

H Die christliche Überlieferung – Aufgaben, Legitimationsgründe und Bewährungsproben

1. Aufgaben und Probleme christlicher Überlieferung

- a) *Aufgabe und Bewährungsprobe der christlichen Überlieferung: Die Weitergabe des Glaubens als »Formatio Mentis« der Hörer und der »Aufbau eines Tempels aus lebendigen Steinen«*

Die christliche Überlieferungsgemeinschaft muß, wie jede Überlieferungsgemeinschaft, ihre Mitglieder dazu qualifizieren, zu aktiven und eigenverantwortlichen Überlieferungsgegnossen zu werden. Dazu ist eine »Formatio Mentis« nötig, kraft derer sie die Inhalte der Überlieferung mit ihren eigenen Erfahrungen zu einem hermeneutischen Wechselverhältnis verknüpfen, ihre Erfahrungen im Lichte der Überlieferung verstehen, aber auch die Inhalte der Überlieferung im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen »lesen« und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferung werden (s. Band I, S. 262 ff. und 1. Teilergebnis S. 270 ff.). Für die christliche Überlieferungsgemeinschaft bedeutet dies: Zwar muß der Hörer des Wortes jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, deren er bedarf, an sich geschehen lassen (daher bei Paulus die sonst befremdliche grammatische Form eines Imperativs im Passiv »Lasset euch umgestalten«). Aber das Ergebnis dieser Umgestaltung ist auch hier die eigene Urteilsfähigkeit der Hörenden: Der Umgestaltete erkennt selbst und auf eigenverantwortliche Weise, »was Gottes Wille ist«¹. Und wenn die Fähigkeit, »zu urteilen, was Gottes ist«, nur Gottes eigenem Geist zukommt, dann schließt die »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, durch die auch der Mensch solche Urteilsfähigkeit gewinnt, ein, daß er Gottes Geist »empfangen« hat und so fähig wird, »als Geistbegabter zusammen mit Geistbegabten zu beurteilen, was

¹ Rom 12,2.

des Geistes ist«². Die Aufgabe der christlichen Überlieferungsgemeinschaft besteht insofern darin, einer Weitergabe des göttlichen Geistes zu dienen, der die Hörer des Wortes zu »lebendigen Steinen« macht und sich aus diesen seinen »Tempel«, d. h. den Ort seiner Gegenwart in der Welt, aufbaut (s. Band I, S. 242 ff. u. S. 285 ff.).

Fragt man nun, auf welche Weise die christliche Überlieferungsgemeinschaft diese Aufgabe erfüllt, dann ist zunächst zu antworten: Einerseits gibt sie, wie jede Überlieferungsgemeinschaft, Kenntnisse und Fähigkeiten weiter, die die Überlieferungsgenossen sich nicht selbst verschaffen könnten; andererseits muß sie diese, durch eine spezifische »Formatio Mentis«, zu eigenen Erfahrungen qualifizieren, weil sie nur so zu aktiven Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft werden. Denn alle Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft haben den Auftrag, »weiterzugeben, was sie empfangen haben«³. Und wenn die Sorge um die Weitergabe der Überlieferungsinhalte besonderen Organen der Überlieferungsgemeinschaft aufgetragen ist, werden dadurch die »schlichten Mitglieder« der Gemeinschaft nicht von dieser Aufgabe entlastet, wohl aber zu ihrer Erfüllung fähig gemacht. Deshalb konnte schon bei der allgemeinen Charakterisierung von Traditionen und Institutionen davon die Rede sein, sie seien »Schulen der Erfahrung«, weil die Überlieferungsgenossen sich das Überlieferungsgut nur dadurch aneignen können, daß sie lernen, im Lichte der Überlieferung ihre eigenen Erfahrungen auszulegen und rückschauend im Lichte ihrer so ausgelegten Erfahrungen auch das, was ihnen überliefert wird, neu zu verstehen. Und nur in dem Maße, in dem ihnen das gelingt, werden sie zu eigenverantwortlichen Zeugen der Überlieferung (s. o. S. 31).

Entsprechend erfüllt die christliche Überlieferung ihre Aufgabe, indem sie den Hörern der Botschaft zunächst ein Wissen vermittelt, das er sich nicht selber verschaffen könnte: Sie informiert ihn über die Ereignisse von Jesu Leben, Sterben und Auferstehen. Dabei wird der, der diese Kenntnis weitergibt, auslegend hinzufügen: Diese Ereignisse sind in ihrer historischen Kontingenz der Ausdruck einer göttlichen Freiheit, deren Taten nicht aus Gründen ihrer Notwendigkeit apriori deduziert werden können, sondern verkündet werden

² 1 Kor 2,13.

³ Vgl. 1 Kor 11,23.

müssen, und zwar durch »vorher bereitgehaltene Zeugen«⁴. Nur sie können den Hörern sagen, was ihnen zu wissen gegeben werden soll: Die Schluß-Sentenz der programmatischen Petruspredigt am Pfingstfest beginnt deshalb mit dem Zuruf: »So wisse denn das ganze Haus Israel mit Gewißheit, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt«⁵.

Sodann aber muß die christliche Überlieferung, um ihre Aufgabe zu erfüllen, dem Hörer die Heilsbedeutung des Geschehenen wirksam zusagen. Die Predigt des Petrus ist von Lukas in der Apostelgeschichte an den Anfang aller Apostelpredigten gestellt. Und ihre soeben zitierte Schluß-Sentenz läßt die Aufgabe erkennen, die zugleich der gesamten christlichen Überlieferung gestellt ist: Sie hat von »diesem Jesus« zu sprechen in seiner historischen Konkretheit und Unverwechselbarkeit. Sie hat ihn als den »Messias« zu verkünden, in dem die gesamte Geschichte Israels in ihre Fülle gelangt ist (s. o. S. 214 ff. u. 245 f.). Und sie hat ihn als den »Herrn« zu bekennen und damit zugleich die Differenz zwischen der christlichen Botschaft und der Überlieferung Israels deutlich zu machen: Der Gottesname »Kyrios« (das schon in der Septuaginta verwendete griechische Äquivalent des Gottesnamens JHWH) ist zugleich zum Namen Jesu geworden, in dessen Kreuz und Auferweckung die Gegenwart Gottes bei seinem Volk (Gottes »Ich bin da«) ihre anschauliche Gestalt »in unserem Fleische« angenommen hat. Damit sind nicht nur die Themen der späteren »metaphysischen Christologie« umrissen, die Einheit Gottes in der Verschiedenheit der Personen und die Einheit der Person Jesu in der Verschiedenheit seiner göttlichen und menschlichen Natur (s. o. S. 256 ff.). Vielmehr ist damit zugleich die Aufgabe aller christlichen Überlieferung deutlich gemacht: Jesus als die Fülle der gesamten Geschichte Israels zu verkünden, aber so, »daß das Skandalon des Kreuzes nicht seinen Inhalt verliert« (»Ne evacuetur scandalon crucis«).

Doch wird die Heilsbedeutung der berichteten Ereignisse nicht nur durch das Wort der Predigt deutlich gemacht. Wenn nämlich die historische Kunde von Jesu Tod und Auferweckung an den Hörern heilschaffend wirksam werden soll, muß sie in wirksamen Worten und Handlungen neue Gegenwart gewinnen: in den verschiedenen Formen des »Gottesworts im Menschenwort« und des »Handelns

⁴ Apg 10,41.

⁵ Apg 2,36.

Gottes durch die Hand der Menschen«, deren ausgezeichnete Gestalt das Sakrament ist, das in Wort und Zeichenhandlung vollzogen wird. Dieses aber kann niemand sich nehmen; er muß es sich spenden lassen. Niemand kann sich selber taufen; niemand kann sich den lebensschaffenden Leib und das lebensschaffende Blut Christi im Herrenmahl »nehmen«, es sei denn die Vollmacht zu solchem »Nehmen« werde ihm durch den Dienst von Menschen als die ermächtigende Aufforderung Christi selbst weitergegeben: »Nehmet und esset ... Nehmet und trinket alle«. Erst durch diese wirksamen Worte und Handlungen gewinnt der Hörer jene »Gestaltgemeinschaft mit dem erniedrigten und erhöhten Herrn«, die ihn fähig macht, auch seine eigenen Erfahrungen als die konkreten Weisen zu begreifen, wie diese Gestaltgemeinschaft an ihm wirksam wird. Und nur so wird er zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dessen, was ihm verkündet worden ist.

Damit füllt zugleich ein Licht auf das Verhältnis von Glaubensverkündigung und eigener Erfahrung des Glaubenden. Der Hebräerbrief definiert den »Glauben« als ein »Feststehen in der Hoffnung und als ein Überführtwerden von Tatsachen, die man nicht sieht«⁶. Ein solcher Glaube kann in den Gliedern der christlichen Überlieferungsgemeinschaft nur entstehen, indem ihnen die Kenntnis von Jesus, von seinen Worten und Handlungen und vor allem von seinen heilswirksamen Leiden, Sterben und Auferstehen vermittelt wird. Zugleich mit der Weitergabe dieser Kenntnis aber muß ihnen die Fähigkeit vermittelt werden, sich den Inhalt der Verkündigung als die »Grundlage« ihres eigenen Lebensvollzuges anzueignen. Das »Feststehen« im Erhofften wird so zum Grund ihres spezifischen »Eigenstands«. Es ist wohl kein Zufall, daß die griechische Vokabel »Hypóstasis« die drei Bedeutungen »Grundlage«, »Feststehen« und »Eigenstand« gemeinsam umfaßt. Diese Vokabel aber ist es, die im Hebräerbrief zur Bezeichnung dessen verwendet wird, was im Deutschen »Glaube« heißt. Die Glaubensverkündigung, die ihren Hörern die »Grundlage« eines neuen Lebensvollzuges vermitteln soll, erreicht ihr Ziel nur, wenn sie die Hörer dazu befähigt, in eigener Aktivität ein »Feststehen« auf dieser Grundlage zu gewinnen und so zugleich zu einer neuen Weise des »Eigenstands« zu gelangen. Im Hören des Wortes, das sie sich nicht selber sagen können, werden sie nicht »un-selbständig«, sondern gewinnen erst jenen sicheren

⁶ Hebr. 11,1.

»Stand«, der sie dazu befähigt, in ihrer eigenen Antwort dem überlieferten Wort »Bestand zu geben« und so »Bestand zu gewinnen« (Vgl. die Mahnung des Propheten Jesaja »Lasset ihr's nicht bestehen, so habet ihr keinen Bestand«). Die Kraft dieses Eigenstands aber ist es, die die Hörer des Wortes befähigt, durch ihre selbstverantwortete Antwort zu Zeugen der Wahrheit und zu aktiven Gliedern der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Freilich ist dieses selbstverantwortete Wort des Glaubenden immer antwortendes Wort. Die Befähigung zu dieser Antwort wird im »Hören des Wortes« gewonnen – eines Wortes, das die Menschen sich nicht selber sagen könnten. Das Wort, das zum Glauben ruft, bleibt für seine Hörer notwendig ein »Verbum externum«, ein Wort, das ihnen von Anderen zugesprochen werden muß (s. Band I, S. 219 ff.). »Der Glaube kommt vom Hören«⁷. Aber das gehörte Wort bewährt sich darin, daß es den Hörer zu dieser selbstverantworteten Antwort fähig macht. Diese seine Fähigkeit beruht darauf, daß das weitergegebene Wort der christlichen Botschaft für ihn zur Schule der Erfahrung geworden ist.

Dieser Feststellung muß jedoch eine Erläuterung hinzugefügt werden, um ein mögliches Mißverständnis zu vermeiden. Wenn gesagt wurde, jede Überlieferungsgemeinschaft sei eine »Schule der Erfahrung« und dies treffe auch auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft zu, dann soll dadurch die christliche Überlieferung und die Tätigkeit ihrer Organe nicht zu einer »didaktischen Veranstaltung« erklärt werden. Ihr Ziel ist die Weitergabe des wirkenden Gotteswortes und zugleich der doxologischen Antwort, durch die die Menschen, an denen Gottes Wort wirksam geworden ist, dem »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« dienen. Wort und Antwort geschehen in diesem Sinne »ad maiorem Dei gloriam«. Alle »Formatio Mentis« der Glaubenden ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, das diesem Zwecke dienen soll. Manche beobachtbaren Formen der »Didaktisierung« von Predigt, Gebet und Liturgie beruhen darauf, daß dieses Mittel zum Zweck gemacht wird und dabei aus dem Blick gerät, daß der Dienst am wirkenden Wort Gottes und an der doxologischen Antwort der Gemeinde das Ziel ist, dem alle Mittel dienen. Wird dies vergessen, dann geraten Predigt und Gottesdienst zu »verkleideten Katechesen« oder zu »sittlichen Ermahnungen, die sich als Gebete verkleiden«.

⁷ Röm 10,17.

Aber auch dann, wenn daran festgehalten wird, daß alle Belehrung und Ermahnung im Kontext der christlichen Überlieferung nicht Selbstzweck ist, sondern ein Mittel, das der Weitergabe von Gottes wirkendem Wort und der Befähigung des Hörers zur doxologischen Antwort dient, bleibt doch die Einsicht erhalten: Wenn das verkündete Wort beim Hörer »wirksam ankommen« soll, muß es dazu beitragen, daß dieser »sich umgestalten läßt zur Neuheit des Denkens«⁸; und ob diese Umgestaltung des Denkens gelungen ist, muß sich daran erweisen, daß der Hörer auf neue Weise zum eigenen Urteil fähig geworden ist. (Nicht zufällig fügt der Apostel der soeben zitierten Ermahnung die Zielbestimmung bei: »damit ihr urteilsfähig werdet«). Das aber geschieht durch die Befähigung der Hörer zur eigenen Erfahrung, in der solche Fähigkeit zum eigenen Urteil entspringt. Die Bemühung um eine »Formatio Mentis« der Hörer ist also zwar nicht Selbstzweck, wohl aber die Bewährungsprobe des weitergegebenen Wortes. Weil sie nicht Selbstzweck ist, muß sie daran gemessen werden, was sie dazu beiträgt, die Hörer zur doxologischen Antwort auf das ihnen wirksam zugesprochene Gotteswort fähig zu machen. Weil sie aber gleichwohl die Bewährungsprobe des weitergegebenen Wortes ist, bleibt immer neu zu prüfen, ob sie die Hörer fähig macht, diese doxologische Antwort aufgrund eigener Erfahrung auf verantwortliche Weise zu geben. Darin, daß der Hörer nur im Hören auf das überlieferte Wort zu dieser eigenverantwortlichen Antwort fähig wird, liegt der Legitimationsgrund für den Maßgeblichkeitsanspruch, den Traditionen und die sie tragenden Institutionen erheben. Zugleich aber liegt darin auch der Maßstab ihrer kritischen Beurteilung. Denn es gibt Fehlformen der religiösen Erfahrung, die durch derartige Traditionen sozial stabilisiert werden können und sich dann einer Selbst-Korrektur wirksam widersetzen.

b) *Die drohende Gefahr eines Übergangs von der religiösen »Formatio Mentis« zu spezifischen Formen der »Deformation«*

An früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang, im Zusammenhang einer philosophischen Einübung in die Gotteslehre, wurde gezeigt: Eine Reihe von Fehlformen der Religion haben sich aus defizienten bzw. deformierten Weisen der religiösen Erfahrung erklären lassen (s. Band II, S. 67 ff.); und auch diese Fehlformen können

⁸ Röm 12,2.

sich, in religiösen Traditionen institutionalisiert, sozial verfestigen und so einer Selbstkorrektur widerstehen (s. o. Band II, S. 191 ff. und hier [Band III] S. 67 ff., insbes. 1. Teilergebnis S. 71 ff.).

Für die christliche Überlieferungsgemeinschaft ergibt sich daraus die Frage: Hat die christliche Überlieferung, und zwar spezieller die überlieferte Kreuzes-Theologie, in ihrer viele Generationen übergreifenden Geschichte zu einer »Formatio Mentis« der Glaubenden geführt, die diese zu einer spezifischen Art von Erfahrung fähig macht? Und konnten die Glaubenden im Lichte solcher eigenen Erfahrungen zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit des überlieferten Inhalts werden? Oder hat diese Überlieferung zu einer »Deformatio Mentis« geführt, durch die die Glaubenden die Fähigkeit zur Erfahrung verloren haben?

Das könnte beispielsweise dadurch geschehen, daß die Botschaft, in Christus sei die gesamte Geschichte Gottes mit den Menschen zu ihrer Fülle gelangt, den Glaubenden die Überzeugung vermittelt, sie hätten für alle wichtigen Fragen der Theorie und der Praxis die abschließende Antwort bereit und seien deswegen auf Erfahrung nicht mehr angewiesen. Es gibt (vermeintlich) Fromme, die die Botschaft, das »Lamm« habe »die sieben Siegel« des göttlichen Heilsratschlusses gelöst⁹, so verstehen, daß nun auch sie, als Hörer dieser Botschaft, ein »Wissen von göttlichen Dingen« erworben hätten, sodaß alles, was ihnen widerfahren kann, nur neue »Anwendungsfälle« bereitstellt, an denen dieses Wissen sich immer neu bewährt. Wenn daher gefordert wird, »sich zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen«, dann haben diese Hörer, ihrer eigenen Selbsteinschätzung nach, diese »Umwendung der ganzen Seele« schon hinter sich. Auf solche Weise aber werden sie ebenso überraschungs-resistent wie erfahrungs-unfähig. Was sie nun noch erleben, verliert deswegen das »tropologische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört.

Eine andere Weise der »Deformatio Mentis« kann darin bestehen, daß der Glaubende sich zu jener »je größeren Wahrheit«, kraft derer der Maßgeblichkeitsanspruch, mit dem Gottes Wirklichkeit aller menschlichen Theorie und Praxis in unendlicher Überlegenheit gegenübertritt, auf eine irgeleitete Weise bekennt. Dieses Bekenntnis nämlich kann ihn dazu verführen, sich von aller weiteren Bemühung um ein Verstehen zu dispensieren. Die Einsicht in die »Unerforschlichkeit Gottes« wird dann zu einer festen Formel, die den

⁹ Apok. Kap. 5.

Abbruch des Dialogs mit der Wirklichkeit legitimiert, weil das, was sich endgültig dem Verstehen entzieht, dem Denken keine Aufgabe zu stellen scheint. Was an früherer Stelle die »Analogie der Erfahrung« genannt wurde, das immer neu wiederkehrende Verhältnis zwischen dem je größeren Anspruch des Wirklichen und der Weise, wie wir diesen Anspruch in unserem Anschauen und Denken beantworten (s. Band I, 120f., vgl. Erfahrung als Dialog 450 und 415 f.), dient dann als Vorwand für einen hermeneutischen Skeptizismus, der auf alles Bemühen um Auslegung von vorne herein verzichtet, da diese Mühe ohnedies vergeblich sei. Dann aber verlieren unsere Erlebnisse das »anagogische« Bedeutungsmoment, ohne das sie nicht in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden können, d.h. jenen »Sensus Spei«, durch den sie uns die Gewißheit vermitteln, daß sie für uns zu Stadien auf einem Wege werden, der »nach oben führt«, »an-agei«. »Nach oben« führt dieser Weg, sofern er dem, der Erfahrungen macht, ein immer neues Verstehen dessen vermittelt, was der Anspruch des Wirklichen von uns verlangt und was er uns zusagt.

Nun ist an früherer Stelle gesagt worden, religiöse Institutionen seien in Gefahr, derartige Ausfallserscheinungen der Fähigkeit zur Erfahrung sozial zu stabilisieren und ihren Widerstand gegen den Versuch, solche Ausfallserscheinungen zu überwinden, für einen »frommen Widerstand« zu halten. Von dieser Gefahr sind die Organe der christlichen Überlieferung in besonderem Maße bedroht. Denn indem diese sich als »Verwalter der göttlichen Geheimnisse« verstehen¹⁰, können sie bei den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft den Eindruck erwecken, als bräuchten diese sich von noch so berechtigten Zweifeln an ihrem eigenen »Bescheidwissen in göttlichen Dingen« nicht anfechten zu lassen, weil zur Lösung aller Zweifelsfragen die kirchlichen Autoritäten bereitstehen. Die Anfrage bei diesen Autoritäten ersetzt dann für die »schlichten Gläubigen« die eigene Erfahrung. Und der »hermeneutische Skeptizismus«, der diese »schlichten Gläubigen« an der Aufgabe verzweifeln läßt, Überlieferung und eigene Erfahrung in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen, verliert seinen Schrecken und kann getrost ertragen werden, weil die Entscheidungen dieser Autoritäten jeden Mangel an eigenem Verstehen stets kompensieren. (In diesem Sinne hat W. Dilthey gemeint, der »hermeneutische Skeptizismus« der

¹⁰ 1 Kor 4,1.

Glaubenden und der Autoritätsanspruch des kirchlichen Lehramts, vor allem in der katholischen Kirche, seien einander korrelativ zugeordnet.) Zu der Aufgabe, die Mitglieder der christlichen Überlieferungsgemeinschaft zu gewissen Weisen der Erfahrung zu qualifizieren, tritt also hier, wie in jeder anderen Überlieferungsgemeinschaft, die Aufgabe, spezifische Gefahren einer »Deformatio Mentis« zu vermeiden und die Inhaber kirchlicher Ämter zu der selbstkritischen Frage zu veranlassen, ob sie, trotz besten Willens, durch die Weise ihrer Amts-Ausübung eine solche »Deformatio« mit-verursacht haben.

Ein Versuch, die Organe der christlichen Überlieferung an diesem Kriterium zu messen, wird am Ende dieses Kapitels unternommen werden (s. u. S. 442 ff.). Ehe jedoch an diese Organe solche kritischen Anfragen gerichtet werden können, müssen sie, wenigstens in einem ersten Umriß, beschrieben werden.

c) *Die Notwendigkeit institutionalisierter Organe
der christlichen Überlieferung – ein erster Vorblick*

Ebenso wie jede andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft bedarf auch die christliche der »Diener am Wort« in der Vielfalt ihrer Dienstformen als Verkünder und Lesemeister, als Lehrmeister der Auslegungskunst und als Sachkenner der Kriterien, an denen rechte Auslegung von irreführender unterschieden werden kann; vor allem aber bedarf sie der Sprachlehrer des Gebets, aber auch der bevollmächtigten Vorsteher im Gottesdienst (s. o. S. 40–55). Und sie bedarf sogar, wie jede andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft, des religiösen Rechts, das auftragsgemäße Amtsausübung von Amts-Anmaßung und Amts-Mißbrauch unterscheidbar macht und die Bedingungen definiert, unter denen das Individuum am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen kann, ohne damit die ganze Gemeinde »unrein«, d. h. gottesdienst-unfähig, zu machen (s. o. S. 55–59). An dieser Notwendigkeit ändert auch alle paulinische Kritik nichts, die die »Schwäche des Gesetzes« aufdeckt¹¹ und vor der Gefahr warnt, durch das »gute«, ja »geistgewirkte« Gesetz zu einer vermeintlichen »Gerechtigkeit der Werke« verführt zu werden; denn dadurch könnte das Gesetz selbst für den »fleischlichen« Menschen zum »Hebel der Sün-

¹¹ Röm 8,3.

de« werden¹². Aber auch Paulus hat sich durch seine Gesetzes-Kritik nicht daran hindern lassen, eine Kirchenzucht auszuüben, die soweit reichte, daß er den liturgischen Ruf »Feget aus den alten Sauerteig« zur Begründung dafür anführen konnte, ein Gemeindemitglied, das sich eines Inzest-Vergehens schuldig gemacht hatte, »dem Satan zu übergeben«¹³.

Zu diesen bei vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften entwickelten Ämtern trat schon in der Frühzeit der Christenheit ein weiterer Dienst, der in dieser Form in anderen religiösen Gemeinschaften nicht vorkommt, für die Glaubensgemeinde aber unerlässlich war und deswegen auf Funktionsnachfolge angelegt, also institutionalisiert werden mußte: das Amt, über die rechte Lehre zu wachen und falscher Lehre zu wehren. Von einem Beispiel dafür war schon die Rede: Die Verkündigung von dem, was Jesus in seinem Leben, Leiden und Auferstehen zum Heil der Menschen *gewirkt* hat, ließ die Frage entstehen, wer er *gewesen* sei. In der Terminologie der später entwickelten Theologie gesprochen: Die »Soteriologie«, die Lehre von Christi Heilswirken, erforderte eine »Christologie«, eine Lehre von Christi Person und doppelter Natur. Eine solche Christologie erfüllte nicht nur ein Interesse der Theoretiker, sondern war notwendig, wenn die Heilswirksamkeit derjenigen Ereignisse, die den zentralen Inhalt der christlichen Botschaft ausmachen, nicht auf solche Weise mißverstanden werden sollte, daß die Weitergabe des heilschaffenden Wortes und die gottesdienstliche Feier des heilschaffenden Wirkens unmöglich wurde. Wer das Wirken des Christus nicht aus dessen unvergleichlicher Beziehung zum Vater versteht (aus der »Einheit der Natur« in den »drei göttlichen Personen«), macht aus ihm einen »neuen Gott« und damit die christliche Gottesdienstfeier zum Dienst an einem Götzen. Wer aber das Leiden des Christus nicht als einen Akt freien Gehorsams versteht, mit dem der Sohn dem Vater in der Eigenständigkeit seiner eigenen Person gegenübertritt, macht sein Leiden entweder zu einem »Schein-Leiden«, durch das der Vater sich selbst nur in die Gestalt eines leidenden Menschen verkleidet, oder zu einem Erweis der Machtlosigkeit des Vaters, dem folglich auch nicht die Macht zugesprochen werden könnte, den Sohn in einem Akt freier Treue von den Toten zu erwecken. Ein so verstandenes Herrenleiden aber ließe sich nicht gottesdienstlich feiern.

¹² Röm 7,11.

¹³ 1 Kor 5,4–7.

Kurz: Es gibt Aussagen der Lehre, deren Wahrheit nicht bestritten werden kann, ohne daß die Wirksamkeit aller Weisen des Dienstes am Wort und am Gottesdienst mit-bestritten würde. »Irrlehren« sind heilsgefährdend; »wahre Lehre« ist die Bedingung für allen Heildienst der Organe christlicher Überlieferung.

Der Dienst an der »Heilswahrheit der rechten Lehre« und die Zurückweisung heilsgefährdender Irrlehren erforderten so ein eigenes Amt, das Amt des »Sendboten« – »Apostolos«, vergleichbar den Sendboten im Judentum, die im Auftrag des Hohen Rates die Gemeinden in der Diaspora aufsuchten und deren bekanntestes Beispiel Saulus, der spätere Apostel Paulus gewesen ist. Auch dieses Amt mußte nachfolgefähig gemacht und also institutionalisiert werden, wenn die christliche Überlieferungsgemeinschaft im »nachapostolischen Zeitalter« überlebensfähig bleiben sollte. Daß dieses Amt mit Autorität ausgestattet sein mußte, wird daraus verständlich, daß die »wahre Natur des Christus«, zugleich Gottes Sohn und Mensch zu sein, sich in der Niedrigkeitsgestalt seines Erscheinens verbarg und deshalb auch von den Glaubenden immer wieder verkannt werden konnte. Darum bedurfte es, über die Lebenszeit der ersten Apostel hinaus, des »apostolischen« Amtes, um die »gesunde Lehre« zu wahren und »falsche Lehre« zurückzuweisen. Ein Beispiel dafür, wie die Aufgaben eines Inhabers dieses Amtes zu verstehen seien, bieten die Ermahnungen, die die Verfasser des Zweiten Timotheusbriefs und des Titusbriefs an ihre Adressaten richtet: »Tritt auf, sei es gelegen oder ungelegen, argumentiere, ermahne, weise zurecht in aller Geduld und Lehrweisheit«¹⁴, »Der Bischof soll fähig sein, in der gesunden Lehre zu unterweisen und die, die ihr widersprechen, zu widerlegen«¹⁵.

Ergibt sich auf diese Weise aus der Aufgabe der christlichen Überlieferungsgemeinschaft die Notwendigkeit einer mit Vollmacht ausgestatteten Amts-Ausübung mit einer Vielfalt von Diensten und Ämtern, so muß freilich auch davon die Rede sein, daß aus dem besonderen Inhalt der christlichen Botschaft spezifische Schwierigkeiten entspringen, die der Aufgabe des Überliefers entgegenstehen und die Institutionalisierung besonderer Dienste an dieser Überlieferung unmöglich zu machen scheinen.

¹⁴ 2 Tim 4,1–5.

¹⁵ Tit 3,10 f.

d) *Spezifische Schwierigkeiten der christlichen Überlieferung*

War schon mit Bezug auf die Ekklesia Israel zu fragen, wie der freie Akt göttlicher Erwählung an immer neue Generationen weitergegeben werden könne, ohne ihn in einen »Erb-Anspruch« zu verwandeln und so den Gott, der in geschichtlich-personaler Freiheit handelt, mit einem »Stammes-Numen« zu verwechseln, so erhebt sich mit Bezug auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft eine weitere Frage: Alles rechte Reden von Christus muß sich, so hat sich gezeigt, darin bewähren, daß es eine »eschatologische Zeitansage« möglich macht. Läßt sich aber eine »Zeitansage« tradieren, d. h. von dem konkreten historischen Zeitpunkt, zu dem sie erging, ablösen? Und hört sie nicht auf, »eschatologisch« zu sein, also das Ende »dieser Weltzeit« und den Beginn des »neuen Äon« anzusagen, wenn sie so »institutionalisiert« wird, daß sie eine Funktions-Nachfolge ihrer Verkünder und Hörer möglich macht und damit voraussetzt, daß »diese Weltzeit« noch weitergeht? Traditionell gesprochen: Ist die Entstehung einer Kirche, d. h. des institutionellen Organs einer christlichen Überlieferung, nicht die Folge jener »Verzögerung« der Wiederkunft Christi, die in der Verkündigung der ersten Zeugen nicht vorgesehen war? Und wird die Ansage, »jetzt« sei der Fürst dieser Welt gerichtet, durch den Fortgang der Zeit, die keineswegs an ihr Ende gekommen ist, nicht widerlegt? Setzt diese »Parusie-Verzögerung« nicht Loisy's kritische Feststellung ins Recht: »Christus hat das Reich angesagt; aber was kam, war die Kirche«? Der kritische Gehalt dieser Aussage wird nicht gemindert, wenn Loisy ihr die (oft vergessene) zweite hinzugefügt hat, das Evangelium habe, um weitergegeben zu werden, die Kirche ebenso nötig gehabt, wie die Kirche, um fortzubestehen, das Evangelium nötig gehabt hat. Es sind ja gerade die Begriffe »Weitergabe« und »Fortbestand« selbst, die sowohl dem Begriff der »Zeitansage« im Allgemeinen wie deren »eschatologischem« Inhalt im Besonderen zu widersprechen scheinen.

Diesen Einwänden gegen die Möglichkeit einer »Überlieferung« der »eschatologischen Zeitansage« entspricht es, daß jene Ämter, in denen religiöse Überlieferungen sich den notwendigen institutionellen Rahmen verschaffen, für die christliche Gemeinde problematisch geworden sind. Zunächst werden alle Bezeichnungen der Amts-Vollmacht auf den Christus als ihren einzigen Inhaber konzentriert. Er allein ist König, Priester, Prophet, Schrift-Ausleger »in Vollmacht«,

Rabbi. Und er hat seinen Jüngern verboten, für sich diese Amtsbezeichnungen in Anspruch zu nehmen. »Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen: einer ist euer Meister, der Christus. Auch sollt ihr niemanden unter euch auf Erden Vater nennen; denn einer ist euer Vater, der in den Himmeln. Ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen: einer ist euer Lehrer, der Christus«¹⁶. Wenn aber diese Bezeichnungen verboten werden, scheinen auch die Dienste, die dadurch bezeichnet werden, ausgeschlossen zu sein. Da aber ohne diese Dienste keine religiöse Überlieferungsgemeinschaft bestehen kann, scheint damit eine »christliche Überlieferung« unmöglich gemacht.

Dann aber entsteht ein logisches Dilemma: Entweder kann die Botschaft von Jesus als dem Christus nicht weitergegeben werden, weil das ihrem Charakter als »eschatologischer Zeitanzeige« widerspricht; dann hat sich Christi Sterben und Auferstehen als unwirksam für alle kommenden Generationen erwiesen, und es bleibt nötig, »auf einen anderen zu warten«. Oder sie kann und muß weitergegeben werden, weil sie allen Menschen gilt; dann erweist sich das »Ämter-Verbot« als Ausdruck einer Illusion. Da aber dieses Verbot sich daraus ergab, daß nach dem eschatologischen »Heute« kein menschlicher Dienst am Heilswirken Gottes mehr möglich ist, wäre dadurch auch die eschatologische Zeitanzeige widerlegt. Die pure Existenz einer »Kirche« mit ihren Diensten und Ämtern wäre dann das stärkste Argument gegen die Wahrheit ihrer Botschaft.

Dieses Dilemma ist nur durch eine einzige Annahme auflösbar: durch die Annahme, daß »post Christum passum et resuscitatum« wirklich nur er der einzige Priester, Lehrer, Prophet und Ausleger der Schriften ist, daß aber Menschen berufen sind, »in persona Christi« zu sprechen und zu handeln. Was sie in dieser Eigenschaft sagen und tun, bleibt einzig Christi eigenes Sprechen und Handeln. Kirchlicher Dienst ist also nicht nur, wie jeder Dienst eines Organs religiöser Überlieferung, »Gotteswort im Menschenwort« und »Gottes Tat in der Knechtsgestalt menschlichen Tuns«, sondern zugleich »Christi Wort im Menschenwort« und »Christi Heilshandeln in der Knechtsgestalt menschlicher Handlungen«. Es ist deutlich, daß auf solche Weise von Christus gesagt wird, was sonst nur von Gott ausgesagt werden kann, daß also eine solche Auffassung vom Dienst kirchlicher Organe die im vorigen Kapitel beschriebene Christologie mit ihrer Lehre von den zwei Naturen in der einen Person des Christus ein-

¹⁶ Mt 23,8–10.

schließt. Deswegen – und nicht nur wegen der »Einsetzung durch den historischen Jesus« – ist christliche Ekklesiologie nur auf dem Hintergrund der Christologie möglich, ebenso wie die Christologie nur auf dem Hintergrund einer Ekklesiologie der »Ekklesia Israel« ihre Eindeutigkeit gewinnt und bewahrt.

Freilich ist der Ausdruck »in persona Christi agere« auslegungsbedürftig. Es muß gezeigt werden, welche Kriterien für die Ausübung kirchlicher Ämter aus ihm abgeleitet werden können und vor allem, was ein solches Verständnis des kirchlichen Dienstes dazu beiträgt, das »Ämterverbot« Jesu mit der Unentbehrlichkeit institutionalisierter Dienste an der Überlieferung zu versöhnen.

Zunächst ist allgemein zu sagen: Die Organe der christlichen Überlieferung üben kein eigenes Amt aus, das »neben« die Sendung des Christus treten könnte, aber sie machen das Wirken des einzigen Königs, Priesters und Lehrers »re-präsentierend« an der Gemeinde wirksam.

In einem zweiten Schritt sind daraus ethische Forderungen abzuleiten, die an die Diener der christlichen Überlieferung gestellt werden. Diese ethischen Forderungen sind schon im Neuen Testament selbst an diejenigen gerichtet worden, die in der jungen Christengemeinde Ämter auszuüben hatten. Wenn in ihrem Sprechen und Tun das Sprechen und Handeln Christi wirksam gegenwärtig und für die Mitglieder der christlichen Überlieferungsgemeinschaft erfahrbar werden soll, wird ihnen in besonderem Maße die Mahnung gelten, die der Apostel an alle Christen gerichtet hat: »Seid so gesinnt wie Christus Jesus«¹⁷. Nicht Herrschaftswille, sondern Dienstbereitschaft, nicht persönlicher Ehrgeiz, sondern die Demut dessen, der sich um der Menschen willen »leer gemacht« hat, nicht Durchsetzungskraft, sondern Leidensbereitschaft sind die Voraussetzungen solchen Sprechens und Handelns. Und diese allgemeinen Forderungen, die an jeden Glaubenden gerichtet sind, konkretisieren sich für die Amtsträger in speziellen Forderungen der »Standesmoral«. Die erste Stelle unter diesen Forderungen nimmt die Warnung vor Amts-Mißbrauch ein. Die demütig klingende Formulierung »Ich sage nichts, als was Christus euch sagt«, schlägt allzu leicht in den Versuch um, für die persönlichen Ansichten und Absichten des Dieners die Autorität seines Herrn in Anspruch zu nehmen. Das »agere in persona Christi« verlangt deswegen die äußerste Zurückhaltung in al-

¹⁷ Phil. 2,5.

lem, was den Anschein erwecken könnte, als sei die Selbstlosigkeit der »Persona«, die nicht sich selbst darstellt, sondern den, der sich ihrer bedient, in die Absicht umgeschlagen, »sich selbst in Szene zu setzen« und so der Selbstdarstellung und Selbstdurchsetzung des Amtsträgers zu dienen.

Aber alle derartigen sittlichen Ermahnungen verfehlen ihr spezifisches Thema, wenn sie nicht in dem besonderen Auftrag gründen, der in dem Terminus »in persona Christi agere« zum Ausdruck kommt: in dem Auftrag, der glaubenden Gemeinde das wirkende Wort zuzusprechen, das allein Christi Wort ist, und in wirksamen Zeichen an ihr geschehen zu lassen, was allein Christi Werk ist: das wirkende Wort, das ihr in Vollmacht die Berufung zuspricht, in all ihren Bedrängnissen die Gestaltgemeinschaft (Symmorphía) mit dem erniedrigten Herrn zu finden, und das heilswirksame Geschehen, in welchem die Herrlichkeit des Auferstandenen für sie schon jetzt zum Grunde der Hoffnung auf ihre Teilhabe am »Leben der kommenden Welt« geworden ist.

Nun hat sich gezeigt, daß alle Christologie sich als eine »Theologia Crucis« bewähren muß, weil sie nur so die Ansage des eschatologischen »Jetzt« möglich macht. Dieses ist jener Augenblick, in welchem Gottes Heilshandeln »sub contrario«, in der ihm scheinbar entgegengesetzten Gestalt des Todes, den der »leidende Gottesknecht« auf sich nehmen »muß«, das Ende »dieses Äons« schon bewirkt und den »neuen Äon« schon heraufgeführt hat. Das bedeutet für das Sprechen und Handeln der Kirche, das »in persona Christi« geschieht: Auch dieses Sprechen und Handeln – und mit ihm die Überlieferung, die in der »Ekklesia Christi« weitergegeben wird – entspricht diesem »Jetzt« in seiner doppelten Gestalt: in der Gestalt der wirksamen Präsenz der »letzten Gottestat«, die den kommenden Äon »schon gewirkt« hat, und in der Gestalt ihrer Verhüllung, in der sie »noch« unter den Bedingungen »dieser Weltzeit« steht und deswegen nur in der Form der »Selbstentleerung« (Kénosis) des göttlichen Wortes erfahren werden kann. Alles »agere et loqui in persona Christi« ist stets ein Handeln und Sprechen »in persona Crucifixi« und trägt daher, unbeschadet des darin re-präsentierten eschatologischen göttlichen Wirkens, die Niedrigkeitsgestalt der göttlichen »Selbst-Entleerung« an sich. Die Tatsache, daß das Ende aller Dinge noch aussteht und daß die Kirche deswegen nicht das Gottesreich »ist«, sondern um sein Kommen betet, widerlegt daher nicht ihre Botschaft, sondern ist nur in deren Zusammenhang verständlich: im

Zusammenhang einer »Theologia Crucis«, die die Glaubenden lehrt, die Bedrängnis in »dieser Weltzeit« als Zeichen der »Gestaltgemeinschaft mit dem Christus« zu verstehen, und sie dazu befähigt, gerade in dieser Bedrängnis den Grund jener »Hoffnung« zu finden, die »nicht zuschanden werden läßt«¹⁸. Darum ist jener Glaube, zu dem die christliche Überlieferung die Mitglieder der Glaubengemeinschaft rufen will, nicht nur ein »Feststehen in dem worauf man hofft«, sondern zugleich ein »Überführtwerden von Tatsachen, die sich den Blicken entziehen«¹⁹. An ihrem Dienst am so verstandenen Glauben ist alles Sprechen und Handeln der Diener an der christlichen Überlieferung zu messen. Davon wird in einem späteren Abschnitt dieser Untersuchung zu sprechen sein (s. u. Abschnitt 7, Die Organe der christlichen Überlieferung).

2. Zu welcher Art von Erfahrung werden Christen befähigt?

Traditionen, so wurde mehrfach hervorgehoben, erreichen ihr Ziel nur, wenn sie immer neue Generationen einer Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft dazu befähigen, weiterzugeben, was sie empfangen haben. Das schließt ein, daß sie zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit und Verpflichtungskraft der Überlieferungsinhalte werden. Das kann nur geschehen, indem sie zu eigenen Erfahrungen fähig werden, die sie im Lichte der überlieferten Inhalte deuten und in deren Licht sie umgekehrt neu verstehen, was ihnen zur Weitergabe anvertraut worden ist. Traditionen und Institutionen bewähren sich in dem Maße, in dem sie zu »Schulen der Erfahrung« werden.

Damit ist freilich nur eine allgemeine Aussage über Traditionen und Institutionen gemacht, aber noch nicht das Unterscheidende bestimmt, das je besondere Traditionen und Institutionen kennzeichnet. Es liegt nahe, dieses Proprium besonderer Traditionen, z. B. der christlichen, in den Inhalten derjenigen besonderen Erfahrungen zu suchen, zu denen konkrete Überlieferungsgemeinschaften ihre Mitglieder befähigen. Daraus ergibt sich die Leitfrage dieses und des kommenden Abschnitts: Zu welcher Art von Erfahrungen werden Christen befähigt? Aber schon jetzt muß angemerkt werden: An die-

¹⁸ Rom 5,5.

¹⁹ Hebr. 11,1.

se Frage schließt sich eine zweite an: Kann die Befähigung zu dieser jeweils besonderen Art von Erfahrungen nur in der Schule einer einzigen Überlieferung gewonnen werden? Oder tritt die jeweils untersuchte Überlieferung in dieser Hinsicht in Konkurrenz mit anderen? Und wenn dies der Fall sein sollte: Wie kann sie in dieser Konkurrenz bestehen? Davon wird in einem späteren Abschnitt unter der Überschrift »Die christliche Überlieferung in Konkurrenz mit anderen Schulen der Erfahrung« die Rede sein. Dabei soll schon jetzt auf eine methodische Gefahr hingewiesen werden: Eine solche Betrachtung kann leicht dazu führen, eine bestimmte Überlieferung, z.B. die christliche, an gewissen Sekundärfolgen zu messen, die sie zwar hervorbringt, hinsichtlich derer sie jedoch durch andere, mit ihr konkurrierende Überlieferungen ersetzt werden kann. Es wird daher zu prüfen sein, ob eine Betrachtung, die Traditionen und Institutionen als »Schulen der Erfahrung« versteht, diese methodische Gefahr vermeiden und das unverwechselbar Eigene einer bestimmten Tradition, vor allem der christlichen, unverkürzt zur Geltung bringen kann.

a) Die Nächstenliebe als »Ernstfall des Glaubens«

Fragt man nun, ob die christliche Überlieferung die Glaubenden zu Erfahrungen von spezifischer Art qualifiziert habe, und sieht man sich nach Beispielen dafür um, dann kann zunächst festgestellt werden: Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß viele Generationen von Christen durch die Botschaft, die ihnen verkündet wurde, fähig gemacht worden sind, den Erfahrungen von Gefahr und Todesnot, von eigener und fremder Schuld und vom Zustand einer Welt, in der Unschuldige leiden und die Guten es schwerer haben als die Gewissenlosen, ebenso illusionslos wie resignationsfrei standzuhalten. Sie verfielen weder, im Bewußtsein eigener Schuld, in jene »Trostlosigkeit im Gemüte«, von der Kant gesprochen hat, um zu zeigen, daß nur »Postulate der Hoffnung« den Menschen vor der Lähmung des sittlichen Willens bewahren; noch verfielen sie, im Bewußtsein vom Zustand der Welt, der Verführung, die Heraufführung einer »moralischen Weltordnung« (um noch einmal Kants Ausdruck zu gebrauchen) von der eigenen Leistung zu erwarten. Dadurch nämlich würde der Mensch, paulinisch gesprochen, »eine eigene Gerechtigkeit aufrichten«. Und die Erfahrung lehrt, daß er sich dadurch legitimiert fühlen würde, das Gericht über diese »böse Welt« in die eigenen Hände zu nehmen. Für diesen Umschlag von der Selbstgerechtigkeit

in den Terror war die Herrschaft der Jakobiner das Beispiel, das die Zeitgenossen erschreckte und Kant zu der Deutung veranlaßt hat, das moralische Handeln des Menschen verhalte sich zur »Moralischen Weltordnung« oder zum »Reich Gottes« nicht wie das Mittel zum Zweck, sondern wie das »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« zu dem, was es wirksam bezeugt. Schon die Wortwahl macht deutlich, daß ein solches Verständnis des sittlichen Handelns nur innerhalb der christlichen Überlieferung entstehen konnte, auch wenn es, einmal formuliert, Erfahrungen deutet, die auch Nicht-Glaubende machen können. Denn in der Schule dieser Überlieferung hatten viele Generationen gelernt, das Gute nicht nur zu wollen, sondern wirksam zu tun, ohne dieses Wirken ihrer »eigenen Gerechtigkeit« zuzuschreiben. Erst durch diese Deutung der sittlichen Erfahrung gewinnt der Mensch die Fähigkeit, durch sein Handeln wirksame Zeichen seiner Hoffnung zu setzen, die sich auf eine »neue Welt« richtet, die nur Gott heraufführen kann.

Auf solche Weise hat die christliche Botschaft immer neue Generationen von Hörern vor allem zu einem realistischen Verständnis der sittlichen Erfahrung befähigt. Denn sie sagte ihnen die Gewißheit zu, daß Jesu Tod und Auferstehung auch an ihnen wirksam geworden sind, sodaß sie zu einem neuen Leben »wiedergeboren« sind: »Er hat euch wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung durch Jesu Christi Auferstehung von den Toten«²⁰. In dieser Hoffnung können die Gläubenden gewiß sein, daß es keinen Zustand der Welt und des eigenen Lebens gibt, durch den sie daran gehindert werden könnten, in den wechselnden Situationen des eigenen Lebens immer neu dem freimachenden und zugleich verpflichtenden Anruf Gottes zu begegnen. Als freimachend konnte dieser Anruf Gottes erfahren werden, weil er auch dem, der die Schuldverstrickung der Welt und des eigenen Lebens erfahren hat, einen Neubeginn möglich macht; als verpflichtend aber wird Gottes Anruf erfahren, weil er eine »Bruderliebe« (Philadelphía) verlangt, die es nicht nötig hat, sich, in vorgespiegelter Selbstgerechtigkeit, hinter einer Maske zu verstecken wie die Schauspieler (hypókritai); und so kann sie zur »maskenfreien Bruderliebe« (anhypókritos philadelphía) werden²¹. »Maskenfrei« ist diese Bruderliebe, weil der Liebende nicht vorgibt, ein anderer zu sein als der, der er ist: Er gibt nicht vor, aus eigener Kraft gerecht zu sein und in

²⁰ 1 Petr. 1,4.

²¹ 1 Petr. 1,22.

eigener Leistung Gerechtigkeit zu schaffen, sondern weiß sich durch Gottes Barmherzigkeit befähigt, Tat-Zeuge der Selbsthingabe des Christus zu werden, »da ihr jetzt Barmherzigkeit gefunden habt«²².

Die Entdeckung immer neuer konkreter Möglichkeiten, durch »maskenfreie Bruderliebe« zu Tat-Zeugen der Liebe Gottes zu werden, ist eine Aufgabe, die jeder Glaubende in eigener Verantwortung erfüllen muß. Und dies geschieht in einer christlich gedeuteten sittlichen Erfahrung. Aber die christliche Verkündigung schenkt dem Glaubenden diejenige Hoffnung, ohne die eine solche Erfahrung als Illusion erscheinen müßte. Nur weil in jeder Pflicht, die der Mensch in der sittlichen Erfahrung entdeckt, der befreiende und zugleich verpflichtende Anruf Gottes vernommen werden kann, durch den auch Sünder in einer sündigen Welt zu Zeugen der göttlichen Liebe berufen sind, ist eine illusionslose Einschätzung seiner selbst und der Welt für den Christen kein Anlaß zur Resignation. Christliche Praxis der »Bruderliebe« ist keine Leistung, die der Mensch aus eigener Kraft erbringt. Ihre spezifische Wirksamkeit beruht darauf, wirk-same Zeichen des göttlichen Heilshandelns zu setzen. So wird sie zum Zeichen der Hoffnung, die sich nicht auf menschliche Kraft, sondern auf Gottes Treue gründet. Und es ist dieser Zusammenhang, in dem auch die »eschatologische Zeitansage« ihren Bezug zur Erfahrung der Glaubenden gewinnt: »Christus, das makellose Osterlamm, ist [von Gott] vorhergewußt vor Erschaffung der Welt, offenbargeworden aber am Ende der Zeiten um euretwillen, damit ihr um seinetwillen gläubig auf Gott vertraut (...) und euer Glaube wie eure Hoffnung auf Gott gerichtet sei«²³. Und es ist diese praxis-anleitende Kraft der Hoffnung, von der der Verfasser des Ersten Petrusbriefes spricht, wenn er die Glaubenden ermahnt, »jedermann Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in euch ist«²⁴.

Das Zitat aus dem Ersten Petrusbrief macht zugleich einen Zusammenhang deutlich, von dem schon an früherer Stelle die Rede war: Die eschatologische Zeitansage verweist auf die protologische Erinnerung zurück. Das »makellose Osterlamm« kann nur deswegen »am Ende der Zeiten offenbar werden« und selber in seinem Tode dieses Ende heraufführen und so die Zeiten in ihre Fülle bringen, weil es »vorhergewußt war vor Erschaffung der Welt«. Der Neu-

²² 1 Petr. 1,10.

²³ 1 Petr. 1,20 f.

²⁴ 1 Petr. 3,15.

beginn, der mit seinem Tode gesetzt wurde, hat nur deswegen universale Bedeutung, weil er den Urbeginn auf neue Weise gegenwärtig setzt – freilich auf eine Weise, die sich nicht mit logischer Notwendigkeit aus dem Urbeginn ergibt, sondern aus Gottes ungenötigter Freiheit hervorgeht.

Mit dieser Deutung der »Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung«, die den Glaubenden »durch Jesu Christi Auferstehung von den Toten« zugesprochen wird, ist eine Entwicklung angestoßen, die sich in der nachfolgenden Christologie der jungen Gemeinde entfaltet hat. Diese Christologie, die sich schon in den Hymnen der jungen christlichen Gemeinde ausspricht, gründet die Hoffnung, in der »Gestaltgemeinschaft« mit Christus neu geschaffen zu werden, darauf, daß der »Erstgeborene von den Toten« mit dem »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung« identisch ist²⁵ (vgl. o. S. 247 ff.). Und im Sinne einer Phänomenologie der religiösen Erfahrung kann hinzugefügt werden: Wenn es zur Eigenart jeder religiösen Erfahrung gehört, daß sie den, der sie macht, zum »Zeitgenossen der Ursprünge« macht und deswegen nur durch »archaiologische Erzählungen« angemessen ausgelegt werden kann, dann liegt die spezifisch christliche Weise dieser Erfahrung darin, daß sie in dem Christus, der die Welt und die Menschen in ihr aus dem Ursprung erneuert, denjenigen erkennt, der »der Ursprung« ist, »der gegenwärtig zu euch redet«²⁶ (vgl. Band II, S. 63 f.). Und in dieser Anrede durch den »Ursprung« erschließt sich jener göttliche Ratschluß, der vom göttlichen »Ja« zur Schöpfung über das menschliche »Nein« der Sünde zur göttlichen »Negation dieser Negation« in der Vergebung führt – freilich wiederum auf eine Weise, die nicht eine Notwendigkeit des göttlichen Wesens expliziert, sondern durch eine von aller Wesens-Dialektik verschiedene Dialektik der Freiheit bestimmt wird (s. o. S. 363 ff.).

Damit ist zugleich ein Hinweis darauf gegeben, auf welche Weise der Glaube der Grund der Hoffnung ist, ja selber als ein »Feststehen im Erhofften« verstanden werden muß, und auf welche Weise diese gläubige Hoffnung der Grund der »Bruderliebe« ist. (In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß »Philadelphía« – »Bruderliebe« – bei Philo von Alexandrien und unter seinem Einfluß bei anderen hellenistischen Juden der Terminus gewesen ist, der

²⁵ Col 1,15.

²⁶ Joh. 8,23.

den biblischen Begriff der »Liebe zum Nächsten« in griechischer Sprache wiedergeben sollte.) Nur auf Hoffnung hin kann der Sünder in einer sündigen Welt sich zum Tun des Guten und damit zum Zeugen für jene Neuschaffung der Welt berufen wissen, die er von Gott erwartet. Und nur im Glauben an den Christus, der durch seinen Tod als »makelloso Osterlamm« diese Neuschaffung auf verborgene Weise schon gewirkt hat, kann der Glaubende diese Hoffnung gewinnen. Nicht zufällig bildet der soeben zitierte Text aus dem Ersten Petrusbrief die Einleitung zu einer Tauf-Katechese, die sich an diejenigen richtet, die »Quasi modo geniti infantes«, »wie Neugeborene« aus dem Taufbad gestiegen sind²⁷, um sich als »lebendige Steine« in den Tempel Gottes einfügen zu lassen²⁸.

Die in der Taufe erworbene Gestaltgemeinschaft mit dem »neuen Osterlamm« ist dann auch der Grund dafür, in den »Bedrängnissen«, die Juden wie Christen erfahren, ein Zeichen der Berufung zu sehen. »In ihm sollt ihr jubeln, wenn ihr, falls dies nötig ist, jetzt für kurze Zeit Trauer habt in mannigfachen Prüfungen«²⁹. Die Ermahnung zur christlichen Geduld ist etwas anderes als eine Schule stoischer Unerschütterlichkeit im Leiden, noch weniger eine Anleitung zu einem lohnenden Tauschgeschäft, das die geringen Leiden »dieser Zeit« gegen die weit größeren Freuden aufrechnet, die den Glaubenden verheißen sind. Jene Geduld, die dem Leiden einen Sinn (einen Grund seiner Verstehbarkeit und Akzeptabilität) verleiht, beruht vielmehr auf der eschatologischen Zeitansage, der gemäß »jetzt« die Gemeinschaft mit dem leidenden Gottesknecht die Erscheinungsgestalt jener Zuwendung Gottes ist, die das Heil »schon« gewirkt hat, auch wenn es erst »dereinst« offenbar werden wird.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung gestattet, die ein mögliches Mißverständnis des Verhältnisses von Glaubensverkündigung und Liebesgebot richtigstellen kann. Wenn die Glaubensverkündigung eine Bruderliebe möglich macht, die von aller Illusion herablassender Selbstgerechtigkeit frei ist, dann wird die »maskenfreie« Bruderliebe zur Bewährungsprobe des Glaubens. Aber das bedeutet nicht, daß die christliche Botschaft nur eine »religiöse Einkleidung« sei, deren »wahre Bedeutung« in der Aufforderung zur allgemeinen Men-

²⁷ 1 Petr. 2,2.

²⁸ 1 Petr. 2,5.

²⁹ 1 Petr. 1,6.

schenliebe bestünde. Ebenso wenig ist das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe so zu verstehen, als sei »Gottesliebe« nur ein frommes Wort, um dem sittlichen Gebot allgemeiner Menschenliebe eine religiöse Weihe zu verschaffen. In Zeiten, die von einem besonderen Pathos der sozialen Verpflichtung geprägt sind, wie etwa in den »70^{er} Jahren« des 20. Jahrhunderts, ist immer wieder die Neigung zu beobachten, das Verhältnis zwischen Glaubensverkündigung und Liebesgebot, aber auch von Gottes- und Nächstenliebe in der soeben geschilderten Weise zu verstehen: als sei das Wort »Gottesliebe« nur eine religiöse Sprachgestalt, deren wahrer Gehalt die Nächstenliebe ist.

In den zitierten Passagen aus dem Ersten Petrusbrief (und an anderen Stellen des Neuen Testaments) wird das Verhältnis von Glaubensverkündigung und Liebesgebot auf andere Weise bestimmt. Die Glaubensbotschaft spricht nicht nur in der Sprache der Religion von einem Sachverhalt, vom dem sich ebensogut und vielleicht besser in der Sprache moralphilosophischer Lebens-Anweisung sprechen ließe. Sie gibt den Grund an, der allein das möglich macht, was im spezifisch christlichen Sinne »Nächstenliebe« heißt. Denn bei redlicher Selbsteinschätzung weiß der Mensch, daß er nicht jener große Liebende ist, dessen Zuwendung zum Mitmenschen diesem die Gewißheit des Heils zu vermitteln vermöchte. Aber als Christ weiß er sich dazu berufen, zum Zeugen der göttlichen Liebe zu werden, als deren stets unvollkommene, gleichwohl aber wirksame Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt er seine menschlichen Worte und Taten verstehen darf. Und ebenso weiß der Mensch bei illusionsfreier Einschätzung seiner Mitmenschen, daß nicht jeder von ihnen (und vielleicht zuletzt keiner) in jener uneingeschränkten Weise »liebenswert« ist, die es rechtfertigen würde, sich ihm mit der Ganzheit der Person und des Herzens hinzugeben. Aber als Christ erfährt er diesen Anderen (auch den, der ihm aufgrund seiner Eigenart und Lebensführung keineswegs »liebenswert« erscheint) als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt, in der er dem Christus selbst in seiner Niedrigkeit begegnet und zu seinem Dienst gerufen wird.

Die »Nächstenliebe« ist, so verstanden, ein Verhältnis zwischen zwei »Gottesbildern«. Insofern gilt auch von ihnen, was von den Inhabern kirchlicher Ämter gesagt worden ist: Sie leiden und handeln »in persona Christi«. Der Liebende und der Notleidende, dem er seine Hilfe schenkt, sind füreinander die Gestalten, in denen Gottes heilschaffende Liebe und zugleich seine unendliche Liebens-Würdig-

keit ihnen erfahrbar wird. Nur dadurch macht der Glaube eine Liebe möglich, die von fiktiver Selbstgerechtigkeit ebenso verschieden ist wie von schwärmerischen Überschätzung – und Überforderung! – des Geliebten. Die Gottesliebe als der Inhalt des »ersten und größten Gebots« antwortet auf die Liebe Gottes, die sich der Sünder in einer sündigen Welt annimmt, und macht so erst das Unterscheidende der christlich verstandenen Nächstenliebe möglich: menschliche Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der heilswirksamen Zuwendung Gottes zu sein. Die Nächstenliebe wird gerade deswegen zur Bewährungsprobe des Glaubens, weil sie in ihrer spezifischen Eigenart nur durch ein Selbst- und Weltverständnis möglich wird, das im Glauben gründet. Freilich wird zu untersuchen sein, wie sich dieses spezifisch christliche Verständnis der Nächstenliebe zu anderen Weisen verhält, die sittliche Praxis zu verstehen, und in welcher Weise die christliche Botschaft in Konkurrenz zu anderen Formen der »Schule sittlicher Erfahrung« tritt.

b) Die »Transfiguration« profaner Erfahrungen in religiöse

α) Ein biblischer Bericht und eine allgemeine Einsicht der Religions-Phänomenologie

Soeben wurde an erster Stelle die Frage gestellt, wie sich das christliche Verständnis der Nächstenliebe zu anderen Weisen verhalte, die sittliche Praxis zu verstehen. Darauf ist zunächst mit folgendem Hinweis zu antworten: Die Entdeckung von Möglichkeiten, »im Nächsten Christus zu sehen« und ihm in der Gestalt menschlicher Hilfe die heilswirksame Nähe Christi erfahrbar zu machen, ist zwar gewiß ein ausgezeichnete Fall der sittlichen Erfahrung; denn für diese ist es charakteristisch, daß in der Begegnung mit Dingen und Menschen Möglichkeiten sichtbar werden, sich selber vorbehaltlos hinzugeben und gerade dadurch erst zu sich selber zu finden. Aber die spezifisch christliche Weise, die Begegnung mit dem notleidenden Bruder zu verstehen, ist nicht das Ergebnis einer zur Erfahrung hinzutretenden »frommen Interpretation«, die gegen andere Interpretationen abgewogen werden könnte, sondern selber eine Erfahrung von spezifischer Qualität. Um diese besondere Erfahrungs-Qualität deutlich zu machen, ist es hilfreich, sich an die Weise zu erinnern, wie M. Eliade die Eigenart der religiösen Erfahrung charakterisiert. Sie tritt nicht als Erfahrung mit besonderen, außergewöhnlichen Inhalten neben andere, sondern entsteht in einem Vorgang, den Eliade als

die »Transfiguration« von profanen Erfahrungen der unterschiedlichsten Art in religiöse Erfahrungen beschreibt³⁰.

Der Terminus »Transfiguration« ist offensichtlich im Blick auf die neutestamentliche Erzählung von der »Verklärung Jesu« gewählt, die in der Vulgata als »Transfiguratio« bezeichnet wird³¹. Eliade will jedoch durch diesen Terminus kein *Proprium Christianum* benennen, sondern auf eine Eigenart religiöser Erfahrung überhaupt aufmerksam machen: Wie die Jünger zunächst den ihnen bekannten Jesus so gesehen haben, wie er ihnen aus ihrer alltäglichen Erfahrung bekannt war, und wie dieser ihnen bekannte Erfahrungsinhalt vor ihren Augen eine neue Transparenz gewann, sodaß die göttliche Herrlichkeit »durch ihn hindurch« sichtbar wurde, so geht der religiösen Erfahrung gewöhnlich eine profane Weise der Gegebenheit des Wirklichen voraus, die, oft ganz plötzlich und unerwartet, zur transparenten Gestalt für das Heilige wird und so dieses in seiner besonderen Eigenart zur Erscheinung bringt. Die »Hierophanie« (das ereignishaft Erscheinen des Heiligen) ereignet sich im plötzlichen Transparentwerden des Profanen.

Am gleichen biblischen Bericht von der »Transfiguration« Jesu lassen sich weitere Momente der religiösen Erfahrung ablesen, auf die Eliade nicht eigens eingeht: Die Metamorphose des Anschauens und Denkens, die zur religiösen Erfahrung gehört, ist nicht das Resultat einer Reflexion, sondern geht vom »transfigurierten« Gegenstand aus. Außergewöhnliche Wahrnehmungen, die zu manchen – keineswegs allen – religiösen Erfahrungen gehören, wie im vorliegenden Beispiel das Hören einer göttlichen Stimme aus der Wolke, gewinnen erst im Kontext derartiger »Transfigurationen« der Inhalte alltäglicher Erfahrung ihre Eindeutigkeit. (Die himmlische Stimme verweist die Hörer auf den Jesus, den sie schon kannten, und zugleich auf dessen »Transfiguration«, die sich vor ihren Augen ereignet hatte.) So sehr also die religiöse Erfahrung den gewohnten Zusammenhang der Alltagserfahrung durchbricht, so wenig ist sie doch ein kontextloses Einzel-Ereignis; es ist vielmehr die religiöse Überlieferung, die ihr ihre Bedeutung verleiht und sie geeignet macht, kommende Erfahrungen auszulegen. Im vorliegenden Falle ist es die Begegnung Jesu mit Mose und Elia (mit »Gesetz und Propheten«), die der Trans-

³⁰ M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige* 33.

³¹ Im Griechischen steht an dieser Stelle der allgemeinere Ausdruck »metamorphosis« – Mt 17,2, Mk. 9,2.

figuration vorausgeht und die kommenden Ereignisse auslegt. »Sie sprachen mit ihm über das Ende, das sich an ihm in Jerusalem erfüllen sollte«³². Im Lichte der so verstandenen Überlieferung haben die Jünger verstanden, was die erfahrene Transfiguratio Christi bedeutete: sein »Durchscheinend-Werden« für die heilschaffende Gegenwart des Vaters. Ohne die Überlieferung Israels, in der sie aufgewachsen waren und ihre *Formatio Mentis* empfangen hatten, wäre die »Verwandlung« Jesu für die Jünger ein bloßes »Stupendum« gewesen, nicht die »Transfiguration« zu einer transparenten Gestalt für die göttliche Herrlichkeit. Nur »im Gespräch mit Mose und Elia« wurde er für sie als der erkennbar, der durch sein bevorstehendes »Ende in Jerusalem« das Gesetz und die Propheten »zur Fülle bringen sollte«³³. Aber ohne die Erfahrung der Transfiguratio Christi wäre ihnen die Überlieferung in der für sie entscheidenden Hinsicht unverständlich geblieben. Gerade an Zeugnissen von derartigen außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen wird eine allgemeine Regel deutlich: Die Überlieferung ist die unentbehrliche Schule der religiösen Erfahrung. Das zunächst nur befremdliche religiöse Erlebnis wird erst zur objektiv gültigen, für alle religiöse Theorie und Praxis maßgeblichen Erfahrung, wenn es im Lichte der Überlieferung gedeutet wird, freilich auch seinerseits die Überlieferung auf neue Weise begreifen läßt.

Beschreibt man auf diesem Hintergrunde die Eigenart der religiösen Erfahrung, dann wird deutlich: Indem sie sich in der Transfiguration alltäglich-profaner Erfahrungs-Inhalte ereignet, führt diese Erfahrung den Menschen an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit überhaupt. (Er gerät, zusammen mit seinem Gegenstand, in die »Lichtwolke«³⁴, in der es nichts mehr zu sehen gibt.) Er entdeckt, an diese Grenze stoßend, die Nicht-Notwendigkeit (Kontingenz) menschlichen Erfahren-Könnens überhaupt. Und er lernt, diese Kontingenz als das Anzeichen einer numinosen Freiheit zu begreifen, von der es abhängt, ob dieses Ereignis ihn nur verwirrt (»Er wußte aber nicht, was er sagte«) oder ob es ihn zu neuer Einsicht erleuchtet. (Im biblischen Text gewinnt diese numinose Freiheit als anredende Stimme ihre erfahrbare Gestalt.)

Dabei ist es für die religiöse Erfahrung charakteristisch, daß die erfahrene »Transfiguration« ihrer Deutung vorausliegt. Die Jünger

³² Luk. 9,31.

³³ Luk 9,31.

³⁴ Mt. 17,5.

haben auf dem Heiligen Berge erst nach der Erfahrung von der Transfiguratio Jesu die Stimme vom Himmel gehört, die ihnen sagte, daß der, den sie im Gespräch mit Mose und Elia gesehen hatten, Gottes »geliebter Sohn« gewesen ist. Das hindert jedoch nicht, daß die Transfiguration zuvor schon geschehen ist und diejenigen, die sie erfahren hatten, unter einen spezifisch religiösen Anspruch gestellt hat. Alle nachfolgenden Visionen oder Auditionen konnten nur deswegen als angemessene Auslegung dieser Erfahrung erscheinen, weil diese zuvor schon diesen spezifisch religiösen Charakter gehabt hat. Und selbst wenn nachfolgende Visionen oder Auditionen die religiöse Erfahrung deuten, ist es die religiöse Überlieferung, die diese Deutung verständlich macht. Im hier behandelten Beispiel geht nicht nur die Transfiguration Jesu, sondern auch dessen Gespräch mit Mose und Elia, diesen maßgeblichen Zeugen der Überlieferung, der »Stimme vom Himmel« voran.

Und noch in einer weiteren Hinsicht ist der biblische Bericht von der Transfiguration Jesu aufschlußreich für die allgemeine Phänomenologie religiöser Erfahrung. Selbst wenn die Transfiguration der Inhalte profaner Erfahrung in Inhalte religiöse Erfahrung geschieht, und selbst wenn sie im Lichte der Überlieferung ausgelegt und sogar durch Auditionen himmlischer Stimmen gedeutet wird, bleibt sie zunächst ein verwirrendes Ereignis. Die Jünger scheinen beim Abstieg vom Heiligen Berge einigermaßen ratlos gewesen zu sein. Und der Widerstand des Petrus gegen die Leidens-Vorhersage Jesu, die sich nach dem Bericht der Evangelien an die Erfahrung von Jesu »Verklärung« angeschlossen hat, zeigt: Das Gespräch mit Mose und Elia über das, was »in Jerusalem zur Fülle gebracht werden sollte«, ist den Jüngern unverständlich geblieben. Die Verwandlung religiöser Erlebnisse in Inhalte verständlicher Erfahrungen setzt voraus, daß nicht nur am *Gegenstand* der religiösen Erfahrung, sondern auch an dem *Subjekt*, das eine solche Erfahrung macht, eine Verwandlung geschieht. Dann wird er fähig, zunächst diesen besonderen Gegenstand, sodann aber seine Erfahrungswelt im Ganzen »in einem neuen Lichte zu sehen«. Und diese »Öffnung seiner Augen« in ihrer unverfügbaren Ereignisgestalt wird ihm zum Anzeichen dafür, daß nicht nur Gegenstand, sondern auch der Erfahrende selbst in der neuen Weise seines Anschauens und Denkens zur transparenten Erscheinungsgestalt des Heiligen geworden ist, dem er begegnet. Erst dadurch kann er zum Zeugen dessen werden, was ihm widerfahren ist. Denn die Weise, wie er nun seine Erfahrungswelt ansieht und wirk-

sam gestaltet, wird zum wirksamen Zeugnis für die heilswirksame Zuwendung des Heiligen zu dieser Welt. Nicht nur die erfahrene Weltwirklichkeit ist für ihn zum »Bild«, d. h. zur erfahrbaren Gegenwärtsgestalt des Heiligen geworden, sondern auch er für die Welt. Die transfigurierte Weltwirklichkeit hat ihn unter die Anrede des Heiligen gestellt; und er selbst macht nun in dieser Welt das Sprechen und Wirken des Heiligen erfahrbar. Der religiöse Ausdruck dafür lautet: Das Ereignis der religiösen Erfahrung muß als »Erfüllung des Erfahrenden mit dem göttlichen Geist« verstanden werden, mit jenem »inneren Leben« des Heiligen, das sich der Welt in der Entäußerungsgestalt menschlichen Dienstes wirksam mitteilen will.

Wo die Inhalte der Erfahrung in durchscheinende Gegenwärtsgestalten des Heiligen transfiguriert werden, gerät der »alte Mensch« an seine Grenze, um als »neuer Mensch« wiedergeboren zu werden. Den Jüngern auf dem Heiligen Berge stand diese Wiedergeburt freilich noch bevor. Sie gerieten zwar in die »Lichtwolke«, in der sie mit Schrecken bemerkten, daß sie alle ihnen bisher vertraute Sicherheit verloren und »nicht mehr wußten, was sie sagten«. Aber trotz der Stimme vom Himmel, die sie vernahmen, haben sie die angemessene Antwort auf diese Erfahrung so lange noch nicht zu geben vermocht, wie sie sich dagegen sträubten, mit Jesus in den Tod und nur auf diesem Wege zum neuen Leben überzugehen. Auf dieser Unfähigkeit der Jünger zur angemessenen Antwort auf ihre Erfahrung, und nicht auf einer willkürlichen Geheimhaltungsabsicht, beruhte es, daß Jesus ihnen verbot, über das Erfahrene zu sprechen, ehe er von den Toten auferweckt sei³⁵.

β) Bezeugte Erfahrung und religiöse Überlieferung, Überlieferung wird nötig, wenn Zeugnisse der Erfahrung über die Lebenszeit dessen hinaus weitergegeben werden sollen, der die entsprechende Erfahrung gemacht hat. Ein Beispiel dafür findet sich im Zweiten Petrusbrief. Der Verfasser weiß, »daß der Abbruch seines Zeltes nahe ist« und »will seine Mühe darauf verwenden, daß ihr« (die Leser seines Briefes) »nach meinem Tode jederzeit in Händen habt, was nötig ist, um sich an diese Dinge zu erinnern«³⁶. Um eine solche Weitergabe der Erinnerung möglich zu machen, beruft er sich darauf, daß er »als wir mit ihm auf dem Heiligen Berge waren«, zum

³⁵ Mt. 17,9.

³⁶ 2 Petr. 1,14 f.

»Augenzeugen« dessen geworden ist, was dort geschah³⁷. Dafür benutzt er nicht den sonst üblichen Ausdruck »Autóptes«, sondern den Ausdruck »Epóptes«, der aus der Sprache der Mysterien stammt und denjenigen bezeichnet, der durch die »heilige Schau« (Epopsis) zu einem neuen Leben verwandelt worden ist. Das Zeugnis von der Verklärung Jesu erscheint in dieser Selbst-Aussage des Verfassers als Möglichkeitsgrund und zugleich als zentraler Inhalt der Überlieferung, die den Tod des Zeugen überdauern soll.

Dabei wird man erläuternd hinzufügen dürfen: Die Berufung auf dieses Ereignis steht nicht im Widerspruch dazu, daß die Verfasser neutestamentlicher Schriften sich gewöhnlich nicht auf die Erfahrung »auf dem heiligen Berge« berufen, sondern auf Begegnungen mit dem Auferstandenen. Aber das Ereignis, von dem der »Epopte« berichtet, legt auch das Zeugnis anderer »Autopten« so aus, daß es auf spezifische Weise von den Lesern des Briefes angeeignet werden kann. Denn auch diejenigen Erfahrungen, die die Jünger in ihren Begegnungen mit dem Auferstandenen gemacht haben, implizierten jenes Moment von »Transfiguration«, von dem in der Tabor-Szene die Rede ist. Auch für sie verwandelte sich jener Jesus, der ihnen aus ihrer alltäglichen Erfahrung bekannt war, in eine durchscheinende Gestalt für die aufleuchtende Herrlichkeit Gottes. Und auch diejenigen, die dem Auferstandenen begegnet sind, konnten nur begreifen, was ihnen widerfuhr, indem sie den Verklärten »im Gespräch mit Mose und Elia« sahen, d. h. ihn als den verstehen lernten, von dem das Gesetz und die Propheten Zeugnis gaben. Insofern enthält die Erfahrung, auf die der Verfasser des Zweiten Petrusbriefs sich bezieht, einen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Zeugnisse, die vom auferweckten Jesus sprechen. Das Hören auf diese Zeugnisse aber bewährt sich dadurch, daß die Hörer zu einem »Blick auf die Welt« fähig werden, in welchem auch die Inhalte ihrer profanen Erfahrung in Manifestationen des Gekreuzigten und Auferstandenen »transfiguriert« werden.

Unter diesen Erfahrungen je neuer Generationen aber spielt, speziell für die christliche Überlieferungsgemeinschaft, diejenige die entscheidende Rolle, die an früherer Stelle der »Ernstfall des Glaubens« genannt worden ist: die Erfahrung jener Transfiguration, die es möglich macht, im notleidenden Bruder »Christus zu sehen« und ihm in der menschlichen helfenden Tat »Christi Zuwendung erfahr-

³⁷ A. a. .O. 16 ff.

bar zu machen«. Das biblische Zeugnis von der »Transfiguration« Jesu, die vor den Augen der Jünger geschah, und mancherlei Zeugnisse in der Geschichte der Kirche, die von einer »Transfiguration« des notleidenden Nächsten in eine Gegenwartsgestalt Christi sprechen, stehen in jenem Verhältnis gegenseitiger Auslegung, von dem in der hier vorgelegten Untersuchung schon mehrfach die Rede war. Im Hören auf das Zeugnis der Jünger, die aufgrund ihrer besonderen Erfahrung in dem Jesus, den sie kannten, die durchscheinende Gestalt für die Herrlichkeit Gottes erkannten, haben immer neue Generationen von Christen die Fähigkeit gewonnen, Menschen, die ihnen begegneten, als durchscheinende Gestalten für die Gegenwart Christi zu erfassen: für die Gegenwart des leidenden Christus im leidenden Nächsten, aber auch für die Gegenwart des heilschaffenden Christus im menschlichen Helfer.

Wenn in Heiligen-Viten davon berichtet wird, der Heilige habe »in einem notleidenden Nächsten Christus gesehen«, dann ist damit mehr gemeint, als die Anwendung einer allgemeinen Regel auf einen individuellen Fall. Wäre es so, dann wäre der entsprechende Bericht auf solche Weise »exakter« zu formulieren: Der Heilige wußte, daß Jesus geboten hat, dem notleidenden Nächsten beizustehen. Als er einen Notleidenden sah, wußte er, daß dies einer der Fälle ist, auf den diese Regel anzuwenden ist. Was dagegen in Heiligen-Viten der genannten Art erzählt wird, ist der Inhalt der konkreten, individuellen Erfahrung selbst, die den Heiligen überraschte, geradezu überwältigte, sodaß er die Begegnung mit dem Notleidenden nicht mehr als einen »Fall unter Fällen«, sondern als persönliche Christus-Begegnung erfuhr. Berichte dieser Art sind auch mehr als bloße Metaphern, durch die die unbedingte Verpflichtungskraft einer sittlichen Erfahrung bildkräftig zum Ausdruck gebracht wird. Wäre es so, dann könnte man den Bericht in folgender Weise wiedergeben: Der Anblick des Notleidenden hat den Heiligen mit solcher Unbedingtheit in Anspruch genommen, als wäre es Christus selbst, der ihn zur Hilfeleistung aufgefordert hätte. Der Erzähler dagegen will nicht einen Vergleich anstellen, durch den er, als Berichterstatter, nachträglich den Inhalt der Erfahrung des Heiligen deutlich macht, auch nicht einen Vergleich wiedergeben, den der Heilige selbst angestellt hätte, um sich die Intensität seiner sittlichen Erfahrung nachträglich verständlich zu machen. Es handelt sich um eine Qualität der Erfahrung selbst. Der Anblick des Notleidenden selbst wurde für den Erfahrungenden transparent für den Christus, der ihn zur Hilfeleistung aufgefor-

dert und zugleich dazu fähig gemacht hat, in der Erscheinungsgestalt seines menschlichen Dienstes am Nächsten diesem das heilschaffende Wirken Christi selber auf wirksame Weise erfahrbar zu machen. Es handelt sich daher bei solchen Berichten um Beispiele einer »Transfiguration« der sittlichen Erfahrung zur religiösen.

Und auch von dieser speziellen Art der religiösen Erfahrung gilt, was an früherer Stelle von jeder religiösen Erfahrung gesagt worden ist, freilich auf eine besondere Weise: In jeder religiösen Erfahrung wird der, der sie macht, nicht nur an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit im Ganzen geführt, sondern zugleich an die Schwelle seiner Neuschaffung zu einem »neuen Menschen«. Und diese Neuschaffung wird nur verständlich, wenn ihr Inhalt als eine Begegnung mit dem »Urbeginn« begriffen werden kann, der im Augenblick der religiösen Erfahrung eine je neue Gegenwart gewinnt. Für den Christen aber gewinnt diese Begegnung mit dem Urbeginn eine spezifische Gestalt: Die schöpferische Kraft des Christus, der Menschen – und unter ihnen besonders die Leidenden und ihre Helfer – in transparente Gestalten seiner heilschaffenden Gegenwart »transfiguriert«, kommt »sub contrario«, in seiner »Selbst-Entleerung« zur Wirksamkeit. Darum ist es gerade der leidende Mensch, der diesen Christus »re-präsentieren« kann; und auch der Helfer erfährt das Mißverhältnis zwischen dem, was ihm aufgetragen ist, und dem, was er zu leisten vermag, als Teilhabe an dieser Selbst-Entleerung Christi. Nur deswegen braucht er nicht zu resignieren, wenn er sich illusionslos eingesteht, daß er mit all seiner Anstrengung die Not des Menschen und der Welt nicht wirklich zu wenden vermag. Nur im Vertrauen darauf, daß er und der, dem er beisteht, zur transparenten Gestalt dessen geworden ist, der in seiner Niedrigkeit »diese Welt schon besiegt hat«, kann er gewiß sein, in seinem Dienst wirksame Zeichen jenes Heils zu setzen, das mit Jesu Tod und Auferweckung schon begonnen hat. Damit aber wird das »Ja«, das der Helfer zum Notleidenden spricht, aber auch das »Ja«, mit dem er eine Aufgabe annimmt, die seine menschliche Kraft übersteigt, zum real wirkenden Gegenwartszeichen für jenes göttliche »Ja« zur Schöpfung, das in der Neuschaffung der gott-entfremdeten und deswegen »der Vergewaltigung unterworfenen« Welt³⁸ seine Vollendung findet.

Auch bei dieser Transfiguration einer zunächst profanen Erfahrung in eine religiöse kehren wesentliche Merkmale wieder, die an

³⁸ Röm. 8.20.

den Berichten über die Transfiguration Jesu abgelesen werden konnten. Ohne Bezugnahme auf »Gesetz und Propheten« (repräsentiert durch »Mose und Elia«) wäre die »Metamorphose« Jesu für die Jünger unverständlich geblieben, statt zur transparenten Gestalt für die göttliche Herrlichkeit zu werden. Vergleichbares aber gilt auch für die religiöse Erfahrung der Heiligen. Hätte Martinus nicht schon vor seiner Taufe von Christus und seiner selbstgewählten Erniedrigung reden hören, wäre er nicht fähig gewesen, den Bettler auf spezifisch religiöse Weise zu erfahren, sodaß dessen Not für ihn in die Erfahrungsgestalt einer Anrede wurde, unter deren Anspruch auch er selber zu einem neuen Menschen verwandelt werden konnte. Ohne die christliche Überlieferung wäre die hl. Elisabeth nicht fähig geworden, in dem Aussätzigen Christus zu sehen und selber für ihn zur Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der heilschaffenden Liebe Christi zu werden. Und umgekehrt sind es solche Erfahrungen gewesen, durch welche die Heiligen erst verstehen lernten, was die Christus-Botschaft bedeutet.

Ähnliches gilt für das Verhältnis von Erfahrung und nachfolgender Interpretation. So setzte die »Stimme vom Himmel«, die die Jünger zu hören bekamen, die Erfahrung von der Transfiguration Jesu schon voraus, war aber nötig, um sie zu deuten. Vergleichbares gilt für die Erfahrung von Glaubenden, wie sie in der Geschichte der Kirche bezeugt werden. Die Transfiguration der sittlichen Erfahrung in eine religiöse schließt nicht notwendig ein, daß dem Erfahrenden der angemessene Begriff schon zur Verfügung stünde, um seine Erfahrung angemessen zu deuten. Die »Gerechten im Jüngsten Gericht« nach der Darstellung des Matthäus haben nicht gewußt, daß es Jesus war, dem sie in den Notleidenden gedient haben. »Wann hätten wir dich hungernd oder dürstend, nackt oder krank gesehen ...?«³⁹. In manchen Fällen, aber keineswegs immer, wird ihnen der wahre Inhalt ihrer Erfahrung durch eine nachfolgende Vision oder Audition gedeutet. So erscheint Jesus dem hl. Martin im Traume, um ihm zu sagen, daß er in dem Bettler ihn selber bekleidet habe. Die hl. Elisabeth und sogar ihr Mann, der an der entsprechenden Szene gar nicht beteiligt war, finden nachträglich den Gekreuzigten im Bett der Heiligen, in das sie den Aussätzigen gelegt hatte. Daran läßt sich ablesen: Auch derartige Visionen und Auditionen setzen die religiöse Erfahrung schon voraus. Hätte Elisabeth den Aussätzigen, Martinus den

³⁹ Mt. 25,37 ff.

Bettler nicht auf spezifisch religiöse Weise erfahren, dann hätte der im ehelichen Bett Elisabeths gefundene Gekreuzigte oder der dem Martinus im Traume erschienene Christus nicht mit dem identifiziert werden können, der zuvor schon, wenn auch vielleicht un-erkannt, in dem notleidenden Nächsten seine Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt gefunden hatte. Das aber bedeutet zugleich: Außergewöhnliche religiöse Erlebnisse, Traumgesichte, das Hören von Stimmen oder wunderbare Widerfahrnisse wie das Auffinden des Gekreuzigten im Ehebett, mögen hilfreich sein, um die religiöse Erfahrung zu verstehen, aber sie sind nicht nötig, damit sie zustande-kommt.

Deshalb ist auch die Transfiguration profaner Erfahrungen in religiöse kein Privileg außergewöhnlicher religiöser Genies. Aber deren Zeugnisse können hilfreich sein, um auch »schlichte Fromme« zu einem Verständnis dessen zu führen, was ihnen widerfahren ist. Dann gehören auch die Zeugnisse von derartigen außergewöhnlichen Erfahrungen der »Heiligen« zu dem Schatz religiöser Überlieferung, in deren Licht jeder, der religiöse Erfahrungen gemacht hat, diese versteht und die er umgekehrt im Lichte seiner Erfahrungen zu verstehen lernt. Heiligen-Viten der erwähnten Art haben in der Geschichte der Kirche immer wieder diese Funktion erfüllt.

An biblischen Zeugnissen, aber auch an Zeugnissen aus der Geschichte der Kirche können alle, die zur christlichen Überlieferungsgemeinschaft gehören, ein weiteres Moment der religiösen Erfahrung ablesen: Die Erfahrenden haben an den Inhalten, die ihnen in der Erfahrung begegnet sind, – an dem Bettler, dem Aussätzigen oder dem Menschen Jesus, den die Jünger schon kannten – einen nicht nur sittlichen, sondern spezifisch religiösen Anruf vernommen, der sie aus ihren gewohnten Erfahrungskontexten, auch aus den Kontexten der gewohnten sittlichen Erfahrung, herausrief und zu einer Antwort nötigte und zugleich befähigte, die sie nur geben konnten, weil sie in der Begegnung mit dem Heiligen zu neuen Menschen geworden waren. Die Pflege des Aussätzigen ohne Rücksicht auf die eigene Lebensgefahr, ja seine Aufnahme in das eigene Bett ohne Rücksicht auf den dadurch erregten Verdacht ehelicher Untreue, aber auch die Teilung des Mantels ohne Rücksicht darauf, daß es sich dabei um ein militärisches Amtsgewand und Rangabzeichen handelte, sind Zeichen dieser Versetzung in eine Unmittelbarkeit zur Wirklichkeit des Heiligen, vor der die eigene Existenz als ganze samt allen Rücksichten, die sie erforderte, ihre Maßgeblichkeit verlor. Daraus können

auch die »schlichten Gläubigen« lernen: Auch in Fällen, die nichts von der Außergewöhnlichkeit der Ereignisse an sich tragen, von denen die Bibel oder gewisse Heiligen-Viten berichten, wird in der religiösen Erfahrung ein Anspruch vernehmbar, der nur angemessen beantwortet werden kann, wenn der Erfahrende zu dem Wagnis bereit ist, die Existenz des »alten Menschen« als ganze zu verlieren, um sich in der Qualität des »neuen Menschen« neu geschenkt zu werden.

Nun ist die Religionsgeschichte voll von derartigen Transfigurationen profaner Erfahrungsinhalte in Erscheinungsgealten des Heiligen (»Hierophanien«). Die Differenz religiöser Überlieferungen zeigt sich besonders deutlich darin, daß es jeweils bestimmte Arten von profanen Erfahrungen sind, die in religiöse Erfahrungen transfiguriert werden. Für die jüdisch-christliche Überlieferung aber ist es insbesondere die sittliche Erfahrung, die sich für eine solche Transfiguration anbietet: Nur in ihrem Zusammenhang gewinnen Begriffe wie »Sünde« und »Gnade«, »Erwählung« aus einer gott-entfremdeten Welt und »Beauftragung«, zum Segen für diese Welt zu werden, ihre verständliche Bedeutung. Und nur in diesem Zusammenhang wird die Nächstenliebe zum »Ernstfall des Glaubens«.

Soll also die christliche Überlieferung sich als eine Schule der Erfahrung bewähren, dann muß sie sich als dazu tauglich erweisen, in den Mitgliedern der christlichen Überlieferungsgemeinschaft eine *Formatio Mentis* solcher Art zu leisten, daß diese fähig werden, Ereignisse wahrzunehmen und zu begreifen, in denen gerade die Inhalte der sittlichen Erfahrung, insbesondere die konkreten Gestalten der Pflicht zur Bruderliebe, »vor ihren Augen« in Inhalte einer religiösen Erfahrung von spezifischer Eigenart transfiguriert werden. Deshalb soll im folgenden Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen die besondere Bedeutung untersucht werden, die der sittlichen Erfahrung für die christliche Überlieferung zukommt und sie zur bevorzugten »Materie« für die Transfiguration in religiöse Erfahrungen werden läßt.

c) *Die besondere Bedeutung der sittlichen Erfahrung
als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis aller anderen
Erfahrungsarten*

Soeben wurde die Frage gestellt, warum die jüdisch-christliche Überlieferung besondere Aufmerksamkeit darauf verwendet, den Blick gerade für die Erfahrung sittlicher Pflichten zu schärfen. Begriffe

wie göttliches »Gebot« (besser vielleicht: göttlicher »Auftrag« – Mizwah) und menschlicher »Gehorsam«, menschliche »Schuld« und göttliche »Vergebung«, göttliche »Erhaltungsgnade« und menschliche »Umkehr« sind Leitbegriffe dieser Überlieferung. Und dies gilt nicht nur für die Überlieferung Israels. Auch die christliche Botschaft von der »übergroßen Gnade« gewinnt ihr Profil erst, wenn zuvor von der »übergroßen Sünde« gesprochen wird, in die der Mensch verstrickt ist und unter deren Folgen die ganze Schöpfung zu leiden hat. Auch das »große Gebot« der Gottes- und Nächstenliebe gewinnt seine biblische Bedeutung dadurch, daß »an ihm das ganze Gesetz und die Propheten hängen«, sodaß dieses Gebot »kein Jota und Häkchen« von Gesetz und Propheten »aufhebt, sondern alles zur Fülle bringt«.

Fragt man nun, woher es zu erklären sei, daß gerade in dieser Überlieferung der sittliche Aspekt der Gottesbeziehung so sehr hervorgehoben wird, dann wird man antworten können: Das liegt nicht – wie oft vermutet worden ist – daran, daß die Erfahrung sittlicher Pflicht einer religiösen Sanktion bedürfte, um wirksam zu sein. Wer nur durch die Ankündigung einer göttlichen Belohnung bzw. Bestrafung dazu bewogen wird, den verpflichtenden Charakter der Handlungen oder Unterlassungen anzuerkennen, deren konkrete Gestalt er in der sittlichen Erfahrung entdeckt, hat die Eigenart dieser sittlichen Erfahrung überhaupt nicht erfaßt. Die Bemühung, die Gläubenden durch eine besondere *Formatio Mentis* zu einem geschärften Blick für ihre sittlichen Pflichten zu befähigen, steht auch nicht im Dienste der Absicht, ihnen zunächst ein schlechtes Gewissen beizubringen, damit die Botschaft von der Vergebung desto wirksamer verkündet werden könne und die christliche Kirche sich auf diesem Gebiet als »konkurrenzlos« erweise. Manche Ideologiekritiker haben der christlichen Kirche eine solche Absicht unterstellt. Wohl aber gibt es eine Strukturverwandtschaft zwischen der sittlichen und der religiösen Erfahrung, durch die sie wechselseitig aufeinander verweisen: In beiden wird die Forderung ungeteilter Selbsthingabe entdeckt und darin zugleich die Gewißheit ebenso ungeteilter Selbstfindung gewonnen.

Deshalb ist der gemeinsame Gegner der Sittlichkeit wie der Religion die Halbherzigkeit. Wer eine entdeckte sittliche Aufgabe nicht ungeteilten Herzens ergreift, hat sie überhaupt nicht ergriffen; wer nicht ungeteilten Herzens liebt, liebt überhaupt nicht; wer Gott nicht »mit der Ganzheit seines Herzens, seiner Person und all seiner Kräfte« verehrt und liebt, ist überhaupt nicht zur Gottesverehrung und

Gottesliebe gelangt. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Wer nicht in der sittlichen Erfahrung die Möglichkeit einer Tat oder Unterlassung entdeckt, für die er bereit ist, »alles hinzugeben«, findet nicht zur eigenen Identität, sondern bewegt sich im Bereich vielfältiger und austauschbarer Funktionen, die ihm äußerlich bleiben; dann wird er immer wieder fragen: und wer bin »ich selbst« in dieser Vielfalt von Rollen und sozialen Erwartungen meiner Umwelt? Und wer nicht in der religiösen Erfahrung die Möglichkeit entdeckt, sich von dem einen und einzigen Gott auf eine Weise in Anspruch nehmen zu lassen, die keinen Vorbehalt zuläßt, findet nicht zur »Ganzheit der Seele, der Person und all seiner Kräfte«.

Aufgrund dieser Strukturverwandtschaft zwischen der sittlichen und der religiösen Erfahrung wird es verständlich, daß die religiöse Überlieferung – und speziell die jüdisch-christliche – sich zunächst als eine Schule der sittlichen Erfahrung bewährt.

Das bedeutet nicht, daß die christliche Überlieferung den Blick der Glaubenden einseitig auf eine bestimmte Art der Erfahrung beschränkt und sie dazu angeleitet hätte, andere Erfahrungsarten geringzuschätzen. Ein Blick in die Geschichte der Kirche beweist das Gegenteil. Die christliche Überlieferung hat sich auf allen »Kulturgebieten« als fruchtbar erwiesen, vor allem auf den Gebieten des Kunstschaffens und der Kunstbetrachtung, aber auch auf dem Gebiet der Wissenschaft. Die Klöster, um nur dieses besondere Beispiel zu erwähnen, sind stets zugleich Stätten der Kunst und Wissenschaft gewesen und haben nicht nur die Mönche, sondern weite Kreise der Glaubenden (und sogar der Nicht-Glaubenden), die ihre Kirchen besuchten und ihren Gesang und ihre Kirchenmusik hören, in die Betrachtung von Kunstwerken eingeübt. Und in ihren Schulen haben sie auch Laien, insbesondere solche, die fern von den städtischen »Kulturzentren« wohnten, Anteil an der wissenschaftlichen Bildung gegeben. Das aber konnte ihnen nur gelingen, weil sie all diesen Menschen dazu verholfen haben, ihren Blick auch für »profane« Erfahrungen zu schärfen. Sie waren »Schulen der Erfahrung« weit über den speziellen Bereich der sittlichen Erfahrung hinaus.

Mit diesem Hinweis wird die ausgezeichnete Bedeutung der sittlichen Erfahrung nicht vermindert. Wohl aber kann an diesen Beispielen gezeigt werden: Denen, die in der Schule der christlichen Überlieferung zu dieser speziellen Erfahrung angeleitet wurden, haben sich weitere Felder einer »Praxis des Glaubens« erschlossen. Auch Kunst und Wissenschaft konnten so zu Weisen der Glaubens-

praxis werden. Das berechtigt zu einer Vermutung, die im Folgenden geprüft werden soll: Hier wie auch in anderen Fällen erweist sich die sittliche Erfahrung als ein »hermeneutischer Schlüssel«, um auch alle anderen Erfahrungen in ihrer Eigenart und ihrem Bedeutungsgewicht recht zu verstehen.

Wer einmal seinen Blick für die sittliche Erfahrung geschärft hat, wird wichtige Momente dieser Erfahrung auch in anderen Erfahrungsarten wiedererkennen. Damit gewinnt der Inhalt der sittlichen Erfahrung nichts an Verpflichtungskraft hinzu. Die sittliche Erfahrung ist, als Entdeckung konkreter und verpflichtender Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens, nicht auf andere Erfahrungsarten angewiesen. Aber sie kann, wenn sie recht verstanden und durch dieses Verständnis vor Illusion und Resignation bewahrt ist, eine *Formatio Mentis* bewirken, die sich sekundär auch durch Schärfung des Blicks für andere Erfahrungsarten und deren Bedeutungsmomente bewährt. Und ein Blick in die Kirchengeschichte lehrt: Der christlichen Verkündigung ist dies immer wieder auf exemplarische Weise gelungen.

α) Das tropologische, allegorische und historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung

Die sittliche Erfahrung erschöpft sich nicht darin, dem Subjekt neue Fälle zur Kenntnis zu geben, die sich unter schon bekannte sittliche Regeln subsumieren lassen, sondern erfordert jeweils – darin der religiösen Erfahrung vergleichbar – eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, also eine Veränderung der Begriffe, der Zielvorstellungen aller Verstandestätigkeit (der regulativen Ideen) und sogar der Weise des sinnhaften Blicks auf die Wirklichkeit. Wenn nun der, der eine solche sittliche Erfahrung einmal gemacht hat, auf diese ihre Eigenart aufmerksam geworden ist, dann wird er dieses »tropologische« Bedeutungsmoment auch in den Inhalten aller anderen Erfahrungsarten wiedererkennen. Auch die spezifische »Exorbitanz« der ästhetischen Erfahrung, d. h. ihre Kraft, das bisher gewohnte Anschauen und Denken »aus dem Geleise (orbita) zu werfen«, enthält ein solches »tropologisches«, d. h. eine »Umwendung = *Trópos*« erforderndes Bedeutungsmoment. Vergleichbares gilt für die wissenschaftliche Empirie. Die Geschichte der Wissenschaften – und in ihrem Nachvollzug jene »*Formatio Mentis*«, die der Lehrer der Wissenschaft bei seinen Schülern hervorzurufen versucht – fordert Sinne, Verstand und Vernunft zu einer solchen »Umgestaltung« heraus.

Der für die Wissenschaft konstitutive »Blick in die Welt« muß erlernt werden; und es ist nicht die Autorität des Lehrers, sondern es sind die Phänomene selbst, die, in der Erfahrung entdeckt, eine solche Umgestaltung erfordern, wenn sie ihre spezifische Weise der Objektivität, d. h. der Maßgeblichkeit für das Urteil des Individuums, zu erkennen geben sollen. Daß dies auch für die philosophische Weise des Blicks auf die Phänomene gilt, hat Platon im »Höhlengleichnis« seiner Politeia dargetan: Es bedarf einer »Umwendung der ganzen Seele«, um die Erscheinungen als Abbilder (als Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten) der Ideen zu erfassen⁴⁰. Daß schließlich vor allem die religiöse Erfahrung eine »Bekehrung der Herzen« fordert und erst dem »bekehrten Herzen« ihre spezifische Geltungsweise erschließt, geht aus den mannigfachen Selbstzeugnissen derer hervor, die derartige Erfahrungen gemacht haben. Da aber das tropologische Bedeutungsmoment in der sittlichen Erfahrung besonders deutlich hervortritt, kann diese, wenn sie recht verstanden wird, als hermeneutischer Schlüssel gelten, der dem, der diese besondere Erfahrung gemacht und verstanden hat, den Zugang aufschließt, der es ihm gestattet, das tropologische Bedeutungsmoment aller anderen Erfahrungsarten zu erfassen. Jede »Schule der sittlichen Erfahrung« erweist sich in dieser Hinsicht als eine »Schule der Erfahrung überhaupt«.

Das gilt auch für ein weiteres Moment, das an der sittlichen Erfahrung deutlich hervortritt, dann aber auch in jeder anderen Erfahrungsart wiedergefunden werden kann. Religiöse Menschen (nicht nur Juden und Christen) haben nicht selten die Verpflichtungskraft, die von der Begegnung mit Dingen und vor allem mit Menschen ausgeht, als Ausdruck eines göttlichen Willens verstanden und so – längst vor Kant – »ihre Pflichten als göttliche Gebote« gedeutet. Das hat ihnen das Zutrauen gegeben, daß sie, trotz aller Erfahrung von der eigenen Ohnmacht und der Übermacht des Bösen, es nicht für vergeblich halten müssen, das Gute zu tun. Die schmerzliche Divergenz zwischen der erfahrenen Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung und der Bedingtheit der Folgen, die sich auch aus den besten menschlichen Handlungen ergeben, kann immer wieder die skeptische Frage entstehen lassen, ob das Geringe, das wir durch unsere guten Taten zustandebringen, den Einsatz »des ganzen Herzens, der ganzen Person und all ihrer Kräfte« lohne. Diese Frage verliert ihre

⁴⁰ Platon, Politeia 521 c.

lähmende Kraft, wenn es möglich wird, die Tat, die wir in Erfüllung unserer Pflichten tun, nicht an ihrer Wirkung zu messen, sondern als eine Ausdrucks-Handlung zu begreifen, durch die wir der ungeteilten Hingabe an Gott konkrete Gestalt verleihen (so wie auch unter Menschen ein bescheidenes Geschenk Ausdruck der »großen Liebe« sein kann). Dann erscheint auch, von der Objektseite her gesehen, die sittlich verpflichtende Handlungsmöglichkeit, die wir in der Begegnung mit Dingen und vor allem mit Menschen entdecken, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anrufs, den wir in unserem Handeln beantworten. (An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß auch Kants Lehre von der Dialektik der Vernunft und von ihrer Aufhebung durch das Gottespostulat dieses durch die christliche Überlieferung geprägte Verständnis der sittlichen Erfahrung zum Ausdruck bringt – s. u. S. 443 ff.)

Wer aber darin eingeübt ist, auf solche Weise »seine Pflichten als göttliche Gebote« zu verstehen, wird dadurch fähig, auch andere Erfahrungsarten in dieser Weise zu begreifen. Nicht nur die entdeckte sittliche Pflicht, sondern jeder Anspruch des Wirklichen, der auf unterschiedliche Weise in unterschiedlichen Erfahrungsarten entdeckt und beantwortet wird, muß als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt einer göttlichen Anrede verstanden werden, wenn in der Strukturdifferenz der Erfahrungsarten nicht die objektive Geltung jeder einzelnen verlorengehen soll. Das ist der wichtigste Inhalt der hier vorgetragenen weiterentwickelten Postulatenlehre. Dann aber spricht auch in anderen Erfahrungsarten als der sittlichen das Wirkliche, dem wir begegnen, nicht nur sich selber aus, sondern »sagt noch etwas anderes«, »alla agoreuei«. In jeder Erfahrungsart wird der, der Erfahrungen macht, zugleich unter die verpflichtende Anrede Gottes gestellt. Auf diesem »allegorischen« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung beruht es, daß wir im »Buche der Welt« auf solche Weise »lesen« können, daß wir in den vielfältigen Textformen dieses Buches immer neu die »Handschrift des Autors« erkennen. Und sofern es die sittliche Erfahrung war, die den, der sie macht, für dieses Bedeutungsmoment aller anderen Erfahrungsarten hellsehtig gemacht hat, erweist die sittliche Erfahrung sich auch in dieser Hinsicht zugleich als hermeneutischer Schlüssel zu allen anderen Erfahrungsarten; und die spezielle Schule der sittlichen Erfahrung wird zugleich zu einer Schule der Erfahrung überhaupt.

Diese hermeneutische Kraft der sittlichen Erfahrung kann noch in einer weiteren Hinsicht deutlich gemacht werden: im Hinblick auf

das »historische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört. Gerade dann nämlich, wenn in jeder Erfahrung dasjenige Bedeutungsmoment entdeckt worden ist, das soeben das »allegorische« genannt worden ist, entsteht die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Geschichte. Wenn jede Weise, wie der Inhalt der Erfahrung uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt, als die Gegenwartsgestalt der rettenden und richtenden Zuwendung Gottes verstanden wird, entsteht der Anschein, alle Erfahrungsinhalte seien in dieser Hinsicht bedeutungsgleich und insofern gegeneinander austauschbar. Der »Sensus historicus« der Erfahrung und der Zeugnisse, durch die sie bekanntgemacht wird, beträfe dann nur ihre Gestalt, nicht ihre Bedeutung. Dem entspricht es, daß die »allegorische« Auslegung von Zeugnissen der Erfahrung, die dieses Bedeutungsmoment freilegen will, nicht selten von der Absicht geleitet worden ist, in den historischen Zeugnissen der Erfahrung »ewige Wesens-Sachverhalte« ausgedrückt zu finden, die prinzipiell an jedem derartigen Erfahrungszeugnis »veranschaulicht« werden können, auch wenn manche unter ihnen diese ewigen Wesens-Sachverhalte deutlicher erkennen lassen als andere. Der Unterschied zwischen derartigen Erfahrungszeugnissen würde sich dann auf einen Grad-Unterschied ihrer didaktischen Verwendbarkeit reduzieren. Wird dieses Auslegungsverfahren auf Zeugnisse religiöser Erfahrung angewandt, dann entsteht jene geschichts-entfremdete »Weisheit«, die an früherer Stelle als Folge eines Mißverständnisses der religiösen Erfahrung und als Quelle von Fehlbildungen kommender religiöser Erfahrungen kenntlich gemacht worden ist (s. Band II S. 46 ff. u. 120 ff.).

Wiederum ist die sittliche Erfahrung besonders geeignet, diesem Mißverständnis entgegenzutreten und so dem, der sie gemacht hat, einen geschärften Sinn für den Sensus historicus auch aller anderen Erfahrungsarten zu vermitteln. Denn wenn die Eigenart der sittlichen Erfahrung darin besteht, daß der, der sie macht, in konkreten Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens, die ihm zur Wahl stehen, zugleich die Möglichkeit einer Selbstfindung zu entdecken, die nur durch ungeteilte Selbsthingabe ergriffen werden kann, dann sind die Akte, in denen er solche Möglichkeiten ergriffen bzw. versäumt hat, nicht gegeneinander aufrechenbar. Erfahrungen der Schuld, in die das Individuum geraten ist, können nicht durch andere Erfahrungen erfüllter Pflicht kompensiert werden; Erfahrungen erfüllter Pflicht werden nicht durch andere Erfahrungen sittlicher Fehl-

entscheidung bedeutungslos gemacht. Vielmehr stand in jeder dieser Erfahrungen jeweils das Ganze der eigenen sittlichen Identität auf dem Spiele; und deshalb bleibt, in der Lebensgeschichte des Einzelnen wie im Leben der Gemeinschaft, jede dieser Erfahrungen, gerade in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit, bleibend denkwürdig. Um die Frage zu beantworten »Wer bin ich?«, muß der Einzelne seine Geschichte erzählen; und diese Geschichte gewinnt durch die bleibende Denkwürdigkeit seiner sittlichen Erfahrungen ihr besonderes Profil und ihren Zusammenhang; erst so wird diese Geschichte aus einer Ansammlung von Gedächtnis-Residuen zur persönlichen Lebensgeschichte, in deren Wendungen der, der sie erzählt, aber auch der, der solche Erzählungen hört, die Identität des Erzählenden ausgedrückt finden kann. Und Entsprechendes gilt für die Geschichte einer Gemeinschaft. Gemeinsam weitergegebene »Denkwürdigkeiten« haben eine Gemeinschaft stiftende Kraft; unter ihnen aber ragen diejenigen hervor, in denen von Entscheidungen berichtet wird, für die die Gemeinschaft bereit war, mit ungeteilter Kraft einzutreten, nötigenfalls auf die Gefahr hin, dafür die eigene Existenz aufs Spiel zu setzen. Auch für die Gemeinschaft gilt, daß sie nur durch Akte ungeteilter Selbsthingabe zur eigenen Identität findet.

Und auch in dieser Hinsicht gilt: Wer an der sittlichen Erfahrung die Unverwechselbarkeit und zugleich die bleibende Denkwürdigkeit der jeweils konkreten historischen Situation und das Bedeutungsgewicht der sich hier öffnenden Alternativen entdeckt hat, wird fähig, auch in den Inhalten aller anderen Erfahrungen dieses Bedeutungsmoment, ihren »Sensus historicus«, wiederzufinden. Auch die ästhetische Erfahrung erschöpft sich nicht darin, daß der, der sie macht, sich durch die Erscheinungen, denen er begegnet, auf die »Idee des Schönen« verweisen läßt, sodaß er, wenn er diese Idee einmal erfaßt hat, durch weitere Erfahrungen dieser Art nicht mehr überrascht werden könnte. Selbst Platon, dem man eine solche Auffassung leicht unterstellen könnte, ist durch den »Aufstieg zur Idee des Schönen« nicht dazu veranlaßt worden, nun ein Wissen von dieser Idee in Anspruch zu nehmen, das ihm den immer neuen Hinblick auf die Phänomene ersparen könnte. Die Seelen, denen, nach dem platonischen »Höhlengleichnis«, der Aufstieg zur Idee des Schönen gelungen ist, vernehmen dort die Aufforderung, »herabzusteigen Schritt für Schritt zur Behausung der übrigen Menschen«⁴¹. Die äs-

⁴¹ Platon, Politeia 520 c.

thetische Erfahrung ist in jedem Einzelfall von unverwechselbar individueller Eigenart und gerade darin von bleibender Denkwürdigkeit.

Sogar die wissenschaftliche Empirie erschöpft sich nicht darin, alte Irrtümer durch neue Erkenntnisse zu ersetzen und damit frühere Erfahrungen als bloße Verführungen zu derartigen Irrtümern erscheinen zu lassen. Die Wissenschaftsgeschichte bleibt eine kritische Instanz, ohne die auch die Wissenschaftstheorie die Maßstäbe ihrer Selbstbeurteilung verlieren würde. Denn nur im Blick auf die Wissenschaftsgeschichte kann sie prüfen, ob und inwieweit neue Möglichkeiten der Erfahrung, die sich dem Erkennenden durch die Umgestaltung seines Anschauens und Denkens aufgetan haben, durch spezifische Formen der Blindheit gegenüber anderen Erfahrungen erkaufte worden sind, von denen die Wissenschaft in früheren Phasen ihrer Geschichte ihre Orientierung empfangen hat. Auch hier also bleibt jede einmal gemachte Erfahrung denkwürdig, auch wenn sie im Lichte neuer und neuartiger Erfahrungen »neu gedolmetscht« werden muß. Nur wer in dieser Hinsicht den Sensus historicus jeder einzelnen Erfahrung im Blick behält, wird dem jeweils aktuell erreichten »Stand der Wissenschaft« gerecht.

Die angeführten Beispiele sollten zeigen: Keine Erfahrungsart wird angemessen verstanden, wenn ihr historisches Bedeutungsmoment dabei aus dem Blick gerät. Gerade die Betonung des allegorischen Bedeutungsmoments, das zu jeder Erfahrung gehört, weil in jeder von ihnen zugleich die Zuwendung des einen und gleichen Gottes erkennbar wird, kann leicht zu einer solchen Ausblendung des historischen Bedeutungsmoments verführen. Demgegenüber kann gerade die *sittliche* Erfahrung dem, der sie gemacht hat, den Blick für dieses historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung schärfen. Und jede Schule der Erfahrung wird sich dadurch bewähren müssen, daß sie dem möglichen Vergessen dieses Bedeutungsmoments entgegenwirkt.

An dieser Stelle sei ein Hinweis erlaubt: An diesem Maßstab hat gerade die jüdische Erzählkunst sich immer wieder bewährt; und sie ist dazu durch die besondere Affinität zur sittlichen Erfahrung fähig geworden, die für die jüdische Überlieferung charakteristisch ist. Sie hat, im religiösen Zusammenhang, die Geschichte der Individuen und der Gemeinschaft als eine Abfolge von Akten göttlicher Beauftragung (Mizwah), menschlicher Freude an der Erfüllung solcher Aufträge und der dadurch ermöglichten neuen Beauftragungen dar-

gestellt (»Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«). Und sie hat, ebenfalls im religiösen Zusammenhang, diese Geschichte zugleich als eine Abfolge von Akten menschlicher Auftrags-Verweigerung, göttlichen Gerichts und gott-gegebener Befähigung beschrieben, neue Wege der Umkehr zu gehen. Damit aber hat sie sich, auch in profanen Zusammenhängen, als eine Schule der Erfahrung bewährt. Auch dort erwiesen jüdische Erzähler sich in besonderem Maße fähig, zunächst den »sensus historicus« der speziell sittlichen Erfahrung zu erfassen, d. h. ihre je historisch konkrete, zugleich aber bleibend denkwürdige Bedeutung. Sodann aber vermochten sie, dieses Bedeutungsmoment auch in der ganzen Mannigfaltigkeit anderer Erfahrungsarten aufzuspüren. Das besondere Sensorium für das Historische ist diesen Erzählern durch ihre besondere religiöse Überlieferung zugewachsen.

β) Das anagogische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung und die *Formatio Mentis* als Weg

Schließlich ist die recht verstandene sittliche Erfahrung auch geeignet, dem, der sie macht, ein Bedeutungsmoment bewußt zu machen, das zu jeder Erfahrung gehört und an früherer Stelle deren »anagogisches« Bedeutungsmoment genannt worden ist. Gerade ein geschärftes Bewußtsein für die historische Unverwechselbarkeit jeder einzelnen Erfahrung enthält nämlich eine spezifische Gefahr: Es kann dahin führen, daß der Aufbau eines umfassenden Zusammenhangs mißlingt, in welchem diese unterschiedlichen Erfahrungen ihre Stelle finden könnten. Jede einzelne Erfahrung in ihrer Besonderheit und Unverwechselbarkeit steht dann unverbunden neben allen anderen. Und der Versuch, sie in historische Zusammenhänge einzuordnen, unterliegt dem Verdacht, diese ihre Besonderheit »historisch zu relativieren«. Dann aber kann der, der solche Erfahrungen gemacht hat, auch seine eigene Lebensgeschichte nicht mehr als eine kohärente Geschichte erzählen; vielmehr zerfällt ihm diese in eine unverbundene Vielfalt von Widerfahrnissen. Sprachlicher Ausdruck dafür ist das bloß parataktische »Und dann, und dann, und dann«, das keinem der berichteten Ereignisse einen Stellenwert im größeren Zusammenhang zuzuweisen vermag. Ein solches Verständnis wird gerade durch die sittliche Erfahrung als unzureichend erwiesen. So wenig nämlich erfüllte und unerfüllte Pflichten, die in der sittlichen Erfahrung entdeckt worden sind, gegeneinander aufgerechnet werden können sondern ihren unverwechselbaren Eigenwert beanspru-

chen, so sehr stehen sie doch in einem Zusammenhang untereinander. Jede in einer solchen Erfahrung entdeckte Pflicht schärft in dem, der sich auf sie einläßt, das Sensorium für kommende sittliche Erfahrungen und ihren verpflichtenden Charakter. Zugleich stärkt jede von ihnen das Zutrauen, das nötig ist, um sich immer neu auf das Wagnis sittlicher Selbsthingabe einzulassen. Was man »Gewissensbildung« nennt, geschieht der Hauptsache nach nicht durch bloße Belehrung; diese dient, propädeutisch, zur Schärfung des Blicks, oder subsidiär, zur Abwehr von drohenden Selbst-Mißverständnissen des Subjekts. Primär aber geschieht solche Gewissensbildung durch die Abfolge sittlicher Erfahrungen selbst. Jede dieser Erfahrungen führt den, der sie macht, auf einen »Weg nach oben« und enthält also ein »anagogisches« Bedeutungsmoment in sich. Und jede Schule der Erfahrung hat die Aufgabe, den Blick für dieses anagogische Bedeutungsmoment zu schärfen.

Dieses Bedeutungsmoment aber hat den besonderen Charakter der »antizipatorischen Präsenz«. Der Weg der Gewissensbildung führt den, der die Erfahrung des Verpflichtenden gemacht und ihr in seinem Handeln entsprochen hat, auf einen Weg »nach oben«: Er gewinnt, je mehr er auf diesem Weg voranschreitet, einen geschärften Blick für weitere sittliche Pflichten und für Möglichkeiten, ihnen zu entsprechen. Aber die erfahrene Pflicht ist in jeder sittlichen Erfahrung mit ihrer ganzen Verpflichtungskraft gegenwärtig. Und die Tat, die dieser Pflicht entspricht, ist gegenwärtige gute Tat. Einerseits wird also »das Gute«, d. h. das sittlich Verpflichtende, das sich in der sittlichen Erfahrung zeigt, zum Schlüssel, der den Weg zu kommenden sittlichen Erfahrungen aufschließt und den Menschen weitere, oft überraschende Möglichkeiten der Selbstfindung durch Selbsthingabe entdecken läßt und ihm den Mut verleiht, sich auf diese Möglichkeiten einzulassen. Andererseits aber ist »das Gute« nicht nur ein fernes Ziel, dem er sich auf diesem Wege annähert, sondern bei jedem Schritt, den er auf diesem Wege tut, erfahrene Gegenwart. Präsenz und Antizipation sind so, im Augenblick der sittlichen Erfahrung, zur Einheit verbunden. Und jede Schule der sittlichen Erfahrung hat die Aufgabe, den Blick für diese Einheit von Gegenwart und Zukunfts-Antizipation zu schärfen.

Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich: Wer das anagogische Moment der sittlichen Erfahrung einmal entdeckt hat, wird dadurch fähig, das entsprechende Bedeutungsmoment auch in allen anderen Weisen des Erfahrens wiederzuerkennen. Wenn dies nicht gelingt,

ergeben sich auch auf dem Felde der wissenschaftlichen Empirie und sogar der ästhetischen Erfahrung charakteristische Ausfallserscheinungen.

Mit Bezug auf die wissenschaftliche Empirie wurde diese Ausfallserscheinung an früherer Stelle als ein »szientistisch reduziertes« Wirklichkeitsverständnis beschrieben (s. Band II, S. 44 ff. u. 49 ff.). Der Inhalt der Erfahrung wird dann als die innerhalb eines bestimmten theoretischen Rahmens festgestellte »Tatsache« verstanden, die man entweder kennt oder nicht kennt, die aber kein weitertreibendes Moment in sich enthält. Das Wissen erschöpft sich dann in der Sammlung und Ordnung derartiger »Tatsachen«; und die Geschichte des Wissens reduziert sich darauf, erworbenes Tatsachenwissen entweder zu bestätigen oder zu widerlegen. Damit entfällt der für die Wissenschaft als besondere Art des Dialogs mit der Wirklichkeit charakteristische Impuls, beim einzelnen Inhalt der Erfahrung eindringend zu verweilen und ihm, durch Variation der Betrachtungsweisen, neue Bedeutungsmomente abzugewinnen. Nur so kann die Illusion überwunden werden, durch die einmal festgestellte Tatsache schon alles erfahren zu haben, was es über den entsprechenden Sachverhalt zu wissen gibt. Nur so kann auch die Resignation überwunden werden, die sich aus der Enttäuschung an dieser Illusion ergibt und die sich dann in der Formel aussprechen kann: »Nichts ist Tatsache, alles ist Interpretation«. Nur wenn diese doppelte Gefahr überwunden wird, ist Wissenschaft mehr als die Addition von Tatsachenkenntnissen und wird stattdessen zum beharrlichen Eindringen in die stets unausgeschöpfte Bedeutungsfülle des schon Erkannten. Und es ist das anagogische Bedeutungsmoment jeder einzelnen Erfahrung, das, in der spezifisch wissenschaftlichen Ausprägung des »Sensus spei«, die Gewißheit erzeugt, daß jede einmal gewonnene Erfahrung neue Möglichkeiten des Erfahrens aufschließt, ohne die objektive Geltung dessen, was sich einmal in der Erfahrung gezeigt hat, in Frage zu stellen.

Auf diesem Bedeutungsmoment der wissenschaftlichen Empirie beruht es, daß zwar jede Erkenntnis, die wir durch Erfahrung gewinnen, ein Stadium auf einem zukunfts offenen Wege darstellt, daß es sich dabei aber dennoch nicht um eine bloße »Annäherung an die Wahrheit« handelt, sondern um deren »antizipatorische Präsenz«. An früherer Stelle wurde deswegen gesagt: »Trotz aller Vorläufigkeit der Weise, wie das Wirkliche sich zeigt, ist es in jeder Erfahrung jeweils als ganzes gegenwärtig« (s. Band II, S. 49 ff.). Erst die Entdek-

kung dieser antizipatorischen Präsenz des Erkenntnis-Zieles in jedem einzelnen Erkenntnis-Inhalt, der sich in der Erfahrung erschließt, macht es möglich, die Doppelgefahr von »szientistischem Dogmatismus« und »historischem Relativismus« zu überwinden. Nur so wird deutlich, daß jede gewonnene Erkenntnis eine »uneingelöste Verheißung« in sich enthält, die durch keinen Fortschritt des Wissens in abschließende »Erfüllung« verwandelt wird, sondern sich bei jedem weiteren Schritt als vorantreibendes Moment bewährt, weil in jeder Erkenntnis das Ziel des Weges auf antizipatorische Weise Gegenwart gewinnt.

Was soeben von der wissenschaftlichen Empirie gesagt worden ist, könnte in entsprechender Weise auch für die ästhetische Erfahrung aufgezeigt werden. Auch sie unterliegt der doppelten Gefahr, den Prozeß der »Formatio Mentis«, der diese besondere Art von Erfahrung ermöglicht, entweder voreilig für abgeschlossen zu halten oder aber, wenn die Unabschließbarkeit dieses Prozesses nicht länger verkannt werden kann, in »ästhetischen Skeptizismus« umzuschlagen. Denn die ästhetische Erfahrung kann, durch die für sie charakteristische »Exorbitanz«, eine spezifische Verführungskraft entfalten. Sie scheint den, der sie macht, aus allen gewohnten Orientierungen herauszureißen. Das »Aufleuchten des Schönen« (das nicht mit dem bloß Gefälligen oder Erfreulichen verwechselt werden darf) ist jedesmal ein Ereignis von unvergleichlicher Einzigkeit, wie die »Versetzung in eine andere Welt«. Der Gedanke an einen »Weg«, dem die einzelne derartige Erfahrung sich als Phase einfügen könnte, scheint dann von vorne herein verfehlt. Das künstlerische »Genie« ist darum oft wenig geneigt, eine geduldig zu durchlaufende »Formatio Mentis« an sich geschehen zu lassen, etwa gar durch fremde Belehrung in eine »Schule der ästhetischen Erfahrung« zu gehen. Die ästhetische Erfahrung, so meint man dann, kann nicht auf einem solchen Wege der »ästhetischen Bildung« gesucht, sondern nur je im Augenblick empfangen werden. Nicht zufällig hat das Wort »gesucht« im ästhetischen Zusammenhang einen negativ wertenden Beiklang. Und selbst der Betrachter des Schönen hat den Eindruck, daß er die Erfahrung des Schönen nicht durch Bemühung um eine ästhetische Bildung gewinnen, sondern sich von ihr nur überwältigen und überaschen lassen kann.

Wie für den positivistischen Gelehrten jede »festgestellte Tatsache« sich selber genug ist, so ist für den Künstler oder Kunstbetrachter, der seine Erfahrung auf die soeben geschilderte Weise ver-

steht, jede einzelne dieser Erfahrungen unüberbietbar. Wenn aber dann, in einer nachträglichen Reflexion auf die Biographie des Individuums oder auch auf die Geschichte des Kunstschaffens und der Kunstbetrachtung, erkannt wird, daß jede dieser Erfahrungen biographisch und historisch bedingt gewesen ist, schlägt das Pathos des Absoluten um in den ästhetischen Relativismus. Was zuvor als das »Aufleuchten des Schönen« in seiner charakteristischen Maßgeblichkeit für das erfahrende Subjekt verstanden wurde, erscheint jetzt nur noch als Ausdruck eines subjektiven, biographisch und historisch erklärbaren »Kunstempfindens«. Diese Doppelgefahr ist nur zu überwinden, wenn in jeder Erfahrung des Schönen das Moment der antizipatorischen Präsenz entdeckt wird: Das Schöne in seiner begeisternden Kraft wird in der ästhetischen Erfahrung als gegenwärtig erfahren und enthält doch in sich anagogische, auf eine offene Zukunft verweisende Bedeutung. Auch diese Weise der Begegnung mit dem Wirklichen enthält das Moment der »je größeren Wahrheit«, die den Erfahrenden nötigt, sich zu einer Umgestaltung seines Blicks auf die Wirklichkeit aufrufen zu lassen und dann neue Erfahrungen zu machen, zu denen er im Licht dieser Erfahrung fähig geworden ist und in deren Licht er umgekehrt auch die schon gemachten Erfahrungen neu verstehen lernt. Ohne Entdeckung dieses anagogischen Bedeutungsmoments bleibt auch die einzelne ästhetische Erfahrung unverstanden und unterbestimmt.

Das einmal erfahrene Schöne und Wahre bleibt auch künftig von unverminderter Maßgeblichkeit. (Das kommt in der Vernunftregel »Semel Verum semper Verum« zum Ausdruck.) Aber jede einzelne Weise, das Schöne und Wahre zu erfahren, schließt neue Möglichkeiten weiterer Erfahrung auf und bildet so eine Phase im zukunfts offenen Dialog mit der Wirklichkeit. Das »anagogische« Moment jeder Erfahrung macht den, der sie macht, der Kontinuität seines Weges gewiß.

Nun sind die deutlichsten Weisen, wie diese antizipatorische Präsenz uns erfahrbar wird, die sittliche und die religiöse Erfahrung⁴². Es ist darum nicht erstaunlich, daß die religiös gedeutete und durch diese Deutung vor Illusion und Resignation bewahrte sittliche Erfahrung geeignet ist, dem, der sie macht, den Blick für die antizipatorische Präsenz der Wahrheit in jeder Erfahrung zu schärfen und dadurch das anagogische Moment, das zu jeder Erfahrung ge-

⁴² Vgl. Erfahrung als Dialog S. 686 ff.

hört, besonders deutlich bewußt zu machen. Darum ist zu vermuten, daß religiöse Überlieferungen, die die Menschen zum rechten Verständnis der sittlichen Erfahrung befähigen, sich zugleich als Schulen der wissenschaftlichen Empirie und der ästhetischen Erfahrung befähigen. Und die erfolgreiche »Bildungs-Arbeit«, die die Kirche auch auf dem Gebiet der Wissenschaft, des Kunstschaffens und der Kunstbetrachtung stets geleistet hat, kann diese Vermutung bestätigen.

Die Wissenschaftsgeschichte gibt viele Beispiele dafür an die Hand, daß Forscher, die durch die christliche Überlieferung ihre »Formatio Mentis« empfangen haben, für den *Sensus anagogicus* auch der wissenschaftlichen Empirie besonders sensibel gewesen sind, während andere Gelehrte weit größere Schwierigkeiten hatten, die Doppelgefahr von »szientistischem Dogmatismus« und »historischem Relativismus« zu vermeiden. Man denke, um nur einige Beispiele zu nennen, an wissenschaftshistorisch so wirksame Forscher wie Kepler und Newton, aber auch Heisenberg und Carl Friedrich v. Weizsäcker. Das lag nicht daran, daß sie dem christlichen Glauben irgendwelche Lehrsätze entnommen hätten, um sie als Prämissen in ihre wissenschaftliche Argumentation einzufügen; es lag daran, daß die christliche Überlieferung mit ihrer oben beschriebenen besonderen Affinität zur sittlichen Erfahrung ihren Blick dafür gestärkt hat, daß auch im Prozeß der Wissenschaft der zukunfts offene Weg des Erkennens und die Präsenz der Wahrheit sich nicht ausschließen sondern einschließen. An solchen Forschern hat sich die christliche Überlieferung als Schule der Erfahrung bewährt, sogar als Schule der wissenschaftlichen Empirie. Und Ähnliches ließe sich an Künstlern und Kunstbetrachtern zeigen, die die christliche »Schule der Erfahrung« durchlaufen haben.

γ) Die Schule der sittlichen Erfahrung und ihre religiöse Bedeutung

Zu Beginn dieses Abschnitts ist gefragt worden, warum die jüdisch-christliche Überlieferung stets besondere Bemühung darauf verwandt hat, die Aufmerksamkeit der Glaubenden auf die spezifisch sittliche Erfahrung zu lenken, und warum sie gerade Erfahrungen dieser Art für besonders geeignet gehalten hat, in religiöse Erfahrungen »transfiguriert« zu werden. Darauf wurde zunächst geantwortet: Nur in einem Kontext, der durch eine besondere Sensibilität für sittliche Erfahrungen aufgebaut wird, gewinnen Leitbegriffe der jüdisch-christlichen Überlieferung wie »Auftrag« und »Erwählung«,

»Sünde«, »Umkehr« und »Vergebung«, »Erhaltungsgnade« und »Heilszusage« ihre für diese Überlieferung spezifische Bedeutung. Dieser Zusammenhang zwischen Zentralbegriffen der jüdisch-christlichen Überlieferung und der speziell sittlichen Erfahrung hat nun bei manchen Kritikern die Gegenfrage entstehen lassen, ob nicht die zentrale Bedeutung dieser Begriffe ein Ausdruck der »Verengung des Blicks auf das Moralische« sei, sodaß gerade diese Begriffe preisgegeben werden müssen, wenn diese Blick-Verengung überwunden werden soll.

Auf diese kritische Gegenfrage kann nun folgende Antwort gegeben werden: Die spezifisch *sittliche* Erfahrung erweist sich als besonders geeignet, den Blick auf Bedeutungsmomente zu lenken, die zu *jeder* Erfahrung gehören, die aber im sittlichen Kontext besonders deutlich hervortreten. Nun hat sich an früherer Stelle gezeigt: Wenn diese Bedeutungsmomente (das allegorische, tropologische, anagogische und historische) speziell auf dem Felde der *religiösen* Erfahrung an den Rand der Aufmerksamkeit geraten, entstehen Fehlformen der Religion wie Fetischkult und Magie, Vielgötterei und eine der Geschichte entfremdete Gnosis (s. Band II, 67 ff. u. 3. Teilerg. S. 158 ff.). Wenn aber diese Fehlgestaltungen der Religion überwunden werden sollen, ist es hilfreich, diese Bedeutungsmomente zunächst an der sittlichen Erfahrung aufzuweisen, sie dann als konstitutive Momente jeder Erfahrung wiederzuerkennen, um schließlich die religiöse Erfahrung davor zu bewahren, daß sie auf deren besonderem Felde ausfallen. Nun ist die Abgrenzung gegen diese Fehlformen der Religion eine zentrale Aufgabe der jüdisch-christlichen Überlieferung. Diese konnte zu einer wirksamen Schule aller Erfahrungsweisen werden, weil sie zunächst und vor allem eine Schule der sittlichen Erfahrung gewesen ist. Was also zunächst wie eine »moralische Engführung« erscheinen konnte, die in der Bevorzugung von Begriffen wie »Auftrag« (Gebot), »Sünde«, »Vergebung« und »Gabe der Umkehr« erkennbar werde, erwies sich im Gegenteil als ein Zugang, von dem aus jede Erfahrung vor dem Verlust wichtiger Bedeutungsmomente bewahrt werden konnte. Das hat sie, wie die Geschichte lehrt, immer wieder auf exemplarische Weise geleistet.

**3. Die Eigenart einer christlichen Schule der Erfahrung:
Die Anleitung, vom Hören des Wortes zur doxologischen
Antwort überzugehen, »damit in allem Gott verherrlicht
werde«**

Die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, wie sich die christliche Überlieferung von anderen »Schulen der Erfahrung«, auch der spezifisch sittlichen, unterscheide (s. o. S. 404 f. u. 411), kann also in folgender Weise beantwortet werden: Die christliche Überlieferung in allen Formen des Dienstes am Wort und des religiösen Handelns dient dem Ziel, die Heilstaten Gottes, die in Jesu Leben, Sterben und Auferstehen gewirkt worden sind, auf solche Weise zu neuer Gegenwart zu bringen, daß die Gemeinde und ihre Glieder zur doxologischen Antwort fähig werden. Dabei ist die neue Gegenwart dieses göttlichen Heilswirkens der Grund, der die Glaubenden zu solcher Antwort fähig macht. Die Antwort ist »hervor-gerufenes« Wort, das die Glaubenden nur sprechen können, weil sie zuvor schon unter Gottes wirkende Anrede gestellt sind. Und sie ist zugleich ihr in eigener Verantwortung gesprochenes Wort. Das ist nur möglich, weil sie durch diese Anrede zu eigenen Erfahrungen fähig werden.

Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist jene spezifische Art der sittlichen Erfahrung, in welcher die Begegnung mit dem notleidenden Bruder in eine Gegenwartsgestalt des leidenden Christus »transfiguriert« wird, zugleich aber diesem in der Gestalt des Helfenden die heilschaffende Zuwendung Christi erfahrbar wird. Menschen, vor allem Notleidende, können zu transparenten Gegenwartsgestalten für Christus werden, der die Glaubenden unter seinen Anspruch stellt; und Menschen, die ihnen begegnen, vor allem solche, die sich durch diese Erfahrung zum helfenden Dienst berufen wissen, werden fähig, auch ihrerseits zu Gegenwartsgestalten seiner heilschaffenden Zuwendung zu werden. All dies aber ergibt sich nicht aus der allgemeinen Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen, sondern aus dem speziellen Auftrag, durch den Sünder in einer sündigen Welt zum wirksamen Zeugnis für Gottes Heilswirken berufen werden. Diese spezielle Form der Gott-Ebenbildlichkeit, die Befähigung zur »Repraesentatio Christi«, ist selber schon Folge der Gestaltgemeinschaft mit Christus, die dem Notleidenden wie dem Helfer wirksam zugesprochen werden muß, wenn sie nicht zur eigenmächtigen Anmaßung entarten soll.

Soll daher die christliche Überlieferung die Menschen zu dieser

Art von Erfahrung befähigen, muß auch sie nicht in der Form bloßer Belehrung, sondern im wirkenden Wort weitergegeben werden. Dieses Wort kann selber nur »in persona Christi« gesprochen werden. Deswegen erfüllt die christliche Überlieferung ihre Aufgabe vor allem durch solche Formen des »in persona Christi« gesprochenen wirksamen Wortes. Nur so macht sie die Hörer der Botschaft zu jener Art von Erfahrungen fähig, die durch diese Überlieferung ausgelegt werden kann. Daraus wird es verständlich, daß alle Weisen, in denen die Inhalte der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, in diesem in Vollmacht gesprochenen wirkenden Wort ihre Mitte haben. Alle bloße Belehrung, auch in der Form des Dogmas, steht im Dienste dieser in der Vollmacht Christi gesprochenen wirksamen Ansage seines Heilswirkens. Diese wirksame Ansage aber hat ihren primären »Sitz im Leben« in der Feier des Gottesdienstes. Und die Befähigung zu einer spezifisch christlichen Erfahrung der Weltwirklichkeit, besonders des Mitmenschen, wird in erster Linie durch die »actuosa participatio« am Gottesdienst eingeübt.

Die oft zitierte Regel, wonach die »Lex orandi« und die »Lex credendi« sich gegenseitig bedingen, kann von hier aus in folgender Weise verstanden werden: Das Dogma als »Lex credendi« bewährt sich darin, daß es das im Gottesdienst gesprochene wirkende Wort und die im Gottesdienst vollzogene wirksame Zeichenhandlung auslegt; man muß im »rechten Glauben« von Christus sprechen, um zu begreifen, daß in ihm jenes Heil gewirkt worden ist, das an denen wirksam wird, die zur »Gestaltgemeinschaft« mit ihm berufen sind; und man muß umgekehrt in wirksamen Worten und im wirksamen Zeichen gottesdienstlicher Handlungen in diese »Gestaltgemeinschaft« gerufen werden, um auf die Verkündigung dieses »rechten Glaubens« in Wort und Tat diejenige Antwort zu geben, die dem »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« dient und so »doxologischen Charakter« gewinnt. Die »Lex orandi«, die Regel der aktiv mitvollzogenen Gottesdienstfeier, bewährt sich also darin, daß sie die Feiernden fähig macht, sich die Glaubensbotschaft anzueignen und zu Zeugen seiner Wahrheit zu werden.

Die Befähigung zur Doxologie ist so die Bewährungsprobe nicht nur des Dogmas, sondern aller Formen der christlichen Überlieferung. Und die »maskenfreie Bruderliebe« ist die Bewährungsprobe dieser Befähigung des Glaubenden zur Doxologie, d. h. dazu, in Wort und Tat zur Gegenwartsgestalt jenes göttlichen Heilswirkens zu werden und so seinem Sprechen und Handeln »doxologischen« Charak-

ter zu verleihen, sodaß »in omnibus glorificetur (doxázetai) Deus«⁴³. Dies bedeutet keine »Engführung« der christlichen Überlieferung auf eine Anweisung zur christlich verstandenen sittlichen Praxis; wohl aber ist die sittliche Praxis, wie sich gezeigt hat, von herausragender hermeneutischer Kraft. Wie jede sittliche Praxis geeignet ist, dem, der sie macht, den Blick für den allegorischen, tropologischen, anagogischen, aber auch historischen Bedeutungsgehalt jeder Erfahrung zu schärfen, so macht auch die spezifisch christlich verstandene sittliche Erfahrung den, der sie macht, dazu fähig, auch in allen anderen Weisen seiner Erfahrung diese Bedeutungsmomente wiederzuerkennen. Wer sich in den wirksamen Worten und Handlungen des Gottesdienstes in jene Gestaltgemeinschaft mit Christus hat rufen lassen, durch die allein er zum doxologischen Sprechen und Handeln fähig wurde, und wer dadurch zu der Erfahrung befähigt wurde, daß der notleidende Bruder für ihn, aber auch er für den notleidenden Bruder zur erfahrbaren Gegenwartsgestalt Christi werden kann, der wird diese seine Berufung auch auf allen anderen Feldern seiner Erfahrung wiedererkennen. Auch alles Wahre und Schöne, das ihm so begegnet, daß es ihn zur Antwort herausfordert, wird ihm zur Gegenwartsgestalt des göttlichen Anrufs; und aller Dienst an der Wahrheit, die er erkennt und bezeugt, aller Dienst am Schönen, das er erfährt und in »responsorischen Weisen« des Gestaltens beantwortet, wird ihm zur Weise, wie die göttliche Herrlichkeit vor ihm aufleuchtet und wie er sich vor den Augen anderer Menschen zum Aufleuchten bringt. Und die christliche Überlieferung muß sich darin bewähren, in diesem umfassenden Sinne für die Glaubenden zur Schule der Erfahrung zu werden. Dann wird der Glaubende nicht nur in der sittlichen Erfahrung, sondern wirklich »in omnibus«, in allem, was ihm begegnet und was er selber sagt und tut, den Anruf zum doxologischen Dienst wiedererkennen.

4. Die christliche Überlieferung in Konkurrenz zu anderen »Schulen der Erfahrung«

Hat auf solche Weise die erste der beiden Fragen, die an früherer Stelle aufgeworfen worden sind, die Frage nach der Eigenart der christlichen Schule der Erfahrung, eine Antwort gefunden, dann

⁴³ 1 Petr. 4,11.

kann auf die zweite Frage eingegangen werden, auf welche Weise die christliche Überlieferung in Konkurrenz zu anderen Formen einer Schule der sittlichen Erfahrung tritt (s. o. S. 405).

In diesem Zusammenhang ist zunächst daran zu erinnern, daß jene »Formatio Mentis« der Glaubenden, durch welche die jüdisch-christliche Überlieferungsgemeinschaft sich als »Schule der Erfahrung« bewährt, für diese kein Selbstzweck ist, sondern ein Mittel; dieses soll dazu dienen, die Weitergabe von Gottes wirkendem Wort und die Befähigung der Hörer zur doxologischen Antwort möglich zu machen (s. o. S. 391). Wird dieses Mittel zum Selbstzweck gemacht, dann entsteht die Frage, ob es in dieser Hinsicht nicht andere Wege gibt, den gleichen Zweck zu erreichen. Die an früherer Stelle erwähnten Formen einer »Didaktisierung« von Gottesdienst, Predigt und Spendung der Sakramente (s. o. S. 393 f.) haben zur Folge, daß die so verstandene Überlieferung in Konkurrenz zu anderen Schulen der Erfahrung gerät; und es ist nicht von vorne herein ausgemacht, daß sie aus dieser Konkurrenz erfolgreich hervorgehen wird. So wichtig es also für sie ist, Schule der Erfahrung zu sein, so wenig reicht dies für sich genommen aus, um das unterscheidend Christliche unverkürzt hervortreten zu lassen.

Dieser Feststellung ist eine zweite hinzuzufügen: Gerade die Tatsache, daß die christliche Überlieferung nicht die einzige »Schule der Erfahrung« ist, macht es möglich, zu fragen, ob sie auch von anderen derartigen »Schulen« vor allem den philosophischen, etwas lernen kann. Das ist in der Tat in der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie immer wieder und mit überzeugendem Erfolg geschehen. Theologen haben in philosophischen Theorien, die die Erfahrung und ihre Bedingungen zum Gegenstand haben, Begriffe und Argumentationsverfahren vorgefunden, mit deren Hilfe sich auch die speziellen Inhalte des Glaubenszeugnisses beschreiben und vor Mißverständnissen schützen ließen. Aber gerade bei solchen Versuchen, von der Philosophie zu lernen, zeigte sich: Dabei konnte das Proprium der christlichen Glaubensverkündigung aus dem Blick geraten. Dann verwandelte sich die Verwendung philosophischer Auslegungshilfen (Interpretamente), oft unbemerkt, in den Versuch, den »wahren Gehalt« der christlichen Botschaft in solchen Einsichten zu finden, zu denen die Philosophie auch ohne Bezug auf diese Botschaft hat gelangen können. Dann aber wurde die christliche Theologie zu einer Populärphilosophie, die zwar der »fachgerecht« vorgetragenen Philosophie didaktisch überlegen war und deswegen breitere Bevölke-

ungskreise erreichte, ihrem Inhalt nach aber der philosophischen Erkenntnis nichts Eigenes mehr gegenübersetzen konnte. Diese Gefahr wird im Folgenden nur an zwei Beispielen exemplifiziert werden: an einem christlichen Platonismus, der den Glauben mit dem von Platon beschriebenen Aufstieg aus der Sinnenwelt ins Reich der Ideen identifizierte, und an einer bestimmten Art theologischer Kant-Rezeption, die die Botschaft von der Geschichte Gottes mit dem Menschen, die in Christus zu ihrer Fülle gelangt ist, als bloße Veranschaulichung eines postulatorischen Vernunftglaubens erscheinen ließ. Abschließend wird gefragt werden, ob die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalphilosophie Wege aufzeige, den Übergang von einer Auslegung der christlichen Botschaft in deren Substitution durch eine philosophische Theorie zu vermeiden.

Eine weitere Vorbemerkung scheint an dieser Stelle angezeigt: Daß in den folgenden Ausführungen die Beispiele für andere als die jüdisch-christliche Schule der Erfahrung nicht in der Geschichte der Religionen gesucht werden, sondern in der Geschichte der Philosophie, war in dem schon erwähnten religionshistorischen Befund begründet, daß sich aus jüdisch-christlicher Sicht die »Fremdreligionen« (oder wenigstens die am meisten verbreiteten unter ihnen) als Ausdrucksgestalten defizienter Modi der Religion erwiesen haben: als Formen der Vielgötterei und des Fetischismus, der Dämonenfurcht oder auch einer geschichts-entfremdeten Gnosis. Diese Fehlgestaltungen der Religion aber haben nicht nur die Verurteilung des »Götzendienstes« durch die jüdisch-christliche Überlieferung hervorgerufen, sondern auch die philosophische Religionskritik. Daher wurde diese zur bevorzugten Dialogpartnerin der jüdisch-christlichen Theologie, freilich auch zu ihrer Konkurrentin. Sie konnte der Theologie dazu dienen, ihre eigenen Fragen klarer zu stellen und mögliche Antworten kritischer gegeneinander abzuwägen. (Ein Beispiel dafür bot die Übernahme, freilich auch die kritische Weiterentwicklung philosophischer Begriffe wie »Natur« und »Person«, wenn die Theologen von ihnen einen christologischen und trinitätstheologischen Gebrauch machten, s. o. das 6. und 7. Teilergebnis dieses dritten Bandes). Freilich konnte die Philosophie auch von einer »Auslegungshilfe« für die Theologie zu einer »Aufhebung der Theologie in Philosophie« übergehen und deren Aussagen nur als »religiöse Einkleidungen« von Erkenntnissen verstehen, die erst in der Form philosophischer Theorien ihre angemessene Darstellung finden. Das gilt auch für das Verständnis der Erfahrung und ihrer vier Bedeu-

tungsmomente und für diejenige Einübung in die Fähigkeit zur Erfahrung, die diesem Verständnis entspricht.

a) *Mögliche philosophische »Konkurrenten«*

- α Die sittliche Erfahrung als Schärfung des Blicks für das
»tropologische« Bedeutungsmoment aller Erfahrungsarten –
Die christliche Überlieferung in der Begegnung mit dem
Platonismus

In der jüdisch-christlichen Überlieferung, so hat sich gezeigt, wird der sittliche Aspekt der Gottesbeziehung besonders hervorgehoben. Das findet seinen Ausdruck in der betonten Verwendung von Begriffen wie Gebot und Gehorsam, Sünde, Gnade und Umkehr. Gerade dadurch aber ist diese Überlieferung dazu fähig geworden, auf besonders wirksame Weise zu einer Schule der Erfahrung zu werden: zunächst zu einer Schule der sittlichen Erfahrung, sodann aber auch aller anderen Erfahrungsarten.

Freilich muß dieser Feststellung eine zweite hinzugefügt werden: Als derartige Schule der Erfahrung steht die jüdisch-christliche Überlieferung nicht allein. Es gibt, wie schon der kurze Hinweis auf Platon deutlich gemacht hat, auch andere Weisen, für die Erfahrung des verpflichtenden Guten hellsehtig zu werden und in deren Licht auch das tropologische Bedeutungsmoment der Erfahrung des Schönen und Wahren zu erfassen. Auch die ästhetische und die rein theoretische Erfahrung verlangen, wie Platon betont hat, eine »Umwendung der ganzen Seele«, wenn es möglich werden soll, in den Inhalten der sinnhaften Wahrnehmung die Gegenwartsgestalt der Ideen zu erkennen. Aber um dies einzusehen, braucht man weder Jude noch Christ zu sein. Die jüdisch-christliche Überlieferung konnte versuchen, von solchen philosophischen Einsichten Gebrauch zu machen, um ihre eigene spezifische Aufgabe besser zu erfüllen. Der Aufbau eines Kontextes, in den Erfahrungen eingeordnet werden können, um ihr »tropologisches« Bedeutungsmoment hervortreten zu lassen, gelingt jedoch in der Schule der Philosophie ohne jede Bezugnahme auf die besonderen Inhalte der christlichen Verkündigung. In dieser Hinsicht können beide in Konkurrenz zueinander treten, auch wenn die christliche Überlieferung sich in diesem Wettbewerb durchaus »sehen lassen kann«.

In dieser Konkurrenz mit der Philosophie muß sich erst herausstellen, ob die jüdisch-christliche Überlieferung einen spezifischen,

durch die Philosophie nicht ersetzbaren Beitrag dazu leisten kann, den Glaubenden jene Aufforderung zum »Tropos«, d. h. zur »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zu vermitteln, die auf ihre Weise auch die Philosophie ihren Hören und Lesern deutlich macht. Und es muß sich zeigen, ob eine spezifisch christliche Deutung dieses »tropologischen Bedeutungsmoments« dem Erfahrungskontext eine besondere Gestalt verleiht, sodaß in diesem Kontext auch eine spezifisch christliche Weise der Erfahrung möglich wird. Sollte dies nicht der Fall sein, dann wäre *in dieser Hinsicht*, also hinsichtlich des Einflusses auf die menschliche Erfahrungsfähigkeit, die Berufung auf Christi Tod und Auferweckung zwar hilfreich, aber durch andere »Schulen der Erfahrung« prinzipiell ersetzbar. Der Versuch, die jüdisch-christliche Überlieferung mit Hilfe solcher Philosophien *auszulegen*, könnte dann, oft unbemerkt, dazu führen, sie durch derartige Philosophien zu *ersetzen*. Es gibt Formen des christlichen Platonismus, die nicht von dem Verdacht frei sind, unvermerkt diesen Übergang von der Auslegung zur Substitution vollzogen zu haben. Das konnte beispielsweise dadurch geschehen, daß ein solcher christlicher Platonismus die von Paulus geforderte »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« mit der von Platon beschriebenen Wendung von der Sinneserkenntnis zur geistigen Schau identifizierte.

- ß) Das »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung – die christliche Überlieferung in der Begegnung mit der Postulatenlehre Kants

Auf etwas andere Weise stellt die gleiche Frage sich mit Bezug auf das »allegorische« Moment der Erfahrung, kraft dessen diese Erfahrung »noch etwas anderes sagt« als das, was sie unmittelbar zu erkennen gibt. Hier konnte nicht so sehr Platon, als vielmehr Kant zum Gesprächspartner, aber auch zum Konkurrenten des christlichen Glaubens werden. Das ausgezeichnete Beispiel für eine Erfahrung, die »mehr und anderes sagt«, als sie unmittelbar zu erkennen gibt, ist die sittliche Erfahrung, sofern sich herausstellt, daß diese unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet werden kann: Sie geht einerseits aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft hervor, weil diese allein dazu fähig ist, Wert-Erlebnisse und subjektive Handlungs-Antriebe in die Erfahrung von objektiv gültigen Pflichten zu verwandeln. Andererseits erweist sich diese Selbstgesetzgebung der Vernunft ihrerseits als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung, sodaß die Pflichten, die die Vernunft uns vorschreibt, zugleich »als göttliche

Gebote« verstanden werden müssen. Im Lichte dieser Einsicht wird ein Erfahrungs-Kontext aufgebaut, innerhalb dessen die Vielfalt sittlicher Erfahrungen und schließlich die Vielfalt aller Erfahrungen überhaupt als erfahrbare Gestalten einer verpflichtenden Zuwendung Gottes verstanden werden können. Für die jüdisch-christliche Schule der Erfahrung kann dieser Hinweis Kants hilfreich sein. Denn so wird es möglich, beim »Lesen im Buche der Welt« in der ganzen Vielfalt dessen, was dieses »Buch« enthält, die »Handschrift des einen göttlichen Autors« zu identifizieren. Aber gerade dies kann nicht nur in der Schule der jüdisch-christlichen Erfahrung gelernt werden, sondern auch in der Schule der Philosophie, vor allem der kantischen Lehre von den Vernunftpostulaten. Diese philosophische Lehre ist zwar, ihrem Entstehen nach, erst durch die christliche Überlieferung möglich geworden. Aber sie konnte, ihrem Ergebnis nach, so formuliert werden, daß sie der Bezugnahme auf die besonderen Inhalte dieser Überlieferung nicht mehr bedurfte.

Auch hier entsteht deswegen die Frage: Kann die christliche Überlieferung, um ihre Aufgabe als »Schule der Erfahrung« zu erfüllen, sich einer solchen Philosophie bedienen? Oder verwandelt sich bei diesem Versuch die Anleitung, »im Notleidenden Christus zu sehen« und ihn in Gestalt der menschlichen Hilfe die heilschaffende Zuwendung Christi erfahren zu lassen, in ein zwar didaktisch hilfreiches, aber der Sache nach entbehrliches »Zusatz-Interpretament«? Um »unsere Pflichten als göttliche Gebote« zu begreifen und deswegen im Inhalt jeder sittlichen Erfahrung, auch in der Erfahrung vom notleidenden Mitmenschen, einen Anruf Gottes zu vernehmen, braucht man weder Jude noch Christ zu sein. Und es muß sich erst herausstellen, ob es dem Boten des Glaubens besser gelingt als dem Philosophen, seine Hörer zum Aufbau eines Erfahrungskontextes zu befähigen, innerhalb dessen sittliche Erfahrungen als konkrete Gestalten der Gottesbegegnung gedeutet werden können. Wiederum also ist zu fragen: Leistet die christliche Verkündigung einen speziellen Beitrag zum Aufbau einer solchen Erfahrungswelt? Oder ist sie in dieser Hinsicht durch eine philosophische Postulatenlehre ersetzbar? Vom Verhältnis der jüdisch-christlichen »Schule der sittlichen Erfahrung« zur kantischen Postulatenlehre wird deshalb im Folgenden in einem eigenen Abschnitt zu handeln sein.

- γ) Das »anagogischer« Bedeutungsmoment der Erfahrung – die jüdisch-christliche Überlieferung in der Begegnung mit einer weiterentwickelten Postulatenlehre

Noch einmal Ähnliches gilt für das »anagogische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, vor allem der religiösen. Es ist schon an früherer Stelle darauf hingewiesen worden, daß jene biblische Szene, in welcher Mose Gott bittet, »sein Angesicht möge mitgehen« bei dem »Weg hinauf« vom Sinai in das verheißene Land, als der *Locus classicus* für das »anagogische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung gelten kann (s. o. S. 140 f.). Auch dort – und dort sogar in besonderem Maße – wo der Mensch sich unter die offene Entscheidung zwischen Gottes Gericht und Gnade gestellt weiß, wie Mose an der erwähnten Stelle im Buche Exodus, gewinnt er den Mut, sich dieser offenen Entscheidung auszusetzen, nur aus der Gewißheit, daß er auf allen Stadien seines Weges unter den Blick des gleichen Gottes gestellt sein und deshalb den Weg, der »nach oben« führt (anagei), finden werde. Diese Gewißheit aber ist ihm in der Gottesbegegnung zuteil geworden, wie Mose am Sinai. Der Weg, der der Erfüllung der göttlichen Verheißung entgegenführt, kann nur in der Gegenwart Gottes gegangen werden. Die erfahrene Gegenwart dieses Gottes nimmt den gesamten Weg bis zu seinem Ziele in sich vorweg.

Aber auch in diesem Falle muß hinzugefügt werden: Um einen geschärften Blick für dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, ja jeder Erfahrung, zu gewinnen, muß man weder Jude noch Christ sein. Auch eine weiterentwickelte Lehre von den Vernunftpostulaten kann dazu anleiten, in dem Maßgeblichkeitsanspruch jeder einzelnen Erfahrung die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Zuwendung und ihres Anspruchs zu entziffern. Dieses Postulat läßt den Menschen gewiß sein, auf jedem Stadium des Erkenntnisweges der Gegenwart Gottes zu begegnen und deshalb im zukunfts-offenen Prozeß des Erkennens sich nicht nur der Wahrheit »anzunähern«, sondern ihre antizipatorische Gegenwart zu ergreifen. Deshalb ist alles »Suchen nach der Wahrheit« von der »Gegenwart dieser Wahrheit« geleitet, die im anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung wirksam ist. Diese inhaltliche Entsprechung zwischen der biblischen Verkündigung und einer weiterentwickelten Postulatenlehre macht es möglich, die philosophisch gewonnene Einsicht zur Auslegung der Glaubensbotschaft heranzuziehen. Denn auf diese Weise kann theologisch deutlich gemacht

werden, daß und auf welche Weise die religiöse Erfahrung den Menschen der Kontinuität seines Weges gewiß macht, ohne die Kontingenz der offenen Entscheidungen, denen er auf diesem Wege ausgesetzt sein wird, insbesondere der offenen Entscheidung von Gottes Gericht und Gnade, in ein vermeintliches Wissen von einer die Geschichte bestimmenden Notwendigkeit aufzulösen. Aber auch in diesem Zusammenhang gilt: Um dieses Postulat aufzustellen und zu rechtfertigen, ist kein Rückgriff auf die spezifischen Inhalte der christlichen Überlieferung notwendig. Diese Schule der Erfahrung ist zwar, als Schärfung des Blicks für das anagogische Moment der Erfahrung, in der Geschichte der Religion und der Philosophie, sogar in der Wissenschaftsgeschichte wie der Kunstgeschichte wirksam gewesen und in vielen Fällen bis heute geblieben; aber sie ist auf diesem Felde nicht konkurrenzlos. Deshalb wird in einem weiteren Abschnitt der hier vorgelegten Untersuchung zu prüfen sein, ob die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Postulatenlehre als Interpretament der jüdisch-christlichen Überlieferung dienen kann, ohne diese »in Philosophie aufzuheben«.

Und so ergibt sich auch mit Bezug auf das »anagogische« Bedeutungsmoment der Erfahrung, und besonders der religiösen, die Frage, ob die jüdische und christliche Überlieferung hinsichtlich der Aufgabe, »Schule der Erfahrung« zu sein, einen eigenen, unverwechselbaren Auftrag zu erfüllen hat, oder ob sie es getrost der Philosophie überlassen kann, die Bedingungen jeder Erfahrung (und speziell der religiösen) freizulegen, um sodann die Ergebnisse transzendentalphilosophischer Reflexion, in verständlich aufbereiteter Form, an die Gläubigen weiterzugeben. Und man kann fragen: Würde dies nicht ausreichen, um die Glaubenden zu ihrer besonderen Erfahrung anzuleiten: der Erfahrung, in immer neuen Situationen des Lebens zum wirksamen Zeugnis für jenes Heil berufen zu sein, das in Jesu Tod und Auferweckung gewirkt ist? So verstanden würde die Philosophie (wie dies in der Tradition häufig geschehen ist) als ausreichende Anleitung zum Verstehen des »wahren Kerns der christlichen Botschaft« fungieren, ohne daß die Theologie dem in eigener Kompetenz etwas hinzufügen müßte oder auch nur könnte. Dann freilich entsteht die Gefahr, daß die solchermaßen popularisierte Philosophie, statt Interpretamente (Auslegungshilfen) anzubieten, sich an die Stelle des Interpretierten setzt und nun ihrerseits die biblische Botschaft als »Propädeutik eines postulatorischen Vernunftglaubens« begreift. Deshalb wird im Folgenden in einem weiteren Abschnitt

von dem Verhältnis zwischen der christlichen Überlieferung und einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie zu handeln sein.

b) Die sittliche Erfahrung und ihre Interpretation

Um zu klären, ob und unter welchen Voraussetzungen eine Philosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu klären versucht, auch der religiösen Überlieferungsgemeinschaft dazu helfen kann, die für diese Gemeinschaft maßgeblichen Erfahrungszeugnisse zu verstehen und ihre Mitglieder für eigene religiöse Erfahrungen zu qualifizieren, ohne diese Erfahrungen inhaltlich zu präjudizieren und damit zuletzt überflüssig zu machen, ist zunächst eine Feststellung nötig: Auch dort, wo die Philosophie und die religiöse Überlieferung ein identisches Thema behandeln, sind sie dabei von unterschiedlichen Aufgabenstellungen geleitet. Das gilt, wie so gleich zu zeigen sein wird, auch dann, wenn sie sich je auf ihre Art die Aufgabe stellen, Schulen der Erfahrung zu sein. Dabei wird sich zeigen: Diese Differenz der Aufgabenstellung ergibt sich aus einem je unterschiedlichen Verständnis des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Interpretation.

*α) Interpretation als Schule der Erfahrung –
zwei Weisen, eine Aufgabe zu verstehen*

Die Philosophie geht nicht weniger als die Theologie von Erfahrungen aus. Es sind Erfahrungen, aus denen die Fragen entspringen, die ein Philosoph sich stellt, seien es besondere eigene Erfahrungen, seien es solche, die er auch bei seinen Hörern und Lesern voraussetzt und an die er sie erinnert. Nur dadurch kann er sie und sich selbst davon überzeugen, daß seine Fragen »themengerecht« gestellt sind. Dieser Fragestellung entsprechen seine Begriffe. Und wenn er ein Transzendentalphilosoph ist, beginnt er mit dem Hinweis, daß solche Begriffe nicht nur nachträglich an die Erfahrung herangetragen werden, sondern notwendig sind, wenn subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung verwandelt werden sollen.

Das gilt, wie schon an dieser Stelle gesagt werden kann, auch für die Theologie. Auch diejenigen normativen Erfahrungen, die in biblischen Texten bezeugt werden – sei es die Erfahrung von der Herausführung der Väter aus Ägypten, sei es die Erfahrung der Jünger von ihren Begegnungen mit Jesus vor und nach seiner Auferweckung – unterscheiden sich nur dann von rein subjektiven Erlebnissen, wenn

sie durch die Anwendung von Begriffen in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert worden sind. Daher gilt auch für den Theologen die Regel des Apostels »Lieber fünf Worte mit Verstand als zehntausend im Zungenreden«⁴⁴. Schulen der Erfahrung sind deswegen stets auch Schulen des Begriffsgebrauchs. Darin kommen Philosophie und Theologie überein. Aber gerade auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeit tritt die Differenz zwischen beiden desto deutlicher hervor.

Die Transzendentalphilosophie – und Ähnliches ließe sich auch für die klassische Metaphysik nachweisen – legt Erfahrungen hinsichtlich ihrer Möglichkeitsbedingungen aus. Diese werden zwar am konkreten Inhalt aufgefunden, z.B. bei Kant an den Inhalten der klassischen Physik, sollen aber nicht nur für den konkreten Fall gelten, sondern entweder, wie bei Kant, für »Erfahrung überhaupt«, also für jede Erfahrung als solche, oder doch für eine Klasse von Erfahrungen, z.B. die wissenschaftliche Empirie oder auch die spezifisch sittliche Erfahrung. Darum kann der Hörer oder Leser des philosophischen Textes diese Möglichkeitsbedingungen, wenn er sie einmal zu sehen gelernt hat, auch in seinen eigenen Erfahrungen wiederentdecken – sei es in jeder seiner eigenen Erfahrungen, sei es in Erfahrungen von einer bestimmten Art, z.B. in seinen sittlichen Erfahrungen. Damit aber werden zugleich Kriterien gefunden, um vermeintliche Erfahrungen auf jenen objektiven Bedeutungsgehalt hin zu prüfen, den sie beanspruchen. Verstoßen sie gegen die Bedingungen, denen sie ihre eigene Möglichkeit verdanken, dann erweisen sie sich als bloß subjektive Erlebnisse, die sich der Transformation in objektiv gültige Erfahrung entziehen. Die Transzendentalphilosophie ist Schule der Erfahrung, indem sie ihre Leser und Hörer darüber in Kenntnis setzt, worauf die Möglichkeit ihrer eigenen Erfahrung beruht, und ihnen damit zugleich Kriterien zur Verfügung stellt, um gelingende von mißlingender Umgestaltung von Erlebnissen und Erfahrungen zu unterscheiden.

Auch dies gilt, wenn auch auf spezifische Weise, auch von der Theologie. Wenn sie, um bei dem an früherer Stelle behandelten Beispiel zu bleiben, ihre Hörer und Leser zu jener Art der sittlichen Erfahrung befähigen will, die in konkreten Lebenssituationen die Möglichkeiten »maskenfreier Bruderliebe« entdeckt, muß sie diese darüber belehren, worauf diese Möglichkeit beruht: auf jener

⁴⁴ 1 Kor 14,19.

»Gestaltgemeinschaft« mit dem leidenden, aber auch mit dem auf-erstandenen Herrn, die es gestattet, »im Leidenden Christus zu sehen«, aber auch im Helfenden die wirksame Gegenwart des einzig wahrhaft Rettenden zu erfahren. Auch diese Möglichkeitsbedingung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen gilt nicht nur für einen einmaligen Fall, sondern für alle Fälle seiner Art. Auch die Theologie kann nur dadurch zur Schule der Erfahrung werden, daß sie an konkreten Fällen aufzeigt, was an einer unbestimmten Vielfalt vergleichbarer Fälle – hier: an einer unbestimmten Vielfalt von Notleidenden und Helfern – wiederentdeckt werden kann. Und auch die Theologie erfüllt damit eine kritische Aufgabe: Sie leitet dazu an, jene »Transfiguration der sittlichen Erfahrung in eine religiöse«, von der an früherer Stelle die Rede war, von einer bloßen »frommen Zusatz-Interpretation« zu unterscheiden, die der sittlichen Erfahrung der Pflicht, dem Notleidenden beizustehen, durch Verwendung religiöser Bilder eine besondere subjektive Erlebnisqualität verleiht. Wird dieser Unterschied nicht deutlich gemacht, dann erscheint die Aufforderung, »im Leidenden Christus zu sehen«, als bloße Einkleidung, die zwar subjektiv motivationskräftig sein mag, am objektiven Gehalt der erfahrenen Beistands-Pflicht aber nichts ändert.

Auch um die Erfahrung von der Pflicht zur »maskenfreien Bruderliebe« möglich zu machen, sind also Belehrungen nötig, die die Erfahrung in bestimmter Weise interpretieren. Nur so werden sie gleichsam »durchsichtig« für die Bedingungen, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Dazu kann die Theologie sich der Hilfe bedienen, die die Philosophie ihr anbietet. Aber derartige interpretierende Belehrungen ersetzen die Erfahrung nicht. Sie haben teils propädeutischen, teils subsidiären Charakter. Sie haben eine unentbehrliche *propädeutische* Funktion, sofern sie die Sensibilität für die einschlägigen Erfahrungen steigern. So kann die transzendente Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der sittlichen Erfahrung den Blick schärfen, der aus der Fülle dessen, was uns widerfährt, die Eigenart jener Erlebnisse herauszuheben vermag, was nur mit Begriffen der Moral themengerecht beschrieben und so in einen Inhalt der sittlichen Erfahrung umgestaltet werden kann. Interpretierende Belehrungen haben auch eine subsidiäre Funktion, um Erfahrungen überhaupt oder eine bestimmte Klasse von Erfahrungen vor drohenden Selbst-Mißverständnissen und vor daraus resultierenden Fehlbildungen zu bewahren. So beruht, um bei dem Beispiel der sittlichen Erfahrung zu bleiben, die Verführungskraft, die von manchen Erlebnis-

sen ausgeht, nicht selten darauf, daß für den Inhalt einer sittlichen Erfahrung gehalten wird (also für die sich bietende Chance der Selbstfindung durch Selbsthingabe), was die Möglichkeitsbedingungen dieser Erfahrung nicht erfüllt: Gewisse Erlebnisse gestatten z. B. in ihrer berausenden Übermacht jenes kritische Urteil nicht mehr, das zu den Möglichkeitsbedingungen der sittlichen Erfahrung gehört. Die Transzendentalphilosophie ist eine Schule der Erfahrung, indem sie teils den Blick für bestimmte Arten der Erfahrung schärft, teils dazu beiträgt, das Subjekt vor Mißverständnissen und Fehlbildungen dieser Erfahrung zu bewahren. Aber sie kann Erfahrungen nur auslegen, nicht ersetzen. Keine Wissenschaftstheorie, auch keine transzendente, ersetzt ein naturwissenschaftliches Experiment; keine Theorie der sittlichen Erfahrung ersetzt diese selbst.

Und wiederum kann hinzugefügt werden: Das gilt für die Theologie nicht weniger. Wenn theologisch gesagt werden kann, die Gestaltgemeinschaft mit dem leidenden und mit dem erhöhten Herrn sei der Grund jener Hoffnung, auf der die Erfahrung von der Ermächtigung und Verpflichtung zur christlich verstandenen Nächstenliebe beruht, dann liegt darin auch ein Kriterium, an dem diese Erfahrung von der bloß subjektiven Sympathie mit einem Leidenden oder von einer schwärmerischen Menschheitsliebe unterschieden werden kann (»Diesen Kuß der ganzen Welt«). Aber wenn die Theologie auch den Blick für Situationen schärft, in denen die Nächstenliebe zum »Ernstfall des Glaubens« wird, und auch wenn sie in dieser Hinsicht vor Mißverständnissen und Verwechslungen warnen kann, so ist sie doch gerade dadurch »Schule der Erfahrung«, daß sie diese möglich und nicht überflüssig macht.

Bei so vielen Gemeinsamkeiten ist es verständlich, daß philosophische Begriffe auch der Theologie Möglichkeiten anbieten, ihre spezifische Aufgabe genauer zu bestimmen und Kriterien für die Erfüllung dieser Aufgabe zu finden. Und doch dürfen dabei die Differenzen nicht übersehen werden. Für die Philosophie – jedenfalls in Gestalt der klassischen Metaphysik, aber auch der kantischen Transzendentalphilosophie – sind Erfahrungen der *Anlaß* ihrer Fragestellungen, aber nicht ihr *Thema*. Und indem sie die Bedingungen, die die Erfahrung möglich machen, so allgemein wie möglich formuliert, werden konkrete Inhalte der Erfahrung zu Beispielen, die zwar im Einzelfall besonders lehrreich sein mögen, aber im Prinzip gegen andere Beispiele ausgetauscht werden können. Für die Theologie dagegen sind diejenigen Erfahrungen, die in biblischen Texten auf norma-

tive Weise bezeugt sind, nicht nur Anlässe, sondern Themen; und sie sind nicht »Beispiele«, die man gegen andere austauschen könnte, sondern gerade in ihrer Eigenschaft, Erfahrungen des Glaubens möglich zu machen, von unersetzbarer Einmaligkeit.

Was daher im hier vorgetragenen Gedankengang als mögliche »Konkurrenz« zwischen der philosophischen und der theologischen Schule der Erfahrung erschien, erweist sich bei genauerer Betrachtung nicht als ein Nebeneinander gleichartiger *Interpretationen*, die hinsichtlich ihrer methodischen Fruchtbarkeit gegeneinander abgewogen werden könnten, sondern als ein Gegeneinander divergierender Weisen, schon die *Aufgabe* des Auslegens zu bestimmen: einmal die Aufgabe, das Individuelle als bloße Fundstelle des Allgemeinen zu begreifen, das andere Mal die Möglichkeit derjenigen Erfahrung, von der die Rede sein soll, auf die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit eines Ereignisses zu gründen: auf jene Zuwendung Gottes zum Menschen, die in Jesu Tod und Auferweckung geschehen ist.

Für eine philosophische Einübung in die Theologie entsteht daraus vor allem die Aufgabe, zu prüfen, ob, unter welchen Voraussetzungen und innerhalb welcher Grenzen eine transzendentalphilosophische »Schule der Erfahrung« auch dem Theologen bei der Erfüllung seiner besonderen Aufgabe dienen kann, von welcher Grenze an dagegen Anleihen bei der Philosophie die Theologie dazu verführen, diese ihre besondere Aufgabe aus dem Auge zu verlieren. Diese Frage soll im Folgenden nicht abstrakt und im Allgemeinen erörtert werden, sondern hinsichtlich jener Weise des sittlichen Erfahrung, als deren »Schule« die christliche Überlieferung sich erwiesen hat.

β) Die Interpretation der sittlichen Erfahrung und die Aufgabe, sie vor Illusion und Resignation zu bewahren

Die christliche Überlieferung, so hat sich gezeigt, vermochte von Christi Tod und Auferweckung so zu sprechen, daß daraus zugleich für die Hörer der Botschaft ein Kontext entstand, in den sie ihre eigenen Erlebnisse eintragen konnten; nur so lernten diese, ihre eigenen Erlebnisse als Inhalte einer spezifisch christlichen Erfahrung zu »lesen«. Unter diesen Inhalten der Erfahrung hatten diejenigen eine »Schlüsselfunktion«, in denen Möglichkeiten der christlichen Nächstenliebe entdeckt wurden. Hier nämlich wurde deutlich, was es bedeutet, daß Menschen füreinander zu Gegenwartsgestalten des leidenden und erhöhten Herrn werden, sodaß es möglich wird, im Leidenden »Christus zu sehen« und ihm in Gestalt menschlicher Hil-

fe das allein rettende Heilswirken Christi erfahrbar zu machen. In der Geschichte der Kirche begegnen zahlreiche Beispiele dafür, daß die christliche Überlieferung den Glaubenden jene Hoffnung vermittelt hat, durch die sie zu Erfahrungen von der jeweils konkreten Gestalt dieser ihrer Berufung fähig geworden sind. Zugleich aber hat die christliche Überlieferung die Glaubenden davor bewahrt, sich über ihren Auftrag Illusionen zu machen und damit unvermeidlich in Enttäuschung und Resignation zu verfallen.

Die christliche Überlieferung nämlich sensibilisiert die Glaubenden zunächst für den Zustand der Welt. Diese Welt ist nicht so, daß »gute Bäume immer gute Früchte bringen«. Sie ist vielmehr so, daß »gute Bäume« (gewissenhafte Menschen mit reiner Gesinnung und hoher Tatkraft) immer wieder daran gehindert werden, überhaupt »Früchte zu tragen« (d.h mit ihren guten Handlungen die beabsichtigen guten Wirkungen hervorzubringen). In der Welt, wie sie ist, haben es die Gewissenlosen leichter, wirksam zu handeln; und nicht selten betrügt ihre Wirksamkeit die Guten um die »Früchte« ihres Tuns. Aber selbst wenn die gute Gesinnung zu wirksamen Taten gelangt und insofern »Früchte bringt«, sind diese Früchte nicht immer »gut«. Das in sittlicher Hinsicht Erschreckende des Weltzustandes besteht darin, daß die Kausalreihen, die aus guten Taten hervorgehen, Folgen hervorbringen können, die sittlich mißbilligt, ja verurteilt werden müssen. Das liegt nicht nur an der »Übermacht der Bösen«, die die Guten am Wirken hindern, sondern in signifikanten Fällen auch an einer eigenartigen Perversion der Kausalreihen in dieser Welt: Nicht selten in der Geschichte der Einzelnen und der Gesellschaft sind die schlimmsten Folgen gerade aus den besten Absichten hervorgegangen. Nicht die Bosheit »niedriger Menschen«, sondern die Moralität der sittlichen Eliten hat zu Cromwell's wie zu Robespierres Zeiten den Terror hervorgebracht. Und es war die Erfahrung des Paulus, daß er aus Eifer für Gott zum Verfolger der Kirche geworden ist, sodaß er rückschauend sagen mußte. »Ich bewirke nicht, was ich will, sondern setze ins Werk, was ich hasse«⁴⁵. Im Blick auf die Folgen der eigenen, gut gemeinten Tat erkennt der Handelnde in solchen Fällen sich selbst in seinen Taten nicht wieder, sondern wird sich selber fremd. »Da handle nicht mehr ich«⁴⁶. Und in solchen

⁴⁵ Röm 7,15.

⁴⁶ Röm 7,17.

Erfahrungen der Selbst-Entfremdung wird ihm der Zustand dieser Welt offenbar.

Vergleichbares gilt von einer illusionslosen Wahrnehmung des Zustandes, in dem das Subjekt selbst sich befindet. Wer zu einer solchen illusionsfreien Wahrnehmung des eigenen Zustandes fähig geworden ist, wird bekennen müssen: Ich bin nicht der »Gerechte«, der die »böse Welt« ins Gericht rufen könnte. Ich bin selbst ein Teil dieser Welt und trage deren Gepräge deutlich genug an mir. Die christliche Überlieferung hat sich nicht zuletzt dadurch bewährt, daß sie die Fähigkeit zu einer solchen illusionslosen Selbstwahrnehmung gestärkt hat. Das christliche Ethos ist keine »sakrale Revolutionstheorie«, die dazu anleitet, »diese Welt« als die »böse« zu zerschlagen und so der Heraufkunft der »kommenden Welt« als der »guten« die Wege zu bereiten. Versuche dieser Art haben immer wieder zu dem soeben erwähnten Umschlag der Moralität in den Terror geführt. Nie wurde Gewalt mit so gutem Gewissen und deshalb so wirksam ausgeübt wie bei jenen, die sich als Organe des Gerichts über diese böse Welt und damit als Wegbereiter der kommenden guten Welt verstanden haben. Indem die christliche Botschaft ihren Zeugen das »Aufrichten einer eigenen Gerechtigkeit« verbietet, bewahrt sie ihre Hörer zugleich vor Illusionen in der Wahrnehmung ihres eigenen sittlichen Zustands.

Fragt man jedoch wiederum, ob die christliche Überlieferung auf diese Weise zu einer besonderen und unverwechselbaren Schule der Erfahrung geworden ist, dann wird man antworten müssen: Man braucht kein Christ zu sein, um derartige Illusionen zu durchschauen. Aber die weite Verbreitung dieser Illusion gerade unter denen, die sich um sittliche Praxis bemühen, zeigt an: Es scheint dem Nicht-Glaubenden schwer zu fallen, zu einer illusionslosen Selbst-Einschätzung zu kommen; und auch die Glaubenden haben es nötig, sich durch die christliche Botschaft immer neu zu einem solchen illusionslosen Blick auf sich selbst befähigen zu lassen. Und so hat sich diese Botschaft in dieser Hinsicht als eine Schule der sittlichen Erfahrung bewährt – freilich ist auch diesmal hinzuzufügen: Die christliche Überlieferung ist zwar eine besonders wirksame, aber nicht die einzige Weise, diese Erfahrungsfähigkeit zu vermitteln. Und so bleibt auch an dieser Stelle die Frage noch offen, ob damit die besondere Aufgabe schon getroffen ist, an deren Erfüllung die christliche Überlieferung mitsamt all ihren Organen sich zu bewähren hat.

Schwerer ist die Frage zu beantworten, auf welche Weise der-

jenige, der alle Illusion über den Zustand der Welt und des eigenen Ich hinter sich gelassen hat, vor einer Resignation bewahrt wird, die den sittlichen Willen lähmen müßte. Die christliche Botschaft aber hat sich als Schule einer solchen Resignationsfreiheit bewährt. Die Welt ist, christlich verstanden, trotz ihres Zustandes »nach dem Sündenfall«, voll von Gestalten, in denen dem Menschen die befreiende und zugleich verpflichtende Anrede Gottes begegnen kann. *Befreiend* ist diese Anrede, weil sie dem Menschen deutlich macht: Es gibt keine noch so beklagenswerte Situation, in der es nicht möglich wäre, die wirksame Güte Gottes in ebenso wirksamen menschlichen Worten und Taten zu bezeugen. Es ist deshalb nicht wahr, daß die Welt erst »besser« sein müßte, ehe die konkreten Situationen, in denen Menschen leben, diese auf sittliche Weise in die Pflicht nehmen könnten. Und entsprechend gibt es keinen Zustand des eigenen Ich, in dem dieses nicht fähig wäre, zum Zeugen jenes Heils zu werden, das nur Gott wirken kann. Es ist deshalb nicht wahr, daß der Mensch, wenn er sich als Sünder erkennt, zugleich einsehen müßte, daß er für eine solche Berufung »nicht gut genug« ist. Vielmehr darf jede Weise, wie das Wirkliche, das uns in der Erfahrung begegnet, uns unter einen sittlich verpflichtenden Anspruch stellt, als Gegenwartsgestalt der Weise verstanden werden, wie Gott auch Sünder in einer sündigen Welt unter seinen befreienden und zugleich verpflichtenden Anspruch stellt. *Befreiend* ist dieser Anspruch, weil der Mensch, der sich auf solche Weise angeredet weiß, jene Selbst-Entfremdung überwindet, die immer wieder aus dem Versuch hervorgeht, die »gute Welt« in eigener Anstrengung heraufzuführen. Solche »Selbstgerechtigkeit« erreicht nie, was sie wollte, sondern »setzt ins Werk, was sie haßte«⁴⁷. *Verpflichtend* aber ist der göttliche Anspruch, weil das Zeugnis für Gottes Heilswirken dem Menschen als seine besondere Sendung aufgetragen ist.

Dieser Feststellung muß freilich auch in diesem Falle die kritische Bemerkung hinzugefügt werden: Wenn die christliche Verkündigung sich dadurch bewährt, daß sie die Glaubenden zu einer nicht nur illusionslosen sondern ebensosehr resignationsfreien sittlichen Erfahrung fähig macht, dann erweist sie sich insofern zwar als eine Schule der Erfahrung; aber sie ist auf diesem Felde nicht ohne Konkurrenz. Man muß nicht Christ sein, um zu solcher Erfahrung fähig

⁴⁷ Röm. 7,15.

zu werden, auch nicht um ein Verständnis dieser Erfahrung zu gewinnen, das von nicht nur Illusionen sondern auch von der Gefahr der Resignation frei ist. Es gibt, wie sogleich am Beispiel Kants gezeigt werden soll, Philosophien, die zwar in die christliche Schule der Erfahrung gegangen sind, aber in dieser Schule in solchem Maße »ausgelernt« haben, daß ihnen zuletzt ein Verständnis der sittlichen Erfahrung gelingt, zu dessen Schutz vor Illusion und Resignation sie sich nicht mehr auf die besonderen Inhalte der biblischen Überlieferung stützen müssen. Es gibt also in dieser Hinsicht auch andere Wege, um die gleiche Fähigkeit zu gewinnen. Gewiß ist es unzweifelhaft, daß die christliche Überlieferung die Glaubenden für Erfahrungen solcher Art besonders sensibel gemacht und sich schon darin als eine Schule der Erfahrung bewährt hat – freilich nicht als die einzig mögliche Schule dieser Erfahrung, sondern auf eine Weise, in der sie mit anderen derartigen »Schulen« konkurriert und insoweit ihre unverwechselbare Eigenart noch nicht erkennen läßt.

Freilich macht gerade die Frage, wie der Mensch vor sittlicher Resignation bewahrt werden könne, den Unterschied deutlich, der zwischen der christlichen Überlieferung und der Philosophie, in diesem Falle der kantischen, besteht. Die christliche Verkündigung spricht ihrem Hörer die Zusage Gottes zu, sich in freier Entscheidung auch dem Sünder in einer sündigen Welt gnädig zu erweisen. Und sie erkennt das entscheidende Zeichen dieser Zusage in der Auferweckung Jesu, durch die der Vater sich an dem, der »für uns zur Sünde geworden ist«, als der treue und rettende Gott erwiesen hat. Diese Tat der Treue, die Gott nicht nur an seinem Sohn, sondern, durch ihn vermittelt, auch am sündigen Menschen gewirkt hat, ist nicht nur ein »Beispiel«, an dem eine allgemeine Regel abgelesen werden kann, sondern ein kontingentes Ereignis, das dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet hat, die ihm ohne dieses Ereignis nicht offenstanden hätte: die Möglichkeit, in der »Gleichgestaltung« mit Christi Kreuzes-Niedrigkeit auch der vorwegnehmenden Gleichgestaltung mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit sicher zu sein. Nur in der Kraft dieser doppelten Gleichgestaltung wird er fähig, schon heute wirksame »signa prognostica« dessen zu setzen, was Gott zum Heil der Welt schon gewirkt hat und am Ende der Tage offenbar machen wird. Die sittliche Handlung wird als ein solches »signum prognosticum« verstanden, durch das auch der Sünder in einer sündhaften Welt wirksam bezeugt, was Gott allein wirken kann. Die Möglichkeit solcher Zeichen-Setzung aber steht dem Men-

schen nicht aus eigener Kraft offen, sondern allein durch Gottes freie Rettungstat, die er in der Auferweckung Jesu gewirkt hat.

Die Philosophie dagegen, auch die kantische, befreit den Menschen aus der sittlichen Resignation, indem sie ihm einen »ewigen«, gegenüber allem Wechsel der Geschichte indifferenten Sachverhalt deutlich macht: Die Unbedingtheit der Pflicht, die in jeder nur denkbaren Situation erfahren werden kann, läßt den Menschen gewiß sein, daß er »kann, was er soll«. Und wenn seine Selbst- und Welt-erfahrung ihn an diesem »Können« irrerwerden läßt, dann beruht die Überwindung dieser Anfechtung auf einer Unterscheidung, die in jeder nur denkbaren Situation möglich und notwendig ist: der Unterscheidung zwischen Mitteln, die sich zur Erreichung eines Zweckes eignen, und wirksamen Zeichen, die jenes kommende »Reich Gottes« bezeugen, das Gott allein heraufführen kann. Derartige Zeichen zu setzen, ist der Mensch, unabhängig von seinen wechselnden Lebens-Situationen, immer fähig, weil das Gewissens-Urteil, das er über sich selber spricht, ihm die Gegenwart jenes »Geistes« bezeugt, der der richtende, aber zugleich der rettende ist. Und jede einzelne Erfahrung, in der der Mensch sich unter das unbestechliche Gewissens-Urteil gestellt weiß, wird zur Bestätigung dieser Gegenwart des Geistes und so zum je neuen Anwendungsfall der Regel, daß er durch diese Geistes-Gegenwart »kann, was er soll«.

So ist die philosophische Auslegung der sittlichen Erfahrung von der Aufgabe geleitet, diese allgemeine Regel deutlich zu machen, unter die jede dieser Erfahrungen subsumiert werden kann. Die Auslegung der gleichen sittlichen Erfahrung durch die christliche Überlieferung ist dagegen von der Aufgabe geleitet, die offene Alternative von Gottes Gericht und Gnade aufzuzeigen, die nur durch Gottes freie Heilstat entschieden werden kann und die durch das geschichtliche Ereignis der Auferweckung Jesu entschieden worden ist.

Wird dieser Unterschied der Auslegungs-Aufgaben vergessen, dann wird auch die christliche Botschaft nur zu einem »Anwendungsfall« für die allgemeine Regel, daß der Mensch, in einem postulatorischen Gottesglauben, seiner Fähigkeit zur sittlichen Tat immer gewiß sein darf. Auch so verstanden kann die christliche Botschaft den Menschen vor sittlicher Resignation bewahren. Aber es besteht die Gefahr, daß bei solcher Betrachtung die religiöse Überlieferung, entgegen allen Regeln der Phänomenologie, an bloßen Sekundärfolgen gemessen wird, die aus außer-religiösen Gründen als erfreulich beurteilt werden, daß aber bei dieser Betrachtung das Spe-

zifische und Unverwechselbare der christlichen Überlieferung noch gar nicht in den Blick kommt.

Die Frage nach dem »Proprium Christianum« wird sich darum klarer stellen lassen, wenn man versucht, sie mit der philosophischen Lehre von den Vernunftpostulaten zu vergleichen und zu prüfen, inwieweit diese sich eignen, die christliche Botschaft auszulegen, und von welcher Grenze an sie beginnen, sich an deren Stelle zu setzen.

5. Das rechte Verständnis der sittlichen Erfahrung und das Verhältnis der christlichen Botschaft zu den Vernunftpostulaten

Was den Menschen auf die soeben geschilderte Weise vor Illusion und vor Resignation gleichermaßen bewahrt, ist nicht so sehr die sittliche Erfahrung selbst, als vielmehr eine bestimmte Weise, sie zu verstehen. Man kann dieses Verständnis mit der Formulierung Kants zum Ausdruck bringen: »Die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«. Das Zutrauen, daß in jeder erfahrenen Pflicht die Anrede Gottes an den Menschen vernehmbar werde, befähigt den Erfahrenden, sich dieser Erfahrung anzuvertrauen und sich so der erfahrenen Pflicht vorbehaltlos hinzugeben, auch wenn weder die Welt noch das eigene Ich ein solches Vertrauen zu rechtfertigen scheinen.

a) *Die jüdisch-christliche Überlieferung und die Postulatenlehre Kants*

Fragt man nun wiederum, ob man Christ sein muß, um zu einem solchen Verständnis der sittlichen Erfahrung zu gelangen, dann ist es hilfreich, sich an die Konvergenz zu erinnern, die zwischen der soeben beschriebenen christlichen Anleitung zur Überwindung von Illusion und Resignation und der kantischen Lehre von den Vernunftpostulaten besteht. Die soeben zitierte Formulierung, Religion sei »die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« kann ja als eine Zusammenfassung der kantischen Postulatenlehre verstanden werden. Denn diese benennt die Bedingung, unter der allein der Mensch gewiß sein kann, daß es in einer Welt, deren Kausalreihen auf die sittliche oder unsittliche Gesinnung der Handelnden keine

Rücksicht nehmen, dennoch möglich bleibt, die erfahrene Pflicht zu erfüllen, und zugleich jene »Trostlosigkeit im Gemüte« zu überwinden, die sonst die unvermeidliche Folge einer »redlichen Selbsteinschätzung« wäre.

Von hier aus wird es verständlich, daß Kant gerade bei jüdischen Lesern (von seinem »Lieblings-Schüler« Markus Herz bis zu den Neukantianern Cohen und Cassirer) so breite Zustimmung gefunden hat. Kants »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« erschien diesen Lesern als philosophische Umschreibung ihrer eigenen »Freude am Gesetz«. Denn das »große Gebot im Gesetz«, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, macht den Sinn des ganzen Gesetzes und all seiner einzelnen Gebote deutlich: Es geht darum, das eine »große Gebot« in die Vielfalt der konkreten »Aufträge« zu übersetzen, die der Mensch in der Vielfalt seiner sittlichen Erfahrungen entdeckt. Wer in allen Inhalten dieser Erfahrung, in der ganzen Vielfalt der Weisen, wie die begegnende Weltwirklichkeit ihn in Anspruch nimmt, »göttliche Gebote« entdeckt und darin zugleich den Anspruch vernimmt, der ihn aus Illusion und Resignation befreit, gewinnt jene »Freude am Gesetz«, die die Mitte jüdischer Frömmigkeit darstellt. Dieses »große Gebot im Gesetz« brauchte Jesus dem »Gesetzeslehrer«, der ihn danach fragte, nicht zu lehren; er konnte ihn vielmehr daran nur erinnern: »Wie steht es im Gesetze? Was liest du da?«⁴⁸.

Einem solchen Menschen ist jeder göttliche Auftrag, unter den er sich gestellt weiß, ein Anzeichen des göttlichen Zutrauens zu ihm; und deswegen ist der wahre Lohn für die Erfüllung eines solchen Auftrags ein erneuter göttlicher Vertrauensbeweis, der ihm einen neuen Auftrag anvertraut. »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«, sagt ein Wort aus den »Sprüchen der Väter«. Dieser jeweils neue, oft überraschende Auftrag ist der Inhalt der sittlichen Erfahrung, die in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit gemacht wird und durch keine noch so große »Weisheit« apriori deduziert werden könnte. Wenn eine solche »Freude am Gesetz« die Folge unverkürzter und recht verstandener sittlicher Erfahrung ist, dann hat die jüdische Überlieferung mitsamt allen ihren Institutionen sich in ausgezeichnetem Maße als eine Schule solchen Erfahrens bewährt. Und Kants Postulatenlehre erscheint als Bündige Formulierung jenes Verständnisses dieser Erfahrung, das solche Freude möglich macht.

Christen aber sollten nicht vergessen, daß alle paulinische Kritik

⁴⁸ Luk 10,26.

an der »Schwäche des Gesetzes« diese Freude nicht aufhebt. »Ich freue mich mit am Gesetz, denn es ist schön«⁴⁹. Das Evangelium aber, das diejenige »Schwäche des Gesetzes« überwindet, die sich ergibt, wenn der Mensch sich durch das Gesetz zum »Aufrichten einer eigenen Gerechtigkeit« verführen läßt, ist nicht dazu bestimmt, das Gesetz aufzuheben, sondern ihm »festen Bestand zu geben«⁵⁰. Dazu freilich ist es nötig, dem Zutrauen in die sittliche Erfahrung eine neue Gestalt zu geben: Wer durch die Botschaft vom Kreuze Christi ein illusionsloses Bild vom Zustand dieser Welt gewonnen hat, deren geistliche und weltliche Repräsentanten den von Gott gesandten Retter in den Tod geschickt und mit diesem Todesurteil auf eine ihnen selbst verborgene Weise das Urteil über sich selbst gesprochen haben, bedarf einer besonderen Hoffnungs-Zusage, wenn er vor Resignation bewahrt werden soll. Ohne eine solche Hoffnungszusage müßte er zu dem Urteil kommen, daß diese Welt in solchem Maße »heillos« ist, daß es nicht ohne Widerspruch möglich ist, ihr in wirksamen Zeugnis-Worten und Zeugnis-Handlungen Gottes heilschaffende Zuwendung zu bezeugen. Und wer, auf Christi Ruf zur Umkehr hörend, ein illusionsloses Bild von seinem eigenen Zustand gewonnen hat, der von der allgemeinen Schuldverstrickung der Welt nicht ausgenommen ist, bedarf wiederum einer besonderen Hoffnungs-Zusage, wenn er vor Resignation bewahrt werden soll. Ohne eine solche Hoffnungszusage müßte er zu dem Urteil kommen, daß er selbst in solchem Maße »verkauft unter die Sünde« ist⁵¹, daß unter seinen unreinen Händen auch die gute Tat, die er zu wirken versucht, verdorben wird und so zu Wirkungen führt, die er selber mißbilligen muß, sodaß er »ins Werk setzt, was er haßt«⁵².

Wenn also die »Mitfreude am Gesetz, weil es schön ist«, weder auf Illusionen beruhen noch in Resignation zum Erliegen kommen soll, muß der Mensch sicher sein dürfen, daß Gott auch »Sünder in einer sündigen Welt« zu Zeugen seines Heilswirkens beruft, und daß die Erfahrung vom Zustand der Welt und des eigenen Ich geeignet ist, die Eigenart dieser Berufung deutlich zu machen: Die sittliche Erfahrung ist, jüdisch verstanden, die je konkrete Gestalt, in der die Berufung entdeckt wird, inmitten einer »Welt von Dienern falscher

⁴⁹ Röm 7, 22.

⁵⁰ Röm 3,31.

⁵¹ Röm 7,14.

⁵² Röm 7,15.

Götter« dem von Gott gewirkten Neu-Anfang zu dienen, der mit der »Erwählung der Väter« geschah und sich darin vollenden soll, daß der erwählte »Rest für ein großes Entrinnen« zum »Segen für alle Sippen der Erde« wird. Christlich verstanden aber ist die sittliche Erfahrung die jeweils konkrete Gestalt der Berufung zur »Gestaltgemeinschaft« mit jenem Sohn, der als »Novum Pascha Novae Legis«, als das Neue Osterlamm des Neuen Bundes, die Sünde aller Schuldigen und das Leid der Unschuldigen auf sich genommen und zum Zeichen seines »Sieges über den Fürsten dieser Welt« gemacht hat – freilich »sub contrario«, in der diesem Inhalt entgegengesetzten Erscheinungsgestalt. Erst unter dieser Voraussetzung wird es den Glaubenden möglich, als die, die sie sind, in der Welt, wie sie ist, die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten der göttlichen Berufung zu entdecken. Nur aus diesem Verständnis ihres Auftrags geht ihre Fähigkeit zur ebenso illusionslosen wie resignationsfreien sittlichen Erfahrung hervor. Und im Blick auf die Weise, wie ungezählte Juden und Christen ihre eigene Bedrängnis, aber auch das unschuldige Leiden Anderer verstanden haben, wird man sagen dürfen: In diesem Sinne hat nicht nur die jüdische, sondern auch die christliche Überlieferung mit all ihren Institutionen sich als eine Schule der sittlichen Erfahrung bewährt.

Vergleicht man diese christliche »Schule der Erfahrung« mit Kants Postulatenlehre, dann läßt sich sagen: Kants Religionsbegriff, die »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«, ist geeignet, nicht nur die jüdische »Freude am Gesetz« auszulegen, sondern auch das soeben beschriebene spezifisch christliche Verständnis der sittlichen Erfahrung. Denn die von Kant gewonnene postulatorische »Erkenntnis« hat eine zweifache Aufgabe: Sie ist einerseits dazu bestimmt, angesichts des tatsächlichen Zustandes dieser Welt, in welchem das »Naturgesetz« solcher Art zu sein scheint, daß es die tätige Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich macht, die sittliche Erfahrung vor der Doppelgefahr von Illusion und Resignation zu bewahren. Andererseits aber hat sie die Funktion, angesichts des tatsächlichen Zustandes des eigenen Ich die gleiche Doppelgefahr zu überwinden. Deshalb hat Kant es für nötig gehalten, nicht nur Naturgesetz und Sittengesetz postulatorisch auf einen gemeinsamen Gesetzgeber zurückzuführen, sondern auch eine »Deduktion der Rechtfertigung des Sünders« zu unternehmen⁵³, also einen Gott zu

⁵³ I. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 101.

postulieren, der durch seinen »Urteilsspruch auf Gnade«, auf den wir keinen »Rechtsanspruch haben«⁵⁴, den Menschen zum tätigen Gehorsam gegenüber seinem Gebot erst fähig macht⁵⁵.

Die Frage, ob man Christ sein müsse, um zu einem ebenso illusionslosen wie resignationsfreien Verständnis der sittlichen Erfahrung zu gelangen, ist also im Blick auf die kantische Postulatenlehre in folgender Weise zu präzisieren: Sind Vernunftpostulate, die uns lehren, unsere Pflichten als göttliche Gebote zu verstehen, für sich allein schon eine zureichende »Schule der sittlichen Erfahrung«, so daß die spezifisch christliche Anleitung bloß »propädeutischen« Charakter hat? Dann wäre die christliche Schule der sittlichen Erfahrung nur solange nötig, wie entweder die Philosophie die Notwendigkeit und Legitimität solcher Postulate noch nicht entdeckt hat, oder wie die Mehrzahl der Menschen in derartige philosophische Argumentationen noch nicht hinlänglich eingeübt ist. Oder ist eine solche philosophische Postulatenlehre nur im Rahmen der christlichen Überlieferung und als deren philosophische Auslegung zu verstehen? Dann wäre die Postulatenlehre nur Theologie mit philosophischen Mitteln. Oder liefert sie ein philosophisches Argument, das jenes Verständnis der sittlichen Erfahrung, das nur innerhalb der christlichen Überlieferung entstehen konnte und weitergegeben werden kann, zwar nicht zu ersetzen, wohl aber gegen den Verdacht zu schützen vermag, bloßer Ausdruck eines Wunschenkens zu sein?

Fragen dieser Art sind geeignet, das Proprium der christlichen Überlieferung genauer zu bestimmen. Denn zunächst kann festgestellt werden: Es ist etwas anderes, einen Gott philosophisch zu postulieren, dessen Gesetzgebung in jeder Weise, wie die menschliche Vernunft gesetzgebend tätig wird, also im Sittengesetz nicht weniger als im Naturgesetz, ihre Erscheinungsgestalt findet; und es ist etwas anderes, einen solchen Gott religiös zu verkünden. Und entsprechend ist es etwas anderes, das Postulat eines Gottes, der Sünder gerecht macht, philosophisch zu rechtfertigen (zu »deduzieren«); und es ist etwas anderes, religiös zu verkündigen, daß diese Rechtfertigung des Sünders in Tod und Auferweckung Jesu wirklich geschehen sei. Das Vernunftpostulat zeigt an, daß ohne den (philosophischen) Glauben an einen solchen Gott die sittliche Erfahrung

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Vgl. R. Schaeffler, Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs [Hrsg.] Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–63.

nicht vor Selbstaufhebung durch die ihr innewohnende Dialektik bewahrt werden kann; die christliche Verkündigung sagt ihrem Hörer zu, daß er durch Gottes freie Tat zu einem solchen Verständnis seiner sittlichen Erfahrung ermächtigt worden sei, und daß er deshalb in jeder Weise, wie er sich in der sittlichen Erfahrung in Anspruch genommen weiß, das freie Wirken dieses Gottes, seine befreiende und verpflichtende Anrede, wiedererkennen darf. Das Vernunftpostulat spricht von der notwendigen Bedingung für sittliche Erfahrung überhaupt; die Verkündigung spricht von einem kontingenten Ereignis, das nicht aus philosophischen Gründen als notwendig »deduziert« werden kann, sondern den Hörern der Botschaft als Inhalt einer nicht deduzierbaren Erfahrung der »dafür bereitgehaltenen Zeugen« angesagt und dessen Heilswirksamkeit ihnen durch diese Zeugen zugesagt werden muß. Darum kann das Postulat die Verkündigung nicht ersetzen, wohl aber kritisch auslegen: Es kann verständlich machen, daß das verkündete Ereignis universale Bedeutung hat, weil es den sündigen Menschen in einer sündigen Welt dazu wiederherstellt, in jeder Begegnung mit der Weltwirklichkeit die befreiende und verpflichtende Anrede Gottes zu vernehmen und so auf eine illusionslose und zugleich resignationsfreie Weise sittliche Erfahrungen zu machen. Darum kann das Vernunftpostulat auch dazu dienen, das Verständnis des bezeugten Ereignisses kritisch zu überprüfen: Jedes Verständnis dieses besonderen Erfahrungszeugnisses ist unzulänglich, das nicht zugleich dessen universale Bedeutung erfaßt. Und so bestätigt sich auch im Blick auf die sittliche Erfahrung die allgemeine Regel: Vernunftpostulate ohne bezeugte religiöse Erfahrung sind leer; bezeugte religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind⁵⁶.

Geht man freilich von Kants eigenem Verständnis der Philosophie aus (das sich jedoch sogleich als korrekturbedürftig erweisen wird), dann muß man die Frage, wie die christliche Verkündigung sich zu den Vernunftpostulaten verhalte, auf folgende Weise beantworten: Kant hat den Anspruch erhoben, die christliche Verkündigung nicht nur auszulegen, sondern alles, was nur durch historische Nachrichten bekanntgemacht werden kann, aus ihm zu entfernen und so das Zeugnis von einem historisch kontingenten Ereignis durch einen postulatorischen Vernunftglauben zu ersetzen.

Zunächst nämlich leistet das Vernunftpostulat in der Tat jene Anleitung zum rechten Verständnis der sittlichen Erfahrung, der

⁵⁶ Vgl. Erfahrung als Dialog 735.

auch die christliche Überlieferung dienen will. Aber das Vernunftpostulat, wie Kant es versteht, tut dies, ohne dazu den Rückgriff auf einen »Kirchenglauben« nötig zu haben, so nützlich ein solcher auch in propädeutischer Hinsicht sein mag. Gewiß ist eine solche Philosophie nicht zufällig von einem Denker entwickelt worden, der seine »Formatio Mentis« in der christlichen Überlieferung gewonnen hat. Aber diese Abhängigkeit betrifft nur den Entdeckungszusammenhang, nicht den Begründungszusammenhang: Kant ist in der Schule der christlichen Überlieferung auf die Dialektik der reinen Vernunft *aufmerksam geworden*. Aber er hat sie, nachdem er sie einmal entdeckt hatte, auf eine Weise *beschrieben, gedeutet* und schließlich durch seine Postulate *aufgehoben*, und auf diese Weise einen reinen Vernunftglauben begründet, der keine Prämissen der Argumentation aus der christlichen Botschaft entlehnt hat.

Darum hat er die Ergebnisse, zu denen er in rein philosophischer Argumentation gelangt ist, zwar dadurch zu bewähren versucht, daß er ihre Tauglichkeit nachwies, von ihnen her auch die christliche Botschaft auszulegen. Das galt sogar für jene Zusage einer »Rechtfertigung aus Gnade«, die vor allem von Theologen, die der reformatorischen Tradition angehören, als die »Mitte« der christlichen Botschaft verstanden wird. Kant konnte diese Botschaft verständlich machen, indem er sie »deduzierte«, d. h. mit philosophischen Mitteln ihre Berechtigung nachwies. Aber was dabei zustandekam, war keine Theologie, die sich nur philosophischer Mittel bedient hätte, um eine offenbarte Botschaft besser zu verstehen, sondern eine Philosophie, die einen »reinen Religionsglauben« oder »moralischen Vernunftglauben« entwarf. Sodann aber erhob er nicht nur den Anspruch, diesen Vernunftglauben zum Maßstab des »Kirchenglaubens« zu machen, um aus ihm alles auszusondern, was im Lichte dieses Vernunftglaubens als Aberglaube beurteilt werden mußte. Vielmehr meinte er damit zugleich den Nachweis dafür geführt zu haben, daß der so verstandene Vernunftglaube dazu tauglich sei, den »Kirchenglauben« nicht nur auszulegen, sondern ihn schließlich zu ersetzen und dies zugleich als die Vollstreckung der »wahren« Absichten aller kirchlichen Verkündigung zu begreifen. Daher die beiden Kapitelüberschriften: »Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben«⁵⁷; »Der allmähliche Übergang des Kir-

⁵⁷ I. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 157.

chenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes«⁵⁸.

b) *Eine weiterentwickelte Postulatenlehre und die christliche Überlieferung*

Die Frage ist, ob sich ein anderes Bild vom Verhältnis zwischen der christlichen Überlieferung und den Vernunftpostulaten ergibt, wenn die Transzendentalphilosophie, aus innerphilosophischen Gründen, zu einer Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit weiterentwickelt wird. Die innerphilosophischen Gründe, die eine solche Weiterentwicklung erforderlich machen, können hier nur angedeutet werden, soweit sie die sittliche Erfahrung betreffen⁵⁹.

Zunächst geht in Kants Beschreibung der sittlichen Erfahrung, d. h. der Entdeckung konkreter verpflichtender Handlungsmöglichkeiten, das Moment des Nicht-Deduzierbaren, Überraschenden verloren. Der Kategorische Imperativ gibt die einschränkende Bedingung an, unter der allein subjektive Handlungsregeln (»Maximen«) als übereinstimmend mit dem moralischen Gesetz beurteilt werden dürfen. (Daher die in den verschiedenen Formulierungen dieses Imperativs wiederkehrende Einleitungsformel: »Handle nur nach derjenigen Maxime ...«.) Vorausgesetzt ist dabei, daß die eigenen subjektiven Handlungsabsichten zunächst unter Regeln gebracht werden, daß sodann diese Regeln am Maßstab des kategorischen Imperativs geprüft werden, schließlich daß nur solche Regeln, die den Bedingungen des kategorischen Imperativs genügen, als objektiv gültige Gesetze anzuerkennen seien. Der Inhalt der Pflicht ist dann nichts als der Fall, der unter eine Regel paßt. Und was als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung gelten kann, ist wiederum die Regel, nicht der Fall: Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung über die Natur und über das »Reich der Zwecke«. Das ändert sich erst, wenn innerhalb einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie das Postulat formuliert wird: »Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, ... darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwarts-

⁵⁸ A. a. O. 167.

⁵⁹ Vgl. dazu R. Schaeffler, Die sittliche Erfahrung, ihre Beziehung zum Verstande, zur Vernunft und zur Geschichte, in: K. Feiereis [Hrsg.] Wahrheit und Sittlichkeit, Leipzig 1999, 133–148.

gestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir ... von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden«⁶⁰. So verstanden ist es der Inhalt der Erfahrung selbst, und speziell der sittlichen, in denen dem Menschen die befreiende und verpflichtende Zuwendung Gottes begegnet. Allgemeine Regeln bleiben dann, nicht weniger als bei Kant, als einschränkende Bedingungen in Kraft, die den Erfahrenden davor bewahren, für Gottes Gebot zu halten, was diesen Regeln widerspricht. Aber die Erfahrung selbst behält, als Erscheinungsgestalt einer freien und ungenötigten göttlichen Zuwendung, ihren kontingenten, nicht deduzierbaren, nicht selten überraschenden und gleichwohl maßgeblichen Charakter.

Darüber hinaus hat Kant nicht nur die *sittliche* Erfahrung, durch Ausblendung ihres nicht-deduzierbaren Charakters, unterbestimmt, sondern *andere Erfahrungsarten*, z. B. die ästhetische oder auch die religiöse, nicht in Betracht gezogen. Deswegen hat er auch aus seinem eigenen Ansatz, aus der Beobachtung von der Strukturdivergenz zwischen der Natur und der Welt der Zwecke, nicht die Folgerung gezogen, daß es noch andere »Welten« (Gesamtzusammenhänge von Gegenständen der Erfahrung) geben könnte, aus deren Verschiedenheit *voneinander* und Interferenz *untereinander* andere Weisen der Dialektik entspringen. Für eine Theorie, die die Eigengesetzlichkeit (»Autonomie«) dieser vielfältigen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten beschreibt und die Dialektik der Vernunft aus der Interferenz dieser strukturverschiedenen, gegeneinander eigengesetzlichen Erfahrungswelten erklärt, blieb im kantischen Kontext kein Raum.

Das ändert sich wiederum erst dann, wenn innerhalb einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie das soeben gekürzt zitierte Postulat in seinem vollen Wortlaut so formuliert wird: »Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt *und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert*, darf als eine Vielfalt von Vielfalt- und Abbildgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir »*in omnitudine realitatis*« d. h. in allem, was ist, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden«⁶¹. Der Aufbau unterschiedlicher Erfahrungswelten und die daraus resultierende Vielfalt

⁶⁰ Erfahrung als Dialog 685.

⁶¹ Ibid.

der Weisen, wie das Wirkliche uns »in allem, was ist« in Anspruch nimmt, wird dadurch nicht eingegeben, daß jede dieser Weisen vernommenen Anspruchs als eine eigene und eigengesetzliche Erscheinungsgestalt der einen göttlichen Anrede verstanden wird. Die postulatorische Gewißheit, daß in jeder Art von Erfahrung dem Menschen die Zuwendung des einen und gleichen Gottes begegnet, läßt ihn gerade der Differenz der Weisen, wie die Inhalte seiner Erfahrung ihn in Anspruch nehmen, ohne Angst vor Selbstverlust standhalten.

Vor allem aber hat Kant jene »Geschichte der reinen Vernunft«, für die er »eine Stelle im System offenhalten« wollte, nicht zu schreiben vermocht. Das lag daran, daß er die Formen des Anschauens und Denkens, durch die die Transformation von subjektiven Erlebnissen in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich wird, für unveränderlich hielt. Darum rechnete er nicht mit der Möglichkeit, daß die Inhalte der Erfahrung auf diese Formen verändernd zurückwirken. Sie wurden zu Beispielen für die immer gleichen Regeln, die unser Anschauen und Denken den Gegenständen der Erfahrung vorschreibt, und verloren auf diese Weise in transzendentaler Hinsicht ihr Eigen- gewicht.

Auch dies ändert sich erst, wenn die Erfahrung als ein Dialog mit der Wirklichkeit begriffen wird, deren Anspruch zwar nur in der Weise vernehmbar wird, wie wir ihn durch unser Anschauen und Denken beantworten, sich aber gegenüber dieser Antwort als »je größer« erweist und uns zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Anschauens und Denkens« nötigt. Es gibt »horizontverändernde Erfahrungen«, durch die der Gesamtkontext, in den wir unsere Erlebnisse einordnen müssen, um sie »als Erfahrung zu lesen«, eine neue Gestalt gewinnt, sodaß im veränderten Kontext auch die Inhalte aller früher gemachten Erfahrungen einen neuen Ort und »Stellenwert« gewinnen.

Wird die Erfahrung auf solche Weise als ein zukunfts-offener Dialog verstanden, dann gewinnt das Vernunftpostulat folgende Gestalt: Weil jeder horizontverändernde Inhalt der Erfahrung als die Abbild- und Gegenwartsgestalt der »je größeren Wahrheit Gottes« verstanden werden darf, die uns hindert, bei irgendeinem Stadium der Geschichte unseres Anschauens und Denkens stehenzubleiben, darf jede der geschichtlich entstandenen Bewußtseinsformen und jede der ihnen entsprechenden Weisen, wie die Wirklichkeit diesem Bewußtsein mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt,

als die Antizipationsgestalt eines kommenden allumfassenden Orientierungssystems begriffen werden. Dieses wird zugleich eine allumfassende Kommunikationsgemeinschaft möglich machen, die das gemeinsame Ziel aller »Sondergeschichten« partikulärer Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften darstellt⁶².

Eine im hier vorgeschlagenen Sinne weiterentwickelte Transzendentalphilosophie führt also zu Postulaten, die weder die Differenz der verschiedenen Erfahrungsarten einebnen noch jeder einzelnen von ihnen ihr eigenes Bedeutungsgewicht rauben. Solche Postulate *ersetzen* die Inhalte der Erfahrung nicht, sondern *legen sie aus*. Das gilt auch für jene Erfahrungen, deren Zeugnisse in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, vor allem die Erfahrung der Jünger, die mit Jesus gelebt haben und ihm nach seiner Auferstehung begegnet sind. Proben einer solchen Auslegung sind in den hier vorgetragenen Überlegungen gegeben worden. Es konnte gezeigt werden, auf welche Weise mehrfach in der Geschichte der Ekklesia Israel besondere Erfahrungen die Anschauungsformen von Raum und Zeit verändert und den Kategorien der Substanz und der Kausalität eine neue Bedeutung verliehen haben. Und die Erfahrungen der Jünger, die mit ihm gelebt haben und ihm nach seiner Auferstehung begegnet sind, haben erst durch ihren Ort in dieser Geschichte ihre spezielle Bedeutung gewonnen: anzuzeigen, daß in Jesu Tod und Auferweckung die Geschichte Israels und mit ihr die Geschichte der gesamten Menschheit »in ihre Fülle gelangt« ist.

Die hier vorgeschlagenen Vernunftpostulate begreifen deswegen den »Kirchenglauben« nicht als bloße »Propädeutik des reinen Vernunftglaubens«, sondern geben zunächst den Grund an, der *jede Art von Erfahrung* davor bewahrt, in der Dialektik der reinen Vernunft ihre objektive Geltung zu verlieren; das gilt freilich auch *für jene besonderen Erfahrungen*, die in der christlichen Überlieferung bezeugt werden. Auch diese besonderen Erfahrungen und mit ihnen die Botschaft von dem Gott, der sündige Menschen in die Gemeinschaft mit seinem sterbenden und auferweckten Sohne beruft und dadurch gerecht macht, erzeugen nur dann nicht Illusionen, die notwendig enttäuscht werden und dann Resignation zur Folge haben, wenn sie als *besondere* Erscheinungs- und Gegenwärtsgestalten einer Zuwendung Gottes begriffen werden, die zugleich *in allem, was ist und geschieht*, am Werke ist und jeden Inhalt der unterschiedlichsten

⁶² Vgl. Erfahrung als Dialog 685.

Erfahrungen zu einer Gestalt antizipatorischer Präsenz des erhofften Heiles werden läßt. Nur in einer Welt, die in all ihren Bereichen »der Herrlichkeit Gottes voll« ist, kann auch die in Christus geschehene Rechtfertigung des Sünders als ein »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« der Neuschaffung des Himmels und der Erde verkündet werden. Die philosophischen Vernunftpostulate, gerade in ihrer hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Form, leiten zu einem »Lesen im Buche der Welt« an, das »auf jeder Seite dieses Buches die Handschrift seines Autors entziffert«. Und auch diejenigen, die der christlichen Überlieferung dienen, müssen ein solches »Lesen im Buche der Welt« gelernt haben, wenn sie zeigen wollen, daß mit Christi Tod und Auferweckung »ein neues Kapitel dieses Buches« aufgeschlagen worden ist. Nur wenn es gelingt, die gesamte Welt, auch in ihren profanen Bereichen, als ein »Buch des göttlichen Autors« zu lesen, wird auch die spezifisch christliche Verkündigung von dem in Christus gewirkten Heil vor dem Verdacht bewahrt, bloßer Ausdruck eines »frommen Wunsches« zu sein. Zu einem solchen »Lesen« aber leiten die Vernunftpostulate an.

Die Vernunftpostulate geben also die Voraussetzung dafür an, daß auch in denjenigen Erfahrungen, deren Zeugnisse in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, derjenige Gott wiedererkannt werden kann, »der Himmel und Erde gemacht hat«. Aber sie machen diese Erfahrungen nicht zu bloßen »Beispielsfällen«, durch die der postulatorische Gottesglaube des Philosophen sich bestätigt sieht. Wer – um im Bilde vom »Lesen im Buche der Welt« zu bleiben – dazu anleitet, auf jeder Seite eines Buches die Handschrift seines Autors wiederzuerkennen, macht damit das Lesen des Buches nicht überflüssig, weil er den Autor schon auf abschließende Weise zu kennen meint. Er macht es vielmehr möglich, die Anrede des Autors an seine Leser auf jeder Seite des Buches in ihrer besonderen Eigenart zu erfassen. Und wiederum ist hinzuzufügen: Dies gilt auch für jene Erfahrungen, deren Zeugnisse in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden. Sie verlieren nicht ihre unverwechselbare Eigenbedeutung, sondern lassen, als Phasen im Dialog mit Gott und seinem »je größeren« Anspruch verstanden, diese ihre Eigenbedeutung erst hervortreten.

An früherer Stelle wurde gesagt: Es ist etwas anderes, einen Gott philosophisch zu postulieren, dessen Gesetzgebung in jeder Weise ihre Erscheinungsgestalt findet, wie die menschliche Vernunft gesetzgebend tätig wird, also im Sittengesetz nicht weniger als im

Naturgesetz; und es ist etwas anderes, einen solchen Gott religiös zu verkünden. Und entsprechend ist es etwas anderes, das Postulat eines Gottes, der Sünder gerecht macht, philosophisch zu rechtfertigen (zu »deduzieren«); und es ist etwas anderes, religiös zu verkündigen, daß diese Rechtfertigung des Sünders in Tod und Auferweckung Jesu wirklich geschehen sei. Das Vernunftpostulat *zeigt an*, daß ohne den (philosophischen) Glauben an einen solchen Gott die sittliche Erfahrung nicht vor Selbstaufhebung durch die ihr innewohnende Dialektik bewahrt werden kann; die christliche Verkündigung *sagt ihrem Hörer zu*, daß er durch Gottes freie Tat zu einem solchen Verständnis seiner sittlichen Erfahrung ermächtigt worden sei und deshalb in jeder Weise, wie er sich in der sittlichen Erfahrung in Anspruch genommen weiß, das freie Wirken dieses Gottes, seine befreiende und verpflichtende Anrede, wiedererkennen darf (s.o. S. 457 ff.). Nun kann hinzugefügt werden: Eine im hier vorgeschlagenen Sinne weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann zeigen, daß diese Zusage jene Hoffnung begründet, die es dem Hörer möglich macht, sich ohne Selbstüberschätzung und deshalb auch ohne nachfolgende Enttäuschung dem Auftrag hinzugeben, der ihm in der christlich verstandenen sittlichen Erfahrung begegnet, nämlich dem Auftrag, im notleidenden Bruder »Christus zu sehen« und für ihn zur erfahrbaren Gestalt für die heilschaffende Zuwendung Christi zu werden. Das Gottespostulat, das es gestattet, »unsere Pflichten als göttliche Gebote« zu begreifen, macht es möglich, in der verpflichtenden Anforderung zur »maskenfreien Bruderliebe« jenen Auftrag zu erkennen, der nur durch das wirkende Wort des gleichen Gottes erfüllbar wird. Von hier aus wird verständlich, daß die gottesdienstliche Verkündigung und das in ihrem Zusammenhang gesprochene wirksame Wort die zentrale Weise jedes christlichen Dienstes am Worte ist, und daß alle christliche Praxis in der aktiven Mitfeier des Gottesdienstes wurzelt, durch welchen die Glaubenden immer neu mit dem im Gottesdienst gegenwärtigen Christus zur Einheit einer einzigen Gestalt dieser wirksam Gegenwart »zusammenwachsen«⁶³.

c) *Rückschau auf ein Ergebnis*

Jede Erfahrung ist auf Auslegung angewiesen. Denn subjektive Ergebnisse müssen mit Hilfe von Begriffen transformiert werden, um

⁶³ Rom. 6,5.

zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung zu werden. Die Begriffe, die dazu nötig sind, gehen also konstitutiv in die Erfahrung ein. Haben sie sich dazu als tauglich erwiesen, dann können sie auch sekundär dazu dienen, die Zeugnisse von solchen Erfahrungen auszulegen. Dann ersetzen sie die entsprechende Erfahrung nicht, erfüllen aber ihr gegenüber eine unentbehrliche teils propädeutische, teils subsidiäre Aufgabe. Diese Aufgabe ist propädeutisch, sofern die Auslegung den Blick für die Eigenart bestimmter Erfahrungen schärft; sie ist subsidiär, sofern die Auslegung dazu dient, Mißverständnisse der Erfahrung und ihre daraus resultierenden Fehlgestaltungen zu verhindern. Das gilt auch für diejenigen Erfahrungen, deren Zeugnisse in der jüdisch-christlichen Überlieferung mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit weitergegeben werden. Und entsprechend gilt das Gesagte auch für die Begriffe, deren sich die Weitergabe dieser Überlieferung bedient. Dieser Begriffsgebrauch dient dazu, jenen Kontext aufzubauen, in welchen die normativen Zeugnisse der Überlieferung, aber auch die je neuen Erfahrungen je neuer Generationen ihre Stelle finden müssen, um sich gegenseitig auszulegen. Beispiele dafür sind Begriffe wie »Erwählung und Auftrag«, »Übernahme des Auftrags und Verweigerung (Sünde)«, »Gericht«, »Erhaltungsgnade, Vergebung und Umkehr«. Solche Begriffe zeichnen für die jüdisch-christliche Überlieferungsgemeinschaft die Struktur des Kontextes vor, innerhalb dessen sowohl die normativen Zeugnisse der Überlieferung als auch die eigenen Erfahrungen der Generationen erst ihre spezifische Bedeutung gewinnen.

Eine philosophische Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung überhaupt (eine Transzendentalphilosophie) kann diejenigen Bedingungen benennen, ohne die keine Erfahrung zustandekommen kann (z. B. die Anschauungsformen von Raum und Zeit und Begriffe wie Substanz und Kausalität). In einer weiterentwickelten Form kann eine derartige Transzendentalphilosophie die Bedingungen angeben, unter denen »horizontverändernde Erfahrungen« möglich werden, d. h. solche, die zwar einen geordneten Kontext schon voraussetzen, aber verändernd auf dessen Struktur zurückwirken. Dadurch werden zugleich diejenigen, die die normativen Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergeben, also die Organe einer Überlieferungsgemeinschaft, auf ihre Aufgabe aufmerksam gemacht. Diese besteht darin, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft dazu anzuleiten, mit Hilfe derartiger Begriffe einen solchen Kontext aufzubauen, um dann ihre eigenen Erfahrungen im Lichte der Über-

lieferung auszulegen, die Überlieferung im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen neu zu begreifen und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferung zu werden. Erst dann haben sie verstanden, was die Leitbegriffe ihrer Überlieferung (z. B. »Erwählung und Auftrag«, »Sünde und Gericht«, »Gnade und Umkehr«) bedeuten. Insofern kann eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie dazu beitragen, den Organen der Überlieferung ein geschärftes Bewußtsein für die Eigenart ihrer Aufgabe zu vermitteln und ihnen Kriterien an die Hand zu geben, an denen sie ermessen können, in welchem Maße sie dieser ihrer Aufgabe gerecht geworden sind. Darauf beruht die Bedeutung der hier versuchten philosophischen Einübung in die Theologie.

Hier wie in ähnlichen Fällen entsteht freilich die Gefahr, daß die Auslegung, statt ihren teils propädeutischen teils subsidiären Auftrag zu erfüllen, sich an die Stelle der Erfahrung setzt. Gelingt es nämlich der Transzendentalphilosophie, die Bedingungen freizulegen, die die Erfahrung überhaupt oder eine bestimmte Art von Erfahrungen möglich machen, dann entsteht leicht der Anschein, als könne sie auch den Inhalt dieser Erfahrungen aus seinen Möglichkeitsgründen apriori deduzieren. Dann wird sie, statt zu einer Schule der Erfahrungsfähigkeit zu werden, zu der Meinung verleitet, als könne sie die Erfahrung in ihrer Kontingenz und Unvorhersehbarkeit überflüssig machen. Und auch die Theologie, die sich philosophischer Hilfe bedient, ist nicht frei von dieser Gefahr. Oft unbemerkt verdrängt dann das philosophische Interpretament dasjenige, zu dessen Interpretation es dienen sollte.

Die Bewährungsprobe aber, an der sich zeigen muß, ob diese Gefahr überwunden worden ist, besteht darin, daß nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern auch die Theologie, die sich ihrer Hilfe bedient, Schule der Erfahrung bleibt. Im hier erörterten Zusammenhang, in dem es darum geht, die Funktion der christlichen Überlieferung und ihrer Organe zu bestimmen, bedeutet dies: Es muß sich zeigen, ob beide, die Philosophie und die Theologie, der Eigenart derjenigen Erfahrung gerecht werden können, die durch die christliche Botschaft bezeugt wird und zu der die Hörer dieser Botschaft befähigt werden sollen. Das aber ist die Erfahrung, durch die heilschaffende Anrede Gottes zur doxologischen Antwort hervorgerufen zu werden. Diese wird ursprünglich im Gottesdienst gegeben, muß aber, wenn sie zur eigenverantwortlichen Antwort des Gemeindemitglieder werden soll, auch in der außergottesdienstlichen

Praxis gegeben werden können, sodaß die vielfältigen Erfahrungen, die die Einzelnen machen, als Aufforderungen verständlich werden, »in allem« (nämlich in allem, was ihnen widerfährt und was sie selber sagen und tun) »Gottes Doxa hervortreten zu lassen«. Auch eine philosophische Einübung in die Theologie ist daran zu messen, ob sie dem Theologen Möglichkeiten aufzeigt, die überlieferte Botschaft so auszulegen, daß sie den Hörer zum antwortenden doxologischen Wort und zur ebenfalls antwortenden doxologischen Praxis befähigt. Die zuletzt vorgetragenen Überlegungen sollten zeigen, daß eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie geeignet ist, einer solche Einübung in die Theologie zu dienen.

6. Bewährungsproben der christlichen Überlieferung und ihrer Institutionen

a) *Eine methodische Klarstellung*

Traditionen und die sie sichernden Institutionen, so wurde an früherer Stelle gesagt, unterwerfen die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft nur dann nicht einem fremden, äußeren Gesetz (Heteronomie), wenn es ihnen gelingt, die Überlieferungsgenossen zu aktiven Mitgliedern dieser Gemeinschaft zu machen, die zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferungsinhalte werden können. Das geschieht, indem die Organe der Überlieferungsgemeinschaft für die Überlieferungsgenossen zu Schulen der Erfahrung werden, d. h. sie durch eine entsprechende *Formatio Mentis* zu jenen Erfahrungen fähig machen, die sie dann in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung (ein »hermeneutisches Wechselverhältnis«) zu den Überlieferungsinhalten zu bringen vermögen. Darin liegt der Legitimationsgrund für den Maßgeblichkeitsanspruch, den die Überlieferung und ihre Organe erheben, zugleich aber das Kriterium, an dem sie sich bewähren müssen (s. o. S. 30 ff., vgl. Band I, S. 228 ff.).

Das gilt auch für die christliche Überlieferung und ihre Organe, die Dienste und Ämter der Kirche. Auch sie sind daran zu messen, inwieweit es ihnen gelingt, für die Glaubenden zur Schule der religiösen Erfahrung zu werden. Die christliche Überlieferungsgemeinschaft und ihre Institutionen haben sich in der Geschichte der Christenheit an diesem Kriterium immer wieder auf überzeugende Weise

bewährt. Dieser Feststellung muß freilich eine methodische Klarstellung hinzugefügt werden: Wenn die Befähigung der Glaubenden zur religiösen Erfahrung zum Maßstab erhoben wird, an dem die Tätigkeit der kirchlichen Ämter und Dienste gemessen wird, dann kann das nicht bedeuten, daß der Dienst an der Wahrheit der Glaubensverkündigung unter irgendwelchen pragmatischen oder kirchen-soziologischen Gesichtspunkten relativiert werde. Die Organe der Kirche haben dieser Wahrheit zu dienen, »sei es gelegen oder ungelegen«⁶⁴, also auch dann, wenn diese Wahrheit kleineren oder auch größeren Gruppen der Glaubenden höchst »ungelegen« erscheint. Es kann sich nicht darum handeln, dem Maßgeblichkeitsanspruch der Glaubenswahrheit Grenzen zu ziehen, sondern nur darum, der spezifischen Eigenart der Glaubenswahrheit Rechnung zu tragen.

Nicht aus kirchensoziologischen, sondern aus theologischen (und allgemeiner: aus religionsphänomenologischen) Gründen muß daran festgehalten werden, daß die Wahrheit des Glaubens nicht nur theoretische Belehrung verlangt, sondern wesentlich »oikodometische«, »Kirche aufbauende« Wahrheit ist. Eine Wahrheit, die in diesem exakten Sinne »nicht erbaut«, hätte aufgehört, eine Wahrheit des Glaubens zu sein. Weiterhin ist jede Wahrheit (jede Weise, wie Wirkliches uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit für unsere Theorie und Praxis begegnet) dazu bestimmt, uns zu einer ihr entsprechenden Antwort herauszufordern, aber auch fähig zu machen. Wahrheit kommt nicht außerhalb des Dialogs mit dem Wirklichen zur Geltung. Eine Wahrheit, die endgültig stumm macht, hätte aufgehört, Wahrheit zu sein. Die Wahrheit des Glaubens aber verlangt eine Antwort des Glaubens; diese wiederum kann nur von Menschen gegeben werden, deren Anschauen, Denken und Handeln durch die Botschaft selbst und durch die Weise, wie sie verkündet wird, jene »Forma Mentis« gewonnen hat, die sich in einer entsprechenden Weise, die Wirklichkeit »im Lichte des Glaubens zu sehen«, als wirksam erweist. Eine Weise des Dienstes an der Wahrheit des Glaubens, die diese »Formatio Mentis« der Glaubenden nicht leistet, würde daher das Ziel ihres eigenen Dienstes verfehlen und aufhören, ein Dienst an der religiösen Wahrheit zu sein. Das hier aufgestellte Kriterium dient nicht dazu, den Dienst an der Wahrheit des Glaubens und, als Bedingung solchen Dienstes, den Autoritätsanspruch der Or-

⁶⁴ 2 Tim 4,2.

gane der Kirche einer äußeren Bedingung zu unterwerfen, sondern dazu, diesen Dienst an seiner eigenen Aufgabe zu messen.

Unter allen Weisen, wie die christliche Überlieferung die Glaubenden zur Erfahrung befähigt, hat die Befähigung zu einer religiös verstandenen sittlichen Erfahrung einen herausragenden Rang: die Erfahrung von der Not des Nächsten, die nach der Antwort tätiger Nächstenliebe verlangt. Deshalb wurde an früherer Stelle gesagt: Die »maskenfreie Bruderliebe« und mit ihr eine spezifische Weise der sittlichen Erfahrung ist der »Ernstfall des Glaubens« und deshalb die entscheidende Bewährungsprobe der christlichen Überlieferung (s. o. S. 405 ff.). Was diese Überlieferung dazu beigetragen hat, die Glaubenden auch für andere Erfahrungsarten zu ertüchtigen, z. B. für spezifische Weisen der ästhetischen Erfahrung oder auch der wissenschaftlichen Empirie, sind demgegenüber »Nebenwirkungen« der christlichen Botschaft, an denen ihr Anspruch auf Wahrheit nicht gemessen werden darf. Deshalb kann es auch dahingestellt bleiben, ob die soeben dafür gebotenen Beispiele gut gewählt, angemessen dargestellt und sachgemäß ausgelegt worden sind. Andere mögen andere Beispiele bevorzugen und sie anders beschreiben und interpretieren. Worauf es an dieser Stelle ankam, war jedoch, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß es wenigstens der Untersuchung wert ist, auf welche Weise die *Formatio Mentis*, die die Glaubenden durch ihre spezifische Überlieferung empfangen haben, auch in profanen Zusammenhängen die Weise ihrer Welterfahrung mitbestimmt hat. Daß dies geschehen ist, ist unzweifelhaft – auch wenn die hier versuchte Weise, diesen Zusammenhang darzustellen, manchem Leser befremdlich erscheinen mag. Dies aber hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Hörer der christlichen Botschaft fähig wurden, das überlieferte und gehörte »*Verbum externum*« in die mehrfach erwähnte hermeneutische Wechselbeziehung zu ihren eigenen Erfahrungen zu bringen und dadurch zu aktiven und eigenverantwortlichen Mitgliedern der christlichen Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

b) *Die entscheidenden Momente einer christlichen »Schule der Erfahrung«: das gottesdienstliche Kerygma und das Dogma als Norm christlicher Lehre*

Die *Formatio Mentis*, die am Einzelnen dadurch geschieht, daß er zum Glied der christlichen Überlieferungsgemeinschaft wird, muß

sich darin bewähren, daß sie ihn fähig macht, »im Notleidenden Christus zu sehen«. Damit ist nicht bloß eine subjektive, wenn auch nützliche Erlebnisqualität gemeint – »Wenn ich den notleidenden Bruder sehe, ist mir, als sähe ich Christus« – sondern eine spezifische Weise der Erfahrung. Und diese wird nicht durch Reflexion erworben, sondern dem Glaubenden wirksam zugesagt. Die Erfahrung der fremden Not, die nach Hilfe verlangt, wird in eine religiöse Erfahrung von spezifischer Eigenart transfiguriert, weil sie im Lichte der Zusage gelesen wird, daß Christus selbst im notleidenden Mitmenschen Gegenwart gewinnen will. Ebenso wird die Fähigkeit, so zu handeln, daß der, dem geholfen wird, im Helfer die heilschaffende Gegenwart Christi erfahren kann, nicht durch sittliche Anstrengung erworben. Auch sie wird dem Glaubenden wirksam zugesagt. Er ist durch Christi Willen berufen, zu seinem »Bild« zu werden. Der primäre Ort dieser Zusage aber ist der Gottesdienst, durch dessen wirksame Zeichen und Worte der Glaubende in die Gestaltgemeinschaft mit Christus gerufen wird. Darum ist auch die gottesdienstliche Ansage einer hier und jetzt geschehenden Wirksamkeit Christi die primäre Weise, wie der Glaubende zu dieser spezifisch christlichen Weise der religiösen Erfahrung befähigt wird. Wer gelernt hat, die Taufe, die er empfangen hat, als Einweihung in den Tod des Herrn zu verstehen, und das Herrenmahl als Feier der Gleichgestaltung mit dem Leibe Christi zu begreifen, der »hingegen wurde für die Vielen«, der wird bekennen: »Wir aber werden verwandelt in das gleiche Bild«⁶⁵, nämlich in jenes »Bild« Gottes, dessen Urgestalt Christus selber als die »Ikone Gottes« ist⁶⁶. Und er wird dadurch in ein Anschauen und Denken eingeübt, das auch außerhalb des Gottesdienstes im Antlitz des Notleidenden, aber auch in dem Antlitz des Helfers, der sich ihm zuwendet, die zweifache Gestalt des Christus zu erkennen, der die Leiden der Menschen trug, aber auch überwand. So ist er darauf vorbereitet, daß sich, in besonderen konkreten Situationen, die sittliche Erfahrung vor seinen Augen in eine religiöse von spezifisch christlicher Art transfiguriert.

Aber auch das christologische und in seinem Zusammenhang das trinitarische Dogma wird, über die bloß theoretische Belehrung hinaus, zur Schule der religiösen Erfahrung, wenn auch stets sekundär und im Dienste des gottesdienstlichen Kerygmas. Wer »mono-

⁶⁵ 2 Kor 3,18.

⁶⁶ 2 Kor 4,4.

physisch« in Christus nur den Gott sieht und seine menschliche Niedrigkeit »doketistisch« für eine bloße Verkleidung hält, wird auch im notleidenden Nächsten das Bild des leidenden Christus nicht wiedererkennen. Und wer »arianisch« in Christus nur den Menschen sieht, der im Gehorsam gegen den Willen des Vaters das Leid Aller auf sich genommen hat, wird auch seinen eigenen helfenden Dienst nur als sittliche Nachfolge Christi im Gehorsam gegen den Vater verstehen, nicht als die Erscheinungsgestalt jener heilschaffenden Kraft, mit der der Gottessohn Leid und Tod überwunden hat. Das Dogma bewahrt so nicht nur die Christusbotschaft vor Mißverständnis und Fehlzeichnung, sondern auch die tätige Nächstenliebe vor dem Verlust ihrer spezifisch religiösen Bedeutung. Es ist gewiß kein Zufall, daß das Konzil von Nizäa, auf dem das Dogma von der wahren Gottheit und Menschheit Christi definiert wurde, zugleich die christliche Krankenpflege neu geordnet und die Einrichtung von Krankenhäusern an jeder Bischofskirche angeordnet hat. Das Konzil hat diese christliche Diakonie als konkrete Gestalt des Glaubens an die Gottheit und Menschheit Christi gedeutet. Hier hat sich in besonders deutlicher Weise das Dogma als Schule der christlichen Erfahrung bewährt.

Doch wie an früherer Stelle gesagt worden ist, daß die sittliche Erfahrung, wenn sie durch angemessene Auslegung vor Illusion und Resignation bewahrt wird, auch alle übrigen Erfahrungsarten unverkürzt zur Geltung bringt, so kann auch von der spezifisch christlichen Erfahrung der Berufung zur Nächstenliebe gesagt werden: Sie läßt in den Glaubenden eine *Forma Mentis* entstehen, die sie auch mit Bezug auf andere Erfahrungsarten fähig macht, gewisse Ereignisse so zu erfassen, daß diese in religiöse Erfahrungen »transfiguriert« werden.

Das gilt zunächst und besonders deutlich für die ästhetische Erfahrung. Schon Platon hat die ästhetische Erfahrung durch Analogie mit der religiösen gedeutet: Das sinnenhaft wahrnehmbare Schöne verhält sich zur Idee wie das Götterbild zum Gott; das Bild vermittelt auf wirksame Weise die Gegenwart dessen, was es darstellt. Daraus erklärt sich die ästhetische Begeisterung, die Platon mit dem »heiligen Wahnsinn« vergleicht, durch welchen die Begegnung mit dem Gott den Menschen »außer sich geraten« läßt. Im christlichen Kontext kann auch diese Art von Erfahrung, die ästhetische, auf spezifische Weise in eine religiöse transfiguriert werden.

Wer wiederholt am Weihnachtsfest die Inkarnation des gött-

lichen Wortes gefeiert und diese als Ausdruck einer göttlichen »Selbst-Entleerung« (Kenosis) zu verstehen gelernt hat, kann sich in ein Anschauen und Denken einüben, das in allem, was ihm sinnenhaft begegnet, ein solches »inkarnatorisches« Moment wiedererkennt. Nicht nur das Erhabene, nicht einmal nur das besonders Wohlgestaltete, sondern auch das Kleine und Unscheinbare kann dann für ihn, in spezifischen Akten der ästhetischen Erfahrung, in die sinnenhaft perzipierbare Gestalt der Begegnung mit dem Heiligen transfiguriert werden. Das Gras und die Blume am Wegesrand, die Färbung einer Wolke im Morgenrot, ein Lichtstrahl, der ein klares Wasser durchdringt, gewinnen in der Symbolsprache der christlichen Kunst eine Bedeutung, die der »idealisierenden« Kunst der Antike noch fernlag. Gewiß treten solche Darstellungen zunächst nur in der künstlerischen Schilderung biblischer Szenen auf; aber sie verraten doch, daß die Künstler, aber auch die Betrachter ihrer Werke, in eine Weise des Sehens eingeübt waren, die die Spur des »Verbum incarnatum« auch in den Inhalten profaner Wahrnehmungen wiederzuentdecken vermochte.

Und wer wiederholt am Karfreitag den Tod Christi gefeiert und diesen als die paradoxe Gestalt zu verstehen gelernt hat, wie der Sieg Christi »sub contrario«, in der ihm entgegengesetzten Erscheinungsform, sinnenhaft erfahrbar begegnet, kann sich in ein Anschauen und Denken einüben, das in allem, was ihm sinnenhaft begegnet, die Abbilder der »Stigmata des Gekreuzigten« wiedererkennt. Dann kann für ihn, in besonderen Weisen der ästhetischen Erfahrung, auch das Verletzte und Entstellte in aller Kreatur zur transparenten Gestalt werden, an der ihm die Gestalt des leidenden Christus aufleuchtet. Hiob, der sich den Eiter aus den Geschwüren schabt, Lazarus, an dessen Wunden die Hunde lecken, ein Totenschädel im offenen Grabe, aber auch eine Scholle im dürren Lande, die aufricht, als zeige sie eine klaffende Wunde, gewinnen deshalb in der Symbolsprache der christlichen Kunst eine Bedeutung, die der am Erhabenen ausgerichteten Kunst der Antike fremd gewesen ist. Und wiederum ist hinzuzufügen: Gewiß sind es gewöhnlich biblische Szenen, in deren Darstellung solche Motive auftreten; aber sie verraten doch, daß die Künstler und die Betrachter ihrer Werke in eine Weise des Sehens eingeübt waren, die die Spuren des leidenden Christus auch in den Inhalten profaner Erfahrungen wiederzuentdecken vermochte.

Die Feier des Gottesdienstes scheint so zu einer »Formatio Mentis« beigetragen zu haben, die es möglich machte, daß für die Glau-

benden sich auch die Inhalte einer spezifischen Weise der ästhetischen Erfahrung in Gestalten der Christusbegegnung transfiguriert haben. Und auch hier hat das christologische Dogma dazu beigetragen, solche Erfahrungen vor Mißverständnissen und Fehlbildungen zu bewahren. Wer »monophysitisch« oder »doketistisch« die Inkarnation des göttlichen Wortes als bloße »Verkleidung in Menschengestalt« versteht, wird auch im Blick auf die »profane« Welt in den Inhalten ihrer sinnenhaften Präsenz nicht die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des Göttlichen wiedererkennen. Nicht zufällig geht in der Geschichte christlicher Theologie und Frömmigkeit der christologische Monophysitismus mit einem metaphysischen Dualismus einher, der die Sinnenwelt geringschätzt und sich bemüht, sie durch »Aufstieg in die Welt des Intelligiblen« hinter sich zu lassen. Die Wahrnehmung durch die Sinne und mit ihr die ästhetische Erfahrung wird dann bestenfalls als Propädeutik der intellektuellen Einsicht verstanden und verliert so ihren Eigenwert für die Erkenntnis wie für die Religion. Wer dagegen »arianisch« in Christus nur den leidenden Menschen sieht, wird zwar vielleicht besonders helllichtig werden für die Phänomene des Verstümmelten und Entstellten, die sich ihm in der profanen Erfahrung zeigen. Aber er kann diese Phänomene nicht als Weisen begreifen, wie »sub contrario« die göttliche Herrlichkeit in der Welt begegnet. Dann verliert auch diese Art der Erfahrung die Möglichkeit, in eine Begegnung mit »dem Sieger über Hölle und Tod« transfiguriert zu werden. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß im 10. und 11. Jahrhundert, als die Pilgerschaft ins Heilige Land (und in ihrem Gefolge die Kreuzzüge) die Christenheit bewegte und dazu führte, die Bedeutung der Menschennatur Jesu neu zu entdecken, auch in der christlichen Kunst die Zuwendung zur materiellen Welt eine neue Intensität gewann. (Man denke an die Darstellung von Pflanzen und Tieren, aber auch an die Anfänge der Darstellung konkreter Landschaften in der Gotik.) Und es ist gewiß ebensowenig ein Zufall, daß eine säkular werdende Kunst zwar dem Entstellten und Verletzten neue Aufmerksamkeit widmen konnte, aber das »anagogische« Moment derartiger Phänomene, ihren »Sensus spei« aus dem Blick gerückt hat. Demgegenüber hat die christliche Botschaft in den Glaubenden eine Forma Mentis entstehen lassen, die es möglich machte, daß auch die sinnenhafte Wahrnehmung der Welt in eine transparente Gestalt für die Begegnung mit dem Christus transfiguriert werden konnte, der auch als »wahrer Mensch« zugleich »wahrer Gott« geblieben ist und dem Leiden den Charakter

eines »signum prognosticum« des kommenden Heils verliehen hat. Und so hat sich nicht nur der christliche Gottesdienst, sondern auch das christologische Dogma immer wieder als eine Schule der christlichen Erfahrung, auch der ästhetischen, erwiesen.

Selbst für die Befähigung zur wissenschaftlichen Empirie läßt sich ein Einfluß der jüdisch-christlichen *Formatio Mentis* nachweisen. Dafür können hier nur zwei Beispiele in Erinnerung gerufen werden: Schon an früherer Stelle war davon die Rede, daß die Überlieferung der *Ekklesia Israel* einen geschärften Sinn für das historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, nicht nur der religiösen, hat entstehen lassen: für ihre unverwechselbare Einmaligkeit und zugleich für ihre bleibende Denkwürdigkeit (s. o. S. 113 ff.). Das hat auch in profanen Zusammenhängen die Aufgabenstellung der Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft verändert. Während griechische Historiographen, z. B. Thukydides, an historischen Beispielen ewige Einsichten über die Natur des Menschen und seine immer wiederkehrenden Verhaltensformen zu gewinnen versuchten, ist unter jüdischem und dann unter christlichem Einfluß eine Geschichtsschreibung entstanden, die dem Besonderen, so nicht Wiederkehrenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat und den spezifisch historischen Zusammenhang der Ereignisse von dem physikalischen Kausalzusammenhang des Naturgeschehens unterschied.

Auch die Philologie hat durch die christliche Verkündigung neue Impulse erhalten. Die Bibel (im Unterschied etwa zum Koran) ist schon früh in die verschiedenen Nationalsprachen übersetzt worden. (Schon die Apostelgeschichte berichtet das »Pfungstwunder« nicht so, daß die »Perser, Meder, Elamiter«, von denen dort die Rede ist, durch göttlichen Beistand befähigt worden wären, das in hebräischer bzw. aramäischer Sprache gesprochene Gotteslob der Jünger zu verstehen; das »Wunder« bestand vielmehr darin, daß jeder von ihnen dieses Gotteslob »in seiner Muttersprache hörte«⁶⁷). Und wiederum war es die Berufung auf die Inkarnation des Wortes, die den Missionaren die Aufgabe stellte, das Evangelium so zu predigen, daß jeder Hörer es in seiner Muttersprache vernehmen konnte. »Inkulturation« des Evangeliums ist die missions-praktische Konsequenz des Bekenntnisses zur Fleischwerdung des Wortes. Dadurch wurden die Übersetzer auf die strukturelle Verschiedenheit der Sprachen aufmerksam. Die Kontroverse zwischen Hieronymus und Augustin

⁶⁷ Apg. 2,8.

über die Frage, ob es eine »Hebraica Veritas« gebe, die eine bedeutungsgleiche Übersetzung ins Griechische unmöglich mache, ist ein frühes Zeugnis dieser Entdeckung. Und Entsprechendes wiederholte sich, als im Zeitalter der Entdeckungen Übersetzungen der Bibel in die Sprachen der Missionsländer entstanden. Es ist wiederum kein Zufall, daß Wilhelm v.Humboldt auf die Entdeckung der »Unterschiedlichkeiten des menschlichen Sprachbaues« im Gespräch mit heimgekehrten Missionaren gestoßen ist, denen er während seines Aufenthaltes in Rom begegnet ist. Der geschärfte Sinn für die historische Besonderheit der jeweiligen Nationalsprachen, aber auch für die Rückwirkung von Übersetzungen auf den Gebrauch der jeweiligen Muttersprache konnte nur unter dem Einfluß einer *Formatio Mentis* entstehen, die durch die christliche Überlieferung in ihren Hörern hervorgerufen wurde. (Es ist bezeichnend, daß für die Griechen und Römer die Sprecher fremder Sprachen als »Barbaren« galten, deren Sprachen eher den akustischen Signalen von Tieren als menschlichen Worten vergleichbar seien.) Und alle moderne Philologie konnte erst entstehen, als diese Weise der Erfahrung von Sprachen möglich geworden war. So hat sich auch in dieser Hinsicht die christliche Überlieferung als eine Schule der Erfahrung bewährt.

7. Die Organe der christlichen Überlieferung

Traditionen und Institutionen, so wurde mehrfach gesagt, bewähren sich, indem sie für die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zu Schulen der Erfahrung werden. Nur so kann es ihnen gelingen, die Überlieferungsgenossen zu aktiven und eigenverantwortlichen Mitgliedern der Gemeinschaft zu machen. Und darauf beruht die Legitimität ihres Autoritätsanspruches, der auf solche Weise die Selbstbestimmung der Einzelnen nicht einschränkt, sondern diese zur eigenverantwortlichen Wahrnehmung ihrer Aufgabe erst fähig macht (s.o. S. 30 ff.). Das gilt, wie weiterhin deutlich wurde, auch für speziell religiöse Traditionen und Institutionen (s.o. S. 40 ff.). In diesen Rahmen konnten auch die Aufgaben eingetragen werden, die die Organe der Überlieferung Israels zu erfüllen hatten und bis heute erfüllen (s.o. S. 153–170).

Unter dem gleichen Gesichtspunkt sollen nun jene Organe der christlichen Überlieferung, von deren Unentbehrlichkeit an früherer Stelle die Rede war (s.o. S. 397 ff.), noch einmal betrachtet werden.

Dabei ist in Erinnerung zu rufen, daß die Inhaber kirchlicher Dienste und Ämter nur dadurch auftragsgemäß handeln können, daß sie dem Wirken Christi (des einzigen Priesters, Lehrers und Propheten) nichts hinzufügen, sondern, »in persona Christi« sprechend und handelnd, dessen wirkendes Sprechen und Handeln in der Gemeinde der Glaubenden gegenwärtig machen.

a) *Die Sprachlehrer des Gebets*

Die kirchliche Überlieferungsgemeinschaft bedarf, wie jede Überlieferungsgemeinschaft, der Sprachlehrer; unter diesen haben in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft die Sprachlehrer des Gebets besondere Bedeutung. Vor allem die Eltern, dann aber auch Lehrer, Pfarrer, Jugendleiter und Organe der christlichen Erwachsenenbildung sind solche Sprachlehrer des Gebets. An sie sind Fragen der folgenden Art zu richten: Begnügen sie sich damit, den Kindern, Schülern, Mitgliedern der Pfarrgemeinde oder Besuchern von Bildungsveranstaltungen bewährte Gebetsformulierungen bekanntzumachen, auf die diese bei sich bietender Gelegenheit in ihrem Leben zurückgreifen können? Dieser Dienst ist unentbehrlich; jede Sprache, und so auch die Gebetssprache, wird im Hören gelernt. Dennoch bleibt zu fragen: Vermitteln die Sprachlehrer des Gebets ihren Schülern nur »passive Sprachkompetenz«, also die Fähigkeit, sprachliche Äußerungen, die andere geprägt haben, zu verstehen, zu wiederholen und gegebenenfalls situationsgemäß anzuwenden? Oder vermitteln sie, auch in der Sprache des Gebets, »aktive Sprachkompetenz«, die sich daran zeigen müßte, daß die Lernenden in der Sprache, die sie gelernt haben, zu sagen vermögen, was ihnen niemand vorgesagt hat?

Und üben sie, wie jeder gute Sprachlehrer, ihre Schüler darin ein, aktive und passive Sprachkompetenz in ein Wechselverhältnis zu bringen? Das würde bedeuten, daß sie ihre Versuche, Gebete selber zu formulieren, an überlieferten Formen des Gebets kritisch überprüfen, um zu verhindern, daß sie in ihrem persönlichen Gebet in Infantilismen oder Primitivismen verfallen. (Auf solche Weise kann, im profanen Zusammenhang, der Umgang mit Texten der Literatur dazu dienen, die aktive Sprachkompetenz der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft so zu schulen, daß sie fähig werden, ihr eigenes Sprechen kritisch zu prüfen und vor der Befangenheit in infantilen oder primitiven Sprachformen zu bewahren.) Umkehrt wird,

wenn ein solches Wechselverhältnis von aktiver und passiver Sprachkompetenz der Gebetssprache zustandekommt, ein differenzierteres Verständnis der überlieferten Gebetssprache möglich: Der Versuch, selbst Gebete zu formulieren, und die dabei erworbene Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten, auf die man bei diesem Versuch stößt, schärft den Blick für den Zusammenhang zwischen Form und Inhalt der überlieferten Gebetssprache, weil nun deutlich wird, daß das, was in überlieferten Gebeten gesagt ist, nur in dieser bestimmten Form gesagt werden konnte. (Wiederum gilt das Gleiche auch in profanen Zusammenhängen. Der Sprachlehrer wird die Erfahrungen, die die Schüler im Gebrauch ihrer eigenen Sprache gemacht haben, dazu nutzen, ihnen die Bedeutung der literarischen »Hochsprache« verständlich zu machen: Was Dichter gesagt haben, erforderte die dichterische Form ihrer Rede, um die sie gerungen haben, und läßt sich nicht bedeutungsgleich in umgangssprachliche Aussageformen übersetzen.)

In dem Maße, in dem es dem Sprachlehrer der Gebetssprache gelingt, diese Aufgabe zu erfüllen, wird er die Schüler auch befähigen, ihre eigenen Erfahrungen und diejenigen, aus denen überlieferte Formen des Gebets hervorgegangen sind, in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen, also betend »mit den Worten der Väter und Mütter« ihre eigenen Erfahrungen neu zu verstehen, und »betend mit eigenen Worten«, deutlicher zu erfassen, welche Erfahrungen früherer Generationen der Glaubenden in deren Beten eingegangen sind. Erst so wird der Schüler der Gebetssprache zu einem eigenverantwortlichen Glied der Gemeinschaft der Betenden, die die Generationen übergreift.

Zur Vermittlung solcher Sprachkompetenz gehört es, daß die Schüler lernen, nicht nur zu verstehen, was sie sagen oder was andere gesagt haben, sondern auch zu wissen, was sie tun, wenn sie sprechen. Denn jede Art des sprachlichen Ausdrucks, nicht nur die sogenannten »Sprachhandlungen«, hat auch eine »pragmatische«, d. h. nicht nur das Gegebene beschreibende, sondern es zugleich wirksam verändernde Funktion. Die Linguistik spricht deshalb von einem »pragmatischen« Aspekt jedes sprachlichen Ausdrucks, wobei »pragmatisch« nichts mit vordergründigen Nützlichkeitsabwägungen zu tun hat. Diese pragmatische Funktion tritt freilich in solchen sprachlichen Ausdrücken besonders deutlich hervor, die im engeren Sinne »Sprachhandlungen« heißen, bleibt aber nicht auf diese beschränkt. Innerhalb dieser Sprachhandlungen hat, im profanen wie im religiös-

sen Kontext, die Anrufung des Hörers beim Namen eine herausragende Bedeutung. Um zu wissen, »was man tut, wenn man betet« ist deswegen ein Verständnis der Anrufung Gottes als der ausgezeichneten religiösen Sprachhandlung besonders wichtig. Und wenn die pragmatische Funktion jeder Namens-Anrufung darin besteht, in eine Wechselbeziehung zum Angesprochenen einzutreten und dabei die gegenwärtige Begegnung mit der Erinnerung an frühere zu verknüpfen, dann wird der Sprachlehrer des Gebets seine Schüler dafür sensibilisieren, von welcher Art die Gottesbeziehung ist, in die der Beter durch den Gebrauch bestimmter Gottesnamen eintritt, und wie sich im Gebrauch solcher Namen das gegenwärtige »Stehen vor Gott« mit der Erinnerung an frühere Weisen dieses Stehens vor dem gleichen, in der neuen Situation wiedererkanten Gott verknüpft. Nur so wird das Gebet zu einem konstitutiven Teil der eigenen Lebensgeschichte, aber auch zu einer Schule für das Verstehen der Geschichte der Beter-Gemeinschaft.

Hat der Sprachlehrer des Gebets seinen Schülern Klarheit darüber verschafft – und zuvor selber Klarheit darüber gewonnen – was Menschen tun, wenn sie beten, dann wird ihm und seinen Schülern auch verständlich, was es bedeutet, auch dieses Amt in der Kirche »in persona Christi« auszuüben. Denn daraus allein legitimiert sich die Autorität dieses Lehrers, wenn er seine Schüler anleitet, in einer bestimmten Weise zu beten und dadurch ihre persönliche Gottesbeziehung an der Tradition der Kirche als Beter-Gemeinschaft auszurichten. Wenn Jesus im Johannesevangelium zum Vater sagt »Ich habe ihnen deinen Namen kundgemacht«⁶⁸, und wenn er fortfährt »Ich habe ihn kundgemacht und werde ihn weiter kundmachen«⁶⁹, dann ist damit nicht die Mitteilung eines bestimmten akustischen Zeichens gemeint, das die Jünger betend verwenden sollen, sondern die Ermächtigung dazu, zu Gott in jene Beziehung einzutreten, die durch die Sprachhandlung der Namens-Anrufung wirksam zustandegebracht wird. Weil solche ermächtigende Kundmachung des Namens nur in der Vollmacht Gottes selber ausgeübt werden kann, ist Christus der einzige Sprachlehrer der Gebetssprache, und jeder menschliche Sprachlehrer kann seine Aufgabe nur erfüllen, wenn in seiner Belehrung diese Vollmacht Christi, die der Vater dem Sohn und ihm allein gegeben hat, durch seinen menschlichen Dienst an

⁶⁸ Joh 17,6.

⁶⁹ Joh 17,26.

den Schülern der Gebetssprache wirksam wird. Das gilt auch für die Fürbitte »Vater, bewahre sie in deinem Namen«. Auch diese Fürbitte Jesu wird der Sprachlehrer des Gebets seinen Schülern weitergeben, wenn er sie dazu »in persona Christi« anleitet, über Zeiten geistlicher Dürre hinweg mit dem Beten nicht aufzuhören, sondern im Weiter-sprechen überlieferter Formen des Gebets in der Namens-Anrufung Gottes »bewahrt« zu bleiben⁷⁰.

b) Die Vorbeter der Gemeinde

Hat der Sprachlehrer in der beschriebenen Weise sein Werk getan, dann kann der Vorbeter die Mitglieder der Gemeinde auffordern, in ein von ihm vorg gesprochenes Gebet zusammen mit der ganzen Gemeinde einzustimmen. Gerade wenn dieser Vorbeter Gebete neu formuliert – wozu seit der Liturgiereform auch im liturgischen Gemeindegebet Raum gelassen ist – oder wenn er Texte verwendet, die er gefunden hat, die den Gemeindemitgliedern aber wenig vertraut sind, wird er sich selbstkritisch fragen müssen: Betet er so, daß er es verantworten kann, die Gemeinde zu einer verantwortlichen Aneignung des vorg gesprochenen Gebets einzuladen? Oder wird die Aufforderung, zu dem vorg gesprochenen Gebet »Ja und Amen« zu sagen, zu einem Mittel, die Gemeinde zu disziplinieren? Das kann vor allem dann leicht geschehen, wenn er die Gemeinde dazu anleitet, Gott um ein bestimmtes Verhalten zu bitten, das er für richtig hält, zu dem die Gemeindemitglieder vielleicht auch bereit sind, das aber für sie eher ein guter Vorsatz ist als ein Wunsch, den sie vor Gott tragen möchten. (»Gib uns ein offenes Herz für die Armen und den Mut, soziale Ungerechtigkeit in der Gesellschaft offenzulegen«.) Dann wird das vorg sprachene Gebet zu einer Paränese (moralischen Ermahnung), die sich in die Sprache des Gebets »verkleidet«, und das Vorbeteramt wird dazu mißbraucht, eine Unterwerfung der Gemeindemitglieder unter die – vielleicht sehr berechtigten – Wünsche des Vorbeters zu erreichen. Hier gilt die allgemeine sprachphilosophische Regel »Unsaubere Sprachspiele sind soziale Versteckspiele«. Wer zu beten vorgibt, wo er in Wahrheit ermahnt, versteckt den Anspruch des Mahners in der scheinbar harmloseren Rolle des Vorbeters. Ver-

⁷⁰ Vgl. zum Vorstehenden: R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln 1988, sowie: ders., *Das Gebet und das Argument, zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989.

gleichbares gilt, wenn Belehrungen sich in die Sprache des Gebets verkleiden. Die vorgespochene Bitte »Laß uns [endlich] einsehen, daß ...« unterstellt, daß es der Wunsch der Gemeinde sei, einzusehen, was der Vorbeter längst eingesehen hat; und die Antwort »Wir bitten dich erhöere uns« wird, oft unbemerkt, zum Eingeständnis der eigenen Torheit, als spräche man »O Gott, laß uns alle so klug werden, wie der Vorbeter schon ist«. Auch hier wird der Autoritätsanspruch des Belehrenden in der Rolle des Vorbeters versteckt und die Gemeinde, die in einer rituell vorgeprägten Antwort diesen Autoritätsanspruch vor Gott (!) akzeptiert, wird entmündigt.

Erinnert der Vorbeter sich weiterhin daran, daß er auch dieses Amt nur »in persona Christi« ausüben kann, weil Christus selber der einzige Vorbeter der Gemeinde ist, dann erhält der übliche Gebetsschluß »durch Christus unseren Herrn« seine volle Bedeutung: Die Glaubenden können nur beten, weil Christus selbst der eine Gebetsmittler ist, der sich das Gotteslob, die Klage, den Dank und die Bitte der Glaubenden zueigen macht, um sie als sein eigenes Gebet vor den Vater zu tragen⁷¹. Daraus aber ergibt sich für den Vorbeter die Gewissensfrage: Ist sein Beten von solcher Art, daß er es verantworten kann, Christus um seine Gebets-Mittlerschaft zu bitten? Sollte er sich dieser Verantwortung entziehen, würde der Gebetsschluß »durch Christus unseren Herrn« zum blasphemischen Versuch, die Mittlerschaft Christi für die sehr subjektiven Absichten des Vorbeters in Anspruch zu nehmen und auch dafür das »Ja und Amen« der Gemeinde einzufordern – die ja gewöhnlich zwischen dem Ende des vorgespochenen Gebets und der von ihr erwarteten zustimmenden Antwort kaum eine »Besinnungspause« hat, um abzuschätzen, was sie tut, wenn sie diese ihre Zustimmung gibt⁷².

c) *Die »Lesemeister« als Lehrer des Umgangs mit normativen Texten*

Zu den Sprachlehrern und Vorsprechern (im religiösen Falle: Vorbetern) kommen in jeder Überlieferungsgemeinschaft, als eine dritte Gruppe der Diener am Wort, die »Lese-Meister«, die die Überlieferungsgenossen in den Gebrauch von Texten einüben, die für die ent-

⁷¹ Rom 8,34.

⁷² Vgl. R. Schaeffler, Freiräume, Kriterien zur verantwortlichen liturgischen Textgestaltung, in: Gottesdienst 1991, 105–109, 153–155 und 161–163.

sprechende Gemeinschaft normative Bedeutung haben (s. o. S. 25 ff. u. 43 ff.). Das gilt für den Gebrauch »klassischer« Texte in der Literatur, an denen viele Generationen ihre Sprache und ihre Erfahrungsfähigkeit geschult und kritisch geprüft haben. Es gilt für Gesetzestexte der Rechtsgemeinschaft, für die bahnbrechenden Forschungsberichte großer Gelehrter in der »Gemeinschaft der Gelehrten«, für historische Urkunden, die für das Selbstverständnis einer politischen Gemeinschaft wegweisend sind. (Man denke an die Bedeutung der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten für das Selbstverständnis der Amerikaner.)

In all diesen Fällen geht es nicht darum, alle Leser derartiger Texte zu Fachgenossen der »Argumentations-Spezialisten« zu machen, die durch Argumente und Gegenargumente Möglichkeiten der Text-Auslegung gegeneinander abwägen. Der Deutschlehrer, der seine Schüler in das Lesen klassischer Literatur einübt, macht aus ihnen keine »kleinen Literaturwissenschaftler«. Seine Aufgabe besteht darin, an ausgewählten Zeugnissen der Überlieferung den Schülern die Eigenart der Selbst- und Welterfahrung deutlich zu machen, die in diesen Texten zum Ausdruck kommt, und ihnen zu zeigen, daß eine spezifische Weise des Anschauens und Denkens nötig war, um solche Erfahrungen zu machen. Vor allem aber wird er sie dazu anregen, ihr eigenes Anschauen und Denken im Umgang mit diesen Texten so zu entwickeln, daß auch sie zu vergleichbaren Weisen der Erfahrung fähig werden.

In diesem Sinne haben in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft immer neue Generationen von Lesern ihren »Blick auf die Weltwirklichkeit« geschult und so ihr Anschauen und Denken »gebildet«. In diesem wörtlichen Sinne von »Bildung« gehören solche Texte zum »Bildungsgut« der Überlieferungsgemeinschaft. Dabei können spätere Leser von früheren lernen, auf welche Weise solche Texte, bei Veränderung ihrer Rezeptionsbedingungen, neu gelesen werden konnten und dabei neue, bisher verborgen gebliebene Bedeutungsmomente haben hervortreten lassen. Im Blick auf die Rezeptionsgeschichte solcher Texte bemerkt der jeweils gegenwärtige Leser, daß und in welcher Weise auch seine Aufgabe sich nicht darin erschöpft, den Wortlaut des Textes kennenzulernen und sich mit der Semantik und Grammatik der darin verwendeten Ausdrücke vertraut zu machen; die Weise, wie jeweils Frühere den Text gelesen haben, zeigt vielmehr auch ihm, daß und wie das Lesen erst in Akten der eigenständigen Aneignung zu seinem Ziele kommt. Auch

normative Texte können ihre Funktion nur erfüllen, wenn immer neue Generationen von Lesern sie als Anleitungen begreifen, in ihrem Lichte eigene Erfahrungen auszulegen und im Lichte ihrer so ausgelegten Erfahrungen die Bedeutung dieser Texte neu zu erfassen, freilich auch die Weise ihres eigenen Verstehens und damit ihres Anschauens und Denkens am überlieferten Text kritisch zu prüfen. So lernt der Leser, sich selbst und seine »Bildung« in die Geschichte der Lesergemeinschaft einzuordnen und seinen Ort in dieser Geschichte zu bestimmen: als aufmerksamer Hörer des überlieferten Wortes wird er zugleich fähig, den übrigen Gliedern der Überlieferungsgemeinschaft sein eigenes, unverwechselbares Wort zu sagen und so zum aktiven Glied der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Selbstverständlich gilt das Gesagte auch für die kanonischen Schriften, die in einigen, wenn auch nicht allen religiösen Überlieferungsgemeinschaften als die »Norma normans« aller religiösen Theorie und Praxis anerkannt sind. Auch die Leser dieser Texte müssen zu einer Lektüre angeleitet werden, die sie nicht zu Fachgenossen der gelehrten Theologie macht, die sich an den Diskussionen der Exegeten beteiligen, sondern den kanonischen Texten diejenige Funktion gibt, um derentwillen sie verfaßt worden sind: die Funktion, ihre Leser zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« (Röm 12,2) aufzurufen, durch die sie fähig werden, auf das an sie gerichtete Wort die angemessene Antwort des Glaubens zu geben. Dazu ist es nötig, diese Texte so zu lesen, daß dabei ihre traditions-begründende und zugleich traditionskritische Funktion deutlich wird (s. Band I, S. 294 ff.).

Für den »Lesemeister« biblischer Schriften, sei er im Übrigen Prediger, Lehrer, Leiter von Bibelkreisen, Referent auf Veranstaltungen der Erwachsenenbildung, entsteht daraus eine zweifache Aufgabe: Er wird seine Hörer zunächst darauf aufmerksam machen, auf welche Weise »Schrift« und »Tradition« zusammengehören – die Schrift als normativer Text und die Tradition, die sich nicht darin erschöpft, das überlieferte Wort nachzusprechen und auf neue Situationen »anzuwenden«, sondern dem Text den vorantreibenden Impuls entnimmt, kraft dessen das alte Wort stets neu gelesen sein will. Zugleich aber wird er seine Hörer daran erinnern, daß der Rekurs auf den normativen Text ihn zu einer Kritik der Rezeptionsgeschichte fähig macht: nicht nur weil frühere Leser in Vorurteilen befangen waren, die er, der kritische Leser von heute, durchschaut

und hinter sich gelassen hat, sondern vor allem, weil der normative Text eine Wahrheit enthält, die »größer« ist als die Antwort, die frühere Generationen – und er selbst! – auf ihn gegeben haben. Der normative Text erweist sich als die »Norma normans« der Überlieferung. Das schließt nicht aus sondern ein, daß die Überlieferung, als »Norma normata«, den Leser zu einem kritischen Urteil über seine eigenen Aneignungsversuche anleitet, indem er sich die Frage stellt, ob er hinter denjenigen Grad der *Formatio Mentis* zurückgefallen ist, der in den Rezeptionsbemühungen der früheren seinen Ausdruck gefunden hat.

Für den Leser biblischer Schriften bedeutet dies: Der Leser wird darauf aufmerksam, auf welche Weise der Text, als *Norma normans* der Überlieferung, auch Unzulänglichkeiten und Irrwege seiner Rezeptionsgeschichte deutlich macht und damit auch ihn selbst, den »Leser von heute«, immer wieder der Unzulänglichkeit seiner Aneignungsversuche überführt: Der normative Text erweist sich, als Vermittler des »je größeren« Anspruchs der von ihm bezeugten Wahrheit, auf eigentümliche Weise als »unerschöpflich«. Sooft seine Leser, die früheren wie die heutigen, ihn »verstanden« zu haben meinen, läßt er neue Bedeutungsmomente erkennen, die eine noch ausstehende »Umgestaltung des Denkens« erfordern; die »Bildung«, die der Leser im Umgang mit solchen Texten zu gewinnen sucht, ist ein stets unabgeschlossener Prozeß. Darum ist auch die Tradition, die diesen Text und seinen Anspruch an die Hörer weitergibt, kein bloß deponierter Schatz bewährter Ergebnisse des Textverstehens, sondern, als »*Traditio viva*«, ein zukunftsoffenes Geschehen.

Damit sind Lernziele vorgezeichnet, zu deren Erreichung die »Lesemeister« den Lesern solcher Texte verhelfen müssen. Es scheint, daß die Lesemeister normativer Texte der Rechtsgemeinschaft und der religiösen Überlieferungsgemeinschaft auf diese ihre Aufgabe deutlicher aufmerksam geworden sind als manche Lesemeister klassischer Texte der Literatur, die sich oft darauf beschränken, in historischer Rekonstruktion die Leser zu Zeugen der Weise zu machen, wie der Verfasser zu seinen Zeitgenossen gesprochen hat und von ihnen verstanden sein wollte. Juristen dagegen und vor allem Theologen stellten die Frage nach dem »Sitz im Leben«, d.h. nach der Weise, wie der Text seinen normativen Anspruch in der Geschichte seiner Lesergemeinschaft zur Geltung gebracht hat und wie er ihn auch gegenüber dem Leser von heute nur geltend machen kann, sofern dieser sich aneignend und kritisch in diese Geschichte

der Lesergemeinschaft einordnet. Literaturwissenschaftler haben sich diese Einsicht, daß der Text von seinem »Sitz im Leben« her verstanden werden muß, erst spät und nur zögernd, zuweilen unter dem etwas irreführenden Titel »Soziolinguistik«, zueigen gemacht.

Christliche Lesemeister sind, geleitet von den problemanzeigenden Begriffen »Schrift und Tradition«, auf diese Aufgabe früher und deutlicher aufmerksam geworden. Aber nicht immer war ihnen hinlänglich bewußt, daß sowohl die Tradition als auch die Kritik an ihr, die unter Rückgriff auf die Schrift geschieht, auf Akten der eigenverantwortlichen Aneignung des überlieferten Wortes beruhen. Deshalb werden auch gegenwärtige Leser sich nur dann lernend und kritisch in die Überlieferungsgemeinschaft einordnen können, wenn sie zu einer solchen eigenverantwortlichen Aneignung befähigt sind. Denn die Tradition erschöpft sich nicht in der wortgetreuen Bewahrung des überlieferten Textes – so unerläßlich diese Treue zum Wortlaut auch ist und bleibt. Sie dokumentiert die Antworten, die immer neue Generationen auf den Anspruch des Textes und der in ihm bezugten »größeren Wahrheit« gegeben haben. Denn auch der normative Text ist »Gotteswort im Menschenwort« (s. Band I, der hier vorgelegten Untersuchung) und verlangt deshalb, um als Vermittlungsgestalt dieser Wahrheit begriffen zu werden, der kritischen Auslegung. (Was man gewöhnlich und mit einem mißverständlichen Ausdruck »Bibelkritik« nennt, ist nicht Kritik am Wahrheitsanspruch des Textes unter Berufung auf die eigenen Einsichten des Lesers, sondern gerade Auslegung dieses Wahrheitsanspruchs, den nicht die Apostel und Propheten als Menschen, sondern das in der Entäußerungsgestalt menschlichen Wortes ergehende Gotteswort an seine Hörer richtet.)

Ein kritisches Verständnis der Überlieferung wird folglich nicht dadurch gewonnen, daß der Bibelleser von »heute«, aufgrund besserer Schulung seines Blicks, den »wahren Gehalt« der biblischen Schrift gegen die Mißverständnisse der Leser von »gestern« zur Geltung bringt, sondern dadurch, daß der jeweils »heutige« Leser den Vorgang der »Traditio viva« als einen Dialog begreift, in welchem der je größere Anspruch des Textes immer neu in der Knechtsgestalt der menschlichen Antwort zur Sprache gekommen ist. Der Lesemeister, der seine Zeitgenossen in solches Lesen Heiliger Schriften einüben soll, wird sie dazu anleiten müssen, den Dialog mit dem in diesen Texten bezugten Gotteswort fortzusetzen, der jeweils »heute« nur geführt werden kann, weil alle Generationen der »früheren«

ihn geführt und immer neue Generationen zu neuen Partnern dieses Dialogs gemacht haben. Um ein solches Verständnis des spannungsreichen Verhältnisses von Schrift und Tradition möglich zu machen, werden die »Lesemeister« ihre Schüler dafür hellsichtig machen müssen, im normativen Text wie in seiner Rezeptions- und Auslegungsgeschichte diesen Dialog bezeugt zu finden und ihre eigene Aufgabe in der Reihe der Dialogpartner zu bestimmen und zu erfüllen.

Nicht nur der Text und die Aneignungsbemühungen seiner Leser, auch die Tätigkeit der Lesemeister hat einen »Sitz im Leben der Überlieferungsgemeinschaft«. Dieser ist nicht für alle Überlieferungsgemeinschaften der gleiche. Das Lesen klassischer Literatur und die Aneignung des Gelesenen als Moment der »Bildung« (Formatio Mentis) des Lesers ist in erster Linie eine intellektuelle Leistung; und wenn der Leser damit zugleich in die Überlieferungsgemeinschaft einer »Bildungstradition« eintritt, so kann auch dies in der Weise geschehen, daß er durch den Blick in deren Geschichte theoretische Kenntnis erwirbt, sich mit deren Zeugnissen lesend auseinandersetzt, ohne mit anderen Lesern in unmittelbaren Kontakt zu treten. Es kann hilfreich sein, einen solchen Text mit anderen gemeinsam zu lesen und sich über das Gelesene mit ihnen zu unterhalten; aber unerlässlich notwendig ist das nicht. Darum ist der »Sitz im Leben« für solches Lernen der Unterricht, für den es unwesentlich ist, ob er als Einzelunterricht oder in einer Gemeinschaft der Lernenden, z. B. in einer Schulklassse oder in einem literaturwissenschaftlichen Seminar, geschieht.

Dieser Hinweis kann dazu helfen, die besondere Aufgabe des Lesemeisters in religiösen Überlieferungsgemeinschaften deutlich zu machen, die sich von der Aufgabe rein literarischer Lesemeister unterscheidet. Der Eintritt in eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft und die Aneignung der Überlieferungsinhalte erschöpft sich hier nicht darin, eine intellektuelle Leistung des Lesers zu sein, sondern wird als Folge einer freien Zuwendung des Heiligen verstanden, die dem Hörer und Leser wirksam zugesprochen werden muß – im Falle der jüdischen wie der christlichen Überlieferungsgemeinschaft als Folge einer »Erwählung«, die nur im wirkenden Wort an neue Generationen weitergegeben werden kann. Von den Schwierigkeiten, die daraus für die Ekklesia Israel entstehen, war an früherer Stelle schon die Rede. Nur durch eine freie Zusage göttlicher »Treue zu den Vätern« ist deren Erwählung überhaupt tradierbar geworden.

Und auch die christliche Überlieferungsgemeinschaft verdankt ihren Fortbestand im Wechsel der Generationen dieser freien Treue Gottes zu den Vätern. »Sicut locutus est ad patres nostros – Wie er gesprochen hat zu unseren Vätern«, singt deswegen die Mutter Jesu, wenn sie beschreiben will, was geschehen ist, wenn Gott »auf die Niedrigkeit seiner Magd geblickt« hat⁷³. Eine wichtige Aufgabe des Lesemeisters besteht also darin, seinen Schülern bewußt zu machen, daß sie zu Erben der göttlichen Treue zu den Vätern werden, wenn sie dazu aufgefordert werden, das gelesene Wort als Anrede zu verstehen, die an sie gerichtet ist und sie zu ihrer eigenverantwortlichen Antwort herausfordert.

Der Eintritt in die christliche Überlieferungsgemeinschaft und die Aneignung der überlieferten Inhalte werden nur dadurch möglich, daß dem Leser der kanonischen Texte zugleich die göttliche Treue zu den Vätern zugesagt und deren Erwählung wirksam weitergegeben wird. Deshalb erreicht alle theoretische Unterweisung ihr Ziel nur, wenn sie auf jene besondere Situation bezogen bleibt, in der das wirkende Wort dieser Zusage und dieser weitergegebenen Erwählung gesprochen wird. Das aber ist in erster Linie die Situation der gottesdienstlichen Feier. Hier ist zugleich der primäre Ort für das Lesen kanonischer Texte, deren öffentliche Verlesung einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes bildet. Dem entspricht es, daß der primäre »Sitz im Leben«, an dem die christliche Unterweisung stattfindet und die Lesemeister ihre Tätigkeit ausüben, jene Art der Katechese ist, die auf den Empfang der Sakramente vorbereitet, und die Predigt, die mit der Spendung der Sakramente verbunden ist, insbesondere also die Tauf-Katechese und die Taufpredigt. Beispiele dafür finden sich schon im Neuen Testament, etwa in der Apostelgeschichte oder im Ersten Petrusbrief, der als literarischer Niederschlag einer Taufkatechese gilt.

Damit aber ist der Dienst der Lesemeister (und aller anderen Lehrer) in der Kirche auf den Dienst jener bezogen, die sich, nach einer Selbstbezeichnung des Apostels Paulus, »Diener Christi und Verwalter der Mysterien Gottes« nennen.

⁷³ Luk 1,55.

d) *Die »vertrauten Diener Christi
und Verwalter der Mysterien Gottes«*

Der Apostel Paulus hat seine eigene Aufgabe mit den Worten beschrieben: »So halte man uns für Diener (Hyperétai) Christi und Verwalter (Oikónomoi) der Geheimnisse (ton Mysteríon) Christi«⁷⁴. Er beschreibt damit die Eigentümlichkeit seines apostolischen Amtes, das nach seiner Darstellung im wirksamen Zuspruch der göttlichen Vergebung (der »Diakonía katallagés«) seine wichtigste Aufgabe hat. Zum Verständnis dieser Selbstaussage des Apostels seien zunächst einige Hinweise auf die dabei verwendeten Vokabeln gegeben, weil dadurch deutlicher werden kann, auf welche Weise das apostolische Amt sich legitimiert und an welchen Maßstäben seine Ausübung kritisch zu messen ist.

α) Bemerkungen zur Wort- und Begriffsgeschichte

Für den Begriff des »Dieners« oder des »Sklaven« hält die griechische Sprache mehrere Termini bereit. Paulus bezeichnet sich zumeist als »Doúlos« (woraus übrigens hervorgeht, daß die heute üblich gewordene häufige Übersetzung von »Doulos« mit »Sklave« sprachlich nicht begründet ist. Es kann ein Ehrenname sein, »Doulos Christou« genannt zu werden, so wie auch der »Gottesknecht« der prophetischen Verkündigung kein Sklave, sondern ein freier Diener Gottes ist.) An mehreren Stellen nennt Paulus sich »Diákonos« (so vor allem im Zusammenhang der schon erwähnten »Diakonía« der Versöhnung). An dieser einen Stelle wählt er das Wort »Hyperétes«, das im Johannesevangelium mehrfach auch im Munde Jesu vorkommt, um die Jünger zu bezeichnen. Im Griechischen ist der »Hyperétes« derjenige Diener, der seinem Herrn zu ganz persönlichen Dienstleistungen zugeordnet ist, z. B. zum An- und Auskleiden, zur Körperpflege und zur Pflege im Krankheitsfall. Es ist wohl diese persönliche Zuordnung zu seinem Herrn, die Paulus an der zitierten Stelle für sich in Anspruch nimmt.

Die gleiche Vokabel kann im Griechischen auch verwendet werden, um den Dienst des Menschen an den Göttern zu bezeichnen. So definiert im Dialog »Euthyphron« der Dialogpartner des Sokrates die Frömmigkeit als »hyperetiké téchne«, als die Fähigkeit zum Dienst an den Göttern. Damit ruft er freilich die skeptische Gegenfrage des

⁷⁴ 1 Kor 4,1.

Sokrates hervor: »Zu welchen Werkes Bewirkung gebrauchen die Götter solche Hyperétai?«⁷⁵. Wenn nun Paulus an mehreren Stellen die Diakonía an der Versöhnung, also den wirksamen Zuspruch des göttlichen Vergebungswortes, als die exemplarische Weise seines apostolischen Dienstes bezeichnet, dann darf man die eine Stelle, an der er sich »Hyperétes« nennt, wohl so verstehen: Das wirksame Wort der Sündenvergebung beruht auf dem besonderen, ganz persönlichen Dienstverhältnis, in dem er zu Christus steht. Dann könnte er die skeptische Frage des Sokrates, wenn man sie ihm vorgehalten hätte, in folgender Weise beantworten: Der Zuspruch der Sündenvergebung ist jener persönliche Dienst, jenes »Werk, zu dessen Bewirkung« sich Christus seines »Hyperétes« bedient.

Nun gebraucht Paulus an der zitierten Stelle neben dem Ausdruck »Diener (Hyperétes) Christi« noch den zweiten: »Verwalter (Oikónomos) der Mysterien Gottes«. Offensichtlich soll der zweite Ausdruck den ersten erläutern. Was dabei auffällt, ist der Plural »Mysterien«. In der überwiegenden Mehrheit der neutestamentlichen Stellen, und bei Paulus an allen außer dieser einen, wird der Ausdruck »Mystérion« im Singular gebraucht und bezeichnet dann, dem Sprachgebrauch der jüdischen Apokalyptik gemäß, jenen einen »geheimen Ratschluß« Gottes, der den gesamten Weltlauf bestimmt, aber erst am Ende der Tage offenbargemacht werden kann⁷⁶. Die göttliche »Oikonomia« bezieht sich dann auf jene Gesamtordnung der Welt, vergleichbar einer alles umfassenden »Hausordnung«, die auf die Verwirklichung dieses einen Ratschlusses ausgerichtet ist. Bezeichnet also der Terminus »Oikonomía« die allumfassende Herrschaft Gottes über den Weltlauf, dann bleibt für menschliche »Oikónomoi« dabei kein Platz.

Der Plural »die Mysterien« dagegen wird an einigen Stellen im Danielbuch dazu verwendet, um einzelne Entscheidungen Gottes zu benennen, die der Realisierung dieses einen göttlichen Heilsplanes dienen (z. B. die Eroberung Babylons durch die Meder und Perser). Eine solche »Apokalyptik im Detail« liegt den neutestamentlichen Autoren fern, weil die eine und alles erfüllende Heilstat Gottes in Christi Tod und Auferweckung schon geschehen ist, sodaß es sich erübrigt, andere auf dieses Ziel gerichtete »mysteria« anzusetzen. Und wiederum ist hinzuzufügen: Diese göttlichen Heilstaten kom-

⁷⁵ Platon, Euthyphron 13e.

⁷⁶ So z. B. Rom 11,25.

men ohne menschliche Mithilfe zustande; für die Aussage, daß ein Mensch als »Oikónomos« dieser Heilstaten eingesetzt sei, fehlt insofern jeder Anlaß.

So liegt es nahe, den Doppelausdruck »Diener und Verwalter« als Bezeichnung eines umfassenderen Zusammenhangs zu verstehen, in den sich der »Dienst an der Versöhnung« als ein Spezialfall einordnet. Zum wirkenden Wort, mit dem der Apostel den Glaubenden die göttliche Vergebung zuspricht, treten, wenn diese Interpretation zutreffen sollte, andere wirksame Worte und Zeichenhandlungen, die »in persona Christi« gesprochen und getan werden, vor allem im Zusammenhang von Taufe und Herrenmahl. Denn auch diese Worte und Handlungen werden so verstanden, daß stets Christus der Taufende und der Spender seines Leibes und Blutes ist, während der dazu berufene und bevollmächtigte Mensch dieses Wirken Christi für die Gemeinde gegenwärtig und erfahrbar macht. »Ta mystéria« wären dann diese gottesdienstlich wirksamen Zeichen und Worte, die das Wirken Christi »re-präsentieren«, und die »Diener und Verwalter«, von denen ebenfalls im Plural gesprochen wird, wären in solchem Zusammenhang die »Re-Präsentanten« des Heilswirkens Christi.

Mit diesem Deutungsversuch würde freilich der Sprachgebrauch Pauli in die Nähe der griechischen Mysteriensprache gerückt, die die verschiedenen Formen der Einweihung in den lebenspendenden Tod eines Gottes ebenfalls »Mystéria« genannt hat. In diesem Sinne hat die spätere Kirche diesen Ausdruck verstanden, etwa wenn sie von der Feier der »Paschalia Mysteria« spricht und wenn sie die Feier von Taufe und Abendmahl als »Mystéria«, lateinisch »Sacramenta«, bezeichnet. Versteht man in diesem Sinne die »Hyperétai« und »Oikónomoi« als die Diener am gottesdienstlich wirksamen Wort und am Sakrament, dann bezeichnen die Begriffe, die Paulus verwendet, jenen Dienst, der später als Aufgabe der »Priester« bezeichnet wird – ein Ausdruck, den die frühe Christenheit durchweg vermeidet, vermutlich um den Dienst, der hier beschrieben werden soll, vom Erb-Priestertum der Juden und vom Staats-Priestertum der Griechen und Römer zu unterscheiden, deren »Priester« staatliche Beamte gewesen sind.

Diese Abgrenzung hat freilich eine andere Frage aufgeworfen: Die Übertragung von Ämtern auf dem Erbwege hat in religiösen Überlieferungsgemeinschaften die Funktion, den Vorrang der göttlichen Gabe vor aller menschlichen Leistung deutlich zu machen.

Ehe die Träger dieser Ämter irgend etwas zu tun und zu leisten vermögen, sind sie durch ihre Geburt in ihre gottgegebene Vollmacht eingesetzt. Die göttliche Gabe geht aller menschlichen Leistung so voraus, wie das Sein, das immer Gabe ist, dem menschlichen Handeln vorausgeht. Dieser Gedanke durfte auch im Verständnis der Diener an der christlichen Überlieferung, die keine erblichen Ämter kennt, nicht verlorengehen. Und er hat in der späteren Entwicklung der Theologie seinen Ausdruck in der Lehre gefunden, daß Taufe und Ordination, die niemand sich selber spenden kann und die niemand durch eigenes Verdienst erwerben konnte, dem Empfänger einen »Character ontologicè inhaerens« verleihen, der all seinem Leisten, aber auch all seinem Versagen, in der Weise ermöglichend vorausliegt, wie das Sein dem Handeln.

β) Kriteriologische Folgerungen

Dieser Exkurs zur Wort- und Begriffsgeschichte schien nötig, um die Frage angemessen stellen zu können, wodurch die »Hyperétai« und »Oikónomoi« ihren Autoritätsanspruch gegenüber der Gemeinde legitimieren und an welchen Kriterien die Ausübung ihres Dienstes gemessen werden muß. Paulus gibt an der zitierten Stelle ein solches Kriterium an: »Das nämlich erwartet man von Verwaltern, daß ein jeder als treu befunden werde«⁷⁷. Dieser Ausdruck, der zunächst von der Verwaltung materieller Güter hergenommen ist, ist auf den Dienst der hier erwähnten »Verwalter« anwendbar, wenn man darunter die »auftragsgemäße« Ausübung ihres Dienstes versteht. (Daß ein solches Verständnis des biblischen Begriffs »Verwaltung« möglich ist, zeigt sich im Sprachgebrauch der reformatorischen Theologen, wenn sie von der »rechten Verwaltung« der Sakramente sprechen. Denn damit ist keine bloß administrative Tätigkeit gemeint, sondern diejenige Ausübung des kirchlichen Dienstes, die dem »Mandatum Christi« gemäß ist.) »Auftragsgemäß« aber kann dieser Dienst nur unter zwei Bedingungen ausgeübt werden: Einerseits müssen von der gottesdienstlich versammelten Gemeinde diejenigen ferngehalten werden, deren Mitfeier den Gottesdienst zu einem Hohn auf die Versöhnung der Sünder machen würde, die Christus ihnen anbietet. Wer daher trotz vorheriger Ermahnung in seiner Sünde verharret, den soll die Gemeinde »einstweilen dem Fleische

⁷⁷ 1 Kor 4,2.

nach dem Satan übergeben, damit er am Tage Jesu Christi dem Geiste nach gerettet werde«⁷⁸. Der »Diener und Verwalter« übt so eine »Kirchenzucht« aus, in der er zugleich die Aufgabe der Priester am Tempel übernimmt, die »Tempel-Thora« auszusprechen, die die Bedingungen für die Teilnahme am Gottesdienst benennt⁷⁹. Andererseits aber müssen die wirksamen Worte und Zeichenhandlungen mit hinlänglicher Deutlichkeit von magischen Praktiken unterschieden werden, durch welche Menschen für menschliche Zwecke über göttliche Kräfte zu verfügen versuchen. Positiv ausgedrückt: Das wirksame Wort und Zeichen muß dem göttlichen Heilswirken, das es repräsentiert, den Charakter von Gottes freier Tat wahren, die durch die freie Entscheidung des Menschen beantwortet wird. Exemplarisch kommt dies bei dem Zuspruch des göttlichen Vergebungswortes dadurch zum Ausdruck, daß zugleich mit diesem wirkenden Wort dem Hörer die Bitte Christi weitergesagt wird, die angebotene Versöhnung in einem freien Akt anzunehmen. »Wir bitten euch an Christi statt, laßt euch mit Gott versöhnen«⁸⁰.

Damit aber wird erneut jenes Bewährungskriterium zur Geltung gebracht, von dem im hier vorgetragenen Gedankengang schon mehrfach die Rede war. Auch jener Dienst, der im späteren kirchlichen Sprachgebrauch »priesterlich« genannt wird, muß daran gemessen werden, ob er die Glaubenden dazu fähig macht, sich das ihnen auf wirksame Weise vermittelte göttliche Wirken in Freiheit und Verantwortung anzueignen. Das Vergebungswort, um bei diesem ausgezeichneten Beispiel zu bleiben, wird dem Hörer nur »auftragsgemäß« zugesprochen, wenn es ihn dazu befähigt, ohne die Illusion »eigener Gerechtigkeit«, aber auch ohne die Resignation sittlicher Verzweiflung in der sittlichen Erfahrung den Willen Gottes zu erkennen und so die sittliche Haltung, die diese Erfahrung von ihm verlangt (die »Tugend«), als eine Gabe zu verstehen, die ihm von Gott selber, als »Frucht des Geistes«, geschenkt worden ist. Die an früherer Stelle beschriebene Transfiguration der sittlichen Erfahrung in eine religiöse kommt bei Paulus darin zum Ausdruck, daß er die »Listen von Tugenden«, die er aus der Lebens-Anleitung der Stoiker übernimmt, als eine Aufzählung von »Früchten des Geistes« deu-

⁷⁸ 1 Kor 5,4.

⁷⁹ Vgl. die mehrfach zitierte Psalmstelle »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen ...?« – Ps 24,3.

⁸⁰ 2 Kor 5,20.

tet, die dem geschenkt werden, der sich, durch das wirksame Versöhnungswort, zur Erfüllung des göttlichen Willens ermächtigt weiß.

Und so wird auch der Dienst der »Priester« daran gemessen, ob er diejenigen, denen er gilt, zur ebenso illusionslosen wie resignationsfreien sittlichen Erfahrung befähigt und für deren mögliche Transfiguration in eine religiöse Erfahrung von spezifisch christlicher Art hellstichtig gemacht hat.

e) *Die Spezialisten der Auslegungskunst und der ihr entsprechenden Kunstlehre*

Sowohl die »Lesemeister«, die die Glaubenden in den Umgang mit kanonischen Schriften einüben, als auch die »Diener Christi«, die jenes Heilswirken Gottes, das in diesen Texten bezeugt ist, in re-präsentativen, Gegenwart vermittelnden Worten und Handlungen den Glaubenden wirksam zusprechen, stoßen dabei auf Schwierigkeiten der Auslegung; sie bedürfen dabei deshalb der Hilfe derer, die darin eingeübt sind, Alternativen der Auslegung zu entdecken und zwischen ihnen auf argumentativ begründete Weise zu entscheiden. Dieses Bedürfnis hat im Laufe der Kirchengeschichte dazu geführt, daß ein eigener Stand der »Spezialisten der Auslegungskunst« entstand. Damit diese ihre Kunst nicht nur nach individueller Intuition, sondern auf methodisch gesicherte Weise ausüben können, müssen sie eine eigene »Kunstlehre der Auslegungskunst« entwickeln, vor allem um abschätzen zu können, was in möglichen Kontroversen der Auslegung »als Argument zählt«, d. h. als zureichender Grund für die Stellungnahme in solchen Kontroversen anerkannt werden kann. Schleiermacher hat beide Fähigkeiten, die »Kunst des Verstehens« und der zu solchem Verstehen führenden Auslegung, aber auch die dazu notwendige »Kunstlehre« als »Hermeneutik« bezeichnet. Die Fachleute der »Hermeneutik« in diesem doppelten Sinne sind die Theologen.

Deren Aufgabe ist spezifisch wissenschaftlicher Natur und folgt deshalb den eigenen Gesetzen der Wissenschaft. Und in der Erfüllung dieser Aufgabe machen sie von dem Methoden-Geschick und der Methoden-Reflexion anderer Wissenschaften Gebrauch, die es mit der Auslegung von Texten zu tun haben; sie lernen vor allem von den formalem und inhaltlichen Ergebnissen der Philologie und der Geschichtswissenschaft und den Reflexionen der auf diese Wissenschaften bezogenen Wissenschaftstheorie. Dennoch bleibt daran

festzuhalten: Sie haben es mit einer spezifischen Klasse von Texten zu tun, deren »Sitz im Leben« dadurch bestimmt wird, daß die Gemeinde der Glaubenden und ihre Mitglieder durch die Botschaft, die diese Texte ihnen übermitteln, zu einer Antwort des Glaubens herausgefordert werden sollen. Von dieser ihrer Funktion sind die Texte, die die Theologie auszulegen hat, bis in ihre grammatische Gestalt und die Semantik der in ihnen verwendeten Ausdrücke hinein bestimmt. Dem hat auch alle wissenschaftliche Auslegungskunst und Auslegungstheorie Rechnung zu tragen. Darum verfehlt die Theologie ihren Gegenstand, wenn sie den konstitutiven Bezug der Texte, die den Gegenstand ihrer Forschung bilden, zur Glaubensgemeinde aus dem Auge verliert. Das wissenschaftliche Argument dient, wenn es im theologischen Zusammenhang verwendet wird, der »Unterscheidung der Geister«, um die Gemeinde davor zu bewahren, einem irregeleiteten Verständnis des kanonischen Textes, beispielsweise dem Verständnis der »Enthusiasten«, anheimzufallen und auch dieses für »geistgewirkt« zu halten, während es in Wahrheit dem Wirken des Geistes zuwiderläuft. In diesem Sinne bleibt der Dienst am »geistlichen Sinn« der Schrift das Kriterium, an dem auch das wissenschaftliche Argument der Theologen zu messen ist. Auf diesem wesentlichen Bezug ihres Forschungsgegenstands zur Glaubensgemeinde beruht die »Kirchlichkeit« der Theologie. Diese wird ihr nicht durch kirchliche Aufsichts-Instanzen äußerlich abgenötigt, sondern ist ihr durch die Eigenart ihres Gegenstandes selbst auf-erlegt.

Aufgrund ihrer fachlichen Kenntnisse und Fertigkeiten können die Angehörigen dieses Berufsstandes gegenüber den Gemeindemitgliedern, aber auch gegenüber den Inhabern anderer kirchlicher Ämter, mit einem eigenen Autoritätsanspruch auftreten. Sofern aber dieser Autoritätsanspruch sich nicht darauf beschränkt, daß Nicht-Fachleute den Forschungsergebnissen dieser Spezialisten eine rein theoretische Anerkennung gewähren, sondern einschließt, daß die »schlichten Glaubenden«, aber auch die Lesemeister und die »Verwalter der Geheimnisse Gottes« sich in ihrem Glauben und in der Glaubensverkündigung an den Ergebnissen der Theologie orientieren sollen, bedarf dieser Autoritätsanspruch der Theologen eines besonderen Rechtfertigungsgrundes und unterliegt besonderen Bewährungsproben. Die Texte selbst sind, nach einem Worte Luthers, primär »nicht auf den Tisch des Gelehrten, sondern auf die Kanzel des Predigers gelegt«, d. h. in ihrer Gestalt wie in ihrem Gehalt von

ihrer Funktion bestimmt, Gottes Heilswirken den Glaubenden zuzusagen und deren Antwort im Glauben hervorzurufen. Diese Eigenart der Texte hat zur Folge, daß jede Auslegungskunst und Auslegungstheorie ihren Gegenstand verfehlt, wenn sie dieser »oikodometischen« Eigenart der Texte nicht gerecht wird. Eine Theologie muß in diesem Sinne »erbauend« sein – was nicht mit einer gefühlsmäßig mißverstandenen »Erbaulichkeit« verwechselt werden darf –, oder sie weiß nicht, wovon sie handelt. Das bedeutet nicht, daß sie genötigt wäre, sich dem in Geschichte und Gegenwart jeweils herrschenden Glaubensverständnis kritiklos anzupassen. Wohl aber bedeutet es, daß sie den traditionsbegründenden und zugleich traditionskritischen Anspruch dieser Texte zur Geltung bringen muß; und das schließt ein, daß auch ihre Bemühung sich als ein Teil jenes Dialogs mit der in diesen Texten zur Sprache kommenden Wahrheit versteht, der in der Geschichte der Kirche stets wirksam gewesen ist und immer neu geführt werden muß⁸¹.

Daraus ergeben sich Anfragen an die Theologie, die zugleich den Charakter von Legitimationskriterien haben: Geben die Spezialisten der Auslegungskunst den Lehrern des Bibel-Lesens und den Dienern an Wort und Sakrament Methoden an die Hand, um dem Text die verpflichtende und zugleich Zuversicht begründende Anrede an seine gegenwärtigen Hörer und Leser zu entnehmen, durch die diese unter Gottes Weisung und Zusage gestellt werden? Haben sie Kriterien entwickelt, anhand derer diese Diener am Wort entscheiden können, ob sie bei diesem Versuch nur irgendwelche nützliche »Anwendungsmöglichkeiten« in den Text hineinprojizieren, oder ob sie die wirkende Anrede, die im Hörer Glaube, Hoffnung und Liebe wecken kann, wirklich dem Text und seiner eigenen Intention entnommen haben? In der Sprache der bewährten und daher traditionell gewordenen Methoden-Diskussion gefragt: Gelingt es ihnen, den »Sensus historicus« des Textes mit dessen »geistlichem« Sinn zu verbinden, und zwar nicht im Sinne einer sekundären frommen oder auch bloß lebens-nützlichen Zusatz-Verwendung, sondern im Sinne einer Freilegung der vierfachen Funktion des Textes selbst?

Dazu könnte der an früherer Stelle geführte Nachweis hilfreich sein, daß jede sprachliche Äußerung neben ihrem Mitteilungssinn auch eine Selbstaussage des Sprechers (im Falle der Bibel also eine

⁸¹ Vgl. R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980.

Selbstaussage Gottes), einen Anspruch an den Hörer und eine Zusage an ihn impliziert, weil jede Erfahrung, die in solchen Texten bezeugt wird, diese Bedeutungsmomente konstitutiv in sich enthält (Vgl. Band I, S. 363 ff. und Band II 44–62 u. 75–187). Aber auch wer diesen Weg nicht für den geeigneten hält, wird daran festhalten müssen, daß alle Auslegungskunst und die ihr entsprechende Theorie (»Kunstlehre«) sich daran wird bewähren müssen, daß sie Wege findet, um die Eigenbedeutung dessen, was Gott in den wechselnden Situationen der Geschichte gesagt und getan hat, zu wahren, zugleich aber dem Text die Anrede und Zusage an den Hörer und Leser von heute zu entnehmen. Die Theologie kann sich von dieser Aufgabe nicht dispensieren, um ihre Erfüllung dem Geschick der Praktiker zu überlassen. Denn der Bezug zum Hörer, der zur Antwort des Glaubens gerufen werden soll, und zur Gemeinde der Glaubenden gehört zur Eigenart der Texte selbst; und deshalb wird die fachliche Auslegung des Textes diesen seinen »Sitz im Leben« nicht vernachlässigen dürfen.

f) *Die »Nachfolger der Apostel« und das kirchliche »Lehramt«*

Sucht man nach frühen Formen der Institutionalisierung der christlichen Überlieferung, dann fällt zunächst auf: Das früheste Organ dieser Überlieferung, das sich selbst als eine auf Nachfolge angelegte Institution verstand, ist das Kollegium »der Zwölfe« gewesen. Zeugnis dafür ist die Nachwahl eines neuen Mitglieds nach dem Ausscheiden des Judas Ischarioth⁸². Für dieses Gremium ist die Zwölfzahl der Mitglieder charakteristisch gewesen, wohl in Bezugnahme auf die zwölf Patriarchen der Ekklesia Israel. Aber gerade dieses Gremium hat in der weiteren Geschichte der Kirche keine Fortsetzung gefunden. Weitere Nachwahlen in das Gremium der »Zwölfe« fanden nicht statt. Neben den »Zwölfen« gab es jedoch andere Diener der Überlieferung, die »Apostel« hießen. Paulus und Barnabas waren Apostel, gehörten aber nicht zu den Zwölfen. Und ob die Zwölfe sich selber Apostel nannten, ist zweifelhaft. Der Ausdruck »die zwölf Apostel«, der im Neuen Testament an einigen Stellen vorkommt, könnte der Ausdruck einer späteren Identifikation beider Ämter sein, die erst entstehen konnte, als man die Mißlichkeit nicht mehr empfand, daß es nach diesem Sprachgebrauch nun zwei Arten von Apo-

⁸² Apg. 1,23.

steln gab: die »zwölf Apostel« und die »anderen Apostel«, z. B. Paulus und Barnabas.

Was nun Nachfolge fand und also institutionelle Züge annahm, war das Amt der Apostel, die wie Paulus und Barnabas zunächst als Wanderprediger auftraten, zugleich aber Aufgaben der Supervision von Gemeinden übernahmen, über deren Glauben, Moral und Gottesdienst sie wachten. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß sie damit die Funktion jener »Sendboten« (Apostoloi) übernahmen, die im Auftrage des Hohen Rates jüdische Gemeinden in der Diaspora aufsuchten und dort gegebenenfalls gegen Fehlentwicklungen einschritten (s. o. S. 198 f.). Die »Nachfolger der Apostel« übernahmen von diesen vor allem die Aufgabe, den Consensus der Gemeinden im Verständnis des Glaubens zu sichern und gegen Irrlehrer aufzutreten (so schon der Verfasser des Zweiten Johannesbriefes in seinem Einschreiten gegen die »Verführer«, die die Fleischwerdung des Logos leugnen). Und bis heute ist die Ausübung des »kirchlichen Lehramts« die herausragende Aufgabe der Nachfolger der Apostel geblieben.

Die Bedeutung solcher Lehrentscheidungen für das Glauben und Leben der Christen ist an früherer Stelle am Beispiel des christologischen Dogmas deutlich gemacht worden (s. o. S. 474 f., vgl. 517). Gerade solche Beispiele zeigen: Auch die Glaubens-Entscheidungen der Nachfolger der Apostel (z. B. der in Nizäa versammelten Bischöfe) sind dazu bestimmt, von den Glaubenden aktiv angeeignet und zu bestimmenden Momenten ihrer eigenen Erfahrung gemacht zu werden. Auch hier kommt der Wahrheitsanspruch, den das Dogma zur Geltung bringt, nur dadurch »beim Hörer an«, daß er ihn zu seiner eigenverantwortlichen Antwort herausfordert, freilich ihn auch vor fehlgeleiteten Weisen dieser Antwort bewahrt. Das Dogma – und andere Äußerungen des »kirchlichen Lehramts« – dienen der heilschaffenden Wahrheit einer wirksamen Anrede und Zusage Gottes an die Glaubenden. Aber dieser Charakter der »Heilswahrheit« erschöpft sich nicht darin, zutreffende Informationen über göttliche Dinge weiterzugeben, sondern kommt darin zur Geltung, daß diese Wahrheit dem Menschen Wege zu dem von Gott gewirkten Heil eröffnet, die er nur zu gehen vermag, indem er auf die Botschaft seine eigenverantwortliche Antwort gibt.

Dazu ist gewiß die theoretische Richtigkeit der Glaubensaussage die unerläßliche Bedingung. Diese Bedeutung theoretischer Aussagen »in Glaubenssachen« verkannt zu haben, war der Irrtum jenes

»Fideismus« im Sinne von Sabatier, der meinte, »Glaubenssätze« seien intellektuelle Interpretamente der Glaubenserfahrung, auf die der, der diese Erfahrungen gemacht hat, auch verzichten könnte und tatsächlich in vielen Fällen ohne Schaden verzichtet, weil die Fragen, die sie beantworten, ihrerseits nur für »Intellektuelle« belangvoll sind. Dagegen ist festzuhalten: Es gibt theoretische Sätze, die nicht bestritten werden können, ohne daß dadurch auch die Erfahrungen, auf die der Glaubende sich berufen kann, fragmentarisch werden oder einer Fehlgestaltung anheimfallen. Dennoch bleibt bestehen: Wenn derartige theoretische Informationen auch die *unerläßliche* Bedingung der recht vollzogenen gläubigen Antwort auf Gottes Anrede sind, so sind sie doch nicht deren *zulängliche* Bedingung. Zur Heilswahrheit im vollen Sinne des Wortes wird die Wahrheit der Lehre nur durch ihre Beziehung zur Verkündigung als der wirksamen Ansage der gegenwärtig geschehenden göttlichen Zuwendung zum Menschen; und die Wahrheit der Verkündigung ist die Gestalt, in der das wirkende Wort Gottes selber den Menschen auf befreiende Weise unter seinen Anspruch stellt. Befreiend ist dieser Anspruch Gottes, indem er den Menschen erst in jene »Forma Mentis« versetzt, kraft derer er zu einer freien und eigenverantwortlichen Antwort auf dieses Wort fähig wird. Auf diese Weise bewährt sich auch die Wahrheit der Glaubenslehre und ihrer Sicherung durch die Entscheidungen des Lehramts dadurch, daß sie sich als eine »Schule der religiösen Erfahrung« erweist.

Daraus ergeben sich wiederum kritische Anfragen: Können die Organe des autoritativen Lehramts der Kirche deutlich machen, daß in jenen Alternativen, die sie entscheiden, wirklich das Heil oder Unheil der Hörer auf dem Spiele steht? Betreffen die Alternativen der Deutung, die hier zur Entscheidung stehen, wirklich die Bedingungen, von denen es abhängt, ob der Hörer den befreienden Anruf Gottes durch eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« angemessen beantworten kann? Sind sie also im vollen Sinne »Heilswahrheiten«, um derentwillen es legitim ist, die Hörer in ihrem Gewissen an die getroffenen Entscheidungen zu binden? Ein erhellendes Beispiel für eine Argumentation, die eine scheinbar nur theoretische Wahrheit als Heilswahrheit ausweist, ist die Argumentation des Apostels Paulus, der nachweist, daß die theoretische Wahrheit des Satzes »Jesus ist von den Toten auferweckt worden« und deshalb die Unwahrheit der entgegengesetzten Behauptung »Tote weckt niemand auf« die Bedingung benennt, von der die heilswermittelnde

Wirksamkeit des Vergebungswortes abhängt. Wenn niemand Tote aufweckt, »dann seid ihr noch in euren Sünden«⁸³. Dies mag nur eine unter anderen Möglichkeiten sein, die Heilsbedeutung einer theoreti- schen Wahrheit nachzuweisen. Aber irgendeinen Nachweis dieser Art werden die Organe des kirchlichen Lehramts führen müssen, wenn sie glaubhaft machen wollen, daß sie für ihre noch so gut be- gründete theologische Lehrmeinung nicht voreilig »Heilsnotwendig- keit« unterstellen und dadurch die Glaubenden einem fremden Ge- setz unterwerfen.

g) *Das kirchliche Recht*

Innerhalb der christlichen Kirche hat das Recht niemals diejenige Be- deutung erlangt, die ihm im Judentum oder auch im Islam zukommt. Es gibt für die Christen kein »inspiriertes Gesetzbuch des kirchlichen Rechts« (vergleichbar dem Koran); und der »schlichte Gläubige« wird nicht dazu angehalten, eine kirchliche Rechts-Schule zu besu- chen und sich zu einem »kleinen Gesetzeslehrer« ausbilden zu lassen (wie der heranwachsende Jude dazu angehalten wird, einige Jahre lang eine Talmudschule zu besuchen, und bei der Mündigkeitsfeier als »Sohn des Gebotes« [Bar Mizwah] eine Probe seiner Fähigkeit ablegen muß, im Streit der Rechtsgelehrten eine begründete Mei- nung zu vertreten). Dennoch ist es in der Kirche zur Entwicklung eines eigenen Kirchenrechts gekommen, das sich von der staatlichen Gesetzgebung unterschied. Und dieses kirchliche Recht verlangt von den Gläubigen nicht nur Beachtung, sondern einen spezifisch religiös verstandenen Gehorsam.

Daß das Recht in der christlichen Überlieferungsgemeinschaft nicht den gleichen Rang erhielt wie in Judentum oder Islam, hängt mit jener Kritik am »Gesetz der Werke« zusammen, die vor allem von Paulus formuliert worden ist. Die Erfüllung von Gesetzes-Vor- schriften ist, für sich genommen, kein Weg, um »heilswirksame Ver- dienste« zu erwerben. Aber dieser spezifisch paulinischen Kritik geht eine andere voraus, die bis zur Verkündigung Jesu selbst zurück- reicht. Speisevorschriften, die vorwiegend dazu dienen, die Mahl- gemeinschaft mit Götzendienern zu verhindern, verlieren hier ihre Bedeutung: Zwar bleibt das Verbot bestehen, mit den Götzendienern Kultmahlzeiten zu halten. »Ihr könnt nicht zugleich am Tisch des

⁸³ 1 Kor 15,12–17.

Herrn sitzen und am Tisch der Dämonen«⁸⁴. Aber es ist nicht das bei diesen Mahlzeiten genossene Fleisch, das »unrein« macht, sondern die Intention, dabei zum »Genossen der Dämonen« zu werden⁸⁵. Darum kann Paulus feststellen: Fleisch, das zwar aus heidnischen Opferfeiern stammt, aber von den Christen nicht dort genossen wird, sei für sich genommen unbedenklich, wenn es nicht den Mitgläubenden zum Ärgernis wird⁸⁶. Und er befindet sich damit in Übereinstimmung mit Jesus selbst, der gesagt hat: »Nicht was zum Munde eingeht, macht unrein«⁸⁷. Für die Christenheit ergab sich daraus die Folgerung: Speisevorschriften, die nicht nur die gottesdienstliche, sondern auch die profane Gemeinschaft mit den Heiden verhindern sollen, haben keine Verbindlichkeit mehr, es sei denn, sie dienen der sinnhaften Veranschaulichung einer anderen »Reinheit«, die allein von der sittlichen Gesinnung abhängt. »Nur was vom Munde ausgeht, macht unrein«⁸⁸, nämlich »die bösen Gedanken, die zur Tötung von Menschen führen, zu Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falschem Zeugnis und Lästerung Gottes«⁸⁹. Und ähnlich wie mit den Speisevorschriften verhält es sich mit Kleidervorschriften. Wenn sie vorwiegend dazu dienen, daß die Glieder einer partikulären Gruppe der Gesellschaft in der Zerstreung unter fremde Völker sich gegenseitig erkennen, dann ist das Bestreben der Christen darauf gerichtet, nicht an ihren Kleidern, sondern an ihren Werken erkennbar zu sein, die nur als Früchte ihrer engen Gottesbeziehung verstanden werden können, »damit sie [die Menschen] eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen«⁹⁰.

So bleibt von den drei Hauptgebieten des jüdischen Gesetzes nur jene »Tempel-Thorah« in Kraft, die das moralische Verhalten zur Bedingung für die Teilnahme am Gottesdienst macht. »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen? ... Wer reine Hände hat und ein unschuldig Herz«. Nicht positiv gesetztes Recht von der Art der Speise- und Kleidervorschriften, sondern die Gesetze der Moral sind das »Reinheitsgesetz« der Christen. Und die Aufgabe der Apostel und ihrer Nachfolger besteht darin, nicht nur über den rechten Glauben,

⁸⁴ 1 Kor 10,21.

⁸⁵ A. a. .O. 20.

⁸⁶ 1 Kor 8.

⁸⁷ Mt 15,11.

⁸⁸ Mt 15,10.

⁸⁹ Mt 15,18f.

⁹⁰ Mt 5,16.

sondern auch über die rechte Auffassung von der Sittlichkeit zu wachen, also, in einer späteren Ausdrucksweise gesagt, nicht nur »in rebus fidei«, sondern auch »in rebus morum« verbindliche Normen zu formulieren. Aber diese Fragen der Moral werden nicht dadurch zu »Heilsfragen«, daß zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse *zusätzlich* zu den Kriterien der Vernunft noch göttliche Anordnungen geltend gemacht werden, sondern dadurch, daß die Befähigung, als Sünder in einer sündigen Welt das Gute zu tun, als Gabe des gnädigen Gottes verstanden und zugleich als Berufung der Glaubenden begriffen wird, wirksame Zeichen des göttlichen Heilswerkes zu setzen. Die Praxis des Christen muß diesem Auftrag gerecht werden; und die Zeichen, die er setzt, müssen dem, was sie bezeugen, angemessen sein. Die »Res Morum«, die gemeinsam mit den »Res Fidei« Gegenstand kirchlicher Lehrentscheidungen sind, gewinnen ihre spezifische Bedeutung daraus, daß sowohl die Handelnden als auch die, an denen sie tätig werden, für einander zu »Bildern«, d. h. zu erfahrbaren Gegenwartsgestalten, des heilswirksam leidenden Christus werden sollen (s. o. S. 410 f.)

Freilich bleibt bei aller Kritik an jenen Teilen der Thorah, die nicht allgemeine Gesetze der Moral, sondern spezielle Gesetze des Ritualrechts enthalten, ein Kriterium in Kraft, auf das an früherer Stelle hingewiesen wurde (s. o. S. 264 f.): Wenn die christliche Überlieferungsgemeinschaft den Anspruch erhebt, in der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung zugleich das Bekenntnis zu jener Treue Gottes weiterzugeben, mit der dieser sich an dem »Eid« festhält, den er »dem Vater Abraham geschworen hat«⁹¹, dann muß sie auch an der Folgerung festhalten, die Paulus daraus gezogen hat. »Wir heben das Gesetz nicht auf, sondern geben ihm festen Bestand«⁹². Dies geschieht durch den Nachweis, daß das Gesetz – und mit ihm der Bundesschluß mit den Vätern, der in den Vorschriften des Gesetzes seine Konkretionen findet – auch durch den »Neuen Bund im Blute Jesu« nicht widerrufen, sondern zu seiner Fülle gebracht worden ist. Die Aufgabe aber, diesen Nachweis zu führen, kann nur erfüllt werden, wenn gezeigt werden kann, daß in denjenigen Aufträgen (entolai – mandata), die Jesus seinen Jüngern erteilt und zu deren »Bewahrung« er sie aufgefordert hat, auch die Bestimmungen des Gesetzes zu ihrer Fülle gebracht worden sind. Alle Kritik am Ritualgesetz der

⁹¹ Luk 1,37.

⁹² Rom 3,31.

Juden kann sich nur dadurch legitimieren, daß ihr dieser Nachweis gelingt. »Wahrlich, ich sage euch, bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder Häkchen vom Gesetze vergehen, ehe alles geschehen ist. Wer also eines von diesen kleinsten Gesetzen aufhebt und die Menschen so lehrt, wird im Himmelreich der Kleinste genannt werden. Nur wer sie tut und so lehrt, der wird im Himmelreich groß genannt werden«⁹³. Insofern verbleibt die christliche Überlieferungsgemeinschaft nicht nur im Allgemeinen und »in abstracto« in der Überlieferung der Ekklesia Israel, sondern macht sich auch »in concreto« durch ihre Rechtsordnung die Rechtsgeschichte der Ekklesia Israel zueigen, freilich auf eine kritische Weise: Sie mißt alle Details dieser Rechtsordnung daran, ob und inwieweit sie sich, bei der durch Jesu Tod und Auferweckung radikal veränderten historischen Situation, dazu eignen, dem »großen Gebot im Gesetz«, dem Gebot der Gottesliebe, die sich in der Liebe zum Nächsten bewährt, konkrete Gestalt zu geben.

Daß es, trotz aller Kritik am »Gesetz der Juden«, zur Ausbildung eines eigenen Kirchenrechts kam, das einerseits, als »gesetztes« Recht, sich von den als unveränderlich geltenden Normen des Sittengesetzes, andererseits vom positiven Recht der Staaten unterscheidet, ist zunächst aus historisch-kontingenten Gründen zu verstehen: Bei der Missionierung der Germanen und Slawen traf die Kirche ein höchst lückenhaft entwickeltes Recht dieser Völker an und sah sich verpflichtet, subsidiär dazu ein eigenes Recht anzubieten, das sich weitgehend am Römischen Recht orientierte; und ähnliche Verhältnisse sind immer wieder in der Missionsgeschichte aufgetreten. Für eine philosophische Betrachtung sind zwei andere Gründe für die Entstehung des Kirchenrechts bedeutsamer: Die Kirche entfaltete einerseits eine konkurrierende Gesetzgebung auf solchen Gebieten, auf denen ihr das jeweils geltende staatliche Recht unzulänglich erschien; und sie entwickelte auf dem Gebiet, das ihr wesentlich zugehört, ein eigenes Recht, das sie selbst in Zeiten des »Staats-Kirchentums« in wesentlichen Hinsichten nicht dem staatlichen Gesetzgeber überlassen wollte.

Dabei zeigt die konkurrierende Gesetzgebung der Kirche an, daß sie dem Recht einen Einfluß auf das moralische Bewußtsein und die sittliche Praxis der Rechtsgenossen zuschreibt, dem sie durch ihr an-

⁹³ Mt 5,18 f.

ders geartetes Recht entgegenwirken möchte. Auch das Leben in einer Rechtsgemeinschaft hat Anteil an jener *Formatio Mentis*, die die Individuen für bestimmte Erfahrungen, vor allem sittliche, sensibel macht oder desensibilisiert. Beispiele gerade aus der jüngsten Rechtsgeschichte zeigen: Wenn der Staat, aus im Übrigen wohlwollenden Gründen, darauf verzichtet, ein bestimmtes Verhalten, etwa die Abtreibung, unter Strafe zu stellen, entsteht alsbald die Meinung, an diesem Verhalten sei auch moralisch nichts auszusetzen, ja die Betroffenen hätten sogar einen moralischen Anspruch darauf, darin von den Mitgliedern der bürgerlichen Solidargemeinschaft unterstützt zu werden. Auch die Diskussion um die Wiederverheiratung Geschiedener wird nur verständlich, wenn man dabei die Sorge mitberücksichtigt, ein kirchlicher Verzicht auf Sanktionen, z. B. auf den Ausschluß vom Sakramentenempfang, werde alsbald die Meinung entstehen lassen, die »Zweit-Ehe« sei auch moralisch der »Erst-Ehe« gleichzubewerten. Mit solchen Überlegungen ist noch nicht entschieden, wie ein kirchliches Recht beschaffen sein müsse, das diese Sachverhalte regelt; aber es wird deutlich, daß Anlaß besteht, in solchen und anderen Fragen eine eigene konkurrierende Gesetzgebung der Kirche zu entwickeln. Das Recht hat, neben seiner genuinen Ordnungsfunktion, auch eine Aufgabe bei der Bildung der Fähigkeit, sittliche Erfahrungen zu machen, d. h. Erfahrungen, in denen der sittliche Anspruch entdeckt wird, den gewisse typisch wiederkehrende Lebenssituationen an uns richten.

Wichtiger für die Theologie, und darum auch für eine philosophische Einübung in sie, ist die Funktion, die dem kirchlichen Recht für die Kirche als eine spezifisch religiöse Überlieferungsgemeinschaft zukommt. Und hier gelten alle Ergebnisse, zu denen die hier vorgetragenen Überlegungen an früherer Stelle, bei der Betrachtung religiöser Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen, geführt haben. Auch das kirchliche Recht hat, wie das Recht aller religiösen Gemeinschaften, sein Zentrum im Kultrecht. Darum handelt das kirchliche Personenrecht vorwiegend davon, welche Aufgaben den Einzelnen durch bestimmte gottesdienstliche Handlungen übertragen werden, z. B. durch die Taufe, Firmung oder Ordination, welche Funktionen die solchermaßen »Initiierten« im Gottesdienst erfüllen und wie Amts-Anmaßung und Amts-Mißbrauch zu erkennen und abzuwehren seien. Entsprechendes ließe sich auch für das kirchliche Strafrecht und sogar für das kirchliche Sachenrecht zeigen, z. B. bei der Beschränkung des Rechts der Gemeinden, Gebäude oder Geräte

zu verkaufen, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen sind (so das »kanonische Veräußerungsverbot«).

In dieser Beziehung zum Gottesdienst liegt nun auch der spezifisch theologische Grund, von dem her das Kirchenrecht sich legitimiert. So ist, um nur das wichtigste Beispiel zu nennen, die Theologie der Sakramente – der Taufe, der Eucharistiefeier, der Ehe (wenn diese, wie in der Katholischen Kirche, als Sakrament gilt) und der Ordination – der wichtigste Legitimationsgrund, freilich auch der wichtigste Beurteilungsmaßstab für die kirchliche Gesetzgebung zum Personenrecht, aber auch zum Sachenrecht und sogar zum Strafrecht. Dem Ermessens-Spielraum des kirchlichen Gesetzgebers sind deswegen Grenzen gezogen, die durch die theologische Beschreibung des kirchlichen Dienstes, vor allem durch die Theologie der Sakramente, definiert werden. Freilich bleibt im Einzelfall nicht nur zu prüfen, ob der kirchliche Gesetzgeber diese Grenzen überschritten und damit dem von ihm gesetzten Recht die Legitimations-Grundlage entzogen hat; zu prüfen bleibt auch, ob er sich dort, wo er aus anderen – im Übrigen wohlerwogenen – Gründen eine bestimmte Novellierung des kirchlichen Rechts nicht wünscht, mit Recht auf Einsichten der Sakramenten-Theologie beruft, die seinem Ermessen entzogen sind. Es könnte ja geschehen, daß er dasjenige aus theologischen Gründen für unmöglich erklärt, was er nur aus wohlerwogenen rechtspolitischen Gründen vermieden sehen will. Daraus wird deutlich, daß auch die Entscheidung dieser Frage, die kritisch an den kirchlichen Gesetzgeber zu richten ist, Fragen des Glaubens berühren kann, deren Beantwortung das kirchliche Lehramt betrifft.

Fragt man nun nach Kriterien, an denen das kirchliche Recht zu messen ist, dann gilt zunächst das allgemeine Kriterium, das zu Beginn dieses Bandes der hier vorgelegten Untersuchung, im Blick auf Traditionen und Institutionen im allgemeinen, formuliert worden ist: Wie jede Rechtsordnung, so dient auch das Kirchenrecht der Aufgabe, die Tradition einer Überlieferungsgemeinschaft zu sichern. Das setzt voraus, daß das Recht nicht nur zur Befolgung seiner einzelnen Vorschriften anhält, sondern zugleich die *Forma Mentis* der Rechtsgenossen in einer Weise bestimmt, die diese befähigt, jene Erfahrungen zu machen, die im Lichte der Rechts-Überlieferung deutbar werden und so zugleich im Rückblick die Bedeutung dieser Rechts-Überlieferung neu zu begreifen. Nur so werden sie fähig, sich die Überlieferung, auch die des Rechts, aktiv anzueignen und so zu eigenverantwortlichen Gliedern der Rechtsgemeinschaft zu werden.

Das schließt ein, daß der Rechts-Tradition, wie jeder Tradition, zugleich jene weiterführenden Impulse entnommen werden, die auch die Innovation des Rechts als konkrete Gestalt der Überlieferungs-treue verstehen lassen (s. o. S. 56 ff.).

Wenn aber das kirchliche Recht, wie jedes Recht einer speziell religiösen Überlieferungsgemeinschaft, der Beziehung zum Kultus seinen spezifisch religiösen Charakter verdankt, dann bedeutet dies auch, daß an die Organe des kirchlichen Rechts alle diejenigen Fragen zu richten sind, die oben an die »Oikónomoi« der Mysterien und an die Organe des kirchlichen Lehramts gerichtet worden sind (s.o. S. 492 u. 500 f.). Dazu kommt ein spezielles Bewährungskriterium: Wenn die kirchliche Rechtstradition auch das Recht der Ekklesia Israel zu seiner Fülle bringen soll, wird es ein Kennzeichen ihrer Legitimität sein, daß sie sich als fähig erweist, auch unter Christen jene »Freude am Gesetz« zu wecken, die für die »Gesetzesfrömmigkeit« Israels charakteristisch ist (s.o. S. 165 ff.).

h) Charismatiker und ihr Verhältnis zur kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft

Die christliche Überlieferungsgemeinschaft, so ist deutlich geworden, hat in theoretischer Hinsicht durch ihre Kritik am »Gesetz der Werke« ein sehr kritisches Verhältnis zum Recht gewonnen; ein Ausdruck dafür ist die Tatsache, daß es in der Kirche kein »inspiriertes Gesetzbuch des Kirchenrechts« gibt. In der Praxis aber hat sie ein sehr detailliertes Recht entwickelt und dessen Verbindlichkeit durch seine Beziehung zur Verkündigung und zur Glaubens- und Sittenlehre begründet. Ihr Verhältnis zu den Charismatikern scheint komplementärer Natur zu sein. Theoretisch wird deren Hochschätzung betont. »Löschet den Geist nicht aus; Prophetengaben verachtet nicht!«⁹⁴. In der Praxis dagegen ist sie Charismatikern, wo sie auftraten, mit großer Zurückhaltung begegnet.

Das hängt damit zusammen, daß nach christlicher Überzeugung der Christus nicht nur der einzige König, Priester und Lehrer ist, sondern auch der Einzige, auf dem der Geist in seiner Fülle ruht und der deswegen, aufgrund seiner unmittelbaren Beziehung zum Vater, von diesem eine »Kunde« bringen konnte, die der »Überlieferung der Väter« nicht zu entnehmen war. »Niemand hat jemals Gott gesehen.

⁹⁴ 1 Thes. 5,19 f.

Der einzige Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht«⁹⁵. Wer sich nach Jesu Tod und Auferweckung noch auf Visionen und Auditionen beruft (wie etwa Paulus dies wiederholt tut), darf nicht den Anspruch erheben, die Botschaft Jesu selbst durch irgendeine neue Botschaft zu ergänzen oder gar zu überbieten. Der Charismatiker ist entweder der getreue Ausleger der einen Botschaft, die Christus schon und auf unüberbietbare Weise gebracht hat, oder er ist ein Verführer, den die Gemeinde zurückweisen muß. »Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt als wir es verkündet haben, der sei verflucht, auch wenn ich selbst es wäre oder ein Engel vom Himmel«⁹⁶. Es ist bezeichnend, daß der Charismatiker Paulus dieses Kriterium an der zitierten Stelle nicht nur gegenüber anderen Predigern geltend macht, sondern auch gegen sich selbst. Und so sind auch in der Geschichte der Kirche auftretende Charismatiker immer wieder daran gemessen worden, ob sie sich in Übereinstimmung mit derjenigen Verkündigung und Lehre befinden, die auf »apostolische Überlieferung« zurückgeht und sich an ihr bewährt, oder ob sie, in beanspruchter Gott-Unmittelbarkeit, »neue Lehren« verkünden, die von dieser Überlieferung abweichen.

Ein weiteres Kriterium zur Beurteilung von Charismatikern hat ebenfalls schon Paulus aufgestellt: Sie sind daran zu messen, was sie zur »Auferbauung« der Gemeinde beitragen, sei es selbst und unmittelbar, sei es mit Hilfe von Interpreten, die ihr geistgewirktes Wort in eine Anrede übersetzen, die die Gemeinde verstehen und sich zueigen machen kann. »Wer daher in Zungen redet, der bete, daß es gedolmetscht werde«⁹⁷. Das entspricht dem allgemeinen Kriterium, an dem in jeder religiösen Überlieferungsgemeinschaft die Charismatiker gemessen werden müssen: Der Charismatiker wird sich dessen bewußt werden müssen, daß er in seinem Anschauen und Denken – oft mehr, als er zunächst selber bemerkt – durch die Überlieferungsgemeinschaft geprägt ist, der er entstammt, und daß sein Auftreten auf diese Gemeinschaft in einer Weise zurückwirkt, die er verantworten muß (s. o. S. 59 ff.).

Das gilt auch für jene Sondergemeinschaften, die sich häufig um solche Charismatiker sammeln (s. o. S. 63 ff.). Sie können zu Spaltungen innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft führen, ihr aber auch

⁹⁵ Joh 1,18.

⁹⁶ Gal 1,8f.

⁹⁷ 1 Kor 14,13.

wirksame Impulse zu ihrer »Erneuerung aus den Ursprüngen« vermitteln. Dadurch entsteht die Frage, auf welche Weise die Überlieferungsgemeinschaft ihnen Raum für die Entwicklung von Sonderformen ihrer Frömmigkeit geben kann, ohne dadurch gegen die Treue zu ihrer Überlieferung zu verstoßen. Für die Kirche ist in diesem Zusammenhang vor allem darauf hinzuweisen, daß Charismatiker nicht selten zu Ordensgründern geworden sind, und dies auch dann, wenn dies ursprünglich gar nicht ihre Absicht gewesen ist, und daß sie dann bemüht sein mußten, auch ihre besondere Weise des Glaubensverständnisses und der Glaubenspraxis überlieferungsfähig zu machen, d. h. zu institutionalisieren. Ausdruck dafür sind die Ordensregeln, die der Gemeinschaft gegeben werden – nicht selten gegen den Widerstand der charismatischen Gründerfiguren, die oft ein Mißbehagen dagegen empfinden, die Gabe des Geistes, »der weht, wo er will«, in der Rechtsform einer Regel an kommende Generationen weiterzugeben und damit zugleich ihrer eigenen charismatischen Autorität Grenzen zu setzen. Hier wie in anderen Fällen erweist sich das religiöse Recht auch als ein Schutz der Gemeinschaft vor dem Übergewicht solcher charismatischen Autoritäten, zugleich aber als eine Bedingung dafür, nicht nur die Weisungen des Gründers zu erfüllen, sondern innerhalb der Gemeinschaft eigene Verantwortung zu übernehmen und so zu deren aktiven Mitgliedern zu werden. Die Ordensregeln machen Funktionsnachfolge möglich, sodaß die Gemeinschaft den Tod ihres Gründers überdauern kann; und sie weisen den unterschiedlichen Mitgliedern der Gemeinschaft ihre je besonderen Aufgaben zu, die sie in eigener Verantwortung erfüllen können.

Für den christlichen Charismatiker verbindet sich mit diesem allgemein-religiösen noch ein speziell christliches Beurteilungskriterium. Weil Christus der einzige ursprüngliche Geiststräger ist, und weil er in der Kraft seiner Auferstehung diesen Geist, der »auf ihm ruhte«, der Kirche als ganzer und jedem ihrer Glieder mitgeteilt hat, darf auch der Charismatiker, um seine Berufung richtig zu verstehen, die Geist-Begabung nicht als ein Privileg in Anspruch nehmen, durch das er sich über die »schlichten Gläubigen« erhebt. Unbeschadet der innovatorischen Impulse, die von ihm ausgehen, und ohne Minderung der Autorität, die er deshalb für sich in Anspruch nehmen kann, wird sein Wirken daran gemessen werden müssen, inwieweit er diejenigen, an die er sich wendet, zu einer Antwort auf seine Anrede fähig macht, die sich zu einem Dialog unter »Geistbegabten«

entfaltet, sodaß diese fähig werden, »als Geistbegabte gemeinsam mit Geistbegabten zu beurteilen, was des Geistes ist«⁹⁸. Das aber wird nur möglich, wenn es ihm gelingt, seine Hörer zu eigenen Erfahrungen vom Wirken des Geistes zu befähigen, aufgrund derer sie auf sein geistgewirktes Wort eine nicht weniger geistgewirkte Antwort zu geben. Und so bewährt sich auch mit Bezug auf den christlichen Charismatiker das nun schon mehrfach formulierte Beurteilungskriterium: Auch er kann seinen Auftrag nur erfüllen, indem sein Wirken für seine Hörer zu einer »Schule der Erfahrung« wird, kraft derer sie zu seinen eigenverantwortlichen Dialogpartnern und zu eigenständigen Zeugen für die Wahrheit der von ihm neu gedolmetschten Glaubens-Überlieferung werden.

i) *Ein Rückblick*

An alle Inhaber kirchlicher Dienstämter ist also eine zweifache Frage zu stellen: Wird deutlich, daß ihr Anspruch, in persona Christi zu sprechen und zu handeln, die Selbstlosigkeit ihres Dienstes zum Ausdruck bringt und nicht in eine Eigenmacht umschlägt, die sich, um sich desto wirksamer durchzusetzen, auf einen Auftrag Christi beruft? Die demütige Aussage »Das verlange nicht ich, sondern Christus, der durch mich spricht« kann, oft unbemerkt, zum Deckmantel eines solchen »fromm verkleideten« Durchsetzungswillens werden. Und wird deutlich, daß sie, in persona Christi sprechend und handelnd, jene im wörtlichen Sinne »hervor-rufende«, in die Fähigkeit zur Antwort hinein-rufende Anrede Christi vermitteln, die der Hörer nur beantworten kann, indem er durch diese Anrede zugleich zum eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit gemacht wird?

Wenn die Aufgabe der christlichen Überlieferung und ihrer Institutionalisierung in der Kirche darin besteht, ihre Mitglieder zu aktiver Mitgliedschaft zu qualifizieren, und wenn dies nur durch eine *Formatio Mentis* geschehen kann, durch die sie zu Erfahrungen fähig werden, in deren Lichte sie »Rechenschaft von ihrer Hoffnung« geben können, dann richten alle soeben formulierten kritischen Anfragen sich nicht nur an die Inhaber kirchlicher Leitungsämter, sondern zugleich an jedes ihrer Mitglieder. Sind sie, in aller Unterschiedlichkeit ihrer Aufgaben, zu einem Glaubenszeugnis fähig geworden, das sie nicht dazu verführt, nach innen und außen »ihre eigene Gerech-

⁹⁸ 1 Kor. 2,13.

tigkeit aufzurichten« und diese in der Anklage gegen die »jeweils anderen« zum Ausdruck zu bringen? Diese Selbstgerechtigkeit kennt verschiedene Formen, z. B. die heute beliebte Anklage gegen die Inhaber kirchlicher Leitungsämter, die »immer noch nicht eingesehen haben, was den schlichten Gläubigen offenkundig ist«, aber auch die Anklage kirchlicher Amtsträger gegen den Willen der Gläubigen zu eigenverantwortlicher Zeugenschaft, der unter den Verdacht gestellt wird, das eigene subjektive Gutdünken über die kirchlich vermittelte Heilswahrheit zu stellen. Im Austausch solcher Anklagen mögen nützliche Warnungen in beiderlei Richtung enthalten sein. Aber sie verfehlen den Grund ihrer möglichen Berechtigung, wenn sie nicht von der selbstkritischen Anfrage an jedes Mitglied der kirchlichen Gemeinschaft getragen sind: Ist es uns gelungen, im eigenen, verantwortlichen Glaubenszeugnis und in der verantwortlichen Erfüllung unseres je besonderen Auftrags in der Kirche das eine Zeugnis Christi weiterzugeben, der allein der »wahre Zeuge« ist?

In diese selbstkritische Anfrage, die die Kirche als ganze und jedes ihrer Glieder betrifft, wird auch der sich einbeziehen müssen, der eine Ekklesiologie vorträgt oder eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie« versucht. Jede Lehre von der Kirche und jede philosophische Bemühung um die Einübung in eine Weise des Denkens, durch die eine solche Lehre von der Kirche erst möglich wird, steht unter der Anfrage: Trägt sie dazu bei, die Glaubenden zu jener Antwort auf die Glaubensbotschaft zu befähigen, in der Christi befreiendes und verpflichtendes Wort für immer neue Hörer zur Sprache gebracht wird? Befähigt sie die Glaubenden zu dem mutigen und zugleich selbstlosen Dienst an der Re-präsentation der göttlichen Anrede an die Menschen, die der Kirche als Institution und allen ihren Gliedern aufgetragen ist? Die Leser dieses Versuches einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie« mögen selbst beurteilen, ob und innerhalb welcher Grenzen die hier vorgetragenen Überlegungen diesem Auftrag gerecht geworden sind.

Achstes Teilergebnis

Die christliche Botschaft bedarf, um überlieferungsfähig zu sein, der gleichen institutionalisierten, d. h. auf Funktionsnachfolge angelegten Dienste und Ämter, die auch für jede andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft notwendig sind. Und hier wie in allen anderen

Fällen haben diese die Aufgabe, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft durch eine entsprechende *Formatio Mentis* zur freien Aneignung des Überlieferungsgutes zu befähigen und sie damit zu eigenverantwortlichen Zeugen für deren Wahrheit werden zu lassen. Das geschieht – hier wie in jeder Überlieferungsgemeinschaft – dadurch, daß die Überlieferungsgenossen zu spezifischen Weisen der eigenen Erfahrung fähig werden, die sie im Lichte der Überlieferung verstehen lernen, sodaß sie auch umgekehrt den Bedeutungsgehalt der Überlieferung im Lichte der eigenen Erfahrung neu erfassen. An der Erfüllung dieser Aufgabe ist daher auch die christliche Überlieferung mitsamt all ihren Organen zu messen.

Der Erfüllung dieser Aufgabe treten jedoch für die Gemeinschaft der Glaubenden spezifische Schwierigkeiten entgegen. Überlieferung ist nur notwendig, weil über Jesu Tod und Auferweckung hinaus »die Geschichte noch weitergeht« und ihre Vollendung noch vor sich hat. Andererseits ist, nach der Überzeugung der Glaubenden, die Geschichte Gottes mit seinem Volk, ja mit der gesamten Menschheit in Jesu Tod und Auferweckung zu ihrer unüberbietbaren Fülle gelangt. Die Geschichte »*post Christum passum et resuscitatum*« und damit die Notwendigkeit einer christlichen Überlieferung erweisen sich so als eine Folge der »Verzögerung« der Wiederkunft Christi, die von den ersten Zeugen der Botschaft nicht erwartet worden war. Und die Institutionalisierung dieser Überlieferung in der Kirche trägt die Paradoxien dieser Parusieverzögerung an sich. Es kann, über Christus hinaus, keinen König oder Priester, keinen Propheten oder Lehrer mehr geben. Darum hat Christus seinen Jüngern verboten, sich mit diesen Namen nennen zu lassen. Und doch kann die Botschaft des Evangeliums ohne derartige institutionalisierte Ämter nicht weitergegeben werden. Der dadurch entstehende Widerspruch kann nur dadurch aufgelöst werden, daß alle Organe der christlichen Überlieferung »*in persona Christi*« sprechen und handeln, d. h. dessen alleinige Wirksamkeit für die Glaubenden gegenwärtig und erfahrbar machen.

Es ist nun diese »*Repraesentatio Christi*« durch den Dienst der Kirche, durch welche die Glaubenden zu spezifischen Weisen eigener Erfahrung befähigt werden und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für ihre Wahrheit werden können. Das gilt zunächst und vor allem für die sittliche Erfahrung, vor allem für die, die in der Begegnung mit dem notleidenden Nächsten gemacht wird. Der Glaubende wird fähig, im notleidenden Nächsten »Christus zu sehen«, d. h. die Ge-

genwarts- und Erscheinungsgestalt, in welcher Christus selbst ihn unter seine Anrede stellt und zu Werken der Liebe verpflichtet. Aber auch der Helfende selbst wird für den, dem er sich zuwendet, zur Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt Christi, der allein fähig ist, dem Leidenden zugleich mit der Linderung physischer Not die heilschaffende Liebe Gottes zuzuwenden. So werden der Notleidende und sein Helfer je auf ihre Weise zum »Bild Christi«, das jeder von ihnen im anderen zu entdecken vermag.

Auf diese Weise wird es dem Glaubenden möglich, den Dienst am Nächsten, zu dem er sich in der sittlichen Erfahrung aufgerufen weiß, illusionslos und resignationsfrei zu vollziehen: Er wird durch die christliche Botschaft frei von der Illusion, in »eigener Gerechtigkeit« und durch die Effektivität seiner »Werke« die Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt durchzusetzen; er ist aber aufgrund dieser Botschaft auch vor der Resignation bewahrt, die sich sonst unvermeidlich einstellen müßte, wenn er sich Rechenschaft davon gibt, daß er als Sünder in einer sündigen Welt weder das geeignete Subjekt des Heilswirkens ist noch in dieser Welt die geeigneten Mittel findet, um das Heil Gottes wirksam herbeizuführen. Nur als »Bild« (erfahrbare Gegenwartsgestalt) des göttlichen Wirkens kann der Mensch auch seinerseits in seinem Sprechen und Handeln neue »Bilder« (wirk-same Zeichen) dieser göttlichen Gegenwart setzen.

Auf diese Weise wird die christliche Botschaft – und insbesondere die in jüngerer Zeit wieder viel diskutierte »Rechtfertigungslehre« – zu einer Schule der illusionslosen und resignationsfreien sittlichen Erfahrung. Gelingt den Organen der christlichen Überlieferung die Erfüllung dieser Aufgabe, dann befähigen sie die Glaubenden, auch in den Inhalten anderer Erfahrungsarten, z. B. der ästhetischen Erfahrung und sogar in der wissenschaftlichen Empirie, deren Bedeutungsmomente unverkürzt zu erfassen und sie als Weisen der Begegnung mit der befreienden und zugleich verpflichtenden Anrede Gottes zu begreifen. Auf diese Weise leistet die christliche Überlieferung eine *Formatio Mentis* der Glaubenden, kraft derer diese auf ihren verschiedenen Erfahrungsfeldern fähig werden, die eigene Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen und umgekehrt die Überlieferung im Lichte der eigenen Erfahrung zu begreifen. So werden sie, in der durch ihre eigenen Erfahrungen erworbenen Kompetenz, zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferung. Gelingt jedoch den Organen der christlichen Überlieferung die Erfüllung dieser Aufgabe nicht, dann schlägt die erwähnte For-

matio Mentis, oft unbemerkt, in eine Deformation um, die die Hörer der Botschaft stumm und zur eigenverantwortlichen Antwort unfähig macht.

Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist die christliche Überlieferungsgemeinschaft auf den Dienst der Theologen angewiesen, die die normativen Zeugnisse der christlichen Überlieferung so auslegen, daß der Hörer zu solcher Aneignung fähig und zugleich vor Mißverständnissen des Wortes bewahrt wird, das diese Überlieferung ihm zuspricht. Die dazu nötigen Auslegungshilfen (Interpretamente) kann die Theologie in wichtigen Hinsichten der Philosophie entnehmen, näherhin der Transzendentalphilosophie. Diese legt teils, als allgemeine Transzendentalphilosophie, die Bedingungen frei, ohne die keine Erfahrung zustandekommt; teils benennt sie, als spezielle Transzendentalphilosophie, die besonderen Bedingungen spezieller Arten von Erfahrung. Als allgemeine Transzendentalphilosophie gibt sie an, wovon es abhängt, ob es gelingt, subjektive Erlebnisse (darunter auch religiöse) in Inhalte objektiver Erfahrung zu transformieren. Als spezielle Transzendentalphilosophie kann sie zeigen, von welcher Art der Kontext ist, innerhalb dessen sowohl die auf normative Weise bezeugten Erfahrungen, von denen die religiöse Überlieferung spricht, als auch diejenigen, zu denen die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft befähigt werden sollen, sich von bloß subjektiven Bekundungen »religiöser Bewußtseinszustände« unterscheiden lassen. Auf solche Weise trägt eine solche Transzendentalphilosophie dazu bei, Theologie von Psychologie zu unterscheiden – sei es von einer Psychologie der »Offenbarungszeugen«, sei es von einer Psychologie der »Hörer des Wortes«.

Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann darüber hinaus deutlich machen, auf welche Weise einerseits jede Erfahrung einen geordneten Kontext des Anschauens und Denkens voraussetzt, wenn die Transformation von Erlebnissen in Erfahrungen gelingen soll, auf welche Weise aber andererseits Inhalte der Erfahrung verändernd auf die Struktur dieses Kontextes zurückwirken und so eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« verlangen und zugleich möglich machen. Auf solche Weise wird der einzelnen Erfahrung ihre unverkürzte Eigenbedeutung gewahrt und der Gefahr entgegen gewirkt, daß eine transzendente Reflexion auf die *Bedingungen* der Erfahrung in den Versuch umschlägt, die *Inhalte* der Erfahrung aus apriorischen Gründen zu deduzieren und so auch die *Zeugnisse* der Erfahrung als bloße Beispiele zur Veranschaulichung apriorischer

Einsichten zu gebrauchen. Da auch die Theologie von dieser Gefahr nicht frei ist, kann eine so verstandene Transzendentalphilosophie dazu beitragen, der Theologie – und durch sie vermittelt aller Auslegung der christlichen Botschaft – den Charakter einer »Schule der Erfahrung« zu wahren.

Aus der Aufgabe, Schule der Erfahrung zu sein, ergeben sich Legitimationsgründe, aber zugleich auch Bewährungsproben der christlichen Überlieferung und ihrer Organe.

Die Transfiguration des Menschen (z. B. des Notleidenden und seines Helfers) in ein »Bild« Christi wird nicht in rein theoretischer Reflexion gewonnen, sondern ist eine Folge jener »Gestaltgemeinschaft mit Christus«, die dem Menschen im wirkenden Wort der Verkündigung, im ebenso wirkenden Wort der Vergebungszusage und in den wirksamen Zeichenhandlungen des Gottesdienstes, vor allem in Taufe und Herrenmahl, zugesprochen wird. Dem entspricht es, daß in der Geschichte der Kirche sich das Hören des in Vollmacht gesprochenen Wortes und die Feier der Sakramente als unentbehrliche Weisen erwiesen haben, wie die christliche Überlieferung zugleich als Schule der Erfahrung an den Glaubenden wirksam geworden ist. Darum gehört das gottesdienstliche Kerygma, das als gegenwärtig geschehend ansagt, was in der gottesdienstlichen Anamnese berichtet wird, zu den entscheidenden Mitteln der Schule christlicher Erfahrung. Insbesondere Heiligenviten geben davon deutliches Zeugnis.

Andererseits können Verkündigung und Sakramentsfeier auf solche Weise mißverstanden werden, daß damit auch die christliche Erfahrung auf irreführende Weise gedeutet wird und damit zugleich, schon als Erfahrung, auf charakteristische Weise mißlingt. Das kann an den Irrlehren der Christologie, am »Monophysitismus«, aber auch am »Arianismus« auf besonders deutliche Weise aufgewiesen werden. (Vgl. dazu den Zusammenhang zwischen der christologischen Lehrentscheidung des Konzils von Nizäa und seinen Anordnungen zur Pflege der Kranken in Kathedral-Hospitälern.) Deshalb erweist sich auch das Dogma, vor allem das christologische, als unentbehrlich, wenn die christliche Überlieferung ihre Aufgabe als Schule der Erfahrung erfüllen soll.

Daraus ergeben sich freilich auch kritische Anfragen an die Organe der christlichen Überlieferung. Wird in ihrer Tätigkeit deutlich, daß sie, in persona Christi sprechend und handelnd, dem Hörer die befreiende und zugleich verpflichtende Anrede Christi vermitteln, die ihn zur eigenständigen Antwort befähigt und ihn so zum eigen-

verantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Botschaft werden läßt? Diese kritische Anfrage richtet sich an alle Diener am Wort, an die Sprachlehrer des Gebets, die Vorbeter in der Gemeinde, die »Diener der Mysterien Gottes«, aber auch an die Inhaber des kirchlichen Lehramts. Sogar die Gestaltung des kirchlichen Rechts und seines Einflusses auf die *Forma Mentis* der Glaubenden, insbesondere auf ihre Befähigung zur religiös verstandenen sittlichen Erfahrung, und das Wirken von Charismatikern in der Kirche ist an diesem Kriterium zu messen. Denn deren besondere Geist-Begabung muß in ihrem Verhältnis zu jener Gabe des Geistes gesehen werden, die allen Glaubenden von Christus verliehen ist. Recht und Charisma dienen gemeinsam der Aufgabe, die Glaubenden zu jenem Dialog fähig zu machen, in welchem diese »als Geistbegabte gemeinsam mit Geistbegabten beurteilen können, was des Geistes ist«⁹⁹.

Es handelt sich deshalb nicht um Anfragen solcher Art, daß sie in gegenseitigen Vorwürfen der »Laien« gegen die »Amtsträger«, aber auch der Inhaber kirchlicher Ämter gegen die auf ihre Eigenverantwortung pochenden Laien ihren angemessenen Ausdruck finden könnten, sondern in erster Linie um Anfragen, die jedes Mitglied der kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft selbstkritisch an sich selber zu richten hat. Ist es jedem von ihnen gelungen, im eigenen, verantwortlichen Dienst und in der Erfüllung seines je besonderen Auftrags in der Kirche das eine, heilswirksame Zeugnis Christi weiterzugeben, der allein der »wahre Zeuge« ist? Diese Frage richtet sich auch an die Vertreter der Theologie und sogar an Philosophen, sofern sie sich vornehmen, ihre Leser in eine Weise des Denkens einzuüben, die notwendig ist, wenn Auftrag und spezifische Eigenart der kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft und ihrer Organe angemessen verstanden werden sollen.

⁹⁹ 1 Kor 2,13.