen, daß heißt Informations-theoretisch:

Es muß die Äußerung T so erfolgen, daß sie in dem gemeinsamen von S und H verstehbaren Idiom erfolgt. Es kann niemand ein Versprechen machen in Chinesisch, wenn der andere nur Deutsch versteht.

Dann funktioniert es nicht, dann sind eben keine normalen Eingabe- und Ausgabebedingungen da. Die gesprochene und die gehörte Sprache müssen von beiden Seiten in der gleichen Weise beherrscht werden.

Zweitens: In der Äußerung von T, drückt der Sprecher die Proposition aus, macht er eine Aussage, nämlich: daß p. Er behauptet, daß p. p, was das besagt, formuliert er in der dritten Bedingung:

Indem S ausdrückt, daß p, sagt S einen zukünftigen Akt A von S aus.

Also S äußert T, und die sprachliche Äußerung hat den semantischen Wert, daß p. Daß p bedeutet, S wird die Handlung A vollziehen.

Der Inhalt von S p würde also heißen: S wird A zu tun.

Ein Versprechen enthält eine Aussage über eine künftige Handlung des Sprechers.

Die vierte Bedingung: Der Hörer sieht die Ausführung der Handlung A lieber als ihre Unterlassung. Die Ausführung der Handlung A ist ein Positivum für den Hörer, etwas, was ihm zusetzen kommt, etwas, was er lieber hätte als die Unterlassung.

Die fünfte Bedingung: Es ist sowohl für den Sprecher als auch für den Hörer keinwegs selbstverständlich, daß ohne die Intervention von S die Handlung A zustande käme. Es ist also nicht eine Sache, die man so zu sagen von selbst erwarten kann, diese Handlung A, etwas Selbstverständliches, sondern ohne den Einsatz von S, etwas nicht zu A. Man kann die Dinge nicht sich selbst überlassen, sondern hier ist S ein konstitutiver Faktor, damit A zustande kommt.

Und man kann nicht einmal normalerweise davon ausgehen, daß S von sich aus und ohne besondere Veranlassung den Akt A vollziehe. S könnte auch etwas anderes tun, er muß A nicht tun, und es ist deshalb auch nicht kalkulierbar, daß er diesen Akt A vollbringen wird.

Die sechste Bedingung ist, daß S in der Tat die Absicht hat, A zu tun, wenn er das Versprechen äußert.

Und man kann nicht einmal normalerweise davon ausgehen, daß S von sich aus und ohne besondere Veranlassung den Akt A vollziehe. S könnte auch etwas anderes tun, er muß A nicht tun, und es ist deshalb auch nicht kalkulierbar, daß er diesen Akt A vollbringen wird.

Die sechste Bedingung ist, daß S in der Tat die Absicht hat, A zu tun, wenn er das Versprechen äußert.

Und zum Anderen - das wäre die siebte Bedingung - es liegt in der Absicht des Sprechers, daß er sich mit der gemachten Äußerung T,

dazu verpflichtet, A auch zu tun. Er hat also nicht nur die Absicht sondern er verpflichtet sich auch, dieses A zu tun.

Und die acht Bedingung ist, daß der Sprecher durch die Mitteilung T den Hörer in den Stand der Erkenntnis seiner Absicht bringt, so daß der Hörer weiß, was der Sprecher beabsichtigt und wozu er sich mit dieser Erklärung ausdrücklich verpflichtet; daß heißt S äußert mit T nicht nur seine Absicht A zu tun, sondern die damit verbundene, wenn sie so wollen begleitende Absicht ist, daß der Hörer auch von seiner Absicht weiß, sich auf diese seine Absicht einstellen kann, die Verpflichtung von S ernstnehmen und dem entsprechend auch disponieren kann. Also nicht nur die Ankündigung, sondern es soll auch zu einem Erkennen auf Seiten von H kommen. Der Hörer soll erkennen, daß ihm von Seiten des S etwas Positives und etwas Angenehmes zu erfahren und geschehen wird.

Und die neunte Bedingung schließlich, daß die Regeln des Idioms, in dem diese Absprache erfolgte, von der Art sind, daß dieses Idiom alle die genannten Bedingungen eine bis acht auch erfüllt werden können, daß also nicht so zu sagen ein defizitäres Kommunikations-system zwischen S und H besteht, wodurch es geradezu ausgeschlossen wäre, diese acht Bedingungen alle samt zu erfüllen. Man könnte sich zum Beispiel ein Mitteilungssystem denken, indem jeder Sprecher nur eine einzige Absicht äußern kann und nicht zwei Absichten zugleich. Das hätte hier zum Beispiel die Konsequenz, daß dann S zwar die Absicht äußern könnte, A zu tun, aber nicht mehr die Absicht damit verbunden könnte, daß H auch diese seine Absicht erkennt, so daß dieses Versprechen gar nicht von dem zu unterscheiden wäre, was man eine Prognose nennen würde; die Prognose, die einen Sachverhalt als in der Zukunft geschehend ansagt, gleichgültig, ob von dieser Prognose Kenntnis genommen wird oder nicht.

Das sind die neun Bedingungen, die nach der Theorie konstitutiv sind, dafür daß ein Sprechakt der Promissio tatsächlich auch gelinkt und glücklich. Und eine sprachliche Äußerung ist nur dann als ein Versprechen identifizierbar, wenn indessen Äußerung die genannten neun Bedingungen alle-samt erfüllt sind.

Das ist deshalb offenbar wichtig, wie Siele ausführt, weil es eine Fülle von sprachlichen Äußerungen gibt, sehr viele Äußerungen denkbar sind, denen nach ihrer Sprachgestalt nicht anzusehen ist, daß sie eine Versprechung sind. Deshalb ist es keineswegs leicht, den Sprechakt T als einversprechendes Versprechens zu identifizieren, dazu muß man wissen, was sind die Bedingungen durch die er als solcher konstituiert wird.

An dieser Analyse lassen sich natürlich auch - und Searle führt das in einem zweiten abalytischen Gang durch - eine Reihe von Bedingungen benennen, die nicht typisch sind für ein Versprechen, sondern die Bedingungen sind, die in jedem Sprechakt erfüllt sein müssen.

Es ist klar, daß die Bedingung eins, die normalen Eingabe- und Ausgabebedingungen, daß dies etwas ist, was immer stattfinden muß, wenn ein Sprechakt zwischen zwei Personen stattfindet. Sie müssen sich in einem gemeinsamen Idiom bewegen. Und es ist auch so, daß in solchen Sprechakten die Bedingung neun erfüllt sein muß, daß damit, wenn sie so wollen, eine gewisse Doppeldeutigkeit in der Mitteilung möglich ist, daß man sehr wohl zwei Absichten, mit einander verbunden in einem einzigen 'Sprechakt' äußern kann,

Unter Abzug der Bedingungen, die für alle Sprechakte gelten, lassen sich dann auch eine Reihe von Regeln formulieren für den spezifischen Sprechakt der 'Promissiv' und die hat er dann in fünf Punkten aufgeführt. Wir können diese Punkte hier für unsere Zwecke übergehen, oder soll ich sie Ihnen kurz noch vorlesen. (Sie sind alle Inleser etwas vertrackten komplizierten Rede und Sprache geschrieben.)

Die Erste Regel:  
V - das Versprechen - darf nur Zusammenhang eines Satzes oder Diskursabschnittes geäußert werden, dessen Äußerung einen zukünftigen Akt A des Sprechers präjudiziert. Dies ist eine wählige Regel für ihn, die Regel des propositionalen Gehalts.

Die zweite Regel: das Versprechen darf nur geäußert werden, wenn sich H von der Erfüllung dieses Versprechens einen Gewinn versprechen kann.

Und die dritte Regel: V darf nur geäußert werden, wenn sich die Tat, die ausgesagt wird nicht von selbst versteht, sondern wenn sie etwas Besonderes, etwas außerordentliches ist, was nicht notwendigerweise schon damit gegeben ist, daß jemand den Sprecher kennt.

Wenn also die Handlung A von der Art wäre, das jeder der S kennt, auch weiß, der wird A tun, dann bedarf es keines Versprechens, dann ist das Versprechen sinnlos; dann ist es lediglich eine Voraussetzungs- Ich sage Dir, der wird es genau so machen.

Hier wird offenbar darauf abgehoben, der Sprecher S muß seine 'Absicht A zu tun' extra bekunden, weil sich von seinem Charakter nicht ohne weiters ableiten läßt, daß er etwas Treffliches tut. Er ist ein höflicher, grimmiger Mensch, und schickankert im allgemeinen die Leute, man wird also von ihm allerlei Bissartiges eher gewärtigen, als daß er einem einen freundlichen Dienst erweist. Wenn so etwas geschieht, dann bedarf es wohl der Ankündigung.

die nächste Regel besagt, daß die Äußerung des Versprechens nur getan werden darf, wenn S die Ausführung auch wirklich beabsichtigt.

Das ist die Aufrichtigkeitkeitsregel, daß also nicht der Sprecher etwas sagt, was er gar nicht meint.

Und als die wesentliche Regel des Versprechens nennt Searle als Fünfte schließlich die, daß die Äußerung verstanden wird, als die Übernahme einer Verpflichtung. Ich habe also nicht nur die freundliche Absicht etwas zu tun, sondern ich verpflichte mich dazu, das auch wirklich durchzuführen.

An diesen neun Bedingungen und an diesen Regeln sind zwei Punkte, wie ich meine, das können wir noch einmal zu überprüfen, weil sie eine gewisse Problematik enthalten. Das ist einmal der sogenannte propositionaler Gehalt, von dem hier gesprochen wird in der Äußerung T; das würde also heißen: Ich verspreche, ich komme.

Das wäre die Formulierung in der Situation S gegenüber H. Nun ist es allerdings so, daß diese Formulierung 'Ich komme' nicht im Sinne einer Aussage verstanden werden kann. Searle gebraucht in seiner Analyse ohne Weiteres, ohne mit der Wimper zu zucken, das Aussagesymbol und verandelt die Aussage in einen nominalisierten Ausdruck und meint von einem Ausdruck dieser Art: 'Ich komme' ist ein Satz aber keine Aussage; ein Satz der erst zur Aussage wird, wenn ich formulieren kann: Er kommt.

Dieses 'Ich verspreche' als die Modalität faßt er ganz neutral auf, auch unter Eskamotierung der Verbindlichkeit dieses 'Ich', und sagt: es ist versprochen, daß es kommt.

So faßt in der Tat Searle die Situation auf: 'Es wird versprochen' das wäre die Versprechensmodalität V; 'daß es kommt': 'es kommt' ist dann eine vollkommene Aussage, die in eine nominalisierte Form übersetzt werden kann und damit aufhört eine Aussage zu sein, wenn ich sie mit dem Wort 'daß' versetze. Der Ausdruck 'dieser kommt' ist keine Aussage. Jederwem der diese Wendung hört 'daß er kommt' wartet auf die Fortsetzung, durch die dieses Aussageelement zu aller erst zu einer Aussage wird. 'daß er kommt, ist wahr' das ist eine Aussage. Dann fungiert 'daß er kommt' als Subjektteil einer Aussage und wahr als der Prädiktor. 'Daß er kommt' ist für sich noch keine Aussage, sondern besten Falls eine Aussagesfunktion. Man schreibt sie deshalb in der Literatur mit klein p entweder in Klammern gesetzt, oder mit Sternchen versehen. Ein vollständiger Ausdruck entsteht wiederum, wenn ich sage: 'Daß er kommt, ist versprochene Sache'. Insofern würde dann die Zusammensetzung zwischen der Modalität des Versprechens und dem nominalisierten Aussageausdruck p eine vollständige Aussage ergeben, wobei immer mit dieser Vollkommenheit neutralität



der Aussage gerechnet wird, als bedeutete es kein Unterschied, daß S zu H in der Situation des redenden 'Ich' zum angesprochenen 'Du' sich verhält. Diese Problematik wird bei Searle gänzlich ausgeblendet, zu Gunsten der einfachen Tatsache, daß es zwei in einem Kommunikationsprozeß miteinander verbunden Individuen gibt; die Frage der Personalität spielt dabei schlechterdings keine Rolle.

Das Problem also, das ich gestern mit Searle angezeitigt hatte, in dem Verhältnis von A, der U ein Versprechen macht, zu U. Die erste Person äußert sich zur 2. Person. A sagt zu U: Ich verspreche Dir, und U wiederum zu A: Du versprichst mir etwas; zwei Individuen, die jeweils auch zwei Personenrollen spielen. Das wäre dann eine Situation, die mit der Analyse <sup>insgesamt</sup> nicht übereinstimmt, als für Searle nur die Aussage ~~von~~ über die erste und zweite Person von Relevanz ist. Die personale Seite in dem ganzen Versprechen, bleibt gänzlich außer Betracht, wird in die Analyse nicht miteinbezogen.

Deshalb ist dieser Punkt, der eigentlich kritische in der ganzen Analyse, die er vorträgt, denn wenn damit zu rechnen ist, S soll sich der Wahrheit gemäß äußern, daß heißt er muß beabsichtigen zu tun, was hier versprochen ist, er muß sich auch verpflichten, denn ist die Frage notwendigerweise die, wie diese Absicht und wie diese Selbstverpflichtung für H kenntlich wird, wenn es sich echt um die Äußerung einer Intention handelt, und echt um die Äußerung einer Selbstverpflichtung handelt, dann kann nur, das sich versprechende Subjekt der Grund für die zureichende Kenntnis von H werden.

Nur wenn S sich nicht nur 'er' ins Spiel bringt, sondern sich versichernd gegenüber H äußert: Ich beabsichtige es in der Tat, ich verpflichte mich hiermit, daß ich es tue und nicht Irigender und Irigender - jemand. Dann erst wird aus diesem ganzen Prozeß ein Versprechen. Die Analyse, wie sie Searle vorgelagt hat, leidet zutiefst darunter, daß er sich um eine Angleichung an die formale Semantik Willen, davor hütet, die sprachlichen Differenzen der Person in Spiel zu bringen. Er legt seine Analysen alle in der dritten Person vor. Die erste und die zweite Person tauchen als Sprechersituation und für die Pragmatik überhaupt nicht auf. Man könnte sagen, die pragmatische Dimension der Sprache bleibt in dieser Analyse noch unberücksichtigt. Es wird so zu sagen die Rolle der Sprechakte auf der semantischen Ebene abgehandelt unter Abblendung des pragmatischen Kommunikationszusammenhanges zwischen Personen, die nur im 'Ich' und 'Du' Gestalt miteinander kommunizieren können. Eine Situation die erst in den Analysen, wie sie von Komlah und Lorenzen vorgelagt worden sind, in dem dialogischen Erkenntnisweg aufgeführt worden sind.

Wenn man aber diese Differenz berücksichtigt, wenn man mit zwei Individuen rechnet und strikte mit dem Gehalt, das zu Versprechen gehört, dann können nur Rollen der ersten und zweiten Person gespielt werden. Und doch soll - ein Versprechen läuft nur zwischen zwei Personen - und doch soll eine dritte Person dabei mitspielen, ohne dass diese Bedingungen, diese Prinzipien zerstört werden.

Erstens: das Sprechspiel läuft immer nur zwischen erster und zweiter Person und zweitens: In dem System des Versprechens sind nur zwei Personen miteinander beteiligt (A und U); und doch sollen drei Personen mitspielen. Das ist die Aufgabe, die zu lösen wäre für einen Kommunikationsprozeß des Versprechens, in dem nicht diese benannte Struktur als die monadische oder dualische allein statfindet. Wenn wir bei dieser Struktur bleiben, ist das Versprechen nichts anderes als ein internes Zielverhältnis und es gibt keine Möglichkeit je darüber hinaus zu kommen. Dann ist das Versprechen garwazu diejenige Sprechhandlung, wodurch sich zwei Personen gegen ihre Umwelt, gegen ihre sprachliche Umwelt immunisieren. Sie genießen sich völlig selbst. Im Extremfall ist das in einem Liebesverhältnis der Fall. Sie genießen sich völlig selbst. Da will man in der Tat niemanden dabei haben.

Da verspricht der eine dem anderen seine Liebe, und der andere nimmt dieses Versprechen entgegen und beide hüten es wie ein Geheimnis. Jedes eindringen von dritten ist eine Störung. Das ist in der Tat so etwas wie die Immunisierung einer Versprechersituation, die durchaus als legitim erkannt werden kann, wenn aber alle Bedingungen so verfallen, dann wäre dies gleichbedeutend mit der Vernunftlosigkeit, daß das Versprechen in der Öffentlichkeit je stattfinden kann.

Dennoch aber ist für das Versprechen konstitutiv: Sprechersituation zwischen erster und zweiter Person und zweitens nur zwei Personen sind in dem Sprechakt gebunden. Dennoch kann es keine auf zwei Personen beschränkte Sprechersituation sein. Es muß eine dritte Komponente hinein, ohne daß die Regeln eins und zwei und A und U gestört werden.

Ein Model dafür aufzubauen, wäre eigentlich die Aufgabe, die in einer Analyse des Versprechensverhältnisses gefordert ist, ~~eine~~ Aufgabe, die ich glaube, die auch relativ unschwer bewältigt werden kann.

Die Ausgangsbedingungen wären also, daß erste und zweite Person, zwei Personen zwischen denen das Versprechen gegeben werden soll, gegeben sind, und dennoch die Vermittlung des Versprechens nicht nur zwischen zwei Personen läuft, sondern unter Hinzufügung eines dritten. Wir können hier etwa wie folgt vorgehen:

A wäre das versprechende Subjekt, B das Subjekt, das ein Versprechen empfängt. A macht X die Mitteilung, daß er ihm etwas Versprechen will,

zum Beispiel: Ich komme.

Denken Sie an dieses lakonische Sprechspiel von gestern!

Es könnte ja etwa die Abwandlung passieren, nachdem ich also den Motor zurückgefahren genommen habe, bin ich so entkernt, daß ich den 'auf den beisammen liegenden Lasse und ins Haus verschwinde. Ein mittelalterlicher Nachbar von gegenüber kommt, sieht sich das ganze an, bedauernd und in diesem Moment kommt zufällig mein Bruder vorbei und sagt zum Nachbarn: Ich komme. Der 'Nachbar Freudig klingelt bei mir und sagt: er kommt zu dir. Die erste Person A sagt zu der zweiten Person B: 'Ich zu ihm', daraufhin X zu mir: 'er zu dir'. Ich will das gar nicht glauben, geh ans Telefon, ruf den Bruder an: 'kommst Du zu mir?' Dann sagt A zu B: 'ich komme zu dir'. Beachten Sie jetzt wohl, hier ist die Sprechsituation I zu II mit der Versprechens-situation I zu II identisch. Dann sage ich zu X - dem Nachbarn - er kommt zu mir! und der Nachbar fragt jetzt bei meinem Bruder: 'kommst Du zu ihm'. Nun würde der Bruder antworten: 'ich komme zu ihm (wahrhaftig) und der Nachbar sagt nunwider zu mir: 'er kommt zu dir'.

Ausgangsposition: I - II A - O

1. I-III A-X  
III-II X-O
2. II-I B-A  
I-III A-O
3. II-III B-X  
III-I X-A
4. I-III A-X  
III-II X-B

So in dieser Form wären es vier Blöcke, wobei man sagen könnte, scheinbar wiederholt sich eins und vier. Die Frage ist, ob das eine bloße Wiederholung ist, oder ob sich in dem Zeitstrahlstück nicht Unterscheidendes abgespielt hat, dafür, daß nun auch X zu B in voller Überzeugung sagen kann: Er kommt. Erst nachdem das geschehen ist, hat X sowohl von A, dem Versprechenden, gehört, daß B ein Versprechen gibt, als auch von B, daß A ihm etwas versprochen hat. Und nun ist das ein freudiges Einstimmen: Er hat Dir tatsächlich die Sache versprochen. Ich sage das nicht nur, weil ich es von einer Seite gehört habe als Zeuge, sondern ich habe es von zwei Seiten gehört, und zwar nach der Vergewisserung, die in dem zweiten Block zwischen A und B stattgefunden hat. Hier ist das 'weiterverhältnis eingebettet, in einen Kommunikationsprozeß, der Übergreifend ist, über dieses Zweiterverhältnis hinaus, ohne daß die Intimität des Versprechens gestört würde. Es hat sich nur geöffnet, es ist offen geworden und eingebettet

in einen begleitenden Kommunikationsprozeß. An der Freie von B kann auch X teilnehmen und B kann nach dieser Einstimmung und Mitteilung Innder Tat auch sagen: sowohl jetzt weiß iches, mit meinem Nachbar zusammen sind wir gewiß, er A wird mir den Schlüssel wieder in Ordnung bringen, jetzt kann ich in der Tat da draußon die Sachen liegen lassen, ich muß mich nicht damit beschäftigen, ich muß nicht meine Zeit damit verbringen, die Sache in Ordnung zu bringen, ich habe Zeit gewonnen. Die Vergewisserung des Versprechens bedeutet einen Zeitgewinn für mich, ich kann Zeit zum anderen nutzen und brauchen, Ich muß mich nicht mit dieser Affaire abgeben.

Das Ganze eingebettet natürlich und nur denkbar, wenn es nicht nur ein abstraktes Sprechen ist, sondern das Ganze verstanden wird, als eingebettet in ein Handlungsfeld, in dem diese Kommunikation ihre präzisierende Bedeutung nur haben kann, für sich genommen, ist es ein abstraktes Schema, ein abstraktes Schema, das nur eine gewisse Struktur verdrückt, aber ich bitte Sie diese Struktur einmal zu beachten, sie kann und wird auch noch eine gewisse Fortsetzung erfahren, es wird dann noch einen weiteren Block, einen fünften Block dazu geben können. Ich möchte an dieser Struktur die weiteren Explikationen noch etwas vorantreiben, und eine weitere Interpretation auch an dieser Struktur versuchen, Deshalb bitte ich Sie, diese Matrix nicht ganz zu vergessen, ich werde darauf noch zurückkommen. Es ist bei dieser Matrix, glaube ich, das wesentliche, dem Unterschied zwischen dem Satz in der ersten Person gesprochen und einer Aussage, daß sie diese Differenz durchaus ernst nimmt und berücksichtiglich und nicht ohne weiters die beiden entweder identifiziert oder was normalerweise der Fall ist, daß bei dieser Identifikation die personalen Rollen gänzlich herausfallen, daß dann nur noch im Grunde mit der Seite A und B operiert wird, und zwar unter Eliminierung der personalen Seite, was dann bedeutet, daß nur noch Verhältnisse von A zu B vorliegen, Iterationen eigentlich, und es besagt keine Möglichkeit hier einen dialogischen Troz auch nur von ferne zur Anwendung zu bringen. Das Wesentliche bei der Matrix hier also ist, daß X spielt eine entscheidende Rolle und stört doch nicht das Versprechensverhältnis zwischen A und B. Diese X fungiert als eine Mittlerfigur zwischen A und B, ohne ein Mittleres zwischen A und B zu werden, etwa sowohl A als auch B ist. Sondern die Umkehrung von X beruht gerade darauf, daß es strikt seine eigene Rolle von jeder Verhältnismäßigkeit der Rolle von A und B freihält. X drängt nicht in die Rolle von A und drängt auch nicht in die Rolle von B, sondern über -

nimmt es zwischen diesen so zu vermitteln, daß ein störungsfreies Verhältnis zwischen A und B zustande kommen kann und auch bestanden haben kann. Das wäre eine Situation, in der der Sprecher der Pro- mission aus der Gefahr der monaulischen Dualität heraus ist, also in einem Trozd der Mittellegekommen kann, ein Versprechen, das mitteil- bar wird. Wenn es nur auf A und B bezogen bleibt und sich nur in diesem Weiterverhältnis entwickelt, ist Mitteilung schlechterdings nicht mehr möglich, dann gibt es keine Tradition. Das ist eine traditionlose Einsamkeit- oder Zweisamkeit, die sich dann abspielt und das Versprechen erlischt mit den beiden Personen und in ihnen geliebt. Es bleibt ihr kleines oder großes Geheimnis. Die Welt wird davon nicht berührt, wie wird nicht reichlicher, es ist gleichgültig für sie. Es gibt aber offenbar Versprechensverhältnisse, die die Welt reichlicher machen, und deren Nichterfüllung die Welt ärmer sein läßt. In diesem Prozed ist ein neuralgischer Punkt und das ist der Übergang von der ersten Zeile zur zweiten Zeile. Denn wenn in dem Sprachspiel der Bruder zu dem Nachbarn sagt, 'Ich komme', dann ist diesem Ausdruck nicht ohne weiteres zu entnehmen, daß dies ein wirkungsvoller Ver- sprechen ist, es könnte auch ein gefährliche Drohung sein.

Ich komme und dann schlage ich auch noch den Rest in Klumpen! Wenn nun X diese Sache weiter sagt, verneinert er sich in der Tat in dieser Prozed. Er unternimmt es, ein Versprechen von einer Drohung zu unterscheiden, er riskiert eine Interpretation, er interpretiert einen Sprecher und teilt diesen interpretierten Sprecher mit.

Das ist zweifellos eine riskante Angelegenheit. X muß A in gewisser Weise kennen, oder er muß so viel Zwischenmenschliches Verständnis haben, daß er es auf seine Lippe nehmen kann, A so zu interpretieren, wiewohl A nicht gesagt hat, daß dies als ein Versprechen zu verstehen ist. Die Frage ist dann, wie steht es mit der Kompetenz von X, bei der Mitteilung des Versprechens an den eigentlichen Adressaten, obwohl X zwischen den ursprünglichen Autor und diesen Adressaten getreten ist. X muß diese interpretierte Äußerung auch gegenüber dem Adressaten verantworten. Deshalb ist die Reaktion von U durchaus angebracht, man hätte ja auch vermuten können, daß sich X aus der ganzen Geschichte draußen hält: Das hat mir A zwar gesagt, aber die sollen Ihre Sache allein ausmachen. Es muß X in gewissen Sinne auch ein Interesse daran haben, daß U zu hören bekommt, was A vorhat. Hier bestehen offenbar Bezüge, die alle in dieses Spiel eingehen, wenn es wirklich gespielt werden soll und wenn die Geschichte nicht vorzeitig enden soll; wenn die Geschichte nicht sterben soll, nachdem sich A geäußert hat. A - X und dann ist es vorbei, dann läuft gar nichts mehr! Dann geht X nach Hause gegenüber und ich verlore weiterhin meine

Zeit mit Sorgen, mit überflüssiger, ständiger Arbeit, indem ich mich mit dem Motor befasse oder darüber grübele, wie ich das Ding wieder in Ordnung kriega. Ich werde nicht frei. Und die Geschichte ist dann zu einer Eskalation geführt, wenn X es nicht erkennt, die Tradition durchzuführen, die Überlieferung eines Versprechens zu verantworten.

Das gilt durchaus für diesen Bereich, und mir liegt daran, daß das deutlich wird, wo sprachübergabe <sup>mit Abhängigkeit</sup> sprachlichen Prozed eintraben, und dieses Sprachspiel des Versprechens auch unter Ihnen geführt wird. Es bedarf dazu keiner Reflexion auf irgendeinen Über- natürlichen, sonder das hier spielt sich ab, auf der horizontalen Ebene der Menschen, die miteinander reden. Und zwar Menschen, die nicht nur ein Zwiespiel treiben, sondern darüber hinaus Vermittlungs- prozed erlauben. Dieser X kann mehr sein als nur eine eifrige Werkstatt. Das dabei dann vielleicht Informationsverluste in Kauf zu nehmen sind, wenn X1 zu X2 noch diese Mitteilung macht, das steht auf einem anderen Blatt. Grundsätzlich ist es entscheidend, daß hier in diesen Versprechensprozed diese Mittlerfigur einbezogen werden kann, ohne daß die Struktur des Versprechens dadurch gestört wird.

Das wäre zur Korrektur der Bearbeiten Analyse zu sagen, die sich da- rauf bezieht, daß für Searle die Äußerung, die ein Sprecher an einen Hörer macht, von ihm nur auf der semantischen Ebene der Aussage zur Sprache gebracht wird unter Ausblendung des intersubjektiven Zusam- menhanges, der entsteht, wenn eine solche Sprechhandlung vorgenom- men wird. Auf diesen Punkt wollte ich aufmerksam machen, denn das gehört glaube ich zu den Schwächen der gegenwärtigen sprach- philosophischen Diskussion, daß es sich dabei um zwei verschiedene Entwicklungsstadien in dieser Diskussion handelt.

Auf der einen Seite die Linie, die über Austin und Searle in der Sprechakttheorie, unter Zugrundelegung normalerweise von semantischen Arbeiten, die bereits auf diesem Gebiet vorliegen und die Erweiterung, die im pragmatischen Bereich, in dem amerikanischen Pragmatismus durch Morris ins Spiel gebracht wurde, wo in der Tat die semantische Ebene überschritten wurde, und zwar ausdrücklich überschritten wurde. Deshalb meine ich, daß die Sprechakttheorie von Searle und Austin um die ausdrückliche Reflexion auf ihre pragmatische Relevanz er- weitert werden muß aus ihrer bisherigen Restalt und Klasse.

Das hier ist ein bescheidener Anfang und Hinweis auf das, was zu letzten wäre und was hoffentlich in der weiteren Analyse zuechteln kommt, wenn das Problem der Mitteilung von Versprechen im Zentrum der Frage nach dem Sinn kirchlicher Lehre und berührt.

Keine Damen und Herren,

Ich hatte in der letzten Stunde versucht, eine Art von Matrize der mittelbaren Zusage Ihnen vorzuführen im Ausgang einer etwas kritischen Einstellung zur Analyse von Searle, was die Struktur des promissionalen Aktes oder illokutionären Aktes des Versprechens anlangt. Bei Searle sieht es so aus, daß er eine solche Sprachhandlung in zwei Komponenten mittelbar meint auflösen zu können, gleichsam die analytisch ermittelbaren Grundmomente eines solchen Prozesses darzustellen: auf der einen Seite die sogenannte illokutionäre Rolle und auf der anderen Seite ein sogenannter propositionaler Gehalt. Das würde bedeuten, es kann jeweils für einen bestimmten propositionalen Gehalt als für etwas, das in Form einer Aussage zur Darstellung gebracht werden kann, dafür kann eine jeweils bestimmte und variable Rolle definiert und hinzugefügt werden. Man kann etwa sagen, so meint er: Es wird versprochen, daß A dem B hilft. Es wird gefordert, daß A dem B hilft. Was vor dem daß-Satz steht, ist die Anzeige der sogenannten illokutionären Rolle, im einen Fall eine Forderung, im anderen ein Versprechen. Es kann auch eine Behauptung sein und was dergleichen Möglichkeiten mehr sind. Oder es ist die Frage, ob A dem B hilft. - sodaß auf alle Fälle eine Art von Konstante, dieser sogenannte propositionale Gehalt, ermittelbar ist. Und propositionaler Gehalt meint, daß es sich dabei um die nominalisierte Form einer behauptenden Aussage handelt. Daß A dem B hilft, ist eine sekundäre Gestalt des Satzes: A hilft dem B. Diese Aussage: A hilft B ist äquivalent dem Satz, daß A dem B hilft ist wahr und eine Tatsache.

Das berühmte Äquivalent, wie in der Sprachphilosophie ausgemacht ist, zwischen der Behauptung,

$$p \rightarrow \neg X_p \rightarrow X_p$$

ist wahr, sodaß

alle Formulierung oder alle Satzbildung, in denen das p als Referenz auftaucht, übersetzbar und rückführbar sind auf eine einfache Aussage. Dadurch entsteht zwangsläufig der Schein, als sei ein Satz von der Art einer Behauptung so etwas wie das Element aus dem alle sprachlichen Kontexte zusammengesetzt sind. p, eine Aussage, ist Grundbestandteil und alle möglichen Aussagen sind Funktionen von solchen elementaren Aussagen. Das funktioniert nur solange, wie man meint, man könne jeweils die illokutionäre

Rolle in der Form einer solchen Darstellung der illokutionären herausheben und gegenüber einem propositionalen Akt isolieren. Man versucht, bei der Matrize des mittelbaren Versprechens als wahr zu zeigen, daß unter dieser Voraussetzung jeweils außer Betracht bleibt die spezifische Adressiertheit von Versprechungen. Bei Searle sieht die Analyse so aus, als sei derjenige, an den das Versprechen gerichtet ist, ein mehr oder weniger zufälliger Zuhörer, der einem monologisierenden Promissor zufällig lauscht. Er hört, da murmelt einer vor sich hin: ich verspreche usw. Und dieser zufällige Zuhörer hat die Kühnheit, dieses Gemurmel auf sich zu beziehen, sich mit dem Adressaten dessen zu identifizieren. Außer Acht bleibt dabei, daß ein Versprechen nur funktioniert, wenn der Versprechende dem Angesprochenen ausdrücklich (als dem Adressaten des Versprechens) diese Zusage macht.

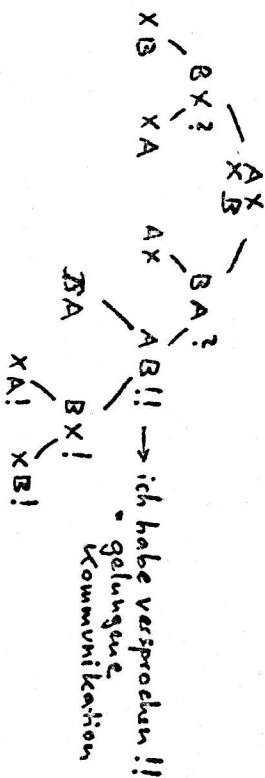
Deshalb meine ich, müßte eine solche Sprachsituation, wie sie bei Searle zur Analyse ansteht, nicht reduktiv interpretiert werden (und reduktiv interpretieren hieße, daß die Sprachsituation des Versprechens auf die semantischen Strukturen, die darin enthalten sind, reduziert wird), sondern diese Sprachsituation des Versprechens in der vollen Komplexität und das heißt, unter Wahrung auch der pragmatischen Dimension, in der Situation interpretiert werden muß. Und dann ergibt sich die Problematik, die in der Matrize zur Darstellung kam, daß man gewissermaßen mit zwei Kolonnen in der analytischen Darstellung operieren muß: mit einer Kolonne, die mit drei Personen, aber mit zwei Personenrollen und mit einer Kolonne, die mit zwei Personen aber drei Personenrollen operiert (A, B, X und I, II sowie A, B und I, II, III)

I	-	II	A	-	B
A	X	B	I	II	III
X	B	A	I	II	?
A	A	X	I	II	?
X	X	A	I	II	?
A	-	-	I	II	?
X	-	B	I	II	!!

(Matrize identisch mit der vom 26.6.81)



Daraus entwickelt Geyer folgendes Schema:



Ab11 ist in höchstem Maße gelungene Kommunikation, in der X auf seine Funktion als Mittler verzichteten muß. B kann nun dankbar sein: ich danke dir, daß du mir das versprochen hast! und kann X die freudige Nachricht geben: er hat es mir wirklich versprochen. Und in diese Akzeptation kann dann auch X eintreten in der Abstattung des Dankes an A und in der Einstimmung mit B: er hat es mir wahrlich versprochen.

Dann wäre in der Tat eine gelungene Kommunikationsgemeinschaft erreicht, ohne daß die hierfür eigentümliche, typische Form nicht vorkäme, in der die Abhängigkeit und Nichtautonomie von X zutage tritt. Ohne diese Ab11 - Figur würde das Versprechen nicht funktionieren - und dies macht ein prinzipiell nicht kontrollierbares Moment in der Theorie des Versprechens aus. Mit dem x-losen Element, dem Vermittlerlosen, wird so etwas angezeitigt, wie die Unbeherrschbarkeit dieses ganzen Vergewissensspiels und die in diesem Spiel notwendigerweise waltende Freiheit. Man könnte sagen, die eliptische Struktur ist der Indikator des notwendigen Momentes der Freiheit im Vergewissensspiel einer Zusage. Dies ist eine ganz allgemeine und strukturelle Umschreibung, wobei bei diesem Schema darauf zu achten wäre, diese angezeigten Verzweigungen entweder zusammenzutreten können oder auch isoliert auftreten können; Sie können alle Formen der Verarmung eines solchen Schemas auch durchspielen. Es sind nur Möglichkeiten, die hier angezeigt sind, die keinesfalls alle aktualisiert werden müssen.

Das wollte ich noch voraus schicken als Hintergrund, auf dem ich den Gedanken, der zu Beginn unserer Vorlesung im Vordergrund stand, vorführen möchte.

These

die nämlich, daß kirchliche Lehre ihrer Natur nach insofern nur als wahre Lehre in Anspruch genommen werden kann, wenn sie reine Lehre des Evangeliums im Sinne der Lehre des göttlichen Versprechens ist. Das ist der Punkt, auf den wir zu sprechen kommen müssen, wenn wir mit Rücksicht auf die vorgenommenen Differenzierungen vor allem beachten, daß mit Versprechen nicht einfach eine semantische Bedeutsamkeit einer Aussage gemeint ist, sondern mit dem Versprechen - das sollte jedenfalls sicher sein - ist eine Bestimmung einer Sprachhandlung auf der pragmatisch-intersubjektiven Ebene gemeint, eine Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, wie vermittelt auch diese Beziehung sein mag. Das wäre das eine.

Das andere ist, daß bei der reinen Lehre die Frage auftaucht, wie kann eine solche Sprachhandlung, wenn sie vermittelt ist, fortgesetzt werden, daß sie den Adressaten auch aktionsmäßig, handlungsmäßig erreicht. Und Freiheit der Lehre des Evangeliums würde genau darin bestehen, daß diese Aktionstendenz auf ihren Adressaten trifft, ohne daß darüber die Herkunft dieser Adressierung, dieser Bewegung, verfinstert, verdunkelt, verschleiert wird. Reine Lehre müßte bedeuten: Transparenz dieses Lehrens für das autorisierte Subjekt dieses Versprechens und Zielgerichtetheit Zielgeltlichkeit und Zieleindeutigkeit mit Bezug auf den Adressaten dieser Zusage dieses Versprechens. In keiner Weise könnte die vermittelnde Lehre der Kirche so etwas wie einen vollständigen Wahrheitsanspruch für ihr Tun beanspruchen. Sondern diese Wahrheit des kirchlichen Lehrens kann nichts anderes als eine Abhängigkeit von der nur voraussetzbaren Wahrheit des Versprechens sein. Eine kirchliche Lehre ist genau in dem Maße wahr, in dem sie nichts anderes ist, als die höchst durchlässige Gestalt und Form für das Zustandekommen eines Versprechens zwischen Gott und Menschen. Und jede Selbständigkeit kirchlicher Lehre zwischen Gott und Menschen ist nur in dem Maße noch legitim, als sie sich rein instrumental versteht, rein als Mittel, um die Unvermitteltheit des Zusammenhanges zustande kommen zu lassen. Und wiederum müßte die kirchliche Lehre verstehen, daß sie nicht das herstellende Subjekt sein kann. Kirchliche Lehre ist nicht diejenige Größe, und die-

jenige Kraft, die in der Lage wäre, den Kontext zwischen A und B herzustellen. Wenn das richtig ist, was ich gesagt habe, dann ist dieses X nicht ein produktives X (...), sondern ein schlechterdings unproduktiver Zwischen-träger, ein unproduktiver Mittler zu dessen Tätigkeit das präzise Bewußtsein seiner eigenen Unproduktivität gehört. Er muß gewissermaßen, wenn er funktionieren soll, auf seine eigene schwindende Realität ständig Bezug nehmen. Kirchliche Lehre ist in ihrem Prozeß der Ausübung zugleich im Prozeß ihrer Erübrigung begriffen. Das hat etwas zu tun mit dem, was Richard Rode erkannte, dem vorübergehenden Charakter der Kirche, und was auch Barth interessanterweise in sein Konzept aufgenommen hat: die Kirche ist nicht eine sich selbst genügende Größe, sondern sie ist etwas, was, wenn sie funktioniert, ihr ständiges Sicherüberigen vorantreibt, wobei das Sicherüberigen ein durchaus eschatologisch zu verstehender Prozeß ist, nicht daß man auf die Abschaffung der Kirche hindrängen könnte, sondern sie kann nur in dieser vermittelnden Funktion allmählich deutlicher in das Bewußtsein Aller treten; erst recht, wenn klar ist, daß diese Relation der Notor(?) ist, ohne den kirchliche Lehre gar nicht in Aktion treten kann.

Das nächste Element, das hierbei von Bedeutung ist, ist, daß die kirchliche Lehre, wenn sie als menschliche Rede in der göttlichen Zusage an den Adressaten herangebracht wird, in diesem Sinne pura doctrina evangelii also ist, offenkundig in einem doppelten Prozeß steht, der seine Doppeltheit in der Struktur hat, daß keine Kommunikation zwischen Gott und Mensch denkbar ist, die ausschließt die Kommunikation der Menschen untereinander. Gott kommuniziert nur mit der Menschheit, wenn Menschen untereinander kommunizieren. Die Kommunikationsgemeinschaft der Menschen untereinander ist so etwas wie das Medium, in dem die Kommunikation zwischen Gott und Mensch stattfindet.

Das hat einige und erhebliche Konsequenzen, denn das schließt aus, so etwas wie die Reduktion von Gottesbeziehungen der Menschheit auf monadische, isolierte Einzelbeziehungen, in denen der Einzelne einsam vor Gott steht und einsam vor Gott stehen bleibt, Gott genießend oder Gott

in der Entfernung unter dieser Trennung Leidend. Das sind unter dieser Voraussetzung phantomische Konstruktionen, mystischer oder tragischer Art; mystischer Art in dem Genuß Gottes in der Einsamkeit mit ihm und tragischer Art in der Situation der Verlassenheit von allem, in der Getrenntheit aber in dem Gegenüber der Getrenntheit von Gott. Die Situation, wie sie hier gemeint ist, unter dieser Voraussetzung der pura doctrina evangelii, sind das extreme und im Grunde unmögliche Grenzmöglichkeiten, die nur als Verirrungen in Betracht gezogen werden können, jedenfalls nicht den Anspruch von höchster Wahnhaftheit im Verhältnis des Menschen zu Gott haben können.

Von diesen Prämissen aus ist die reine Lehre des Evangeliums auf ihre Reinheit betrachtet zum einen bestimmt und bestimmungswürdig oder bestimmungsbedürftig in der theologischen Begrifflichkeit, evident nämlich zum einen, daß dabei die Auctoritas Gottes, die Urhebererschaft Gottes für diese Zusage auch in der Lehre von ihr ungeschwächt erhalten bleibt, und zum zweiten, daß die Promissionalität der Versprechenscharakter der Offenbarung Gottes ebenfalls gewahrt bleibt.

Diese beiden Forderungen, die an jede reine Lehre des Evangeliums in der Kirche zu richten sind, genügt diese Lehre a) dem Anspruch der unteilbaren Autorität Gottes, der unteilbaren Autorschaft Gottes und b) der reinen Promissionalität des zusagenden Versprechens ohne jegliche Einschränkungen. Diesen beiden Bedingungen muß genügen eine Lehre, für die verbindlich ist das Element der Wortsprachlichkeit der in ihr zu lehrenden evangelischen Wahrheit. Das ist nicht eine Selbstverständlichkeit und muß festgehalten werden, diese Wortsprachlichkeit, sofern offenbar die Beziehung, auf die es ankommt, auch die Beziehung der Willensbestimmung, Selbstbestimmung Gottes im Verhältnis zum Menschen wie die des Menschen zu Gott innerhalb einer auf Verständnis angewiesenen Medialität wie der Sprache stattfinden kann. Es ist keine unmittelbare Bestimmung, die stattfindet. Unmittelbar, zeichenlos, symbollos wäre eine Bestimmung, die vergleichbar wäre etwa dem: jemand möchte, daß der andere ins Wasser springt oder fällt. Es bestehen zwei Möglichkeiten: er kann ihn stoßen, und dann behauptet er den anderen wie ein physikalisches Objekt, oder er kann ihm sagen: spring ins Wasser. In beiden Fällen wird dasselbe Gewollt, aber im zweiten Fall wird

in der Tat auf die Entscheidungsfähigkeit dessen, dem dieser Befehl gegeben wird, abgehoben und er wird nicht wie ein Ding behandelt, das man mit einem Stoß hinabwirft. Es kommt auf das Verstehen dessen an, dem dieser Auftrag, dieses Gebot, dieser Befehl gegeben wird. Er kann ihn verweigern, und zum echten Imperativ gehört in der Tat, daß ihm nicht gefolgt wird. Die Möglichkeit des Nichtfolgens ist drin, und wer einen Imperativ ausspricht ohne mit dieser Möglichkeit ernstlich zu rechnen, ist schon in Gefahr, den sprachlichen Gebrauch unter seinen Level herunterzuspielen, und einen illuktionären Akt in den der Aufforderung zu verwandeln in eine bloße Prognose. Er wird ins Wasser fallen, wie auch immer, ob ich ihn nun stoße oder unter dieser Prognose mit anderen Mitteln traktiere, bis er hineinfällt. Der illuktionäre Akt des Imperativs: spring ins Wasser! und die Prognose: er wird ins Wasser fallen, sind strukturell zweierlei und nicht miteinander über einen Kamm zu scheren. Die Prognose ist gleichgültig gegen die Selbstbestimmung dessen, an den der Imperativ gerichtet ist. Ob er das, was in diesem Imperativ auch als Willensapell an ihn gerichtet ist, in seinen eigenen Willen auch aufnimmt - das ist die entscheidende Frage. Er muß es nicht und dieses Nichtwüssen gehört zum Sinn des Imperativs. Deshalb ist Gehorsam oder Entsprechung etwas prinzipiell anderes als Wirkung im Sinne des Kausalprinzips. Das ist eine schon wiederum reduktive Interpretation, wenn eine solche Imperativ-Relation im Sinne von Ursache und Wirkung interpretiert wird. Es ist die Heraustragung dieses Verhältnisses aus der eigentlichen Sphäre der Intersubjektivität in die Sphäre der reinen Objektivität oder Gegenständlichkeit. Wortsprachlichkeit meint Verständlichkeit und meint in dieser Verständlichkeit die darin gelegene Möglichkeit, daß sich nicht nur auf Sprache sondern in dem sich auf Sprache sich auf sich selbst Verstehens. Wer Sprache versteht, versteht damit auch die Möglichkeit, den sprachlichen Sinn in seiner Existenz zu konkretisieren oder auch nicht. Das ist eines der wesentlichen Erkenntnisse, die jedenfalls durch Heidegger in "Sein und Zeit" an den "Tag gekommen sind, daß er in der Verstehensstruktur diese Doppeltheit ausgemacht hat: etwas verstehen, einen sprachlichen Ausdruck verstehen, heißt immer auch, sich auf das Verstehen, was in einem solchen sprachlichen Aus-

druck zum Vorschein gekommen ist und dies Nicht-Verstehen auf ist eine eminent praktische Maßgabe, die nicht mit der Theorie einfach in eins gebracht werden kann. Wortsprachlichkeit also - der evangelischen Lehre - besagt einerseits allgemeine Verständlichkeit, evangelische Wahrheit kann unmöglich etwas sein, was nicht jedermann auch verstehen kann - die allgemeine Verstehbarkeit ist fundamental. In dem Zusammenhang erinnere ich daran, daß für Luther z.B. die Abhaltung der Messe in lateinischer Sprache eine Ärgernis ohne gleichen gewesen ist. Denn, in lateinischer Sprache die Messe abgehalten, heißt, aus dieser Erscheinung evangelische Wahrheit, ein Arkannum zu machen, eine esoterische Veranstaltung, die nur gewisse, sprachkompetente Kreise zu verstehen vermögen, wohingegen die Allgemeinverständlichkeit der Wahrheit zu ihren grundsätzlichen Elementen, zu ihren grundlegenden Qualitäten gehört. Die Sprache muß immer diejenige sein, die auch an einer solchen Feier teilhat, (d.h. Die Sprache muß immer auch die derjenigen sein, die an einer solchen Feier teilhaben, d.Red.) keine Restriktion also, keine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Elite und sprachinkompetenter Masse. Unter dem Aspekt wäre zu überlegen, was im Protestantismus eingerrissen ist, nicht im Unterschied zwischen Priestern und Laien. Bei uns hat sich das Problem eines wissenschaftlichen Jargons unter den Experten ausgebildet, von dem die Masse des kirchenvolkes ausgeschlossen ist, und obwohl alle dieselbe Muttersprache, dieselbe natürliche Sprache sprechen, sind in dieser Sprache offenbar Spezialsprachen zur Ausbildung gelangt, die an der Allgemeinverständlichkeit jedenfalls erhebliche Zweifel aufkommen lassen, ob hier, in dieser Kirche, noch die evangelische Wahrheit in Allgemeinverständlichkeit gelehrt wird. Das ist das erste.

Das zweite Moment, was heir zu berücksichtigen ist, wurde vorhin schon angesprochen, das Moment der Indirektheit. Indirektheit in der evangelischen Wahrheit, bzw. der Wahrheit der Zusage, besagt, daß da nicht mit einem in sich selbst genugsamen Bezug zwischen Gott und dem Prommen als einer authentischen und für sich zu sistierenden Struktur gerechnet werden kann. Die christliche Monade ist eine Abstraktion, die in dieser Form nicht statfinden kann, weil sie verortet gegen das Prinzip der Indirektheit,



daß nämlich Gott seine Zusage nur in menschlicher Sprache als unter Menschen Gesprochener und vernommener Sprache mitteilen will. Der absolut fremde Einzelne, der Mytiker, ist in dem Zweigespräch mit Gott sich selbst so geneigt daß er keine Kommunikation in Anspruch zu nehmen braucht. Es ist ein sprachloses Gott in sich aufnehmen wollen. Es ist dies höchste Schweigen. Am Anfang war nicht der *Λόγος* sondern am Anfang war die *σ' γ' η* und das ist gut gnostisch. Das ist nun allerdings das Herausspringen und die Verwandlung dieser göttlichen Zusage in ein Sprachereignis, das sich verhält zur menschlichen Sprache nicht nur wie die englische Sprache zur deutschen, sondern wie sich die Sprache Gleichsam von Delphinen und noch schlimmer zur Menschensprache verhält. Das ist die Perversion der Beziehung zwischen Gottes Wort, Gottes Rede und menschlicher Sprache in eine solche abstruse Situation, die ihre Wurzeln in einer Einstellung zur Sprache hat, auf die ich in der folgenden Stunde noch einmal zurückkommen möchte.

Indirekt hat also besagt, es gibt kein solches dialektisches und unmittelbares Gott zum Menschen und Mensch zu Gott, daß in dieser Individualbeziehung der Mensch sein Genüge haben könnte. Nicht, weil er etwa ein *ζῶον λόγον ἔχον* oder ein *anima socialis*, sondern, weil die Vermittlung, weil die Zusage Gottes an die Menschen nicht ohne die Vermittlung durch menschliche Kommunikation stattfindet. Es gehört zur Struktur dieser Zusage in ihrer Indirektheit und ist nicht etwa ableitbar aus so etwas wie der menschlichen Natur. Von menschlicher Natur kann noch gar nicht die Rede sein, außer in einem, daß der Mensch in der Lage ist, sprachliche Äußerungen in der Tat zu verstehen, sodaß auch dabei auf Allgemeinheit des Verstehens gedrängt werden kann. Das dritte Element, was hierbei für die kirchliche Lehre neben der Wortsprachlichkeit und neben der Indirektheit von Grundlegender Bedeutung ist, ist das Moment der schlechthinigen Vorläufigkeit kirchlicher Lehre. Es gibt keine menschliche Redefigur, die als eine definitive Gestalt, als ein definitives Vehikel kirchlicher Zusage in Betracht kommen könnte. Im NP gibt es keinen schönen Ausdruck dafür als in den Evangelien die charak-

teristische Vorherrschaft der Sprachfigur der Metapher. Die Metapher ist das hervorragende Signal für die permanente, und ich würde fast sagen, produktive Vorläufigkeit aller möglichen menschlichen Lehrens der göttlichen Zusage, der Verheilung, denn die Metapher hat das Moment einer Unabgeschlossenheit, die sie in ihrem Gebrauch auch noch mit signalisiert. Eine Metapher ist grundsätzlich mißverstanden, wenn sie mit dem, wofür sie steht, verwechselt wird. Sie will gerade keine Verbindung auf Ewigkeit mit dem eingehen, was sie meint und bezeichnet, sondern die Metapher hat das Moment der Flüssigkeit, der zeitlichen Vorläufigkeit an sich und der Gebrauch hängt eher von der *Irredentation* ab, in der eine Metapher gebraucht wird, als von irgendwelchen substantiellen Ähnlichkeiten zwischen dem gemeinten Sachverhalt und dem in der Metapher bedeuteten Sachverhalt. Also, es sind bestimmte wandelbare, flexible Konstellationen, aspektreiche Konstellationen, in denen die Metapher zupackt und dann mit einer Präzision, die niemals einholbar und erreichbar ist durch eine Art von Begriff. Das Gemacht die kirchliche Lehre an die unaufgrebbare Vorläufigkeit und das heißt, die Unabgeschlossenheit zum einen und die Unfähigkeit, erschöpfend etwas in Aussagen zu packen, andererseits.

Unabgeschlossenheit, Revidierbarkeit, Korrekturbedürftigkeit, höchste Mobilität muß geradezu das wesentliche an kirchlicher Lehre sein, statt einem starken Festhalten an Formeln, die den Anspruch des ein für alle mal Verbindlichen an sich tragen. Das schließt nicht aus das Recht und die Möglichkeit, die Notwendigkeit gar, daß bestimmte Formulierungen der Lehre tradiert werden, aber die Verwandlung solcher Traditionselemente in Denkvorschriften ist das Ende ihres eigentlichen Sinnes, der ihnen von Anfang an, vom Ursprung her eigentümlich ist. Denn diese Traditionselemente sind allemal nur Markzeichen, in denen Gewissermaßen die Einstellungs signalisiert wird, in der ein subjektives Denken in der Lage ist, sprachlich noch einmal zu artikulieren, was in der Vergangenheit in einem solchen Element formuliert worden ist. Die Zitation einer Metapher, die Zitation eines überlieferten Stückes ist schon in gewöhnlicher Annäherung an die Verwandlung der metaphorischen Wahrheit in eine dogmatische Doktrin.



Eine Metapher zitteren, heißt, die Verpflichtung zu übernehmen, sie abzuwandeln und in einer neuen Metapher dieselbe Wahrheit zum Ausdruck zu bringen; unter Wahrung dessen, daß die zeitliche Situation nicht verwechselt werden kann mit jener Sprechsituation, in der die Metapher gebraucht worden ist. Deshalb sind auch die Gleichnisse Jesu nicht wiederholbar, aber sie sind wiedererinnerbar. Ein Gleichnis Jesu ist als Prototyp göttlicher Zusage, Lehre, zu erkennen und aufzufassen und zu verstehen, dies impliziert, den Apell einer Wendung zu finden, in der nicht einfach das Gleichnis zitiert wird, sondern in der das Gleichnis übersetzt wird, übersetzt wird in eine andere metaphorische Gestalt und Figur. Das kann nicht bedeuten, daß nun eine Art von Jagd nach Bildern stattfindet, mit denen die Sache noch einmal bezeichnet werden kann. Das wäre ein fatales Mißverständnis von Metapher in dem hier gemeinten Sinne. Die Bedeutung des metaphorischen Liegt noch einmal nicht in Ähnlichkeiten, sondern die Bedeutung des metaphorischen liegt darin, daß sie für den Hörer signalisiert, wie er sich zu dem stellen soll und stellen kann, das in der metaphorischen Darstellung sich zur Sprache meldet, sich zu Wort meldet. Nicht Gewissermaßen die Abbildung ist das Ziel der Metapher, sondern die Metapher zielt auf den Ort, an dem jemand stehen kann, wenn er die Wahrheit dessen, worum es geht, vernennen soll. Wo muß ich stehen, wenn ich die Wahrheit der Zusage Gottes vernennen soll? Die Metapher ist die Ortsanweisung in diesem Sinne und nicht etwa die veröhnliche Abbildung dessen, was in der Zusage Gottes zur Sprache kommt. 1

Wenn diese drei Elemente beachtet werden, Wortsprachlichkeit im Sinne der Verpflichtung zur allgemeinen Verständlichkeit, Indirektheit im Sinne der Ausschließung sprachloser, mystischer Anschauung und Vorläufigkeit in diesem eben genannten Sinne, dann kann die reine Lehre gegenüber Scheinmißverständnissen radikal unterschieden werden.

Ich möchte zum Schluß diese drei Momente nennen, ich werde morgen noch einmal auf sie zu sprechen kommen:

Keine Lehre des Evangeliums unter den genannten Bedingungen kann zum ersten nicht sein so etwas wie eine praktische Wiederholung oder eine Reduplikation des Illukutorären Aktes der göttlichen Verheißung, als sei die kirchlich-

die Wiederholung, der Nachvollzug dieses versprechenden Ich-Du-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Das Verhältnis der kirchlichen Lehre zu den angeredeten Menschen ist qualitativ etwas anderes als das Verhältnis Gottes zu den Menschen.

Zum Zweiten kann die kirchliche Lehre nicht so etwas wie eine dogmatische Explikation eines propositionalen Gehaltes der göttlichen Zusage sein. Das liefe auf die Auslegung und Interpretation all derjenigen Begriffe hinaus, die in der Tradition gebraucht worden sind, um die Sache zu bezeichnen, ohne die Sache selbst sein zu wollen und zu können. Das ist also die Interpretation der historischen Prädikation die dann stattfindet, nur mit dem Unterschied, daß diese historische Prädikation, ihrer Historizität entkleidet und gewissermaßen auf das laodest metaphysischer Entitäten gestreift werden könnten.

Und zum Dritten kann reine Lehre des Evangeliums der Kirche nicht sein so etwas wie eine theoretische Rekonstruktion der pragmatischen Realitäten der göttlichen Zusage, die in einer bestimmten Situation in der Geschichte Jesu Christi erfolgt und nun gewissermaßen in theoretisch-spekulativer Rekonstruktion eingebaut wird in das ganze der Geschichte als das Zentrum, als das zielgebende Element. Das waren die großen spekulativen Systeme, die das unternommen haben. Kritische Rekonstruktion, d.h. man kann, wenn es zu einer solchen Synthese der inneren Zusage-Geschichte und der äußeren Weltgeschichte kommen soll, kann man nicht ohne Abstriche abweisen, (...?)

Also weder praktische Reduplikation, das wäre ein bestimmter Typus sakramentalistischer Lehre, wie sie durchaus im Frühprotestantismus passiert sein konnte, keine dogmatische Explikation wie in den großen Lehrentfaltungen der katholischen Kirche und keine kritische Rekonstruktion, das sind die idealistischen Geschichtskonstruktionen und ihre Nachfolger in der Theologiegeschichte.

Das sind die drei Unmöglichkeiten. Morgen möchte ich den Versuch machen, anzudeuten, in welchem Sinne ein Begriff kirchlicher Lehre, reiner Lehre des Evangeliums zu entwickeln ist.

Meine Damen und Herren, ich hatte gestern auf die Frage der Reinheit kirchlicher Lehre als der Lehre des Evangeliums im Versuch der Abgrenzung gegen die darin enthaltenen Möglichkeiten, Gegenüber drei bestimmten Formen der Formen der Ausprägung kirchlicher Lehre in der Tradition, die durch eine Fassung des Lehrbegriffs auf der pragmatischen Ebene als unmöglich erkannt werden müssen. Wir gehen davon aus, daß bei der kirchlichen Lehre, sofern es sich dabei um die Lehre vom göttlichen Versprechen handelt, daß wir dabei aus bewegen auf der sprachpragmatischen Ebene, und nicht mehr einfach auf der semantischen Ebene, und schon garnicht einfach auf der syntaktischen Ebene. Das bedeutet, daß Lehre, wenn sie jetzt erstgenommen werden soll, jetzt ganz streng im verbalen Sinne des Wortes verstanden werden muß und nicht interpretiert werden kann in einem nominalen Sinne d.h. Lehre ist eigentlich nur recht interpretierbar, wenn sie als Tätigkeit verstanden wird und nicht im nominalen Sinn eines Systems von Sätzen. Und die Frage der Systematik von Lehre ist eine absolut sekundäre und eigentlich etwas, was nur kontingent sein kann oder auch nicht sein kann, ohne daß die Systematik ein Kriterium für die Genutzbarkeit der Lehre sein kann. Was die Konsistenz dieser Tätigkeit anlangt, darüber ist noch zu sprechen. Das nächste, was zu dieser Überlegung hinzuzufügen ist; wenn Lehre im verbalen Sinne zu verstehen ist, wenn die Kirche eine Lehre hat, so ist diese Lehre ihr Tun und zwar ihre Tätigkeit in dem spezifischen Medium menschlicher Wortsprache. Insofern gehören dazu die genannten unvermeidlichen Elemente von unvermeidlicher Sprachlichkeit dieses Lehrens, d.h. die Tätigkeit, in der die kirchliche Lehre besteht, hat ihr definierendes Medium in der menschlichen Wortsprache und es keine Tätigkeit der Kirche, die nicht in diesem Element verteilt ist, den Ansp. ruch originärer Tätigkeit im Sinne kirchlicher Lehre anheben. Sprachloses Handeln kann nicht unter die Kategorie kirchlich genuiner Tätigkeit im Sinne von Indirektheit, das waren die drei Kategorien, sie erinneren sich: Sprachlichkeit, Indirektheit und Vorläufigkeit, die Indirektheit in dem Sinne, daß diese kirchliche Lehre unter allen Umständen den Charakter menschlichen Tuns einzuhalten hat, und unter allen Umständen auch dafür Sorge zu tragen hat, daß dieses menschliche Tun nicht verwirrt wird mit einem supra-naturalen Vollzug. Menschliches Tun, wie es die Kirche in ihrem Lehren vollzieht, bleibt und ist absolut und radikal menschlich und in keiner Weise weder un-menschliches noch übermenschliches Tun. Eine nackte, abstrakte Identifikation eines menschlichen Tuns mit sowas wie einem Übernatürlichen Ereignis ist unter diesen Voraussetzungen schlechterdings ausgeschlossen. Und darauf würde noch einmal in besonderer Weise hinweisen der Charakter der Vorläufigkeit, der nun in dem ganz spezifischen Sinne verstanden werden muß, daß die göttliche Tätigkeit des Versprechens und die menschliche Tätigkeit kirchlichen Lehrens so geordnet zu denken sind, daß gleichsam in diesem menschliche Tun kirchlicher Lehre dem göttlichen Handeln des Versprechens vorausläuft, vorläuft, in der Absicht,

In der Tat nichts anderes zu sein als der Vorlauf zu dem göttlichen Reden, damit das göttliche Reden darauf folgen kann, und daß dies menschliche Reden nicht eine Verhinderung oder Blockierung der Möglichkeit göttlichen Redens ist. Unter diesen Voraussetzungen habe ich drei Ausprägungen kirchlicher Lehre als ungemessen ausgeschlossen, wobei noch einmal hinzuzufügen ist: Ich arbeite hier in der Tat mit einer Präzision, von der gefragt werden kann, ob sie eigentlich legitim ist. Ich gehe davon aus, daß das Thema kirchlicher Lehre das göttliche Wort im Sinne göttlichen Versprechens ist. Wenn Gott redet, ist das Urwort, das er in seiner Rede gewissermassen an den Menschen wendet, ein Versprechen, nicht eine deskriptive Aussage, auch nicht ein Imperativ, ein Befehlswort, sondern eine inklativische Zusage, wenn der Anfang des Johannesevangeliums eine legitime Umschreibung dieses Sachverhaltes ist, dann heißt das: Im Anfang war das Wort und die Interpretation ein spezifisches Legen Gottes und die Interpretation mußte lauten en arché an homologian legeln tou theu. Am Anfang war das Eine-Zusage-Geben Gottes. Logos wäre zu schreiben mit 'eine Zusage machen'. Dieser S prachgebrauch ist im klassischen Griechisch durchaus belegt und auch im späteren Sprachgebrauch belegt. Von dieser Voraussetzung gehe ich aus, daß sich kirchliche Lehre auf diesen Grundvorgang entscheidend bezieht und den ganzen Sinn von daher empfängt. Dann muß eben mit dieser Struktur des Versprechens gerechnet werden und die Frage stellt sich, wie verhält sich dann das menschliche Reden dieser Zusage. Ich sagte: Es kann nicht sein, daß kirchliche Lehre sich versteht eine praktische Reduplikation des 'Tatcharakters göttlicher Zusage. Dass heißt, daß sich im Tun der Kirche gleichzeitig das vollzöge, was als Sprachhandeln Gottes in Betracht kommt, es wäre die sakramentale Wiederholung des Grundaktes göttlichen Verhaltens im Sprechen der Zusage zu Menschen, indem das kirchliche Tun sich vollzieht, geschieht in eins und unvermittelt auch das göttliche Tun, etwas, was in einem sakramentalen Kirchenverständnis durchaus auch praktiziert worden ist. Die Konzeption im römischen Bereich mit dem Wirken ex opere operato, wie es da heißt, ist nichts anderes als die präzi se Umschreibung des Sachverhalts, daß mit dem Tun der Kirche sich in eins damit göttliches Tun vollzieht. Das innerste Element dieses Verständnisses von Kirche ist im römisch-katholischen Bereich das Verständnis der Messe, das das Paradigma ist für diese sakramentalistische Interpretation für die Beziehung zwischen menschlichem Tun und göttlichem Handeln im Sinne einer praktischen Reduplikation des Aktecharakters göttlichen Redens. Diese Konzeption wurde zumindest widersprechen dem Erfordernis strikter Sprachlichkeit auch der christliche Lehre. Die Messe kann vollzogen werden, ohne daß eine Allgemeinverständlichkeit des Vollzugs damit verbunden ist. Ich halte erinnernt an Luthers Einrede gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Messe. Es würde zugleich widersprechen vor allem dem Element der Vorläufigkeit. Mit einer solchen praktischen Reduplikation wird das menschliche Reden aus der Vorläufigkeit herausgenommen und

In das Stadium der Endgültigkeit hineinversetzt, einer Endgültigkeit, die dann natürlich auch den alten klassischen Satz interpretierend wiederholt: *nulra salus extra ecclesia*, denn die Kirche selbst ist dieses Heil. Das Pendant oder das Komplement dazu ist so etwas wie die Auffassung kirchlicher Lehre im Sinne einer dogmatischen Explikation des propositionalen Gehaltes göttlichen Versprechens. In der Theorie des Versprechens lassen sich unterscheiden diese illokutionäre Rolle oder der Aktecharakter und der Bedeutungscharakter, der propositionaler Gehalt. Ein Beispiel: Wenn es zum Ursprung der Zusage Gottes gehört, daß er dem Menschen erklärt: 'Ich verspreche Dir gnädig zu sein, so ist mit diesem Aktecharakter Dir' der illokutionäre Charakter, der übersetzt in die objektivierende Rede 'daß Gott bin' des propositionalen Gehaltes 'daß ich Dir gnädig bin' Menschen gnädig ist, dieser propositionale Gehalt kann dogmatisch ausgedrückt werden in der Weise, daß die Nominalform übersetzt wird in die konsequente Aussageform, d.h.: 'Gott ist gnädig'. Und jetzt geht das Geschäft der Interpretation darum, diesen Satz auf seine semantischen Bedeutungselemente an den Tag zu bringen. Was heißt es, von 'Gott' zu reden? Was ist der Sinn der Kopula 'ist', was heißt 'gnädig'? Und inwiefern ist der Mensch auf diese Gnädigkeit, auf diese Gnade angewiesen. All dies wären dann Momente der Explikation des propositionalen Gehaltes des göttlichen Versprechens. Reflektierende, deskribierende Aussagen also über das, was als Element enthalten ist in dem Grundakt der Zusage - unter Absehung, der Abstraktion eben von dem pragmatischen Element. Man würde bei dieser dogmatischen Explikation eben von der pragmatischen Ebene, auf der sich das abspielt, heruntersteigen auf die semantische Ebene, und auf der Ebene der allgemeinen Wortbedeutungen unter Absehung von den Sprechakten diese Bedeutung zu erfassen versuchen. Die erstgenannte und die zweitgenannte Auffassung sind nicht notwendigerweise in einem Ausschließungsverhältnis zu denken, sondern ich würde denken, daß die grobartige Konstruktion der katholischen Lehre und Kirche das herausragendste und imposanteste Beispiel ist für die Verbindung dieser beiden Momente, der praktischen Reduplikation und der dogmatischen Explikation. Man kann unter dieser Voraussetzung sehr wohl sagen, daß die katholische Kirche und Theologie den Vollgehalt der göttlichen Zusage erfassend, sie erfährt in ihrer Sakramentalität ganz und gar dasjenige Moment, was mit dem illokutionären Element gemeint ist, und sie erfährt mit der Dogmatik, d.h. auf der Ebene der lehramtlichen Entscheidung und des lehramtlichen Handelns voll und ganz den propositionalen Gehaltes. Und dies so, daß auf der einen die sakramentale Seite garantiert die Konstanz und die Permanenz der Zuwendung im Sinne der renovatio: Im sakramentalen Tun der Kirche wiederholt sich der Grundakt des göttlichen Zuwendenden Redens zum Menschen. Das ist das Element der Identität und der Konstanz. Die systematische Explikation des propositionalen Gehaltes ist dagegen in einem ständigen Pro-

greß der Erweiterung und der Vertiefung dessen, was an Sinn und Bedeutung in dieser Gnadenzuwendung immer schon enthalten ist und im Laufe der Geschichte der Kirche mehr und mehr ans rechte Licht gerückt und zur Eindeutigkeit definiert emporgestiegen wird. Hier wäre also eine Art Synthesis auf zwei Ebenen erreicht und durchgeführt, auf der sakramentalen und der systematischen. In dem..... sei es daß die innere Heilsgeschichte sich gar darstellt als das beherrschende Prinzip der umfassenden Weltgeschichte, wie das in der großen idealistischen Tradition unternommen und versucht worden ist. Bei dieser kritischen Rekonstruktion der pragmatischen Realität des Ewangeliums wird gewissermaßen der Versuch gemacht, gewisse Massen sowohl das illokutionäre Ver-sprechen in Einheit so zu denken, daß das Subjekt, das dieses Versprechen ursprünglich geäußert hat, wesentlich identisch ist mit dem Subjekt, das in der Lage ist, dieses Versprechen zu apperzipieren. Das heißt: hier wird operiert prinzipiell mit der substanzialen Identität des absoluten, ursprünglichen Geistes der verheißung mit dem Geist seiner Wahrnehmung. Hegelscher geredet: Die Identität des absoluten und der kritischen oder subjektiven Geistes sind bei dieser kritischen Rekonstruktion immer schon die notwendige Prämisse. Hier wird in einer äußersten Weise das Element der Vorläufigkeit des kirchlichen Lehrens der göttlichen Zusage suspendiert zugunsten einer Endgültigkeit der Auffassung und der Wahrnehmung, die sich erweist in der Möglichkeit einer vollständigen begrifflichen Durchkonstruktion der inneren Struktur der Totalität von Wirklichkeit in Natur und Geschichte. Das ist dann der hohe Anspruch allerdings, der dann in einer solchen Konzeption entwickelt werden muß, daß ein System vorgelegt wird, daß in seiner inneren Verfassung präzise die innere Struktur der Gesamtwirklichkeit der geschichtlichen Welt zur Erscheinung bringt und lediglich nur noch Marginalstellen offenläßt, dort gleichsam ein gewisses Überbord in die auterstrukturaale Erscheinung stattfindet. Solche Phänomene können dann auch noch von einem solchen System benannt werden. Das wäre der triumph des Kohärenzgedankens, nämlich der Zusammenstimmung des Absoluten und des Endlichen. Diese drei Möglichkeiten der praktischen Reduplikation, der dogmatischen Explikation und der kritischen Rekonstruktion, in der sozusagen auch die Möglichkeit eben der Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, an dem, wenn diese drei Möglichkeiten als Typen den kann, - wenn diese drei Möglichkeiten als Typen von dem, was kirchliche Lehre sein soll, ausfallen, entsteht die Frage, läßt sich dann so etwas wie eine andere vorläufige begriffliche Signalisierung dessen, was kirchliche Lehre sein soll, angeben? Wenn festgehalten wird, daß sich diese Lehre strikt auf der Ebene der Sprachpragmatik zu bewegen hat, dann könnte man unter Aufnahme eines alten klassischen hermeneutischen Begriffes



sagen: Kirchliche Lehre hat zu sein die pragmatische Applikation der Wahrheit des Evangeliums. Und in dieser Formel wäre enthalten als die Leitfrage die Frage nach dem Verhältnis zwischen der ursprünglichen und zielgebenden Sprachhandlung Gottes und dem Sprachhandeln der Kirche als einem menschlichen Sprachhandeln. Welches ist das Verhältnis zwischen dem, was menschlichem Tun in der Kirche zugrundeliegt - als seiner Voraussetzung - und dem, was die Kirche zu tun hat? In dem Gedanken der Applikation ist jedenfalls auf alle Fälle dies enthalten, daß es sich dabei um ein unverzichtbar adressiertes Reden handelt. Eine Applikation, die nicht ihren Adressaten zu erkennen gibt, verschleierte sich selbst und verbringt ihr eigenes Wesen. Insofern ist der Charakter der Anrede in der kirchlichen Rede ein unverzichtbares Element. Kirchliche Lehre ist ihrem Wesen nach nur als Anrede denkbar, aber Anrede bedeutet noch keineswegs, daß die angeordnete Person das Sinnprinzip der Anrede ist. Es könnte sehr wohl sein, daß erst durch die Anrede und in der Anrede die Subjektivität der angesprochenen Person ihre Bestimmung erfährt, nicht aber daß diese Subjektivität des Vernehmens für die Anrede von prinzipieller hermeneutischer Bedeutung ist. Das ist etwas fundamental von einander zu unterscheidendes, und etwas, was in der jedenfalls neueren protestantischen Theologie Anlaß dafür gewesen ist, daß eine breitere hermeneutische Diskussion platzgegriffen hat, die dazu geführt hat, den Begriff der Anrede in eine gewisse Zwiespältigkeit zu versetzen, so daß auf der einen Seite Mißtrauen gegenüber der kategorie der Anrede überhaupt erhoben wurde, und auf der anderen Seite die Adressiertheit und der Anredecharakter energisch unterstrichen wurde, mit der Konsequenz, daß gleichsam nur noch auf das Wohln der Anrede geblickt und das Woher der Anrede dabei aus dem Blick geraten ist. Diese Kontroverse, die nach dem Krieg vor allem auch geführt worden ist zwischen den beiden großen Theologen Bultmann und Barth. Bultmann, der mit aller Energie auf dem Anredecharakter insistierte, und Barth, der sich nicht etwa prinzipiell gegen den Anredecharakter gewandt hat, sondern dagegen, daß der Anredecharakter so verstanden wird, daß der Sinn des Anredenden sich von dem her bestimmt, der da angeredet wird, als sei die anredende Person schon in sich bedeutungsmächtig genug, um auch der Anrede ihre Bedeutung zunehmen zu können. Auf eine Formel gebracht könnte man sagen: So wie auf der einen Seite an dem Gedanken festgehalten hat, daß es Gott ist, der zum Menschen spricht, hat Bultmann energisch an dem Gedanken festgehalten, daß es der Mensch ist, zu dem Gott spricht. Das muß nicht ein Gegensatz sein, aber es kann sehr wohl zum Gegensatz werden, daß nämlich auf dem Boden der Erkenntnis, daß es Gott ist, der zum Menschen spricht, nur noch von Gott die Rede ist und Gott zu einem Abstraktum erster Ordnung gemacht wird, und umgekehrt, wenn an dem Gedanken festgehalten, daß dieses Gotteswort an den Menschen gerichtet wird, darüber der Charakter verloren geht, daß es sich um Gottes Ansprache und Gottes Zusage handelt. Es käme darauf an, daß gewissermaßen die qualitative Differenz zwischen dem Autor und dem Adressaten bei dem Adressaten, was kirchliche Lehre ist, in Betracht zu ziehen ist und festgehalten wird. 275

Und das könnte nur dann passieren, wenn beachtet wird, daß die Sprachhandlung des göttlichen Redens und die Sprachhandlung der Kirche als menschlicher Rede keineswegs einfach struktural identisch gesetzt werden können, also nicht im Sinne einer praktischen Reduplikation ineinander gezogen werden können. Die Applikation als adressiertes Reden hat jedenfalls als kirchliche Lehre ihrer Proprietät darin, daß sie jedenfalls keinen anderen Adressaten meinen kann als denjenigen, der bereits Implikat des göttlichen Redens ist. Das macht den Auftragscharakter kirchlicher Lehre aus: Sie wendet sich an niemand sonst als an denjenigen, an den das göttliche Versprechen gerichtet ist. Und insofern ist es eine elementare Frage: Wem gilt die Zusage Gottes? Das versteht sich keineswegs von selbst. Ich hatte zu Beginn des Kollegs daran erinnert, daß bei Luther Überlegungen darüber auftauchten, wie es bestellt sei mit der

Möglichkeit der theologischen Wiederholung von Sätzen aus der biblischen Tradition. Ob altes, was in der Bibel an Sätzen enthalten ist, in der gleichen Weise applikabel ist auf die Christenheit der Gegenwart. Und da kommt Luther zu der Einsicht, daß das Gesetz des Alten Testaments Israel gegeben ist, und das es unmöglich in der Vollmacht kirchlicher Lehre liegen kann, diesem Gesetz einen anderen Adressaten zu geben als der ihm von Gott gegebene Adressat ist. Das Gesetz Israels hat seine Würde als Gottes Gesetz darin, daß Gott es diesem Volk und keinem anderen gegeben hat. Jeder Versuch der Herauslösung des Gesetzes aus dieser Zuordnung ist ein Akt der Auflehnung, der Rebellion gegen Gott. Die Frage ist, was hat die Kirche, was hat die Christenheit... durch das sie ihr er Zusage gewiß werden kann. Die Auskunft bei Luther lautet dahingehend, daß im Unterschied zu dem partikularen, auf das Volk Israel bezogenen Gesetz des Alten Testaments die Verheißung in Jesus Christus universal sei. Sie ist nicht restringiert auf ein bestimmtes Volk innerhalb der Menschheit, sondern betrifft nicht nur Israel, sondern auch alle Völker, die nicht. Israel sind, d.h. auch dem Heiden. Das Evangelium Jesu Christi gilt Juden und Heiden. Und zunächst ist nichts anderes von der göttlichen Zusage zu sagen, als daß sie gilt Juden wie Nicht-Juden, und kein Rekurs auf so etwas wie ein allgemeines menschliche Wesen notwendig ist, um den Sinn göttlicher Zusage zu definieren. Der Adressat der göttlichen Zusage ist definiert durch die Alternative Jude und Nicht-Jude. Luther verweigert an diesem Punkt so etwas wie die Herabsetzung des Unterschieds von Jude und Nicht-Jude zu einem kontingenten Unterschied auf der Basis einer gemeinsamen Substantialität, als gäbe es eine allgemeine Substanz und dann auch noch akzidentielle Unterschiede von Juden und Nicht-Juden. Die Zielbestimmung ist vielmehr nicht hinterfragbar bestimmt durch die Aussage: Adressaten der göttlichen Zusage sind Juden und Nicht-Juden. Was das allgemein Menschliche sei, ist etwas, was erst in einem weiteren Gang angefragt werden kann, keineswegs aber als ein Wissen vorausgesetzt werden kann. Man kann also nicht einfach sagen: Adressat der göttlichen Zusage ist der Mensch, und dabei in irgendeiner Weise ins-

wie den



geheim voraussetzen: Wir wissen, wer der Mensch sei und können deshalb daraus auch ein bestimmtes Wissen von dem möglichen Inhalt der Zusage ableiten.

Es geht noch um ein weiteres bei diesem applikativen Reden an den Adressaten der göttlichen Zuwendung: Diese kirchliche Lehre hat den doppelten Charakter, daß sie dem Adressaten etwas bestimmtes zumutet und etwas bestimmes zuträut. Es ist eine Zumutung, die kirchliche Lehre, die aber zugleich auch das Moment des Zutrauens hat. Wenn es richtig ist, das das göttliche Reden ein Versprechen ist, dann kann das kirchliche Lehren nicht anders stattfinden als so, daß sie ihren eigenen Zuhörern als den Adressaten des göttlichen Versprechens zumutet und zuträut, daß sie in der Lage sind, dieser Zusage vertrauensvoll zu begegnen. Ein Versprechen findet in dem Maße Resonanz, in dem es auf Vertrauen stößt, in dem jemand bereit und imher Lage ist, Vertrauen zu schenken. Die kirchliche Lehre geht von der Vertrauenswürdigkeit der Zusage aus, von der Wahrheit des göttlichen Versprechens auf der Grundlage der Wahrhaftigkeit des Autors dieses Versprechens. Unter dieser Voraussetzung mutet die kirchliche Lehre Vertrauen zu, sie traut aber auch Vertrauen zu, und dieser Zutrauensakt innerhalb der Applikation kirchlicher Lehre ist ein konstitutives Element. Die Kirche traut zu, die Freiheit, Vertrauenszu schenken, und mutet deshalb auch diese Freiheit den Hörern zu. Sie geht, wenn sie wollen, bereits mit dem an ihr Geschäft heran, was das Ergebnis zu sein hat. Sie operiert schon antizipativ mit dem, was die Folge ihres Tuns sein soll. Die vertrauensvolle Zustimmung, daß Menschen die Freiheit haben, auf Grund der Wahrheit dieser Zusage, nun auch dieser Zusage in Freiheit zuzustimmen, daß wäre die Einlösung des Satzes, daß die Wahrheit freimachen wird. In ihrem Lehren macht die Kirche Gebrauch von dem Satz, daß die Wahrheit freimacht in dem Sinn, daß sie die Wahrheit der Zusage voraussetzend lehrt,

gleichsam diese Wahrheit heranzieht an die folgenden, für die sie bestimmt ist, und die Freiheit ihnen damit heranträgt, dieser Zusage, das ihre gemäße Vertrauen auch zu schenken, so daß alles darauf ankommt, daß dieses Vertrauen ein frei geschenktes ist. Deshalb kann die kirchliche Lehre auch kein Element dessen enthalten was man glauben muß, sondern der Skopus der kirchlichen Lehre zielt darauf, was jemand glauben kann, wozu jemand fähig ist, Vertrauen zu haben. Diese Möglichkeit, Vertrauen zu schenken, ist dann soetwas wie der Zielpunkt, wenn sie so wollen, der anthropologische Anknüpfungspunkt kirchlicher Lehre, nicht aber kann kirchliche Lehre hinsichtlich des Glaubens das definieren, was jemand glauben muß. Wo der kirchlichen Lehre der Widerspruch entgegenkommt, daß sie Zumutungen enthalte hinsichtlich dessen, was ein Mensch zu glauben habe unter Umständen auch als ein sacrificium intellectus - wenn dies der Kirche als Rep. Iik begegnet, ist das für sie und kann für sie nur sein die Aufforderung, ihre eigene Tätigkeit zu revidieren und aus der Zweideutigkeit, die bisher offensichtlich bestanden hat und zu Mißverständnissen Anlaß gab, herauszunehmen. Die kirchliche Lehre ist orientiert nicht an der Notwendigkeit dessen, was zu glauben ist, sondern die kirchliche Lehre kann nur orientiert sein an der Freiheit, an der Möglichkeit

des Glaubens.

Die Lehre mutet den Hörern schon den voraussetzenden Grund dessen zu, wozu sie in dieser Lehre gebeten werden. Dieses Zumuten und Zutrauen wäre nichts anderes als daß, was in der katholischen Dogmatik mit dem schenckedanken der gratia praeveniens umschrieben wird, die Gnade eilt voraus. Und genau von dieser voraussetzenden Gnade macht die kirchliche Lehre Gebrauch, nämlich zu setzen auf die Freiheit des Vertrauens zu diesem Zu spruch. Die Freiheit dieses Vertrauens wird nur dort gewahrt, wo die kirchliche Lehre auch in einer bestimmten Sprachform auf ihren Adressaten zugeht. Wenn Vertrauen geschenkt werden soll, kann nur um Vertrauen gebeten werden. Und deshalb meine ich, sei es eigentlich un widersprechlich, wenn als Verhältnisbestimmung zwischen der Sprachhandlung Gottes in seiner Zusage und der Sprachhandlung der Kirche in ihrem Lehren herauskommt das Verhältnis der Kontinuität von Zusage und Bitte in der Form, daß - wenn ich so sagen darf - dem Indikativ der göttliche Zusage korreliert und korrespondiert der Imperativ menschlichen Bittens. In diesem Zusammenhang vollzieht sich soetwas wie die Aktualität der Wahrheit des göttlichen Versprechens und des menschlichen Redens in der kirchlichen Lehre. Wenn in der alten klassischen Wahrheitsdefinition von der adaequatio gesprochen worden ist, so mußte man diesen Begriff der adaequatio hier im Verhältnis zwischen göttlichem Versprechen und kirchlicher Rede fassen, es ist eine Übereinstimmung, in der die Elemente der Identität und der Differenz miteinander vereinigt sind. Das Element der Identität in der Wortsprachlichkeit und göttlichen Versprechens und menschlichen Bittens und das Element der Differenz in dem Element der Sprachhandlung in dem einen und dem anderen Fall, Differenz bleibt im höchstens Maße das Moment der Zusage und das Moment der Bitte. Indikativ und Imperativ sind qualitativ so unterschieden wie göttliches Reden und menschliches Reden. Gleichwohl vollzieht sich beides in demselben Wortsprache. Gott redet keine andre Sprache zu den Menschen als die Sprache, die den Menschen auch zu sprechen möglich ist. Übereinstimmung würde also besagen die Einheit von Identität und Differenz des Sprechens zwischen Mensch und Gott in der Vermittlung durch menschliches Reden und Handeln in der kirchlichen Lehre. Wahr wäre eine kirchliche Rede, in der strikt als oberstes Kriterium die Frage im Auge behalten wird: Welches Reden ist soetwas wie die folgerichtige Fortsetzung göttlichen Versprechens im Element menschlichen Redens. Das göttliche Reden des Versprechens müssen die Menschen hören. Die kirchliche Lehre müssen die Menschen sagen. Wir können deshalb auch sagen. In dieser Wahrheit sind Hören und Reden zu einer Einheit verschränkt, so daß das Reden ein Reden gemäß dem Hören ist und innerhalb dieser Einheit das Hören den Vorrang vor dem Reden hat. Eine Konstellation, auf die ein etwas in Vergessenheit geratener Sprachdenker unserer Zeit hingewiesen hat. Ich möchte an dieser Stelle Sie erinnern an Eugen Rosenstock-Hysey, mit seinem großen Werk über die Sprache des Menschenschlechtes, Eine lebhaftige Grammatik in vier Teilen, Heidelberg 1963 in 2 Bd.

Er hat dort im ersten Band seine Zweifel auch gegen-  
 über der zeitgenössischen Sprachphilosophie geäußert  
 und dabei auf einen interessanten Umstand, der ihn  
 bedenklich gestimmt hat aufmerksam gemacht hat, auf  
 den Umstand nämlich, daß in allen sprachphilosophischen  
 Untersuchungen, die ihm bekannt gewesen seien - er hat  
 diesen Artikel 1944 geschrieben - daß man da von dem  
 Gefalle ausgeht, wenn von der Sprache zu reden ist,  
 muß im Dreischritt gedacht werden vom Denken, Sprechen  
 und Hören. Dies ist die Sequenz, die im Grunde als  
 Schema all diesen Analysen, all diesen philosophischen  
 Untersuchungen zugrunde liegt. Er wendet dagegen ein,  
 daß dies gleichsam eine Betrachtung vom Schluß her ist,  
 eine abstrakte Betrachtung. Für ihn - er orientiert sich  
 und möchte sich orientieren am Sprachgebrauch, an der  
 gesprochenen Sprache, nicht an der rekonstruierten Sprache,  
 für ihn ist die Sequenz, die sich als konkrete Erfahrung  
 des Umgangs mit der Sprache stellt, die, daß statt der  
 Folge Denken-Sprechen-Hören gerechnet werden muß mit der  
 Folge Hören-Sprechen-Denken. Er meint, dies müsse ein-  
 mal als Schema zugrundegelegt werden, und auf dieser  
 Basis sollten dann auch entsprechende sprachphilosophische  
 Reflexionen und Analysen einmal ansetzen. Er geht davon aus,  
 daß die meisten Menschen eben das sagen, was sie gehört  
 haben und es zwar nicht ausschließen sei, daß manche  
 auch denken, daß aber das Denken jedenfalls nicht das  
 Erste ist beim Sagen, sondern sie sagen, was sie gehört  
 haben, und das Denken ist dasjenige, was dann aus soetwas  
 wie der konfliktreichen Konstellation zwischen Hören und  
 Sagen entspringt. In diesem Spannungsfeld zwischen dem  
 Denken/Das Denken ist die Reife, die höchste Frucht des  
 Umgangs mit der Sprache, aber nicht die Prämissen des  
 Umgangs mit der Sprache. MAN bekommt Sprache zualler-  
 erst zu hören und die Frage ist dann, was man zu hören  
 bekommt. Das wäre dann schon, so meint es Rosenstock-Hulsey  
 schon etwas entscheidendes für die Frage, wie Menschen  
 heranwachsen und reifen. Was wird ihnen als erstes zu  
 Gehör gebracht, so daß sie daraufhin auch das Sagen  
 lernen und in der Konsequenz dessen das Denken. Wenn  
 jemand bloß dummes Zeug zu Gehör gebracht wurde, sollte  
 man sich nicht wundern, wenn nachher keine geschulte  
 Gedanken zu Tage treten.  
 Und hier ist in der Tafelne Behauptung der Lehrenden  
 Kirche, wenn sie sagt: Das erste, was Menschen zu  
 hören bekommen sollten, ist das, was Gott den Menschen  
 zu sagen hat, d.h. ein Versprechen, dem von menschlicher  
 Seite Vertrauen entspricht. Das würde bedeuten, daß Men-  
 schen hören und reden lernen in dem Maß, in dem sie ver-  
 trauen zu schenken lernen. Vertrauen schenken wäre der  
 Grundakt in dem Erlernen des rechten Hören und ein dem  
 Vertrauen entspringendes Sagen die rechte Weise des Redens.  
 Und in diesem Zusammenspiel von vertrauendem Hören und  
 Vertrauen ermöglichenden Sagen würde sich auch das diesem  
 Hören und Sagen entsprechende Denken entwickeln können,  
 das dann auf diese Konsonanz von Hören und Sagen entschei-  
 dend angewiesen wäre. Daß im Reden von Menschen unter-  
 einander nicht Mißtrauen platzgreifen muß, daß Menschen

lernen, daß Mißtrauen zwischen redenden Menschen kei-  
 nerfalls den Normalfall darstellt, sondern als eine  
 Störung interpretiert wird, als ein Problem gesehen wird,  
 auf dessen Lösung sinnvolles Denken zuallerst zu ach-  
 ten hat. Das wäre die Einübung des Denken auf der prag-  
 matischen Ebene menschlichen Redens, welches nur gelingen  
 kann in einer Sprachgemeinschaft, in der jeder dem  
 anderen zutrauen kann, daß er sagt, was er meint - etwas  
 ganz triviales eigentlich und doch etwas fundamental  
 entscheidendes. Wenn nämlich nicht damit ernst gemacht wird,  
 daß die Sprachebene der Pragmatik die für den ganzen  
 Umgang mit der Sprache primäre ist, als deren Implikate  
 nur die übrigen Ebenen der Syntaktik und Semantik auf-  
 gefasst werden können. Mit der These von der kirchlichen  
 Lehre als der Lehre des Evangeliums von dem göttlichen  
 Versprechen ist auch jedenfalls mitgesetzt eine bestimmte  
 Auffassung von der Sprache im Umgang von Menschen unter-  
 einander, was diese zu bedeuten hat und wie sie zu inter-  
 pretieren ist. Auf diesen Punkt möchte ich in der nächsten  
 Stunde noch einmal zu sprechen kommen in dem Vergleich der  
 drei Sprachebenen von Syntaktik, Semantik und Pragmatik.  
 Hier möchte ich nur soviel sagen, daß in der theologi-  
 schen Perspektive mindestens ein dickes Fragezeichen  
 hinter die Vorstellung gemacht werden müßte, als lassen  
 sich diese drei Ebenen so miteinander zusammenordnen, daß  
 die unterste Ebene der Syntaktik und die andere Ebene der  
 Semantik als je mögliche selbständige Einheiten gedacht  
 und durch Addition ergänzbar vorgestellt werden. In dem  
 Konzept, was hier versucht worden ist, müßte im Gegenteil  
 mit einem einseitigen Implikationsverhältnis gerechnet  
 werden. Die pragmatische Dimension impliziert die seman-  
 tische und syntaktische. Aber dieses Implikationsverhält-  
 nis von der Pragmatik zur Syntaktik her ist nicht äqui-  
 valent der Addition von Semantik + Syntaktik + Pragmatik.  
 Das ist eine Sprachauffassung, die zwar in der analytischen  
 Schule problemiert worden ist, aber offenbar auch dort schon  
 nicht voll zum tragen gebracht werden konnte. Ich er-  
 innere daran, daß auch schon in der Wiener Schule bei  
 Carnap die Erfahrung gemacht worden ist: Die syntaktische  
 Konstruktion führt nicht zu einer Intuition, in sich for-  
 malisierten Sprache, sondern die syntaktische Rekonstruk-  
 tion der Sprache treibt in Aporien, die nur aufgelöst  
 werden können, wenn der Überstieg in die semantische Ebe-  
 ne erfolgt, der mit Tarski damals vollzogen worden ist.  
 Das ist zwar noch kein Beweis, aber doch immerhin ein  
 Index dafür, daß offenbar das Additionsverhältnis der  
 drei Dimensionen offenbar kein zureichendes für das Ver-  
 ständnis integraler Sprachlichkeit ist. Der andere Weg,  
 der Implikation von der Pragmatik her bis hin zur Syntak-  
 tik könnte immerhin ein denkbarer sein, der sich durchaus  
 nicht aus sprachspekulativen Gründen ergibt, sondern wenn  
 die Theologie bei diesem Ansatz bleibt: Gottes Wort ist  
 essentially Gottes Zusage, und Kirche ist das Institut in  
 dieser Welt, welche diese Zusage zu lehren hat, dann müßte  
 sie auch zu einer Auskunft darüber kommen, wie Sprache  
 zu denken sei, ohne dadurch in eine völlige Abselbstigkeit  
 gegenüber Überlegungen zu kommen, die auf diesem Feld be-  
 reits mit vernünftigen Argumenten angestellt worden sind.  
 Auf dieses Problem des Sprachverständnisses, wie es hier  
 im Zusammenhang des Problems kirchlicher Lehre entwickelt  
 worden ist, möchte ich in der nächsten Stunde noch ein-  
 mal eingehen....