

Walter Sparn

Implizite Axiome und impliziter Glaube. Eine Erinnerung und eine Nachfrage

I.

Hört man Dietrich Ritschls Rede von "impliziten Axiomen" mit theologiehistorisch informierten Ohren, so fällt einem natürlich auf, daß sie in Sachen "Axiom" eine weit zurückreichende Vorgeschichte hat; noch mehr aber, daß sie diese Tradition geradezu gegen sich selbst wendet. Denn niemals hätte der wissenschaftslogische Begriff des Axioms oder Prinzips eine Spezifikation unter dem Gesichtspunkt einer nicht expliziten, sondern impliziten Kenntnis geduldet. Aber, so fällt einem dann weiter auf, diese Näherbestimmung hat ihrerseits eine lange Vorgeschichte, nämlich im theologischen Begriff des "impliziten Glaubens". Doch auch diese Tradition wird in Ritschls Annahme von impliziten Axiomen des Denkens und Handelns des Gläubigen geradezu abgebrochen, jedenfalls auf den ersten Blick. Denn der Ausdruck *fides implicita*, wie ihn die protestantische Theologie seit dem 16. bis ins 20. Jahrhundert gebraucht hat, signalisiert keineswegs die Absicht, ökumenisch Gemeinsames in der "Tiefengrammatik" etwa der verschiedenen Konfessionen aufzuspüren, sondern ganz im Gegenteil die Absicht der konfessionellen Abgrenzung. Dieser Ausdruck ist eine polemische Zuschreibung an das römisch-katholische Verständnis des individuellen Glaubens; nach protestantischer Auffassung ein religiös insuffizientes Verständnis. "Impliziten Glauben" zu diagnostizieren, stellt eine Äußerung des protestantischen Überlegenheitsbewußtseins dar, nicht nur des religiösen, sondern überhaupt des kulturellen - das Disqualifizierte heißt daher auch *fides carbonaria*, Köhlerglaube.

Mit diesem "impliziten Glauben" hat die Suche nach "impliziten Axiomen" gewiß nichts im Sinn. Anders wäre es, wenn bei jener polemischen Abgrenzung auch ein *positiver*, die eigene Konfession

kennzeichnender Begriff von implizitem Glauben mit im Spiele war. Dies ist nun tatsächlich der Fall, woran ich im folgenden erinnern will; und so läßt sich fragen, ob es einen sachlichen Zusammenhang zwischen jenem Begriff und dem Konzept der impliziten Axiome gibt. Diese Frage läßt sich, denke ich, im Blick auf die (in beiden Fällen problematische) Korrelation von "implizit" und "explizit" bejahen. Die theologiehistorische Erinnerung nötigt mich daher zu einer systematisch-theologischen Nachfrage.

Diese Nachfrage hat eine gewisse Pointe, die ich nicht verschweigen möchte. Dietrich Ritschls Annahme impliziter Axiome des Verhaltens von Christen steht in scharfem Kontrast zu dem fast erbitterten Kampf, den frühere Träger seines Namens gegen alles führten, was impliziter Glauben heißen mochte.

Die traditionelle Polemik aufnehmend, hat ALBRECHT RITSCHL die protestantische Superiorität gegenüber dem Katholizismus ganz in die Ausdrücklichkeit, Ausweisbarkeit und Überschaubarkeit des reformatorischen Glaubens gesetzt - als Bedingung auch für seine praktische Effizienz: Die sittliche Arbeit am Reich Gottes bleibt zurück, wenn man nicht weiß, woran man glaubt (vgl. EKG 278!). Der Vergewisserung hierüber diene nicht zuletzt die vollständige Ausscheidung aller den biblischen Stoff ins Unbestimmte ziehenden "natürlichen" oder "metaphysischen" Theologie. Der "Unterricht in der christlichen Religion" (1875) läßt sich methodologisch als der Nachweis kennzeichnen, daß die Beschränkung des christlichen Glaubenswissens auf einen positiv gegebenen Text mehr erbringt als der scheinbare Reichtum der alten naturrechtlich oder der neueren spekulativ argumentierenden Theologie.

Nun hat Albrecht Ritschl, trotz der gemeinsamen Aversion gegen impliziten Glauben, die altprotestantische Theologie noch zum katholischen Mittelalter gerechnet. Den Schein der Widersprüchlichkeit löste dann OTTO RITSCHL auf, der einen nicht unbeträchtlichen Teil seiner "Dogmengeschichte des Protestantismus" (1908/27) dem Nachweis dafür widmete, daß speziell die atlutherische Dogmatik, wegen ihres für die praktische Frömmigkeit ganz unerschwinglichen prinzi-

pientheologischen Formalismus, ihrerseits auf die Legitimation des impliziten Glaubens der einfachen Frommen hinausgelaufen sei. Zumal die Nötigung zur Feststellung "fundamentaler Glaubensartikel" zeige, daß die Axiomatisierung der reformatorischen Ansätze durch die altprotestantische Scholastik unvermeidlich einen metaphysischen Wissensüberschuß und religiösen Anerkennungsbedarf erzeugen mußte, der dann nicht anders denn eben als angebliches Implikat des reformatorischen Fiduzialglaubens gerechtfertigt werden konnte.

Die Behauptungen der älteren Ritschl hat ein Schüler in einer umfänglichen, die gesamte Theologiegeschichte durchprüfenden Untersuchung validieren wollen: Georg Hoffmann, "Die Lehre von der *fides implicita*" (1903/09). Hier werden Schafe und Böcke vollends aufgeteilt, und der schiere Positivismus des Autors läßt sich von keinem der Probanden erschüttern: Das echt reformatorische Christentum hat so etwas wie impliziten Glauben und implizite Voraussetzungen des Glaubens als methodologisch irrational und religiös illegitim abzuweisen.

Und nun der (mit Verlaub)jüngste Ritschl! Revoziert er das familien-geschichtliche Erbe zugunsten einer Ehrenrettung des "impliziten Glaubens"? Wenn auch nicht im Sinne der polemischen, separierenden Formel, so doch vielleicht im Sinne des positiven Begriffs und seiner Bedeutung für eine Phänomenologie des Glaubens? Wenn dies zutrifft, dann arbeitet Dietrich Ritschls Konzeption nicht zuletzt gewisse Altlasten ab, die ihm vom theologischen Positivismus seiner Väter (und, gewiß, auch anderer Theologen) hinterlassen worden sind.

II.

An den polemischen Topos muß zunächst noch einmal erinnert werden, weil zwar nicht er selbst, wohl aber sein Gegenstück im Kontext der andern Konfession mit dem Konzept der impliziten Axiome möglicherweise etwas gemeinsam hat. Dies ist die Annahme eines *thesaurus fidei Ecclesiae*, d.h. hier: der konstitutiven Bedeutung der kirchlichen Tradition für den individuellen Glauben.

Die Polemik gegen impliziten Glauben besagt in diesem Zusammenhang zweierlei. Zum einen soll die Auskunft an die *pii simplices* bestritten werden, daß es im Fall des nicht bewußten, unklaren oder zweifelhaften Glaubenswissens genüge "zu glauben, was die Kirche glaubt". Dabei geht es nicht nur um ein quantitatives Mehr oder Weniger, sondern auch um ein unterschiedliches Verständnis des *Glaubens* selbst: dort die übernatürliche Information und ihre Annahme, hier das Vertrauen in die göttliche Heilzusage, deren Inhalt von Glaubenden selber ausdrücklich und klar gewußt werden muß. Alles andere, gar ein 'unbewußtes' Wissen, wäre eine heilsgefährliche Unterbestimmung des christlichen Glaubens. Zum andern geht es darum, wer Subjekt des Glaubens sein könne; denn zu glauben, was die Kirche glaubt, unterstellt, daß die Kirche als ganze (was zugleich heißt: in ihrem leitenden Amt) auch, ja in erster Linie das Subjekt des christlichen Glaubens sei. Und dies sei sie als Trägerin und Auslegerin der universalen Glaubensüberlieferung, eben des Glaubensschatzes. Die Polemik gegen impliziten Glauben dient somit zugleich der Bestreitung des *Traditionsprinzips*, wie es vom Tridentinum noch einmal fixiert worden war.

Im Zusammenhang der polemischen Formel ist nun die Opposition von "implizit" und "explizit" eine *asymmetrische*. Es handelt sich um ein und dasselbe Glaubenswissen, das vom einfachen Gläubigen teilweise oder undeutlich, vom gelehrten Gläubigen vollständig und deutlicher, von der Mutter Kirche aber schlechthin vollständig und deutlich gewußt wird. Ob und wie impliziter Glaube expliziert werden könne, ist hier gar nicht die Frage; der implizite Glaube eines Glaubenssubjektes wird vielmehr ergänzt und erklärt durch den expliziten Glauben eines anderen Glaubenssubjektes. Das Verhältnis von implizitem und explizitem Glauben ist, mit andern Worten, kein hermeneutisches, sondern ein *institutionelles* Problem.

So legt schon der polemische Topos des impliziten Glaubens, obwohl er als solcher mit dem Konzept der impliziten Axiome unvereinbar ist, doch eine Anfrage an dieses Konzept nahe. Wie versteht es das Verhältnis von gläubigem Individuum und Institutionen des Glaubens?

Sicherlich partizipiert die axiomatische Tiefenschicht des einzelnen an der Glaubensüberlieferung der jeweiligen Gruppe, Kirche und der Christenheit im ganzen; unvermeidlicherweise schon wegen der vorbewußten und nichtsprachlichen Faktoren seiner religiösen Sozialisation. Aber sicherlich auch lagert sich die jeweilige Individualisierung des christlichen Glaubens in impliziten Axiomen ab und wird im weiteren Fortgang von solchen Axiomen mitgesteuert, d.h. wird axiomatisch auf Dauer gestellt. Kann man, beides zusammengenommen, hier von einer protestantischen Version des Traditionsprinzips sprechen?

Ganz andere Verhältnisse liegen nun vor bei der innerkonfessionellen Opposition von explizitem und implizitem Glauben. Eine solche gab es, da die altprotestantische Theologie im Blick auf den reformatorischen Glauben ihrerseits das Phänomen einer *notitia confusa et implicita* anerkennen und rechtfertigen mußte; freilich bei weitem nicht so pauschal und auch keineswegs im tridentinischen Sinne, wie Otto Ritschl das behauptet hat.

Der Ausgangspunkt ist hier denn auch nicht der Glaubensschatz der Kirche, sondern die *fides explicita* des einzelnen Christen. Dieser, meines Wissens erst von der altprotestantischen Dogmatik gebildete Terminus besagt, daß der heilsame Glaube als solcher und in seinem ganzen Umfang zugleich ein klares Wissen und eine bewußte Zustimmung darstellt. Weil in der *fiducia* (ein Heilsvertrauen, das sich ja auf etwas außerhalb des Gläubigen richtet) notwendigerweise *notitia* und *assensus* impliziert sind, ist diese strikt expliziter Glaube - ein Glaube, dessen Subjekt unvertretbar die Erfahrung des einzelnen Gewissens ist. Man kann sich das Pathos kaum hoch genug vorstellen, das die alten Dogmatiker in diese individuelle, authentische und von keinem angeblich uneinholbaren Vorsprung der Kirche relativierbare Gewißheit und Ausdrücklichkeit des Glaubens setzen. Ohnedies hagiographisch formuliert, bleibt das "hier stehe ich ..." die Formel des protestantischen Selbstbewußtseins auch dann, ja erst recht dann, als der zunächst allerdings noch unterstellte Vorsprung der Bibel vor dem individuellen Glauben seines statutarischen Charakters entkleidet wird. Das gilt für

das theologische Prinzip der Neologie, die “innere Empfindung”, aber auch für den transzendentaltheologischen Begriff der “Frömmigkeit”, also für die gesamte moderne “Glaubenslehre”, und es gilt nicht weniger für die angeblich “biblische Theologie” Albrecht Ritschls.

Ob nun alt- oder neuprotestantisch: In diesem innerkonfessionellen, soteriologischen Zusammenhang ist die Opposition von explizit und implizit eine *symmetrische*. Denn das im Heilsvertrauen implizierte Wissen ist impliziert im Sinne der einfachen logischen Präsupposition; *materia* und *objectum* des heilsamen Glaubens sind identisch, wie die altprotestantische Dogmatik sagt. Hierfür gebraucht sie denn auch nicht schon den Terminus *fides implicita*. Dieser kommt erst in einem zweiten Schritt ins Spiel. Unbeschadet des Gesagten enthält das Vertrauen in die göttliche Heilzusage nämlich insofern doch nicht das gesamte nötige Glaubenswissen, als es in einem größeren Horizont von Wissen und Zustimmung allererst vermittelt und ermöglicht wird. Dieses Mehr ist nach altprotestantischer Auffassung die *Bibel* im ganzen und einzelnen, d.h. das kanonische Wort Gottes, sowie die dort ja legitimierte natürliche Erkenntnis Gottes und seines Willens, d.h. die *philosophische Theologie* und das *Naturrecht*. In der neueren Theologie nehmen diese Rollen die Historiographie des Christentums einschließlich der Bibel sowie die Religionsphilosophie (einschließlich eines Begriffs der christlichen Kirche) ein, die nun den Plausibilitäts-horizont des positiven Glaubenswissens darstellen. Beidesmal aber stellt sich das schwierige Problem, wie denn das Implikationsverhältnis zwischen dem Glauben, dem Voraussetzung und Gegenstand material identisch sind, und jenen Vermittlungsvehikeln oder Horizonten, die zu seiner Genese erfordert sind, vorzustellen sei.

Es ist klar, daß die Opposition von Explizitem und Implizitem hier nicht ebenso symmetrisch ist wie im Fall des expliziten Heilsvertrauens und des darin implizierten Wissens. Man kann gleichwohl noch insofern von Symmetrie reden, als ihre Verhältnisbestimmung in jedem Fall einen *hermeneutischen* Vermittlungsprozeß darstellt. Aber wie homogen ist dieser Prozeß, wenn das im Heilsglauben Mitgeglaubte und Mitgewußte ihm gegenüber *heterogener* Natur ist, nämlich die

Bibel als statutarischen "Kanon" oder die "Vernunft" zur Quelle hat? Diese Komplikation ist es, welche die altprotestantische Dogmatik veranlaßt hat, einen protestantischen Begriff von implizitem Glauben zu entwickeln. Die Problematik dieses Begriffes wird weitere Anfragen an den Gebrauch des Wortes "implizit" in der Rede von impliziten Axiomen nahelegen.

III.

Der historische Kontext der fraglichen Begriffsbildung war freilich wieder ein kontroverstheologischer. Den Abschluß der konfessionellen Trennung von Lutheranern und Reformierten zwischen 1580 und 1618 bildete die von jenen offensiv, von diesen faktisch vollzogene Feststellung des unüberbrückbaren dogmatischen Dissens; unüberbrückbar, weil im *articulus fidei fundamentalis* liegend. Im Zuge der methodologischen Neuorientierung der nachreformatorischen Theologie bestimmte sich diese bekanntlich als praktische Disziplin, und hier werden dogmatische Konfessionalisierung und Verkündigungspraxis aufs engste verknüpft: Der konfessionsspezifische fundamentale Glaubensartikel ist derjenige, der, als solcher gewußt, unmittelbar das Heilsvertrauen hervorruft. Das war lutherischerseits die (universalistisch interpretierte) Rechtfertigungslehre, reformierterseits in der Regel die Prädestinationslehre - also das, was man dann im 19. Jahrhundert das "Materialprinzip" des Protestantismus nennen sollte. Seinerzeit war das methodologisch überall rezipierte Werk in dieser Sache Nikolaus Hunnius' "Diaskepsis theologica" (1626), auf das ich mich im folgenden stütze (zum Teil gegen die von unrealistischen Erwartungen mißleitete Interpretation Otto Ritschls).

Die dogmatische Fixierung des unabdingbar expliziten Glaubens hatte die Aufgabe im Gefolge, den Zusammenhang der übrigen vom christlichen Glauben auch gewußten und angenommenen Artikel mit dem dogmatischen Glaubensfundament zu erklären und zu begründen. Bemerkenswert ist es, daß die Lutheraner dabei zunächst nicht auf das Schriftprinzip rekurren, d.h. nicht auf die Norm, aus der sich alle

Glaubensartikel herleiten lassen müssen; also nicht sogleich auf das, was im 19. Jahrhundert dann "Formalprinzip" des Protestantismus hieß. Sie versuchen vielmehr, die fraglichen Lehrstücke als näheres oder ferneres *logisches Implikat* des fundamentalen Glaubensartikels zu rekonstruieren.

Im Ergebnis sieht das dann etwa so aus: Das zu erweckende Vertrauen in Gottes Heilszusage um Jesu Christi willen setzt beispielsweise "*per se* notwendig" das Wissen voraus, daß Gott existiert, barmherzig, wahrhaft, mächtig ist, daß der Glaube des Menschen die Sündenvergebung empfängt, daß Jesus Christus Gott und Mensch ist; "*per accidens* notwendig" ist beispielsweise die Erkenntnis der eigenen Sündigkeit, das Wissen von Gottes Namen und Wesen, die Kenntnis, daß Jesus Christus geboren wurde, gelitten hat und gestorben ist; "nicht notwendiges" Wissen stellen beispielsweise die Lehre vom Urstand, von der endgerichtlichen Verdammung der Sünder oder die individuellen historischen Umstände von Leben und Sterben Jesu Christi dar. Je weiter nun ein Glaubensartikel vom fundamentalen logisch entfernt liegt, desto mehr darf sich der einzelne Gläubige, zumal der einfache, mit einem *conceptus rudis ac generalis*, also mit einem impliziten Wissen und Glauben begnügen.

So weit, so gut, ist man versucht zu sagen, denn an der logischen Kohärenz der angegebenen Voraussetzungen nach dem Kriterium der möglichen Genese des Fiduzialglaubens läßt sich nicht zweifeln. Freilich, nur so lange, als die Explikation des als logische Voraussetzung Implizierten nicht erfordert ist, oder wenn die eigene Explikation stillschweigend als einzige gilt. Erfordert wird jene Explikation aber im Fall der "Leugnung", d.h. der Konkurrenz verschiedener Explikate. Im ersteren Fall mag ein *nosse confuse sive implicite* wirklich genügen; im letzteren tritt dagegen eine Bestimmtheit ein, die möglicherweise dem fundamentalen Glaubensartikel logisch widerspricht - etwa wenn man die endzeitliche Verdammung der verstockten Sünder ausdrücklich leugnet.

In der Tat kann auch Nikolaus Hunnius sich nicht verheimlichen, daß dem Versuch, ein implizites Glaubenswissen durch logische Implika-

tion in den fundamentalen Glaubensartikel zu rechtfertigen, enge Grenzen gesetzt sind. Aus diesem unstrittig *per consequentiam* zu explizieren, gelingt nur bei wenigen Theologumena und hier nur in der unspezifischen Fassung. Um den Gesamtbestand der mitzuglaubenden und mitzuwissenden Artikel legitimieren zu können, ist vielmehr erstens die Voraussetzung einer *notitia naturalis* erforderlich, der natürlich-vernünftigen Erkenntnis etwa der Existenz, vieler Eigenschaften und der Machttaten Gottes, insbesondere die Kenntnis des natürlichen Sittengesetzes. Speziell für die historisch-kontingenten Aspekte der Glaubensartikel erscheint zweitens nichts weniger als ein Verbot erforderlich, anders als die *Heilige Schrift* zu lehren. Die Begründung hierfür ist zwar nicht bloß formaler Natur, jedoch zirkulär: Es zerstöre beispielsweise den Heilsglauben zu leugnen, daß die alttestamentlichen Zeremonialgesetze göttliche Einrichtung oder daß die Evangelienberichte im einzelnen wahr seien, obwohl beides nichts zum dogmatischen Glaubensfundament beitrage - aber man beleidige den göttlichen Urheber der Schrift, begehe also eine mit dem Heilsglauben unverträgliche "moralische Sünde". Das läuft daher doch auf die gesetzliche Voraussetzung des formalen Schriftprinzips hinaus.

Der altprotestantische Begriff des "impliziten" Glaubens ist somit, entgegen seiner Definition, kein univoker, sondern ein *analoger* Begriff. Die angenommene Implikation bezieht sich auf mehrere, heterogene Instanzen; die Implikationen selbst sind nur zum Teil logische Voraussetzungen, im übrigen aber, beim natürlichen Wissen, kulturell-religiöse Vorurteile (im neutralen Sinn des Worts) oder, im Fall des Schriftprinzips, ein methodologisches Postulat. Auch hinsichtlich des Konzepts der impliziten Axiome scheint es mir fast ausgeschlossen, daß "implizit" nur einen Sinn hat. Wenn es aber analog gebraucht wird: In wievielen Korrelationen steht es und in welchen?

Es sei mir erlaubt, noch zu bemerken, daß die Problematik des alten Begriffs des impliziten Glaubenswissens bei den neueren Dogmatikern, trotz anderer methodologischer und philosophischer Optionen, nicht einfach verschwunden ist. So konnte auch nach dem Wegfall des alten Schriftprinzips der Rückbezug des expliziten Glaubenswissens

auf die christliche Glaubensüberlieferung nicht homogen rekonstruiert werden, weder theoretisch-logisch noch praktisch-historisch. Auch der selbst verantwortete Glaube hatte die faktische Heteronomie seiner historischen, sozialen, psychischen Vermitteltheit stets neu einzuholen. Dazu bedurfte er aber immer eines größeren, die Symmetrie von logischer Implikation und Explikation überschreitenden Horizontes; ob dieser nun in der Philosophie der Geschichte als "Erziehung" gesucht wurde oder im Christentum als "Gesamtleben" oder auch in einer angeblich christlichen "Weltanschauung". Wie wenig es aber auf die Dauer gelang, implizites und explizites Glaubenswissen zureichend zu korrelieren, beweist leider die nach wie vor unbewältigte Doppelung von moralischem (alias persönlichem alias existenziellem) und kirchlich-dogmatischem Glaubenswissen; eine Doppelung, die bekanntlich weder durch dogmatische Kreuzzüge noch durch existenzielle Fegefeuer aus der Welt geschafft worden ist.

IV.

Die eingangs ausgesprochene Vermutung war vielleicht doch nicht zu verwegen: Das Konzept der impliziten Axiome läßt sich einer in der protestantischen Dogmatik weither überlieferten Problemlast zuordnen, die durch Stichworte wie "Metaphysik", "Naturrecht", "Tradition", "Geschichte" und ähnliche etikettiert werden kann. Ist dieses Konzept geeignet, das in diesen Stichwörtern liegende Problem der Heterogenität von *explizitem* und *implizitem* Glaubenswissen besser zu erfassen?

In zwei Hinsichten läßt sich diese Frage, denke ich, rundweg bejahen. Denn das Konzept der impliziten Axiome, verbunden mit dem story-Konzept, thematisiert klarer als der alte Begriff des impliziten Glaubens und seine Nachfolger das Bewußtsein der unbegründbaren Zufälligkeit und des uneinholbaren Voraussetzungsreichtums des ausdrücklichen Glaubens, ohne diesen mit der Zumutung zu überlasten, alles in ihm Vorausgesetzte, Mitgemeinte und ihn Mitbestimmende actu in ihm zu implizieren, d.h. aus ihm selbst zu explizieren. Anderer-

seits thematisiert dieses Konzept viel wirksamer den Anspruch des ausdrücklichen Glaubens, seine vielfältigen Ermöglichungsbedingungen unbeschadet ihrer empirischen Heterogenität in der Einheit einer providentiellen Heilsgeschichte auf sich selbst hin auszulegen. Darin liegt nicht nur das Recht, die vermuteten impliziten Axiome mit den Gedanken Gottes in Verbindung zu bringen, sondern auch die Möglichkeit, nach diesen Axiomen im Interesse zugleich am ökumenisch Gemeinsamen und am z.B. konfessionell Besonderen des gelebten christlichen Glaubens zu suchen.

Daher ist dieses Konzept kein integralistisches (das wäre auch leichter als Ethik zu haben gewesen, d.h. als Koalition gleicher Handlungsoptionen bei unterschiedlicher Begründung und Motivation). "Implizite Axiome" sind vielmehr auch eine Formel für die begründete *Beschränkung* der religiösen Bedeutung expliziten Glaubenswissens; darum zugleich eine Kritik überzogener Aufgeklärtheit und Selbstbestimmtheit, d.h. eines falschen protestantischen Überlegenheitsgefühls - Dietrich Ritschl widerspricht Albrecht Ritschl. Man könnte in "implizite Axiome" und "story" vielleicht sogar die Merkmale einer *weisheitlichen* Theologie erkennen, die wissenschaftliche, das explizite Glaubenswissen begrifflich reduzierende Theologie relativierend.

Vielleicht auch setzt diese Charakterisierung schon die Antwort auf Nachfragen voraus, die dem Autor erst einmal gestellt werden sollten. Die beiden obigen Andeutungen aufnehmend, möchte ich eine von ihnen ausdrücklich formulieren.

Zwar bin ich ziemlich sicher, daß Dietrich Ritschl das Wort "implizit" nicht univok gebraucht; aber was ist seine analoge Bedeutung? Ohne dies zu klären, läßt sich die pragmatische Pointe des ganzen Konzepts, nämlich der *Übergang* vom Impliziten zum Expliziten (und ich denke, auch umgekehrt!), nicht erfassen - es bliebe bei einer bloßen Konvertierung, welche die Eigenart der impliziten Axiome, eben als *implizite* zu leisten, was sie leisten, geradezu dementieren würde. Zumal die dem Konzept zuge dachte ökumenische Aufgabe bliebe unerfüllbar, wenn jener Übergang nur als Ausfaltung oder Einfaltung logischer Präsuppositionen gedacht wäre. Der Vergleich von implizi-

ten Axiomen verschiedener Glaubensformen und Glaubensgemeinschaften kann niemals gelingen mittels einer begrifflichen Entschlüsselung des vorsprachlich und vorbegrifflich Mitprägenden - so wie die Kompatibilität verschiedener Metaphern sich nicht dadurch ermitteln läßt, daß man sie in Begriffe konvertiert, oder richtiger: fälschlich meint, sie auf Begriffe zurückführen zu können. Wenn die religiöse Funktion von impliziten Axiomen wirklich damit steht und fällt, daß sie implizite sind, dann ist ihr Vergleich nur möglich unter Berücksichtigung dieses Tatbestandes; somit nur *indirekt*, nämlich nicht qua Sätze, Lehren usw., sondern qua Mentalität, Doxologie, Ritus, Institution und, nicht zuletzt, qua "story".

Der Angesprochene wird vielleicht einwenden, daß unter dieser Voraussetzung eine Suche nach impliziten Axiomen aussichtslos sei. In der Tat, die direktbegriffliche, nicht aber die indirekt phänomenologische. So glaube ich allerdings nicht, daß "Summarien" wie das Apostolicum versprachlichte bzw. verschriftlichte implizite Axiome darstellen - den Vorgang der Versprachlichung und insbesondere den verschiedenen Gebrauch des Apostolicums steuern wiederum implizite (und implizit bleibende) Axiome. Um meine Skepsis positiv zu wenden: Dies Konzept gehört aufs engste mit dem *story-Konzept* zusammen (und die eben genannten Phänomene impliziter Axiomatik sind Komponenten von "Geschichten" im Ritschl'schen Sinne), und nur in diesem Verbund wird es analytisch effektiv. Es sollte daher, wozu Dietrich Ritschl wohl auch neigt, genauestens von der Idee "*regulativer Sätze*" in der Theologie unterschieden werden. Diese letzteren entsprechen den "impliziten Axiomen" zwar darin, daß auch sie ein Differential einführen, d.h. positionell diskrepante theologische Sätze in der Perspektive ihrer methodologischen Genese vergleichbar machen; aber dies ist eine binnentheologische Aufgabe. Implizite Axiome dagegen sind, und darin wird Dietrich Ritschl wohl von niemandem mehr widersprochen, Tiefenstrukturen des gelebten Lebens und Glaubens; an der Oberfläche des diskursiven Denkens erscheinen sie daher nur in verborgener Gestalt, in den in Begriffe und Sätze nicht auflösbaren Lebensgestalten des Glaubens.