

Nachmetaphysisches Denken und Offenbarung Gottes

Überlegungen im Anschluss an Helmut Peukerts theologischen Ansatz

Markus Knapp, Bochum

1. Wissenschaft und Religion

Helmut Peukert sieht die Theologie in der Moderne insbesondere durch die Entwicklung der empirischen Wissenschaften herausgefordert; dadurch ist die Situation der Theologie in äußerstem Maße prekär geworden, denn es wird nichts weniger als ihre Existenzberechtigung in Frage gestellt: „Die Theologie muß also wohl zunächst ihre Situation gegenüber den modernen Wissenschaften sachlich wie methodisch annehmen, also gleichsam versuchen, vom Nullpunkt aus, an dem alle Selbstverständlichkeiten verloren gegangen sind, die einzelnen Schritte erst wieder zu lernen. Sie muss die grundlegenden Operationen eines theologischen Gedankengangs wieder neu entdecken, die fundamentalen Bedingungen theologischen Redens erst wieder schaffen und ihre Aussagen intersubjektiv einsichtig einführen.“¹ Diesem Zweck dient das von Peukert in Angriff genommene Unternehmen einer „fundamentalen Theologie“. Es steht einerseits unverkennbar in der Linie der praktischen Fundamentaltheologie seines Münsteraner Lehrers Johann Baptist Metz, unterscheidet sich davon aber dann doch auch insofern deutlich, als Peukert die Grundlagenkrise des christlichen Glaubens nicht nur als Krise der christlichen Glaubenspraxis ansieht, sondern ebenso sehr als Krise der theoretischen Grundlagen des Glaubens und der Theologie. Dementsprechend schreibt Peukert der von ihm anvisierten „fundamentalen Theologie“ zwei Aufgaben zu: Sie ist „einerseits Wissenschaftstheorie der Theologie, sofern sie den Gegenstandsbereich freilegt und die Möglichkeit seiner theoretischen Erfassung klärt. Sie ist andererseits fundamentale Theologie in dem Sinn, daß in ihr grundlegende theologische Aussagen erarbeitet werden, die im Ganzen der Theologie entfaltet werden müssen und für dieses Ganze hermeneutische Funktion haben.“²

¹ Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 92.

² Ebd. 18.

Und von zentraler Bedeutung ist dabei selbstredend die Erschließung der Wirklichkeit Gottes und die Konzipierung des Gottesverständnisses angesichts des radikalen Bruches zwischen Glauben und Wissen, der sich in der modernen Wissenschaftstheorie artikuliert.

Um hier nun zu einer angemessenen Orientierung zu finden, kann eine historische Perspektive hilfreich sein. Denn dabei zeigt sich, dass Wissenschaft und Religion zunächst einmal in einer ganz bestimmten Weise miteinander verschwistert sind. Beide sind nämlich in Zusammenhang zu sehen mit der Entwicklung der Hochkulturen, die seit etwa sechs Jahrtausenden entstanden sind. Deren Grundproblem sieht Peukert in „der sich beschleunigenden Steigerung von Macht [...], die systematisch organisiert wird.“³ Aufgrund revolutionärer Veränderungen im Ackerbau und in der Viehzucht wurde es möglich, eine immer größere Zahl von Menschen zu ernähren. Das wiederum erlaubte die Entwicklung neuer Lebensformen, insbesondere den Übergang zu einer städtischen Lebensweise sowie die Bildung von Großreichen. Infolgedessen „begann die Akkumulation von Macht eine immer größere Rolle zu spielen, und es tauchte die Frage auf, wie individuelles und gemeinsames Leben in seinen Möglichkeiten und Grenzen überhaupt zu verstehen und zu gestalten seien. Die Folge ist die Entstehung von radikaler Philosophie, von Ethik, die immer kompromißloser wird, je bedrängender die Machtfrage wird, und von radikaler Religion, in der das Eingebundensein in den Naturzusammenhang wie sein Überschreiten und damit der Zusammenhang von Endlichkeit und von transzendierender Freiheit reflektiert wird.“⁴

Dabei bleibt unbestritten, dass Religionen sich im Laufe ihrer Geschichte immer wieder haben missbrauchen lassen, um ungerechte Machtverhältnisse zu legitimieren bzw. zu kaschieren oder auch gewaltsame Machtausübung zu sanktionieren. Peukert insistiert jedoch darauf, dass die Hochreligionen in ihrem Kern und von ihren Ursprüngen her Protestbewegungen gegen die gesellschaftlichen Tendenzen zu fortschreitender Machtsteigerung darstellen. Er ist der Überzeugung: „Religion, und in ihrer reflektierten Form Theologie, kann [...] mindestens seit den Hochreligionen als der Versuch verstanden werden, diese Mechanismen nicht einfach zu sanktionieren, sondern in Frage zu stellen und andere Weisen des Umgangs mit der Wirklichkeit aus einer anderen Art der Erfahrung heraus zu entwickeln.“⁵

Dieses Zwillingsverhältnis zwischen dem Streben nach Machtentfaltung und der kritischen Gegenbewegung dazu in den Religionen droht nun durch die Entwicklung der modernen Wissenschaften beendet zu werden. Denn auch die Wissenschaften sind ja Teil dieser mit den Hochkulturen entstandenen Bemächtigungstendenzen. Sicherlich lassen sie sich nicht darauf reduzieren, aber „die Einsicht in gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen kontingenten Phänomenen, die

³ Peukert, *Kommunikatives Handeln*, 56.

⁴ Peukert, *Bildung*, 366.

⁵ Peukert, *Kommunikatives Handeln*, 40.

nie endgültig durchschaut werden können, hat auch den Aspekt von Zuwachs an Macht.“⁶ Wenn nun auf der Grundlage der modernen empirischen Wissenschaften religiöse bzw. theologische Aussagen als sinnlos qualifiziert werden, so wird damit Religion als kritische Gegenstimme zum Schweigen gebracht. Die von der Wissenschaft vorangetriebene Unterwerfung der Natur – sowohl der äußeren Natur wie dann auch der inneren Natur des Menschen – wird total. Dabei werden bisher unbekannte Unsicherheiten und Gefährdungspotentiale produziert, und es entstehen neue Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse.

Angesichts dieser Entwicklung wendet Helmut Peukert sich dem modernen wissenschaftstheoretischen Diskurs zu. Er rekonstruiert diesen, um zu klären, wie sich der Gegenstandsbereich der Theologie bestimmen und einsichtig machen lässt. Es geht also darum, Wissenschaft und Religion neu in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Dabei gewinnt für Peukert die von Jürgen Habermas konzipierte Theorie des kommunikativen Handelns eine Schlüsselposition. So steht dann aber Peukerts Unternehmen einer „fundamentalen Theologie“ unter den Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens. Denn Habermas hat seine Handlungstheorie ja ganz dezidiert auf einer nachmetaphysischen Basis entwickelt. Es geht also um die Frage, wie sich der „Gegenstandsbereich“ der Theologie sowie die „fundamentalen“ Grundlagen theologischer Rede unter nachmetaphysischen Bedingungen erschließen lassen.

2. Nachmetaphysisches Denken

Peukert setzt mit seiner Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Diskussion des 20. Jahrhunderts beim frühen Wittgenstein und dem Wiener Kreis ein. Dabei sieht er die bleibende Bedeutung von Wittgensteins „*Tractatus logico-philosophicus*“ darin, dass sich hier „Problemlinien bündeln und fast alle weiteren Ansätze sowohl in der Mathematik und Logik als auch in der Theorie der empirischen Wissenschaften gleichsam perspektivisch von diesem Werk ausgehen.“⁷ Hinzu kommt, dass der „*Tractatus*“ keinen Raum lässt für hermeneutisch orientierte Wissenschaften, zu denen ja auch die Theologie gehört. Diese müssen ihn daher als extremen Gegenpol zu ihren eigenen Arbeitsfeldern und Methoden auf jeden Fall im Blick behalten. Wittgenstein geht es ja um ein sprachkritisches Anliegen. Idealtypisch sind dabei Sätze der Naturwissenschaft, die allein noch als sinnvolle Sätze gelten können. Der Logische Positivismus des „Wiener Kreises“ hat das dann dahingehend verstanden, dass als sinnvolle Aussagen nur noch die Aussagen der Logik und Mathematik sowie empirisch überprüfbare Aussagen akzeptiert werden können.

⁶ Peukert, *Bildung*, 368.

⁷ Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 80.

Die Theologie als Rede von Gott wird durch dieses Programm buchstäblich zur Sprachlosigkeit verurteilt und damit unmöglich. Denn das Wort Gott kann in einer solchermaßen kritisch „gereinigten“ Sprache nicht mehr vorkommen. „Der methodologische Atheismus der modernen Wissenschaften wird auf der Ebene der Sprache konsequent [...] bis zum Ausscheiden des Wortes und der Sätze, in denen dieses Wort vorkommt, verfolgt. Sowohl die klassische Philosophie und ihre Rede vom Absoluten als auch die Theologie sind damit an ihr Ende gebracht.“⁸ Für das Wort Gott lässt sich keine Bedeutung angeben, weil Gott ja kein Gegenstand in der Welt ist. Deshalb bleibt dieses Wort unsinnig. Im „Wiener Kreis“ wird dann konsequenterweise auch die Unterscheidung zwischen Theismus, Atheismus und Agnostizismus für sinnlos erklärt; denn sowohl der Atheismus wie auch der Agnostizismus setzen ja einen Begriff Gottes voraus, dessen Gehalt im einen Fall abgelehnt, im anderen Fall als unerkennbar angesehen wird. „Der Punkt, an dem es sinnlos ist, sich als Atheist zu bezeichnen, ist erreicht.“⁹ Von daher ist es zu verstehen, wenn Peukert der Auffassung ist, die Theologie müsse wieder beim „Nullpunkt“ beginnen, weil alle Selbstverständlichkeiten abhanden gekommen sind.

Nun zeigt sich allerdings bei der Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Entwicklung, dass das im „Tractatus“ und im „Wiener Kreis“ ausgearbeitete Rationalitätskriterium viel zu eng ist. Es trägt dem Tatbestand nicht Rechnung, dass auch formale logische Operationen an die Umgangssprache und deren konsensuelle Praxis rückgebunden bleiben. Und ebenso beruhen empirische Theorien nicht einfach auf einer Akkumulation empirischer Daten, sondern setzen Interpretationen voraus, die wiederum auf die kommunikativen Kompetenzen der Umgangssprache angewiesen bleiben. Das führt zu der entscheidenden Einsicht, „daß sprachlich vermittelte kommunikative Praxis Basis auch wissenschaftlicher Rationalität ist.“¹⁰ Die Konstruktion einer rein formalen Sprache der Wissenschaften erweist sich als undurchführbar. Auch die Wissenschaften bewegen sich auf der Grundlage eines kommunikativen Handelns, das mit ganz bestimmten normativen Ansprüchen verknüpft ist. Sie bilden also keinen Sonderbereich, sondern sind Teil der allgemeinen kommunikativen Praxis, so dass gilt: „Die Legitimierung wissenschaftlicher Praxis und allgemeiner Praxis lassen sich nicht mehr ohne weiteres trennen.“¹¹

So sieht Peukert die wissenschaftstheoretischen Fragestellungen auf eine Theorie des kommunikativen Handelns zulaufen, wie sie von Jürgen Habermas entwickelt worden ist. Auch die Wissenschaften bewegen sich im Horizont einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. So ist die Konstitution ihres Gegenstandsbereichs ebenso an die allgemeine kommunikative Praxis ge-

⁸ Ebd. 89.

⁹ Ebd. 95.

¹⁰ Ebd. 222.

¹¹ Ebd. 226.

koppelt wie sie auch in ihrer Entwicklung in den geschichtlichen Prozess der Selbstverständigung der Menschheit eingebunden bleiben. Für das Vorhaben einer Grundlegung der Theologie angesichts der modernen Wissenschaftstheorie bedeutet das, dass es sich auf die Theorie des kommunikativen Handelns beziehen muss, insofern diese auch die Basis der Wissenschaftstheorie bildet.

Nun versteht Habermas seine kommunikative Handlungstheorie jedoch ebenfalls als ein nachmetaphysisches Projekt. Die daraus möglicherweise erwachsenen Schwierigkeiten für die Erschließung des Gegenstandsbereichs der Theologie sowie die Erarbeitung ihrer grundlegenden Aussagen müssen deshalb eigens beachtet und reflektiert werden. Allerdings werden religiöse bzw. theologische Aussagen von Habermas nicht einfachhin als sinnlos qualifiziert, wie das in Wittgensteins „Tractatus“ und im „Wiener Kreis“ mit dem Ziel einer rein formalen und empiristisch eng geführten Wissenschaftssprache der Fall gewesen ist. Nachmetaphysisches Denken im Sinne von Habermas bedeutet also nicht antimetaphysisches Denken im Interesse eines reinen Szientismus. Habermas billigt Religionen bzw. der Theologie vielmehr ein „semantisches Potential“ zu, das auch für säkularisierte Gesellschaften bedeutsam bleibt.

Nachmetaphysisch wird nach Habermas ein Denken, dem sich das entzieht, was im Zentrum der traditionellen Metaphysik stand: die Thematisierung des Grundes und Ursprungs der Wirklichkeit im Ganzen, oder in einer religiösen Perspektive: des Göttlichen. Dies steht der Philosophie jedoch nur so lange offen, „wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht – sei es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Weg der dialektischen Durchdringung der Welt.“¹² Wo hingegen das Vertrauen in eine solche letzte Identität von Sein und vernünftigem Denken nicht mehr besteht, da wird der Übergang zu einem nachmetaphysischen Denken unvermeidlich.

Damit verändert die Vernunft ihre Gestalt. Sie wird zu einer prozeduralen Vernunft, d.h. sie hängt von der Vernünftigkeit der Verfahren ab, mit deren Hilfe Probleme gelöst werden. Darin sind nach Habermas die modernen Erfahrungswissenschaften Vorbild, denn sie sind vollständig geprägt von einer solchen Verfahrensrationalität: „Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt.“ Doch diese „Verfahrensrationalität kann eine vorgängige Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht mehr garantieren.“¹³ Sie bleibt begrenzt auf die Lösung der bei der Auseinandersetzung mit der Realität auftretenden Probleme und vermag nicht mehr auf das Ganze der Wirklichkeit auszugreifen. Das gilt auch für die

¹² Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 42.

¹³ Ebd. 42 f.

kommunikative Vernunft als Grundlage der Theorie des kommunikativen Handelns. Denn auch die kommunikative Vernunft ist eine prozedurale Vernunft. Sie beinhaltet die Präsuppositionen eines verständigungsorientierten Sprachgebrauchs und dient einer konsensuellen Regelung von Konflikten.

Für die Theologie besteht die Schwierigkeit nun allerdings darin, dass die nachmetaphysische Vernunft im Sinne von Habermas in Bezug auf die Gottesfrage agnostisch bleiben muss. Denn eine positive wie auch eine negative Antwort auf diese Frage erfordert ja eine Thematisierung des Grundes der Wirklichkeit im Ganzen, d.h. genau das, was ein nachmetaphysisches Denken sich nicht mehr zutrauen kann. Der Gottesgedanke wird also nicht als sinnlos eliminiert, aber er lässt sich epistemisch nicht mehr einholen. So kommt es dann auch hier zu einem Bruch zwischen dem nachmetaphysischen Denken und der Theologie, die sich ja affirmativ auf den Gottesgedanken und die von ihm angezielte Wirklichkeit beziehen muss. Das wird auch an Helmut Peukerts Grundlegung einer „fundamentalen Theologie“ sichtbar.

3. Die Behauptung der Wirklichkeit Gottes im kommunikativen Handeln

Die Theorie des kommunikativen Handelns eröffnet den Horizont einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. Gefordert ist die freie Anerkennung aller potentiellen Teilnehmer dieser Kommunikationsgemeinschaft, d.h. prinzipiell aller Menschen. In dieser in universaler Solidarität verbundenen Gemeinschaft der einen Menschheit sieht Peukert „das äußerste Ideal entworfen [...], das innerhalb der Neuzeit erreichbar war. Es ist der auf kommunikative Praxis verpflichtende Vorgriff auf eine Menschheit, die in Auseinandersetzung mit der Natur und in immer weiter getriebener Reflexion auf ihre Situation und ihre Möglichkeiten begreift, daß sie selbst in ihrer freien geschichtlichen Bewegung jeweils den Horizont entwirft, innerhalb dessen alle Fragen entschieden werden müssen. In der Reflexion dieser ihrer geschichtlichen Bewegung wird sie gleichsam ihrer selbst ansichtig: herausgerufen zu der Freiheit, sich in gegenseitig zugemuteter und zugestandener Freiheit selbst zu bestimmen.“¹⁴ Erst damit wäre dann auch das mit der Aufklärung verbundene Versprechen erfüllt. Denn diese findet ihr Ziel ja nicht, wie der Szientismus meint, in der Entzauberung der Welt durch Wissenschaft und Technik, sondern in einer Menschheit, die in universaler Solidarität und Freiheit ihr gemeinsames Leben gestaltet.

Peukert sieht nun bekanntlich im Zentrum dieser Konzeption der in universaler Solidarität verbundenen Gemeinschaft der einen Menschheit, wie sie mit der Theorie des kommunikativen Handelns unabdingbar verbunden ist, eine Aporie

¹⁴ Peukert, Wissenschaftstheorie, 300.

aufbrechen. Denn von einer wirklich universalen Solidarität ließe sich ja nur sprechen, wenn auch die Toten miteinbegriffen wären, insbesondere die unschuldig vernichteten Opfer der Geschichte. Die Konzeption einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft stößt hier offenkundig geschichtlich an eine Grenze. Gefordert ist jetzt eine anamnetische Solidarität, die aber nur als paradox angesehen werden kann, weil sie ja völlig wirkungslos erscheint. Das hat jedoch weiterreichende Konsequenzen, wenn man bedenkt, dass die jetzt Lebenden ihre eigenen Lebensmöglichkeiten zumindest zu einem nicht unwesentlichen Teil den Toten und ihrem solidarischen Handeln verdanken, dem nun die eigene Solidarität ihnen gegenüber entsprechen müsste. „Anamnetische Solidarität markiert dann die äußerste Paradoxie eines geschichtlich kommunikativ handelnden Wesens. Die eigene Existenz wird von der Solidarität her, der sie sich verdankt, zum Selbstwiderspruch.“¹⁵

Die Kernthese Peukerts besagt nun: Diese Paradoxie anamnetischer Solidarität kann nur theologisch aufgelöst werden. Denn kommunikatives Handeln mit den unschuldigen Opfern der Geschichte ist nur möglich, wenn eine Wirklichkeit unterstellt werden kann, die den anderen auch im Tod zu retten vermag. Peukerts Ziel ist es, zu begründen, dass sich diese Wirklichkeit im Vollzug eines unverkürzten kommunikativen Handelns notwendig zeigt. Damit wäre dann die Wirklichkeit Gottes auf einer nachmetaphysischen Grundlage in einer für prinzipiell alle verstehbaren Weise erschlossen. Peukert versteht sein eigenes Vorgehen selbst als Parallele zu den Gottesbeweisen des Thomas von Aquin; denn auch bei diesen werde aus bestimmten Wirklichkeitsvollzügen in einer transzendierenden Bewegung ein Unbedingtes als Realität aufgewiesen.¹⁶

Eine anamnetisch-solidarische Kommunikation mit den Opfern bliebe demnach sinnlos, wenn sie als Bedingung ihrer Möglichkeit nicht eine aus dem Tod rettende Wirklichkeit voraussetzen könnte. Wer so handelt, behauptet damit also zwangsläufig die Existenz dieser Wirklichkeit. „Die Wirklichkeitsbehauptung ist enthalten in der kommunikativen Praxis und bleibt an sie gebunden. Das Reden von Gott leitet sich damit aus dieser Dimension des Handelns her und weist in dieses Handeln zurück.“¹⁷ Unabhängig davon ist das Reden von Gott also nicht möglich, es dient der Explikation dieses Existenzvollzugs und bleibt deshalb immer darauf verwiesen. Erst von daher kann dann auch das eigene Ich in den Blick genommen werden; denn „erst in dieser Art von Interaktion und von der in ihr erschlossenen Wirklichkeit her erhalte ich die Möglichkeit meiner eigenen Identität in einer auf den Tod zugehenden Existenz.“¹⁸ Durch die strikte Bindung der Rede von Gott an ein unverkürztes kommunikatives Handeln will Peukert offenbar von vornherein den religionskritischen Projektionsverdacht abweisen.

¹⁵ Ebd. 309.

¹⁶ Vgl. ebd. 347 f.

¹⁷ Ebd. 346.

¹⁸ Ebd. 342.

Nach Peukert gibt es demnach einen fließenden Übergang zwischen einer auf eine universale Solidargemeinschaft zielenden kommunikativen Handlungstheorie und der Theologie. Wenn die Toten und damit vor allem auch die unschuldigen Opfer der Geschichte aus der solidarischen Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen bleiben, ihnen also faktisch keine Solidarität mehr erwiesen wird, dann ist die Theorie des kommunikativen Handelns selbstwidersprüchlich. Werden die Toten hingegen miteinbezogen, so geht die von Habermas konzipierte Handlungstheorie unweigerlich in Theologie über. „Theologie ist dann gerade als Theorie dieses Handelns Theologie; und eine Theorie dieses Handelns wird, wenn sie sich auf diese Erfahrung einläßt, zur Theologie.“¹⁹

Jürgen Habermas hat sich von dieser Konzeption Peukerts überaus beeindruckt gezeigt, aber sie hat ihn im entscheidenden Punkt nicht überzeugt: Die Grenze zwischen nachmetaphysischem Denken und Theologie ist nicht fließend, sondern strikt einzuhalten. Darauf muss die Philosophie insistieren, anderenfalls „verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen.“²⁰ Die Prämissen nachmetaphysischen Denkens werden also auch durch das moralische Bedürfnis nach universaler Gerechtigkeit und Solidarität nicht außer Kraft gesetzt. Wie für das Verhältnis der Theorie des kommunikativen Handelns zur Religion generell, so gilt auch hier: Unter nachmetaphysischen Prämissen lässt sich nicht mehr „das ganze Bedeutungspotential dessen einholen, was die klassischen Ethiken einmal als heilsgeschichtliche und kosmische Gerechtigkeit gedacht haben“²¹ – und es wird deswegen doch nicht einfach bedeutungslos. Denn insofern die Theorie des kommunikativen Handelns die Idee einer universalen Kommunikationsgemeinschaft unabdingbar mit sich führt, nötigt sie ja in praktischen Diskursen dazu, die Interessen aller potentiell Betroffenen mit einzubeziehen. Daher lassen sich in der Tat die Toten und die Opfer der Geschichte nicht einfach übergehen. Doch die kommunikative Vernunft vermag ihnen keine Gerechtigkeit zu verschaffen, denn die Schranke des Todes bleibt für sie unüberwindbar. „Die Solidarität, auf die sie baut, bleibt in die Grenzen irdischer Gerechtigkeit gebannt.“²² Aus der universalistischen Perspektive der kommunikativen Vernunft folgt anamnetische Solidarität zwar „zwingend als ein Postulat“,²³ aber eine auch die Vergangenheit mit einbeziehende Gerechtigkeit bleibt für sie unerreichbar. Denn auch wenn die kommunikative Vernunft ihr anamnetisches Potential nicht verdrängt, so vermag sie doch nicht, „uns der Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern.“²⁴ Die theologischen Konsequenzen, auf die Peukert zielt, bleiben ihr unter ihren nachmetaphysischen Prämissen verschlossen. Die Behauptung der aus dem Tod rettenden Wirklichkeit Gottes „stützt sich auf

¹⁹ Ebd. 346.

²⁰ Habermas, *Naturalismus*, 252.

²¹ Habermas, *Erläuterungen*, 73.

²² Ebd.

²³ Habermas, *Vorstudien*, 517.

²⁴ Habermas, *Texte*, 142.

eine Erfahrung, die entweder in der Sprache des religiösen Diskurses als solche anerkannt wird – oder ihre Evidenz verliert.“²⁵ Diese Erfahrung lässt sich also nach Habermas nicht in die begründende Rede der Philosophie einholen.

Die Behauptung der Wirklichkeit Gottes wird somit nicht, wie Peukert argumentiert, durch eine unverkürzte kommunikativ-solidarische Praxis begründet; sie bleibt vielmehr an bestimmte religiöse Prämissen, die einem nachmetaphysischen Denken unerreichbar sind, gebunden. Die Wirklichkeit Gottes wird in der kommunikativen Praxis daher nur dann identifizierbar²⁶, wenn diese Prämissen geteilt werden. Dieser Befund nötigt dazu, die theologische Grundlage des Redens von Gott genauer ins Auge zu fassen, um diese religiösen Prämissen zu klären und zu fragen, wie sie vor einer nachmetaphysischen Vernunft verantwortet werden können.

4. Offenbarung als Grundlage des theologischen Redens von Gott

Es fällt auf, dass in Peukerts „fundamentaler Theologie“ nicht in systematischer Weise auf den Wirklichkeitsgehalt und die Bedeutung von Offenbarung reflektiert wird, obwohl dies doch ebenso wie der Gottesbegriff ganz zentral ist für den Gegenstandsbereich der Theologie. Dabei wird die Person des Jesus von Nazareth im Kontext der biblischen Tradition von Peukert selbstverständlich als Offenbarungsträger verstanden. „Durch die praktisch in seiner Existenz aufgestellte Behauptung der Wirklichkeit Gottes für die anderen hat er die Möglichkeit provoziert und eröffnet, Gott als den – auch für ihn – in seinem Tod rettend Handelnden zu behaupten.“²⁷ Es wird hier also etwas offenbar, was die Vernunft nicht aus sich selbst entwickeln kann; es zeigt sich eine Möglichkeit, die der Vernunft als solcher nicht erschlossen ist. Auch die zentrale Bedeutung des Ostergeschehens wird dabei bedacht: Nach neutestamentlicher Auffassung wird die Auferweckung Jesu „als die Ermächtigung verstanden, solche Existenz zu leben und den anderen zu bezeugen, d.h. eine solche Existenz durch die Art des eigenen Existierens, durch das eigene kommunikative Handeln, als Möglichkeit aufzuwei-

²⁵ Habermas, Texte, 143. Diesen Einwand hat auch Thomas McCarthy gegen Peukert geltend gemacht: „Religious experience and religious tradition remain key ingredients in his discussion of faith, which is not then presented as a matter of purely argumentative justification“ (Philosophical Foundations, 38).

²⁶ Ich beziehe mich auf die prägnante Formulierung Peukerts: „Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst *identifizierbar* und so *benennbar*“ (Wissenschaftstheorie, 342).

²⁷ Ebd. 345.

sen.²⁸ Offenbarung, so man denn davon sprechen will, wird also verstanden als Eröffnung und Anstoß einer neuen Praxismöglichkeit.

Erstaunlicherweise kommt Offenbarung dabei nicht als ein selbst kommunikatives Geschehen und Handeln in den Blick. Es wird bei Peukert nicht recht klar, inwiefern durch das offenbarende Handeln Gottes eine neue Grundlage menschlicher Existenz und Praxis geschaffen wird. Peukert weist eine Aporie in der Konzeption einer universalen Kommunikationsgemeinschaft auf und bietet die theologische Rede von Gott als Auflösung dieser Aporie an. Aber es wird nicht differenziert genug herausgearbeitet, wie sich die Handlungssituation des Menschen verändert, indem Gott sich ihm erschließt und zu ihm in Beziehung tritt.

Nun bleibt allerdings für ein nachmetaphysisches Denken selbstverständlich die Bezugnahme auf eine Offenbarung Gottes ausgeschlossen. Denn durch die Berufung auf eine solche Offenbarung ändert sich ja am Agnostizismus bezüglich der Gottesfrage nichts, so dass die Philosophie den Verweis auf eine (angebliche) Offenbarung als „eine kognitiv unannehmbare Zumutung“²⁹ betrachten muss. Unbeschadet dessen lässt sich nun aber theologisch geltend machen: Der mit der Offenbarung Gottes, verstanden als eine Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes³⁰, verbundene Erfahrungsgehalt kann in seiner anthropologischen Bedeutung so erschlossen werden, dass dies auch außerhalb religiöser Glaubensgemeinschaften verstanden und beurteilt werden kann. Insbesondere dient dem die Entwicklung eines philosophischen Begriffs letztgültigen Sinnes, der keinerlei religiöse bzw. theologische Voraussetzungen enthält. Er hat eine kriteriologische Funktion: Anhand dieses Begriffes muss sich erweisen lassen, ob bzw. inwiefern der anthropologische Bedeutungsgehalt der Offenbarung prinzipiell jeden Menschen betrifft.

Das bleibt auch unter nachmetaphysischen Prämissen möglich. Es lässt sich zeigen und begründen³¹: Der philosophische Begriff eines letztgültigen Sinnes beinhaltet ein unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein des Menschen. Den Ansatzpunkt bei der Erarbeitung dieses Begriffs bilden Erkenntnisse der Sozial- und Entwicklungspsychologie, die zeigen, dass das symbiotische Verhältnis des Säuglings zur Mutter grundlegend bleibt für die Entwicklung eines Menschen zu einer eigenständigen und freien Person. In den unregelmäßig wiederkehrenden Fusionserlebnissen mit der Mutter erfährt der Säugling (wie auch immer kontrafaktisch) eine unbedingte Anerkennung und Geborgenheit. Dadurch werden sein Vertrauen in die eigenen Kräfte und Möglichkeiten sowie das Grundvertrauen in die Wirklichkeit begründet. Die darauf beruhende Entfaltung seiner Individualität ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass ein Mensch in seiner Einzigartigkeit sich

²⁸ Ebd. 332.

²⁹ Habermas, *Naturalismus*, 252.

³⁰ Vgl. dazu Knapp, *Vernunft*, 262 ff.

³¹ Vgl. Knapp, *Christsein*, 190ff.; ders., *Vernunft*, 207 f.

in gesellschaftlichen Zusammenhängen als anerkannt und wertgeschätzt erfährt und dadurch seine eigene Selbstachtung und Selbstschätzung gestärkt werden. In solchen Anerkennungsverhältnissen klingt etwas von der frühkindlichen Geborgenheit nach; hier wird der Mensch gewissermaßen vom Schatten dieses Verlorenen gestreift. So bleibt die frühkindliche Erfahrung unbedingten Anerkanntseins ein elementarer Bezugspunkt für das gesamte Leben eines Menschen. Das, was der philosophische Begriff letztgültigen Sinnes beinhaltet, hat in dieser Erfahrung seine Grundlage.

Religionen beziehen sich auf das in der frühkindlichen Genese grundgelegte Versprechen unbedingten Anerkanntseins und verheißen dessen endgültige Erfüllung und damit die Verwirklichung des letztgültigen Sinnes menschlichen Daseins. Das erfordert nun aber die Bezugnahme auf eine Wirklichkeit, die selbst unbedingt ist. Nur ein Unbedingtes, das nicht selbst den innerweltlichen Bedingungs-zusammenhängen unterliegt, vermag das Versprechen unbedingter Anerkennung uneingeschränkt einzulösen. Damit wird der Gottesgedanke erreicht. Auf der anthropologischen Grundlage des Begriffs letztgültigen Sinnes als eines unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins muss Gott dann als das je neue Ereignis unbedingter Anerkennung und Liebe gedacht werden.³² Als solcher bleibt Gott unabdingbar unterschieden von der Wirklichkeit der Welt und des Menschen und somit ihnen gegenüber transzendent.

Wie schon erwähnt, hat der Begriff eines letztgültigen Sinnes einen rein kriteriologischen Charakter: Was ihm widerspricht, kann von der Vernunft nicht als letztgültiger Sinn akzeptiert werden. Der Begriff als solcher erlaubt es daher auch nicht, über das tatsächliche Gegebensein dieses letztgültigen Sinnes zu entscheiden. Das schließt selbstverständlich auch den mit diesem Begriff verbundenen Verweis auf eine göttliche Wirklichkeit mit ein: Auch auf deren „Existenz“ kann von diesem Begriff her nicht geschlossen werden.

Im Blick auf die christliche Offenbarungsbotschaft lässt sich nun aber sagen: Sie entspricht diesem Begriff eines letztgültigen Sinnes. Ihr Inhalt besteht ja in der Zusage und Verheißung Gottes, jeden Menschen endgültig und unwiderruflich als sein Geschöpf anzunehmen, so dass keine Macht der Welt, noch nicht einmal die Macht des Todes, etwas dagegen vermag. Dies ist nach christlicher Überzeugung in Jesus Christus, im Geschehenszusammenhang seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferweckung, offenbar geworden. Als solcher ist Jesus Christus das Realsymbol der göttlichen Liebe, die die unbedingte Anerkennung jedes Menschen beinhaltet.

Dieses Offenbarungsgeschehen stellt eine kommunikative Wirklichkeit dar. Es will verstanden sein als Wort Gottes an den Menschen, das ihm dessen unbeding-

³² Entsprechend dem bekannten trinitätstheologischen Axiom Karl Rahners, dass die ökonomische Trinität die immanente Trinität ist und umgekehrt, wären dann die innertrinitarischen Beziehungen als unterschiedliche Formen von Anerkennungsverhältnissen zu denken.

te Liebe zusagt und ihn dazu herausfordert, sich auf diese Zusage einzulassen und sein Leben darauf zu gründen. Der Glaube als Antwort auf diese Zusage ist seinerseits ein kommunikativer Akt, der sich nur in unvertretbarer Freiheit vollziehen kann. Die Offenbarung appelliert an die Freiheit des Menschen, und sie findet zu ihrem Ziel, wo Menschen sich in freier Selbstbestimmung Gott aufgrund seines offenbarenden Wortes ganz anvertrauen und sich so eine neue Grundlage und einen neuen Sinnhorizont für ihr Leben schenken lassen. Damit rückt dieses Leben wie auch die Wirklichkeit im Ganzen gewissermaßen in ein neues Licht. Im Glauben deutet der Mensch seine Erfahrungen im Horizont der Offenbarung Gottes und lernt so sich selbst, die Welt und ihre Geschichte von daher neu verstehen. Die Offenbarung begründet somit ein neues Wirklichkeitsverhältnis des Menschen.

Unabhängig von diesem Offenbarungsgeschehen gibt es kein Wissen von Gott. Gott wird erkennbar, indem er zum Menschen in Beziehung tritt und ihm dadurch eine neue Perspektive und einen neuen Möglichkeitshorizont eröffnet. Erkenntnis Gottes vollzieht sich in dem damit initiierten, unabschließbaren Verstehensprozess, der sich lebenspraktisch vollzieht: Der Mensch ist mit seinem ganzen Leben in diesen Prozess involviert, und nur so kann ihm inmitten aller Anfechtungen und Zweifel die Tragfähigkeit der Zusage Gottes immer wieder neu gewiss werden³³ und Gott sich dadurch immer wieder neu zu erkennen geben. Denn Gott ist eben kein „Bestandteil der allgemein zugänglichen Erfahrungswelt, der in neutraler Beobachtung festgestellt werden könnte, sondern [...] die Wirklichkeit des in das Dasein des Menschen inmitten der Welt des Gegebenen Grund, Richtung und Ziel hineinrufenden Willens, der nur aus seinem Anruf und nur im Sich-einlassen auf diesen Anruf als Wirklichkeit erfahren wird.“³⁴

Aus diesem Grund ist der in der Offenbarung Gottes begründete Glaube, wenn er denn wirklich authentisch ist, immer mit einer bestimmten Lebenspraxis und entsprechenden Lebensformen verbunden. Sie bezeugen die Offenbarungswahrheit und, damit unablösbar verbunden, die Wirklichkeit Gottes. Diese erschließt sich also im Offenbarungswort Gottes und bewahrheitet und bewährt sich in entsprechenden Praxisformen. Und als Kriterium dafür ist wiederum das geltend zu machen, was der philosophische Begriff des letztgültigen Sinnes besagt. Wenn die Offenbarung das unbedingte Anerkannt- und Bejahtsein des Menschen durch Gott beinhaltet, dann geht es in der ihr korrespondierenden Praxis um die Schaffung von Anerkennungsverhältnissen, in denen – wie immer gebrochen und fragmentarisch, aber dennoch – etwas von der unbedingten Anerkennung erfahrbar wird, die Gott allen seinen Geschöpfen zuteil werden lässt.

Helmut Peukert macht darauf aufmerksam, dass die verschiedenen Dimensionen kommunikativen Handelns „konvergierend auf eine Kernstruktur (verweisen), die durch die gegenseitige Anerkennung der Kommunikationspartner

³³ Vgl. dazu Knapp, *Vernunft*, 132–135.

³⁴ Joest, *Fundamentaltheologie*, 232.

in ihrer verpflichtenden Gleichberechtigung durch alle Dimensionen der Kommunikation charakterisiert ist.“³⁵ Das macht noch einmal deutlich: Es besteht eine besondere Affinität zwischen der Theologie und einem unverkürzten kommunikativen Handeln, das auf eine universale Solidargemeinschaft zielt. In einem solchen kommunikativen Handeln wird der letztgültige Sinn, der durch die Offenbarung Gottes erschlossen wird, „berührt“. Mit Recht insistiert Peukert daher darauf, dass der Andere auch im Tod nicht verloren gegeben werden darf, denn damit würde de facto dieser letztgültige Sinn dementiert: Ein wirklich unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein ist nur da gegeben, wo es auch im Tod Bestand haben kann. Seine Begründung findet das jedoch nur in dem Wort, in dem Gott sich selbst erschließt und seine unbedingt verlässliche Zusage gibt. Wo dieses Wort im Glauben angenommen wird, muss das, was sich in ihm erschlossen hat, in einer entsprechenden Praxis zur Geltung gebracht werden. Dieses Aufeinander-Bezogensein von Gottes Offenbarungswort und ihm korrespondierender Lebenspraxis bildet die Grundlage, auf der auch unter nachmetaphysischen Prämissen die Wirklichkeit Gottes so zur Sprache kommen kann, dass sie als eine für Mensch und Welt heilsame Wirklichkeit erkennbar wird, als die Möglichkeitsbedingung ihres letztgültigen Sinnes.

³⁵ Peukert, Wissenschaftstheorie, 273.

Literaturverzeichnis

- HABERMAS, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984.
- HABERMAS, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988.
- HABERMAS, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M. 1991.
- HABERMAS, Jürgen: Texte und Kontexte. Frankfurt a. M. 1991.
- HABERMAS, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005.
- JOEST, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. Stuttgart 1974.
- KNAPP, Markus: Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg i. Br. 2006.
- KNAPP, Markus: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. 2009.
- MCCARTHY, Thomas: Philosophical Foundations of Political Theology: Kant, Peukert and the Frankfurt School, in: L. S. Rouner (Hg.): Civil Religion and Political Theology. Notre Dame/Indiana 1986. 23–40.
- PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt a. M. 1978.
- PEUKERT, Helmut: Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989. 39–64.
- PEUKERT, Helmut: Bildung und Religion. Reflexionen zu einem bildungstheoretischen Religionsbegriff, in: K. Dethloff u.a. (Hg.): Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart. Berlin 2004. 363–386.