Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 30 (1983)

Heft: 3

Artikel: Gott handelt durch sein Wort

Autor: Eicher, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761275

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PETER EICHER

Gott handelt durch sein Wort

Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Fundamentaltheologie

«Wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott gegeben ward» (1 Kor 2,12).

1. DAS SKANDALON

«Wer hat die Macht, Sünden zu vergeben außer Gott allein?» Das Evangelium des Neuen Testamentes überliefert nicht nur das offenbar mächtige Handeln Jesu Christi, «damit ihr wißt, daß des Menschen Sohn die Macht hat, auf Erden Sünden zu vergeben» (Lk 5,21–24), sondern es überliefert diese messianische Macht auch allen, die in der Nachfolge Jesu Christi glaubend handeln. Denn so sollen die Jünger ja zu beten wagen: «Vergib uns unsere Sünden, wie auch wir einem jeden vergeben, der uns etwas schuldet» (Lk 11,4). Als einzigen Kommentar zum Gebet des Herrn fügt Matthäus ein: «Denn wenn ihr den Menschen ihre Sünden vergebt (*si enim dimiseritis hominibus peccata eorum,* übersetzt die Vulgata zu Recht das Ἐὰν γὰρ αφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα ἀυτῶν), so vergibt auch euch euer himmlischer Vater. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so vergibt euer Vater eure Sünden nicht» (Mt 6,14 f.)[1]. Noch etwas schärfer formuliert wird diese große

[1] Zur Einführung vgl. J. JEREMIAS, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung. Stuttgart 1962. Nach der Literarkritik von M. E. BOISMARD, Synopse des quatre évangiles en français. Ed. P. BENOIT, M. E. BOISMARD. T. II. Commentaire. Paris 1980, 152, 275, soll trotz Dt 15,1 und Sir 28,2 und trotz der Bezeugung in Q Lk 11,4, Mt 6,14f und Mk 11,25 nicht ursprünglich sein, sondern auf die mittlere Redaktion des Mt zurückgehen. Der angeführte Grund ist rein theologisch: «une sérieuse difficulté théologique», a. a. O., 275: wenn theologische Schwierigkeiten zum literarkritischen Maßstab werden, wird Jesu Verkündigung zur wächsernen Nase jeweiliger Theologie.

messianische Vollmacht nach Markus: «Vergebet ... damit (ἀφίετε ... ἵνα καὶ) euer Vater in den Himmeln auch eure Sünden vergibt» (Mk 11,25)[2]. Was Gott allein tun kann, das tut der Menschen Sohn Jesus von Nazaret, und das gibt er seinen Jüngern zu tun. Ganz offensichtlich gibt das Mensch gewordene Wort Gottes, Jesus von Nazaret, nicht nur zu denken, sondern es gibt zu tun. Aber es gibt nicht so zu tun, daß durch das Handeln von glaubenden Menschen Gottes eigenes Handeln aufgehoben würde, vielmehr ruft eines das andere. Die Jünger erflehen Gottes endzeitliches Handeln: «Vergib uns die Schuld» eingedenk dessen, was Gott an ihnen getan *hat:* «Gott aber, reich an Erbarmen, hat uns, die wir tot waren durch Sünden, mit Christus zusammen lebendig gemacht ... erschaffen in Christus Jesus, um in guten Werken ... zu leben» (Eph 2,10). Dessen eingedenk, was Gott getan hat, schreien die Christen nach dem, was Gott allein tun kann: «Dein Reich komme ... Dein Wille geschehe». Ist das Entfremdung vom eigenen Tun? Offenbar – wie der Blick auf die Sündenvergebung zeigt – ist das Gegenteil gemeint: die erinnernde Macht des Eingedenkens und die bittende Macht der eschatologischen Erwartung ermächtigen zum versöhnenden Handeln, das selbst ein Zeichen der Herrschaft Gottes gibt. Der Bitte «Dein Wille geschehe» entspricht nicht die Logik der Resignation oder die Zynik asozialer Passivität, sondern das Tun des Willens Gottes: «Nicht jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird eingehen in das Reich der Himmel, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut» (Mt 7,21). Das Gebet aus dem eschatologischen Urgestein des Evangeliums, das – unbeschadet der kirchlichen Bußdisziplin (vgl. Jo 20,23) – allen Christen die Macht gibt, Sünden zu vergeben, erinnert nicht nur daran, in *welcher* Art und Weise das Glauben praktisch ist, das Evangelium von der Vergebung weist vielmehr auch auf die untrennbare Verbindung dieser Praktik[3] mit dem eschatologischen Handeln Gottes in seinem Worte Jesus Christus hin. Theoretisch formuliert: es gibt intersubjektive

[2] Wie stark die Sperrung gegenüber dieser eschatologischen Vollmacht durch die katholische Bußtheologie wirkt, zeigt sich noch im Kommentar von R. PESCH, Das Markusevangelium. II. Teil. Freiburg, Basel, Wien 1977, 207, wo zur Stelle das ἀφιέναι für Gott durch «Vergeben», für die Menschen immer nur mit «Verzeihen» übersetzt wird.

[3] Der Begriff der «Praktik», den F. NIETZSCHE zur Bezeichnung des Lebens des Erlösers beizieht, unterscheidet sich vom Begriff der «Praxis» gerade dadurch, daß er seine Sache nicht von einer Theorie abhebt, sondern das Evangelium als Handeln bezeichnet; vgl. Der Antichrist, in: Werke in drei Bänden. Hrsg. K. SCHLECHTA. Bd. I. München [7]1973, 1161–1235, 1195 (No 33).

Handlungen in unserer eigenen Geschichte, die ohne den sie erst ermöglichenden Bezug auf das *vergangene* Handeln Gottes in seinem menschgewordenen Worte und ohne glaubende Vorwegnahme des *eschatologischen* Handelns Gottes nicht vollziehbar sind. Dies macht für den neuzeitlichen Handlungszusammenhang das Skandalon des Glaubens aus. Und so formuliert denn auch Immanuel Kant auf die Frage, ob wir nicht aufgrund von göttlicher Offenbarung die Wohltat der Vergebung Gottes erhoffen dürfen:

> «Antwort: Eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröstenden Ausspruch: ‹dir sind deine Sünden vergeben›, wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch ... nicht nötig»[4].

2. Das für sich selbst sprechende Handeln des Bürgertums

Was hat dies zu bedeuten, daß neuzeitlich die Glaubenserfahrung von Gottes gerechtem, barmherzigen und treuen Handeln «unmöglich» und Gottes schöpferisches und erlösendes Handeln in der Geschichte «nicht ... nötig» sein soll? «Nicht nötig» – für wen? Und «unmöglich» – in welchen Begründungszusammenhängen? Der Blick auf Kant macht deutlich, wie fundamental Gottes Handeln in der Gott los gewordenen Praxis der bürgerlichen Gesellschaft[5] in Frage gestellt wurde. Die praktische Glaubensvergewisserung der Theologie kann nur als argumentative Konfrontation mit der stärksten Bestreitung des göttlichen Handelns selbst geführt werden, ich meine der Bestreitung von Gottes Handeln durch die Würde der eigenen Freiheit. Wenn René Descartes – wie Hegel meint – deshalb als der «wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie» gelten darf, weil er mit «Hintansetzung aller Voraussetzung ... vom Denken angefangen» hat und zwar vom klar unterschei-

[4] I. Kant, Der Streit der Facultäten (1798), in: ders., Werke in zehn Bänden. Hrsg. W. Weischedel. Bd. 9. Darmstadt 1968, 263–393, 314 (A 69).

[5] Zur kritischen Diskussion der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft vgl. P. Eicher, Theologie. Eine Einführung in das Studium. München 1980, 93f., 122ff., 218f; ders., Der bürgerliche Christus, in: J. Thiele, R. Becker, Chancen und Grenzen religiöser Erziehung. Düsseldorf 1980, 53–96; ders., Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen, in: H. Fries, K. Rahner, Theologie in Freiheit und Verantwortung. München 1981, 96–137; ders., Le Christ selon les penseurs de la société civile bourgeoise, in: RSPhTh 66 (1982) 199–224; ders., Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik. München 1983.

denden Denken[6], so darf Immanuel Kant als der Vollender der klar unterscheidenden Vernunft gewürdigt werden. Bei Descartes blieb noch unklar, wie das sich selbst begründende Denken auf das christliche Handeln gemäß der Schrift zu beziehen sei. Und unklar blieb, wie sich der die Wissenschaft begründende Gott auf den in Jesus Christus handelnden Gott überhaupt noch beziehen könne. Kant schafft auch darin Klarheit, indem er theoretisch unterscheidet, was praktisch im europäischen Bürgertum zur Zeit der französischen Revolution – also in der wirklichen Aufklärung – endgültig auseinandergetreten war: er unterscheidet den Schein der Lebenswelt von der wissenschaftlichen Wahrheit der Welt und den kirchlichen Glauben von der bürgerlichen Religion; er unterscheidet darin das glaubend nur vorgestellte Handeln Gottes vom aufgeklärten Handeln des Bürgers selbst. Etwas theoretisch zu unterscheiden ist nun allerdings nicht dasselbe wie es praktisch zu trennen, im Gegenteil: Kants Theorie fügt praktisch zusammen, was politisch, sozial und institutionell längst auseinandergefallen war[7]. Gerade weil der Theoretiker aus Königsberg den großen Mut hatte, sich seines Verstandes zu bedienen, wurde er zum praktischsten aller Aufklärer, was alle befremden muß, die gewohnt sind, die Theorie von der Praxis zu trennen. Kant dagegen zeigte als erster – und darin bis heute nicht überholt –, daß die Unterscheidung von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und Freiheitsinteresse selbst eine praktische Unterscheidung ist. Jede Theorie (d. h. jedes wissenschaftliche Verständnis der Welt) und alle Methaphysik (d. h. jede vernünftige Vorstellung von der Wirklichkeit) wird geleitet und bestimmt von praktischen Interessen – und alle Praxis wird ermöglicht durch die theoretischen Anschauungen, Gesetze und Ideale. Praxis ohne Theorie wird blind – Theorie ohne Praxis bleibt leer.

Was das für unsern Zusammenhang bedeutet, hat Kant mit wünschenswerter Deutlichkeit im Streit der Fakultäten von 1798 formuliert:

> «alles kommt in der Religion auf's Tun an und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren unterlegt werden»[8].

[6] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Theorie-Werkausgabe. Bd. 20. Frankfurt a. M. 1971, 123.

[7] Vgl. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt a. M., 1969, 188f.

[8] Der Streit der Facultäten, a. a. O., 307 (A 56).

Daß in der Religion alles aufs Tun ankommt, war zwar für das aufgeklärte europäische Bewußtsein nicht gerade neu[9]. Neu aber ist die kritische Unterscheidung zwischen der biblischen Vorstellung von Gottes Handeln und der eigenen Praxis der vernünftigen Religion. Gewiß zielen beide, der Offenbarungsglaube und die aufgeklärte Religionspraxis, auf die Verwirklichung des Reiches Gottes, aber der Glaubende maßt sich dazu noch die Vorstellung an, daß dieses Reich von Gott selbst heraufgeführt werde – während der religiös Vernünftige sich bescheidet und nur so handelt, als ob er dieses Reich zu verwirklichen habe. Kritisch unterscheiden heißt also sich zu bescheiden mit dem, was den Menschen möglich ist. Und «schlechterdings unmöglich» – das war das Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft – ist, «daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinneswesen unterscheiden, und ihn woran kennen solle»:

> «Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals *wissen,* daß es Gott sei, der zu ihm spricht»[10].

Ein vorgestellter Gott wäre ein verdinglichter Gott, ein Stück der theorisierten Natur – kein Gott der Freiheit. Es hilft also nichts, daß der historisch-kritische Bibeltheologe auf die Zeugnisse verweist, nach denen Gott in der Geschichte gehandelt habe, denn auch dieser Verweis kommt nicht weiter als bis zu vergangenen Vorstellungen von Gottes Handeln. Und deshalb macht die historisch-kritische Arbeit zwar gelehrt – nicht aber selig:

> «Daß aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube»[11].

Aber was an religiöser Vorstellung unmöglich ist, das ist nun auch nicht nötig. Um aus Freiheit so zu handeln, daß dadurch die Befreiung aller Menschen möglich wird, um also moralisch nach dem Gesetz der Freiheit zu leben, ist nur die praktische Religion unbedingt nötig. Um Freiheit wahrzunehmen, muß man an sie glauben: denn Freiheit kann

[9] Nach Spinoza schon darf der Sinn der biblischen Religion nurmehr in der Erfüllung der Nächstenliebe und kann nicht mehr in ihrer Wahrheitsprätention liegen.

[10] Der Streit der Facultäten, a. a. O., 333 (A 103). Zur katholischen Apologetik der Aufklärungszeit, der es angesichts dieser Fragestellung um die quaestio facti von Offenbarung ging, vgl. P. EICHER, Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 73–164.

[11] Der Streit der Facultäten, a. a. O. 335 (A 107).

sich nach Kants Voraussetzungen in der Welt der Erscheinungen, die unter dem Naturgesetz steht, nirgends selber zeigen[12]. Der reine Vernunftglaube an die Freiheit aber ist unbedingt notwendig für Menschen, die vom bösen Prinzip beherrscht[13] werden und den Naturgesetzen in allem, was sie sind und tun, unterworfen bleiben: zwar muß Gott nicht gedacht werden, um praktisch aus Freiheit handeln zu können, aber er darf postuliert werden, um das Wunder der freien Widerstandskraft unserer Freiheit gegen die Zwänge der Bedürfnisse begründen zu können. Das war im wesentlichen das Ergebnis der Kritik der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von 1793. Doch der solchermaßen postulierte Gott, der das Wunder unseres guten Handelns zu denken erlaubt, darf gerade nicht als ein selber an uns handelnder vorgestellt werden. Und deshalb ist – wie Kant in einer Anmerkung zu seinem Flugblatt von 1796 «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» notiert – schon der Begriff von einem *Willen* Gottes «entweder ein leerer oder (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begriff, der ... alle Religion verdirbt, und sie in Idolatrie verwandelt»[14]. Ein Gott, der etwas von uns wollen könnte, wäre nicht nur ein allzu menschlicher Gott, sondern ein geradezu unmenschlicher: er raubte uns die Würde der eigenen Freiheit. Hermeneutisch ergibt sich für diese Handlungstheorie der einzig mögliche Schluß, daß das biblische Zeugnis nicht aus Gottes eigenem Wort und nicht in seinem Geiste ausgelegt werden kann, sondern göttlichen Sinn erst durch unser Handeln erhält. Die Orthopraxie ist der hermeneutische Schlüssel dieser Handlungstheorie: die Schrift ist wahr, insofern sie praktisch ist, sie muß im Licht der moralischen Anlage in uns ausgelegt werden:

> «Der Gott in uns selbst ist der Ausleger», weil «die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre ... durch nichts als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann»[15]. «Die Schriftstellen also, die eine bloß

[12] Darauf zielte die kritische Unterscheidung der dritten Antinomie zwischen Natur- und Freiheitskausalität; vgl. I. KANT, Kritik der reinen Vernunft. Werke, a. a. O., Bd. 4,427–433 (A 443–451), 488–506 (A 532–559).

[13] Vgl. I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werke, a. a. O., Bd. 7, 647–879, 665– 705 (AB 3 – A 58/B 64).

[14] In: Werke, a. a. O., Bd. 5, 375–397, 390 (A 414).

[15] Der Streit der Facultäten, a. a. O., 315 (A 71).

passive Ergebung an eine in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß daraus erhelle, wir müssen an der Entwicklung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten»[16].

Im Blick auf eine Fundamentaltheologie, die in der gesellschaftlichen Verfassung der bürgerlichen Neuzeit sich des kirchlichen Glaubens (nomen actionis) als eines kommunikativen Handelns zu vergewissern sucht, das aus der Erlösung zur Freiheit (vgl. Gal 5,1) lebt, sind hier vier grundlegende Einsichten zu gewinnen:

1. Die kritische Unterscheidung zwischen der Religion der praktischen Vernunft und dem Offenbarungsglauben hat ihren Kern in der Handlungstheorie. Die Theorie des vernünftigen Handelns reflektiert die historisch gewordene Spaltung zwischen dem kirchlichen und dem öffentlichen Handeln, wobei das öffentliche Handeln seine Moralität selbständig religiös legitimiert. Jede öffentliche Verantwortung des Glaubens und damit jede Kritik an der diffus bürgerlichen Religion des europäisch-nordamerikanischen Bürgertums hat zu zeigen, wie sich das Zeugnis von Gottes sprechendem Handeln auf die Würde des freiheitlichen Handelns bezieht (erscheine dies nun als emanzipiertes, demokratisches, solidarisches oder kommunikativ verantwortetes).

2. Der fundamentaltheologische Streit ist auf der Ebene der kritischen, und das heißt, der praktischen Hermeneutik auszutragen. Von Kant über Max Weber bis zu Jürgen Habermas ist nicht vergessen, daß sich das gesellschaftliche Handeln nicht in einer spontanen Generation herausbildet, sondern nur aus einer geschichtlichen Herkunft und Zukunft verstehen läßt. Die streitbare Würde der Theologie macht es aus, die Tradition der Schriftauslegung nicht im Nachweis dessen aufgehen zu lassen, was man in unserem Handeln eben nur historisch erklären kann, und auch nicht darin, den biblischen Text – wie Kant formuliert – dem Wortlaut «zuwider»[17] für unser Handeln praktisch zu machen. Die Theologie gibt vielmehr dem freien Worte Gottes selbst die Ehre und zwar in der Zuversicht, der Freiheit damit nicht nur zu ihrer Würde, sondern zu ihrer Erlösung zu verhelfen. Kants Anweisungen zur Schriftauslegung sperren sich nicht nur vom Handlungscharak-

[16] A. a. O., 308 (A 60).
[17] A. a. O., 308 (A 59).

ter des biblischen Wortes selber ab, sondern auch von der Verständigung über den Text des Evangeliums. Kant liest die Schrift unter dem Primat einer praktischen Vernunft, die recht eigentlich sprachlos bleibt, einer Freiheit, die sich mit keiner andern über den befreienden Anspruch des Textes verständigt, sondern einsam in den mechanischen Hallen der Wissenschaft von Newton die eigene Freiheit zu verwirklichen sucht. Indem Kant jedoch darauf aufmerksam macht, daß Freiheit innerhalb gesetzmäßiger Erscheinungen wirklich sein kann, bereitet er die Einsicht der kommunikativen Handlungstheorie vor, für die alles darauf ankommt, daß sich Freiheit durch die gesetzmäßige Erscheinung mitteilt, die uns Verständigung ermöglicht: durch die Sprache. Und das gibt für die Grundlegung einer fundamentaltheologischen Handlungstheorie am meisten zu denken.

3. Kant argumentiert unter den Bedingungen der bürgerlichen Neuzeit. Der Begriff der Neuzeit aber ist nicht äußerlich zu nehmen, als ginge es in ihr nur um neue wirtschaftliche, soziale, wissenschaftliche und politische Verhältnisse; der Begriff geht vielmehr an die Wurzel des Neuen selbst: an die Verhältnisse des Bürgers zur menschlichen Zeit überhaupt, an das Bewußtsein von der eigenen *Geschichte*. Die menschliche Wirklichkeit, die Kant bedenkt, ist die Geschichte ohne Drama von Schöpfung, Erlösung und eschatologischem Ende. Was sein theologischer Zeitgenosse, der Exeget Thomas Wizenmann 1789 in seiner Geschichte Jesu programmatisch formuliert: «Die Geschichte ist die Quelle, aus der alles geschöpft werden muß»[18], das macht auch Kants Voraussetzung aus, wobei für ihn die Vollendung der Geschichte in weltbürgerlicher Absicht erst noch aus unserem Freiheitsvermögen geschaffen werden muß. Wenn aus der Geschichte alles geschöpft werden *kann,* dann erübrigt sich die Erwartung von Gottes Handeln, wenn aus ihr alles geschöpft werden *muß,* dann kann der Mensch nur zu sich selbst kommen, indem er bei sich selbst – in seiner Geschichte – bleibt. Und dabei gibt es nichts, was des Menschen würdig ist, das nicht erarbeitet werden muß. Wenn die Theologie den pragmatischen Ansatz der Handlungstheorie kritisch auf das Handeln beziehen will, das aus Gottes schöpferischem, erlösendem und auf uns zukommendem Worte lebt, dann muß sie *diese* Grenze sprengen, sie muß die geschichtliche

[18] T. Wizenmann, Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet. Hrsg. J. F. Kleuken. Leipzig 1789, 651.

Selbstverwirklichung durch Arbeit in die Dialektik zur Selbstverleugnung der Nachfolge Christi bringen, sie muß die Gnade, die bei Kant nur das Ergebnis der Tugendarbeit sein kann[19], als Voraussetzung befreiten Handelns erweisen.

4. Schließlich ist auf den Widerspruch der von Kant bedachten Freiheitsgeschichte selber aufmerksam zu machen. Aus der marxistischen Analyse des Selbstwiderspruchs zwischen der universalen Moralität des bürgerlichen Handelns und ihrer kolonialistischen Voraussetzung im universal unterdrückerischen Geschäft des Welthandels kann ebenso wie aus dem Widerspruch zwischen Kants Vertrauen in die Frieden schaffende Konkurrenz der Geldwirtschaft[20] und dessen proletarischen Folgen auf dem Arbeitsmarkt im Äußeren gelernt werden, was die bürgerliche Selbstbegründung der Freiheit zumindest auch gerechtfertigt hat. Aus dem Innern des Freiheitsbegriffs selber ist aber weiter zu fragen, wie denn der nur moralisch Gerechtfertigte der Verzweiflung entrinnen will[21], die für jede Freiheit darin liegt, nicht zu können, was sie soll, ja nicht einmal frei wollen zu können, was wirklich Freiheit bringt. Zur Freiheit kommt nur, wer von *anderer* Freiheit anerkannt, befreit und gewollt wird, aus der Not der eigenen Freiheit findet nur, wem die Schuld seiner Freiheit schon vergeben ist.

Damit aber stehen wir wieder am Anfang, belehrt allerdings durch die Kritik, die zur Bescheidung zwingt und historisch gelehrt durch die widersprüchliche Erfahrung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte selbst. Das kirchliche Handeln beansprucht auch in dieser Geschichte nur, ganz und gar Zeuge von Gottes erlösendem Handeln zu sein. Kann die Theologie dieses Zeugnis handlungstheoretisch als des Glaubens würdig

[19] Vgl. das im Schlußsatz gezogene Fazit der Kritik der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, a. a. O., 879 (B 314/A 296): «Noch aber hat man nicht gesehen: daß jene, ihrer Meinung nach, außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöten vertrauen kann, im mindesten zuvortäten, *dass* sie vielmehr, im ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.»

[20] Vgl. I. KANT, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), in: Werke, a. a. O., Bd. 9,191–251, 226.

[21] Vgl. E. DREWERMANN, Strukturen des Bösen, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil III. Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. Paderborn 1978, 12–59.

erweisen? Und wenn ja, wird dann nicht der Reichtum Jesu Christi, die Tiefe der Erkenntnis des Alten und des Neuen Evangeliums pragmatistisch verkürzt, wird dann nicht a priori Gottes selber handelndes Wort funktionalisiert und der Glaube zum Gespött aller gemacht, die wissen, was praktisch nicht nur mit dem neuzeitlichen Bürgertum, sondern auch mit der Geschichte der Kirche der Fall ist? Läuft dies alles nicht auf eine unmögliche via empirica hinaus? So berechtigt diese kritischen Fragen auch sein mögen, so können sie doch selber eine *unpraktische* Bibel und einen unvernünftigen kirchlichen Glauben nicht beabsichtigen wollen. Denn darin zumindest ist Kant recht zu geben: «Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten»[22]. Und so bleibt nur der Weg, der neuzeitlichen Herrschaftsvernunft, die sich im Verblendungszusammenhang ihrer produktiven Entäußerung bis zur Selbstvernichtung tödlich gefährdet, «bedenklich» den Krieg anzukündigen. Theologisch ist dies allerdings nur möglich, indem ihr zwar nicht der Krieg, wohl aber der Friede bedenklich angekündigt wird. Wie der Friede Jesu Christi, wie Gottes eigene Versöhnungstat dem Handeln eines Bürgertums zuzumuten ist, das auf der Würde seiner Freiheit besteht, das wird zur Grundfrage für das kirchliche Handeln, das sich als Verkündigung, solidarische Praxis und Reflexion zwar nicht zu verteidigen, wohl aber zu verantworten hat. Daß dies möglich ist, kann eine fundamentaltheologische Handlungstheorie zeigen, die zur praktischen Theorie der Schriftauslegung wird. Ich entfalte diese praktische – und also kritische – Hermeneutik in drei Schritten.

3. Das für uns handelnde Wort Gottes

3.1 Glauben als irrationales Handeln

Im Blick auf eine praktische Fundamentaltheologie ist der ‹Kirchenvater› der gegenwärtig im deutschen Sprachraum herrschend werdenden Handlungstheorien, Max Weber, nicht zu umgehen, weil er den Glauben an Gottes Handeln, wie ihn Israels Propheten bezeugten, rational zu *erklären* sucht. Er hält – mit Kant – das spezifisch biblische Handeln der Offenbarungsbezeugung für zumindest vernünftig erklärbar, ja sogar für notwendig, um den Geist der gegenwärtigen Hand-

[22] Kritik der Religion, a. a. O., 657 (A XIX).

lungszusammenhänge, den Geist des Kapitalismus, in seiner rationalen Wurzel zu fassen. Allerdings muß der Geist der biblischen Prophetie auf dem Boden der sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse in einer «rein empirischen Analyse» objektiv erklärt und nicht religiös wertend verstanden werden[23]. Aber verstanden werden muß zuerst einmal, daß die Propheten innerhalb der konkurrenzlosen Beziehung von Jahwe auf Israel handeln: «Man sieht: alles, sowohl in der außenpolitischen wie in der innenpolitischen Haltung war rein religiös motiviert, nicht realpolitisch»[24]. So wenig die nichtkultischen Propheten ihre ‹Orakel› um eines Erwerbes willen abgaben, so wenig geht es ihnen um den besten Staat: sie hängen allein an Gottes Wort, von dem sie sich gesandt wissen[25]. Ihr Gott war «ein Gott des Handelns, nicht: der ewigen Ordnung»[26], von seiner gnädigen Zuwendung hing alles ab. Die Leistung der Propheten von Hosea bis Deuterojesaia besteht nach Max Weber darin, daß sie das auf Israel beschränkte Handeln Jahwes in der katastrophalen Kriegssituation mit Assyrern, Neubabyloniern und Persern *rationalisierten*. Die Rationalisierungsleistung lag darin, daß die Propheten den Glauben Israels von seinen sozialen Trägern, den Priestern und Königen ablösten, um ihn auf die ganze Geschichte und darin auf jeden einzelnen zu beziehen. Der Universalisierung des alten Glaubens entspricht seine Individualisierung und damit seine ethische Fassung: der einzelne wird Subjekt von Schuld und Gnade[27]. Die Propheten wären soweit Intellektuelle[28], die Israels Kriegsangst rationalisierten und darin den «Weltschöpfer und Lenker der Universalgeschichte» produzierten. Zur höchsten Leistung bringt es Deuterojesaia, der im unverdienten Leiden des Gottesknechtes Israels Not rational als Erlösung durch Jahwe deutet – und damit die Bergpredigt vorwegnimmt[29]:

> «Der Sinn des Ganzen ist eben: die Verklärung der Pariavolkslage und des geduldigen Ausharrens in ihr»[30].

[23] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. III. Das antike Judentum. Tübingen 1971, 2; vgl. W. Schluchter, Max Webers Studie über das antike Judentum. Frankfurt a. M., 1981.

[24] M. Weber, a. a. O., 296.

[25] A. a. O., 313, Weber spricht deshalb – im Unterschied zur Divination in Delphi – hier von den «Sendungspropheten», a. a. O.

[26] A. a. O., 326.

[27] Vgl. a. a. O., 356.

[28] Vgl. a. a. O., 392.

[29] Vgl. a. a. O., 314f., 317, 319, 326, 336f.

[30] A. a. O., 392.

Spätestens hier wird deutlich, wie die sozialwissenschaftliche Erklärung das religiöse Handeln versteht, das allein aus Gottes Wort und seiner Inkarnation im leidenden Gottesknecht lebt. Das Zeugnis von Gottes Handeln in der Geschichte erscheint als intellektuelle Rationalisierung von erklärbarer Angst, als Produkt eines Krisenkultes und muß deshalb als irrationale Handlung erklärt werden, sozusagen als eine irrationale Rationalisierungsleistung[31]. So bleiben die Propheten für Max Weber nicht mehr nur «Intellektuelle», sondern sie werden in ihrer Agitation gegen die priesterliche und royalistische Ordnung zu wilden «Demagogen», ihre Friedensvision wird zur «Utopie»[32], der durch Leiden erlösende Gott «bleibt also alles in allem ein furchtbarer Gott»[33], die universale Ethik Israels wird als «eine miserabilistische Ethik des Nichtwiderstandes»[34] abgetan. Die Botschaft von der Erlösung durch das stellvertretend sühnende Leiden wird unter das Niveau der eigenen sozialwissenschaftlichen Rationalität gebracht. Vor dem Anspruch der versachlichten Welt wird alles Glauben an Gottes Handeln disqualifiziert: die Berechenbarkeit steht über der religiösen Begegnung, die Weltbeherrschung über dem Unverfügbaren des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens, das zweckhafte Handeln über dem sinnvollen Tun. In der Hochschätzung des politischen Kalküls, der militärischen Macht und dem bürokratisierten Recht verkommt der alte Glaube der Propheten und seine Brüderlichkeitsethik (der doch einstmals die europäische Kultur zur individualisierten Universalethik rationalisierte) zum selber irrationalen Tun, was Weber immerhin noch als die Tragik der Moderne zu sehen verstand[35].

Es bleibt ein für allemal merkwürdig, wie der Neukantianer Weber mit der Trennung von Werturteilen und wissenschaftlicher Rationalität hinter Kants eigene Einsichten zurückging. Denn der oberste Wert der wertfreien Analyse Webers, die versachlichte Rationalität kann doch selber wiederum nur pragmatisch erklärt werden, als ein praktischer und an einer bestimmten Gesellschaftsform interessierter Glaube – wie

[31] Vgl. die entsprechende Analyse von H. PEUKERT, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J. BLANK, G. HASENHÜTTL (Hrsg.), Erfahrung, Glaube und Moral. Düsseldorf 1982, 76–102, 83ff.

[32] A. a. O., 335f., vgl. 288, 334, 395.

[33] A. a. O., 324.

[34] A. a. O., 392.

[35] Vgl. M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen [6]1972, 536–573.

Weber selber einmal paradox formulierte –, als ein Glaube an die Wissenschaft[36]. Jürgen Habermas hat diesen unaufgeklärten Glauben energisch kritisiert[37], weil erstens die in Webers Rationalitätsurteil enthaltenen ethischen Wertungen nicht zum Bewußtsein gekommen seien und weil Weber zweitens (mit Marx und der kritischen Theorie) nicht gesehen hätte, daß Handeln etwas anderes heißt als Zwecke zu verwirklichen[38]. Denn wirklich rationales und also bewußtes ethisches Handeln ist für Habermas zu unterscheiden

- vom bloßen *Verhalten,* das seine Zwecke nicht selber setzt (und z. B. physiologisch zu erklären ist),
- vom instrumentellen *Tun,* das subjektiv gemeinte und objektiv analysierbare Zwecke verwirklicht (worunter er auch die Arbeit versteht),
- und auch vom *Handeln,* das sich durch Symbole selber ausdrückt (z. B. schreiben oder etwas aussprechen).

Rational darf – nach Habermas – erst ein verständigungsorientiertes Handeln heißen, also das sogenannte «kommunikative Handeln». Erst das kommunikative Handeln erlaubt es wirklich, das Tun und Handeln in der gesellschaftlichen Interaktionsgemeinschaft zu verantworten. Und verantwortet werden kann alles instrumentelle und symbolische Tun – hier werden die Grenzen von Max Weber gesprengt – nur durch die sprachliche *Verständigung* mit allen andern Handelnden. Und «Verständigung» meint «die auf gültiges Einverständnis abzielende Kommunikation»[39]. Nur wer sein Tun im lebensweltlichen Sprachzusammenhang intersubjektiv zu begründen fähig und willens ist, handelt rational – das ist die These. Und fähig dazu kann nur sein, wer jederzeit bereit ist, die Geltung seines Tuns in Frage stellen zu lassen und den Konsens

[36] Daß die wertfreie Analyse den Glauben an den Wert der Wissenschaft voraussetzt, sieht Weber selbst, ohne daraus allerdings methodologische Konsequenzen zu ziehen; vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen [4]1973, 146–214, vgl. bs. 193–213.

[37] Zuletzt in: J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M. 1981, 205–366.

[38] Vgl. a. a. O., 208.

[39] A. a. O., 525; einen lehrreichen Überblick über die Genese der Theorien kommunikativen Handelns gibt E. Arens, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. Düsseldorf 1982.

über die Ansprüche zu suchen, die mit seinem Tun immer verbunden sind. Die Theorie heißt «Universalpragmatik», weil sie restlos alle menschliche Arbeit und alle Handlungen – also auch die religiösen – durch eine universal gültige Regel als rational oder irrational zu beurteilen erlaubt. Salopp formuliert heißt die Regel: wer allzeit bereit ist, sein Handeln zu begründen und gegebenenfalls kritisieren zu lassen, der handelt rational. Der Sinn des Handelns stellt sich in der Verständigung selber her. Und damit dies möglich ist, muß jeder Handelnde gegen allen Anschein der repressiven Verhältnisse (auch der intellektuellen Begründungsdiktaturen) von jedem anderen Handelnden glauben, daß er sagt, was er denkt, daß er die Wahrheit sucht und gerecht handeln will. Ohne diese «Unterstellung» an die Wahrheitsfähigkeit, den Gerechtigkeitswillen und die Wahrhaftigkeit der Gesprächspartner bleibt Reden ziellos und rationales Handeln unmöglich. Zu dieser Stufe der Reflexivität hat sich der moderne Mensch als das offenbar rationalste Wesen der Geschichte – mirabile dictu – emporentwickelt.

Darf man jetzt aufatmen und sich religiös wenigstens insofern rational verhalten, als man dieses Handeln theologisch *begründen* kann (obzwar eine für wahrhaft Glaubende entsetzliche Vorstellung)? Kann über das Zeugnis von Gottes Wort ein Konsens hergestellt werden, der den Anforderungen des kommunikativen Handelns genügt? Obwohl viele Theoriegläubige annehmen möchten, daß Habermas bereit wäre, zumindest einen theologischen Konsens als Argument für religiöses Handeln zu würdigen, wird ihnen mit der Theorie klargemacht, daß dies unmöglich sei: die moderne, reflexive Rationalität hat «die bannende Kraft des Heiligen» und ihre irrationale Tradition längst sublimiert und in die geradezu religiös «bindende Kraft» der argumentativ rechtfertigenden Diskurse überführt[40]. Max Weber wird *nicht* vorgeworfen, daß er die jüdisch-christliche Religion letztlich wegen ihres Pazifismus (Gesinnungsethik!), der ihm aus nationalstaatlichen Gründen im 1. Weltkrieg unverantwortlich erschien, als eine irrational gewordene Tradition deklassierte, sondern vorgeworfen wird ihm nur, daß er «eine von ihrer erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik nicht in Betracht zieht»[41]. Jede Rechtfertigung eines Glau-

[40] J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1981, 119; vgl. a. a. O., Bd. 1, 317–321.

[41] Theorie des kommunikativen Handelns, a. a. O., Bd. 1, 331.

bens aus Gottes handelndem Wort erscheint evolutionstheoretisch überholt und durch den Standart einer Rationalität aufgehoben, die sich im kommunikativen Handeln ihr Ethos selbst voraussetzt.

Was nun? Ist das Leben aus der Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus durch die kommunikative Vernunft der Neuzeit definitiv irrational geworden?

3.2 Die aporetische Lösung

Zwischen der Evolutionstheorie, die Habermas zur Erklärung der Religionsgeschichte beizieht, und seiner eigenen Theorie des kommunikativen Handelns, welche ja auch für Religionswissenschaft und Theologie normativ zu sein beansprucht, klafft ein unlösbarer Widerspruch: die evolutionstheoretische Erledigung jeder Glaubensbegründung als nurmehr irrationalem Anspruch setzt einen objektivistischen Beurteilungsstandpunkt voraus, den der kommunikative Diskurs gerade verbietet. Wenn jeder wissenschaftliche Diskurs – und der humanwissenschaftliche zumal – sich nur als ein verständigungsorientiertes Handeln recht versteht, dann kann auch die sozialwissenschaftliche Theorie der Religion keine nomothetische Evolutionslogik zum Kriterium ihrer Ver-Urteilung von Glauben als irrationalem Handeln erheben. Über die Rationalität von Glauben wird dann vielmehr in einem Diskurs zu handeln sein, welcher den interpretatorischen Charakter der beigezogenen Kategorien und Theorien berücksichtigt und das heißt, den eigenen historischen Standpunkt der Beurteilung kritisch offenhält gegenüber dem Rationalitätsanspruch des glaubenden Gesprächspartners. In Habermas theoretischer Verortung von Religion wird das Gelingen von Verständigungsprozessen im Interesse eines kooperativen gesellschaftlichen Handelns gar nicht mehr angezielt, obwohl der Wille zu dieser Intersubjektivität nach der Theorie die Mindestvoraussetzung kommunikativer Rationalität auch gegenüber expressiven Äußerungen zu sein hätte: «in theoretischen, praktischen und explikativen Diskursen müssen die Argumentationsteilnehmer von der (oft kontrafaktischen) Voraussetzung ausgehen, daß die Bedingungen einer idealen Sprechsituation in hinreichender Annäherung erfüllt sind. Von ‹Diskursen› will ich nur dann sprechen, wenn der Sinn des problematisierten Geltungsanspruches die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, daß grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden

könnte, wobei ‹grundsätzlich› den idealisierten Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation nur offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte»[42].

Die kontrafaktische Unterstellung dieser Theorie verrät ein Zweifaches: Erstens die entschiedene Stellungnahme zugunsten der universalistischen Vernunftforderungen bürgerlicher Aufklärung, die sich auch nach dem faschistischen Staatsterror dieses Bürgertums nicht beirren läßt im Glauben an den Fortschritt des praktischen Bewußtseins. Und zweitens die fatale Trennung der Theorie in ihrem unendlich offenen Entwicklungsgang von der Realgeschichte[43], die nicht nur für die in ihr Leidenden und Hoffenden, sondern auch für die Geschichte-Denkenden jeweils unerbittlich ein Ende hat. Habermas sucht die kritische Theorie gerade in ihrer realgeschichtlichen Dialektik gegenüber den Verheerungen der bürgerlichen Aufklärung durch die Theorie des kommunikativen Handelns aufzuheben. Aber dafür muß erst einmal die Theorie immunisiert werden gegenüber den Schrecken dieser Geschichte, zu denen ihr (möglicherweise selbst provoziertes) Ende ebenso gehört wie die in ihr wirksame Macht des Bösen. Der unterstellte Fortschritt der Rationalität läßt nicht nur die Vernunft der Glaubenstraditionen verschwinden, die dem Bösen ins Angesicht zu sehen sich nicht scheuen, er unterdrückt auch die Hoffnung auf ein Jenseits der Geschichte, das diese Geschichte selbst bewegen könnte.

In seiner feinsinnigen Rekonstruktion der Wissenschaftstheorie, die er vom logischen Positivismus bis zu ihrer Habermasschen Fundierung in der Theorie kommunikativen Handelns verfolgt, greift *Helmut Peukert* in seiner theologischen Basistheorie[44] auf die kritische Theorie zurück, um den von Habermas abgebrochenen Diskurs von Theologie und Wissenschaften argumentativ neu in Gang zu bringen. Für unseren Zusammenhang ist dabei allein die Frage entscheidend, ob und wie es

[42] A. a. O., 71.

[43] Zu dieser Trennung vgl. M. THEUNISSEN, Zwangszusammenhang und Kommunikation, in: Suhrkamp Informationen. Philosophie 1981. Frankfurt a. M. 1981, 19–27, 21.

[44] Vgl. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt a. M. 1978; DERS., Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die praktische Theologie, in: Christen für den Sozialismus – Münster (Hrsg.), Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für K. Füssel. Münster 1981, 280–294; DERS., Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, a. a. O.

Peukert gelingt, das Zeugnis von Gottes Handeln in der Geschichte so mit dem neuzeitlichen Handlungsbegriff zu vermitteln, daß zumindest die Selbstwidersprüchlichkeit jeder Theorie kommunikativen Handelns offenbar wird, die von ihrer rationalen Selbstbehauptung das glaubende Sich-Einlassen auf das schöpferische und erlösende Handeln Gottes exkommuniziert. Peukert stellt die transzendentallogisch nicht zu widerlegende Theorie kommunikativen Handelns in die historische Dialektik der Aufklärung zurück: «gerade eine sich normativ verstehende kommunikative Vernunft droht ... an ihren eigenen Paradoxien zu scheitern, wenn sie die Reflexion auf Unbedingtheits- und Vernichtungserfahrungen in Intersubjektivitäten abbricht»[45]. Soweit ich zu sehen vermag, enthält diese vorsichtige Feststellung eine dreifach massive Aufsprengung der kommunikativen Handlungstheorie von Habermas:

– Sie macht den neuzeitlichen Rationalitätsanspruch der Theorie verantwortlich für die Uneinlösbarkeit der in ihm enthaltenen Forderungen: «Die *Krise* scheint ja tatsächlich eine *neue Qualität* dadurch zu gewinnen, daß die großen Hoffnungen der Neuzeit auf fortschreitende Beherrschung der Natur, gesteuerte Höherentwicklung der Gesellschaft und Befriedigung der Glückswünsche des Individuums sich nicht nur nicht zu erfüllen, sondern in einer seltsamen Dialektik um so unerreichbarer zu werden scheinen, je entschiedener die klassischen Mittel der Neuzeit eingesetzt werden»[46].

– Sie zeigt an dem von Habermas unlösbaren Grenzproblem seiner Theorie, nämlich der Sterblichkeit der Kommunikationsteilnehmer und der Vergessenheit jener Toten, die unsere Kommunikation ermöglicht haben, wie von dieser Todesgrenze her «in der Mitte dieser Konzeption eine elementare Aporie besteht»[47]: die Theorie schließt – gegen ihre Voraussetzung universaler Kommunikationsgemeinschaft – die durch biologischen und sozialen Tod zum Verstummen Gebrachten von ihrem Diskurs aus.

– Schließlich unterdrückt die bisher entwickelte Basistheorie der Sozialwissenschaften aber auch gerade die hermeneutisch greifbare Unbe-

[45] Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, a. a. O., 99.
[46] A. a. O., 78f.
[47] Wissenschaftstheorie, a. a. O., 300.

dingtheitserfahrung aller, die angesichts des Todes der *Andern* diese nicht dem Vergessen anheimgeben, sondern im Glauben an die Auferweckung des Gekreuzigten mit ihnen solidarisch bleiben. Dies schließt die unbedingte Zuwendung der glaubend Handelnden an alle sozial Getöteten ein.

Die Wahrnehmung des Evangeliums von der Auferweckung Jesu zwingt dazu, die kommunikative Handlungstheorie wiederum zu einer wirklich kritischen Theorie werden zu lassen und damit den Begriff der «Rationalität» um den Begriff der «universalen Solidarität» zu erweitern. Begründet wird diese Erweiterung von Peukert durch den theologischen Diskurs, der zumindest zeigen kann, wie sich die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten durch das wahrhaft solidarische Handeln begründen läßt, das nach den Evangelien Jesu Botschaft vom Reiche Gottes auslegt[48]. Aber dieser Diskurs kann seine Wahrheit nicht objektivistisch außerhalb solidarisch kommunikativen Handelns bewähren, sondern allein im Vollzug einer Praxis, die auf den andern im unbedingten Vertrauen so zugeht, daß Gott dadurch zu unserer Wirklichkeit kommt.

Indem Peukert den der kommunikativen Handlungstheorie immanenten Begriff der «Rationalität» kritisch erweitert durch den Begriff der «anamnetischen Solidarität»[49], d. h. eines solidarischen Handelns, das sich in der unbedingten Anerkennung des tödlich verkannten Lebens vollzieht, kritisiert er das neuzeitliche Handlungsverständnis radikal, an seine Wurzel gehend. Die auch im wissenschaftlichen Handeln angelegte Progression der Macht wird – Habermas eingeschlossen – ihrer Absurdität überführt. Die Frage ist allerdings, ob die von Peukert dazu energisch festgehaltene Todesgrenze nicht selbst jene bürgerliche Angst vor dem Tode voraussetzt, die den neuzeitlichen Selbsterhaltungswillen wie ein Schatten begleitet. Die inneren Aporien der Handlungstheorie, die er im Blick auf die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten als dem hermeneutischen Schlüssel des praktischen Redens von Gott im christlichen Glauben entwickelt, verlangen für die reflexive Grundlegung einer fundamental praktischen

[48] Vgl. a. a. O., 325–331.

[49] Vgl. a. a. O., 331f.; zur Einführung des Begriffs vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, 161–211.

Theologie zumindest nach drei Erweiterungen, die in Peukerts Basistheorie der Theologie bisher nicht explizit entfaltet wurden:

– Die Rede von Gottes auferweckendem und also schöpferischem Handeln an den Toten, das sich auf die Botschaft von der Auferweckung Jesu bezieht, setzt nicht nur eine Reflexion auf den Vollzug solidarischen Glaubenshandelns voraus, sondern auch eine explizite Theologie des Wortes Gottes, durch welches sein Handeln erst glaubend erfahren werden kann. Wie bezieht sich die Solidargemeinschaft der Handelnden auf Gottes eigenes Handeln, wenn doch gerade keine Theorie, sondern nur die in der Kommunikation der Interaktionsgemeinschaft einander zugemutete Verkündigung ein Handeln *als* Gottes Tat bewußt machen kann?

– Der faktische Mangel der Kommunikation wird bei Peukert in seiner strukturellen Ermöglichung von Täuschung und Lüge stets mit dem Hinweis auf das falsche Bewußtsein erklärt, wie es Marx, Nietzsche und Freud markieren[50]. Aber dabei wird die Verfehlung der Freiheit selbst, ihre Schuldigkeit und die Irre ihrer konkreten Sünde nicht thematisiert. Damit aber bleibt der soteriologische Charakter *allen* theologischen Redens unterbelichtet: das solidarische Handeln wird nicht aus dem vergebenden Tun, sondern allein aus der Rettung vom Tode her begründet. Ist aber die Schuld nicht der Grund der Angst zum Tode? Und die Vergebung der Anfang des Lebens?

– Schließlich liegt im Ansatz des kommunikativen Handelns ein eminent ekklesiologischer Bezug, der nicht nur die sprechende Handlungsgemeinschaft der Glaubenden unter sich denken läßt, sondern diese Gemeinschaft wesentlich auf die Gesellschaft bezieht, *innerhalb* derer und für die allein die Solidargemeinschaft der Glaubenden ihr Zeugnis gebendes Handeln vollzieht.

Diese anstehenden Erweiterungen einer handlungstheoretisch reflektierten Fundamentaltheologie können hier nicht durchgeführt

[50] Vgl. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie, a. a. O., 297f; Kontingenzerfahrung und Identität, a. a. O., 89f,; DERS., Pädagogik – Ethik – Politik. Normative Implikationen pädagogischer Interaktion, in: H. HEID, K. MOLLENHAUER u. a. (Hrsg.), Das politische Interesse an der Erziehung und das pädagogische Interesse an der Gesellschaft. Beiträge vom 7. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft von 17.–19. März 1980 in der Universität Göttingen. Weinheim, Basel 1981, 63f.

werden[51], aber ihr Ansatz, der abschließend skizziert wird, gibt Rechenschaft vom kritischen Standpunkt, von dem aus nicht die Grenze, sondern die Mitte der bürgerlichen Selbstrechtfertigung dialektisch auf die Botschaft von Gottes Handeln zu beziehen ist.

3.3 Das sprechende Handeln Gottes

Gottes Wort wahrzunehmen und seinen Willen zu tun ist schlechterdings unmöglich – das wurde spätestens seit Kant theoretisch klar –, wenn die Naturgeschichte und darin die menschliche Freiheitsgeschichte alles ist, was wahrgenommen und was getan werden kann. «Mit einer Religion», konstatierte deshalb Friedrich Engels 1882, wird man «erst fertig ..., sobald man ihren Ursprung und ihre Entwicklung aus den historischen Bedingungen zu erklären versteht, unter denen sie entstanden und zur Herrschaft gekommen ist. Und namentlich beim Christentum»[52]. Nun enthält die Theorie des kommunikativen Handelns aber zumindest zwei Einsichten, die es nötig machen, diesen Geschichtsbegriff zu sprengen, und die es möglich machen, die vorgetragenen Argumente gegen die glaubende Wahrnehmung vom sprechenden Handeln Gottes in der Geschichte zu widerlegen.

Die erste Einsicht zeigt, daß der theoretischen *Trennung* von Natur und Freiheit eine praktische Einheit vorausgeht, die alle (uns bedingende, von uns hergestellte und von uns erzählte) Geschichte immer schon überschritten hat: die Sprache. Denn die Sprache, die nach Regeln strukturiert ist, transportiert eine ständig gegenseitige Anerkennung der Freiheit. Wir ordnen das Haus der Welt nicht mit ewigen Gesetzen unseres Verstandes (Kant), sondern in der geschichtlichen Verständigung über sie, im sprachlichen Einverständnis über unsere Handlungen. Die Verständigung über die von uns erarbeitete und begriffene Welt setzt aber die Anerkennung der freien Gesprächspartner voraus, genauer: in der sprachlichen Verständigung über unser Handeln *wird*

[51] Den soteriologischen Zusammenhang mit der befreienden Praxis von Glauben formuliert intensiv J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O., 108–119. Die Kritik von K. F. Reith, Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theorie. Frankfurt a. M., Bern 1982, 72–92, trifft nur unter der Voraussetzung von Reiths reduktiver Kritik allen metaphysischen Redens von Gott zu und wird deshalb Peukerts Intention nicht gerecht.

[52] F. Engels, Bruno Bauer und das Urchristentum (1882), in: K. Marx, F. Engels, Werke. Bd. 19. Berlin 1978, 297–305, 298.

Freiheit gewährt. Wir reden über die Welt (in 3. Person), indem wir mit-einander reden (in 1. und 2. Person). Das Miteinander-Reden aber hört bekanntlich mit der Behauptung derer auf, die das letzte Wort haben wollen: ein letztes Wort über unsere Geschichte zu haben, heißt die freie Verständigung über sie verweigern, heißt selber ungeschichtlich reden. Und deshalb wird auch keine historische Erklärung mit dem Christentum «fertig»: es gilt auch hier das zu Habermas kritisch Bemerkte. *Die zweite Einsicht* führt aus solchen Formalismen heraus. Sie wird durch die Sprechakttheorie begründet[53] und liegt in folgender Pointe: Wenn wir miteinander über die Welt reden, dann handeln wir auch aneinander. Nicht nur in Sprachvollzügen, die selber tun, was sie sagen (evident im Fall von: «Ich heirate dich», «Ich liebe dich»), sondern auch in aller informativen Rede sind Aufforderungen enthalten. Wer Wahrheit aussagt, gibt zugleich einen Wink, wie die effektiven oder supponierten Gesprächspartner sich zur Welt verhalten können oder sollen. Und es gibt kein menschliches Tun und Handeln, das nicht sprachlich verfaßt ist. Wenn also menschliche Worte Freiheit gewähren und damit immer auch das Handeln bestimmen können, warum soll es dann nicht möglich sein, im sprechenden Handeln ein uns erlösendes und richtendes Wort uns gegenseitig zuzumuten und anzuerkennen, das zum befreienden Handeln führt? Max Weber betonte zu Recht, daß Propheten wie Amos und Jeremias *gegen* alle plausible Erfahrung Israels allein aus Gottes Wort handelten, aber es ist zu präzisieren, daß dieses Wort sich *gegen* alle diplomatischen und militärischen Herrschaften gerade darin als mächtig erweist, daß es selber schöpferisch tut, was es sagt:

> «Siehe: ich lege meine Worte in deinen Mund, Königreiche und Völker ... auszureuten und einzureißen, zu bauen und zu pflanzen» (Jer 1,10).

Gerade dies bezeugt die älteste Reflexion auf Jahwes Sprechen, daß Gott nicht unabhängig von seinem Wort, das in der Geschichte schöpferisch wirkt, Herr dieser Geschichte sein will:

> «So wirkt mein Wort aus meinem Munde. Es kommt nicht leer zu mir zurück, ohne vollbracht zu haben, was ich wollte, und ausgeführt zu haben, wozu ich es sandte» (Jes 55,11).

[53] Zur theoriegeschichtlichen Entwicklung im Blick auf die Theologie vgl. E. Arens, Kommunikative Handlungen, a. a. O.

Was evident ist für den Fall des sehr irdischen Heiratens, wird erst recht evident im Glauben an das schöpferische Wort. Das sprechende Handeln eines anderen wahrnehmen, fordert nicht nur, daß ich ihm glaube, was er an mir tut, indem er es sagt, sondern verlangt auch, daß ich die *Intention* seines handelnden Sprechens frei anerkenne und durch das eigene sprachliche Handeln beantworte. Nicht erst den modernen Sozialwissenschaftlern und den Theoretikern kommunikativen Handelns wurde klar, daß keine Erfahrung beweisen kann, daß und wie ein geschichtliches Ereignis durch menschliche Freiheit oder durch göttliches Handeln gewirkt ist, diese Not des Glaubens hat vielmehr schon die Propheten dazu gebracht, nur dies zu erwähnen: daß das handelnde Wort Jahwes durch die Umkehr derer, die dieses Wort trifft, seine rettende Macht erweise. Nach jüdischer Tradition hat Martin Buber dies so expliziert:

> «Als Gott, so wird erzählt, seine Schöpfung vorbedachte und sie vor sich auf einen Stein hinritzte, wie ein Baumeister sich den Grundstein zeichnet, sah er, daß die Welt keinen Bestand haben würde. Da schuf er die Umkehr: nun hatte die Welt Bestand, denn nun war ihr, wenn sie sich von Gott weg, in Abgründe der Selbstheit verlief, die Rettung erschlossen, der in eigener Bewegung zu vollziehende Rückschwung gnadenhaft gewährt»[54].

Die Umkehr führt zur theologischen Rede von Gott zurück, die aus der Wurzel des alt- und neutestamentlichen Evangeliums dazu gezwungen wird, die vorliegenden Ansätze kritisch weiterzuführen.

Die dritte Einsicht zertört den freiheitlichen Schein der kommunikativen Handlungstheorie. Daß in der menschlichen Verständigung nicht Freiheit waltet, sondern – wie Augustinus notierte – die libido dominandi der civitas terrena (der Wille zur Macht, der im Staat seine volle Gewalt erst zeigt)[55], das weiß auch die Universalpragmatik heute: Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit erscheinen nur verzerrt im sprechenden Handeln der Kommunikationspartner. Die transzendentalen Ideale erscheinen in der Form von Normen und Gesetzen. Aber sie müssen postuliert werden, damit Interaktionspartner menschlich han-

[54] M. Buber, Der Jude und sein Judentum. Köln 1965, 193, vgl. 56.

[55] Die praefatio von Augustinus, De civitate Dei (PL 41,14) zeigt, daß dieses Thema der humilitas Christi und der libido dominandi für ihn die Dialektik der Geschichte bestimmt.

deln können. Was die moderne Theorie dabei überspielt, klang bei Kant noch an: die unwiderstehliche Macht der Sünde (bei Kant das Prinzip des Bösen). Was heißt es denn realgeschichtlich, daß die Kommunikationsteilnehmer gerade das, was sie als ethische Norm postulieren müssen, die freie gegenseitige Anerkennung, faktisch nicht erfüllen und im Verblendungszusammenhang der beherrschten Verhältnisse auch gar nicht erfüllen können? Es heißt, daß alle Menschen, die in diese Welt kommen, *indem* sie ihre Freiheit wahrnehmen, an ihrer Freiheit auch scheitern, theologisch gesprochen: schuldig werden. Da wir einander nicht zur Freiheit erlösen können, erreicht das kommunikative Handeln nicht, was es will und was es soll. Es führt deshalb wohl zur Verurteilung anderer und zur Verzweiflung des Selbst, aber nicht zur wirklichen Befreiung. Denn in jeder Befreiungstat, das kann die kommunikative Handlungstheorie ja gerade kritisch aufdecken, wird die Freiheit des andern immer auch beherrscht. Die kommunikativ Handelnden werden aneinander schuldig. Wenn Befreiung wirklich werden soll, dann muß die Freiheit selbst in unseren Verblendungszusammenhang erlösend eintreten und uns durch ihr handelndes Wort versöhnen. Ein theistischer Gott, der Tote auferweckt, um sie unserem Vergessen zu entreißen, würde noch immer an unserer Freiheit vorbei etwas tun, was für schuldige Tote vielleicht so erstrebenswert gar nicht wäre. Und deshalb kann keine theologische Handlungstheorie gedacht werden, es sei denn als die Wahrheit des Mensch gewordenen Wortes Gottes selbst, das uns in unserem eigenen kommunikativen Lebenszusammenhang zur Freiheit befreit. Freiheit kann nur theologisch zu Ende gedacht werden, weil sie realgeschichtlich nur als schuldige sich realisieren kann.

Ein historisch rekonstruierter Jesus, der ein sympathischer Gleichniserzähler oder radikaler Befreier gewesen wäre, stände wie alle Menschen in der ausweglosen Dialektik von Befreiung und neuer Versklavung. Aber nicht davon, sondern von etwas ganz anderem gibt das im kirchlichen Lebenszusammenhang an uns handelnde Wort Gottes ein Zeugnis: das im Anfang von Gott ausgesprochene Wort ist als ewig auf uns bezogenes Mensch geworden, nicht ein vom Schuldzusammenhang ideal herausgenommener Mensch, sondern der Mensch, der die Fülle von Gottes Zorn (Rm 1,18–3,20) und die Fülle der menschlichen Unterdrückung bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz auf sich genommen hat. In der Anerkennung dieser Tat Gottes für uns verkündet Paulus das Ungeheuerliche: «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er selbst für uns zum Fluch geworden ist» –

γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα – (Gal 3,13), ja – so im Römerbrief – «Gott verurteilte die Sünde im Fleisch, indem er seinen Sohn sandte» – ἐν ὁμοιώματι σαρκὸσ ἁμαρτίας – in der Gleichgestalt der sündigen Welt» (Rm 8,3). Indem der Fluch, die Schuld, der Zorn Gottes von den Schuldigen getötet wurde, hat er in seinem freiwilligen Tod *den* sozialen Tod getötet, der unseren Verblendungszusammenhang beherrscht: den Tod der Schuld. Zu bezeugen, daß dieses Mensch gewordene Wort hinfort die Geschichte beherrscht, heißt unserer schuldigen Freiheit zuzumuten, daß sie erlöst ist zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Eine Kommunikationsgemeinschaft, die einander dieses uns gesagte Wort zuspricht, trifft die tödlichen Herrschaftsverhältnisse alles letztlich nur für sich selbst sprechenden Handelns in der Wurzel. Sie wird zur Freiheit befreit. Und das ermächtigt sie dazu, der neuzeitlichen Herrschaftsvernunft auch in ihrer theoretischen Verblendung den Frieden bedenklich anzukündigen; es befähigt sie dazu, von dem her, der Frieden *schafft,* der Friede *ist* und Friede *evangelisiert* (Eph 2,14–17), selber Frieden zu schaffen (Mt 5,9). Dadurch wird man zwar nicht im neuzeitlichen Sinn der Bedarfs- und Bedürfnisbefriedigung glücklich, wohl aber im Sinne der evangelischen Bedürftigkeit – «selig».

Wenn Gottes freie Tat der Selbsthingabe seines Sohnes unser Handeln zur Freiheit erlösen kann, dann bleibt als letzte Einsicht allein der Glaube. Denn gerade das heißt Glauben, diesen Willen Gottes zu tun und also auch selber Schuld zu vergeben. Das aber ist in der Tat keine Möglichkeit der unversöhnten Freiheit – und insofern schweigt sich die philosophische Reflexion der Neuzeit darüber auch konsequent aus. Die δύναμις θεοῦ, die Voll-Macht Gottes, die Jesus Christus gerade in der Form der «Schwäche» und «Torheit» Gottes ist (1 Kor 1,24f.), kann uns nur in der Vermittlung des Zeugnisses *gegeben* werden. Dazu genügt es nicht, das Verhältnis von Gottes Wort zu unserem kommunikativen Handeln als gefährliche Erinnerung und eschatologische Hoffnung zu denken, sondern dazu muß gesagt werden, wie Gottes handelndes Wort in der Geschichte Israels und darin in der Geschichte seines Sohnes Jesus Christus und darin in der Geschichte der Kirche überhaupt wahrgenommen werden kann. Dazu aber darf Gott nicht wie bei Hegel im Verhältnis von Vater und Sohn, Herr und Knecht allein gedacht werden[56], um durch die Entäußerung des Bewußtseins zum Frieden der

[56] Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption, in: Theologie und Philosophie 52 (1977) 378–407.

Reflexion zu kommen, sondern dazu muß Gott trinitarisch bekannt werden. Nur in seinem eigenen Geist, d. h. in der uns mitteilbaren Gabe von Vater und Sohn, wie die Augustinische Tradition formulierte, kann der begnadete Sünder das sprechende Handeln Gottes tun: «Wer nicht den Geist Christi hat, gehört ihm nicht zu. Ist aber Christus in euch, so ist der Leib zwar um der Sünde willen tot, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen» (Rm 8,9).

Weil nur im Geiste des Vaters und des Sohnes erlösende Freiheit wahrgenommen und wahr-gemacht werden kann, lebt die versöhnte Kommunikationsgemeinschaft als Gemeinschaft in der Communio Christi: Kirche wird als Gemeinschaft vom schöpferischen Worte Gottes selbst gebildet, sie hat sich als *creatura verbi* ihm allein zu verdanken. Im Zusammenhang der Geschichte, die in ihrer Anstrengung zur Befreiung immer mächtigere Herrschaften produzierte, steht diese Kreatur des Wortes aber nicht nur als schon versöhnender Zeuge der auf die Geschichte zukommenden Erlösung in der Welt, sondern, wie es schon das altisraelitische Credo von Josua 24,27 formuliert, auch als Zeuge gegen sich selbst. Wo die kirchliche Gemeinschaft *sein* Wort als *ihr* Wort für sich behält, wo sie aus empfangener Vergebung nicht selbst vergibt, aus empfangener Befreiung nicht selbst befreit, da wird sie zum Stein, den Josua als Bundeszeichen für jene errichtet, die doch verkündeten: «Jahwe, unserem Gott, wollen wir dienen und auf seine Stimme wollen wir hören! ... Und Josua sprach zu dem ganzen Volk: ‹Seht, dieser Stein soll Zeuge gegen uns sein, weil er alle Worte gehört hat, die Jahwe zu uns sprach; er soll Zeuge gegen euch sein, damit er euch hindert, euren Gott zu vergessen›» (Jos 24,27).

Vor einem Abgrund ist schon Kant innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zurückgetreten: vor «dem Abgrund eines Geheimnisses, von dem ... was Gott tue»[57]. Und deshalb wagte er Jesus zwar wohl als Anschauung unserer Moralität, nicht aber als Gottes Wort von der befreienden Vergebung zu denken. Die Frage erhält jetzt Gewicht: warum eigentlich nicht? Was gibt es da zu fürchten?

Weil im Zeichen des Kreuzes die schuldig gewordenen Freien zum befreienden Handeln versöhnt wurden und weil wir dies gerade um unserer Freiheit willen glauben dürfen, deshalb ist die in der Tat «übersinnliche Erfahrung» der Sündenvergebung möglich. Weil wir der

[57] I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a. a. O., 806 (A 199).

frei gewährten Vergebung im Verblendungszusammenhang der aneinander schuldig Werdenden bedürfen, ist ihre freie Anerkennung auch mehr als andere Not wendend. Und weil das alles so ist, bleibt die Schrift, die gerade in ihrer historischen Konkretion als Zeugnis von Gottes selber sprechendem Handeln gelesen werden darf, das praktischste Buch, das es gibt. Die Theologie, die ein solches Zeugnis der Erlösung bedenkt, wird zur Theologie der Befreiung.