

Ich hatte zuletzt auf die Bestimmung von kirchlicher Lehre im Sinne einer pragmatischen Applikation abgehoben und damit einen Fragebereich angeschnitten, den man bezeichnen könnte als die formale Frage der kirchlichen Lehre im Sinne einer solchen pragmatischen Applikation, und diese Frage wäre im Näheren zu bestimmen, wenn davon ausgegangen wird, daß wir Lehre im streng verbalen Sinne zu verstehen haben, das heißt Lehre als Tätigkeit und nicht als ein Satzsystem, ist es die Frage nach der Adäquatheit, nach der Übereinstimmung, wie ich sagte, im Sinne einer pragmatischen Übereinstimmung, das heißt einer Übereinstimmung von Tätigkeiten, einer Korrespondenz von Tätigkeiten, deshalb muß sich die Frage fassen als-ich möchte es so formulieren-als die Frage der pragmatischen Konvention kirchlicher Lehre, der Konvention nämlich von Gotteswort und Menschenwort, auf die es hier ankümmt, auf der Ebene sprachlicher Pragmatik. Und hier wäre die erste These, die zu erörtern wäre, eine These in Beantwortung der Frage, welche menschliche Sprach-tätigkeit konventionell sein kann zu dem göttlichen Sprachhandel in des Vorsprechens, Welches menschliche, sprachliche Tun konventionell dem göttlichen Versprechen, wenn dieses sprachliche, menschliche Tun im Dienst der göttlichen Zusage stehend, die Intention dieser göttlichen Zusage an den Adressaten heranzutragen will. Ein Versprechen ist eine Tätigkeit, welche Vertrauen sucht zu diesem Versprechen. Die Zusage Gottes im Medium menschlicher Wortsprache wäre eine Zusage, die auf der Suche nach menschlichem Einvernehmen, nach menschlicher Einlassung auf dieses Versprechen begriffen ist. Und nur eine solche Tätigkeit menschlicher Wortsprache käme als konventionell in Betracht, die gleichsam beim Menschen nachsucht nach dem Vertrauen, welches die Einlassung auf die göttliche Zusage bedeutet. Wenn Vertrauen zu einer Zusage nur in einem freien Akt vermittelt werden kann, dann kann auch eine menschliche Tätigkeit des Sprechens, die in Übereinstimmung mit dieser göttlichen Zusage geschieht und vollzogen wird, nur in der Weise verstanden und ins Auge gefaßt werden, daß dabei der Freiheit des Vortragens in keiner Weise vorzeitig Abbruch geschieht, oder ein Hindernis entgegengesetzt wird. Wir hatten als Formel

Formel aufgestellt, und ich möchte das jetzt in die These fassen, die pragmatische Konvention der kirchlichen Lehre besteht in der Konvention zwischen dem Indikativ der göttlichen Zusage und dem Imperativ der menschlichen Bitte. Der Indikativ der göttlichen Zusage und der Imperativ der menschlichen Bitte sind jene beiden Verhaltensweisen, die im Element der menschlichen Wortsprache, die in der kirchlichen Lehre aufeinander abgestimmt sein müssen, so nämlich, daß die göttliche Verheißung als der Grund des Imperativs der Bitte zur Geltung und zur Wirkung gelangt, und umgekehrt der Imperativ sich eindeutig zu verstehen gibt als Folge, als Entsprechung zum Indikativ jener göttlichen Verheißung. Zusage und Bitte stehen im Verhältnis von Grund und Folge auf der pragmatischen Ebene wortsprachlichen "Sich miteinander und ins Behalten Setzen" von Menschen. Dies ist die eine Relation. Ich möchte als die andere hier noch hinzufügen die, daß die menschliche Bitte nicht nur das Verhältnis der Folge zum Grund der göttlichen Verheißung hat, sondern daß in der menschlichen Bitte auch diese göttliche Verheißung zum Vorschein kommen soll, sodaß es nicht falsch ist, zu behaupten, daß der Imperativ der menschlichen Bitte nur dort als konventioneller wirklich geübt wird, wo er nichts anderes ist als der Vorschein des Indikativs der göttlichen Verheißung. Und jener Indikativ- wenn ich so sagen darf- als der Austrag der göttlichen Bitte in Betracht kommt und in Betracht gezogen wird. Die Bitte will zu nichts anderem hin führen, als zu dem Gegenüber des menschlichen Vertrauens, zu dem göttlichen Anspruch, sodaß dieser göttliche Anspruch der Austrag in der Tat der Bitte ist. Der Imperativ als Folge ergibt sich demgemäß seinem Grund voraus, sodaß man auch sagen könnte, die Pragmatik der kirchlichen Lehre liegt genau darin, daß der göttliche Imperativ als die präventive Folge eben dieses göttlichen Imperativs ist. Eine Verschränkung, eine Verdes in Rechnung zu stellen ist. Eine Verschränkung, eine Verzahnung; das, was begründende Wurzel, begründende Basis ist, folgt dem, was es quasi als seine Folge vorausschickt. Die Bitte geht dem Versprechen in der zwischenmenschlichen Kommunikation fraglos voraus. Was als erstes an den Menschen heranzutragen wird ist diese menschliche Bitte, und doch ist diese mensch-

liche Bitte nicht das Grundliegende erste, dasjenige, worauf sie abzielt und worauf sie hinwill. Sie ist präventive Folge aber eine präventive Folge, die den Grund, dem sie sich verdankt, als seine Konsequenz versprechen kann. Und die Intention in dieser pragmatischen kirchlichen Lehre liete genau darauf hinaus, ein solches Verständnis zu erwecken, indem diese Verschränkung so eindeutig wie möglich durchsichtig wird; daß nämlich das menschliche Reden nicht in Selbstzweckhaftigkeit aufgefaßt wird und die Verheißung als ein Fernes, Ungreifbares sichtbar wird, sondern daß diese menschliche Rede wenn ich so sagen darf-transparent wird für dasjenige, um das willen allein sie auf dem Plan ist und transparent wird für den Grund, dem sie sich ganz und gar verdanken wird und verdanken muß, wenn sie nichts weiter als die dem Vertrauen zur Zusage dienende Bitte sein will.

Das heißt, wenn diese Trügheit des Lehrens zum Abschluß gelangt, ist schlechterdings nicht auszumachen, sondern diese kirchliche Lehre ist ein Prozeß, von dem nur gesagt werden kann, in welcher Form und in welcher Weise er einen sinnvollen Abschluß finden kann. Nämlich sinnvollen Abschluß dann, wenn sozusagen dieses menschliche Reden ganz und gar transparent geworden ist für dasjenige, in dessen Dienst es steht. Die Relation also zwischen Menschenwort und Gotteswort wäre in diesem Verständnis von kirchlicher Lehre nicht als eine paradoxe Identität zu verstehen, sondern als eine durchaus erkennbare und durchaus verstehbare Zuordnung von zwei pragmatischen Elementen, nämlich dem pragmatischen Element des Versprechens und dem pragmatischen Element der Bitte, wobei dieses letztere mit einer Explikation, nur eine Ausführung dessen ist, was schon in dem Element des Versprechens enthalten ist, denn die Bitte bittet um nichts anderes als dasjenige, was das Versprechen sucht bei dem, an die es gerichtet ist.

Diese Konventionen freilich der kirchlichen Lehre ist in einem zweifachen Sinne keine selbstverständliche Größe, sondern eine höchst schwierige und auch eine problematische Konstellation, die sich immer wieder neu als eine Bestimmtheit kirchlicher Lehre erweisen muß. Deshalb ist sie nicht eigentlich konstant, dochbar als eine Tatsache, sondern eher ist sie zu benennen als eine unablässige Aufgabe, in deren Auflösung kirchliche

Konvention, in der Lehre begriffen ist. Oder anders gesagt: wie in der Stiftung der Konvention des menschlichen Imperativs mit dem göttlichen Indikativ besteht die ständige pragmatische Aufgabe der kirchlichen Lehre.

Und dies in dem Sinne, daß es am Willen und an der Fähigkeit derer, die in dieser Lehre begriffen sind, liegt, daß die Bitte Bitte bleibt und damit und damit auch die Eigenart und den spezifisch pragmatischen Charakter des Versprechens wahrhaft. Das ist insofern nicht selbstverständlich, als die menschlichen Sprachformen des Imperativs wie des Indikativs sehr wohl zweideutig und schillernd sein können, und die Sprache sehr wohl auch der Problematik des Mißbrauchs ausgesetzt und ausgeliefert ist. Der Imperativ versteht sich nicht von selbst als eine Bitte, sondern nach dem üblichen Sprachgebrauch möchte es gar näherliegen, den Imperativ seinem grammatischen Namen entsprechend als einen Befehl, als eine Vorschrift zu interpretieren. Wo die Pragmatik der Bitte in der kirchlichen Lehre in den Befehl, in die Vorschrift übergegangen ist, wird auch kaum noch die Möglichkeit offengehalten, daß das Versprechen Versprechen bleibt. Unversehens wird dann aus dem Indikativ der Zusage so etwas wie ein Indikativ der Drohung. Wenn die Vorschrift nicht erfüllt wird tritt das Angedrohte in Kraft, die Zusage verwandelt sich in eine Sanktion. Und das Geschäft der kirchlichen Lehre ist nicht nur in großen Prozessen der christlichen Kirche von dieser Möglichkeit der Perversion, der Umkehrung der pragmatischen Konvention kirchlicher Lehre bedroht, sondern diese Bedrohung geschieht tagaus tagein nicht einmal in schlechter Absicht in vielen Fällen, sondern sehr häufig geradezu aus dem Eifer um die Sache; entspringt der Ungeduld des Lehrers gegenüber einem noch nicht lernwillig gewordenen Hörer oder Schüler. Wenn die Bitte nichts fruchtet, dann sollte am Ende die Vorschrift, der Befehl und die mit dem Befehl, mit der Vorschrift verbundene Androhung von schlechten Folgen das Mittel sein, den nötigen Effekt zu erzielen. Der Effekt wäre dann freilich kaum so etwas wie ein freies, ein geschenktes Vertrauen, sondern der Effekt würde dann bestenfalls eine angstvolle Zustimmung sein, eine verkingstigte Zustimmung. Das wäre freilich das Gegenteil dessen, worauf göttliche Zusage ihrer Intention gerichtet hat. Die pragmatische Auf-

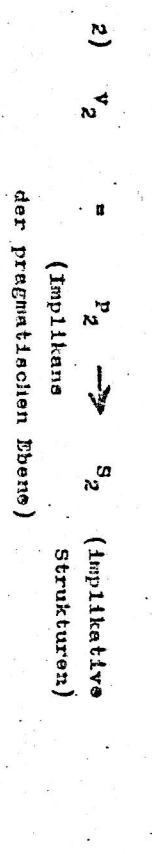
gabe kirchlicher Lehre also liegt genau darin, die Tätigkeit des Lehrenden Mittens freizuhalten von der Zweideutigkeit in einem Präzeptum, in eine Vorschrift, in einen Befehl, in eine Forderung auszuarten, oder als solche verstanden werden zu können. Das erfordert die höchste Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie sie verstanden wird. Die Art und Weise, wie die kirchliche Lehre verstanden wird ist für diese Lehre keineswegs gleichgültig, und es wäre höchst fatal, sich darauf zu berufen, man hat diese Aufgabe, diese Funktion des Lehrens erfüllt, was daraus wird ist gleichgültig. Gerade das ist nicht gleichgültig für kirchliche Lehre. Sie muß ein elementares Interesse daran haben, daß die pragmatischen Charaktere scharf geschnitten, klar profiliert erhalten bleiben. Die Verwechslung, die Verirrung auf dem Gebiet der menschlichen Pragmatik im Medium der Bitte hat die verheerende Konsequenz, daß auch dasjenige, was gelehrt werden soll, nämlich Gottes Wort als Evangelium, nicht mehr als Evangelium vernehmbar wäre. Dies ist die Auslieferung des göttlichen Versprechens an den menschlichen Dienst. Daß es am menschlichen Dienst liegt, ob die Möglichkeit, die allgemein verständliche Möglichkeit des Vernehmens erhalten bleibt. Und hier wäre es verantwortungslos, im Dienst der kirchlichen Lehre zu sagen, daß den Effekt des Vertrauens am Ende doch nur Gott selbst wirken könne. Dieses Vertrauen, diese Hoffnung rechtfertigt in keiner Weise die Schindrigkeit in der Ausführung der pragmatischen elementarlichen Funktion, die der kirchlichen Lehre zukommt und zufällt: Bitte zu sein und zu bleiben von Anfang bis zum Ende. Das ist eine Sache, die in der Tat in keinem Falle leicht wird, denn bittend exponiert sich die Kirche in einem Maß, macht sie sich wehrlos gegenüber denen, an die die Bitte gerichtet ist, daß sie immer wieder den Attacken, den Angriffen der Minderlichkeit ausgesetzt ist, und das kann, rein menschlich beurteilt, sehr wohl zu Reaktionen führen, die zwar, noch einmal, begrifflich sind im Prozeß des Lehrens aus der Unschuld des Lehrenden, die aber um dessen Willen, was da zur Lehre ansetzt unmöglich als eine legitime Veränderung in Rechnung gestellt werden können. Dies ist die eine Problematik der pragmatischen Konvention. Die andere Problematik aber, die in der Aufgabe der Realisierung der pragmatischen Rolle und Funktion besteht:

damit die Vernehmlichkeit dessen, worum es in der Lehre geht erhalten bleibt. Die andere Problematik, die umgreifendere, innerhalb der formalen Frage der Konvention besteht in der allgemeinen, mit der vortsprachlichen Pragmatik gestellten und gegebenen Schwierigkeit, daß offenkundig eine weitgehende Verflochtenheit der Sprachpragmatik mit anderen Kommunikationsystemen besteht. Eine Verflochtenheit mit anderen Kommunikationsystemen, wodurch diese sprachliche Pragmatik je und je tangiert wird. Man kann die Sprachpragmatik nicht beurteilen unter Absehung von den Handlungsfeldern, die sie umgeben, und innerhalb deren sie ihre besondere Funktion hat und spielt. Sie ist notwendigerweise zutiefst eingebettet und zutiefst verflochten mit der ganzen Problematik der kommunikativen Dimension menschlichen Lebens und mit der pragmatischen Dimension menschlicher Vortsprache. Diese menschliche Vortsprache kann mißbraucht werden. Das ist das eine, was stattfindet: sie kann falsch gebraucht werden oder sie kann in bewußter täuschender Absicht mißbraucht werden. Dies wäre das eine, das andere, auf das es hier wesentlich ankommt, ist die, ich nannte es die Interdependenz, d.h., daß es eine Fülle von kommunikativen Regelsystemen gibt, durch die menschliche Intersubjektivität konstituiert und vermittelt wird, die nicht selber unmittelbar notwendigweise vortsprachlicher Natur sind, sondern das bedeutet eine Einwirkung von außersprachlichen Kommunikationsfeldern in den Sprechraum hinein, wodurch die Sprache einer Zusatzlichen Mißverständlichkeit ausgeliefert wird. Unter diesen Voraussetzungen ist es sehr wohl begrifflich, daß immer wieder im Zeichen einer möglichst reinen und intakten Erkenntnis die Versuche unternommen worden sind, die Sprache gewissermaßen aus diesen Zonen der Undeutlichkeit herauszunehmen, indem sie gleichsam von den pragmatischen Implikationen oder von den pragmatischen Funktionen und Dimensionen befreit wird. Es ist dies das Streben nach sogenannten formalisierteren Sprachen, in denen eine Eindeutigkeit erzielt wird, die im wesentlichen auf Kosten des pragmatischen Elements in der menschlichen Sprache geht. Man erkennt die Möglichkeit, eine Sprache gewissermaßen zu reduzieren auf ihre syntaktisch-semantische Ebene und Struktur, und dann demzufolge die ganze Pragmatik nur noch zu interpretieren

als ein eventuell hinzukommendes Element.
 Diese Auffassung von Sprache wäre, man könnte sagen eine additive Auffassung, in der die Vortsprache verstanden wird als eine Summe des syntaktisch-semantischen Systems plus einer eventuell hinzukommenden Pragmatik. Die Eindeutigkeit wird erreicht, indem diese Reduktion vorgenommen wird und gewissermaßen die pragmatische Ordnung ausgegliedert wird aus diesem semantischen System, man begnügt sich mit klaren definierten Begriffen, wobei es vor allem darauf ankommt, daß jedes Zeichen, wie es in einem solchen formalisierten Sprache verwendet wird, nur eine einzige definierte Bedeutung hat, und daß die Zeichen nach strikten Regeln nur miteinander verbunden werden können. Daß die Sprache auch gebraucht wird im Sinne einer Kommunikation des einen mit dem anderen oder einer Gruppe, fällt hier bewegt aus.

Die Pragmatik also als ein zusätzliches Element im Unterschied zu einer Sprachaufassung, in der dieses pragmatische am Anfang steht, und das Verhältnis nicht eine Addition sondern eine Implikation ist, man kann sich kein pragmatisches Sprachsystem vorstellen, das letztlich Verzicht leisten würde auf so etwas wie eine syntaktisch-semantische Organisation, die ihm einwohnt. Aber Gleichwohl ist dann dieses Verhältnis nicht einfach zu bestimmen in dem Sinne, daß das pragmatische ein Additamentum ist, sondern die pragmatische Dimension ist das Umgreifende, das Implikans, und die anderen Elemente sind implikative Strukturen.

In dem letzten Fall fungiert Sprache weniger als das Mittel, als das Instrument, das Werkzeug zur Bezeichnung, sondern als das Medium, in dem sich Subjekte intersubjektiv miteinander in ein Einverständnis setzen. Während im ersten Falle der Sprache vorzüglich instrumenteller Charakter beigemessen wird zur Regulierung der Objektphäre, die in dieser semantisch organisierten Sprache ihre Definition, ihre Bestimmung erhält.



307

Wenn aus Sorge um Eindeutigkeit eine gewisse Verzichtleistung auf Pragmatik geschieht, mag diese Abwendung eine methodische sein. Es ist aber nicht auszuschließen, daß eine solche methodische Ausblendung nur der Widerschein einer tatsächlich geschienenen historischen Ausgliederung des pragmatischen Elements aus der Sprache darstellt.

Es könnte so etwas geschehen wie der Ersetzung sprachlicher Pragmatik durch ein außersprachliches Regelsystem, das sich konventionell einbürgert innerhalb einer Gruppe von Menschen, innerhalb einer menschlichen Gesellschaft. Je nachdem, wie sie organisiert ist, könnte es auf eine solche Ablösung der sprachlichen Pragmatik hinauskommen.

Ich möchte nur noch die Frage aufwerfen, was bedeutet es für die Interpersonallität und die Intersubjektivität in einer Gesellschaft, wenn diese Gesellschaft sich etabliert nach dem Prinzip des äquivalenten Tauschs? Man könnte auch fragen nach dem Prinzip des Geldverkehrs. Eine Verkehrsgesellschaft, die ihre symbolische Kommunikation in diesem Element vorzüglich abwickelt, kann sich, in der Tat weitgehend freimachen von der Notwendigkeit einer sprachlichen Pragmatik. Die sprachliche Pragmatik wird entbehrlich, wenn man mit bestimmten Mengen die Verhältnisse untereinander reguliert. Wenn äquivalente getauscht werden wird gezahlt, gemessen, dann braucht man aber nicht mehr miteinander zu reden, dann wird die Sprache als pragmatisches Element, als Kommunikationsystem weitgehend entbehrlich. Eine solche Entbehrlichkeit der Sprache zur Kommunikation hat zweifellos auch ihre Folgen und ihre Auswirkungen auf die Sprache selbst. Sie wird, indem sie entbehrlich wird, auch in sich selbst zunehmend untauglich werden, eine notwendige Konsequenz.

Das hat für die kirchliche Lehre dann allerdings nicht geringe Folgen, wenn für die kirchliche Lehre erhalten bleibt, daß die sprachliche Pragmatik diejenige Kommunikationsebene ist, in der diese Lehre allein ihren Ausprägung und ihre Darstellung erfahren kann. Die kirchliche Lehre liegt dann gewissermaßen auch in einer Konfliktsituation mit einem dogmatisch vorgedachten pragmatischen Sprachsystem. Und in jedem Akt kirchlicher Lehre wäre gleichzeitig die defektive Struktur auch des Systems in dem sich diese Lehre äußert und

308

darstellt, mitzureflektieren. Es kann nicht mehr so etwas geben wie ein selbstverständliches Rückgriff auf die Tragfähigkeit der sprachlichen Pragmatik, wenn ernsthaft damit gerechnet wird, daß eine solche Pragmatik nicht historisch unabhängig ist, sondern durchaus in ihrem Funktionieren abhängig von den historischen Konstellationen und den historischen Prozessen, in denen sie ihren Gebrauch und ihren Mißbrauch erfahren hat, ihre Ablesung oder ihre Erlösung erfahren hat und deshalb ist die bloße Darstellung, die theoretische Darstellung von kirchlicher Lehre, die Aufstellung des Satzes von kirchlicher Lehre als einer pragmatischen Applikation des Evangeliums im Medium menschlicher Wortsprache ist eine leicht zu äußernde, leicht aufzustellende Formel, die Implikationen, die es enthält, die diese Formel enthält, laufen darauf hinaus, daß zu dieser Lehre im höchsten Maß eine Verantwortlichkeit für die Weise der Intersubjektivität, der Interpersonalität mit aufgegeben ist, wenn Sie so wollen eine unverzichtbare Aufgabe in Richtung des Gewinns von Sprachlichkeit in den Beziehungen der Glieder einer Gesellschaft, die nach ganz anderen pragmatischen Gesetzen und Prinzipien sich in der Zwischenzeit organisiert hat.

Inwieweit so etwas wie die Rückgewinnung von Sprachlichkeit für die Intersubjektivität in dieser Gesellschaft noch möglich ist, ist eine Frage, die nicht theoretisch entschieden werden kann, sondern die in der Praxis erprobt in der Praxis auch bewandt werden muß.

In diese Fragestellungen ist kirchliche Lehre zutiefst, wie ich meine, verstrickt und kann sich davon nicht lösen und dies einzig und allein schon im Rahmen des Formalaspektes dessen, was sie zu leisten hat.

Dieser sehr formale Aspekt ist nicht der einzige, ich würde aber sagen, es ist der vordringliche, wenn die kirchliche Lehre aus der begrifflichen Einführung ihrer Definitionen durch Dogma und Dogmatik herausgelangen soll. Hier muß die Aufmerksamkeit in erster Linie auf solche Formalprobleme gerichtet werden, und diese drei Formalprobleme, die ich hier ansprechen wollte, waren also zum einen das Element der Konvergenz auf der pragmatischen Ebene, das zweite die Aufgabe der Reinherhaltung und der Verhinderung von so etwas wie der Entstehung einer verzerrten Pragmatik durch Umschling von der Mitte in Forderung, das Versprechen in Ordnung, 309

und die dritte Problematik, die mir eigentlich die wichtigste zu sein scheint, ist diejenige, in der die kirchliche Lehre hineingespannt ist, in den Prozeß der Modifizierung, der Veränderung ^{der} einer menschlichen Wortsprache eigenen pragmatischen Elements, des eigenen ^{Pragmatischen} Mediums. Hier sind Sprachen eben nicht immun, sondern in höchstem Maße empfindlich, auch in höchstem Maße gefährdet, und die kirchliche Lehre kann nur in der Aufmerksamkeit auf die Verfassung der Sprache und ihrer Möglichkeiten vollzogen werden, wenn es dabei nicht zu Verblegungen ihres eigenen Inhaltes kommen soll.

Das heißt, es ist hier die Frage für die kirchliche Lehre unabdingbar, ob sie die generelle Aufgabe in ihrer speziellen zu erfüllen und zu begreifen willens ist, daß im letzten kirchliche Lehre auf der Ebene wortsprachlicher Pragmatik darauf hinausläuft und dahin tendiert, daß die kommunikativen Verhältnisse der Menschen untereinander, nicht nur im Raum der Kirche, in ihm aber zuerst, geregelt werden in der Tat durch sprachliche Interaktionen und durch keine anderen konstitutiven Faktoren und Elemente. Sprachliche Interaktion als die konstitutive Ebene, auf der sich so etwas wie Kirche und Gemeinde bildet, und dies als Signal dafür, daß menschenwürdige Kommunikation, die nicht unter der Voraussetzung einer funktionierenden sprachlichen Interaktion steht, eine in ihrer Menschlichkeit in höchstem Grade gefährdete Gemeinschaft ist.

Diese in ihrer speziellen Aufgabe enthaltene generelle Aufgabe kann eigentlich in der kirchlichen Lehre niemals vergessen werden, wenn sie bleiben will, was sie zu sein hat. Das erfordert aber in diesem Komplex immer wiederum die Frage nach dem System, die gleichsam als übermächtige Dominanz in einer historischen Situation sich durchzusetzen die Neigung und die Tendenz hat. Und die Besorgnisse, die innerhalb der Sprachphilosophie gelegentlich und zunehmend geäußert werden, daß es hier nämlich um Perversion, um Sprachverirrungen geht, die kaum noch ersetzbar sind, diese Problematik kann der kirchlichen Lehre selbst nicht fremd und nicht fern sein, in sie ist sie zutiefst verstrickt, und sie ist in der Tat mit der Frage konfrontiert, inwieweit ihr noch das Medium verfügbar ist, innerhalb dessen sie ihre Funktion allein wahrnehmen kann. Die Sprachlich-

keit und die Sprachfähigkeit des Menschen ist etwas, was im Zentrum Ihrer Sorge zu stehen hat, wenn sie Ihren Dienst zu verrichten hat.

Diese formale Frage scheint mir also entscheidend wichtiger zu sein, als diejenige Frage, die ich bisher mit einer gewissen Gefiltsentlichkeit nicht berührt habe.

Man könnte sagen die materiale Frage dieser pragmatischen Applikation. Man könnte auch sagen, die Frage nach der evangelischen Substanz kirchlichen Lehrens, oder, wenn man die Interpretation will, könnte ich auch sagen, neben der Frage nach der pragmatischen Konvention ist hier die Frage nach der pneumatischen Konvention kirchlicher Lehre zu stellen, etwa in Orientierung an den Paulussatz von 1. Kor. 12, 3, wo er sagt: "Kolner, der im Geist Gottes spricht sagt $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\ \nu\acute{\iota}\mu\eta\kappa\ \gamma\gamma\omicron\sigma\omicron\upsilon\varsigma$, und kann es im Heiligen Geist". Pneumatische Konvention kirchlicher Lehre als die Bitte um Vertrauen zu dem Evangelium Gottes, hat seine Orientierung an dem, was von Paulus hier mit dem Namen Jesus $\sigma\iota\gamma\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\iota\delta$. Insofern enthält dieses Pauluswort eine Art von indirektem Kanon kirchlichen Lehrens, der in keinem Falle mißachtet werden kann, sondern stets seine Ausrichtung auf diesen Punkt behalten muß. Diese Frage nach der pneumatischen Konvention als die Abbindung der Bitte um das evangelische Vertrauen und den evangelischen Glauben an den Namen Jesus Christus, diese Orientierung, diese Frage ist in erster Linie in einer ersten Annäherung sehr wohl umschreibbar als die Frage nach dem Inhalt der göttlichen Zusage, nach dem Inhalt des göttlichen Versprechens, und dieser Inhalt des göttlichen Versprechens kann auch fast verstanden werden sehr wohl als die Frage nach dem, was den Inhalt der Lehre ausmacht. Dennoch wäre es vorschneidlich, hier sofort in eine explikative Auskunft über diese Inhalte einzutreten, wenn nicht die Gefahr mißachtet werden soll, daß es dann so etwas gibt, wie eine dogmatische Explikation, die wiederum als die inhaltliche Füllung einer Forderung angelegt und gebraucht wird. Denn wenn in Rechnung gestellt wird, daß kirchliche Lehre Bitte ist, so ist zunächst darauf zu reflektieren, daß in einer Bitte, die bezogen ist auf Vertrauen zu einer Zusage, daß in einer solchen Bitte immer enthalten ist und entscheidend impliziert wird, daß ein Vertrauen zur Zusage nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß es äquivalent ist dem Vertrauen zu dem, der diese Zusage gegeben hat. Es gibt kein Ver-

3-11

trauen zu einem Versprechen, welches absehen würde von dem Vertrauen zu dem, der dieses Versprechen gegeben hat. Keine Orientierung an der Inhaltlichkeit einer Zusage vermag diese primäre Aufmerksamkeit auf das ursprüngliche Subjekt einer Zusage zu ersetzen. Insofern ist diese nach dem "Was" des Inhalts des Versprechens und der Lehre nicht einfach abzublenden, wohl aber ihr vorzuziehen die Frage nach dem, wer es ist, der dieses Versprechen, diese Zusage gibt, wenn die kirchliche Lehre um Vertrauen zum Evangelium Gottes nachsucht, dann ist die von ihr intendierte Frage nicht primär die Frage, was hat Gott versprochen, sondern wer ist der Gott, der dieses Versprechen gegeben hat?, so fern Vertrauen auf die Zusage Vertrauen zu dem Gott dieser Zusage im innersten Kern ist. Die Frage also, wer ist der Gott dieser Zusage, zu der die kirchliche Lehre Vertrauen unter den Menschen erbittet.

Und hier ist dann in der Tat die Rückwendung und die Anwendung der kirchlichen Lehre an die biblische Überlieferung schlechterdings unumgänglich, hier tritt sie in ihr entscheidendes Kriterium, in ihre entscheidende Phase, denn der Ansatz zur Beantwortung dieser Frage ist gegeben durch die Vorlage der biblischen Überlieferung Alten und Neuen Testaments. Der Gott der Zusage, um die es hier geht, ist, so ist die Auskunft doch wohl zu geben, dieser Gott ist der Gott der Geschichte Jesu Christi. Einer Geschichte, in der nichts anderes zur Realität gelangt, als daß Jesus Christus als der Sohn Gottes sich erweist und erkannt wird, und Gott als der Vater Jesu Christi sich durchsetzt und den Menschen anbietet. Und zugleich ist mit diesem Gedanken, daß es hier um den Gott der Geschichte Jesu Christi geht, der andere verbunden, der dann eine Schwierigkeit in der gesamten Theologie immer wieder gemacht hat, daß dieser Gott kein anderer ist, als der Gott der Geschichte Israels, wenn anders Israel das Volk Jahwes und Jahwe der Gott Israels ist. Um diesen Gott geht es, und um zu erlähtern, worum es in seiner Zusage geht, ist die erste Auskunft zu geben über die Person, die in dieser Geschichte sich erweisen, ja, sich in ihrer spezifischen Personalität im Verhältnis zu der Zusage konstituiert hat. Die Geschichte Jesu Christi und die Geschichte Israels sind so etwas wie die Konstitutionsgeschichte

3-12

der Person, die dieses Versprechen gegeben hat, die als das Subjekt der Zusage in Betracht kommt und das befaßt, daß diese Frage, wer der Gott dieser Zusage sei, in ihrer Spitze zuläuft auf die elementare Frage, wer Jesus Christus sei, wenn anders die Geschichte Israels und die Geschichte Jesu Christi nicht als zwei additive Elemente, die miteinander verbunden werden können, zu denken sind, sondern wenn die Geschichte Christi als die Summe und als die Quintessenz, wenn ich so sagen darf, der Geschichte Israels zu verstehen ist. So, wie die Geschichte Israels in der Geschichte Christi ihre Sammlung, ihre Konzentration erfahren hat, so steht, wenn ich so sagen darf, dieser Geschichte Jesu Christi noch eine solche bevor, in der die Membran Person der Geschichte Jesu Christi, nämlich Jesus Christus selbst, zur vollen Darstellung, zum vollen Austrag kommt, sofern nämlich die Dialektik zwischen der Person und einer Geschichte eine solche ist, in der immer mitzuenthalten ist die Möglichkeit, daß zwar eine Person durch ihre Geschichte konstituiert ist, ohne daß diese Geschichte schon die Wesentlichkeit und die Substanz dieser Person in allen Punkten ausschöpft.

Es mag eine Geschichte geben, die wie ein großer Anfang, wie eine große Verheißung aufleuchtet und auf eine noch größere Erfüllung sich hinstrahlt, und bei der Auskunft auf die Frage, wer Jesus Christus sei, wäre die Geschichte Jesu Christi im Sinne der Ausrichtung mit der Bitte um Vertrauen zum Evangelium wohl anzulegen als die Geschichte, in der das Versprechen aufgerichtet, promulgiert ist, um als Anfang der Geschichte seiner Erfüllung in Rechnung gestellt zu werden, sodaß sich diejenigen, die auf diesen Anfang vertrauensvoll einzulassen sich berechtigt finden in den Prozeß der Erfüllungsgeschichte noch selbst mit einbezogen sind.

Eine Erfüllungsgeschichte, die noch einmal ihren Anfang genommen hat, nicht nur ihren Anfang in dem Sinne eines Inhalts, sondern in ihrem Anfang, sofern es eine Verheißungsgeschichte ist, auch schon die Garantie ihrer Erfüllung enthält, wenn wir uns erinnern an die Formelstruktur, die für das Versprechen geltend gemacht worden ist, daß nämlich die Äußerung eines Versprechens immer auch so ausgelegt werden muß, daß in ihm enthalten ist, in diesem Geburten

geborenen Versprechen, die Selbstverpflichtung des versprechenden Subjektes zur Erfüllung dessen, was in ihm zur Aussage gelangt ist.

Das hieße also: um den Gott der Zusage kennenzulernen, hat die kirchliche Lehre Auskunft zu geben über die Person und die Geschichte Jesu Christi, als die Grundlegende

Selbstverpflichtungsgeschichte Gottes zur Erfüllung dessen, was in seiner Verheißung laut geworden ist, ^{wobei} ~~was~~ ~~das~~ ~~was~~ ~~laut~~ ~~geworden~~ ~~ist~~, ~~nur~~ ~~in~~ ~~der~~ ~~Konsequenz~~ ~~seiner~~ ~~Personalität~~ ~~recht~~ ~~ausgelegt~~ ~~werden~~ ~~kann~~. Und hier sind dann in der Tat ja nun auch in der Überlieferung und in der Tradition eine Reihe von entscheidenden Grundworten zur Aussage gelangt, die dann hier ihre Explikation, ihre Erläuterung zu erfahren haben, aber dies unter der entscheidenden Prämisse, daß in der Verheißung, um die es hier geht, der Grundakt der Verheißung lautet auf die Gemeinschaft des Verheißenden, des versprechenden Gottes mit den Menschen, denen diese Verheißung gilt. Der Grundakt dieses Versprechens ist die Aussage, der Lebensgemeinschaft von Gott und Mensch und damit die Ermöglichung der Lebensgemeinschaft von Mensch und Gott. Und die großen Grundworte des Lebens, der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens sind Einzelzeichnungen in dieses Grundgesehen, welches die Grundsubstanz der Verheißung des Evangeliums ist.

Diese Auslegung, die Entfaltung dessen, was an Sinn in diesem Element der Gottesgemeinschaft dem Menschen, und was den Sinn der Christusgemeinschaft ausmacht, die Explikation ist nicht etwas-ich wiederhole damit nur etwas, was ich vorher schon gesagt habe-ist nicht etwas, was danach verlangt, in ein System eingebracht zu werden, in eine systematische Verbindung von soetwaswie Grundbegriffen des Evangeliums, als ließe sich der Sinn des göttlichen Versprechens erschöpfen in Begriffen, die in ein kohärentes, logisch einwandfreies Sprachsystem eingebracht werden könnten, und damit hätte es sein Gelingen. Diese Grundworte sind jeweils Signal und Anzeichen für das Ganze dessen, was den Sinn dieses Versprechens und was die Realität seiner Erfüllung ausmacht. Insofern wird in diesen Begriffen Leben, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit nicht teilhafte Momente zur Sprache gebracht, deren Addition soetwas wie die Gesamtbedeutung ergibt, sondern in jedem der Begriffe kann es nur um das Ganze des Versprechens und seiner Erfüllung selbst

gehen. Denn in jedem dieser Begriffe geht es um diese Grundbeziehung zwischen Gott und Mensch, wobei die Seite des Menschen nicht vorstanden werden kann in einem, in irgendeiner Weise partikulierbarem Verstand, denn zu dem Sinn dieses göttlichen Versprechens, das sagen wir zu Anfang schon, die Adresse dieses Evangeliums hat den Charakter umfassender Universalität, durch die niemand ausgeschlossen ist, wie zugleich mit dieser universalen Ausrichtung und dieser universalen Adressiertheit des göttlichen Versprechens einhergeht die notwendige Vermittlung dieser Allgemeinheit durch das Moment von intensivster Einzelheit, von intensivster Individualität, wenn anders Vertrauen auf das Versprechen sich ausrichtet, wenn anders Vertrauen eine Bestimmung ist, die im Grund je nur von einem Einzelnen aufgebracht werden kann. Vertrauen ist so etwas wie ein Grundakt der Individualität, und es gibt kein massenhaftes Vertrauen, sondern es gibt das Vertrauen, in dem sich viele zusammenfinden, aber nur insofern, als sie dabei ihre unverwechselbare Individualität behalten und geradezu in diesem Akt des Vertrauens auch leben.

Universalität und Individualität sind insofern eben keine ausschließenden Kategorien, sondern sich gegenseitig bedingende und implizierende. Eine Gemeinschaft kann nur in dem Maß universale Dimensionen haben, indem sie eben nicht die Individualität unterdrückt, sondern diese Individualität geradezu als konstitutives Element ihres Bestandes in sich aufnimmt. Jede Gemeinschaft wird sich selbst partikulalisieren, wenn sie die Individualität zu eliminieren gedenkt und zu reduzierteren gedenkt auf bestimmte Besonderheiten. Hier wo es um dieses Versprechen geht, geht es gerade darum, daß auch, wenn anders Versprechen hinauswill auf so etwas wie ein in Freiheit geschenktes Vertrauen, daß in Freiheit von einem Einzelnen, einem bestimmten Gegenüber geschenkt wird. Dieses Versprechen will in dieser Ausrichtung, indem es so konzentriert individuell gezielt ist, gerade auch eine grenzenlose Gemeinschaft derer, die in diesem Vertrauen miteinander verbunden sind. Und wir sagen ja schon, daß es zu den Implikationen des Sinnes kirchlicher Keure gehört, daß in ihr erstgemacht werden muß mit der Einsicht, daß es keine Relation zwischen Gott und Mensch gibt, die nicht einschließt die unbegrenzte Fülle der Beziehungen der Menschen

315

untereinander, d. h. wie wir sagen, daß Gott mit dem Menschen nicht ins Gespräch kommen will, ohne daß darüber die Menschen untereinander ins Gespräch kommen, und zwar so, daß keiner von diesem Gespräch, von dieser Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen ist, dann bedeutet das, daß eine solche im Vertrauen sich bildende Gemeinschaft eine grundsätzlich offene und unabschließbare gegen jeden anderen sich darstellende und sich auch erweisende Gemeinschaft sein muß.

Auf diese Konsequenz läuft das Moment der kirchlichen Lehre in dem so interpretierten Sinn folgerichtig hinaus. Bei der Frage der Materialität wird es umgeachtet der Einschränkung, die ich bisher gemacht habe, indem ich sagte, die Grundbegriffswelt denen diese Materialität umschrieben wird, können nur immer Aspekte der einen und ganzen Gesamtwirklichkeit sein, die als Gesamtwirklichkeit umfaßt die erfüllte Lebensgemeinschaft von Gott und Mensch, jetzt Mensch voran, einander im Vertrauen kommunizierenden sprachkompetenten Individuen. In diesem Sinne verstanden sind alle Begriffe, die zur Explikation des Inhalts des Versprechens dienen, notwendige Gehalte einer so verstandenen Kommunikationsgemeinschaft gottmenschlicher Art, sodaß auch die Charaktere des Friedens, der Gerechtigkeit und der Freiheit je in diesem Kontext ihre Auslegung erfahren müssen, wobei das Vorzeichen aller dieser Begriffe ist, daß sie als inhaltliche Bestimmungen der göttlichen Verheißung selber an dem Charakter der Verheißung partizipieren. Das will sagen: der Friede als Inhalt der Verheißung ist ein verheißener Friede, der Gegenstand von Verheißung aber dann ^{offenbart} ohne weiteres der Gegenstand von Stiftung, der Gegenstand von Eroberung, der Gegenstand oder das Resultat von Siegen sein kann. Wer mit dem Frieden als einem Verheißungsgut rechnet kann nicht mehr mit dem Frieden als Resultat von Siegen rechnen. Das sind die Implikationen, die dann inhaltlicher Art näher anzuführen sind. Ebenso, wie es mit dem Charakter der Gerechtigkeit bestellt ist, wenn Gerechtigkeit ein Implikat, ein Inhalt von Verheißung, von Versprechen ist, dann kann Gerechtigkeit nicht dasjenige sein, was der Einzelne gegen andere anspruchsvoll durchzusetzen in der Lage und bereit ist. Dann kann Gerechtigkeit nicht mehr auf Kosten

316

anderer gehen, es ist dann nicht mehr eine anspruchsvolle Gerechtigkeit, sondern es kann nur eine Gerechtigkeit sein, die mit dem Charakter der Anspruchslosigkeit gekennzeichnet ist.

Und das Leben, das Inhalt dieses Versprechens ist, wäre als geschenktes Leben wiederum nicht zu verwechseln mit einem sich selbst behauptenden und wiederum gegen andere zu behauptenden, als eigenes Leben gegen anderes Leben, sondern als versprochenes Leben hat dieses zweifellos den Charakter der geschenkten Ganzheit des hellen Lebens, das gekollt ist von dem Rig zwischen eigenem und anderem Leben.

Das wären Implikationen in der Tat diese Implikationen führen dann zu Komplikationen, das ist dann und muß dann das Thema sein, das wir noch erörtern wollen, wenn wir auf die Konsequenz, auf die reale Wahrnehmung dieser kirchlichen Lehre im Bekenntnis zu sprechen kommen, das sind Implikationen, die gesetzt sind mit der These, daß es sich bei diesem Evangelium als dem Gegenstand und der Substanz kirchlicher Lehre, daß es sich bei diesem Evangelium um ein sich selbst Versprechen einer Person mit anderen Personen handelt, Also noch einmal der Kernpunkt, um den es dabei geht, ist dieses Grundverhältnis eines, die Alten sagten: "Für uns daß sein Wollen Gottes", eines "Für uns das sein Wollen Gottes", das die ganze Welt aller menschlichen Möglichkeiten in diesem "Für uns" impliziert.

Das bedeutet, daß hier qualitative Schranken, qualitative Grenzen innerhalb dieser Menschengemeinschaft nicht mehr als qualifizierende Elemente in Betracht kommen können.

Das heißt dieses Versprechen hat eine Inversität, die auch einschließt den Gegensatz zwischen den sogenannten Guten und dem Bösen. Man kann an dem Versprechen dieses Gottes nicht partizipieren wollen und in der Lebensgemeinschaft mit diesem Gott nicht stehen wollen, wenn man nicht bereit ist, auch in die Lebensgemeinschaft mit denen einzutreten, die den Schein des Bösen und des Schlechten an sich haben. In der alten Terminologie geredet kein Gerechter geht in diese Gemeinschaft ein, der nicht bereit ist, diese Gemeinschaft auch als eine Gemeinschaft von Sündern zu akzeptieren. Das ist hierbei der Punkt, um den es geht, das heißt nicht, daß in dieser Lehre sozusagen zuerst das Bewußtsein der

Sünde erweckt wird in den Hören dieses Versprechens, sondern es gehört zu den Implikationen dieser Universalität des Versprechens, daß Gott mit allen Menschen diese Gemeinschaft halten will, daß Partizipation an dieser Gemeinschaft dies zu einem Implikat hat, gleichgültig, wie sich einer einschließt, als Sünder oder nicht, an dieser Gemeinschaft gibt es keine Partizipation, wenn nicht diese Partizipation die Bereitschaft enthält, auch an der Gemeinschaft der Sünder mit Gott teilzuhaben, sofern Gottesgemeinschaft diese Sündergemeinschaft einschließt, um als die universale Verheißungserfüllung sich zu erweisen, als die sie aufgetreten ist.

Was ich hier am Rand dieser Frage nach der Materialität der kirchlichen Lehre eben andeuten wollte, war, daß die Lehre von der Sünde nicht ein selbständiger Topos in der kirchlichen Lehre sein kann, sondern nur als ein Implikat in Deutlichkeit, inwiefern wir willens und bereit sind, in Solidarität mit andern, auch mit solchen, die im Gegensatz zu uns von uns begriffen werden, stehen, bereit sind, inwiefern wir zu dieser Solidarität bereit sind, das ist die Frage eigentlich, die mit dem Thema der Sünde in diesem Zusammenhang akut ist, nicht die Frage, wie es dem Hörer beigebracht wird, daß er zu einem Selbstbewußtsein der Sünde kommt.

Das ist nicht das Problem, sondern die Erwackung der Solidaritätsbereitschaft auch mit einer Gemeinschaft derer, die als Gemeinschaft der Sünder sich verstehen und sich verorten im Gegenüber zu dem Gott, der sie zum Leben berufen hat. Ich möchte auf diese materiale Seite, die das Thema aller theologischen Erörterungen in der Vergangenheit schon gewesen ist, nicht näher eingehen, möchte vielmehr die beiden letzten Stunden noch dazu benutzen, das Pendant zu diesem Element kirchlicher Lehre im Sinne des kirchlichen Bekenntnis zu skizzieren und das andere, die Frage, wie die Theologie zu stehen kommt in dem Zusammenhang und in dem Unterschied zwischen kirchlicher Lehre und kirchlichem Bekenntnis.

Es wird dabei der Ausblick erfolgen in die Richtung, daß während kirchliche Lehre auf die sprachliche Pragmatik angewiesen ist und in ihre Fragestellung zutiefst verstrickt, daß mit der Frage des Bekenntnis die Frage des menschlichen

Verhaltens und des Handelns des tätigen Daseins auch in dem Bezirk und in erster Linie in den Bezirken des nicht-sprachlichen Handelns erörtert werden muß und die Theologie die Aufgabe hat, gewissermaßen die beiden weisen der Praxis menschlichen Lebens, die sprachliche und die nicht wörtliche Praxis des menschlichen Lebens in ihrem Zusammenhang zu reflektieren und in ihrer gegensätzlichen Kritik auch zu erhellten.

Das wird der Inhalt der beiden nächsten Stunden sein.

9.7.1983

Ich darf hier zu Beginn noch einmal daran erinnern, daß ich vorerstern bei den Überlegungen zu der pragmatischen Konvention der kirchlichen Lehre auch darauf angepielt habe, daß diese Überinstimmung zwischen der göttlichen Zusage und dem entsprechenden menschlichen Bitten, daß diese Überinstimmung eben eine eminent vorletztliche und zerbürbare Überinstimmung ist, und ich meine, daß man aus der Gefahr der Perverision dieser pragmatischen Konvention sehr wohl auch verstehen und Interpretieren kann, was in der reformatorischen Theologie die Behauptung besagt, daß durch die Nichtwahrnehmung des qualitativen Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium auch die andere qualitative Differenz zwischen Gotteswort und Menschenwort zerbürt wird. Die verzerrte Pragmatik der kirchlichen Lehren in unserer Betrachtung, in unserer Perspektive bedeutet in der Tat so etwas wie die Auflösung der bestimmten Differenz von Evangelium und Gesetz, und der anderen bestimmten Differenz von Gotteswort und Menschenwort, wobei die Auflösung des ersten Unterschiedes in einer Verwandlung gewissermaßen der einleitenden menschlichen Bitte in eine Art von Rechtsforderung ist, eine Rechtsforderung, die durchaus auch ihren begrifflichen Ausdruck, ihre begriffliche Bezeichnung bezeichnend genug gefunden hat in dem Begriff des Dogmas, sofern Dogma eben nicht nur der Lehrsatz ist, so ist dieser Ausdruck ja gebraucht worden in der philosophischen Dogmatik, sondern daß mit Dogma auch gemeint ist, und zwar sogar in einem ersten Sinne, ein Erlaß, eine Rechtssetzung, eine Verfügung, eine Anordnung, ein Gebot, und wo die Glaubensbittte

319

der kirchlichen Lehre in so etwas wie einen Glaubensanspruch, in eine Glaubensforderung verwandelt wird, wird in der Tat damit verteilt dasjenige, wozu dieses menschliche Reden das genaue Pendant zu bilden hat, nämlich das Nomen der Zusage. Man kann schlechtdinglich die adäquate Einstellung zur Zusage auf dem Weg einer Forgerung, einer Verordnung oder einer Vorschrift erwirken und herbeiführen wollen. Und es bedeutet dann zugleich auch die Emporstelgerung dieses Glaubensanspruches zu einem mehr als nur menschlichen Reden. Wo die Glaubensbittte in eine Glaubensforderung verwandelt wird ist dieser Anspruch immer umkleidet mit dem Glanz und mit dem Licht einer göttlichen Verfügung.

Diese Glaubensforderung hat die Autorität des göttlichen Willens selber bei sich, und was das Evangelium sagen will, wird unversehens in eine Sanktion dieser Gesetzesforderung verwandelt. In dem Maß also, in dem die Glaubensbittte zum Anspruch wird, wird das Evangelium vergesetzlicht und das Menschenwort in den Rang einer göttlichen Autorität erhoben. Das wäre genau der Punkt, der mit der reformatorischen Ehrode gegen die kirchliche Tradition zum Ausdruck gebracht wird.

Unsere Betrachtung der kirchlichen Lehre auf der pragmatischen Ebene, in der dieser Begriff als ein Verbal Ausdruck zu verstehen ist, nämlich als eine Tätigkeit, diese Betrachtung muß festhalten, wenn der Übergang gewissermaßen jetzt zur antwortenden Seite stattfinden soll, sie muß festhalten, daß in dieser Hinsicht lehrende Kirche unter keinen Umständen einfach verwechselt werden kann, oder sich gleichsetzen kann mit dem Adressaten der göttlichen Zusage. Soetwas kann passieren in diesem Augenblick ist unweigerlich die Kirche selbst. Zu

von schlechthiniger Notwendigkeit gemacht, ist die Kirche zu einer Heilsanstalt geworden, die durch ihre Existenz und durch die Zuweisung der Mitgliedschaft gewissermaßen die Anteilnahme an dem künftigen Heil auch zu verblühen in der Lage ist. Dies ist die unumgängliche und unvermeidliche Folge, wenn mit der Einsteilung ernstgewacht wird, es sei die lehrende Kirche, an die die Zusage Gottes, als an den Adressaten dieser Zusage gerichtet ist. Die Kirche ist nicht Adressat dieser Zusage, sondern sie ist der beauftragte Mittler, der beauftragte Note, der Herold, wenn ich

320

so sagen darf, dieser Zusage, nicht aber ist sie Wirklichkeit derer, die diese Botschaft gerichtet ist.

Die diese Zusage ist vielmehr das ganze Ge-
nuss humanum, das ganze Menschengeschlecht aus Juden und Hei-
den, bzw. sind alle individuellen Mitglieder dieses Menschen-
geschlechtes aus Juden und Heiden. Und die lehrende Kirche ist
an diese Adressaten geschickt, sie bezieht ihre Lehre
auf diese Adressaten, ohne sich mit ihnen einfach zu verwech-
seln. Und man kann wohl sogar sagen, daß die christliche Kir-
che nur als Teil des Menschengeschlechts aus Juden und Hei-
den, und in Solidarität mit dem Menschengeschlecht als Ad-
dressat der Zusage in Betracht kommt. Nur in dieser Gemein-
samkeit, in dieser Gemeinschaftlichkeit des Existierens mit
dem ganzen Menschengeschlecht ist die Kirche und kann die
Gemeinde auch Adressat sein. Dahn aber nicht mehr als leh-
rende Kirche! Sondern dann tritt sie in Erscheinung als die-
jenige, die zu hören begonnen hat und zu hören bereit ist
und bereit bleiben will. So verstanden muß aber dann gesagt
werden, daß der Unterschied der christlichen Gemeinde gegen-
über dem anderen Teil des Menschengeschlechtes niemals als:
ein absoluter Unterschied aufgefaßt werden kann, sondern nur
als ein relativer Unterschied. Ein relativer Unterschied, der
darin liegt, daß in dieser christlichen Gemeinde jene Adres-
saten der göttlichen Zusage versammelt sind, die bereits
wissentlich und willentlich beginnen haben, auf diese Zusa-
ge sich einzulassen. Sie sind mit den übrigen Adressaten in
dieser ihrer Angesprochenheit durch und durch solidarisch,
und der Unterschied ist lediglich der, daß diese noch nicht,
Jene schon den Anfang ~~mit~~ mit der Einlassung auf diese Zu-
sage gemacht haben. Ein höchst schwebender, ein sehr bewegli-
cher, ein immer nur vorläufiger und relativer Unterschied.
Hier ist bereits, wenn ich so sagen darf, ein Lernprozeß in
Gang gekommen, der das genaue Komplement, nicht aber die
Wiederholung des Lehrenden Tuns der Kirche ist.
Hier meine ich, daß die Übergangsaufgabe in dem Verstehens
für die unwillkürliche, für die notwendige Komplementarität
zwischen den Vorgängen des Lehrens und des Lernens begriff-
fen werden muß.

Das Lehren, wie es im Tätigkeitsfeld des kirchlichen Lehrens
zu verstehen ist, kann unmöglich im Sinne aufgefaßt werden
eines bloßen Programmierens, einer Übertragung von Informa-

324

tionen, sondern sowenig Lernen einfach verstanden werden
kann als ein Spielern von Informationen, denn wenn diese
Lehre sich versteht als ein Mitten um das entsprechende Ver-
trauen zu einem gegebenen Versprechen, dann genügt die bloße
Informationsweitergabe und die bloße Informationsvermitt-
lung keineswegs, damit wäre geradezu die pragmatische Ebene
wieder verlassen. Lehren und Lernen stehen in einem komple-
mentären Verhältnis zueinander, wobei beide Prozesse aufein-
ander angewiesen sind, mindestens ist in einem eminenten Maß
der Vorgang des Lehrens auf das Lernen angewiesen. Wo einem
Lehren kein Lernen korrespondiert, ist dieses Lehren im Grund-
de in seiner Substanz ausgehöhlt und um seinen Sinn gänzlich
gebracht. Lehren bleibt und ist angewiesen darauf, daß
von diesem Lehren so etwas wie ein freier, ein selbständiger
Lernprozeß in Gang gebracht wird, und über diesen Lernprozeß
kann sich durchaus auch dies sagen, daß er in sich enthält
so etwas wie die Tendenz auf die Erreichung dessen, was als
Zweckbestimmung des kirchlichen Lehrens in Betracht gezogen
werden muß, ohne daß diese Zweckbestimmung als Zielbestimmung,
kirchlichen Handelns aufgefaßt werden kann.

Wenn die kirchliche Lehre darauf abzielt, daß der göttlichen
Zusage innerhalb des Menschengeschlechts Vertrauen entgegen-
gebracht wird, daß diese Zusage Vertrauen findet und auf Ver-
trauen trifft, dann ist diese Bestimmung, dieses Ziel der
göttlichen Zusage der Zweck des kirchlichen Handelns. Der
Zweck, dem alles kirchliches Lehren zu dienen hat, ferner die
Kirche mußte und muß in ihrem Tun sehr wohl darauf achten,
daß sie diesen Zweck, dem sie zu dienen hat, nicht verwech-
selt mit dem Ziel, das sie durch ihr Tun erreichen könnte.
Diese Differenz muß hier strikte eingehalten werden.

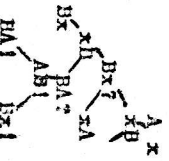
Der Glaube der Hörer ist nicht ein mögliches Handlungsziel
kirchlichen Lehrens, sodaß die Kirche ihre Kraft und ihre
Energie darauf verwenden könnte, den Glauben der Hörer zu be-
wirken. Insofern ist dieses Vertrauen, dieses Glaube nicht
gleichsam die performative Einlösung dessen, was die Kirche
lehrend stündig tut. Die Kirche übernimmt sich, und die Leh-
rer der Kirche werden mit einer Aufgabe belastet, an der sie
zerbrechen müssen, geradezu verzweifeln müssen, wenn ihnen das
zugemutet werden sollte, den Glauben der Hörer zu stiften.
Der Glaube der Hörer ist der Zweck ihres Tuns, ein Zweck,

322

dem sie diene, ohne diesen Zweck zu verwechseln mit einem realisierbaren Handlungsziel, einem Effekt, der erreicht werden könnte durch das Tun... Gewissermaßen in die Funktion einer Ursache versetzt werden, der der Glaube als die Wirkung genau entspricht nach dem Kausalmodell. Sondern es kann nur um die Initiatio eines Prozesses gehen, in dessen Verlauf wohl das Ereignis des Glaubens stattfinden kann. Auf dieses Ereignis kann kirchliches Lehren auch hoffen, ohne es in irgendeiner Weise prognostisch vorzunehmen zu können.

Bei diesem Lernprozeß handelt es sich um eine komplementäre Bewegung im Verhältnis zu dem, was wir als das Lehren bezeichnet haben, und ich hatte es vor einiger Zeit schon einmal mit einem Schema versucht. Man und möchte es noch einmal versuchen, um die Verflochtenheit dieser beiden Prozesse miteinander deutlich zu machen.

Ich hatte damals das Formalschema benutzt, das ver sprechende Subjekt kündigt sich an die Mittelinstanz, und die Mittelinstanz trägt das Versprechen in der Bitte um Vertrauen weiter. Diese Adressaten des Lehrens und des Versprechens können sich zurückwenden an das lehrende Subjekt in der Frage, wie es denn um das, was da gelehrt wird, steht. Und es muß nicht auch schon eine Wendung dieses Adressaten an den Urheber, an den Autor des Versprechens selbst geben. Es muß sehr wohl mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sich dieser Prozeß sehr weit und sehr lange fortsetzt, in dem Dialog in dem Lehrgespräch zwischen Kirche und Welt, zwischen Kirche und Genuß humanum, und dem Zwiegespräch der Kirche mit dem Urheber und dem Auftraggeber. Und es mag dann einmal der Fall eintreten, und es ist eben kein Glied, das vorausberechnet werden könnte, wo und wann es eintritt, daß dieses B, dieses Adressat die Frage, wie es denn um den Wahrheitsgehalt, um die Vertrauenswürdigkeit dieses Versprechens bestellt sei, daß sich dieser Adressat nicht nur wendet an die lehrende Kirche, an die ecclesia docens, sondern daß dieser Adressat sich wendet an denjenigen, von dem seine ursprüngliche Adressiertheit ist.



ausgegangen ist, das wäre die Frage also an den Urheber, an das authentische Subjekt.

Und erst wenn dieses schlechterdings nicht kalkulierbare, nicht prognostizierbare Ereignis wird, kann auch jene Vergewisserung des primären Subjekts an den eigentlichen Adressaten erfolgen, der dann auch dazu gebracht wird, nicht nur dem Urheber gegenüber die Erkenntnis und die Gewißheit auszusprechen, sondern auch dies auszusprechen gegenüber dem lehrenden Subjekt (BA|Bx1). An diesem Punkt wäre die Verwandlung der Frage in das Bekenntnis geschehen, die Verwandlung der Frage in den Assens, in die Zustimmung, die Möglichkeit der Zustimmung. Dabei wäre unter allen Umständen zu beachten, daß dieser Assens niemals stattfindem kann ohne dies schlechterdings unkalkulierbare Glied der Vermittlung, zwischen dieser Relation AB, die ein Element in diesem Prozeß ist, in diesem Lehrprozeß, ohne darin kalkuliert werden zu können.

Ich hatte vielmehr von dem elliptischen Moment in diesem Prozeß gesprochen, ohne das es nicht abgeht, das aber eigentlich nicht faßbar ist. Insofern ist die Kirche zur Gewißheit (verpflichtet), sie muß warten, bis in der Tat so etwas auf sie zukommt, wie dieses Bekenntnis. Und sie kann nur in Geduld stets stehen, diesen Prozeß des Bittens und des Aushaltens der an sie gerichteten Fragen fortsetzen. Dies ist ein grundsätzlich endloser Prozeß, und die Kirche kann in keinem Augenblick ihrer Existenz mit etwas anderem rechnen, als mit dieser Dialogik zwischen sich und dem Menschen, geschlecht (XB-Bx1-XB-Bx1...). Sie kann von sich aus alles und nur soviel tun, daß sie sich nicht als das authentische Subjekt, welches die Gewißheit des Versprechens verblühen kann, anbietet, sondern hier in einem ständigen Wegweisen von sich selbst begriffen bleibt, und immer wieder auch aufmerksam machen muß darauf, daß es einer anderen Instanz bedarf, an die die Frage der Angesprochenen zu richten ist. Diese Wendung der Frage von der ecclesia docens zum deus loquens (BA?) ist eigentlich die Verwandlung des abstrakten Anfangs des Lernprozesses in einen konkreten Lernprozeß. Ich hatte hier dieses A immer wieder hinzugenommen, weil in diesen Gliedern, wenn ich so sagen darf, der Zuwachs an Bestimmtheit des Antwortens und des Fragens auch liegt. Die Kirche ist nicht eingeschmalt in diesen Prozeß, sondern ist gehalten, je in ihrer Situation wiederum auf den zu

rekurrieren, von dem sie den Auftrag hat. Eine nicht mehr in diesem Zweigespräch stehende Kirche wird der Hörenden Menschheit gegenüber immer nur eine schlecht imponierende, eine schlecht erleuchtende, eine schlecht helfende sein. Sie bliebe gewissermaßen stehen, und es wäre eine unfruchtbare Wiederholung des Fragens und Ausrichtens der Lehre, wenn es zu nichts anderem käme. Aber, noch einmal, dieses Element, die Veränderung des abstrakten Fragens in das konkrete Anfragen, ist etwas, was unmöglich erzwingen werden kann, wofür es keine methodischen Anweisungen und Anleitungen geben kann. Das entzieht sich offenkundig jeglicher methodischer Regulierung. Den Abersprung gewissermaßen zu wagen, jemanden dazu zu veranlassen abzuspriegen von dem menschlichen angesprochenen Adressaten des Fragens zu demjenigen, der zwar immer wieder genannt wird als der Urheber, ohne doch schon offenbar so überzeugend präsent zu sein, daß er auch als dieser ursprüngliche Urheber sich imponierend durchsetzt und nun als derjenige, der authentische Antworten geben kann auch aufgeföhrt und wahrgenommen wird. Dieses Schema ist nicht mehr als ein Schemafes könnte vielleicht nur verdeutlichen, wie hier Lehren und Lernen in einem verflochtenen Wechselverhältnis mittelhauder stehen und aus ihm nicht auszubrechen sind, wobei die Tendenz stets auf das geht, was eben als Zweck bezeichnet worden ist, der nicht Ziel des kirchlichen Redens, der kirchlichen Lehre werden kann. Das Ziel wäre in der Tat die Aussprache, die Verlautbarung, die Zustimmung zu diesem Versprechen, das vertrauensvoll gegeben wird. Die Stiftung aber dieses Vertrauens, die Erreichung dieses Ziels liegt nicht auf dieser Ebene des Lehrgesprächs, sondern liegt gewissermaßen auf einem Seitenweg und ist doch für die Fruchtbarkeit des fortgehenden Lehrgesprächs von schätzhaltiger Bedeutung und unverzichtbar. Es ist die Verheilbung unter der die kirchliche Kehre ihr Geschäft treibt.

Wenn dieses Ziel tatsächlich erreicht wird, dann geht offenbar diesem Assens, dieser Zustimmung des Hörers zu dem, was lehrende Kirche ihm vermittelt, dieser Zustimmung geht in einem gewissen Sinne schon voraus diese Ansprache des deus loquens. Soetwas wie die Gebetsituation als die Antwort, die hier von Selten des angesprochenen Hörers erfolgt, wird hier in Rechnung gestellt, man könnte auch sagen es ist ein Über-

525

gang, ein in vielen Fällen gar nicht genau lozierbarer Übergang vom Gespräch als dem zwischenmenschlichen Dialog in eine Ebene des Redens, die den Charakter des Gebets hat. Und in dieser Dimension liegt auch die Möglichkeit der Vergevisserung, die in der dialogischen unmöglich angestodelt werden kann, weder überhaupt, noch letztendlich mit Verstand gesucht werden kann. Wo es zu dieser Vergevisserung kommt, wo der erste Schritt, wenn ich so sagen darf, in das Vertrauen zu dieser Zusage geschieht, dort beginnt auch der Prozeß, der als eine modifizierte Form des Lernvorganges in der Kirche aufgefaßt werden muß, nämlich die Darstellung, die Äußerung dieses Vertrauens auf im Verhalten derer, an die die Botschaft gerichtet ist. Das Vertrauen auf die Wahrheit eines Versprechens ist seinem Wesen nach immer auch zugleich und notwendigerweise das Vertrauen zu der Wahrfähigkeit zu der Person, die dieses Versprechen gegeben hat. Die Wahrheit einer Zusage gründet in der Zuverlässigkeit, in der Wahrfähigkeit dessen, der diese Zusage gemacht hat. Und auf die Wahrheit dieser Zusage vertrauen heißt, sich vertrauensvoll an den wenden und zu dem bekennen, der als die wahrhaftige Urheberpersönlichkeit diese Grundlage bietet, sowohl für die Glaubwürdigkeit des Wortes, als auch für die Freiheit des Vertrauens, das diesem Wort geschenkt wird. Die Äußerung des Vertrauens ist ein Akt, der beschrieben wird mit dem Begriff des Bekenntnisses. Dieses Bekenntnis ist nicht eine Aktion der Lehrenden Kirche, das muß unter allen Umständen festgehalten werden. Das Bekenntnis ist eine Handlung, eine Aktion aus dem Kreis der Adressaten der kirchlichen Lehre und steht nicht unter der Bedingung des kirchlichen Lehrens, sondern die kirchliche Lehre hat hier eher soetwas wie eine nicht meehanisch wirkende katalytische Funktion, nicht aber eine kausale Funktion. Und das Bekennen ist insofern ein auf der menschlichen, zwischenmenschlichen Ebene, auf der intersubjektiven Ebene sich miteinander verstürdiger Menschen eine nicht abbildbare Novität, ein Novum, das schlechtedings nicht nach allgemeinen Gesetzen bestimmt werden kann. Und hier bei dieser Bestimmung des Bekenntnisses zu dem Urheber einer Zusage wird der Unterschied nicht nur in der Bestimmung der Subjekte des Lehrens und des Bekennens zu suchen sein, sondern der Unterschied auch darin, daß, wenn die kirchliche Lehre zwar fast excludat im Element der menschlichen Kortsprache ver-

526

läuft, von dem Bekennen dies keineswegs in derselben Weise notwendig gesagt werden muß. Vielmehr wird hier durchaus damit zu rechnen sein, daß, wenn dieses Bekennen als ein Sichbekennen vernehmender Hörer verstanden wird, daß dieses Sichbekennen in allen Lebensänderungen dieser hörenden Menschen sich durchsetzt und ausgestaltet, ohne daß dies in Perfektion von Anfang an geschieht. Das Bekennen ist ein anfängliches und hat die Spuren seiner Anfänglichkeit bis zum Ende immer noch an sich. Kein Bekennen ist ein perfektes Bekennen, sondern immer nur ein vorläufiges, ein Schritte in Richtung der Endgültigkeit, aber keine Endgültigkeit selber.

Das Bekennen hat eine Pragmatik, die nicht in der sprachlichen aufgeht, sondern hier ist wortloses Handeln in vielen Fällen der präzisere Ausdruck des Sichbekennens von Menschen zu dem Gott des Evangeliums, als es wortreiche Deklarationen sind und sein können. Soviel aber wird man sagen können, daß diese Handlung, diese Tatkraften, wenn sie aus dem anfangs, dem anfänglichen Vertrauen entspringen, jedenfalls auch den Charakter des Dankes an sich haben. Ein Bekennen, das kein Danken ist, von dem wird man sagen müssen, daß es ein in höchstem Maße anfängliches und ein auch noch der Frage unterworfenes ist, denn die Äußerung des Vertrauens ist ein Dank für das Ereignis des Vertrauens, das so wenig in der Nacht der lehrenden Kirche steht, wie es in der Nacht des Individuums steht, das dieses Vertrauen schenkt. Das Ereignis der Freiheit zum Vertrauen ist etwas, was nicht in der Nüchternheit des Subjektes dieses Vertrauens liegt, ohne daß diese Situation eine Minderung der Freiheit zum Vertrauen wäre. Es käme nur heraus, daß in dieser Erfahrung der Freiheit des Vertrauens Freiheit kennengelernt wird nicht als eine selbstgeschaffene, sondern als so etwas wie eine geschenkte Freiheit. Und Freiheit als Geschenk wäre eine Bestimmung und eine Erfahrung von Freiheit, die auf das Engste verknüpft ist mit diesem Vorgang einer adäquaten Wahrnehmung wahrhaftigen Versprechens durch Menschen, die sich auf dieses Versprechen einlassen wollen. Das "Sichbekennen zu" ist in seiner Wendung an denjenigen, dem sich das Vertrauen verdankt, vermittelt durch die Aussage, eine Tatkraft, die in dieser ihrer Dirkttheit auch ihre Gewalt und ihre Erreichung notwendigerweise findet; "Sich

zu Gott Bekennen" heißt, sich an Gott wenden, und dies sehr wohl in dem Medium, in dem auch das Versprechen an den Hörer herangebracht worden ist. Das Gebet ist in der Tat ein zu klafst sprachliches Handeln des Menschen, ohne daß das Gebet die exklusive Gestalt des "Sich zu Gott Bekennens" von Selten des Menschen ist.

In dem Gebet identifiziert gleichsam der Beter seinen Willen mit dem im Versprechen Gottes erfahrenen Willen Gottes. Und das Herrengebet, das Vaterunser, ist in seiner Gliederung, nach meinem Verständnis, eine sehr präzise Darstellung dieser Figur. In den ersten drei Bitten macht sich der betende Mensch die verheißene Sache Gottes so zu eigen, daß er sie in seinen eigenen betenden Willen aufnimmt. Nicht nur Gott hat ein Interesse daran, daß sein Name gehollt wird, daß sein Reich kommt, daß sein Wille geschieht, sondern der Beter nimmt an diesem Interesse Gottes als seiner eigenen Sache teil, weil diese Sache ihm nicht vorenthalten ist, sondern weil diese Sache zutiefst Inhalt dessen ist, was Gott verheißt hat. Und in diesen Verheißungswillen Gottes hinein betet der Beter gewissermaßen nun auch seine eigenen Fragen, die Fragen seines menschlichen Daseins, als da sind: Hunger, Schuld und Versuchung durch das Böse. Nämlich so, daß diese Problematik seines Existierens in dem Zug und in der Geschichte des Verheißungswillens Gottes selbst, in dem seine eigene Sache vorankommt ihre Bewältigung, ihre Überwindung im Blick hat. Das bedeutet, daß schon im Gebet so etwas wie die Einlassung des sich zu dem verheißungsvollen Gott beziehenden Menschen stattfindet, eine Einlassung auf die Geschichte, die mit dem Versprechen allezeit eröffnet ist, wobei es jetzt darauf ankommt, zu bedenken, was in der Formallanalyse dessen, was Versprechen heißt schon einmal angeklungen ist, daß nämlich zum Sinn einer Zusage oder zum Sinn eines Versprechens gehört, daß das Versprechen ein schlechthiniges Bonum ist, ein Gut und keine Gefährdung, und daß es zum zweiten ein Novum ist, etwas, was nicht dem normalen Verlauf der Dinge anvertraut werden kann, sodaß man vom normalen Lauf der Dinge erhoffen kann, daß eintritt, was da versprochen ist. Sondern das, was da versprochen wird liegt nicht auf der Gehirnsfläche des Normalen, sondern ist etwas Außergewöhnliches, ein Novum im gewöhnlichen Sinne, nicht die Wiederholung von etwas schon Gewesenem. Und ein Bonum zumal, und die Einlassung

auf ein Versprechen bedeutet auch die Einlassung darauf, daß durch dieses Versprechen die Situation, in die hinein es versprochen ist, von ihm qualifiziert ist wird, nämlich so qualifiziert wird, daß im Schein des versprochenen Guten und des versprochenen Neuen die noch bestehende Gegenwart und die noch bestehende Situation als das "Noch nicht Gute" und das "Noch nicht Neue" erkannt und wahrgenommen wird. Zugleich aber auch als das keineswegs mehr nur Alte ein-fach abgetan werden kann, oder als das nur Schlechte beiseite geworfen werden kann, sondern es ist offenbar durch diese Versprechen, und nur so kann die Situation, in der es aufgefaßt wird, verstanden werden, es ist in diese Situation ein Zuwachs an Bestimmung gekommen durch das Versprechen selbst. Ein Zuwachs an Bestimmung, wodurch auch die Situation verändert, verändert, neu qualifiziert wird. Und wer sich auf ein Versprechen, auf eine Zusage einläßt, läßt sich auch auf die Qualifikation der Situation des Vornehmens dieser Zusage ein, und das heißt auf die bestimmte Wahrnehmung der Gegenwart, in der er existiert, eine Wahrnehmung, diese nicht mehr erlaubt, die Situation des Vornehmenden und des sich darauf Einlassenden entweder als das immer schon gleiche oder als das absolut Schlechte, in eine Endgültigkeit des ewigen Kreislaufs oder in eine Endgültigkeit des absoluten Negativen abgeleitet zu lassen.

Wer diese Zusage Gottes wahrnimmt, vertrauensvoll wahrnimmt, kann die Welt nicht einfach als das immer schon gleiche, Alte, Schlechte sich selbst überlassen wollen. Sondern diese Situation, in die das Versprechen hineingesagt ist, qualifiziert jedenfalls diese Situation zu einer prinzipiellen Vorläufigkeit, in der die Möglichkeit des Änderns und die Möglichkeit des Neuen immer eine reale Möglichkeit ist, die es auszumitteln gilt in dieser Situation. Die Prämisse: wenn Gott in diese Welt hinein eine Zusage macht, dann kann diese Welt, und das ist mit dem Erlaßnis des Zusagens selber gesetzt und gehört zum Verständnis dieser Zusage, dann kann es mit dieser Welt nicht so bestellt sein, daß sie nur für den Untergang reicht. Dann hat diese Welt ein Neues vor sich, daß als ein Positives für die Menschheit dieser Welt wahrgenommen und auch hier verantwortet werden kann. Das heißt, daß in diesem Vertrauen zur Zusage auch eine bestimmte Weise die neu erfarrene Gegenwart

mit einer neuen Zukunft, der Zukunft eines Neuen Seins zusammengehalten wird, nun aber auch im Existieren derer, die dieses Vertrauen auf sich genommen haben. Dieses Vertrauen, das nun auch seine Äußerung und seinen Ausdruck finden will; und dies, meine ich, kann eigentlich sinnvoll nicht anders vorgestellt und gedacht werden, daß unter der Prämisse der Wahrheit dieses Versprechens Menschen die Tätigkeiten, die Handlungsmöglichkeiten in dieser Welt daraufhin prüfen, und daraufhin betrachten, mit welchen dieser realen Möglichkeiten ihr Vertrauen und ihrer Anzueglichkeit, wenn ich so sagen zu darf, zu Gott Ausdruck geben können, womit können sie sich unter diesen praktischen Möglichkeiten so zu Gott bekennen, daß in diesen Taten etwas von dieser Geschichte sichtbar wird zwischen dem vorausgeworfenen Versprechen in die gegenwärtige Situation und dem, worauf dieses Versprechen in seiner Tendenz hinzielt, so daß es selber der Anfang dieses Künftigen, Vollendeten sein wird. Das Bekenntnis zu Gott als Dank für das Geschenkte, für das ermöglichte Vertrauen ist auch Vertrauen, wenn ich so sagen darf, für die Welt, in der diese Möglichkeit wahrgenommen wird, ist ein Vertrauen nicht auf die Welt, wohl aber für die Welt, ein Vertrauen, das dieser Welt zugute kommen kann, sofern mit der Zusage ernst gemacht wird, als ein Anfang, der unendlich überboten wird. Ich würde sagen, das Bekenntnis, das den kirk Charakter des Dankens hat, entspricht auf bestimmte Weise dem, und will dem entsprechen, was als die Erfüllung der Verbindung aussteht eine Erfüllung, die zum Danken sich verhält wie ein gewaltiges Überbieten dessen, was ins Auge bestenfalls gefaßt werden kann.

Wenn in der letzten Stunde von einer pragmatischen Konvention der kirchlichen Lehre gesprochen worden ist als die Konvention zwischen Bitten und Versprechen, so könnte hier sehr wohl von einer praktischen oder auch pragmatischen Konvention des christlichen, des kirchlichen Bekenntens gesprochen werden, einer Konvention, die sich darum bemüht, den Dank des Vertrauens offen zu halten, für etwas, was in keiner vorstellbaren Kategorie aufgeht, was in keinen objektiveren, vergegenständlichen und verdinglichenden Kategorien aufgeht, und das will heißen, daß gleichsam den Dingen und den Wirklichkeiten in dieser Welt Möglichkeiten eingeräumt werden, die nicht in bereits festgestellten Prädikaten abgeschlossen und erledigt sind. Ich könnte auch sagen, daß in dem Verhältnis der Menschen untereinander, in

denen dieses bekenntnishaft handelt, primär sich ereignet, daß in diesen Bezügen die Menschen nicht durch ihre Rollen, als durch ihre Rollen definiert betrachtet werden, sondern daß hier im Kleinen je und in den älteren Bezügen der Lebenswelt, in denen Menschen existieren, daß in diesen Bezügen sozusagen die für Überraschungen durchaus sorgende Subjektivität ernstgenommen wird. Kein Mensch ist erschöpft in dem, was er als Geschichte hinter sich hat, sondern von jedem darf erhofft und angenommen werden, daß er Neues, Überraschendes in dieser seiner Geschichte noch aus sich gebiert und heraussetzt. Die Person ist mehr als ihre abgelaufene Geschichte. Das wäre das Vertrauen, das allemal entgegengebracht wird in den zwischenmenschlichen Beziehungen dann, wenn es um die Konkrektion oder die Praxis des Bekennens des christlichen Glaubens, des Vertrauens zu gehen hat. Keine Person ist definiert durch ihre Vergangenheit, d.h., daß hier sehr wohl mit Verhältnissen gerechnet wird, die schon im Kleinen den Charakter des Überbleibens an sich haben, des Überbleibens des Dagewesenens. Niemandem wird seine Erfahrungswelt bisher zum Gesetz seiner Zukunft gemacht werden können, und dies wäre das Eintreten eines Momentes von Neuem, das aus diesem Bekennen des christlichen Glaubens unerträglich hervorgehen muß, wenn anders richtig ist, was wir früher gesagt haben, daß Gott nicht in Kommunikation mit den Menschen treten will, wenn nicht Menschen untereinander in Kommunikation treten, und wenn jemand von Gott ein schlechthinniges Überbleiben des Bisherigen erhofft, erwartet und im Vertrauen darauf ausgerichtet ist, dann ist etwas von diesem Erhoffen eines Überbleibens auch im Verhältnis der Menschen untereinander notwendig spürbar; dann wird eben kein einmal gefundenes Prädikat für jemanden nun zur Definition seines künftigen Verhaltens für alle Zeit. Es gibt keinen Regress mehr auf so etwas wie "es war immer schon so und es wird immer auch so bleiben". Diese Einstellung zur Welt als der Welt der Wiederkehr des Ewig Gleichen ist unter diesen Voraussetzungen und Prämissen schlechterdings unmöglich. In der Situation der Einlassung auf diese Zusage wird in der Tat mit einer qualitativen Differenz zwischen dem, was jetzt noch ist und jetzt noch nicht ist, und dem Künftigen, das schon seine Spuren vorausgezeichnet hat, gerechnet, und das Bekennen ist so etwas wie ein zum Vorzeichen bringen, auch in aller Vorläufigkeit, dessen, worauf das Versprechen als Anfang des künftigen Neuen hinzielt und ausgerichtet ist.

331

Man könnte hier auch sehr gut die von Bonhoeffer geprägte Unterscheidung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten gebrauchen. Es ist die Zusage selbst, die durch ihr Einbrechen in die Gegenwart diese Gegenwart um die Möglichkeit bringt, sich als letztes je aufspielen zu wollen. Die Bestimmung, die Definition dieser Gegenwart zu einem Vorletzten und die Aufgabe, dieses Vorletzte in seiner Vorläufigkeit auch wahrzunehmen, nämlich qualifiziert durch dasjenige, und nur so kann es gedacht werden, wenn es das Letzte ist; die Gegenwart als Vorletztes und Vorläufiges zu denken, heißt nicht sie denken aus der Mangelhaftigkeit der menschlichen Ausstattung, denn das wäre gerade nur eine negativer Bestimmung dessen, was Vorletztes und Vorläufiges ist, aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur heraus; die Gegenwart zu denunzieren als etwas Schlechteres, die Vorläufigkeit und das Vorletzte an dieser Gegenwart resultiert aus dem Überschauesenden, aus dem Überbleibenden dessen, worauf Verheißung als Beginn gerichtet ist. Die Frage ist, ob wie in diesem so bestimmten, vom Letzten her bestimmten Vorletzten die Möglichkeiten des Verhaltens ausgemittelt werden können, die angemessen sind, um dieses Vorletzte in seiner Vorläufigkeit auch real an den Tag kommen zu lassen. Hier ist der Ort, wo ich meine, daß die christliche Gemeinde als lernende und bekennende sich zu betätigen hat als jener Teil des Menschengeschlechts, in dem das Adressat-Sein des Menschengeschlechts ernstgenommen und wahrgenommen wird, wo Menschen Adressaten der göttlichen Zusage sein wollen, als solche dann auch sich verhalten wollen und die Möglichkeiten gemeinsam erproben und erfragen, in denen so etwas möglich ist, und Feststellen, in welchen Möglichkeiten so etwas nicht getan werden kann. Es gibt eine Fülle von Handlungsmöglichkeiten, die offenkundig bei genauer Betrachtung als untauglich herauskommen für die Art und Weise, wie Christen sich zu dem Gott des Evangeliums bekennen. Die Eindringlichkeit der Aufweisung der Unmöglichkeit von solchen praktischen Möglichkeiten, die technisch sehr wohl realisierbar sind, aber ob sie auch als die Möglichkeit in jenem Vorletzten re realisiert werden können, auf das es hier ankommt, ist eine ganz andere Frage... Man könnte zum Beispiel durchaus davon ausgehen, und die Sache ist akut und aktuell genug, daß man sich auf Heraklit beruft und meint, der Krieg sei der Vater aller Dinge und es gäbe Konflikte, die nur durch Krieg gelöst werden könnten, weshalb die Regel zu befolgen sei, ei vis pacem, para bellum.

332

Das ist eine konkrete, reale Handlungsmöglichkeit, aber ob es eine Handlungsmöglichkeit in einer Welt ist, die als das Vorletzte unter der Zusage Gottes verstanden und wahrgenommen wird, ist eine ganz andere Frage. Wenn diese Zusage bedeutet die Gemeinschaft Gottes mit jedem Menschen dieser Erde und die Möglichkeit einer vorbehaltlosen Gemeinschaft aller Menschen dieser Erde miteinander, dann scheint diese Strategie des Friedens "si vis pacem, para bellum" eine ungeschlossene Möglichkeit für die Christen, die Ernst machen mit dieser Zusage in dieser Welt, denn zu der Friedensstrategie unter dieser Zusage gehört nicht das Mißtrauen gegen den anderen, sondern in erster Linie die Fähigkeit und die Bereitschaft, dem anderen Vertrauen einmal entgegenzubringen. Diese Initiative des Vertrauens ist der wichtigste Schritt in einer solchen Friedensstrategie, und es klingt wie Zynismus, wenn man sagen würde: "Vertrauen ist gut, aber Kontrolle ist besser." Das ist wiederum eine Verwechslung der Bestimmung des Charakters des Vorletzten mit der bloß negativen Qualifizierung aus der Unzulänglichkeit des Menschen: Keiner ist recht vertrauenswürdig, mit dieser Unzulänglichkeit muß man leben, also ist alles, was wir hier tun, ein Vorletztes. Das ist nicht die Qualität des Vorletzten, um die es hier geht; wenn sie als eine durch diese göttliche Zusage bestimmte Vorzüglichkeit erkannt und in Anspruch genommen wird, dann verbleiben sich die Mittel des Bisherigen zur Gestaltung des Lebens in Vorblick auf das Neue. So wenig das Verheißene, das versprochene Neue durch das Bekennnishafte Tun und Handeln der Christen in dieser Welt herbeigeführt werden kann, so kann doch dieses Handeln gleichsam den Boden, den Ort bereiten, wo dieses Neue Wirklichkeit werden will. Es wird nicht schon die Hochzeit gefeiert, aber der Saal kann zugeweiht werden, in dem die Hochzeit ihrem Charakter gemäß gefeiert werden kann. Dieses Geschehen der Zurüstung ist etwas, was sehr wohl in dieser Welt gemacht werden kann, und voran bekennnishaftes Tun der christlichen Kirche entscheidend interessiert sein muß. Das ist geradezu die Zielbestimmung dieses christlichen Bekennens, und nur in einem besonderen Handfall wird für das christliche Bekennnis auch notwendig werden, über das wortlose, aber tatkraftige Tun hinaus nun auch ausdrücklich zu sagen, was sie immer schon tut. Die Pragmatik dieses Bekennens ist nicht an das Wort gebunden, aber sie schlägt auch das Wort nicht aus. Nur gilt hier in ganz besonderer Weise, daß das Wort

nicht auch schon die Tat des Bekennens verbitzt. Das muß hier entscheidend festgehalten werden, und deshalb würde ich die Sequenz, von der oft gesprochen wird, zwischen dem Bekennen in Worten und Taten der Sache nach für umgekehrt zu formulieren erachten, daß das Bekennnis seiner Natur nach ein Bekennen in Taten und Worten ist. Dieses tatkraftige Bekennen hat dann auch noch einmal eine nicht geringe Relevanz für das komplementäre Geschehen der kirchlichen Lehre. Eine Bedeutung, die ich hier vielleicht noch andeuten kann, in dem Sinne nämlich, daß, wo die Fragen in diesem Lehrgespräch wach werden und auftauchen nach der Glaubwürdigkeit, der Vertrauenswürdigkeit des Versprechens, mit die Auskunft erteilt werden kann und oft erteilt wird, daß die tatkraftige Bezugsung der göttlichen Gnade, des göttlichen Evangeliums so etwas wie die Verifikation des kirchlichen Lehrens sei. Das scheint mir eine der großen Irrführungen zu sein, die sowohl in den Köpfen der christlichen Kirche als auch außerhalb derselben spielt. Durch das Bekennen wird das Lehren nicht verifiziert. Es kann unter Umständen der Modus, die Tonlage des Lehrens dadurch verstärkt werden, aber wer der Bekennnis mit der Verifizierung der Lehre, und die des göttlichen Versprechens selbst verwechselt, verwandelt unweigerlich wiederum, nun auf dem Feld des Praktischen, nicht auf dem Feld des Lehrmäßig-Theoretischen, das Angebot der Zusage in eine Forderung, in ein Postulat, das nicht mehr im Sinne eines Geschenke zu verstehen ist, sondern dies nun vom Menschen etwas verlangt, statt daß darin der Wille sich ausdrückt, mit dem Gott dem Menschen etwas geben will. Diese praktische Perversion ist von der christlichen Kirche von so vielen der Lehren wie auch von selten des Bekennnisses zu vermeiden, und damit solche Mißstände nicht einreißen, hat Theologie so etwas wie eine kritische Zwischenfunktion zu übernehmen zwischen dem Tun der Kirche im Sinne des Lehrens und dem im Sinne des Bekennens. I

Ich hoffe, daß vielleicht soviel andeutungsweise sichtbar geworden ist, daß meine Intention darauf hinausläuft, Theologie zu verstehen in Analogie zur Sicherung dessen, was ich im Mittelteil als die Situationsangabe für eine kritische Theorie der Praxis bezeichnet habe, eine Lokalisierung in dem Augenblick der Möglichkeit des Neuen aus dem Alten und der Möglichkeit, aus dem Alten herauszutreten und dem Neuen Weg zu bereiten, entgegenzugehen.

Das für Morgen als Aufgabe der Möglichkeit für Theologie zwischen Lehre und Bekennnis der Kirche.

Nach meinen letzten Überlegungen und Betrachtungen sind mir zwei Anfragen aus Ihrem Kreis vorgetragene worden: Das eine ist die Anfrage, welche die Interpretation Nietzsches betrifft hinsichtlich seines Wissenschaftsbegriffes, und das andere ist die Anfrage, ob mit einer Interpretation, wie sie hier versucht worden ist in Richtung der Pragmatik von Sprechakten im kommunikativen Verhältnis redender und agierender Subjekte untereinander, ob durch diese Betrachtungsweise andere Betrachtungsweise wie die welschaltliche und die sakramentalistische ausgeschlossen sind.

Zwischenfrage: Einfach gefragt, warum reden Sie von kirchlicher Lehre und nicht einfach von Botschaft? Denn wenn kirchliche Lehre das Zusage Gottes vermittelt, dann ist das eine Botschaft, ... (unverständlich)

Antwort: Wenn Sie sagen 'Botschaft', wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn dabei fest bleibt, daß es sich da nicht um eine einfache Mitteilung nur handelt, sondern um eine pragmatische Fortsetzung in dem Medium menschlichen Redens, eine pragmatische Fortsetzung bezogen auf die Initiative Gottes. Deshalb hatte ich davon gesprochen, daß auf das göttliche Versprechen von Seiten der lehrenden Kirche die Pragmatik des Bittens folgt. Dies wäre für die Ausrichtung der Botschaft ein unverzichtbares Element, so daß man sagen müßte, für die Bestimmung des Begriffs kirchlicher Lehre ist es unerlässlich, das nun auch analytisch zu leisten, was in der Sprechakttheorie für den Vorgang des Versprechens gewiss geleistet worden ist, hier nun für die Pragmatik des Bittens. Man wäre also geneigt und müßte dies in der Tat nun auch leisten, die Pragmatik des Bittens in dem Sinne zu analysieren, daß die Bedingungen häuher gemacht werden, unter denen ein bestimmtes Reden die Wirklichkeit des Bittens auch erfüllt. Die Realitätsbedingungen des Bittens müßten analytisch erhoben werden, wenn so etwas wie eine kritische Überprüfung möglich ist, möglich sein soll, und die Frage der Konventionen göttlichen Versprechens und menschlichen Handelns als Bitten geprüft werden soll können, wobei dann in der Tat auch noch, und das wäre nun eine Aufgabe, die von der Philosophie als einer Orientierung wie als einer kritischen Reflexion zu leisten wäre, zu berücksichtigen ist, daß in einer generellen Pragmatik des Bittens sehr wohl noch zu differenzieren ist zwischen den Bezugsgrößen, auf die das Bitten gerichtet ist. Zwar kann man wahrscheinlich einen generellen Rahmen der Pragmatik des Bittens entwerfen, aber das, worum gebeten wird, spielt für diese Pragmatik in ihrer Bestimmtheit einrecht unwesentliche Rolle.

335

Erst recht dann, wenn es sich um eine komplexe Größe handelt wie es etwa die Größe 'menschliches Vertrauen zu göttlichem Versprechen' ist, denn das ist noch einmal eine Präzision, die nicht von ungefähr ist, sofern dabei bestimmte Überprüfungs-möglichkeiten, die in rein zwischenmenschlichen Beziehungen vielleicht noch praktikabel sind, hier schlechterdings nicht mehr realisiert werden können, ohne das damit freilich die Kategorie des Versprechens einfach dahinfallen müßte. Hier sind also Differenzierungsaufgaben noch drin enthalten, und ich meine, daß diese Aufgaben nicht zugedeckt werden sollten durch eine allzuschnelle kategoriale Fixierung.

Das andere, was ich sagen möchte, ist, daß, so gewiß es für die kirchliche Lehre nicht darauf ankommt, ein System bestimmter Aussagen zu et entwerfen, dennoch die pragmatische Betrachtung nicht etwa als eine abstrakte vorgestellt werden soll und kann, sondern als eine solche, in der die übrigen Sprachstrukturen und Sprachdimensionen sehr wohl als unveräußerliche Elemente mit enthalten sind. Ich sagte, daß die pragmatische Dimension menschlicher Vortragsprache sehr wohl auch notwendigerweise impliziert die semantische wie auch die syntaktische, und man kann schon auch die Frage stellen, wenn auf eine solche konkrete Sprache geblickt wird, ob nicht Störungen oder Zerstörungen, Beschädigungen in der syntaktischen Formation, ob das nicht ein Index schon sein kann, daß auch die übrigen Dimensionen nicht mehr in einem integralen Sinne realisiert werden. Die indikativerische Funktion von solchen Störungen in einzelnen Dimensionen wird ein wesentlicher Hinweis auch sein für die Verlaufsrichtung und Anlage von Untersuchungen. Noch einmal also: Auf Bedeutung wird nicht verzichtet, in dem auf die Pragmatik reflektiert wird, hört die Bedeutung nicht auf, ein wesentliches Moment für das Zustandekommen von pragmatischen Relationen zu sein. Wenn jemand zu jemanden spricht, sagt er ihm etwas. Dieses etwas ist ein unverzichtbares Moment und ist genau dasjenige, was als semantischer Faktor in jeder Sprech- und Sprechsituation von wesentlicher Bedeutung ist, und die Sorgfalt und die Intensität der syntaktischen Konstruktion ist nun in der Tat wiederum für die Aufnahme von sprachlich artikulierter Bedeutung eine wesentliche Hilfe, in vielen Fällen eine unerlässliche Bedingung. Man kann in syntaktisch verkürzter Form zwar auch semantische Gehalte vermitteln, aber das bedarf dann weitgehend, wenn Eindeutigkeit erzielt werden soll, möglichst eindeutiger

376

Handlungsfelder, in denen diese semantischen Gehalte in syntaktisch verkürzter Form und Äußerung vorgetragen werden. Ich will also die Zurückweisung der Ausrichtung von kirchlicher Lehre nach dem Paradigma des Systems... diese Zurückweisung bedeutet nicht die Eliminierung der semantischen Dimension aus dem pragmatischen Gebrauch und der pragmatischen Anlage und Grundbestimmung von kirchlichem Lehren als einem Sprachhandeln, als einem in der Tat mit Sprache umgehenden Handeln. Mit Austin zu sagen, es ist ein doing with words und nicht mit etwas anderem. Insofern gehört dieses Moment der Bedeutung hinzu, wobei eben nur daran zu erinnern ist, daß die Bedeutung sich keineswegs vollständig erschöpfen im Arrangement von Aussagen, sondern das Aussagen in ihrer primären sprachlichen Sittierungen der sprachlichen Verständigung von sprachkompetenten Subjekten angesiedelt ist. In dieser Situation, das ist allerdings dann eine theologische Auskunft, die vonher Philosophie so nicht mit Notwendigkeit wiederholt werden muß - ist die theologische Auskunft, daß, wenn diese sprachpragmatische Ebene betreten wird, sich als der primäre Indikativ nicht die Aussage herausstellt, sondern die Zusage, in der einem hörfähigen Subjekt ein bestimmtes zugesprochen wird, auf das er sich verlassen kann. Wie auf der anderen Seite, wiederum in der Theologie, die These mit aufgestellt wird, daß der primäre Gebrauch des sprachlichen Imperativs nicht den Sinn der Vorschrift, des Befehls hat, sondern den primären Sinn der Bitte. In dieser Bitte, die an den Menschen ergreift, ist die Konformität dieses Imperativs auch in dem Gebrauch, der von ihm gemacht wird in der primären Anrede an Gott, gewahrt. Der sprachliche Imperativ des Menschen hat in einer doppelten Dimension in der Beziehung Mensch - Gott und in der Beziehung Mensch - Mensch, aber so, daß der pragmatische Sinn in beiden Fällen durchaus konform ist. Der Gebets-Bitte entspricht sehr wohl die Bitte als der Grundsinne von Menschen im Umgang miteinander. Ob das für die Zusage auch so zutrifft, das ist eine Frage, die jedenfalls nicht so leicht entschieden werden kann, wie das vielleicht für die sprachliche Form des Imperativs möglich ist. Das würde aber immerhin daran erinnern, daß auch von der Theologie her die Frage nach der Menschlichkeit des Redens schon gestellt wird, und die Frage dann auftauchen muß, ob nicht für die Menschlichkeit der Kommunikation von Personen in der menschlichen Vortsprache die Einhaltung bestimmter Grundverständnisse und Grundbedeutungen im pragmatischen Gebrauch von wesentlicher Relevanz ist. Man könnte die Frage zB

332

stellen, inwieweit eine Sprache noch den Charakter der Menschlichkeit sich erhalten hat, wenn hier der Imperativ exklusiv oder mindestens primär auf den Nenner der Forderung gebracht ist; inwieweit ist dann noch diese Sprache das Kommunikationsmedium von Menschlichkeit und von menschlichem Umgang miteinander? Ist das nicht dann schon unter Umständen das Anzeichen einer jedenfalls die Humanität der Kommunikation bedrohenden Umlageung? Nur der Imperativ, der als Kommando unter der Bedingung der Mitte wirklich in der Sprachpragmatik einer Kommunikationsgemeinschaft fest erhalten bleibe, wäre so etwas wie die gebante Inhumanität, die herausbricht, wenn die Vorschrift zum alleinigen Sinn des sprachlichen Imperativs im Umgang von Menschen miteinander wird. Ich hatte eben so einen Punkt angedeutet, auf den ich zuletzt noch einmal den Blick richten möchte unter der Fragestellung, was eigentlich Theologie sei und unter welchem Status sie zu begreifen sei auf dem Hintergrund der bisher Gewachten Überlegungen zu dem Begriff der kirchlichen Lehre. Soviel, meine ich, könnte deutlich sein, daß man die Theologie bestimmt nicht ohne Umschweife mit dem in eins setzen kann, was hier mit kirchlicher Lehre gemeint ist. Schon das, was konstitutiv ist für die Tätigkeit des kirchlichen Lehrens, nämlich die strenge Adressiertheit, die der Anredecharakter an eine bestimmte Person, ist etwas, was in dieser Weise bestimmt nicht konstitutiv ist für die Theologie, was wie sie zB hier betrieblen wird und wie wir sie in diesem Kolleg miteinander versucht haben. Schon gar nicht hat die Theologie mit der kirchlichen Lehre die Intention des Bittens um Vertrauen gemeinsam. Ich bin nicht in dem Sinne ein kirchlicher Lehrer, daß ich sie in diesem Kolleg um Vertrauen zur Zusage Gottes bitte. Was wir gemacht haben, sind Reflexionen darüber, und diese haben einen anderen Status als dasjenige, das Thema dieser Reflexionen gewesen ist. Insofern wird man von Anfang an davon ausgehen haben, daß Theologie und kirchliche Lehre zweierlei sind, die nicht ohne weiteres miteinander in eine identifizierende Beziehung gesetzt werden können. Die andere Frage, die sich anschließen könnte an diese erste Auskunft, wäre, ob denn Theologie, wenn sie nicht mit kirchlicher Lehre identisch ist, zu den intendierten Konsequenzen der kirchlichen Lehre gehört. Wenn die Intention kirchlicher Lehre auf das Vertrauen zum Evangelium geht, und dieses Vertrauen als sich ändernd im Bekenntnis, und dieses Bekenntnis

333

als ein Akt menschlichen Lebens zu verstehen ist; wäre die Frage, ob Theologie als Konsequenz, als Folge von kirchlicher Lehre so etwas wie eine spezifische Tätigkeit christlichen Lebens sei. Auch auf diese Frage wird man nicht ohne Zögern ja sagen können, denn die Theologie, die betrieben wird, wenn sie Reflexion auf kirchliche Lehre ist, verdankt sich als Reflexion nicht mit Notwendigkeit dem, was den Zweck der kirchlichen Lehre bildet. Diese theologische Reflexion muß nicht aus der Wurzel des Vertrauens hervorgegangen sein, sondern diese Reflexion vertritt sich durchaus mit einem energischen Mißtrauen gegen das, was sie reflektiert als Gegenwelt, das ihr Thema bildet; das heißt, wenn gesagt werden muß, die kirchliche Lehre ist Thema der theologischen Reflexion, so muß auch wohl von den erloffenen und erwarteten Folgen der kirchlichen Lehre, und dh vom christlichen Leben gesagt werden, daß das christliche Leben primär Thema der theologischen Reflexion ist und nicht der Grund, in dem die theologische Reflexion selber mit Notwendigkeit wurzelt. Ob das die ganze Auskunft ist, mag dahingestellt bleiben; auf alle Fälle wird man als erste Feststellung, in einem wie im anderen Falle, die Nicht-Identität treffen müssen, die Nicht-Identität von Theologie mit kirchlicher Lehre einerseits und mit christlichem Leben andererseits. Aber die Theologie hätte sicherlich kein Thema, wenn nicht diese beiden Größen ihre Aufgabe umschrieben, die es zu reflektieren gilt. Wir hatten in den bisherigen Überlegungen uns zunächst und in erster Linie bemüht um die Ermittlung des Begriffs und des Umfeldes dessen, was ich die Pragmatik kirchlicher Lehre nennen möchte; eine Pragmatik, von der wir sagten, daß sie eine spezifische Form der allgemeinen Pragmatik menschlichen Bittens sei, und daß für diese spezifische Gestalt und Ausprägung das relevant ist, was ich mit dem Begriff der pragmatischen Konvenienz umschreiben wollte, eine Konvenienz ein Überinkommen, eine Folgerichtigkeit und eine strenge Entsprechung zwischen jenem göttlichen Versprechen und diesem menschlichen Bitten, so; daß in diesem menschlichen Bitten die Intention, das Ziel des göttlichen Versprechens als Zweck dieses menschlichen Tuns, dieser menschlichen Tätigkeit festgehalten ist. Die Identität des Adressaten und die Identität der Intention verbinden das göttlich Versprechen und das menschliche Bitten in der Pragmatik der kirchliche Lehre. In einer entsprechenden Weise hätte eigentlich im Detail erörtert werden müssen dasjenige, was den komplementären Prozeß zu dem kirchlichen Lehren darstellt und was hier nur angeklungen ist als der Prozeß des Lernens, der ins Bekennen eingeht, wobei Lernen und Bekennen

eine Bewegung ist, in der das Vertrauen Ergebnis wird, welches das Ziel des göttlichen Versprechens und der Zweck des menschlichen Bittens ist, so daß es hier darauf ankommt, daß das Vertrauen als ein Lebensakt von Menschen zu verstehen ist, so daß es dann in einem zweiten Teil für die Theologie wohl darauf ankomme, nicht nur, wie im ersten Teil gesehen, die Pragmatik der kirchlichen Lehre auszuführen, sondern nun auch eine Pragmatik des christlichen Lebens zu reflektieren, die als die Praxis des Vertrauens umschrieben werden kann, und für die als die aufgegebene Konvenienz genannt werden kann die Anmessung und die Angemessenheit dieses menschlichen Vertrauens an die Wirklichkeit göttlichen Willens. Das hieße, an diejenige Wurzel der göttlichen Zusage, die zugleich die Wurzel der Wirklichkeit der Erfüllung dieser Zusage ist, so daß zu der Konvenienz mit der Wahrheit der Zusage die Konvenienz mit der Wahrfähigkeit Gottes als die Wirklichkeit des Willens, welcher die Wahrheit der Zusage und die Wirklichkeit der Erfüllung verbindet, in Betracht gezogen werden muß.

Die Theologie kann jedenfalls unter diesem Aspekt in ihrer Funktion bestimmt werden als die Reflexion zwischen der Pragmatik des kirchlichen Lehrens und der Pragmatik des christlichen Lebens, wobei für diese Reflexion von wesentlicher Bedeutung der Hinblick darauf ist, inwieweit die kirchliche Lehre in ihrem konkreten Vollzug realisiert die Struktur, durch die sie als kirchliche Lehre bestimmt wird, und das hieße, die strikte Angemessenheit des menschlichen bittenden Redens an die Struktur und Form des göttlichen Versprechens. In der anderen Hinsicht ist die Problematik, die für die Theologie den Leitfaden abgibt, die Frage, inwieweit christliches Leben in seiner gelebten Wirklichkeit korrespondiert und adäquat ist dem, was als die Struktur hier in Betracht zu ziehen ist, nämlich die Konvenienz menschlichen Vertrauens zu der Wahrfähigkeit göttlichen Willens, und beides offenbar, die Pragmatik im einen Falle in kritischer Fragestellung und im anderen Falle, beides keineswegs beziehungslos nebeneinander, sondern so, daß beide in einem Wechselverhältnis zueinander stehen, das in der theologischen Reflexion eigens mitvollzogen wird, so daß gesagt werden kann, diese theologische Reflexion ist nicht eine gleichgültige Reflexion gegen Lehre und Leben, sondern eine im Interesse des Lehrens und im Interesse des Lebens vollzogene Reflexion im Sinne der Erleuchtung, der Ermöglichung, der selbstkritischen Überprüfung zwisch von Adäquanz zwischen jener Pragmatik des Bittens

und dieser Pragmatik des Vertrauens, im einen Falle in dem Lehrenden Prozeß der Kirche, im anderen Falle im Lebensprozeß der Christenheit. Diese kritische Reflexion zwischen der Pragmatik und Praxis kirchlichen Lehrens und der Pragmatik und Praxis christlichen Lebens ist eine Reflexion, die dem Ort, an dem Lehren und Leben stattfindet, insofern ~~ihm~~ Recht notwendigem Geweise zuteil werden lassen muß, als sie nicht vollzogen werden kann unter ~~ziffermässiger~~ Auserachtlassung der Situation, in der Lehren und Leben stattfinden; dh, beide werden bedacht in der Theologie notwendigerweise in ihrer geschichtlichen Wechselseitigkeit und Wechselbeziehung eben unter der Frage, inwieweit Korrespondenz geschieht und Korrespondenz in einem sich vorlaufenden Sinne geschieht zwischen jenem Lehren der Kirche und diesem Leben der Christen in der Gemeinde und in dieser Welt, wobei jetzt an dieser Stelle auch die Bestimmtheit dieser Welt mitzuerflectieren ist, und hier könnte in der Tat die Folge noch einmal akut werden, ob es genügt, zwischen Theologie und kirchlicher Lehre einerseits und Theologie und christlichem Leben andererseits nur Differenz zu konstatieren; sofern die Welt Reflexion der Welt als des Ortes, an dem diese Vermittlung stattfindet, keine andere sein kann, als diejenige, die diese Welt unter der Bedingung und Voraussetzung dessen zu bedenken hat, was den Grund des kirchlichen Lehrens und die Aussicht des christlichen Lebens ausmacht; Dh, die Welt wird bedacht unter der Prämisse der Wahrhaftigkeit des Gottes; der die letzte Zusage in dieser Welt an Menschen gerichtet hat. Die Welt wäre zu bedenken als der Ort unter der Bedingung der ultima promissio Dei, jener letzten Zusage, die als Tatkraft Gottes gedacht nicht mit der letzten Tatkraft identisch gedacht werden kann, sondern die letzte Zusage ist; wenn ich so sagen darf, die ultima promissio Dei, sofern die Verheißung, die Versprechung (?) ultima scilicet Dei, sofern die Verheißung, die Verheißung die Wirklichkeit ihrer Erfüllung in sich als Aussichtsenthält. Mit dieser Erkenntnis und diesem Verständnis der letzten Verheißung als dem vorletzten ~~geschichtlichen~~ Geschehenlassen Gottes wird die Welt, in der diese Verheißung ergangen ist, mit dieser Verheißung im Charakter der Vorläufigkeit, der Vorletztheit zusammengeschlossen. Es ist in der Theologie genau nun nicht nur die Frage der Adäquanz zwischen dem göttlichen Verheißungswort und der kirchlichen Lehre, dem göttlichen Verheißungswillen und dem menschlichen Leben zu bedenken, sondern in dieser Theologie ist in eins auch zu

344

bedenken, inwieweit in jener Lehre und in diesem Leben auch die Angemessenheit beider an die Vorläufigkeit der Welt, in der sie Ereignis werden, mit zum Tragen kommt und mit ihrer Realisierung erfüllt. Kirchliches Lehren und christliches Leben werden verschiedene Weisen der Wahrnehmung der Vorletztheit der Welt, in die die Verheißung ergangen ist und in der ihre Lehre und ihre vertrauensvolle Aufnahme stattfindenden und Erfolg als werden, haben. Die Vorletztheit der Welt bedeutet, daß sie zum einen nicht mehr einfach gedacht werden kann als eine Welt, die sich erschöpft in den Erfahrungen, die mit ihr zu machen sind, wenn anders für diese Welt in Geltung gesetzt ist und von kirchlicher Lehre und christlichem Leben akzeptiert ist die Aufrichtung der Verheißung Gottes, welche die Erfahrung der Welt mit sich selbst nicht mehr allein lassen kann. Mindestens in einem kuglerischen Sinne müßte sogar gesagt werden, die Erfahrung der Welt ist bereichert, ist erweitert um die Verheißung Gottes, die Welt und ihre Erfahrung ist nicht einfach mehr eine Verheißungslose Welt, die gewissermaßen dem Schicksal der Erfahrungen, die mit ihr gemacht werden können, überliefert und überlassen ist. Sie ist aber auch noch nicht jene Welt des Anen sein, die in der Verheißung allererst versprochen ist. Man könnte sagen, die vorletzte Welt ist die Welt, die in eine eigentümliche Schwebel versetzt ist; sie ist nicht die absolut schlechte, die absolut alte Welt, sie aber auch keineswegs nun schon die gegliederte, die dem Willen Gottes Gemäße und entsprechende Welt der erfüllten Verheißung Gottes, sondern sie ist jene Welt, die in diese Labilität versetzt ist, in der die Möglichkeiten sehr wohl enthalten sind, einerseits, die Treue gegenüber dem Verheißungswort zu bewahren, und andererseits auch die Aussicht in dieser Welt auf die überblotende Erfüllung dieser Verheißung festzuhalten, und dies beides im Interesse daran, an die die Verheißung Gottes gerichtet ist, wobei kein Mensch gedacht werden kann als jemand, der nicht würdig wäre, diese Verheißung zu hören und zu empfangen. Die Bedingung für das christliche Leben, die Ausrichtung christlichen Lebens in dieser Welt als der besonderen Art und Weise der Wahrnehmung letzter Verheißung von selten Gottes kann nur vorge stellt werden nicht als die Verherrlichung der Welt, sondern als der Wille zur Einrichtung der Welt für die Menschen als die Adressanten der Verheißung Gottes. Als Adressanten der Verheißung Gottes können Menschen aber nur in einer freien, vertrauens-

342

... in der kleinsten Gemeinsamkeit menschlichen Lebens, im christlichen Verständnis, miteinander so etwas geschieht wie die Antizipation einer universalen Kommunikationsgemeinschaft von Menschen in dem Hören auf dieses Verheißungswort Gottes. Es gibt unter diesem Aspekt nicht die Möglichkeit qualitativ zu unterscheiden zwischen einer minimalen Kommunikationsgemeinschaft der Hörer der Verheißung und einer universalen; sondern die Struktur im einen und im anderen Falle, die Bedingung, unter der dies möglich ist, sind im einen und im anderen Falle dieselben Bedingungen, die antikuldebar sind in dem, was ich vorhin die Pragmatik des Vertrauens genannt haben, eine Pragmatik des Vertrauens, die nun nicht spezifiziert bleibt auf das Vertrauen auf die Zusage Gottes, sondern eines Vertrauens, das (auch nun) verstanden wird als Grundakt menschlichen Lebens im Zusammenleben von Menschen untereinander und miteinander, Vertrauen erst weist sich dann primär als ein interpersonales Lebensverhältnis; das eine freie Gegenseitigkeit ermöglicht, und so etwas wie die gelebte Wirklichkeit eines zu erhaltenden und eines zu verdankenden und zu beantwortenden Friedens ist. Vertrauen ist ein Grundverhältnis des Lebens, das den Titel der Humanität und der Menschlichkeit verdient. Christliches Leben in Übereinstimmung mit dem, was kirchliche Lehre zu sein hat, wäre die Einbringung der Existenzmöglichkeiten von Vertrauen in die gelebte Welt, die diese Welt dazu gibt. Die Primäre dabei ist: In dieser Welt ist so etwas nicht unmöglich, eine minimale Primäre. Die Welt gibt nicht so aus den Fugen geraten und ist nicht in einem solchen Maße eine Welt der Praxis der Entfremdung, daß dieses eine Lebensmöglichkeit wäre. Wenn es diese wäre, müßten Christen Phantome sein. Wenn Christen keine Phantome und keine Gespenster sind, sondern Menschen, die miteinander leben, sind sie der Existenzbeweis für die Möglichkeit einer im Grundgeschehen des Vertrauens miteinander gesicherten Kommunikationsgemeinschaft von Menschen. Christen müßten schon die Realität ihres eigenen Lebens anzweifeln, wenn sie diese Möglichkeit bezweifeln wollten. Darin enthalten aber ist die Aufgabe, nun gleichsam diese Welt und die in ihr enthaltenen Handlungs- und Tatmöglichkeiten; Verhaltensmöglichkeiten daraufhin zu prüfen, welche von ihnen Gelegenheit zur Pragmatik des Vertrauens geben und welche einer solchen Pragmatik so zuwiderlaufen, daß sie als praktische Unmöglichkeiten der

313

Menschlichkeit liegen gelassen, gleichsam vergessen, übergeben werden müssen. Diese Unterscheidung zwischen den möglichen und den unmöglichen Handlungsmöglichkeiten in dieser Welt ist die entscheidende Aufgabe, die einer christlichen Gemeinde in dieser Welt zukommt. Theologie als die Reflexion einer Pragmatik des Vertrauens, wäre eine Arbeit, die im Dienst eines solchen Unterscheidens für christliche Gemeinde von wesentlicher Bedeutung wäre. Es ist die theoretische Arbeit, das Überprüfen, das Erwägen, das Anleiten zur rechten Findung diese Unterschiedenes. Theologie nicht als Selbstzweck, sondern hier nun im Dienst der Praxis christlicher Gemeinde im Zusammenleben in dieser Welt zur Entdeckung der menschenwürdigen Möglichkeiten des Lebens in dieser Welt, unter der Leitlinie, daß dieses menschenwürdige Leben seine Würde darin hat, vernehmungskräftig zu sein für göttliches Wort, für göttliche Zusage, und daß zu dieser Würde als die Realität diese freie Gegenseitigkeit, dieses freie entgegen kommen können im Akt des Vertrauens wesentlich dazugehört. Ich würde also mit allem Nachdruck dies unterstreichen wollen; daß in dieser pragmatischen Zukunftsperspektive auf die Kategorie des Vertrauens als eines Lebensverhältnisses eine fundamentale Gewichtung fällt für die Konzeption nun auch der Pragmatik des Lebens der christlichen Gemeinde in der Welt. Eine so verstandene Theologie, die gewissermaßen eine bewegliche, eine mobile Mitte hält zwischen der kirchlichen Lehre einerseits und dem christlichen Leben andererseits, die bezeichnet werden könnte unter dem Stichwort einer Theologie der ultimativen Promissio. Das, erinnert in ihrer Lokalisierung, in ihrer Sicherung mindestens an das, was wir nach Nietzsche und im Zusammenhang mit der Philosophie des Marxismus als das Konzept der ultimativen Philosophie in Betracht gezogen haben. Wir sagen, daß von Nietzsche und Marx das Konzept einer ultimativen Philosophie, einer letzten Philosophie im kritischen Gegensatz und Widerspruch zur ganzen Tradition der prima Philosophie in Gang gebracht worden ist. Im Rückblick auf die Geschichte der christlichen Theologie wird man jedenfalls sagen müssen, daß diese Geschichte gekennzeichnet ist nicht durch Auseinandersetzung, nicht durch eine kritische Begegnung mit so etwas wie einer letzten Philosophie, sondern stets geprägt ist durch Auseinandersetzung mit dem Typus von Philosophie, der als prima Philosophie bezeichnet worden ist mit dem entsche-

314

denen Vorrang des Geistigen; das Erkennenden, das denkenden, des theoretischen Elementes vor den praktischen Fragen.

Was seit dem 19. Jh. jedenfalls für die christliche Theologie als eine neue Kommunikationsmöglichkeit aufgetaucht ist, ist ihre Auseinandersetzung, ihre kritische Begegnung mit jenen Entwürfen, die als Konzepte letzter Philosophie in Betracht zu ziehen sind. Und wir sagten damals, solche Konzeptionen letzter Philosophie verstehen Theorie als eingebettet in Praxis als Herkunft von Praxis und gezielt auf Praxis, mit dem Unterschied, daß das Leben, aus dem diese Theorie entspringt, entweder konstant bleibt, unwandelbar, qualitativ identisch ist mit demjenigen, auf das diese Theorie zielt, oder aber mit einer qualitativen Differenz rechnet. Unter dieser Alternative, die natürlich etwas grob geschritten ist, wäre schon die Frage, mit welcher Art von letzter Philosophie es die Theologie der letzten Verheißung zu tun bekommt; wenn sie in einem produktiven Diskurs mit Philosophie einzutreten gedenkt. Man wird sicherlich soviel sagen müssen, daß, wenn die Kategorie der Verheißung etwas bedeutet und die Theologie nicht vergessen hat, was Verheißung ist, dann mit der qualitativen Differenz zwischen der Praxis des Herkommens und der Praxis des Zugesehens gerechnet werden muß. Die Welt, aus der die Theorie kommt, und die Welt, in die die Theorie zielt, sind qualitativ nicht einfach identisch im Sinne Nietzsches. Von der Wiederkehr des ewig Gleichen, sondern es besteht ein qualitativer Sprung, und wenn es einen produktiven Diskurs geben soll zwischen einer Theologie, die sich so versteht in der Differenz zwischen kirchlicher Lehre und christlichem Leben; dann wäre es wohl der Diskurs, der geht um die Bestimmung der qualitativen Differenz zwischen der Praxis, aus der Theorie stammt, und der Praxis, auf die Theorie zielt. Wenn es richtig ist, daß die Theorie die Welt unter der letzten Verheißung nur als die vorletzte verstehen kann, dann wird auch damit zu rechnen sein, daß die Theologie von ihrer Thematik her ein erhebliches Maß an Trauen entgegenbringt jeder Absolutsetzung qualitativer Differenz. Das bedeutet nicht Mißtrauen gegen die Grundlichkeit des Umbaus von Weltansicht; aber es bedeutet, daß nicht mit solchen Wandlungen in dem Prozeß, in der Prozessualisierung dieses qualitativen Unterschieds, daß diese Wandlungen nicht belastet und befachtet werden sollen und können mit den Ansprüchen der Herstellung des absolut Richtigen, des endlich

315

unbedingten Menschlichen aus dem bisher schlechterdings Unmenschlichen. Es mögen die Situationen einer geschichtlichen Gegenwart im höchsten Maß unmenschlich erscheinen, so wäre es dennoch eine schlechthinige Unmöglichkeit, sie ganz und gar in den Abgrund der Unmenschlichkeit zu werfen. Das hat sich für die Theologie glücklicherweise bisher immer schon vorbehalten, weil sie gewußt hat, und das wird auch in Zukunft wohl nicht vergessen werden können, daß diese Welt als Schöpfung Gottes betrachtet nicht einfach zu einem widergöttlichen Etwas stilisiert werden kann. Wenn die Theologie bisher mit dem Gedanken der Schöpfung eine solche Perhorreszierung, Verteufelung der Welt abgelehnt hat, so wird in einer Theologie in dieser pragmatischen Perspektive eine solche Perhorreszierung um deswillen ausgeschlossen sein, weil diese Welt so, wie sie in der Geschichte ihren Lauf genommen hat, in der Tat nicht gedacht werden kann als jenseits und außerhalb des Umkreises und Horizontes der göttlichen Verheißung stehend. Die Menschen dieser Welt sind es, an die diese Verheißung ergelkt, und die Menschen in dieser Welt haben diese Verheißung von der Kirche zu hören, haben ein Recht darauf, und das bedeutet, daß hier nicht ein solches Unrecht herrscht, in dem alles wie im Unglück als unbestimmtes untergehen müßte.

Dies wäre das eine, das hier eine Absolutsetzung des qualitativen Unterschieds ausgeschlossen ist, das andere, was ebenfalls auszuschließen ist, wäre so etwas wie die Vorstellung einer evolutionen Veränderung des Alten in das Neue; das Verhältnis der Verheißung zu ihrer Erfüllung ist nicht das einer Evolution, sondern ist das Verhältnis der Stiftung von Wirklichkeit im Sinne eines Überbrückens eines Anfangs durch ein Subjekt, welches handelnd im Sinne der Setzung von neuen Taten, und diese neuen Taten sind nicht kontinuierlich sich aneinanderreihende Tatsachen. Die Verabsolutierung des qualitativen Unterschieds scheint mir ebenso ausgeschlossen zu sein wie die Verwandlung dieses qualitativen Unterschiedes in einen Prozeß der allmählichen Umbildung. Die Veränderung dürfte in der Tat vielmehr zu denken sein im analogen Sinne zu dem, was in dem Verhältnis zwischen der verheißenen Wirklichkeit und der erfahrenen Wirklichkeit festzuhalten ist. Denn zum Sinn der Verheißung gehört in der Tat im Sinne des Versprechens, daß das Versprechen sich nicht von selbst versteht als Extrapolation aus dem, was bisher gewesen ist, so daß Gleichnam das

316

Alte die Anleitung zum Verständnis des Neuen und zum Hervorbringen des Neuen ist. Dasjenige, was verheiden ist, ist etwas in der Tat Unableitbares; das zu seinem Sein eines Willens bedarf, der das Gewesene transzendiert. Insofern hat eine solche Theologie bei aller Differenz wahrscheinlich in den Einzelbestimmungen gegenüber einer kritischen Theorie des qualitativen Sprungs, jedenfalls mit einer solchen Theorie die Erkenntnisgemeinsam, daß das Neue, welches ansteht, des Einsatzes bedarf, der das Neue als ein unableitbares auch in dieser Wirklichkeit einfließt. Insofern wird in dieser Theologie gerechnet mit einer in keiner Weise im bisherigen Geschichtsprozeß ausreichenden und erschöpfend definierten Personalität und Freiheit des handelnden Subjektes, das in diesem Vertrauen, das als Grundakt seiner in Betracht zu ziehen ist, stets auch durch diese Fähigkeit des freien Entgegenkommens neue Räume und Möglichkeiten des Handelns eröffnet und offen hält. Insofern muß hier auch noch einmal gleichsam eine Art von Strategie des Vertrauens als einer Strategie der Initiativität für neue Handlungsmöglichkeiten in den Blick genommen werden. Es könnte hier von selten der Theologie jenes anthropologische Element nannter gemacht werden, welches die Chance und die Möglichkeit der Setzung von Neuem erlaubt unerachtet der Tatsache hochgradiger Determiniertheit des Gewordenen durch das Bisherige; Theologie wies könnte und sollte und müßte verstanden werden unter diesem Aspekt, unter dem sie jetzt hier betrachtet wurde unter der Voraussetzung der pragmatischen Bestimmung von kirchlicher Lehre, in einer bestimmten formalen, strukturalen Anleihe zu dem, was wir als eine Ausprägung der ultima philosophia verstanden haben. Das wäre die Eröffnung einer neuen Möglichkeit des Diskurses zwischen Theologie und Philosophie, nicht mehr unter der Prämisse, daß die Philosophie und die Theologie sich verständigenden müßten auf eine Theorie des göttlichen Wesens, sondern hier könnten der Tat auf eine Theorie der menschlichen Praxis, auf diesen Aspekt bezogen sie in einen Diskurs einreten, der für beide produktiv sehr wohl sein kann, vielleicht produktiver als eine dogmatische Konzeption im Sinne des Dialogs oder des ausschließenden Gegensatzes zwischen christlicher Theologie und prima philosophia im Sinne der herkömmlichen Tradition. Insofern möchte ich auch dieses Kolleg verstanden wissen als eine Option für den Dialog zwischen christlicher Theologie und ultima philosophia im Sinne einer Theorie der menschlichen Praxis und der qualitativen Wandlung der Lebens-

317

welt, in der Menschen leben. Das würde dann allerdings auch bedeuten, daß in dieser Perspektive eines solchen Dialogs die Kooperationsmöglichkeit von Christen und Nichtchristen im Interesse eines lebenswürdigen Neuen gesucht und auch gefunden werden kann.

Das sind nur Andeutungen; mit diesen Andeutungen möchte ich dieses Kolleg auch beschließen. Ich weiß, daß es unbefriedigend ist, es auch für mich nicht ganz befriedigend, obwohl ich nicht ganz hoffungslos dieses Kolleg beende, daß einiges darin doch noch steckt, was ich jedenfalls weiter ausformen kann. Ich danke für Ihr Zuhören, und hoffe, daß es da oder dort eine Anregung zum Weiterdenken oder auch zum Protest hervorgerufen hat, und ich würde mich freuen, wenn Zustimmung oder Protest im Laufe der nächsten Zeit mir zu Ohren käme, und wir uns darüber verständigen könnten, denn das ist der Punkt, den ich tatsächlich als ein Mangel empfinde, daß es auch in diesem Semester für mich nicht gelungen ist, so eine Art Verständigung über ihre Erkenntnisse und Einsichten zu gewinnen und in eine stärker dialogische Beziehung einzutreten.

Für Ihre Geduld, jedenfalls danke ich Ihnen herzlich!

318