Q:\SP\9883 Copray-SEC\08 Publikationen\Copray - Kommunikation und Offenbarung.pdf

Themen und Thesen der Theologie

Norbert Copray

Patmos

Kommunikation und Offenbarung

Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation

NORBERT COPRAY

KOMMUNIKATION UND OFFENBARUNG

Themen und Thesen der Theologie

Norbert Copray

Kommunikation und Offenbarung

Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation

Patmos Verlag Düsseldorf

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Copray, Norbert:
Kommunikation und Offenbarung : philos. u.
theol. Auseinandersetzungen auf d. Weg zu e. Fundamentaltheorie
d. menschl. Kommunikation / Norbert Copray.
– 1. Aufl. – Düsseldorf : Patmos Verlag, 1983.
(Themen und Thesen der Theologie)
ISBN 3-491-71033-2

© Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1983
Typoskript: Brigitte Struwe
Druck und Bindung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich/Westf.
ISBN 3-491-71033-2

INHALT

EINLEITUNG 1

A. PHILOSOPHISCHE PERSPEKTIVEN 5

I. JENSEITS DES MONOLOGS 7

1 Der Durchbruch neuen Denkens 8

1.1 Der Einbruch des Atheismus 9
1.2 Der Umbruch des Denkprinzips 10

2 Das Wesen des Menschen 24

2.1 Sinnlichkeit als Reflexionsbasis 24
2.2 Die menschliche Gattung 25
2.3 Leiblichkeit als Vermittlung 27
2.4 Der gemeinschaftliche Dialog 28
2.5 Das Du-Bewußtsein 29
2.6 Das Wesen des Menschen ist Gott 31

3 Die menschliche Subjektivität 32

3.1 Das Problem der Sinnlichkeit 35
3.2 Das Problem der Gattung 37
3.3 Das Problem der Praxis 40
3.4 Das Problem der Transzendenz 45

II. JENSEITS DER GEGENSTÄNDLICHKEIT 49

1 Der Horizont des neuen Denkens 51

1.1 Der Einbruch des Personalismus 52
1.2 Der Umbruch der Denkrichtung 52

2 Das dialogische Prinzip 60

2.1 Etwas zur Sprache bringen 61
2.2 Das Verhältnis zur Wirklichkeit 62
2.3 Der Gegensatz von Subjekt und Subjektivität 63
2.4 Wirklichkeit als Sprachlichkeit 65
2.5 Die Urkategorie 'Zwischen' 67
2.6 Wahrheit als Treue Gottes 68

3 Die Verwirklichung menschlicher Subjektivität 71

3.1 Das Problem der Erfahrung 73
3.2 Das Problem der Beziehung 76
3.3 Das Problem des Zwischen 84

III. JENSEITS DER SPRACHLOSIGKEIT 92

1 Die Fundamente neuen Denkens 93

1.1 Der Einbruch der Hermeneutik 94
1.2 Der Umbruch der Denkkategorien 95

2 Eine Basistheorie der Kommunikation 105

2.1 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft 106
2.2 Die Antizipation idealer Kommunikation 108
2.3 Die Ethik der Logik 109
2.4 Der Primat menschlicher Kommunikation 112
2.5 Der Ort der Wahrheitsfindung 115
2.6 Die Kompetenz zur Kommunikation 116

3 Vertrauen geht vor Verständigung 120

3.1 Das Problem der Subjektwerdung 120
3.2 Das Problem der Antizipation 123
3.3 Das Problem der Geltungsansprüche 126

B. THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN 132

I. DIESSEITS DER OFFENBARUNG GOTTES 135

1 Die Wende zum Wort Gottes 135

1.1 Die Abwendung von Religion 136
1.2 Die Hinwendung zu Christus 137

2 Sein in der Begegnung 141

2.1 Die Bestimmung des Menschen 142
2.2 Das Sein des Menschen in Christus 146
2.3 Die Herrschaft Gottes 148
2.4 Herrschaft Gottes heißt: Freiheit 149
2.5 Gemeindliche Existenz 152
2.6 Gottes Wort erfahren 154

3 Die Selbstmitteilung Gottes 156

3.1 Das Problem des Anfangs 158
3.2 Das Problem der Einseitigkeit 166
3.3 Das Problem der Selbstmitteilung 168

II. DIESSEITS DER GESELLSCHAFT 172

1 Die Wende zur Welt 174

1.1 Die Abwendung von Privatisierung 176
1.2 Die Hinwendung zur Zukunft 178

2 Die Rechenschaft der Hoffnung 184

2.1 Im Ausgang von der Praxis 185
2.2 Kein Transzendieren ohne Transzendenz 187
2.3 Der Glaube als Praxis 189
2.4 Rettung durch Leiden hindurch 190
2.5 Der apokalyptische Widerspruch 192
2.6 Subjektsein in Solidarität 193

3 Das Subjektsein aller Menschen 195

3.1 Das Problem des Praxisbezugs 196
3.2 Das Problem des Subjektseins 198
3.3 Das Problem der Zeit 200

III. DIESSEITS DER KOMMUNIKATION 209

1 Die Wende zur Kommunikation 209

1.1 Die Abwendung vom Solipsismus 213
1.2 Die Hinwendung zur Sprachpragmatik 214

2 Die Aporie der erinnernden Solidarität 216

2.1 Theologie am Nullpunkt 217
2.2 Die Frage nach der Basistheorie 218
2.3 Die Kernstrukturen menschlicher Kommunikation 221
2.4 Die Aporie der anamnetischen Solidarität 222
2.5 Die Rede von Gott 224
2.6 Inhalte einer fundamentalen Theologie 227

3 Die rettende Wirklichkeit Gottes 230

3.1 Das Problem der Anerkennung 232
3.2 Das Problem der Selbstkonstituierung 237
3.3 Das Problem des Glaubens 242

C. PNEUMATOLOGISCHE PERSPEKTIVEN 246

I. DIE GRUNDSITUATION DER MENSCHEN 248

1 Kriterien und Grundstrukturen 252

2 Zur Problemlage 257

2.1 Die Grund-Situation 257
2.2 Die Bedingtheit 275

II. DAS SELBSTERSCHLIESSEN GOTTES 281

1 Kriterien und Grundstrukturen 283

2 Zur Problemlage 288

2.1 Die Zwischenmenschlichkeit Gottes 289
2.2 Die Unbedingtheit 307

III. DIE KOMMUNIKATION JESU:
Paradigma menschlicher Kommunikation 310

1 Der Inhalt der Kommunikation Jesu 310

2 Der Vollzug der Kommunikation Jesu 314

3 Kommunikation des Geistes 316

LITERATURVERZEICHNIS 332

EINLEITUNG

Dieses Buch habe ich in der Absicht geschrieben, die Fundamentalität der menschlichen Kommunikation für die menschliche Existenz sowohl in philosophischer wie in theologischer Hinsicht aufzuweisen und zu bestimmen.

Ich gehe dabei von der Überzeugung aus, daß zwischen der Kommukation der Menschen untereinander und der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen ein Zusammenhang besteht, der für die menschliche Kommunikation von entscheidender Bedeutung ist. Diesen Zusammenhang wenigstens im Ansatz aufzuklären ist Absicht der folgenden Überlegungen.

Die dazu erforderliche 'Fundamentaltheorie menschlicher Kommunikation' beinhaltet die drei Aspekte:

Die menschliche Kommunikation ist für die Existenz und Wirklichkeit der Menschen ein unhintergehbares Fundament; die Fundamentalität der Kommunikation ergibt sich in der Folge grundsätzlicher Rekonstruktion und Interpretation; die grundsätzliche Rekonstruktion muß auf die normativen, unverzichtbaren und ursprünglichen Strukturen der Kommunikation gerichtet sein.

In prinzipieller Analyse werden die unableitbaren Bedingungszusammenhänge (Grundstrukturen) der menschlichen Kommunikation herausgefunden, die sich als unhintergehbar und unbedingt ausweisen lassen. Mit einer prinzipiellen Analyse ist durch die Frage nach unhintergehbaren und unbedingten Strukturen das Problem einer Letztbegründung der Kommunikation gegeben, das unter methodologischen Gesichtspunkten gelöst werden muß.

Die Funktion theologischer Reflexion ergibt sich aus dem spezifischen Anspruch einer im christlichen Glauben vorgenommenen und tradierten Interpretation der menschlichen Kommunikation. Ob und in welcher Weise mit ihr eine Vereinbarkeit mit dem Ergebnis philosophischer Reflexion gegeben ist, wird sich im Laufe der Auseinandersetzungen zeigen müssen.

Mit dem Buch lege ich eine Auswahl exemplarischer und entscheidender Denkansätze (Denkfiguren) vor. Mir geht es vor allem darum, die Stationen im Laufe einer Denkgeschichte aufzusuchen, die für

das verhandelte Thema maßgebend geworden sind. Dabei kommen Auseinandersetzungen zum Vorschein, die wichtige Weichen in der Wichtigkeit und Behandlung des Themas gestellt haben. Meine Intention ist es, gerade die Wende- und Vertiefungspunkte in der Reflexionsgeschichte der menschlichen Kommunikation in exemplarischer Auswahl herauszuarbeiten.

Im ersten und zweiten Teil des Buches werden je drei Denkansätze entfaltet, die für das Thema wirkungsgeschichtliche Bedeutung haben. Der dritte Teil versucht in einer Art Problemanzeige den Horizont möglicher, weiterer Überlegungen zu markieren.

Die einzelnen Denkfiguren werden in einem Dreischritt von Kontexerhellung, Darstellung thematisch relevanter Aspekte, Diskussion ausgewählter Problemfelder untersucht. Dabei geht es nicht um monographische Versuche, sondern darum, in thematischer Zuspitzung kontroverser Denktypen und Kriteriologien den angemessenen Zugang zur menschlichen Kommunikation zu entwickeln. Exkurse haben deshalb einen ausschließlich systematischen, perspektivisch begrenzten und Einzelaspekte diskutierenden Stellenwert.

Ludwig Feuerbachs Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Idealismus Hegels führt zu einem ersten, wenn auch kategorial unzureichend durchgebildeten Ansatz, die Intersubjektivität in prinzipientheoretischer Hinsicht als Grund menschlicher Existenz und als Ausgangspunkt philosophischer Reflexion in Anschlag zu bringen. Er überschreitet damit zwar den bei Fichte, Hegel und Schelling auszumachenden Denktypus, Intersubjektivität als abgeleitetes Moment monologischer Subjektivität festzumachen. Aber er bleibt auch eine Begründung für die nun vorgenommene Verabsolutierung der Intersubjektivität schuldig.

Martin Bubers philosophisches Bemühen läßt sich als Versuch begreifen, mit der Aporie einer philosophischen Erfassung des 'Anderen' fertig zu werden. Aus sachlogischen Gründen legt sich eine Gegenüberstellung zu Husserls Versuchen um eine transzendentale Theorie der Intersubjektivität nahe. Demgegenüber erweist sich nämlich, daß das von Buber eingeführte Kriterium 'Zwischen' eine Phänomenologie erlaubt, die der Unableitbarkeit von Intersubjektivität eher gerecht zu werden vermag. Dafür dürfte die theologische Deutung dieser Unableitbarkeit philosophisch ausfallen.

Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel entwickeln aus zum Teil divergierenden Positionen entscheidende Überlegungen für eine Fundamentaltheorie der Kommunikation. Dies gilt vor allem für Apels gegen solipsistische Tendenzen entfaltetes 'Apriori der realen Kommunikationsgemeinschaft' und für die 'Antizipation der idealen Kommunikation'; bei Habermas für den Ausgang vom 'emanzipatorischen Erkenntnisinteresse' und für die Ausbildung einer 'Konsenstheorie der Wahrheitsfindung'. Gleichwohl vermögen beide ihr unbedingtes Vertrauen in die Kraft der Selbstreflexion und Kommunikation nicht zu begründen und bleiben auch eine Rechtfertigung des gegenseitigen Vertrauensvorschusses von Kommunikations-

teilnehmern schuldig. So stellt vor allem die Unableitbarkeit des unbedingten Anspruchs der Kommunikation einen reflexiv nicht einholbaren Überschuß dar.

Karl Barth entwirft von der unhintergehbaren Offenbarung in Jesus Christus her eine auf die Gemeinschaft von Gott und Mensch ausgerichtete Anthropologie. Im Gegensatz zu Schleiermachers religiösem Apriori sieht er in der Humanität des Menschen als Sein in der Begegnung die von Gott geschaffene, notwendige Voraussetzung für die Bundesgenossenschaft Gottes mit den Menschen. Zureichende Bedingung für die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist die Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes, durch die der Mensch gerechtfertigt und zum Subjekt des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden ermächtigt wird.

Johann Baptist Metz unternimmt es, in seiner gesellschaftskritisch verfaßten politischen Theologie die Kategorien theologischer Reflexion im Sinne einer praktischen Fundamentaltheologie der praktischen Grundverfassung christologischen Wissens zu extrapolieren. Dadurch erweist sich die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen als mit gesellschaftlichen und geschichtlichen Dimensionen ausgestattet: die Erinnerung des Leidens, Sterbens und Auferwecktseins Jesu impliziert einen kritischen, uneingelösten Überschuß an von Gott verheißener Zukunft für alle Menschen. Von der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen kann deshalb unter den gegenwärtigen Bedingungen nur in eschatologischen Kategorien geredet werden; und auch nur dann, wenn zugleich an der Veränderung der Bedingungen gearbeitet wird. Darum vollzieht sich christlicher Glaube als Praxis in Geschichte und Gesellschaft, um im Engagement für die anderen mit der solidarischen Hoffnung auf den Gott Jesu Ernst zu machen, der alle Menschen ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft.

Helmut Peukerts Versuch, angesichts radikaler Kritik an der Möglichkeit theologischer Reflexion die ursprünglichen Bedingungen einer Rede von Gott zu rekonstruieren, läßt sich zugleich als Antwort auf die Frage nach dem unbedingten Ermöglichungsgrund menschlicher Kommunikationen verstehen. Peukert weist nach, daß die wissenschaftstheoretischen Lösungen für die Grundlagenprobleme anderer Wissenschaften in einer 'Theorie kommunikativen Handelns' zusammenlaufen. Innerhalb und in der Sinnspitze einer solchen Theorie konstatiert Peukert die 'Aporie der anamnetischen Solidarität'. Ihr läßt sich nur im Rückgriff auf die jüdisch-christliche Erfahrung einer befreienden und rettenden Wirklichkeit, die Gott genannt wird, begegnen. In der Erfahrung des auferweckten Jesus erweist sich den Jüngern Jesu auf den Tod zugehendes, solidarisches Handeln für die anderen, durch das er die rettende Wirklichkeit für die anderen behauptet hat, als gerechtfertigt und bestätigt. In der Nachfolge Jesu kann deshalb im antizipatorischen Handeln auf eine universale Kommunikations- und Solidargemeinschaft hin Gott als rettende Wirklichkeit für alle in Anspruch genommen werden. So erschließt sich Gott in einer unausweichlichen, auf den Tod ausgerichteten Situation kommunikativen Handelns als die menschliche Kommunikation ermöglichende Wirklichkeit.

Die Zukunft der Menschheit wird nicht davon abhängen, ob die lebenden Menschen in der Lage sein werden, die technischen Probleme in den Griff zu bekommen. Begriffene, d.h. praktisch bewältigte Technik stellt nämlich stets wieder neu vor das Problem ihrer Verwendung, ein Sachverhalt, der am Beispiel der Kernenergie hinrei-

chend auffällig ist. Die Zukunft der Menschheit wird davon abhängen, ob es den Lebenden gelingt, die Kommunikation aller Menschen so weiterzuentwickeln, daß ein versöhntes Leben untereinander und mit der Natur möglich wird. Diese Entwicklung beginnt mit einem veränderten Denken und einer neuen Haltung des Menschen in bezug auf die menschliche Wirklichkeit. Die Stationen einer 'Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation' könnten dazu vertiefende Klärungen leisten. In diesem Sinn gilt die Suche dem theoretischen und praktischen Auffinden einer menschlicheren Kommunikation.

A. PHILOSOPHISCHE PERSPEKTIVEN

Die 'Philosophischen Perspektiven' wären weniger problematisch, wenn nicht darüber, was überhaupt Philosophie sei und welche Aufgabe sie habe, Uneinigkeit bestände. So aber ist der philosophische Aspekt des Buches selbst schon erklärungsbedürftig.

Scheinbar geringe Schwierigkeiten haben jene Philosophen mit der Bestimmung von 'Philosophie', die sie ausschließlich auf eine rein transzendentale oder aber sprachanalytische Aufgabenstellung reduzieren. Die philosophische Diskussionslage zeigt jedoch, daß eine so reduzierte Aufgabenstellung nicht einmal den eigenen Schwierigkeiten gerecht werden kann.

Die Vertreter rein transzendentalphilosophischer Ausgangspositionen sind nicht in der Lage, der Vermittlungsbedürftigkeit transzendentaler Strukturen in die empirische Wirklichkeit zu genügen, um gerade so ihre Relevanz für eine sachgemäße Wirklichkeitsauffassung zeigen zu können. Eine auf empirische Sprachanalyse festgelegte Philosophie ist außerstande, das eigene Verhältnis zwischen der Sprache als Instrument und der Sprache als Objekt der Analyse so zu thematisieren, daß dabei nicht auch außersprachliche Bedingungen zum Gegenstand der Analyse gemacht werden müßten.

Diese beiden, typisierten Verständnisse von Philosophie verdeutlichen zunächst nur, daß die Bestimmung des Formal- und Materialobjekts (Methode und Gegenstand) der Philosophie keine eindeutige und zweifelsfreie Angelegenheit ist. Vielmehr fällt diese Bestimmungsaufgabe selbst in das Feld philosophischer Arbeit.

Was also Philosophie sei, läßt sich eher von ihrer jeweils konkreten Aufgabe her sagen. Außer Frage steht jedoch, daß Philosophie jenseits aller einzelwissenschaftlichen Untersuchungen vor allem um prinzipielle Begründungs- und Geltungsreflexion bemüht ist. Damit wird keineswegs von vornherein die Transzendentalphilosophie als erste Philosophie wieder eingesetzt; die folgenden Kapitel sollen das deutlich werden lassen.

Den 'Philosophischen Perspektiven' geht es um grundsätzliche Hinsichten, durch die der Blick auf erste und letzte Gründe von 'etwas' freigelegt wird. Im Gegensatz zur empirischen Einzelunter-

suchung sind hier unbedingte Strukturen von Interesse[1], sofern nur von ihnen Unhintergehbarkeit und Unverzichtbarkeit in ihrer Begründungsfunktion für 'etwas' ausgesagt werden kann. Allerdings setzt das Festmachen unbedingter Strukturen bereits - wie sich ebenfalls zeigen wird - eine Ausgangsposition der Betrachtung voraus. Dadurch gehen Werturteile und Vorverständnisse in die Analyse mit ein, so daß in der Auseinandersetzung geklärt werden muß, welche Position und welche Analyse beanspruchen kann, Einweisung in menschlichere Praxis zu sein. Die damit verbundene Wertentscheidung, die Einweisung in menschlichere Praxis zu einem Kriterium der Theorie zu machen, läßt sich nicht durch Wertneutralität aufheben. Sie bedarf jedoch einer Rechtfertigung, wenn auch eine letzte Beurteilung von Theorie nur von der Praxis her erlaubt sein kann.

Die Frage nach unbedingten Strukturen menschlicher Wirklichkeit löst sofort den Streit aus, um welche Art menschlicher Wirklichkeit es sich überhaupt handelt und wie sie zu interpretieren sei. Unterschiedliche Verständnisse menschlicher Wirklichkeit führen zu Auseinandersetzungen, welchen ihrer prinzipiellen Momenten Unbedingtheit zukommt. Jenem neuzeitlichen Konzept, das indirekt dem Monolog, der Gegenständlichkeit und dem sprachlosen Bewußtsein Unbedingtheit zusprach, wird seine Vorrangstellung bestritten.

---

1 In welchem Sinne hier von 'Unbedingtheit' die Rede ist und sein darf, wird im Laufe der Arbeit noch eigens thematisiert und im Teil C beantwortet werden. Zunächst wird hier einfach der Sprachgebrauch prinzipieller philosophischer Theorie übernommen.

I. JENSEITS DES MONOLOGS

Ludwig FEUERBACH (1804-1872) ist ein Philosoph des Umbruchs. So wie seine Philosophie von den politischen, gesellschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Brüchen gekennzeichnet ist, so beeinflußt sie ihrerseits die sich vollziehende Wende. Diese Wende bedeutet eine Abkehr vom Idealismus zum historisch-dialektischen Materalismus, von der Bewußtseinsphilosophie des 18. Jahrhunderts zur sozialwissenschaftlichen Analyse des 19. und 20. Jahrhunderts. Feuerbach wendet sich unter polemischem Protest von der 'Philosophie des Absoluten' ab und begründet die 'Anthropologie' als neue, philosophische Grunddisziplin[1].

Zum ersten Mal in der gesamten Geistes- und Philosophiegeschichte deklariert ein philosophischer Denker den Menschen als Mitmenschen und Gattungswesen zum Ausgangs- und Mittelpunkt einer Philosophie. Feuerbachs Dilemma war es, gegen einen Philosophen andenken zu müssen, der nicht nur bis in alltägliche Redewendungen hinein etabliert, sondern zugleich auch sein eigener Lehrer gewesen war. Feuerbachs Antiphilosophie zu Hegels Idealismus kann deshalb nur in ständiger Bezugnahme zum Hegelschen System entwikkelt werden. Da Feuerbach bewußt nicht in einem System zu denken beabsichtigte, blieb auch oftmals die Einheitlichkeit und die gegenseitige Durchdringung der Kategorien auf der Strecke. Dies sind mögliche Gründe unter anderen, die Feuerbachs Philosophie erst in der Interpretation anderer haben fruchtbar werden lassen. Im Rückblick werte ich jedoch Feuerbachs eigenen Ansatz als einen wichtigen, ernstzunehmenden Versuch, im Absprung von einer Philosophie des monologischen Ichs eine Reflexion menschlichen Miteinanders zu

---

1 Vgl. Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosopie der Zukunft (1843), in: L. Feuerbach, Kleine philosophische Schriften (1842 - 1845), hrsg. von M. G. Lange, Leipzig 1950, 87 und 169 f.;
ebenso:
Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1973, 122 ff.

leisten[2]. Bei ihm findet sich zum ersten Mal eine philosophische Theorie der Mit- und Zwischenmenschlichkeit als philosophische Grundlagenwissenschaft.

1 Der Durchbruch neuen Denkens

Die Entdeckung Feuerbachs, das Wesen des Menschen sei nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen - aufgrund des realen Unterschieds zwischen den Menschen - gegeben, wurde als "kopernikanische Tat"[3] des modernen Denkens gefeiert. Die 'Du-Entdeckung' Feuerbachs beruht auf der grundsätzlichen Hinwendung zur Totalität des menschlichen Lebens. Von ihr her bekämpfte Feuerbach die idealistische Philosophie, wie sie vor allem von HEGEL geprägt wurde[4].

---

2 Vgl. Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Darmstadt 1969; ferner:
Karl Marx, Brief an Ludwig Feuerbach, und: Ad Feuerbach, in: K. Marx, Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844, hrsg. von G. Hillemann, Reinbek, 2. Aufl. 1969, 185 ff. und 191; Marcel Xhaufflaire, Feuerbach und die Theologie der Säkularisation, München/Mainz 1972;
Martin Buber, Das Problem des Menschen, Heidelberg, 4. Auf. 1971, 61 ff.;
Erich Thies (Hrsg.): Ludwig Feuerbach. Reihe: Wege der Forschung, Bd. CDXXXVIII, Darmstadt 1976;
Alfred Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973.

3 Karl Heim, Ontologie und Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge XI (1930), 333 - A. Schmidt schreibt diese 'Feuerbach-Feier' fälschlicherweise Martin Buber zu: ebd., 239

4 Vgl. Feuerbach, Grundsätze, a.a.O., 125 ff.;
vgl. Ernst Bloch, Subjekt - Objekt: Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1972, 59 ff. und bes. 400 f.;
vgl. Hans-Jürg Braun, L. Feuerbachs Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, bes. 63 ff.;
vgl. Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1978, 44 ff., 330 ff., 351 ff.;
vgl. Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, 2. Aufl. 1974, bes. 362 ff.

1.1 Der Einbruch des Atheismus

Die Richtigkeit der von Feuerbach gegen Hegel gerichteten Vorwürfe kann hier nicht im einzelnen überprüft werden[5]. Die Opposition Feuerbachs zu Hegel läßt sich in drei Thesen umreißen:

a) Feuerbach wendet sich gegen die Du-Vergessenheit Hegels, besonders dagegen, den ganzen Menschen als ersten Standpunkt der Philosophie außer acht zu lassen; Feuerbachs Ausgangspunkt ist die Verbindung des Menschen mit dem Menschen[6].

b) Feuerbach wendet sich gegen die Aufhebung der Sinnlichkeit im Denken Hegels, besonders dagegen, daß Hegel die auch für den Denker notwendige materielle Basis im Denken aufheben will; Feuerbach macht den Sensualismus zum Prinzip seiner Philosophie[7].

c) Feuerbach wendet sich gegen die Philosophie des Absoluten, besonders dagegen, daß die Hegelsche Philosophie wie eine heimliche Theologie mit einem 'absoluten Anfang' operiert; Feuerbach bezeichnet sein Denken als einen dialogischen Prozeß, in dem das 'theologische Geheimnis des Absoluten' in das Wesen des Menschen zurückgeholt wird[8].

Das Wesen des Menschen, das durch die Gemeinschaft der Menschen untereinander verwirklicht und vollzogen wird, bezeichnet Feuerbach als 'absolut'. Er kommt zu einer Art 'religiösem Atheismus': 'Gott' wird auf den Begriff des menschlichen Wesens gebracht.

---

5 Das bedeutet nicht, daß nicht im Laufe der Untersuchung einige Einzelaspekte einer näheren Prüfung unterzogen und die Gesamttendenz der Kritik Feuerbachs diskutiert wird. Aber es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, sämtlichen von Feuerbach erhobenen Vorwürfe nachzugehen - abgesehen davon, daß die gesamte Textlage bei Feuerbach noch gar nicht genügend erschlossen ist; im übrigen verweise ich auf die genannten (Standard-) Werke zu Feuerbach und die dort aufgeführte, umfängliche Literatur.

6 Vgl. Feuerbach, Grundsätze, a.a.O., 168 ff.;
vgl. Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1974, 146;
vgl. Löwith, Individuum, a.a.O., 6 ff.

7 Vgl. Feuerbach, Grundsätze, a.a.O., 154 ff.;
vgl. Feuerbach, Wesen, a.a.O., 19 f., 110 f., 304 f.;
vgl. Löwith, Individuum, a.a.O., 5 f.

8 Vgl. Feuerbach, Grundsätze, a.a.O., 87 ff., 165 f.;
vgl. Feuerbach, Wesen, a.a.O., 10 f., 19 ff., 43, 182, 439 und 522.

Das Wesen des Menschen wird zum Inhalt des Gottesbegriffes, indem 'Gott' zum Inhalt des menschlichen Wesens gemacht wird[9].

1.2 Der Umbruch des Denkprinzips

Feuerbachs Philosophie leistete einen wesentlichen Beitrag, die Hegelsche Denktradition zu zersetzen[10]. Daraus entsteht einerseits der religiöse Atheismus Feuerbachs[11], andererseits der durch Feuerbach ermöglichte marxistische Materialismus[12]. Die Wirkungsgeschichte erweist das Denken Feuerbachs als einen prinzipiellen Umbruch.

Von Walter SCHULZ wird die philosophische Bestimmung des Menschen "von den Griechen bis zu Hegel hin"[13] grob umrissen: "Der Mensch ist Vernunftträger, genauer: der Mensch ist ein Wesen, das den Geist als das maßgebende Prinzip zu setzen hat. Vergeistigung ist die eigentliche Aufgabe des Menschseins. Daß diese Aufgabe erfüllt werden kann, dies gründet darin, daß Geist und Vernunft dem Rang und der Stärke nach die bestimmenden Mächte sind, im Ganzen des Seins als einer gestuften Ordnung und auch im einzelnen Menschen. Wenn dieser die geistige Bestimmung seiner selbst verfehlt, so wird dadurch der ontologische und anthropologische Vorrang von Geist und Vernunft nicht in Frage gestellt"[14]. So scheint der Mensch letztlich durch den Vorrang von Geist und Vernunft entmündigt zu sein; die List der Vernunft[15] operiert souverän.

Allerdings wird diese grobe Charakteristik nicht dem Versuch Fichtes gerecht, von der praktischen Vernunft Kants her den ontologischen und anthropologischen Vorrang des Geistes durch die (gegenseitige) Selbstbestimmung des Menschen auszulegen. Obwohl darin noch nicht eine Theorie intersubjektiver Wirklichkeit zur

---

9 Vgl. Bloch, Subjekt - Objekt, 401;
vgl. Feuerbach, Grundsätze, 169 f.;
vgl. Albert Stüttgen, Ende des Humanismus - Anfang der Religion?, Mainz 1979, 39 ff., 74 ff., 129 ff.

10 Vgl. Braun, 37.

11 Vgl. Bloch, Subjekt - Objekt, 401.

12 Vgl. Marx, 109.

13 Schulz, Philosophie, 369.

14 A.a.O.

15 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reihe: Theorie Werkausgabe, Band 12, hrsg. von E. Moldenhauer / K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970, 49.

Geltung kommt, wie SCHULZ, LAUTH und KRINGS[16] behaupten, - ich komme an anderer Stelle darauf zurück -, setzt doch bereits im idealistischen Denken selbst eine erste Problematisierung ein. Die Schwierigkeit einer eindeutigen Beurteilung dieses Vorgangs bei Fichte wird bei Schelling in seinen letzten, späten Texten durch die einschneidende Kritik ausgeräumt. Zu einer angemessenen Beurteilung von Schellings Spätphilosophie hat besonders Walter Schulz[17] beigetragen. Schelling problematisiert das idealistische Denken von innen her und zeigt so seine äußeren Grenzen auf.

SCHELLING umreißt die beherschende Philosophie: "Die Philosophie, von der wir reden, hat davon, daß sie zu ihrem Ausgangspunkt Indifferenz, zu ihrem Ende die Identität von Subjekt und Objekt hatte, den Namen Identitätsphilosophie erhalten. Sie war zu den erwähnten Ausdrücken von Fichte aus gelangt. Fichte faßte den Gedanken, Kants Kritik in eine Wissenschaft des Wissens zu erheben, die nichts mehr als aus der Erfahrung aufnehmen, sondern selbstbestimmend Alles setzen sollte. Dabei verfehlte er aber die freie Stellung, welche die Vernunft haben sollte, gleich von vorn herein, da er zum Anfang ein Sein, und zwar ein unmittelbares gewisses, verlangte. Das konnte nur das 'Ich bin' sein. Die Philosophie ward die eines jeden Ich"[18].

Die von Schelling so beschriebene Ichphilosophie suchte die Identität von Subjekt und Objekt zugunsten des Subjekts und unter dessen Kategorie zu leisten. Sie ist deshalb zugleich im Ausgangspunkt Subjektphilosophie, wobei das Subjekt in der Form des 'Ich denke' konzipiert ist. Die Identitätsphilosophie besteht also im

---

16 Vgl. Schulz, Philosophie, 328; ders., Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1975, 330 ff.; ders., Johann Gottlieb Fichte - Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962/1967, 15 ff.; in größere Distanz zu solchen Überlegungen sehe ich Schulz treten in seinem Buch: ders., Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979, 159 ff., obwohl der Grundansatz einer auf Objektivität gehenden oder diese aufhebenden Subjektivität als vermeintlich zutreffende Analyse zeitgenössischer Subjektivität bleibt: vgl. ebd., 9 ff. Insofern ist Schulz entgegen seiner eigenen Intention zuzustimmen, wenn er die Philosophie der Subjektivität als ein "ergebnisloses Unternehmen" (ebd., 13) bezeichnet; dazu auch:
Reinhard Lauth, Le problème de L'interpersonnalité chez J.G. Fichte, in: Archives de philosophie 25 (1962), 325 - 344;
Hermann Krings, Freiheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Krings / H. M. Baumgartner / C. Wild, Band 2 der Studienausgabe, München 1973, 502 f.; ders., in: Oelmüller (Hrsg.): Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn 1978, 92 ff.;
vgl.: Eberhard Simons, Gott, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, a.a.O., 626 ff.; außerdem:
Michael Theunissen: Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch (83. Jg.) 1976, 1 ff.

17 Vgl. Schulz, Spätphilosophie, a.a.O.

18 Friedrich Wilhem Josef Schelling, Philosophie der Offenbarung 1941/42, hrsg. und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt/M. 1977, 111.

wesentlichen aus einem Rückgang auf das Subjekt als Ich, dessen Bestimmungen als Bedingungen von Erfahrung und Wirklichkeit zugleich erachtet werden. Sie ist deshalb Reflexions-Wissenschaft oder laut Schelling: "negative Philosophie"[19]. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie "keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist; denn die Erfahrungserkenntnis erreicht sie nicht"[20]. "Nicht mit dem wirklich Existierenden, sondern mit dem Existierenkönnenden endet die negative Philosophie"[21], mit der 'seienden Potenz'[22] oder präziser mit der 'im Begriff seienden Potenz'[23]. Es geht in der negativen Philosophie also lediglich um Erkenntnisbedingungen, letztlich um apriorische Formen von "Seinkönnen"[24]. Dadurch wird aber nichts über die Wirklichkeit oder die Erfahrung oder über Existierendes ausgesagt als daß es sein kann. "Will ich es nun zur wirklichen Existenz bringen, so muß ich vom Prius ausgehen, vom Sein; das aber ist nicht möglich, ohne von vorn, d.h. eine neue Wissenschaft, anzufangen"[25]. Dieses erste Sein ist aber nun nicht wieder mit dem subjektiven Ausgangspunkt zu identifizieren[26], sondern die im Gegensatz zur negativen Philosophie als positive Philosophie zu bezeichnende Wissenschaft geht auf die Erfahrung zu, um a posteriori zu beweisen, "was ihr Prius sei"[27]. "Die negative Philosophie hat das in der Erfahrung Seiende nur als Objekt einer möglichen Erkenntnis. Ihr Zusammenstimmen mit der Wirklichkeit ist zufällig. Sie würde wahr sein, auch wenn überall nichts existierte. Sie ist die Logik, der Apriorismus des Empirischen. (...) Die positive Philosophie ist apriorischer Empirismus"[28]; die Erfahrung wird auf das absolute Prius des Existierenden hin vernommen. Das Wissen um dieses absolute Prius ist nicht als Leistung des Subjekts, des reflektierenden Subjekts möglich, sondern geht zurück auf die Offenbarung eines seinerseits freien Prius gegenüber jeder Vernunftwissenschaft. Gegen Hegel formuliert Schelling[29]: "Offenbarung setzt den wirklichen Gott, ein reelles Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott voraus. Diese kann die Vernunfswisschenschaft nicht einmal als Möglichkeit in sich enthalten"[30]. "Entweder hat also der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muß einräumen; der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie nicht gewußt werden"[31]. Schelling

19 Ebd., 119.

20 Ebd., 152.

21 Ebd., 154.

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. ebd.

24 Ebd., 155.

25 Ebd., 155.

26 Vgl. ebd., 121, 138.

27 Ebd., 147.

28 Ebd.

29 Vgl. Schulz, Spätphilosophie, 102 ff.; wir werden am Ende der Untersuchung sehen, daß Schelling nicht insgesamt recht hat.

30 Schelling, Offenbarung, 136.

31 Ebd., 251.

zeigt der idealistischen Philosophie die Grenzen der Vernunft auf, allerdings als Grenzen von innen, von der Vernunft sich selbst zu verordnende, zu setzende Grenzen[32].

Die Skepsis Schellings gegenüber der allmächtig sich wähnenden Vernunft bedeutet noch keine Veränderung des Denkprinzips: die Transzendenz, die das Denken an seinem Inhalt entdeckt, an sich selbst entdeckt, weist hin auf das absolute Prius, dem sich das Denken unbegreiflicherweise selbst verdankt; die Positivität einer Philosophie beruht auf "streng idealistischer Methode (...): durch Negation der Negation"[33] des Denkens.

Die kritische Sicht der Vernunftwissenschaft durch die Spätphilosophie Schellings bleibt im Rahmen des idealistischen Konzepts. Die Erfahrung der Selbsttranszendenz des Denkens führt zur Position einer Offenbarungsphilosophie, die von einer freien Selbstkundgabe des unbegreiflichen Prius, näherhin Gottes an das Denken ausgeht. Diese dem Denken gegenüber transzendente Selbstkundgabe setzt das Denken als sich bestimmendes Denken.

Zu Hegel nimmt Schelling eine ambivalente Haltung ein, weil Hegel die negative und die positive Philosophie miteinander vermischt, "schreibt sie sich doch eine volle Erkenntnis Gottes zu"[34]. Hegel und Schelling geht es um eine gemeinsame Sache: "um das Problem des sich selbst vollendenden Denkens"[35]. An der Hegelschen Philosophie geht Schelling auf, eine Scheidung von negativer und positiver Philosophie vornehmen zu müssen, um deutlich genug zu machen, daß die negative Philosophie "die Wirklichkeit, genauer die Realität der endlichen Dinge, nicht aus der Vernunft ableiten kann"[36]. Erst die positive Philosophie kann, weil sie eine reale Beziehung des Denkens auf das notwendig existierende, absolute Prius in der Erfahrung voraussetzt, zu einer Vollendung kommen. Die Vollendung besteht aber nicht darin, daß das absolute Prius in der menschlichen Subjektivität zur Erscheinung kommt, weil es die menschliche Subjektivität in sich aufhebt, sondern vielmehr darin, sich als endliche, d.h. als gesetzte Subjektivität anzuerkennen und zu bestimmen. Diese Selbstbestimmung der Subjektivität besagt für Schelling allerdings: die Voraussetzung eines ungegenständlichen, unbegreiflichen, unbedingten, überseienden Prius (letztlich Synonym mit 'Gott'), die die Vernunft als Bedingung anerkennen muß, wenn sie die Wirklichkeit wahr erfassen will, hat die Vernunft dem Inhalt nach "und d.h. Gott als reine Vermittlung zu begreifen und so zurückzugewinnen"[37]. Die Selbsterfahrung der Selbsttranszendenz der Vernunft bringt die Vernunft zur Erinnerung des ursprünglichen Gesetztseins durch das Unbedingte[38]. Das Denken erinnert sich seines unbedingten Ursprungs, von dem her und in dem es sich zum Begriff des real existierenden Gottes bestimmt.

---

32 Vgl. Schulz, Spätphilosophie, 329.

33 Ebd., 69; vgl. ebd., 66 ff.

34 Schelling, Offenbarung, 137.

35 Schulz, Spätphilosophie, 112.

36 Ebd.

37 Ebd., 81; vgl. Schulz, Ich und Welt, 222 ff.

38 Vgl. Schelling, Offenbarung, 99, 1o9 und 159; vgl. ders., Die Weltalter. Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. v. M. Schröter, München 1966, 5 und 3.

Die Endlichkeit des Denkens ist durch die Grenzen des Unendlichen, durch die Transzendenz bestimmt. Das macht den Inhalt der Transzendenzerfahrung der Vernunft aus. Deshalb vollendet sich das Denken im Unbedingten, im Begriff eines real erfahrbaren Gottes, von dem es sich als unbedingt gesetzt anerkennen muß. Die Interpretation der Schellingschen Philosophie bleibt in einer letzten Zweideutigkeit: die Vernunft vollendet sich durch die (ihr) selbst gesetzte Grenze einer unbedingten Transzendenz[39].

Die idealistische Philosophie des Ichs endet als Problem. Die Problemlösung führt zur inneren Auflösung.

Hegel führte das idealistische Denken zur höchsten Vollendung; Schelling bringt es vor sein 'Ende'; Feuerbach schließlich beendet diese Denkkonzeption. Er macht den ganzen Menschen zum Ausgangspunkt seiner Philosophie, so daß das unbedingte Gesetztsein der Vernunft als realitätsfremd isoliertes Thema erscheint. Feuerbach spricht der sinnlichen Gemeinschaft von Menschen Unbedingtheit zu, die für niemanden - auch nicht für den Denker - aufhebbar ist. Nicht das Prinzip 'Denken' oder 'Monolog' steht im Mittelpunkt, sondern die Prinzipien 'Sinnlichkeit' und 'Dialog'. Feuerbach begreift menschliche Subjektivität als Intersubjektivität von prinzipieller Unbedingtheit. Im Gegensatz zur idealistischen Konstruktion - wie zum Beispiel bei Fichte - nimmt Feuerbach allerdings keine für sich bestehende Unbedingtheit der Intersubjektivität an, sondern setzt Intersubjektivität und Unbedingtheit gleich[40].

Das griechische Ursprungsdenken von Welt und Wirklichkeit nahm in der Regel einen von der Welt und Wirklichkeit verschiedenen letzten Grund als arché an. Am stärksten wird dies von Plato in seiner Ideenlehre ausgeprägt, in der der höchsten unbedingten Idee als letztem und erstem Grund ein höherer Wirklichkeitsgrad eingeräumt wird als den Wahrnehmungsgegenständen, die nur als Abbilder der Idee(n) zu betrachten sind[41]. Die erkenntnistheoretische Ver-

39 Diese Ambivalenz wird sich thematisch am Ende der Untersuchung ebenfalls, wenn auch anders gewendet, niederschlagen: die menschliche Existenz verwirklicht sich, indem sie die ihr nicht verfügbare Offenbarung und Herrschaft Gottes in Anspruch nimmt und ergreift.

40 Vgl. Schmidt, Sinnlichkeit, 75; Xhaufflaire, 96ff., 182.

41 Vgl. Platon, Politeia, in: ders., Sämtliche Werke, Band 3, hrsg. v. W. F. Otto / E. Grassi / G. Plamböck, Reinbek, 20. Aufl. 1977, 224 ff.; ders., Parmenides, in: ders., Sämtliche Werke, Band 4, a.a.O., 12. Aufl. 1977, 68 ff.; ders., Timaios, in: ders., Sämtliche Werke, Band 5, a.a.O., 11. Aufl. 1978, 153 ff.: vgl. zum folgenden auch:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, I. und II. Reihe: Theorie Werkaus-

mittlung in diesem meist dualen System wurde - verkürzt zusammengefaßt - der vernünftigen Seele zugesprochen, die aufgrund ihres 'arche-typischen' Ursprungs zu den letzten Gründen der Wirklichkeit(s-erkenntnis) Zugang hatte beziehungsweise mit ihnen in ständiger Verbindung stand. Die Stoiker stellen diese Vermittlung durch den Begriff einer Weltvernunft sicher, die wie Feuer alle Wirklichkeit durchströmt und beseelt. Die Plotonische Philosophie stellt sich einen als Gott personifizierten letzten und ersten Grund vor, der sich mit der Materie durch sich selbst und in sich vermittelt.

Das mittelalterliche Denken identifizierte den ersten und letzten Grund von Welt und Wirklichkeit mit dem Gott der christlichen Religion. Um Gott nicht als eine unmittelbar sinnlich wirkende Unbedingtheit denken zu müssen und ihn dadurch unter die Erfahrungsgegenstände zu degradieren, wurde die Unterscheidung zwischen Gott als 'Erstursache' und den 'Zweitursachen' getroffen, durch die Gott wirkt. Es wurde also eine vorkantische Differenzierung zwischen transzendentalem Grund und kategorialen Bedingungen vorgenommen. Gott bleibt als Gott gewahrt, ohne seine absolute Transzendenz zu verlieren und seines Eingreifens in die Immanenz der Welt beraubt zu sein. Er garantierte so eine geordnete Welt und eine wahre Wirklichkeitserkenntnis.

Als der beginnende Humanismus an der kirchlichen Autorität grundsätzliche Zweifel anmeldete, wurde auch der verläßliche Erkenntnis- und Wirklichkeitsgrund in Frage gestellt. Martin LUTHERs Zentralproblem seines Gerechtfertigtseins vor Gott bedeutet zugleich eine Absage an selbstverständlich garantierte Weltordnung und Wirklichkeitserkenntnis. Die neuzeitlichen Entdeckungen in den Naturwissenschaften zerstören endgültig das Selbstverständnis einer Wissenschaft, die sich auf Gott als letztbegründende Instanz der Erkenntnis und Wirklichkeit beruft. Eine neue, wissenschaftliche vertretbare Basis der Erkenntnis wahr nötig.

Mit René DESCARTES spitzt sich das philosophische Problem zu, von welcher unbedingten Basis aus unbezweifelbare Erkenntnis der Wirklichkeit möglich sei. Descartes' Entdeckung des 'Ich denke' als letzten, unhintergehbaren unbedingten Grundes von Wirklichkeitserkenntnis brachte eine entscheidende Wende des philosophischen Denkens mit sich. Zwar verblieb bei Descartes 'Gott' als Ermöglichungsgrund der Vermittlung von 'Ich denke' und Realität, aber der einschneidende Ansatz stand fest. Der letzte Grund, die Unbedingtheit der Wirklichkeitserkenntnis wurde in die menschliche Subjektivität selbst hineinverlegt: die menschliche Rationalität erschien als Letztgrund von Wirklichkeit(serkenntnis). Der Rationalismus des 17.Jahrhunderts baute diese Basis aus. LEIBNIZ und

---

gabe, Bände 18 und 19, a.a.O., 2. Aufl. 1978, 2. Aufl. 1977, 406 ff., 435 ff.;
Stüttgen, 11 ff.;
Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 3. Aufl. 1978, 138 ff.;
Hans Küng, Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg u. a. 1970, 17 ff.;
Franz Bader, Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: Genese und Systematik der Methodenreflexion, Erster Band, Bonn 1979.

SPINOZA formulierten die grundlegende Frage nach dem letzten Grund von Erkenntnis, wobei Leibniz darunter bereits die letzten Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis versteht[42]. KANT wird die Problemstellung durch Christian WOLFF - in einem späteren Zusammenhang komme ich darauf zurück - bereits als Frage nach gegenüber der Erkenntnis transzendenten Bedingungen gewahr. Er verändert den cartesianischen Grundansatz im 'Ich denke' nicht, sondern nimmt das 'Unbedingte' als durch die Vernunft nicht verifizierbare Idee aus der Bestimmung der menschlichen Erkenntnis heraus. (Kant weist das Unbedingte in den Bereich der praktischen Vernunft; von dort her greift es Fichte wieder auf und führt es als Grundprinzip ins idealistische Konzept wieder ein.) Für Kant bedeutete das 'Ich denke' den alle Erkenntnis ermöglichenden und bedingenden formalen Bezugspunkt, ohne den keine Allgemeingültigkeit von Erkenntnis möglich ist.

Ohne die Einheit, ja Identität von Unbedingtheit und 'Ich denke' sieht FICHTE keine Basis für eine Wissenschaft gegeben, in der es um unbedingt gewisse Erkenntnis geht. Wenn jedoch Unbedingtheit und Ich zusammengedacht werden, dann ergibt sich das Problem, wie das Ich überhaupt zur Erkenntnis von Wirklichkeit kommt und worin seine Unbedingtheit besteht. Die erste Frage hatte Descartes mit dem Begriff der 'eingeborenen Ideen' beantwortet, deren oberster die Realität Gottes und die Funktion, zur Erkenntnis der Welt anzuleiten, zugesprochen wurde. Fichte variiert diese Antwort: das Ich des 'Ich denke' ist im Ursprung absolutes Ich, das sich in freier Tathandlung selbst setzt. Allerdings "wäre das Ich in zweyerlei Rücksicht zu betrachten; als dasjenige, in welchem das Nicht-Ich gesetzt wird; und als dasjenige, welches dem Nicht-Ich entgegengesetzt, und mithin selbst im absoluten Ich gesetzt wäre"[43]. Das sich selbst setzende, absolute Ich weist eine dialektische Struktur auf, durch die es veranlaßt wird, sich als endliches Ich von Erkenntnis zu setzen. Diese dialektische Struktur hat Fichte auf verschiedene Weisen und in verschiedenen Ebenen immer wieder durchgespielt. Die popularisierte Fassung seiner Lehre hat vor allem dazu beigetragen, in Fichte einen ersten Denker intersubjektiver Strukturen zu sehen, die nicht gleich wieder zugunsten einer absoluten, letztlich monologischen Subjektivität aufgehoben werden[44].

Die primäre Tathandlung des Ichs ist das 'Ich denke', denn dadurch setzt sich das Ich absolut selbst (aller Erkenntnis voraus). Diesem absoluten Ich ist indes ein ebenso absolutes Ich entgegengesetzt, aus der Sicht des ersten Ich ein Nicht-Ich. Die Ausein-

---

42 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Hamburg 1971, 414 ff.; R. Hönigswald, G.W. Leibniz, in: Philosophie und Geschichte, Heft 19, Tübingen 1928; Heinz Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz, in: Philosophische Arbeiten, hrsg. v. Hermann Cohen / Paul Natorp, Bd. VI., Heft 1, Gießen 1912 / Heft 2, Gießen 1914; W. Röd, Descartes' Erste Philosophie, in: Kant-Studien, Ergänzungshefte, Bonn 1971.

43 Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, hrsg. v. E. Braun, Stuttgart 1972, 73.

44 Vgl. Schulz, Fichte; vgl. Peukert, 233 f.

andersetzung von Ich und Nicht-Ich ist ein Implikat des reinen Ichs, des absoluten Ichs, das sich als Ich setzt. Diese Struktur soll erklären, wie das Ich des 'Ich denke' einerseits als endliche Subjektivität, andererseits als unbedingte Subjektivität begriffen werden kann. Sofern es unbedingte Subjektivität ist, ist es absolutes, rein gesetztes Ich. Sofern es endliche Subjektivität ist, ist es durch das Setzen des Nicht-Ich selbstgesetzt beschränkte Subjektivität. Das Ich hat also im Nicht-Ich selbstgesetzte Grenzen, oder anders gesprochen: das Subjekt setzt sich durch das Objekt selbst Grenzen, indem es sich als Subjekt des Objekts setzt[45]. Das Ich wird also in dreierlei Hinsichten analysiert: als das reine, absolute Ich des 'Ich bin', als das unbedingte Ich des 'Ich denke' und als das unbedingt-endliche Ich des 'Ich denke etwas'. Als das unbedingte Ich des 'Ich denke' und erst recht als das unbedingt-endliche Ich des 'Ich denke etwas' erfährt sich das Ich anderen Ichs gegenüber gegenübergesetzt (im wahrsten Sinn des Wortes: sich selbst gegenübergesetzt!). Der Begriff des Du "durch die Vereinigung eines Es und des Ich"[46] meint: das in dem Akt 'Ich denke etwas' "sich selbst (...) als Ich Setzende, bin ich; und das in demselben Akte durch mich und nicht durch sich selbst, als Ich Gesetzte, bist du"[47]. Der Gedanke eines außer mir seienden Objekts und der Begriff meiner in mir selbst entdeckten Ichheit ergeben den Begriff des Du, des Nicht-Ich und Ich zugleich.

Hier zeigt sich, daß Fichte nur zu einem abgeleiteten Begriff des Du kommt, der sich dem selbstsetzenden Ich verdankt. Mit Recht muß ich Fichte deshalb fragen: "Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern?", sofern die Vorstellung von anderen Ichs nicht ganz von der eigenen, monadischen Ichwelt abzuweisen ist[48]. Fichtes Lösung besteht wiederum darin, eine "gemeinschaftliche geistige Quelle"[49] für alle als Voraussetzung annehmen zu müssen. Denn nur eine Vernunft kann es sein, die Vernunftwesen bestimmt, übereinzustimmen. Die Übereinstimmung der 'freien Geister' "ist Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens"[5o]; "jener ewige Wille ist also allerdings Weltschöpfer, sowie er es allein sein kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; in der endlichen Vernunft. (...) Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche an ihr, und durch sie. Nur in unsern Gemütern erschafft er eine Welt; wenigstens das, woraus wir sie entwikkeln"[51]. Abgesehen von den theologischen Prämissen dieser Aussage läßt sich an ihnen widerspruchsfrei belegen: Fichtes Intersubjektivitätstheorie kommt über die idealistische Konzeption von Subjekt und Objekt nicht hinaus. Letztlich vermag Fichte noch

---

45 Vgl. Fichte, Wissenschaftslehre, 84.

46 Johann Gottlieb Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Erste und Zweite Einleitung in der Wissenschaftslehre, hrsg. von F. Medicus, Berlin 1961, 89.

47 Ebd.

48 Johann Gottlieb Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Stuttgart 1974, 169.

49 Ebd., 17o.

5o Ebd., 171.

51 Ebd., 172.

nicht einmal diese Konzeption streng durchzuhalten: das Objekt wird ins Subjekt hinein aufgelöst; die endlichen Subjekte sind durch das unendliche Subjekt gemeinsam bestimmte Monaden; sie sind im unendlichen Subjekt gemeinsam unsterblich[52] aufgehoben.

Wenn Walter Schulz behauptet, Fichte thematisiere die Ich-Du-Beziehung derart, "daß sein Ansatz der modernen Fassung dieses Problems überlegen ist, (...) weil er nicht einfach vom Ich-Du-Bezug in existentieller Weise redet, sondern den Ich-Du-Bezug in seiner ganzen Problematik durchdenkt"[53], kann ich nicht mehr als eine Popularisierung des Versuchs erkennen, Unbedingtheit und Bedingtheit im Ich zusammenzudenken. In der 'Bestimmung des Menschen' geht Fichte zunächst davon aus, daß nicht das Wissen die Existenzgrundlage des Menschen ist, sondern der dem Wissen vorhergehende Glaube. Glaube "ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen"[54]. Er ist ein Mittel des Realitätstriebes, der mich veranlaßt, durch mich selbst sein zu wollen. Alle meine Selbständigkeit und jede für mich existierende Realität geht auf mich selbst zurück. Mein Gewissen weist mich ein in die wahre und reale Bestimmung meiner Existenz. Dieses Gewissen fordert mich auf, "Erscheinungen im Raume"[55], wiewohl "diese vermeinte Vernunftwesen außer mir nichts sind, als Produkte meines eigenen Vorstellens zu betrachten"[56], zu behandeln "als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen"[57]. Es ist also letztlich mein Gewissen, das mich zur Anerkennung fremder (Selbst-) Zwecke führt und mich meine Freiheit einschränken läßt[58]. Das "Bewußtsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet"[59] letztlich der Glaube "an unsere Freiheit, und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns"[60]. Das Bedürfnis des Handelns geht dem "Bewußtsein der wirklichen Welt"[61] voraus. Also "wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind

---

52 Vgl. ebd., 173, 192.
Fichte nimmt das Konzept der 'Monadologie' durchaus für seine Überlegungen in Anspruch; seine Bewunderung Spinozas hat hier ihren theoretischen Niederschlag; vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1975.

53 Schulz, Fichte, 23.

54 Fichte, Bestimmung, 112.

55 Ebd., 118.

56 Ebd., 119.

57 Ebd.

58 Freiheit erscheint letztlich als 'Negativ-Begriff'; sie entsteht aus der Begrenzung durch andere, anstatt durch gegenseitige Ermöglichung und Bereicherung.

59 Fichte, Bestimmung, 123.

60 Ebd.

61 Ebd.

unmittelbar gewiß; ihre Welt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind"[62].

Der Zweck des irdischen Lebens besteht darin, eine bessere Welt zu verwirklichen; daraufhin geht die Bestimmung des menschlichen Wesens. "Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden" die Menschen "sich zu dem eigenen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. (...) Hier ... liebt jeder jeden andern wahrhaft als sich selbst, als Bestandteil jenes großen Selbst, das allein für seine Liebe übrig bleibt, und von dem auch er nichts mehr ist, als ein großer Bestandteil, der nur mit dem Ganzen zugleich gewinnen und verlieren kann"[63]. Diese Vision Fichtes von der rein geistigen, vom moralischen Willen der Göttlichkeit bestimmten Welt beinhaltet die wahre und wirkliche Ordnung der Welt. "Dieser Wille verbindet mich mit sich selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meines gleichen, und das ist der allgemeine Vermittler der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, in wiefern sie Welt oder System von mehreren einzelnen Willen ist; jene Vereinigung, und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbstständiger und unabhängiger Willen mit einander"[64]. Da aber jeder Wille konsequent nur für sich ist, fragt sich Fichte deshalb: "Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern?"[65]. Und seine eigene Antwort: "Nicht unmittelbar von dir zu mir, und von mir zu dir strömt die Erkenntnis, die wir voneinander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche Quelle wissen wir voneinander; nur in ihr erkennen wir einander, und wirken wir aufeinander"[66]. Wo Walter Schulz Fichte preist, weil er "das Ich und das Du, in dialektischem Bezug zu einem Wir"[67] denkt, vermag ich nur zu erkennen, daß Fichte viele, monadische Ich denkt, deren jeweiliger Solipsismus in einer übermenschlichen Vernunft aufgehoben und vermittelt wird. Die Realität des dialektischen Bezugs von Ich und Du beschränkt sich auf gedachte Realität, auf eine Realität, die als bedingte vom unbedingten Ich gesetzt worden ist.

Die dialektische Struktur des absoluten Ich aus Fichtes Wissenschaftslehre gibt auch für "Die Bestimmung des Menschen" die Grundfolie ab[68]. Wie lassen sich Absolutheit, Unbedingtheit, Be-

---

62 Ebd., 124.

63 Ebd., 14o.

64 Ebd., 168.

65 Ebd., 169.

66 Ebd., 17o.

67 Schulz, Fichte, 23; vgl. Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Berlin 1961; vgl. Schulz, Ich und Welt, 162 ff., 244 ff.

68 Fichte, a.a.O. - An dieser Stelle scheint es angeraten, meine Einlassungen zu Fichte näher zu erläutern. Zunächst gilt hierfür wie auch für alle anderen späteren Auseinandersetzungen, daß ich nicht meine, den jeweiligen Denker und seine Theorie ganz umfassend dargestellt zu haben. Mir geht es um Schwerpunkte seiner Theorie, die zu Auseinandersetzungen und Klärungen Anlaß geben und herangezogen werden müssen. Für Fichte gilt darüber hinaus: Er mußte sich

dingtheit und Selbstbestimmung zusammendenken? Fichtes Lösung dieses Problemzusammenhangs läuft nicht auf eine angemessene Theorie menschlicher Intersubjektivität hinaus. Ich und Du gehen als 'Bestandteile' eines ganzen, übersubjektiven Willens auf, der selbst in der Form eines Ichs gedacht wird. Ihre Selbständigkeit ist die Selbständigkeit von Mosaikpartikeln. Das sich absolut setzende Ich braucht zu seiner Setzung die Form der Selbstbestimmung. Bestimmung aber schließt Absolutheit aus und Relativität, gegenüber und zu was bestimmt wird, ein. Absolutheit und Selbstbestimmung lassen sich also nur 'in sich denken', als Re-Flexion, als Bestimmung an sich selbst. Das Ich muß das Nicht-Ich in sich selbst gegenüber setzen. Es muß aber diese innere Bedingtheit wieder zu seiner Unbedingtheit aufheben. Das ist nur möglich, wenn sich das Ich nochmals dem Nicht-Ich entgegensetzt. Diese beiden Formen des Nicht-Ich und des Ich parallelisiert Fichte mit Du und Ich. Sie sind aber nichts anderes als Reflexionsmomente einer sich absolut setzenden Vernunft. Ihre 'Intersubjektivität'

---

später selbst wegen eines in seiner Theorie naheliegenden Mißverständnisses erklären. Kritiker hatten das absolute bzw. transzendentale Ich einfachhin mit dem empirischen Ich gleichgesetzt. Indem Fichte diese Identifizierung zurückwies, wurde zugleich ein Problem deutlich, das sich besonders in seiner Schrift über "Die Tatsachen des Bewußtseins" (1810/13) niederschlug. Sosehr es Fichte gelungen sein mag, als Implikat sittlichen Selbstbewußtseins Freiheit und damit Intersubjektivität zu deduzieren, so wenig gelang es ihm doch, Kategorien dafür bereitzustellen, wie dann diese transzendentale Intersubjektivität mit der empirischen Intersubjektivität zu vermitteln sei. Der bloße Hinweis auf die sittliche Praxis als allein mögliche Vermittlung reicht dafür m. E. nicht aus. Sicher: Fichte ist für den heutigen Interpreten kein monolithischer Block, obwohl er sich selbst in seinen Schriften bis zum Schluß immer als konsequent und kohärent verstanden hat. Fichtes Denken läßt sich in verschiedene Phasen zerlegen; das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch der Fichte nach 1800 konsequent an seiner Subjektivitäts-Intersubjektivitätstheorie festhält. Wie folgerichtig Fichte weitergedacht hat, zeigt sich nicht nur an seinen verhängnisvollen "Reden an die deutsche Nation" (1808) sowie in seiner Wissenschaftslehre von 1804, sondern auch in seinem "System der Sittenlehre" von 1812. Nirgends ist Fichte von seinem einmal entwickelten Verständnis von Intersubjektivität abgewichen. Zwar wird die Gesamtheit der Iche später auch im Verhältnis von Moralität und Recht untersucht (damit auch konkret gesellschaftlicher Verfaßtheit angenähert), aber zwischen transzendental und empirisch verstandener Intersubjektivität klafft ein Graben, der nicht zu überbrücken ist. Dafür beginnt Fichte zu springen, je nach dem, von welchem Standort aus er das sittliche Selbstbewußtsein zu begreifen gedenkt. Deshalb muß auch sein von ihm angenommenes Prinzip der Anerkennung als Vollzug gleichursprünglicher Individualität aus Gemeinschaft heraus als Ausgangspunkt der institutionellen Sozialität brach liegen bleiben; erst Hegel gelingt über eine Dynamisierung dieses Prinzips die Theorie einer Genese sozialen Bewußtseins.

ist nichts anderes als die Leistung eines absoluten Ichs. Schellings Kritik an der Vernunftwissenschaft schloß den Hinweis ein, daß aus Gedachtem noch keine Realität folgt. Die reale Beziehung von Ich und Du beschränkt sich bei Fichte auf die Realität einer wollenden Vernunft.

Die mangelnde Erfassung der dialektischen Struktur von Ich und Nicht-Ich (Subjekt und Objekt, Ich und Du) hat bereits das idealistische Denken selbst bei Fichte kritisiert. Hegels Fichtekritik[69] zielt nicht auf das Gesamtwerk Fichtes und darf heute nur als beschränkt historisch gültig angesehen werden; trotzdem liefert sie bedeutende Einwände, die eine erste Problematisierung des idealistischen Konzept von innen her bedeuten.

Hegel versuchte, über Fichtes Reflexionsstand hinauszukommen und ihn regelrecht aufzuheben. "Die Hauptpunkte der Fichtekritik Hegels" lassen sich zu zwei Einwänden zusammenfassen: erstens versagt Fichte darin, das Denken als eine sich selbst aus immanenten Bestimmungen entwickelnde Beweung zu erfassen[70], in der das Setzen und das Entgegensetzen als dieselbe Tätigkeit begriffen wird; zweitens gelingt es Fichte nicht, die Grundsätze als wechselseitige Implikate darzustellen. Im ersten Fall bleibt es lediglich bei einer Idee der Identität des Denkens; im zweiten Fall bei der Addition von Absolutheiten. Und dies gilt insbesondere für die 'freien Geister': "es sind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat also zur Hauptbestimmung, daß die Freiheit des Einzelnen sich durch die allgemeine Freiheit beschränken müsse. Sie bleiben immer Sprödes, Negatives gegeneinander"[71]. Über diese Standpunkte will Hegel hinaus.

Die absolute Selbstbegründung des unbedingten Denkens und die konstitutive Funktion des Nicht-Ich für die Vernunft will Hegel zusammendenken. Dazu begreift er das absolute Ich als eine dynamische Entwicklung: Für-Sich-Sein, Außer-Sich-Sein, In-Sich-Sein, die in der Absolutheit des Ichs begründet ist. Aus dem subjektiven Geist entwickelt sich der objektive Geist heraus, um dann sich selbst als wirklichen und absoluten Geist einzuholen und seine Identität zu finden. Diese Bewegung des absoluten Geistes kommt in der "Phänomenologie des Geistes"[72] zur Darstellung, die sich mit den Erscheinungsformen der dialektischen Entwicklung des Geistes befaßt. Die Bewegung des Geistes aus sich heraus ist nichts anderes als die Identität (in Differenz) von Sein und Nichts, in der er sich bestimmt. Dadurch setzt sich der

---

69 Vgl. vor allem: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Band 2o, a.a.O., 2. Aufl. 1975, 407 ff.; Ludwig Siep, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg/München 1970; ders., Anerkennung als Prinzip praktischer Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979, bes. 26 ff., 147 ff.

70 Siep, Fichtekritik, 45.

71 Hegel, Geschichte der Philosophie, III, 413.

72 Georg Wilhlem Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe, a.a.O., Band 3, 1973.

Geist beziehungsweise die Vernunft ins Endliche, das Endliche zu sich aufhebend[73]. Die Unverträglichkeit von setzendem und gesetztem Ich in der Reflexionsstruktur des absoluten Ichs, die Fichte "in den Prozeß des absoluten Ichs umgedeutet"[74] hat, löst Hegel "durch die definitive Ineinsetzung von "Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein"[75]. Die Hegelsche Philosophie entzieht sich damit selbst jede Grundlage einer Theorie wahrer und gewisser Wirklichkeitserkenntnis und degeneriert zu einer bloßen Tautologie "des ruhig sich entwickelnden Begriffs"[76].

Werner BECKER kritisiert mit Recht den "Anschein, Hegels Lehre vom Ich sei in eins die Philosophie empirisch-faktischer Subjektivität"[77]. Hegels Idee von der dialektischen Entwicklung des absoluten Ichs zu seiner Identität geht von der notwendigen Prämisse aus, die empirische Faktizität sei grundsätzlich nur ein Schein und als Erscheinung des absoluten Ichs aufzuheben. Dies ist eine bei Hegel notwendige Folge des Versuchs, das Setzen und Entgegensetzen als ein und dieselbe Tätigkeit zu begreifen.

Um über die bloße Addition von Absolutheiten hinauszukommen, muß Hegel im absoluten Ich eine Differenz-Identität von Absolutheit und Unbedingtheit, von Bestimmung und Bedingtheit annehmen. Das 'andere Selbstbewußtsein'[78] ist nichts anderes als "die Verdoppelung des Selbstbewußtseins"[79]. Die Doppelung des Selbstbewußtseins ist jener Prozeß, in dem das Selbstbewußtsein sich selbst als absolut anerkennt. Das Selbstbewußtsein erkennt als seinen Grund die Absolutheit als seinen Herrn, den es zu seinem Unbedingtsein anzuerkennen hat; so wie der Herr es nötig hat, das unbedingte Selbstbewußtsein als seinen Knecht anzuerkennen, weil nur so seine Absolutheit gewahrt sein kann. Wollte sich der eine gegen den anderen allein behaupten, würde das den Tod für beide nach sich ziehen. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sich gegenseitig zu vermitteln. So werden Unbedingtheit und Absolutheit des Selbstbewußtseins als entfremdete Momente der absoluten Reflexion aufgehoben und zur Identität gebracht. "Das Bewußtsein geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das einzelne Bewußtsein an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück"[80]. Identität und Gegensatz kommen zu einer Einheit dialektischer Struktur von "Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist"[81]. Die Tendenz der Vernunft ist die - wie oben bereits behauptet: "Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendepunkt,

---

73 Parallel zur Funktion der Vernunft in der platonischen Ideenlehre (Seele!) und der behaupteten und angenommenen Identität von Denken und Sein im aristotelisch-scholastischen Denken.

74 Werner Becker, Idealistische und materialistische Dialektik, Stuttgart u. a. 1970, 56.

75 Ebd., 57.

76 Hegel, Geschichte der Philosophie, III, 410.

77 Becker, Dialektik, 58.

78 Vgl. Hegel, Phänomenologie, 144.

79 Ebd.

80 Ebd., 178.

81 Ebd., 145.

auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart überschreitet"[82]. In den "geistigen Tag der Gegenwart" ist das Bewußtsein nach dem dialektischen Kampf zwischen dem herrischen setzenden Selbstbewußtsein und dem knechtischen gesetzten Gegenstandsbewußtsein hineingeschritten: die Negativität des Gesetztseins wird zur Position des unbedingt und absolut Gesetztseins. Darin ist alle Realität gewiß[83]. Das 'Ich denke' hat sich als Gott etabliert.

Bei Hegel bleiben die 'mehreren Einzelnen' nicht als durch Negativität zueinander bestimmt, die in einer übergeordneten Vernunft aufgehoben ist. Hegel entwickelt die Negativität der Verhältnisbestimmung zwischen einzelnen Subjekten zur Positivität weiter. Zu einer Positivität gegenseitiger Freiheitsermöglichung, die allerdings nur ein Implikat der dialektischen Bewegung des absoluten Geistes ist. Da ist sie 'gut' aufgehoben! "So ist diese Anerkennung des 'Anderen' im Rahmen des Ganzen eine Episode, die keine Spuren hinterläßt"[84].

Feuerbach polemisiert gegen den dialektisch-dialogischen Begriff der Intersupjektivität als bloße Episode eines Begriffs der absoluten Vernunft. Sein entscheidender Vorwurf lautet deshalb: Hegel könne Subjektivität nur aufgrund der Subjekt-Objekt-Schematisierung denken[85]. Die anthropologische Bedingung 'Mitmenschlichkeit' verliere sich zu einem bloßen Moment monologischer Subjektivität. Das denkende Subjekt sehe in Mitmenschlichkeit und Kommunikation nur ein Moment des Selbstbewußtseins. Das Ich negiere im Grunde das Du, verleibe es sich affirmativ ein, weil es ursprünglich Implikat des bedingt unbedingten Ich sei[86].

---

82 Ebd.

83 Gewißheit ist garantiert, weil alle Realität bereits als Inhalt des Wissens angesehen wird; vgl. zum Dilemma Hegels, der intersubjektiven Wirklichkeit nicht gerecht werden zu können, vom sprachanalytischen Ansatz aus die hervorragenden Studien: Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/M. 1979, bes. 27 ff., 50 ff., 137 ff., 293 ff., die das hier später nochmals aufzugreifende Untersuchungsergebnis von einer anderen Seite her voll bestätigen können.

84 Theodor Litt, Hegel, Heidelberg 1953, 295.

85 Vgl. Tugendhat, 293 ff., 303 ff., 330, 335 f.

86 Vgl. insgesamt Feuerbach, Grundsätze, a.a.O.; in diesem Sinne hätte in Horst E. Richter, Der Gotteskomplex, Reinbek 2. Aufl. 1979, 32 ff. auch Hegel verhandelt werden müssen; vgl. dazu auch: André Glucksmann, Die Meisterdenker, Reinbek 1978, 161 ff.; John Passmore, Der vollkommene Mensch: Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden, Stuttgart 1975, 240 ff.

2 Das Wesen des Menschen

Die Darstellung der Philosophie Feuerbachs kann nicht das gleiche Reflexionsniveau beanspruchen wie die idealistische Philosophie. Feuerbach war in der schwierigen Lage, mit nichts anderem als den idealistischen Instrumenten gegen das idealistische Konzept andenken zu müssen. Zugleich zwang ihn seine Weigerung, ein philosophisches System zu entwerfen, zu einer analytischen, essaistischen und aphoristischen Schreibweise. Die Reflexion auf Methode und logische Zusammengehörigkeit der Grundbegriffe findet mehr unter programmatisch-inhaltlichen Gesichtspunkten statt.

In bezug auf das Thema meiner Arbeit lassen sich gewisse Knotenpunkte in der Feuerbachschen Philosophie entdecken. In diesen Knotenpunkten sind die grundsätzlichen Perspektiven Feuerbachs prismenartig gebündelt. Es geht nun darum, die maßgebenden Kategorien und Positionen vorzustellen und - anschließend - kritisch zu sichten.

2.1 Sinnlichkeit als Reflexionsbasis

Mit dem Prinzip 'Sinnlichkeit' legt Feuerbach den Primat der Sinne vor dem Denken, des Seins vor dem Bewußtsein fest[1].

Diesen "gegenstandstheoretischen Realismus"[2] umschreibt Feuerbach so: "Ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets vermittels der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert"[3].

Gefährlich wäre es, das sensualistische Prinzip Feuerbachs in einer allzu naiven Weise zu verstehen und es dann vom Standpunkt des kritischen Denkens aus vom Tisch zu wischen. Keineswegs will Feuerbach die "für kritisches Denken unerläßliche Differenz von Wesen und Erscheinung positivistisch" einebnen[4], doch "die Unterschiede zwischen Wesen und Schein, Grund und Folge, Substanz und Akzidenz, Notwendig und Zufällig, Spekulativ und Empirisch be-

---

1 Vgl.: Theodor Wiesengrund Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, bes. 183 ff.; entsprechend: Feuerbach, Grundsätze, 144.

2 Schmidt, Sinnlichkeit, 82.

3 Feuerbach, Wesen, 19.

4 Schmidt, Sinnlichkeit, 86.

gründen nicht zwei Reiche oder Welten - eine übersinnliche Welt, welcher der Schein angehört, sondern diese Unterschiede fallen innerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit selbst"[5].

Der Sensualismus besteht also nicht in der bloß naiven Formel, daß das "Sinnliche ... das Profane, das auf platter Hand Liegende, das Gedankenlose, das sich von selbst Verstehende sei"[6]. Der Mensch hat sich in der Erkenntnis von subjektiven Vorstellungen zu begreifen, um (wie in einer Epoché) "mit den Dingen im Orginal, in der Ursprache" umzugehen. Der Verstand ist von den Sinnen nicht abtrennbar[8]; das Sinnliche kann nicht in die Vernunft gehoben werden. Die Sinnlichkeit ist die Basis aller Reflexion; sie ist das Erkenntnisprinzip.

Angemessene Wirklichkeitsauffassung muß die "von mir als Denkendem unterschiedenen Zeugen ... die Sinne"[9] verhören[10]. In der Sinnlichkeit wird ein "Gegenstand im wahren Sinn gegeben"[11].

Der Sensualismus formuliert ein Erkenntnisprinzip, das einen anthropologischen Charakter hat. Die Vermittungsinstanz objektiver Wirklichkeit ist die menschliche Gattung, weil sie das Erkenntnismittel, nämlich die intersubjektiv existierende Sprache, beinhaltet[12].

Feuerbach versteht unter Sinnlichkeit nicht allein das biologische Grundmuster der Gegenstandswahrnehmung. Es geht ihm mehr noch um ein Erkenntnisprinzip, in dem die sinnliche Wahrnehmung und die Gegenständlichkeit als unaufhebbare Basis der Reflexion anerkannt wird.

2.2 Die menschliche Gattung

Sinnliche Erfassung der Wirklichkeit ist für Feuerbach gleichbedeutend mit der Sinnerschließung der Wirklichkeit. Unter Sinn versteht Feuerbach das aus dem einzeln konkret Erkannten abzu-

---

5 Feuerbach, Grundsätze, 154.

6 Ebd.

7 Ebd., 155.

8 Vgl. ebd., 154.

9 Ebd., 130.

10 Vgl. Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, Frankfurt/M. 7. Aufl. 1971, 27.

11 Feuerbach, Grundsätze, 144.

12 Vgl. Josef Böckenhoff, Die Begegnungsphilosophie, Freiburg/München 1970, 111 f.

leitende Allgemeine, das Wesen der Wirklichkeit. Der Begriff 'Wesen' beziehungsweise 'Sinn' wird nirgends präzise bestimmt; er zielt insgesamt jedoch auf das hin, was etwas zu dem, was es ist, macht.

Ort und Ausgangspunkt jeder menschlichen Erkenntnis ist die Einheit des Menschen mit dem Menschen aufgrund des realen Unterschieds zwischen den Menschen. Erst der Mensch mit dem Menschen ist der ganze Mensch; diese prinzipielle Struktur ist der Sinn der Gattung, während die Gattung der Sinn menschlichen Lebens ist [13]. So sind in der Gattung Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens miteinander vermittelt. Das biologische Grundkonzept des menschlichen Lebens ist grundsätzlicher, sinnhafter Struktur.

Feuerbach gewinnt diese Einsichten durch die Analysen der Liebe von Frau und Mann. "In der Liebe ist die Wahrheit der Gattung,... denn in der Liebe ... rechnet" der Mensch "den anderen zu seinem eigenen Wesen, erklärt er nur sein durch die Liebe mit ihm verbundenes Leben für wahres menschliches, dem Begriff des Menschen, d.i. der Gattung entsprechendes Leben"[14]. Die Liebe hat ihre vollkommenste Gestalt in der Gemeinschaft von Frau und Mann: denn Frau und Mann "machen erst den wirklichen Menschen aus" - denn ihre Verbindung ist die Quelle der Vielheit, die Quelle anderer Menschen"[15].

Die Liebe ist das Selbstgefühl der Gattung aufgrund des Geschlechtsunterschieds von Frau und Mann. In dem Verhältnis von Frau und Mann kommt exemplarisch die prinzipielle Struktur der Gattung und der Sinn des menschlichen Lebens zum Ausdruck.

Die typische Ineinsetzung von biologischer Faktizität und prinzipientheoretischer Strukturalität kann nicht einfach als unzureichende Differenzierung in der Feuerbachschen Analyse abgetan werden. Feuerbach unternimmt hier den sicherlich ungeschützten Versuch, Realität und Reflexion als eine Einheit zu bewahren, ohne daß eins der beiden Momente zugunsten des anderen aufgehoben wird.

Die Identifizierung von Gattung und Intersubjektivität, von Frau-Mann-Beziehung und menschlichem Wesen bewegt sich ganz auf der Linie des sensualistischen Programms. Ohne Frage gelingt es Feuerbach dadurch, eine größere Nähe von Wesen und Erscheinung zu wahren. Der Sinn gewinnt eine größere Unmittelbarkeit für die Sinne; die sinnliche Basis erweist sich als unüberbietbare prinzipientheoretische Grundlage. In einer höheren Abstraktionsstufe werden aus dem Frau-Mann-Verhältnis und aus der Gattung das Ich-Du-Verhältnis und das Wir. Feuerbach befolgt seine eigene Weisung, aus dem einzelnen Konkreten das Allgemeine, das Wesentliche, den Sinn zu extrapolieren. Er erreicht sowohl eine neue Qualität der

13 Vgl. Feuerbach, Grundsätze, 163 ff.

14 Feuerbach, Wesen, 245.

15 Ebd., 261.

sinnlichen Basis wie der prinzipientheoretischen Reflexion. Durch die vorangetriebene Verallgemeinerung kann er die Identität von Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit überzeugend demonstrieren.

Die ursprünglichste und höchste Erkenntnisform des Menschen fällt zusammen mit dem Wahrheitskriterium. Es ist die Liebe von Ich und Du, denn in ihr kommt das Individiuum zur Übereinstimmung mit dem menschlichen Wesen. Die individuelle Endlichkeit und Einsamkeit wird in die gemeinschaftliche Unendlichkeit transzendiert[16]. Seine gattungsgeschichtliche Herkunft erlaubt ihm keine andere Weise der Verwirklichung.

Diese Perspektive geht auf Feuerbachs Versuch zurück, den Begriff der menschlichen Erkenntnis aus dem bloßen Subjekt-Objekt-Schema herauszuwinden und ihn zu 'intersubjektivieren'. Was bei Hegel nur eine Episode in der dialektischen Bewegung des Geistes war, wird bei Feuerbach zum Grundmuster der ganzen Erkenntnistheorie. Erkenntnis ist als ein ganzmenschlicher Vollzug zu begreifen, und zwar auf der Basis des sinnlich erfaßten Du[17]. So "ist die Liebe der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopf"[18], nämlich des Du. Erkenntnis ist ursprünglich An-Erkenntnis!

2.3 Leiblichkeit als Vermittlung

Für den Zusammenhang von Sinnlichkeit, Gattung und menschlichem Wesen ist der Begriff 'Leiblichkeit' neben dem Begriff 'Sexualität' erhellend. Feuerbach geht von der Einsicht aus: "Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: der Leib gehört zu meinem Wesen, ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber"[19]. Deshalb ist der Leib "Tor und Durchgang zur Welt, ja er ist die dem Menschen ursprüngliche Gegebenheitsweise von Welt. Im Leib sind Ich und Welt, Subjekt und Objekt zugleich präsent"[20].

---

16 Vgl. ebd., 125 f.

17 Vgl. Braun, 103 f.

18 Feuerbach, Grundsätze, 147.

19 Ebd., 148.

20 Braun, 91.

Leiblichkeit gewährt der Persönlichkeit ihren Zusammenhalt. Der Leib "ist der Grund, das Subjekt der Persönlichkeit"[21]. Leiblichkeit gewährt Identität!

Die Leiblichkeit hat zwei Dimensionen. Einerseits fungiert der Leib als Organ der Transparenz (vor allem durch die Haut[22]), so daß Ich und Welt, Ich und Objekt, Ich und Du vermittelt werden. Andererseits fungiert der Leib als Organ der Transzendenz (vor allem durch das Herz[23]), so daß das Ich seine Einsamkeit zur Zweibeziehungsweise Gemein-Samkeit übersteigt. Der Leib erlaubt also keine monologische Identität! Die Identität des Menschen ist vielmehr eine Frage der Transparenz und der Transzendenz seines Leibes.

Für Feuerbach gibt es außerdem keine unbestimmte Leiblichkeit. Leiblichkeit gibt es nur als Weiblichkeit oder Männlichkeit. Frausein und Mannsein sind zwei verschiedene Weisen der Identität. Leiblichkeit ist also die Grundlage des Geschlechtsunterschieds und damit von Liebe und Erkenntnis. Gemeinschaft von Frau und Mann, von Ich und Du durch die Liebe hat deshalb stets einen sexuellen Charakter; letztlich ist die wahre Gemeinschaft zwischen Frau und Mann aufgrund des Geschlechtsunterschieds und dem daraus entspringenden Identitätsgefühl. Da lokalisiert Feuerbach den Ausgangspunkt der Erkenntnis. Die Leiblichkeit fungiert als Vermittlung von Ich, Du und Welt; ursprünglich ist sie Sexualität[24]!

2.4 Der gemeinschaftliche Dialog

Daß die Existenz des Menschen in der Einheit von Frau und Mann begründet ist, erhebt Feuerbach zum ersten "Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit"[25]. Durch die Verallgemeinerung des Frau-Mann-Verhältnisses zur prinzipiellen Formel von der "Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen"[26] stößt Feuerbach zum entscheidenden Begriff vom Menschen vor:

---

21 Feuerbach, Wesen, 158.

22 Vgl. zum Kontetxt auch: Ton Lemaire, Die Zärtlichkeit, Düsseldorf 1975, 29.

23 Vgl. Feuerbach, Grundsätze, 145, 168.

24 Hier nimmt Feuerbach einen entscheidenden Gedanken der Psychoanalyse Freuds vorweg; vgl. Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 8. Aufl. 1970, 14 ff.

25 Feuerbach, Grundsätze, 153.

26 Ebd.

"Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten - eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt"[27].

Feuerbach hat das Subjekt-Objekt-Schema hinter sich gelassen, in das noch Hegel den Kampf um die gegenseitige Anerkennung von Unbedingtheit und Bedingtheit des Selbstbewußseins wie eine Dialekt von Ich und Du eingetragen wissen wollte. Aber unter dem Schein der Dialektik von Ich und Du hat Hegel lediglich die inhärente Struktur des Selbstbewußtseins phänomenalisiert, denn "die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du"[28]. Den Dialog versteht Feuerbach als menschliche Praxis, hinter die nicht zurückgegangen werden kann und die sich auch nicht transzendieren läßt. Sie ist die Quelle des Denkens, der Mitteilungsprozeß, dem die Ideen entspringen[29].

Und "nur wo der Mensch mit dem Menschen spricht, nur in der Rede, einem gemeinsamen Akte, entsteht die Vernunft. Fragen und Antworten sind die ersten Denkakte. Zum Denken gehören ursprünglich zwei. (...) Denken und Sprechen ist" prinzipiell "ein und dasselbe"[30].

Durch die "Vermittlung des Ich mit dem Du"[31] erfolgt in der Sprache die "Realisation der Gattung"[32]. Deswegen begreift Feuerbach die Sprache als "das Wesen des Menschen"[33] im praktischen Vollzug[34].

2.5 Das Du-Bewußtsein

Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schema durch Feuerbach zeigt sich außer am Begriff des Dialogs auch am Begriff des Du. Feuerbach

27 Ebd., 168.

28 Ebd., 169.

29 Vgl. ebd., 153.

30 Feuerbach, Wesen, 147.

31 Böckenhoff, 111.

32 Ebd.

33 Feuerbach, Wesen, 143.

34 Hier nicht gemeint im Marxschen Sinne von 'Praxis', ebensowenig in Absetzung von der Theorie.

kehrt gewissermaßen das Schema von innen her um. Feuerbachs Ausgangsposition: Daß der Mensch überhaupt ist, "verdankt er der Natur" in der Form der Gattung, "das er Mensch ist, dem Menschen" in der Form des Du und der Gemeinschaft mit ihm[35].

Weil das Du das erste (genetische und methodische) Objekt des Ich ist, bedingt das "Du-Bewußtsein" jede "Erkenntnis und alles Realitätsbewußtsein"[36].

"Das Bewußtsein der Welt ist also für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du. (...) Ohne den Anderen wäre die Welt ... nicht nur tot und leer, sondern auch sinn- und verstandlos. Nur an dem Anderen wird der Mensch sich klar und selbstbewußt; aber erst, wenn ich mir selbst klar, wird mir die Welt klar"[37]. "Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines anderen Ich - (...) - daher ist der Begriff des Objektes überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich"[38].

Gegen jede Verwechselung ist festzuhalten, daß Feuerbach hier nicht beabsichtigt, das Du auf einen Objektbegriff zu reduzieren. Feuerbach behauptet ja nicht, das Du sei Objekt, sondern vielmehr, das Du liege jedem Objektbegriff zugrunde und voraus. Feuerbach unternimmt hier einen ersten Versuch, die intersubjektiven Implikate von Gegenständlichkeit auf den Begriff zu bringen - freilich fragmentarisch und ohne zu klären, welche Ambivalenz dann einem idealistischen Objektbegriff zukommt.

Ichsein und Selbstbewußtsein entstehen primär durch das Du-Bewußtsein beziehungsweise durch die Gemeinschaft des Ich mit dem Du im Dialog. Dieses Bewußtsein "begründet den Unterschied von Sein und Nichtsein. Erst im Bewußtsein offenbart sich der Wert des Seins, der Wert der Natur"[39]. Das Bewußtsein bleibt jedoch eingebunden in die ganze Existenz des Menschen. Das Bewußtsein ist wie Sprache oder Vernunft auch eine Funktion der menschlichen Existenz, eine Vollzugsweise des Menschen. Es bedeutet in erster Linie "Sich-selbst-Gegenstand-Sein eines Wesens (...), Selbstbestätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, Freude an der eigenen Vollkommenheit"[40], also "die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du"[41].

---

35 Feuerbach, Wesen, 146.

36 Braun, 103.

37 Feuerbach, Wesen, 146.

38 Feuerbach, Grundsätze, 144.

39 Feuerbach, Wesen, 92.

40 Ebd., 44.

41 Ebd., 124.

Der Begriff 'Selbst' darf hier nicht als monologischer Terminus angesetzt werden. 'Selbst' meint nichts anderes als die in der Gemeinschaft mit dem Du gewonnene Identität und Ganzheit des Ich.

2.6 Das Wesen des Menschen ist Gott

Weil das Du Garant des Selbst- und Realitätsbewußtseins, ja, der Grund menschlicher (Selbst-) Verwirklichung ist, preist Feuerbach den Menschen als den "Gott des Menschen"[42]. Die bislang Gott zugesprochenen Funktionen - z.B. die Konstitution des Selbst- und Weltbewußtsein - werden aus der Projektion in ein Jenseits zurückgenommen und mit ihrem ursprünglichen Ort identifiziert.

Die Gattung, prinzipientheoretisch: der Mensch mit dem Menschen, ist nun mündig genug, die 'göttlichen' Funktionen selbst wahrzunehmen. Der theologische Gott erledigt sich von selbst, weil sich die Theologie als Anthropologie etablieren läßt. Das Außer-Sich-Sein des Menschen beziehungsweise des Wesens des Menschen durch die Projektion 'Gott' ist nichts anderes als das Außer-Sich-Sein des Ich in der Gemeinschaft mit dem Du. Der Entäußerung des menschlichen Wesens im Gottesbegriff und -bild entspricht die Entäußerung des menschlichen Wesens in der gattungsspezifischen Ich-Du-Gemeinschaft. Die Offenbarung Gottes kann als Offenbarung des Ich dem Du gegenüber und des Du dem Ich gegenüber entlarvt werden. Darin liegt der ganze Grund menschlicher Existenz und der Sinn menschlichen Lebens[43].

Die menschliche Transzendenz des Ich auf das Du hin steht unter dem ständigen "Anspruch eines anderen Menschen"[44], sich in seinem Wesen zu verwirklichen. Feuerbach begreift die Gemeinschaftlichkeit, die Solidarität der Menschen zueinander als eine unbedingte Voraussetzung menschlicher Identität und Wesensfindung. Die menschliche Transzendenz erfüllt sich deshalb, wo Ich und Du übereinstimmen. Da wird der Wahrheit der Gattung entsprochen. Da wird das Wesen des Menschen vollzogen. Da erfährt der Mensch Glück.

---

42 Ebd., 146.

43 Vgl. ebd., 342 ff., 394 - 401.

44 Vgl. Braun, 109.

Die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse treibt den Menschen dazu an, die Verwirklichung des menschlichen Wesens zu suchen. Denn nur so kann das eigene Überleben als das Weiterleben der Gattung gesichert werden. Darum lassen sich für Feuerbach Egoismus und Altruismus nicht auseinanderdividieren; sie sind die beiden Seiten der einen Liebe, die nur als ganze das Überleben ermöglicht. Das solidarische Handeln wird also dem einzelnen Menschen abverlangt, in dem er das eigene und das fremde Überleben sichert. Es gibt dabei kein 'entweder/oder' zwischen Ich und Du, sondern nur ein 'mehr Ich durch mehr Du'[45]. Menschsein und dialogisch-sittliches Handeln gehören unabdingbar zusammen. Die menschliche Transzendenz zielt stets auf ein Mehr als 'Ich selbst'; sie ist letztlich identisch mit der Gemeinschaft von Menschen, denn "gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben"[46].

Gott kommt für das Wesen des Menschen, für seine Identität und sein Subjektsein nicht mehr als konstitutives Prinzip in Frage. Diese Funktion übernimmt - wie ursprünglich angesetzt - die Einheit von Ich und Du:

"Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch - die Einheit von Ich und Du ist gott"[47].

Nicht mehr Gott ist das Wesen des Menschen, sondern das Wesen des Menschen ist Gott. Die Attribute Gottes kehren wieder zur Gemeinschaft des Menschen und zur menschlichen Gattung zurück. Die Offenbarung wird 'radikal ernst genommen': Gott geht in der Einheit von Ich und Du auf. Dort ist er aufgehoben. Theologie und Hegels Philosophie stehen so auf dem Kopf - oder hat sie Feuerbach nur auf die Füße gestellt?

3 Die menschliche Subjektivität

Feuerbach hat während seiner philosophischen Arbeit verschiedene Akzente gesetzt[1], die ich in meiner weniger chronologischen, eher systematischen Darstellung weitgehend vernachlässigt habe. In einer eher chronologisch ausgerichteten Bearbeitung der Feuerbachschen Philosophie läßt sich zeigen, daß Feuerbachs Bemühen

45 Vgl. Braun, 110 f.

46 Feuerbach, Wesen, 125.

47 Feuerbach, Grundsätze, 169.

1 Vgl. im folgenden: Xhaufflaire, a.a.O.; Thies, a.a.O.; Schmidt. Sinnlichkeit, a.a.O.

vor allem zwischen zwei gewichtigen Polen stattfindet: auf der einen Seite bemüht sich Feuerbach um einen Begriff von 'Wirklichkeit', auf der anderen um einen Begriff von 'Subjektivität'[2].

Der Begriff der 'Wirklichkeit' durchläuft für Marcel XHAUFFLAIRE die drei von Feuerbach selbst gekennzeichneten Perioden[3]:

"Die Wirklichkeit ist zunächst das 'Wirkliche' des 'Wirklichen': der Geist, die eine und allgemeine Vernunft. Dann ist sie der Mensch, die menschliche Gattung, das Wesen des Menschen. Schließlich ist sie die Sinnlichkeit, die Natur, die Empirie"[4].

Im Laufe dieser Perioden läßt sich eine wachsende Distanz zum idealistischen Konzept Hegels verzeichnen, nach dem die Wirklichkeit mit der Vernunft identisch ist[5]. Zugleich gerät Feuerbach dadurch immer mehr in den Gegensatz zwischen einer differenzierten Reflexion und dem Schein eines rein positivistischen Verständnisses von Wirklichkeit. Wirklichkeit war aber für Feuerbach gerade nicht ein naiv hinzunehmendes Datum. Es gibt für Feuerbach nicht die Möglichkeit, mit 'Wirklichkeit' in einer Weise fertig zu sein wie dies für die idealistische Idee von der Versöhnung des absoluten Geistes bei Hegel möglich gewesen sein mag. Ein Begriff von 'Wirklichkeit' beinhaltet deshalb stets die Problematisierung der Wirklichkeit.

Der Begriff der 'Wirklichkeit' korrespondiert mit dem der 'Subjektivität'. Weder für Feuerbach selbst noch für seine Interpreten ist diese Korrespondenz ohne den Verlust wesentlicher Momente des sensualistischen Programms auflösbar. Wie der Begriff von 'Wirklichkeit' durchläuft auch der Begriff 'Subjektivität' drei Perioden:

Die Subjektivität ist zunächst das 'Subjekt' des 'Subjektiven': der Geist, die eine und allgemeine Vernunft. Die idealistische Identität von Vernunft und Realität wird gewahrt. Dann ist sie der Mensch in der menschlichen Gattung, die Intersubjektivität. Schließlich ist sie der sinnenhafte Dialog zwischen Ich und Du, das Leben, die Einheit von Ich und Du.

---

2 Es scheint, als habe Xhaufflaire dieses zweite große Thema Feuerbachs einfach dem Thema 'Wirklichkeit' unterstellt, obwohl Xhaufflaire selbst im Verlauf seiner Arbeit immer wieder auf diesen zweiten Pol zu sprechen kommt.

3 Vgl. Xhaufflaire, 82.

4 Ebd., 197.

5 Vgl. ebd., 84 ff., 113 ff., 165 ff.; Hegel, Philosophie der Geschichte, 20 ff.; Xhaufflaire, 97 f., 118 ff., 132, 161 ff., 182 ff.

Auch hier entfernt sich Feuerbach zusehends von der ursprünglich Hegelschen Position, nach der Subjektivität und Geist identisch sind bzw. werden[6]. Dadurch gerät Feuerbach zwischen zwei Fronten: entweder 'Subjektivität' als Begriff formaler Erkenntnismöglichkeit und -mächtigkeit des Ichs festzuhalten oder aber ganz fallen zu lassen. Doch 'Subjektivität' läßt sich n u r in einer nicht abschließbaren Weise begreifen, in der die Problematisierung des Begriffs immer schon mitgesetzt ist und bleibt.

Feuerbachs Thesen haben in erster Linie in der Marxschen Theorie Wirkungsgeschichte erzielt. Der radikalen, aber konstruktiven Kritik Feuerbachs durch MARX verdankt die Feuerbachsche Philosophie einen garantierten Aufmerksamkeitswert. Marx' Kritik setzte vor allem daran an, die noch immer idealistische Art und Weise Feuerbachs, Wirklichkeit und Subjektivität durch Begriffe in ein abstraktes Verhältnis zu bringen, endgültig zu durchbrechen. Marx' Thesen "Ad Feuerbach"[7] liefern eine geeignete und zugleich ideengeschichtlich bedeutsame Folie für eine konstruktive Kritik der Feuerbachschen Philosophie.

Der grundsätzliche Streit, ob Feuerbach seine Begriffe problematisierend offengehalten oder als Endbegriffe verstanden habe, läßt sich nicht endgültig sicher entscheiden. Marx hat die Begriffe Feuerbachs in bezug auf Wirklichkeit, Sinnlichkeit ... wie Endbegriffe genommen und Feuerbach deshalb mangelnde Konsequenz in ihrer Bildung vorgeworfen. Das Programm der Philosophie Feuerbachs kennt jedoch eine skeptische Reserviertheit gegenüber der Leistung von Begriffen. Der Begriff der 'Wirklichkeit' bei Feuerbach trägt dieser Skepsis geradezu Rechnung, indem die Subjektivität von der Wirklichkeit her verstanden wird, der Begriff vom zu Begreifenden her[8].

---

6 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III, a.a.O., 2. Aufl. 1976, 21 f., 26.

7 Marx, 190.

8 Dieser Ansatz darf nun wiederum nicht von einem idealistischen Konzept her aufgefaßt werden, so daß letztlich - wie etwa bei Hegel - Begriff und zu Begreifendes in eins fallen.

3.1 Das Problem der Sinnlichkeit

Das erkenntnistheoretische Konzept Feuerbachs fordert zu einer Kritik heraus. Es bleibt dem Ansatz Feuerbachs unbenommen, gegenüber dem erkennenden Subjekt den Primat des Objekts, der Sinne und der Materialien zu betonen, also die Wirklichkeit der Subjektivität vorzuordnen. Allerdings verbleibt Feuerbach im Rahmen einer bloß anschauenden, theoretischen Sinnlichkeit. Dies entspricht dem Grundtenor der idealistischen Philosophie, wenn auch Feuerbach mehr bezweckte.

Solange der erkennende Mensch nur als sinnlicher Betrachter agiert, so lange bleibt die "Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt"[9]. Die idealistische Lösung der Vermittlung von Subjekt und Objekt durch die Reflexion des Subjekts wird von Feuerbach durch die Sinnlichkeit ersetzt. Gleichwohl folgt aus dem Begriff einer Subjekt wie Objekt gleichermaßen zukommenden Sinnlichkeit noch keine Vermittlung: das Verhältnis von Subjekt und Objekt gleicht einer fotografischen Vermittlung[10].

Wirklichkeit jedoch - so Marx gegen den gesamten bisherigen Idealismus und Materialismus - sei als "sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis"[11] zu fassen.

Marx argumentiert hier gegen jede Tendenz, Subjekt und Objekt in ein nur abstraktes, d.h. gedachtes Verhältnis zu bringen. Im Erkenntnisprozeß kann weder vom Subjekt noch vom Objekt abstrahiert werden; er setzt ein dialektisches Verhältnis beider Größen voraus. Der Begriff der 'Wirklichkeit' erhält dadurch ein dynamisches Moment; zugleich erweist sich, daß Subjektivität ein Moment der Wirklichkeit selbst ist.

Das sensualistische Prinzip Feuerbachs bekommt in dieser Interpretation einen deutlicheren antihegelschen Stellenwert. Der Dynamik der Reflexion wird die Dynamik der Praxis, dem Denken die Arbeit entgegengesetzt[12].

---

9 Marx, 190.

10 Die Vermittlung bewegt sich nämlich nicht auf derselben Ebene wie Subjekt und Objekt und bleibt deshalb zwangsläufig 'oberflächlich', theoretisch abgehoben.

11 Marx, 190.

12 Vgl. Frans van den Oudenrijn, Kritische Theologie als Kritik der Theologie: Theorie und Praxis bei Karl Marx - Herausforderung der Theologie, München/Mainz 1972, 71 ff., 13 ff.

Es fragt sich jedoch, was diese Entgegensetzung prinzipiell Neues erbringt. Wirklichkeit erscheint auch hier als Produkt menschlicher Subjektivität; Subjektivität erscheint als Moment der Wirklichkeit. Lediglich das Prinzip, aus dem heraus sich Subjektivität auf Wirklichkeit hin versteht, ist ersetzt: anstelle des Denkens gilt nun die Arbeit als Vermittlungsinstanz. Geht es hier lediglich um Begriffe?

Gegenüber dem bisherigen Idealismus und Materialismus gewinnt Marx vor allem einen dynamischeren Begriff von 'Wirklichkeit' und 'Subjektivität'. Wirklichkeit und Subjektivität lassen sich nicht von vornherein zu Ende denken, d.h. begrifflich festmachen. Wirklichkeit und Subjektivität stellen dynamische, ja geschichtliche Größen dar, deren begriffliche Klärung selbst eine Frage der geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung von Wirklichkeit und Subjektivität ist. Wie Hegel vorgeführt und Feuerbach teilweise nachgeahmt hat, läßt sich die Vermittlung von Wirklichkeit und Subjektivität, von Objekt und Subjekt sehr wohl zu Ende denken. Wenn Wirklichkeit aber selbst als sinnlich menschliche Tätigkeit, als Praxis zu verstehen ist, dann ist mit dem Begriff 'Wirklichkeit' nichts anderes gesagt, als daß Wirklichkeit begrifflich nicht einholbar ist, sondern als allem Denken bereits vorausgesetzt betrachtet werden muß. Im Gegensatz jedoch zu der ähnlich lautenden These Schellings bleibt die Wirklichkeit immer begrifflich uneinholbar, weil die Wirklichkeit der Subjektivität selbst davon bestimmt ist. Das dialektische Verhältnis kennt kein statisches Ende, wohl aber eine von jeder Entfremdung befreite Entwicklung[13].

Nicht der Geist oder ein wie immer geartetes Reflexionsprius liefert die Basis der Erkenntnis, sondern die arbeitende Subjektivität. Hier wird Feuerbachs Anliegen, dem Prinzip 'Geist' das Prinzip 'Sinnlichkeit' als Prinzip von Wirklichkeit und Subjektivität entgegenzusetzen, radikaler als durch ihn selbst zu Ende gedacht[14]. Subjektivität läßt sich nicht aus der Verflochtenheit

---

13 Hier wäre die Vorstellung zu revidieren, die Dynamik prinzipiell nur als Fortschrittsbewegung und Emanzipation von irgendwelchem Mangel begreifen kann. Es wäre wichtig, Bewegung auch jenseits eines rein dualen Systems zu denken, das letztlich auch dialektischen Konzepten zugrundeliegt. Gelingen könnte das nur, wenn einerseits das grundsätzliche Moment der Dynamik an der Freiheit und andererseits das wesentliche Moment der Freiheit an der Dynamik (von Wirklichkeit) in ihrem Spannungsverhältnis herausgearbeitet würde. Erst dann gäbe es die Möglichkeit, einzusehen, daß Freiheit nicht ein Überbleibsel gegenseitiger Beengung, sondern die Gegenwart und Zukunft gegenseitiger Befreiung ist, die immer wieder Zukunft füreinander schafft. Nur nach abgeschaffter Entfremdung ist erst umfassende reale Entwicklung der Freiheit möglich - ein Gedanke, der sich grundsätzlich bei Kants Rede vom 'Reich der Freiheit' ebenso findet wie bei Marx' Vorstellung von der 'klassenlosen Gesellschaft'.

14 Vgl. Oudenrijn, 82.

mit der Objektivität, mit der Wirklichkeit herausfiltern. Ebensowenig läßt sich Wirklichkeit in die Subjektivität aufheben.

'Subjektivität', 'Objektivität', 'Wirklichkeit' sind allerdings Begriffe, die sich der Entwicklung neuzeitlicher Philosophie verdanken. Sie sind Errungenschaften einer Geistesgeschichte, die nur um den Preis einer 'blinden Vernunft' abgetan werden können. Methodisch-systematisches Denken kann auf idealistische Begriffe gar nicht verzichten. Sie sind Denkinstrumente und Denkkategorien, ohne die gar nicht gedacht werden kann. Gegenüber der idealistischen Handhabung dieser Begriffe gilt allerdings, daß diese Begriffe streng als Begriffe und eben nicht als Wirklichkeit selbst oder als apriorische Prinzipien anzusehen sind. Apriorische Prinzipien des Denkens möglicherweise, aber nicht der Wirklichkeit. Auch Marx hat sich und mußte sich Hegelscher Kategorien bedienen, um die Wirklichkeit zu erfassen. Letztlich kann Hegels Philosophie als die umfassendste Selbstreflexion des Denkens gelten. Aber Wirklichkeit ist mehr als Denken.

Problematisch an der Kritik Marx' an Feuerbach ist, daß sie das Subjekt-Objekt-Schema zwar dynamisiert, aber Wirklichkeit (und Subjektivität) doch nur in diesem Konzept von Bewußtsein und Gegenstand analysiert. War Feuerbach mit seiner These vom ganzen Menschen als Ich und Du über diesen Ausgangspunkt nicht schon hinaus? Hatte Feuerbach nicht schon ein dialektisch-dialogisches Wirklichkeitsverständnis entwickelt, das auch das monologische Subjektsverständnis Marx' hinter sich läßt?

3.2 Das Problem der Gattung

Feuerbach bindet die menschliche Erkenntnis und die menschliche Wirklichkeit an den Standpunkt des ganzen Menschen. Menschliche Subjektivität gibt es nicht als das Selbstverhältnis der Wirklichkeit konstituierende Vernunft, ob Ich, Geist, Denken oder Gott genannt, sondern nur als das Dialogverhältnis von Ich und Du, von dem her die Wirklichkeit erkannt werden kann.

Feuerbach philosophierte mit dem Interesse, die Entfremdung des Menschen von seinem Wesen und Sinn aufzuheben. Den Grund glaubte Feuerbach im Glauben an die Existenz Gottes entdeckt und durch die Analyse von Religion und Christentum entlarvt und erledigt zu haben. Parallel erkannte er in der idealistischen Philosophie - speziell Hegels - das System der Legitimation und Absicherung dieser religiösen Entfremdung unter dem Schein der Philosophie. Denn die Identitätsphilosophie geht für Feuerbach dahin, in der "Identität von Denken und Sein" die "Gottheit der Vernunft"[15] zum Ausdruck zu

15 Feuerbach, Grundsätze, 128.

bringen. Das Absolute, ob Ich, Selbstbewußtsein, Subjektivität, Vernunft oder Geist genannt, ist der philosophische Ausdruck für Gott, der sich als Wesen der Menschen in der Wirklichkeit und menschlichen Subjektivität offenbart - und vollzieht. Dieser Selbstvollzug der göttlichen Vernunft läuft endlich auf die negative Affirmation des Menschen in sein Wesen hinaus.

Feuerbach holt das Wesen des Menschen aus dem Himmel der Projektion zurück auf die Erde. Seine Einsicht in die Unmöglichkeit, menschliche Erkenntnis in absoluter Apriorität zu begründen, führt zur direkten Kehrtwendung: nicht der Vernunft ist Gott zuzusprechen, sondern dem menschlichen Wesen: der menschlichen Gattung!

Doch wird das anthropologische Prinzip Feuerbachs "bis zur Idee einer realen Auseinandersetzung der Menschen untereinander entwickelt"[16] werden müssen. Der Ausgangspunkt muß die reale Situation sein und nicht die gedanklich vollzogene Versöhnung von Ich und Du. Es muß deswegen eine "erneute Entzauberung"[17] des menschlichen Wesens vorgenommen werden. Der Begriff der menschlichen Gattung verweilt in einer naiv-naturalen Betrachtungsweise des menschlichen Wesens. Die menschliche Gattung ist ein Abstraktionsbegriff, der die menschliche Geschichte und gesellschaftliche Entwicklung außer acht läßt. Die menschliche Gattung hat Geschichte gemacht, hat ihre Bedürfnisse institutionell zu regeln versucht, hat sich selbst verändert. Der Begriff vom Wesen des Menschen muß deshalb in Bezug zur realen Existenz der menschlichen Gattung gebracht werden. Das menschliche Wesen tritt dann nicht mehr unter dem bloßen Schein konkreter Existenz auf, "nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten" zu sein, sondern wird "in seiner Wirklichkeit" als "das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[18] begriffen.

Entsprechend der Radikalisierung des Prinzips 'Sinnlichkeit' führt Marx auch das Feuerbachsche Prinzip 'Gattung' als Begriff von Wirklichkeit weiter. Marx konkretisiert den Begriff des menschlichen Wesens zum Begriff der Gesellschaft. Wird Marx damit dem Anliegen Feuerbachs mehr gerecht, den idealistischen Begriff der Subjektivität durch einen sensualistischen Begriff zu ersetzen?

Marx sieht in der Feuerbachschen These vom menschlichen Wesen die Gefahr, den idealistischen Begriff der Subjektivität nicht konsequent antiidealistisch aufgelößt zu haben. Seine weiterfüh-

16 Schulz, Philosophie, 375.

17 Bloch, Hoffnung, Bd. 1, 307.

18 Feuerbach, Grundsätze, 168; Marx, 191.

rende Kritik besteht darin, das Wesen des Menschen konkret-geschichtlich zu begreifen. Das "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[19] ersetzt den Begriff der menschlichen Gattung. Marx trägt damit der ökonomisch-politischen Realität menschlicher Intersubjektivität Rechnung, die in okonomischen und politischen Dimensionen von den Menschen selbst gestaltet wird beziehungsweise gestaltet werden soll.

Subjektivität als Intersubjektivität wird unter die faktisch wirksamen ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen gestellt. Die menschliche (Inter-) Subjektivität bewegt sich unausweichlich in einer Wirklichkeit, deren Bedingungen sie unterliegt - sie soll sich aber in einem geschichtlichen Befreiungsprozeß selbst zum (Handlungs-) Grund der Wirklichkeit machen und die Bedingungen in den Griff bekommen. Diese These bestimmt allerdings weithin nicht nur den 'wissentschaftlichen Sozialismus' kommunistisch beherrschter Staaten, sondern auch den vor allem westeuropäisch bislang prägenden Gedanken von der Machbarkeit und Verfügbarkeit der menschlichen Zukunft[20].

Marx' angeblich rigorose Umwandlung des idealistischen Systems bleibt an die gleichen Optionen gebunden: es geht um das sich als Subjekt begreifende "Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse'[21], indem es sich praktisch zum Subjekt der Geschichte macht und setzt.

Die apriorische Subjektivität in der Form der Inter-Subjektivität wird von Marx auf die Solidarität der Ausgebeuteten verengt[22]. Die Wiederherstellung allgemeiner Inter-Subjektivität und herrschaftsfreier Gemeinschaft läuft letztlich auf den Tod des Herren[23] hinaus. Läßt sich der Realitätsanspruch eines Begriffs der Subjek-

---

19 Marx, 191.

20 Vgl. Stüttgen, 73 ff., bes. 98 ff.

21 Vgl. Marx, 191.

22 Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels, Manifest der kommunistischen Partei (1847/48), in: dies., Ausgewählte Werke, Moskau 1972, 44 ff.

23 Der Untergang der Herren wird nicht nur als geschichtlich unabänderliche Sache registriert, sondern auch noch eigens betrieben und beschleunigt; die 'klassenlose Gesellschaft' wird also durch die Vernichtung einer bestehenden Klasse geschaffen; der Ursprung von Freiheit bleibt negativ begriffen.

gerade die Idealisten entdecken auf Grund ihrer Setzung des Absoluten als unbedingter Selbstreflexion, daß dieses Absolute in sich nicht feststellbar und begreifbar ist. Das besagt aber, paradox formuliert: allein dieses als anfangs- und endlos bestimmte Absolute ist das Prinzip, d.h. wahrhafter Anfang, denn der wahrhafte Anfang ist eben der Anfang, der in keiner Weise angefangen werden kann"[33]. Selbst der Gedanke der Selbstbeschränkung des Absoluten widerspricht dem streng genommenen Begriff des gegenüber allem Seienden absolut (bleibenden) Ichs. "Das heißt aber: die Einsicht, daß das absolute Prinzip nicht zum Prinzipierten gemacht werden kann, und die Einsicht, daß das Seiende nicht von ihm her abzuleiten ist, gehören sachlich zusammen"[34]. Jeder Akt der (Selbst-) Einschränkung und Begrenzung des Absoluten würde das Absolute selbst auflösen. Damit erscheint die Idee einer absoluten Reflexion als absoluter Grund der Wirklichkeitserkenntnis des Seienden hinfällig.

Walter Schulz sucht diesem Dilemma zu entkommen, indem er die idealistischen Einsichten und die nachidealistische Kritik miteinander verbindet. Subjektivität bleibt seiner Meinung nach stets an das Setzen der Differenz von Ich und Nicht-Ich gebunden. "Die idealistische Philosophie erklärt mit Recht, daß ich kein Seiendes ohne das Ich erfassen kann, vom Ich her betrachtet, ist alles Seiende als Nicht-Ich zu bestimmen und insofern auf das Ich relativ. Es gilt aber ebenso das Umgekehrte anzuerkennen: kein Ich ist ohne den Bezug auf ein Nicht-Ich. Der Gedanke eines für sich gesetzten, d.h. absoluten Ich ist unvorstellbar und irreal"[35]. Der Gedanke einer Indifferenz von Ich und Nicht-Ich ist allenfalls als Grenzbestimmung möglich, aber in seiner Ursprünglichkeit immer schon überholt. "Wenn aber die Auseinandersetzung mit dem Seienden das Wesen des Menschen bestimmt, dann kann es prinzipiell für den Menschen nichts Unbedingtes geben"[36]. Also "nicht die absolute Reflexion, aber auch nicht ein unreflektiertes Sein, sondern die Reflexion als Auseinandersetzung des Ich mit dem Seienden macht das Wesen des Menschen aus"[37].

So brillant Walter Schulz die innerideialistische Aporie aufzeigt, so enttäuschend wirkt sein Lösungsvorschlag. Marx geht da einen weit radikaleren Weg und bestimmt das Wesen des Menschen von der sinnlichen Tätigkeit her unter Voraussetzung der gesellschaftlichen Basis. Marx nutzt die kritische Wendung Feuerbachs gegen jede Reflexionstheorie, um die 'Subjektivität' als eine praktische Frage zu veranschlagen.

Feuerbach wollte das Prinzip der absoluten Reflexion durch das Prinzip des gattungsgeschichtlichen Dialogs ersetzt wissen. Marx sieht darin noch den Schein idealistischer Vernunftkonzepte. Sein Lösungsvorschlag für die innerideialistische Aporie lautet: "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen"[38]. Selbst also die

33 Ebd., 16.

34 Ebd., 17.

35 Ebd., 30.

36 Ebd., 31.

37 Ebd., 31.

38 Marx, 190.

von Schulz vorgenommene Selbstbegrenzung der Reflexion bedarf noch der praktischen Anbindung.

Zugleich fragt sich allerdings, ob der Marxsche Begriff der Praxis[39] überhaupt das Niveau der Problemlage zu halten vermag. Der Begriff der Tätigkeit ist kein von Marx neu erfundener Begriff; vielmehr liegt er bereits in der idealistischen Tradition vor und wird hier mit dem das Seiende beherrschende Denken identifiziert[40] - unter Umständen ein Reflex auf das die Arbeit beherrschende Kapital[41]. Aber Marx löst den Begriff der 'Arbeit' aus dem idealistischen Konzept heraus, so daß es unmöglich wird, ihn weiterhin mit der Denktätigkeit gleichzusetzen. Arbeit meint in erster Linie die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur auf physischem Wege. Sofern der Mensch für Marx vor allem der Arbeiter ist, gilt für dessen Selbstverwirklichung, daß er sich vergegenständlichen, d.h. entäußern muß. Entfremdete Arbeit bedeutet, daß der Arbeiter sich in dieser Entäußerung verliert, weil er das Produkt seiner Tätigkeit nicht als Eigentum zu erwerben vermag, wie es die kapitalistische Organisation der Identitätsfindung vorschreibt. Diese vergegenständlichte und am Reichtum fixierte Form der Subjektivitätsbildung bleibt den Kapitalisten vorbehalten, während sich die Arbeiter dadurch von sich selbst und den anderen Menschen entfremden. Wenn dem Arbeiter tätige Verfügung über seine vergegenständlichte Entäußerung eingeräumt wird - durch eine Kontrolle des Arbeiters über den gesellschaftlichen Apparat, ließe sich die Entfremdung des Arbeiters von sich selbst, die Entfremdung von der Natur und von den anderen Menschen aufheben. Marx setzt also auf die absolute Verfügbarkeit des Produkts (in diesem Sinne: des Objekts, der Wirklichkeit) durch den arbeitenden Menschen. Dadurch übernimmt Marx zwei Momente der innerideialistischen Aporie: 1. das beibehaltene Subjekt-Objekt-Schema läßt nicht erkennen, aufgrund welcher Voraussetzungen der Subjektseite gegenüber der Objektseite prinzipielle Vorherrschaft einzuräumen ist; die Verfügung des Subjekts über das Objekt bricht mit der dialektischen Selbst- und Fremdbestimmung von Subjekt und Objekt. 2. mag dies daran liegen, daß es eine Illusion ist zu glauben, "Subjekt-Objekt-Verhältnisse ließen sich dadurch auflösen, daß man eine Wechselwirkung zwischen beiden Momenten in Gang setzt, gewissermaßen ein gegenseitiges Vetorecht, eine bloße Abgrenzung von Einflußsphären, eine Beschränkung des Bestimmenden durch bloßen prinzipiellen Widerspruch. (...) Die aus 'innerer notwendiger Not' erwachsene Fragestellung des modernen Menschen 'Selbstbestimmung oder Fremdbestimmung?' wird nicht auf dem Felde des Bestimmten entschieden. Wenn die Sache sich menschlich verhalten soll, wie Marx meinte, dann muß sie, anders als Marx meinte, als Sache aufgehoben werden; soweit sachliche Verhältnisse geschichtsnotwendig zu menschlicher Existenz gehören, sind sie ebenso notwendig unmenschlich. Sie zu rationalisieren, ist das einzige

39 Vgl. Oudenrijn, 93 ff., 105 ff., 176 ff.; Michael Theunissen, Die Verwirklichung der Vernunft, Beiheft 6 zur Philosophischen Rundschau, Tübingen 1970; Manfred Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels, Frankfurt/M. 1976, 73 ff., 121 ff., 217 ff., 224 ff. - vgl. in diesen Untersuchungen auch die Angaben zur einschlägigen Literatur!

40 Vgl. Oudenrijn, 105 ff.; Riedel, Theorie, 73 ff.

41 Vgl. den Kommentar von Marx zu Hegels Analysen von Herrschaft und Arbeit, in: Marx, 122 ff.; Oudenrijn, 93 ff.

Mittel, um sie für menschliche Zwecke, die aber primär nicht in ihnen liegen, verfügbar zu machen. Und auch die verdinglichten Beziehungen - die heute so viel mehr Bedeutung als alle Bedarfsgüter haben - wären erst noch in wirklich menschliche Kommunikationsverhältnisse umzuwandeln"[42].

Ein Begriff der Praxis, der entweder einseitig auf Reflexion oder einseitig auf Arbeit bezogen bleibt und in jedem Fall über das Subjekt-Objekt-Schema nicht hinauskommt, erweist sich angesichts menschlicher Inter-Subjektivität als unzureichend. Es gibt weder eine absolut theoretische noch absolut praktische Weise der Subjektivitätsbildung des Menschen. Ebensowenig läßt sich der Begriff 'Praxis' einseitig und zu Gunsten der Theorie bestimmen wie auch umgekehrt. Stellen also die intersubjektiven Kategorien eine Lösung dieses Problems in Aussicht?

Es geht um den Problemzusammenhang: wie lassen sich Praxis (sowie Theorie) und Subjektivität (sowie Wirklichkeit) so in ihrem Wechselverhältnis bestimmen, daß es nicht auf Kosten einer der genannten Momente geht? Feuerbach verweist in diesem Zusammenhang auf zwei Aspekte: 1. versteht er den Dialog zwischen Menschen als Praxis und Theorie zugleich, d.h., Sprache beinhaltet sowohl das Moment der Tätigkeit, der Handlung wie auch das Moment des Bewußtseins, der Reflexion; 2. begreift er Subjektivität als abgeleitetes Moment des (intersubjektiven) Dialogs, in dem erschlossen wird, was für alle und für jeden einzelnen Wirklichkeit ist. - Sicherlich ist Feuerbachs Überlegung nicht so ausdifferenziert, daß sie allen Anfragen sofort standzuhalten vermag. Aber sie liefert doch offensichtlich über Hegel wie Marx hinausgehende Perspektiven.

Subjektivität ist für Feuerbach nur denkbar als die auf den einzelnen Menschen bezogene Intersubjektivität und besteht in nichts anderem als der Tatsache, daß die Menschen das Subjektsein einander und sich gemeinsam verdanken. Vehikel und Form der Intersubjektivität ist der Dialog. Wirklichkeit erscheint nicht zuerst unter der Form der Gegenständlichkeit, sondern als Gemeinschaftlichkeit (des Horizonts) und als Solidarität (in der Aktion). Ein solches Verständnis von Subjektivität und Wirklichkeit schließt eine Bestimmung von Theorie und Praxis aus, die gewaltsame Momente - und sei es nur das Moment gegenseitiger Beherrschung - impliziert. Theorie und Praxis sind zunächst als Relationsmomente der menschlichen Subjektivität in der Wirklichkeit zu begreifen. Am und im Dialog ist deshalb zu zeigen, als was sich Theorie und Praxis bestimmen. Eine absolute Selbstbestimmung ist jedenfalls ausgeschlossen.

---

42 Günther Hillmann, Zum Verständnis der Texte, in: Marx, 214 f.

Allerdings verzichtet Feuerbach nicht ganz auf die absolute Selbstbestimmung; er spricht sie nur der Theorie (Subjektivität) und der Praxis (Wirklichkeit) ab und der Basis dieser Momente insgesamt zu: der menschlichen Gattung. Doch das Problem wird so nur noch verschärft.

3.4 Das Problem der Transzendenz

Feuerbach sucht die letzte Absicherung menschlicher Erkenntnis und Existenz jenseits der Dichotomie von Theorie und Praxis anzusetzen. Deshalb identifiziert er Subjektivität als Intersubjektivität und Wirklichkeit als Sinnlichkeit im Begriff der menschlichen Gattung. Dadurch spricht Feuerbach der gegenseitigen An-Erkennung von Menschen als Subjekte ihrer Wirklichkeit Priorität vor jeder anderen Form von Erkenntnis zu. Subjektivität und Wirklichkeit werden nicht im Subjekt-Objekt-Schema begriffen, sondern als identische Momente des Subjekt-Subjekt-Verhältnisses gefaßt.

Wie eine chronologische Sichtung der Philosophie Feuerbachs zeigt, kennt Feuerbach verschiedene Phasen der Begriffsbildung von 'Subjektivität' und 'Wirklichkeit'. Die dadurch ermöglichte, systematisch fortschreitende Identifizierung von Wirklichkeit und Subjektivität liefert über Feuerbach selbst hinausgehende Gesichtspunkte. Die Begriffsperioden Feuerbachs lassen sich nicht als isolierte Denkergebnisse verständlich machen; Feuerbach versucht Stufe um Stufe zum allgemeinen, letzten, unbedingten Grund vor- und durchzustoßen. Als letzten, unbedingten Grund von Wirklichkeit und Subjektivität ermittelt er deren Einheit in der menschlichen Gattung: die Einheit von Ich und Du. Feuerbach identifiziert Wirklichkeit und Subjektivität in ihrer ursprünglichen Form.

So setzt Feuerbach auf die Absolutheit, Unbedingtheit und Transzendenz der Einheit von Ich und Du in der menschlichen Gattung. Er ersetzt die Absolutheit des monologischen Ichs durch die Absolutheit des dialogischen Wir; das absolut gesetzte Prinzip des Monologs durch eine absolute Setzung des Prinzips Dialog.

Feuerbach überträgt die Attribute Gottes auf die menschliche Intersubjektivität. Dieser Prozeß hatte seit René Descartes eingesetzt, von wo an zunächst die Attribute Gottes auf das einzelne Ich projiziert wurden. Absolutheit als Merkmal des der Wirklichkeitserkenntnis übergeordneten Ichs, Unbedingtheit als Merkmal des durch

die Wirklichkeitserkenntnis nicht zu relativierenden Ichs, unendliche Transzendenz als Merkmal des letztlich in seiner Erkenntnis unbegrenzten Ichs markieren den Rahmen, in dem bereits vor Feuerbach versucht wurde, ohne den Rückgriff auf Gott einen absoluten, unbedingten und transzendenten Grund der Erkenntnis zu statuieren. Die dadurch entstehenden Widersprüche zwischen dem implizierten Anspruch und der Faktizität der menschlichen Subjektivität habe ich oben aufgezeigt; sie führen Feuerbach zu seinem Einspruch.

Fichte, Hegel und Schelling belassen die göttlichen Attribute sogar weitgehend einer gottähnlichen Größe (allgemein vernünftiger Wille[43], der Geist, Selbstbewußtsein, absoluter Geist[44], Gott[45]), die als gemeinsame Grundlage menschlicher Subjektivität[46], als Prozeß[48] durch die menschliche Subjektivität hindurch[47] und als Seinsprius des Menschen verstanden wird. Dadurch entsteht ein Konflikt zwischen Begründung und Begründetem, zwischen Voraussetzung und Gesetztem, zwischen Unbedingtheit und bedingter Faktizität, der in das 'Absolute' hinein aufgehoben und zum positiven Moment desselben erhoben wird.

Feuerbachs Einspruch will die Einheit von Begründung und Begründetem, von Voraussetzung und Faktizität wahren, ohne das eine auf Kosten des anderen aufzuheben. Seine Polemik gegen Hegel zeigt deutlich dieses Interesse. Es läuft darauf hinaus, 'Gott' als immanent zu erfassen, und zwar unter der Form der Intersubjektivität, ohne des Attributs der Transzendenz verlustig zu gehen. Ob die Intersubjektivität mit Gattung, Frau-Mann-Verhältnis oder Ich-Du-Einheit gleichgesetzt wird, in jedem Fall wird ihr Göttlichkeit, präziser: Gottsein zugesprochen. Marx ist sichtlich bemüht, diese 'Restreligion' (die Bloch als 'religiösen Atheismus' bezeichnet hat) endgültig aufzulösen.

Doch auch Marx überwindet die göttlichen Attribute nicht völlig. Er begreift die (Arbeiter-) Klasse als Subjekt der Geschichte, die sich in einem Selbstbefreiungsprozeß zunehmend der göttlichen Attribute bemächtigt[49]. Was für die Klasse auf ihrem Weg zur Freiheit gilt, soll bei ihrem Sieg für die ganze Gesellschaft gelten: Absolutheit, Unbedingtheit, Transzendenz in bezug auf ihr 'Zum-Grunde-Sein' (Subjekt-Sein) für die gesellschaftlichen, geschichtlichen und praktischen Verhältnisse[50].

Zunächst sei angemerkt, daß mit jedem Versuch, die Attribute Gottes am Ich, am Menschen oder an der Klasse festzumachen, Vertrauen investiert wird. Descartes beginnt, nahezu absolutes Vertrauen in die Selbstversicherung des denkenden Ichs zu setzen. Marx schließt diese Entwicklung vorläufig ab mit der Investition von Vertrauen in die Selbstbefreiung der (Arbeiter-) Klasse. Der Optimismus des idealistischen Standspunkts in bezug auf die denke-

---

43 Vgl. Fichte, Bestimmung, 168.

44 Vgl. Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen, Band 1, Darmstadt 1979, 289 ff.

45 Vgl. ebd., 250 ff.

46 Vgl. Fichte, Bestimmung, 117 ff.

47 Vgl. Hegel, Phänomenologie, 11 ff.

48 Vgl. Schelling, Offenbarung, 156 ff.

49 Dazu kritisch: Schulz, Philosophie, 555; jedoch: Marx, 85 ff.

50 Vgl. Hillmann, 220 ff.

rischen Fähigkeiten des Menschen wird im materialistischem Ansatz lediglich auf die praktische, Geschichte und Gesellschaft gestaltende Fähigkeit der Klasse hin verschoben. Die totale Theorie wird zur totalen Praxis[51]. Ungebrochen bleibt hier wie dort das Grundvertrauen in der Autonomie des Subjekts als Denker, als Gattung, als Klasse. Woher aber bezieht dieser Optimismus seine Begründung? Sieht dessen Begründung nicht nach einem grundlosen Zirkel aus: das zu Begründende wird mit dem Begründeten begründet? So zum Beispiel: die Intersubjektivität mit der Intersubjektivität bei Feuerbach. Die inneridealistische Aporie der 'absoluten Reflexion' ist hier nirgends überwunden: weder in der absoluten Intersubjektivität noch im absoluten Selbstbefreiungskampf der Klasse. Ist also das Subjektsein des Menschen, ist die menschliche Subjektivität doch nicht anders als theologisch begründbar? Zielt letztlich jeder andere Versuch auf Selbstbegründung und damit auf Grundlosigkeit[52]?

Zugleich ist es nicht ganz einfach, menschlicher Intersubjektivität - unter welcher Form auch immer gedacht - Unbedingtheit und Transzendenz abzusprechen.

Der Begriff 'Absolutheit' scheidet hier von vornherein aus. 'Absolutheit' meint Losgelöstsein und Unbegreiflichlichkeit. Die in diesem Begriff implizierten Aporien hat der Versuch einer 'absoluten Reflexion' exemplarisch aufgezeigt. Sie sind hier zunächst nicht denkerisch zu lösen und kommen im letzten Teil der Arbeit nochmals zur Sprache[53].

Wenn menschliche Intersubjektivität als Voraussetzung sowohl menschlicher Subjektivität wie Wirklichkeitserkenntnis angesehen wird, dann ist mit ihr eine für die menschliche Existenz unabdingbare und unbedingte Bedingung genannt, die nur um den Preis menschlicher Existenz ihre Unbedingtheit verlieren kann. Ebenso ist die Transzendenz ein wesentliches Moment von Intersubjektivität, insofern damit der dynamische Prozeß der stetigen quantitativen und qualitativen Zunahme an Intersubjektivität auf einen unendlichen Horizont hin benannt wird.

Trotzdem stellt sich die Frage: woher bezieht menschliche Intersubjektivität ihre Unbedingtheit, da sie nicht durch den Entschluß

---

51 Vgl. Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen: Band II, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980, 5, 37 ff., 91 ff.

52 Vergl. dazu die kritische Anfrage von Hans Küng, Existiert Gott?, München 1978, 282 ff.; Oudenrijn, 221 ff.; Metz, Glaube, 57 ff., 104 ff.

53 Vgl. Günter Rombold, Die Frage nach dem Unbedingten: Ein Beitrag der Philosophischen Anthropologie zum Gottesproblem, in: Kurt Krenn (Hrsg.), Die Wirklichkeit Gottes, München u. a. 1974, 77 ff.

von Subjekten herstellbar ist, sondern vielmehr diesem vorausgeht? Denn sie ist auch nicht von der Anerkennung durch die Subjekte abhängig, vielmehr darin beinhaltet. Und für die Transzendenz der Intersubjektivität gilt: auf welchen unendlichen Horizont hin bewegt sich Intersubjektivität? Worin besteht ihr Ziel? Empirisch läßt sich kein Grund der Unbedingtheit und Transzendenz menschlicher Intersubjektivität rekonstruieren. Das würde die Aporie der absoluten Reflexion nur wiederholen.

II. JENSEITS DER GEGENSTÄNDLICHKEIT

Martin BUBER (1878 - 1965) ist ein Philosoph, der sich gegen die neuzeitliche Erwartung wendete, durch Verwissenschaftlichung und Rationalisierung der Welt die menschliche Lebensqualität verbessern zu können. Im Gegensatz zu Feuerbach hat Buber keinen Anteil an einer Wende der Philosophiegeschichte. Bubers philosophische Opposition bleibt ein Protest innerhalb der neuzeitlichen Philosophiegeschichte, an deren Kriterien gemessen Bubers Philosophie schlichtweg Nichtphilosophie ist.

In gewisser Weise ist Martin Buber ein atypischer Philosoph[1]. Sein Einfluß beschränkt sich auf Anstöße zu personalistischen Strömungen in Philosophie und Theologie[2]; seine Überlegungen haben allenfalls zu einer kritischeren Sicht gegenüber einer philosophischen Anthrpologie verholfen, die den Menschen nicht anders als ein Objekt besonderer Art behandelt. Für seine Anthropologie vom 'Zwischen' her hat Buber keine systematisch orientierten Schüler gewinnen können.

Trotzdem gehört Buber zu den wichtigen Gestalten der Philosophiegeschichte. Er gehört zu den wenigen, die den Weg aus dem neuzeitlichen Konzept der Ichphilosophie gesucht und - gefunden haben. Ob und inwieweit dieser Weg philosophisch gangbar ist, muß sich im Laufe des Kapitels herausstellen.

---

1 Vgl. Martin Buber, Antwort, in: Schilpp / Friedemann, Martin Buber, Stuttgart 1963, 589 ff.

2 Vgl. Heinz-Horst Schrey, Dialogisches Denken, Darmstadt 1970, 52 ff.; Böckenhoff, a.a.O., 119 ff.; Michael Theunissen, Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 252 ff., 374 ff.; Löwith, Individuum, a.a.O.; Athanasius Kröger, Mensch und Person: Moderne Personbegriffe in der katholischen Theologie, Recklinghausen 1967; Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube: Zweiter Band: Der persönliche Gott, Göttingen/Zürich 1969; Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1971; Schulz, Ich und Welt, 176 ff.; Johannes Heinrichs, Reflexion als soziales System: Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, Bonn 1976.

Buber nimmt das zentrale Anliegen Feuerbachs auf, Philosophie vom ganzen Menschen aus zu entwickeln. Zugleich begreift er wie Feuerbach die Gemeinschaftlichkeit des Menschen von einer dialogischen Struktur aus. Schließlich verbindet sich sein Interesse mit dem Feuerbachs, eine wesentliche Aporie neuzeitlicher Philosophie aufzuzeigen und zu überwinden.

Buber hält auch an Feuerbachs Anliegen fest, das Subjekt-Objekt-Schema in bezug auf das Verständnis menschlicher Existenz aufzubrechen und zu überwinden. Er geht auch darin mit Feuerbach einig, die Gegenständlichkeit und den Monolog als Momente eines umfassenden Wirklichkeitsprinzips zu übersteigen[3].

Ein zweifellos wichtiges Kriterium der Unterscheidung zwischen Feuerbach und Buber ist das erkenntnistheoretische Interesse: Feuerbach geht es um die Mündigkeit der menschlichen Gattung durch die Entlarvung eines absolut verstandenen Gottes; Buber geht es um die Mündigkeit der menschlichen Gesellschaft durch theologische Einweisung in ein hilfreiches Verständnis der Gemeinschaft von Gott und Menschen. Dieser fundamentale Unterschied führt zu unterschiedlichen Schwerpunkten, die von ihren Inhalten her keine Vermittlung zuzulassen scheinen.

Wenn Buber auch seinen Ausgang nimmt "von je meinem faktischen Ich"[4], so geschieht sein Theoretisieren doch in der Absicht zu zeigen, daß die Theorie angesichts von 'Du' in unausweichliche Aporien gerät. Bubers Theoretisieren zeigt die Grenzen jeder Reflexion auf, die sie am anderen Menschen hat.

Bubers Perspektiven erbringen nicht nur weiterführende Gesichtspunkte für eine philosophische Theorie der Kommunikation. Sie führen auch zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Versuch Edmund HUSSERLs, die Transzendentalphilosophie neu zu begründen. Dieser Neuansatz von Transzendentalphilosophie muß sich aber angesichts der Kritik Bubers als eine Verschärfung der Aporie neuzeitlichen Denkens erweisen.

---

3 Vgl. Buber, Problem, 58 ff.

4 Theunissen, Andere, 245.

1 Der Horizont neuen Denkens

Buber steht mit seiner Entdeckung des dialogischen Prinzips nicht allein. Es scheint ideengeschichtlich bedeutsam zu sein, daß außer ihm zur gleichen Zeit und unabhängig voneinander vor allem Franz ROSENZWEIG und Ferdinand EBNER zu den gleichen Einsichten kommen[5]. Die These, daß es Situationen gibt, in denen bestimmte Dinge und Erkenntnisse reif sind und sich aufdrängen, hat hier wohl ihre Gültigkeit. Ein wichtiger Grund für diese ideengeschichtliche Gleichzeitigkeit dürfte die Erfahrung des ersten Weltkrieges sein. Durch die Misere der Menschheit wurde besonders deutlich, welche Konsequenzen die Degradierung des Menschen zu einem Objekt erster Klasse nach sich zieht. Der Umgang der Menschen untereinander wie mit Dingen - von Fichte bis Marx gleichermaßen Gegenstand philosophischer Kritik - konnte offenbar durch den neuzeitlichen Bewußtseinsstand nicht verhindert werden. Für Buber gerade deshalb, weil dieser Bewußtseinsstand den Menschen niemals als Menschen ernst genommen hat.

1.1 Der Einbruch des Personalismus

Es ist nicht möglich, das ganze kritische Potential dialogischer Philosophie - besonders Ebners - hier auszubreiten. In drei Punkten läßt sich allerdings die gemeinsame Opposition der Dialogiker gegen die bisherige, neuzeitliche Philosophie zusammenfassen:

a) Die Dialogiker wenden sich gegen die Auffassung, das transzendentale, ideelle Ich sei der wesentliche Grund der menschlichen Subjektivität; sie setzen die Gemeinschaftlichkeit des Menschen als Grund menschlicher Subjektivität und Wirklichkeit dagegen[6].

---

5 Vgl. Franz Rosenzweig, Stern der Erlösung, Heidelberg 3. Aufl. 1954; Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente, Innsbruck 1921; Leo Zirker, Leben im Dialog: Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild, Mainz 1976, 50 ff.; Bernhard Casper, Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg 1967; Theodor Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens: Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung, Darmstadt 1966.

6 Vgl. Böckenhoff, 117 ff.

b) Die Dialogiker wenden sich gegen die Unterwerfung der Wirklichkeit unter ein wie immer geartetes Intentionalitätsschema, durch das ein rationales Ich sich die Wirklichkeit entwirft; sie setzen statt dessen auf die Wirklichkeit als Produkt gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Engagements der Menschen füreinander[7].
c) Die Dialogiker wenden sich gegen die Vor-Herrschaft der Reflexion bzw. der Arbeit und damit der Gegenständlichkeit über andere Momente menschlicher Beziehungswirklichkeit; sie stellen besonders das Sprechen des Menschen, im weitesten Sinn die menschliche Kommunikation, als entscheidende Form der Beziehungswirklichkeit von Menschen heraus[8].

Hier wird weder eine Theorie des absoluten Geistes noch eine Theorie der göttlichen Gattung begründet. Hier geht es darum, den Menschen in seiner aktuellen Gemeinschaft mit dem Gott so zu verstehen, daß der Mensch sich als personales Subjekt verstehen lernen kann. Dabei bewegen sich auch Bubers Gedanken zwischen den Polen 'Subjektivität' und 'Wirklichkeit'; in dialogischen Kategorien gesprochen: 'Zwischen' und 'Verwirklichung'[9].

1.2 Der Umbruch der Denkrichtung

Neben die neuzeitliche Philosophietradition - auch eines Karl Marx - stellt Buber das ungewohnte Konzept vom 'Zwischen'. Durch seine Philosophie kommt deutlicher der Überschuß in der Theorie Feuerbachs heraus, der ohne Bubers Bemühungen brach läge. Besonders vor der gegenteiligen Folie philosophischen Denkens hebt sich Bubers Ansatz weiterführend ab.

Die philosophische Opposition Bubers gegenüber anderen Denkhaltungen läßt sich nur sehr dürftig historisch-biographisch begründen[10]. Vor allem läßt sich Buber nicht ohne weiteres in Oppo-

7 Vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis: Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber, München 1972; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes: Martin Bubers Werk - Eine Gesamtdarstellung, Zürich u. a. 1975.

8 Vgl. Buber, Antwort.

9 Vgl. Sutter; Schütz.

10 Vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du: Problem der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg 1977, bes. 213, dort Anmerkung 9 - Blochs Beitrag dürfte neben Theunissen der kundigste und

sition zu Husserls Transzendentalismus bringen. Buber hat selbst kaum Informationen über Husserls Philosophie besessen, so daß die Interpretation der Dialogphilosophie vor dem Hintergrund der Husserlschen Transzendentalphilosophie durch Michael THEUNISSEN[11] als gewollt bezeichnet werden muß. Sie kann ihre Berechtigung höchstens aus einer immanenten Sachlogik heraus beziehen. Eine 'natürliche' Opposition Bubers gegenüber Husserl ist eine von vornherein verfehlte Interpretation. Allerdings lassen sich Husserls und Bubers Entwürfe aufgrund sachlogischer Bezüge in eine methodisch hilfreiche Kontroverse bringen. Das verlangt jedoch eine sorgfältige Differenzierung zwischen Husserls philosophischem Ansatz, Bubers Deutungsmustern und der eigenen, sachlogischen Verknüpfung. Die ungerechtfertigte Verschränkung der Philosophien Husserls und Bubers bei Theunissen muß dann endgültig überwunden werden[12].

Bubers Gedanken wurzeln primär in der israelitischen, chassidistischen Überlieferung und gehen - auch zeitlich - erst sekundär auf philosophiegeschichtliche Strömungen zurück, nachdem Bubers Grundansatz schon weitgehend festgelegt ist[13]. Bubers Grundansatz besteht im wesentlichen aus einer Fragestellung, die das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und individuellem Ich problematisiert. Aus dem Bereich der religiösen Erfahrung überträgt Buber die Kategorie 'Erlebnis' auf dieses Verhältnis. Das Erleben der Wirklichkeit des Ich unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von der Art, wie man üblicherweise Wirklichkeit erfährt. 'Üblicherweise' erfährt man Wirklichkeit als Gegenständlichkeit, während das tiefe Erfassen und Erleben von Wirklichkeit bedeutet, daß ich mein Wesen verwirkliche und den Sinn von Wirklichkeit realisiere. Das Grundthema Bubers ist bereits im Frühwerk vorgegeben: die Bedeutung des Ichs,

---

weitreichendste Interpretationsversuch Bubers sein, der zudem wichtige Korrekturen und Ergänzungen an Theunissens Deutungsversuch vornimmt.

11 Vgl. Bloch, Aporie, 271, Anmerkung 32; bes. 220 - 239.

12 Theunissen hätte nicht einfach Buber die Absicht unterstellen dürfen, quasi das Intentionalitätsmodell Husserls destruieren zu wollen. Er hätte diese sachlogische Verknüpfung als die von ihm vorgenommene kenntlich machen sollen. Dann wäre es auch nicht zur These Theunissens gekommen, Buber betreibe eine 'negative Ontologie' des Zwischen. Er hätte dann bemerken müssen, daß nur vor dem als Maßstab gesetzten Hintergrund der Philosophie Husserls Bubers Ontologie als 'negativ' zu werten ist.

13 Vgl. Sutter, 45; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, München 1970, 30 ff., 56 ff., 91 ff.; Roger Moser, Gotteserfahrung bei Martin Buber: Eine theologische Untersuchung, Heidelberg 1979, 72 ff., 79; Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, Wien 1965, 13 ff.

das sich und die Wirklichkeit realisiert. Doch das Grundthema bleibt noch von romantisch-religiösen Vorstellungen durchzogen, die besonders die mystische Begegnung des Ichs mit seinem unbedingten Grund: mit Gott[14], betreffen.

Den Bereich der Intersubjektivität oder - wie Buber sagt - des Zwischenmenschlichen bekommt Buber erst durch sein soziologisches Studium in den Blick. In einem Vorwort zu einer von Buber herausgegebenen Sammlung "Die Gesellschaft"[15] taucht zum ersten Mal, auch als Neologismus, das Wort "das Zwischenmenschliche" auf[16].

In der Verbindung der Fragestellung des Frühwerks, das übrigens im Dialogstil abgefaßt ist, und den wohl eher soziologisch erschlossenen Kategorien der Intersubjektivität entwickelt Buber sein Thema "Ich und Du"[17]. Sicherlich ist es Buber nicht gelungen, das Reflexionsniveau eines Fichte, Hegel oder Husserl einzuholen. Aber das scheint mir nicht entscheidend zu sein. Wichtig ist, daß Buber Perspektiven aufzeigt und Kategorien zur Verfügung stellt, die erstens jede Form von Subjektivitätsphilosophie radikal hinterfragen und zweitens über jene philosophische Strömung hinausgehende Denkanstöße anbieten.

Buber hat in späteren Ausführungen[18] selbst versucht, sich von anderen anthropologischen Ansätzen abzugrenzen. Allerdings hat er in diesem wie auch in einem anderen Zusammenhang keinen Bezug auf die Philosophie Husserls genommen. Worin liegt also die Berechtigung und der Gewinn einer sachlogischen Konfrontation von Husserl und Buber? Genügt als Begründung das gemeinsame Thema "Der Andere"[19]?

"Die neuere Philosophie hat - im Gewande der Subjektstheorie - von Descartes, über Leibniz, Kant, Fichte und Hegel und dann besonders wieder mit Husserl im Selbstbewußtsein des menschlichen Subjekts eine wichtige Instanz entdeckt, die zunächst als oberster Ab-

---

14 Vgl. Martin Buber, Daniel: Gespräche von der Verwirklichung, in: ders., Werke, Erster Band: Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg 1962, 11 ff.

15 Martin Buber (Hrsg.), Die Gesellschaft: Sammlung sozialpsychologischer Monographien, Bd. I-XL, Frankfurt/M. 1906 - 1912 (mit einem Vorwort von Buber in Band I).

16 Buber, Werner Sombart: Das Proletariat, Vorwort in: ders., Die Gesellschaft, a.a.O., 1906; vgl. Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke, Erster Band, 269 - 289.

17 Martin Buber, Ich und Du, Köln 1966.

18 Vgl. Buber, Problem.

19 Theunissen, Andere.

leitungsgrund und später als schwerwiegendes Erklärungsproblem für tiefgründige philosophische Systeme zum Angelpunkt geworden ist"[20].

Husserls Interesse konzentriert sich vor allem auf die Frage nach der (Sinn-) Konstitution von Welt, Gegenständen und Objektivität. Diesen Frageanstz teilt er zunächst mit Kant, von dem er sich jedoch in wichtigen Punkten abzusetzen weiß[21]. In erster Linie vermißt Husserl in Kants "Kritik der reinen Vernunft"[22] ein 'materiales Apriori'[23] der Erkenntnisbegründung sowie eine genaue Untersuchung der noetischen Belange des Bewußtseins[24]. So entfaltet Husserl die noetische Analyse von einem eher Descartes, später mehr Leibniz zugeordneten Standpunkt her[25].

Husserls beansprucht, eine Phänomenologie mit transzendentalphilosophischem Charakter aufzubauen. Sein Ausgangspunkt ist jedoch nicht - wie bei Kant - die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von (gegenständlicher) Erfahrung, sondern nach den Möglichkeitsbedingungen von Gegenstandskonstitution für das Bewußtsein überhaupt. Husserls grundlegende Einsicht betraf die Auffassung von der intentionalen Grundstruktur des Bewußtseins.

Die 'Intentionalität des Bewußtseins' meint eine prinzipielle Gerichtetheit des Bewußtseins auf 'etwas'. Bewußtsein gibt es grundsätzlich nur als Bewußtsein von 'etwas'. Hatte Husserls Lehrer Brentano unter 'intentional' noch die verschiedenen, phychologischer Analyse zugänglichen Akte des menschlichen Bewußtseins verstanden, so setzte sich Husserl von diesem Begriff 'intentional' ab[26]. Husserl durchschaute die auf Gegenstände verschiedener Art gerichteten Bewußtseinsakte in ihrer Grundstruktur, die eben in der prinzipiellen Gerichtetheit des Bewußtseins auf 'etwas' besteht. Originellerweise verschaffte sich Husserl durch seinen Begriff von 'Intentionalität' einen analytischen Zugang sowohl zur Bewußtseins- wie zur Seinsstruktur. Dadurch verbindet Husserl die transzendental(-logische) und die ontologische Fragestellung in eigenwilliger Weise[27].

In der Gerichtetheit des Bewußtseins auf 'etwas' liegt das Vermeinen des Bewußtseins von 'etwas'. Das heißt: 'etwas' erscheint dem Bewußtsein als 'etwas'. Das ist nicht eine Diskrepanz von 'etwas' und Bewußtsein beziehungsweise von Sein und Bewußtsein, sondern der einzige Zugang, den das Bewußtsein zum Sein hat.

---

20 E. Winterhagen, Das Sich-Haben des Subjekts, in: G. Schmidt / G. Wolandt (Hrsg.), Die Aktualität der Transzendentalphilosophie, Bonn 1977, 33.

21 Vgl. dazu die herausragende Studie von Iso Kern, Husserl und Kant, Den Haag 1964, bes. 56 ff.

22 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O.

23 Vgl. Kern, Husserl, 56 ff.

24 Vgl. ebd., 67 ff.

25 Vgl. Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag 1950.

26 Vgl. Ludwig Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh 1978, 11 ff.; Paul Janssen, Edmund Husserl: Einführung in seine Phänomenologie, Freiburg/München 1976.

27 Eine rein transzendentallogische Methode und Ansatzweise ist bei Husserl nicht völlig unzweideutig auszumachen.

Husserls Analyse richtet sich auf die Bewußtseinsstrukturen, die zugleich Strukturen der Konstitution von Sein für das Bewußtsein sind. Die Strukturen, die den Sinn von 'etwas' für das Bewußtsein konstituieren, will Husserl in seiner Phänomenologie erhellen. Phänomenologie deshalb genannt, weil es sich um die Erkenntnis von 'etwas' als Bewußtseinsphänomen handelt und weil es für das Bewußtsein keine andere Form des Zugangs zu 'etwas' gibt. Für Husserl gilt Wissenschaft, gilt menschliche Erkenntnis als begründet, "wenn sie ihren Gegenstand gefunden und an ihm ihr a priori bestimmt hat und ihre Art, Gewißheit zu erlangen"[28]. Husserl sucht allerdings mehr als nur ein formales Apriori wie etwa Kant. Husserl fragt "nach den Kategorien der Gegenstände, welche(n) a priori diesen Gegenständen gemäß bestimmte Arten von Bewußtsein entsprechen"[29]. Gefragt wird also nach Formen der symbolischen Repräsentanz von Gegenständen für das Bewußtsein, sofern sie einen apriorischen Charakter haben. Diese Frage wendet sich ursprünglichen Formen der Bewußtseinsinhalte zu. Dazu ist eine Reflexion nötig, die das Phänomen auf das 'reine' Phänomen reduziert. Husserl führt eine Epoché, eine phänomenologische Reduktion zu dem Zweck durch, den Sinn der Sache selbst, den es für das Bewußtsein hat, in den Blick zu bekommen. Das ruft zwangsläufig eine Abstraktion bis hin auf das Bewußtsein hervor, so daß es schließlich nur noch um die Selbsterkenntnis des Bewußtseins, um das 'reine' Bewußtsein geht. Alle weltliche Wirklichkeit wird ein- und damit ausgeklammert: ihre Existenz steht gar nicht zur Debatte. Es geht allein um die Analyse der Sinnkonstitution durch das Bewußtsein; Husserl will "den Sinn auslegen, den diese Welt für uns alle vor jedem Philosophieren hat und offenbar nur aus unserer Erfahrung hat, ein Sinn, der philosophisch enthüllt, aber nie geändert werden kann und der nur aus Wesensnotwendigkeit und nicht aus unserer Schwäche in jeder aktuellen Erfahrung Horizonte mit sich führt, die der prinzipiellen Klärung bedürfen[30].

Die von Husserl vorgenommene Reduktion führt zu der These, daß das Ich des Menschen der Ursprung des Sinns der Welt(-dinge) ist. Husserl meint damit jedoch nicht das wirkliche, individuelle Ich[31], sondern die transzendentale Form der Subjektivität eines Ichs, das Subjekt für die Welt ist. Es steht also das transzendentale Ich im Mittelpunkt der Untersuchung, dessen Begriffe von Welt, Natur, Raum, Zeit ...[32] ihrem Ursprung und Sinn nach transzendental untersucht werden sollen. Daß der je gemeinte Sinn über die Bewußtseinsebene hinaus transzendiert, ist jene wesentliche, intentionale Struktur, die dem Bewußtsein einen transzendentalen Charakter in der Konstitution der Welt (für das Bewußtsein!) zukommen läßt.

---

28 René Schérer, Husserl, die Phänomenologie und ihre Entfaltung, in: Die Philosophie im Zeitalter von Industrie und Wissenschaft (1860 - 1940), hrsg. v. F. Châtelet, in: F. Châtelet (Hrsg.): Geschichte der Philosophie, Band VI., Frankfurt/M. u. a. 1975, 242 ff.

29 Ebd., 244.

30 Husserl, Meditationen, 177.

31 Vgl. Schérer, 253.

32 Vgl. Husserl, Meditationen, 180.

Dadurch nimmt das Bewußtsein einen absoluten, außerweltlichen (extramundanen) und ego-logischen Standpunkt ein, bei dem es schließlich nur noch um den Sinn je für mich[33] geht. Alle anderen Relationen sind damit ausgeklammert.

Den schärfsten Einwand gegen diese philosophische Position bringt Husserl selbst vor: die Wahrnehmung des 'Anderen'. Seine Auseinandersetzungen mit dem Vorwurf des Solipsismus in den 'Cartesianischen Meditationen' sowie mit den vielfältigen Phänomenen intersubjektiver Realität[34] beweisen einen hohen Reflexionsgrad hinsichtlich dieses Themas.

Doch der Ausgangspunkt Husserls gegenüber intersubjektiver Realität von seinem phänomenologischen Programm her läßt bereits vermuten, daß der Andere beziehungsweise das Du allenfalls wie eine abgeleitete Sinnqualität zu erscheinen vermag. Der Ausgangspunkt für die Sinnkonstitution ist ja das ich-einsame Subjekt mit seiner Gerichtetheit auf 'etwas'.

Dem Einwand des Solipsismus versucht Husserl zu entgehen, indem er zeigt, daß sich seine transzendental-phänomenologische Analyse nur mit der 'Auslegung des Sinns der Erfahrung Anderer'[35] befaßt. Dies bedeutet: meine Selbstauslegung enthüllt zugleich auch den transzendentalen Charakter des Anderen. Zwar ist mir der Andere "nicht mehr in Originalität und schlichter apodiktischer Evidenz, sondern in einer Evidenz äußerer Erfahrung gegeben"[36], aber wer beziehungsweise was er ist, erschließt sich mir in meiner eigenen transzendentalen Ursprünglichkeit.

Husserl hat größte Schwierigkeiten, zu erfassen, wie es überhaupt zu dem Phänomen 'der Andere' kommt. Seine Lösungsversuche tragen immer neue Akzente und sind keineswegs auf einen Nenner zu bringen. Es lassen sich allerdings vor allem drei Zugänge markieren[37].

Zunächst einmal erkennt Husserl an, daß 'die Anderen' mit konstitutiv sind für die Wahrnehmung von Gegenständen. Als was 'etwas' einem Bewußtsein erscheint, ist bereits Ergebnis einer 'apodiktischen Universalstruktur'[38], die Husserl unter anderem "egologische Intersubjektivität"[39] nennt. Jeder Bewußtseinsinhalt ist bereits durch die 'Anderen' mitbestimmt und mitkonstituiert. Darin liegt eine Form der Objektivität der Dingwahrnehmung.

---

33 Dieser Terminus taucht später bei den Husserl-Schülern Sartre und Heidegger in je verschiedener Akzentuierung auf. Im dritten Abschnitt dieses Kapitels werde ich ausführlich darauf zurückkommen.

34 Vgl. Husserl, Meditationen; auch insgesamt: Edmund Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905 - 1920, Zweiter Teil: 1921 - 1928, Dritter Teil: 1929 - 1935, hrsg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.

35 Vgl. Husserl, Meditationen, 175.

36 Ebd.

37 Vgl. Hermann Zeltner, Das Ich und die Anderen: Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, XIII, 1959, 288 - 315.

38 Vgl. Husserl, Intersubjektivität, III., 192.

39 Ebd.

Was für die einzelne Dingwahrnehmung gilt, ist für die Welt insgesamt in Anschlag zu bringen. Der gesamte Horizont möglicher Bewußtseinserfahrung besagt auch, daß er nicht nur für mein individuelles, sondern für jedes denkende Ich gleichermaßen erlebbar, eben (mit-) konstituierbar sein muß. Der Begriff einer Welt impliziert also zugleich den Begriff einer Gemeinsamkeit von Bewußtheiten. Wenn auch auf diesem Wege Intersubjektivität sichtbar wird, so zeigt sich doch nicht gleich Ursprung und Sinngrund dieser Intersubjektivität.

Die Analyse der Ursprünglichkeit von Intersubjektivität und von anderen Subjekten außer mir wird für Husserl das entscheidende Problem. Ein Ansatz eröffnet sich ihm durch die Fragestellung: "Kommen wir nun jemals zu einem anderen phänomenologischen Ich"[40]? Husserl greift im Gegensatz zur phänomenologischen Reduktion auf die von LIPP deklarierte Einfühlung zurück, mit deren Hilfe ich mir innerlich das Bewußtseinsleben des Anderen vergegenwärtigen kann. Diese Einfühlung gilt es nun 'phänomenologisch zu reduzieren'[41]. Das Ergebnis ist, daß das phönomenologische Ich das andere Ich als "'es' selbst"[42] erfährt. Wie geht das näherhin vor sich?

Eine ursprüngliche Erfahrung des Anderen als Anderen ist für das transzendentalphänomenologische Ich nicht möglich. Eine ursprüngliche Erfahrung des Anderen gibt es nur insofern, als ich das Wissen um mein Ich und meinen Leib aus meiner Selbsterkenntnis auf einen fremden Leib übertrage. In der Erfahrung eines Leibes, der nicht mein Leib ist, konstituiere ich für mich den Anderen als Ich für sich. Ich unterstelle also den anderen mir fremden Leibern, daß ihnen Subjekte zugehören, so wie ich meinem Leib als Subjekt zugehörig bin[43].

Das theoretische Erfaßtsein der Anderen als Andere für mich bedeutet zugleich die Konstitution von Anderen außer mir. Die theoretische Erfassung der Anderen bleibt jedoch eine meiner egologischen Struktur eingezeichnete Komponente. Dies gilt für jedes Ich. Was bei dieser Theorie herausspringt, ist nicht weit von den Thesen Leibniz' und Fichtes angesiedelt[44].

Sowohl die Faktizität wie das Phänomen der Intersubjektivität sind nur aufgrund meines transzendentalen Ichs in Geltung; sie haben nur aufgrund eines transzendentales Egos Sinn. Dies bedeutet aber für jedes einzelne, empirische Ich konstitutive Relevanz, was den Sinn von Intersubjektiv-Sein anbelangt. Wie aber treten diese jeweils für sich und andere monologisch und absolut sinnkonstituierenden Monaden miteinander in Kontakt?

Voraussetzung ist eine Art transzendentale Intersubjektivität, die Husserl zu diesem Zweck folgern und postulieren muß. Jedem transzendentalen Ich liegt die transzendentale Intersubjektivität zugrunde. Dies besagt allerdings nicht viel anderes, als daß die transzendentale Intersubjektivität eine Leistung des transzendentalen Bewußtsein ist, letztlich ein Moment an ihm. Welchen Sinn

---

40 Husserl, Intersubjektivität, I., 187.

41 Vgl. ebd., 188.

42 Ebd., 190, Anmerkung 1.

43 Vgl. ebd., 118 ff., 236 ff.; II., 194 ff.

44 Vgl. bes. ebd., 7, 233; auch: Johannes Heinrichs, Fichte, Hegel und der Dialog, in: Theologie und Philosophie, Heft 1, 1972, 90 - 131.

kann es haben, dem Ich einen transzendentalen Sinn für das Du zuzusprechen? Kann das Du dem Ich je anders denn als 'etwas' (!) statt als 'jemand' erscheinen? - Und welchen Sinn kann es haben, ein transzendentales Wir aller transzendentalen Ichs zu beschwören? Degeneriert Intersubjektivität nicht zu einer bloßen Bewußtseinsstruktur - durch die aus der Unfähigkeit, Intersubjektivität transzendental zu begreifen, eine Tugend wird?

Auf den Begriff der 'transzendentalen Intersubjektivität' Husserls komme ich im dritten Abschnitt nochmal zurück. Doch schon hier sei festgehalten, daß es "ein Verdienst Husserls und sein unbestreitbarer Gewinn" ist, gezeigt zu haben, "daß schon die transzendentale Struktur der Egoität nicht voll zu begreifen ist, wenn man nicht ihre Leistungen für die Konstitution des alter ego, ja einer Allgemeinschaft einbezieht"[45]. Zugleich drängt sich die Einsicht auf, daß "die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität aus den Bewußtseinsleistungen des transzendentalen Ego zu begründen, nicht gelungen ist. Es steht zu vermuten, daß Intersubjektivität nicht ein innerhalb der transzendentalen Sphäre lösbares Problem der Konstitution, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt ist. Sie ist die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie. Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wirbeziehung alle anderen Kategorien des Menschseins. Die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoché, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt ist auf der Urerfahrung der Wirbeziehung fundiert"[46].

Es ist nicht nur die solipsistische Aporie eines Begriffs der 'transzendentalen Intersubjektivität', der am Ausgangspunkt des transzendentalen Ichs festhält und sich deshalb selbst zunichte macht, durch die der transzendentale Versuch Husserls zum Scheitern verurteilt scheint. Es ist auch nicht nur die Grundannahme, es gelte etwas, sofern es als 'etwas' dem Bewußtsein erscheine, phänomenologisch und zugleich ontologisch bestimmen zu müssen und zu können; obgleich jemand, unter diese Intentionalitätsstruktur gebracht, notwendig zu einem 'etwas-als-etwas-Moment' degenerieren muß. Es besteht noch ein anderes Bedenken, ein "Letztes: alle Egologie, ja schon die faktische Konstitution eines transzendentalen ego setzt ein Apriori voraus, das in seiner transzendentalen Struktur den Rahmen der von Husserl beschriebenen Egologie zu sprengen droht: die Sprache"[47]!

Husserl zeigt in einer letzten Konsequenz das Scheitern transzendentalen, idealistischen Denkens angesichts von Intersubjekti-

---

45 Zeltner, 308.

46 Alfred Schutz, Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserls, in: Philosophische Rundschau, V., 1957, 105; vgl. Waldenfels, Zwischenreich, 23 ff., 30 ff.; auch ders., Der geistesgeschichtliche Hintergrund: Vom Ich zum Wir, in: Claus Heitmann / Heribert Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, 162 - 165.

47 Zeltner, 314.

vität und Fremderfahrung. Bubers Überlegungen weisen hier den Weg einer unorthodoxen Lösung. Seine dialogischen Thesen decken nicht nur die Gründe für das unumgängliche Versagen der Husserlschen Bemühungen auf, sondern liefern auch eine neue Perspektive, Intersubjektivität ursprünglich denken zu können. Es ist tatsächlich 'der Andere', der Husserl und Buber 'verbindet'. Aber auf eben so unterschiedliche Weise, daß Buber sogar zwischen 'Er' und 'Du' im Blick auf 'Jemand' differenziert - eine Differenzierung, die Husserl völlig fern lag. Zeigt sich darin - trotz methodischer und systematischer Mängel - eine Überlegenheit des dialogischen Denkens?

2 Das dialogische Prinzip

Im Mittelpunkt dialogischen Denkens steht das menschliche Zwiegespräch, und zwar sowohl als Erkenntnisgegenstand wie als Erkenntnismethode. Der Dialog ist die Wirklichkeit des Menschen mit dem Menschen und "von der Betrachtung dieses Gegenstandes 'der Mensch mit dem Menschen' muß die philosophische Wissenschaft ausgehen, die Anthropologie und Soziologie umfaßt"[1]. Schließlich faßt Buber den Dialog als Ursprung und Grund der Reflexion auf, so daß die philosophische Reflexion beim Bedenken des Dialogs dem eigenen Ursprung nachdenkt.

Buber versucht deshalb, Ausgangspunkt und Weg seiner Reflexion vom Dialog her zu bestimmen. Er akzeptiert nicht die Reflexion als Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes. Vielmehr läßt er sich vom Dialog her das Maß philosophischer beziehungsweise wissenschaftlicher Reflexion vorgeben.

Dieser entscheidende Perspektivwechsel gegenüber der transzendental-idealistischen Tradition wird nun an entscheidenden Punkten markiert. Die abschließende Diskussion wird zeigen, daß die dialogische Philosophie Martin Bubers mehr ist als Nichtphilosophie.

1 Buber, Problem, 168.

2.1 Etwas zur Sprache bringen

Es ist aussichtslos, aus den Werken Bubers eine historisch klassifizierbare Methode und Erkenntnistheorie herausfiltern zu wollen. "Man muß vielmehr umgekehrt die Dialogik Bubers im Horizont einer nicht aus ihr entnehmbaren Idee von Dialogik überhaupt deuten"[2].

Am ehesten läßt sich Buber noch dem sensualistischen Ansatz Feuerbachs zuordnen. Es geht ihm um die Erfassung der Wirklichkeit, wie sie sich selbst zeigt. Sie zeigt sich für Buber vor allem in der Sprache. Den Sinn des Sprachphänomens gilt es für Buber in einer prinzipiellen Weise ausfindig zu machen. Er will den menschlichen Dialog strukturieren und analysieren.

Buber ist sich seines widersprüchlichen Verfahrens durchaus bewußt. Die philosophische Bearbeitung menschlicher Erfahrung nimmt dieser Erfahrung ihre Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit. Reflexion liefert Erfahrung aus zweiter Hand. Die Unmittelbarkeit, die also Buber für den menschlichen Dialog reklamiert, läßt sich offenbar nicht reflexiv einholen. "Die Bearbeitung ist mit Notwendigkeit eine philosophische, und das heißt: eine logisierende"[3] Tätigkeit, die gegenüber der Wirklichkeit immer schon sekundär auftreten muß. Zudem will Buber fundamentale Bedingungen menschlichen Daseins benennen. Wie läßt sich dieser Zwiespalt überwinden?

Buber weigert sich zunächst, ein philosophisches System erstellen zu wollen oder zu sollen. Er will vielmehr den Dialogcharakter der Reflexion - ganz im Sinne der Thesen Feuerbachs übrigens - dadurch unterstreichen und wahren, daß er sich eine grundsätzliche Offenheit des Denkens erhält und sein Denken als einen Beitrag zu einem Dialog versteht.

Der essaistische Grundzug nimmt dem Denken Bubers jegliche dogmatische Engstirnigkeit. Es kommt zu einer Art 'sokratischer Methode'[4]: Buber bringt etwas für den Menschen Lebensnotwendiges zur Sprache, was sich im Grunde für jeden zeigt.

Das methodische Erkenntnisprinzip geht in die Richtung eines 'Sich-zeigen-Lassens'. Allerdings nicht ein 'Sich-im-Bewußtsein-zeigen-Lassen', sondern ein 'Sich-im-Dialog-zeigen-Lassen'. Aufzeigen und hinweisen - das sind die wesentlichen Momente dialogischer Philosophie[5]. Buber tut kund, was am Phänomen 'Gespräch' an Sinn menschlichen Daseins abgelesen und gezeigt werden kann. Dialo-

---

2 Theunissen, Andere, 8.

3 Buber, Antwort, 590.

4 In dem Sinn, daß Buber den Menschen zum Bewußtsein in ihnen verborgenen und verdeckten Wissens verhelfen will.

5 Vgl. Buber, Antwort, 593.

gische Philosophie ist Selbstauslegung des Dialogs; nicht nur wahrgenommen in der Art eines Bewußtseinerlebnisses, sondern vielmehr wahrgenommen in der Art eigener Dialogteilnahme. Davon gibt Buber Zeugnis:

"Das Denken, das Lehren, mußte von der Aufgabe des Zeigens bestimmt sein; nur was mit dem Zeugen des zu Zeigenden zusammenhing, war zulässig"[6]. - "Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung. Die Erfahrung, für die ich zeuge, ist naturgemäß eine begrenzte. Aber sie ist nicht als eine 'subjektive' zu verstehen. Ich habe sie durch meinen Appell erprobt und erprobe sie immer neu. Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. (...) Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch"[7].

Bubers Bereitschaft zur Selbstrelativierung und Nichtdogmatisierung, sein Verweis auf die von ihm geleistete Zeugenschaft ist ihm schnell als Eingeständnis der Unzulänglichkeit ausgelegt worden. Für viele hat sich Buber damit aus dem Kreis ernstzunehmender wissenschaftlicher Reflexion herauskatapultiert. Ein solcher Standpunkt sieht aber doch eher nach undialogischer Überheblichkeit aus, der in unzulässiger Weise eine Form des Denkens als die allein gültige verabsolutiert. Er erweist sich dadurch selbst als inkommunikabel.

2.2 Das Verhältnis zur Wirklichkeit[8]

Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist nach Buber "dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung"[9]. Die Haltung, die der Mensch gegenüber der Wirklichkeit einnehmen kann, entspricht den Grundworten, die er sprechen kann. Durch das Sprechen der Grundworte bringt sich der Mensch in ein bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit; durch sie bringt er sich auf verschiedene Weise in die Wirklichkeit ein.

Grundworte gibt es nur als Wort-Paare: Ich-Es und Ich-Du. Mittels eines dieser Grundworte bringt sich der Mensch "mit seinem

6 Ebd., 592.

7 Ebd., 593.

8 Vgl. Sutter, a.a.O.

9 Buber, Ich und Du, 9.

Wesen"[10] in die Wirklichkeit ein. Weil das "Ich des Grundwortes Ich-Du"[11] ein anderes ist "als das des Grundwortes Ich-Es"[12], verwirklicht sich das Ich entweder im du-haften oder es-haften Bereich.

"Das Grundwort Ich-Du sprechen heißt, in Beziehung treten. Das Prinzip des Menschseins, das dadurch verwirklicht wird, ist das dialogische Prinzip. Das Grundwort Ich-Es sprechen heißt, in Distanz erfahren und gebrauchen. Das dadurch verwirklichte Prinzip ist das monologische"[13].

"Die Zwiefalt der Grundworte"[14] vollzieht der Mensch in "Grundbewegungen"[15], in denen sich der Mensch zur Wirklichkeit verhält. Entweder wendet er sich der Wirklichkeit des Du zu oder bringt sich zur Wirklichkeit des Es auf Distanz. Seine Grundbewegungen haben konstitutive Bedeutung dafür, ob es sich bei der Wirklichkeit um Du oder Es handelt.

2.3 Der Gegensatz von Subjekt und Subjektivität

Das Ich des Ich-Du und das Ich des Ich-Es, beides Möglichkeiten und Tatsächlichkeiten menschlichen Ich-Seins, zeichnet Buber im deutlichen Kontrast. Das Ich des Ich-Du nimmt teil an der Wirklichkeit, ja, es verwirklicht sich in der Beziehung zum Du und bringt so Wirklichkeit hervor. Das Ich des Ich-Es gebraucht die Wirklichkeit; es hat - aus der Perspektive des du-haften Ich - keinen ursprünglichen Zugang zur Wirklichkeit, sondern befindet sich einer gemachten Sachwelt.

Im Bereich des Es herrscht der Monolog vor. Seine Kategorien sind: Mittelbarkeit, Intentionalität, Subjektsein. Das Verhältnis des Ichs zur Wirklichkeit wird durch Werkzeuge, Mittel, Instrumentalität, kurz: durch Gegenständlichkeit vermittelt. Das Ich nimmt

---

10 Ebd.

11 Ebd., 10, 76.

12 Ebd.

13 Anzenbacher, 40.

14 Buber, Ich und Du, 9.

15 Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke, Erster Band, a.a.O., 195.

"an keiner Wirklichkeit teil und gewinnt keine"[15]. Es erscheint als das "Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens)"[16]; "alles Seiende ist in ihm auf das Ich als Weltmittelpunkt orientiert"[17]. Das Subjekt organisiert, objektiviert, ordnet und bestimmt das Seiende in seiner Perspektive[18]. Das Subjekt legt den Standort des 'Anderen' als Objekt fest. Es dominiert die Welt. Herrschaft und Knechtschaft kennzeichnen die von ihm hervorgerufenen Verhältnisse.

Im Bereich des Du herrscht der Dialog vor. Seine Kategorien sind: Unmittelbarkeit, Gegenseitigkeit, Zwischen. "Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint" als die an der Wirklichkeit teilnehmende Person, die in die Welt als "den 'räumlichen' Horizont der Beziehung und ihrer Realisierung"[19] eingeht. Alle Instrumentalität zwischen Ich und Du muß ausgeschaltet sein, wenn dialogische Wirklichkeit sein soll. Gegenständlichkeit, Begrifflichkeit und Verfügbarkeit sind keine Momente dialogischer Wirklichkeit. Dies meint die Beziehungskategorie 'Unmittelbarkeit'. Du ist nicht eine Form der Gewesenheit oder Vergangenheit, nicht Gegenstand, sondern Gegenwart. Diese Gegenwart zeichnet das Wechselspiel von Wort und Antwort aus. Einander Gegen-Wart, nicht Gegen-Stand sein bestimmt den dialogischen Bereich. Diese Wechselseitigkeit erscheint dem Ich als Primat des Du, denn "Ich werde am Du"[20], "wie ich an ihm wirke"[21]. Die Gegenseitigkeit von Ich und Du beinhaltet Gleichursprünglichkeit aus dem dialogischen Geschehen. Und sie beinhaltet die Gegenwart des Du zwischen mir und Dir. Das versucht Buber mit der "Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit"[22] zu fassen, die sich "in sehr verschiedenen Graden realisiert"[23].

Zwei Formen des Ichseins stellt Buber heraus. Ich als Subjektsein gegenüber und im Verhältnis zu Objektsein. Und Ich als Sub-

---

15 Buber, Ich und Du, 78.

16 Ebd., 76.

17 Theunissen, Andere, 261.

18 Vgl. ebd., 261 ff.; Buber, Ich und Du, 39 ff.

19 Buber, Ich und Du, 76; vgl. Schütz, 176.

20 Buber, Ich und Du, 18.

21 Ebd., 23.

22 Buber, Problem, 165.

23 Ebd.

jektivität durch das 'In-Beziehung-Treten' zu anderen Personen, zu anderen ansprechbaren und ansprechenden Ichs. In beiden Formen des Ichseins prägt sich der Mensch aus. Doch nur zwischen Ich und Du kann sich der Mensch selbst verwirklichen[24].

2.4 Wirklichkeit als Sprachlichkeit

Die Kategorie 'Zwischen' gewinnt Buber, wie alle anderen Beziehungskategorien, am Gespräch selbst. Wenn das "sinnhafte Gespräch"[25] nicht einfach einer innerlichen, d.h. psychischen, einer akustisch-optischen, d.h. physischen, oder einer es "umfassenden und bestimmenden Allgemeinwelt"[26], d.h. transsubjektiven Größe zugeschlagen wird, dann drängt sich die Kategorie 'Zwischen' geradezu auf. Der eigentümlichen Dimension von Gespräch ist erst mit einem eigenen Relations-, ja Wirklichkeitsbegriff Rechnung getragen.

Buber markiert dies näher durch eine Analyse sprachlichen Geschehens. Er stellt dem Vorgang des Beredens von Gegenständen und Gewesenem, der für den Es-Bereich bezeichnend ist, das Anreden des Du, das für den Bereich des Du bestimmend ist, gegenüber. Im Anreden zeigt sich Buber das dialogische Prinzip, das das menschliche Leben konstituiert.

Das dialogische Prinzip baut sich aus einer doppelten Bewegung auf: aus der "Urdistanzierung" und aus dem "In-Beziehung-Treten"[27]. Das Distanzieren geht dabei der Beziehungsaufnahme voraus, weil auf die naturhafte Verbundenheit als Folge der Individualisierung zunächst eine Distanzierung erfolgt. Damit wird jedoch keine chronologische Abfolge beschrieben, sondern lediglich das Verhältnis zweier, konstitutiver Elemente des dialogischen Prinzips. Die 'Urdistanz' gleicht einem Herausgetretensein aus der naturhaften Verbundenheit in die naturhafte Abgehobenheit. Dann kann das Ich als Person erscheinen. Buber meint hier - nicht ganz klar und eindeutig - wahrscheinlich die Herauslösung des Menschen aus dem natürlich-biologischen Kontinuum gattungsgeschichtlicher Zusammenhänge, die ihm das Eintreten in personale Verhältnisse erlaubt. Buber versucht hier im dialogischen Prinzip jene konstituiven Elemente zu rekonstruieren, die ein Zugleich von Gemeinschaftlichkeit der Menschen bei bestehender Verschiedenheit derselben zulassen und erforderlich machen. Außerdem möchte er eine Differenz (nicht

---

24 Vgl. Buber, Ich und Du, 78 f.

25 Buber, Antwort, 605.

26 Buber, Problem, 165.

27 Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1965, 11.

eine Trennung!) gesehen wissen zwischen einer natürlich-biologischen Form der Intersubjektivität - Feuerbach setzte Gattung und Intersubjektivität nahezu gleich - und einer durch das Engagement des Menschen entwickelten Form der Intersubjektivität. Besonders deutlich wird das dort, wo Buber das Sprachphänomen 'Anreden' aus der Sicht der doppelten Bewegung des dialogischen Prinzips analysiert: "Das große Merk- und Denkmal des menschlichen Miteinanders, die Sprache, ist in doppeltem Belang ein Zeugnis für das Prinzip des Menschseins"[28], denn "das Anreden gründet sich auf die Setzung und Anerkennung der selbstständigen Andersheit des Anderen, mit dem man aus eben diesem Grunde anredend und Rede stehend Beziehung"[29], verwirklicht.

Die Entstehung der Sprache erklärt sich Buber aus der Zuwendung des Menschen zum Menschen, die im Wesen des Menschen begründet ist. Die Entstehung der Sprache und der Ursprung des Menschseins läßt sich deshalb nur als gleichursprünglich begreifen, zumal "ein präkommunikatives Stadium der Sprache"[30] nicht zu ersinnen ist. Dieses Verständnis der Sprache führt über einen Begriff der rein verbalen Sprache hinaus. 'Sprache' ist dann das, in dem sich Mitteilung und Beziehung konkret verwirklicht.

Buber betrachtet Ich, Du und das Wort als gleichursprüngliche Elemente einer ganzheitlichen Situation. Sprache ist daher - in einem ontologischen Sinn - "von je überall gegenwärtig, wo Menschen einander in der Gegenseitigkeit des Ich und Du antraten"[31]. "In Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steckt in der Sprache und redet aus ihr"[32]. Die menschliche Wirklichkeit ist Sprachlichkeit. Menschsein heißt: in der Sprache sein.

In der Sprache realisiert der Mensch sein 'Beziehungsapriori', sein "eingeborenes Du"[33]. Buber erfaßt so, das das Beziehungssein des Menschen nicht nur empirisch, sondern ontologisch konstituiert

---

28 Ebd., 28.

29 Ebd., 29.

30 Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: ders., Logos: Zwei Reden, Heidelberg 1962, 18; vgl. René A. Spitz, Vom Dialog, Stuttgart 1976; René A. Spitz, Nein und Ja: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Stuttgart 2. Aufl. 1970.

31 Martin Buber, Dem Gemeinschaftlichen folgen, in: ders., Logos, a.a.O., 66.

32 Buber, Ich und Du, 49.

33 Buber, Ich und Du, 36.

ist. Die Beziehung des Menschen zum Menschen hat ein unbedingtes, transzendentes Moment des Konstituiertseins.

Sprache ist Ereignis und ereignet sich als Gespräch. Darin liegt für die Gesprächsteilnehmer "Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem"[34]. Das Wort, mit dem ich jemand anrede, unterliegt in seiner Vollendung nicht meiner Verfügung. Nur die Antwort kann meinem Wort die Erfüllung schenken. So ist auch die Antwort meines Gegenübers in meine Verantwortung übergeben, ihr zu entsprechen oder mich ihr zu versagen.

Das heißt: meine Freiheit, jemanden anzureden und den Dialog aufzunehmen, ist erst durch die Entsprechung des Anderen durch dessen Antwort realisierte Freiheit. Die Freiheit des anderen ich für mich Schicksal. In diesem Wechselverhältnis wird Freiheit in Anspruch genommen und realisiert. Die gegenseitige Anerkennung der Andersheit und die dadurch sich entwickelnde Gemeinschaftlichkeit haben den Status eines für jeden Beteiligten und für beide gemeinsam konstitutiven Freiheitsvollzuges. Nur Miteinandersein gewährt Freiheit, aber auch: nur gegenseitige Freiheitsermöglichung gewährt Miteinandersein. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Und nicht realisierbar! Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit sind zwei Momente ein und desselben Geschehens. Weist aber Unverfügbarkeit nicht über den konkreten Dialog hinaus?

2.5 Die Urkategorie 'Zwischen'

Der Hinweis auf das In- und Miteinander von Freiheit und Schicksal verdeutlicht Bubers These, Begegnung, Gespräch und Dialog seien der Verfügbarkeit und Machbarkeit durch die Teilnehmer 'letztlich' entzogen.

Buber konkretisiert diese Unverfügbarkeit am sprachlichen Ereignis, am "Wort, das gesprochen wird"[35]: "hier wird's geäußert und dort vernommen; aber sein Gesprochensein hat das Zwischen zum Ort"[36]. Die Sprache, die dem dialogischen Prinzip entsprechend zu-

34 Ebd., 19.

35 Buber, Wort, 11.

36 Ebd.

gleich distanziert und verbindet, verweist auf die Urkategorie 'Zwischen'.

Vom Zwischen her baut sich ein Gespräch auf: die Personen treten in die Wirklichkeit der Beziehung ein, weil sie die Beziehung verwirklichen. So wie das Miteinander aus den in Beziehung tretenden Personen aufgebaut wird, aber durch das Mit verwirklicht, besser: gewirkt wird, so realisiert sich auch die Zwischenmenschlichkeit durch die Menschen, die aber durch das Zwischen konstituiert wird. 'Mit' und 'Zwischen'[37] sind also streng vom konkreten Dialog und vom gemeinsamen Tun zu unterscheiden, wenn sie sich auch nicht davon trennen lassen! Miteinander und Zwischenmenschlichkeit impliziert das Zwischen als Konstitutionsprinzip, als ontologischer Ursprung menschlicher Wirklichkeit. Der Ursprung menschlicher Wirklichkeit ist also weder im Einzelnen und im Objekthaften noch im Transsubjektiven begründet, sondern allein in der Verwirklichung der Wirklichkeit des Zwischen[38].

2.6 Wahrheit als Treue Gottes

'Du' zu jemandem sagen heißt: ihn anerkennen, Gemeinschaft mit ihm anfangen, das Zwischen verwirklichen. Das gibt es nur, weil es das Zwischen für die Menschen gibt. 'Du' zu jemand sagen, schließt jemandem den Mund auf, läßt ihn er selbst sein, mündig sein. Mit dieser Mündigkeit sind für ihn Freiheit und Gemeinschaft gesetzt. Mit dieser Mündigkeit ist der Sinn des Lebens gegeben.

Der Sinn des Lebens deckt sich für das dialogische Denken mit der Verwirklichung des dialogischen Prinzips. Sinnerfüllung vollzieht der Mensch im Sinnverständnis. Das Sinnverständnis hat zwei Komponenten: es ereignet sich durch das gemeinsame Tun der Menschen, durch das das Miteinander aktualisiert wird. Darin geht es primär um das gegenseitige Verstehen und um das 'Sich-Verstehen' auf die Gemeinsamkeit mit dem anderen. Das heißt: Einverständnis.

---

37 In "Ich und Du" sind diese Kategorien noch weithin parallelisiert; vgl. ebd., 49, 56.

38 Daß es sich bei der 'Wirklichkeit des Zwischen' nicht um eine der Verwirklichung des Zwischen vorhergehende Größe handelt, wird später aufgewiesen.

Da vollendet sich das dialogische Prinzip: Einssein aufgrund von Verschiedensein und Verschiedensein aufgrund von Einssein. Der Sinn menschlichen Lebens wird verwirklicht; und er besteht darin, zu verstehen, was 'Sinn' sei. Sinn wird dialogisch prinzipiell begriffen als "zwischen uns und den Dingen"[39] existierend. Den Sinn von etwas, etwas als etwas begreifen, setzt also die Verwirklichung des Zwischen voraus. Erst das Verstehen von jemand als jemand (und eben nicht als etwas!) schafft eine Basis zum Verständnis von etwas als etwas. Nur gemeinsam mit jemand kann ich etwas verstehen.

Weil der Mensch nirgends dem Anspruch entgehen kann, das dialogische Prinzip auch zur Grundlage seiner eigenen Selbstverwirklichung zu machen, wird er sich selbst nur gerecht, indem er anderen gerecht zu werden sucht. Alle anderen Versuche bringen den Menschen nur in "Selbst-Widerspruch"[40]. Dann verwirklicht der Mensch das konstitutive Element 'Beziehung' "am unnatürlichsten, am unmöglichen Gegenstand, am Ich; das heißt: es entfaltet sich da, wo es gar keinen Ort zur Entfaltung hat"[41]. Der Mensch mag das religiöse als Hingabe an Gott oder durch das Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen legitimieren wollen, es bleibt der wahnsinnige Weg des Narzißmus[42]. Das Ende ist der Tod des Menschen. Seine Absolutsetzung bringt nichts als eine vereinsamte Selbstauflösung.

Sinn und Wahrheit menschlichen Lebens liegen für Buber selbstverständlich auf einer dazu entgegengesetzten Ebene. Er stellt der Auffassung von Wahrheit als eines "außerhalb der Sprechenden Befindliches"[43] seine Wahrheitsvorstellung gegenüber. Er hält ausdrücklich fest, es gebe die chemisch reine Wahrheit nicht. Für Buber kommt es vielmehr darauf an, ob die Wahrheit "am Ende" besteht, nicht im Rahmen "einer optimistischen Geschichtsauffassung", sondern "in der einen Rechnung der persönlichen Existenz"[44].

Der existentialistische Einfluß Kierkegaards auf Buber wird hier besonders bemerkbar, durch den er sich zugleich allen ideali-

---

39 Buber, Zwiesprache, 210.

40 Buber, Ich und Du, 84.

41 Ebd.

42 Vgl. Shirley Sugermann, Narzismus als Selbstzerstörung, Freiburg 1978; Glucksmann, a.a.O.; Richter, a.a.O.

43 Buber, Gemeinschaftlichen, 26.

44 Ebd., 27.

stisch-metaphysischen Spekulationen über Wahrheit zu entziehen vermag. Ebenso spürbar wird der Einfluß der hebräisch-jüdischen Tradition in der Differenzierung des Wahrheitsbegriffes:

Wahrheit "ist zum ersten getreue Wahrheit im Verhältnis zu der einst vernommenen und nun ausgesprochenen Wirklichkeit"; sie ist zum zweiten "getreue Wahrheit im Verhältnis zu dem Angesprochenen, den der Sprecher als solchen meint"; und sie ist zum dritten "getreue Wahrheit im Verhältnis" des Wortes zu seinem Sprecher[45]. Wahrheit vereint also die Momente Richtigkeit, Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit.

Wahrheit stellt sich nicht als Fazit des Denkens oder theoretischen Erkennens ein, ebensowenig als Produkt materieller Tätigkeit. Wahrheit kann menschlich angemessen nur in dialogisch-personalen Kategorien gedacht oder vielmehr: verwirklicht werden. Bubers Begriff der Wahrheit zielt auf das Wahrmachen der Dia-Logik des Menschen ab. Wahrheit ereignet sich, indem sich der Mensch im Dialog bewährt. Durch das gegenseitige sich-Wahrnehmen der Menschen im Dialog realisieren sie das, was Buber Wahrheit nennt: die Treue des Menschen zum Menschen.

Deshalb gibt es für Buber vornehmlich ein Tun der Wahrheit. Mit ihm übernimmt der Mensch seine Verantwortung gegenüber dem unbedingten Anspruch des Zwischen an ihn.

Den unbedingten Anspruch des Zwischen an die Menschen versteht Buber religiös. Die Mitte jeder Gemeinschaft von Ich und Du und Du besteht für Buber in der Gegenwart des ewigen Du, in dem sich "die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden"[46]. Jede Du-Begegnung hat für Buber eine Transparenz auf Gott hin. Jedoch nicht so, daß dadurch die Realität des menschlichen Du hinabgestuft werden würde zu einer Realität zweiten Grades. Die Realität des Du und die Unbedingtheit des Zwischen verdanken sich vielmehr dem ewigen Du. Seine permanente Präsenz in der Welt des Dialogs und seine ständige Begegnung mit dem Menschen 'in allen Dingen'[47], vor allem aber im einzelnen Du, gewährleisten jene Wirklichkeit, die der Mensch vollzieht. Gott ist dem Menschen immer schon durch die Gemeinschaftlichkeit des Menschen gegenwärtig. Es bedarf nicht besonderer Offenbarung Gottes, um mit den Menschen in Kontakt treten zu können[48] - als stände Gott bald nicht und bald doch als Ansprechender und Anzusprechender zur Verfügung. Gott ist immer schon da; er ist die

45 Ebd., 28.

46 Buber, Ich und Du, 91.

47 Vgl. Bloch, Aporie, 60.

48 Vgl. Wachinger, 81 ff., 240; Bloch, Aporie, 35 ff., 124 ff.; Moser, 263 ff.

ewige Gegenwärtigkeit des Du und des Zwischen. Es ist der Mensch, der in die Wirklichkeit Gottes eintreten muß; es ist der Mensch, der an Gottes Gegenwart teilnehmen muß. Allerdings nicht so, daß der Mensch über, unter oder gar jenseits der Welt Gott begegnen könnte. Gott kann der Mensch nur in der Welt, ja durch sie treffen, nicht, indem er die Welt verläßt, sondern indem er sie verwirklicht. Der Mensch lebt im Angesichte Gottes. Es kommt darauf an, daß der Mensch dem Menschen sein Angesicht zuwendet. Gott ist die Grundwirklichkeit für die - dialogisch verstandene - Subjektivität des Menschen, der auch Gott selbst bedarf. Er kommt weder in etwas noch in jemand zur Sprache, sondern 'in allem'[49]. Er ist umfassende Wirklichkeit in Beziehung zum Menschen, absolute Relation[50] zwischen Mensch und Mensch und Welt.

Daß Gott des Menschen bedarf, gehört zu den ungewohntesten Thesen Bubers. So wie wir Menschen der Unbedingtheit Gottes bedürfen, um verbürgt wirklich zu sein. So braucht Gott den Menschen, um für uns unbedingt Sinn unseres Lebens zu sein[51]. Buber versteht Gott und Mensch auf eine Gemeinschaftlichkeit hin, deren Gelingen nicht allein Gottes Werk sein kann. Die Göttlichkeit der Gemeinschaft von Ich und Du ist hier nicht - wie bei Feuerbach - eine Frage der mehr oder weniger aufgeklärten, selbstverständlichen Anschauung. Sie ist eine Auf-Gabe an den Menschen[52].

3 Die Verwirklichung menschlicher Subjektivität

Bubers eigener Anspruch entzieht jeder radikalen Kritik an seinen Überlegungen den Boden. Es geht hier nicht in erster Linie um die logische Schlüssigkeit eines philosophischen Systems. An erster Stelle steht, das Bemühen Bubers aufzunehmen, Kategorien für eine

49 'Zwischen allen und allen und allem! - wäre die exakteste Formel für diesen Sachverhalt.

50 Vgl. Buber, Ich und Du, 95; am ausgiebigsten rezipiert von Ratzinger und Ott.

51 Vgl. Buber, Ich und Du, 99.

52 Die nähere Bestimmung der 'Göttlichkeit' der Gemeinschaft kommt später, vor allem C.III., zur Sprache.

'Logisierung und Strukturierung' zwischen menschlicher Wirklichkeit - wenn es sein muß gegen den Trend neuzeitlichen Denkens - zu entwickeln.

Zugleich muß jedoch darauf geachtet werden, sich nicht unmerklich durch das Denken Bubers auf einen sprachlich unpräzisen und inhaltlich überzogenen Weg verführen zu lassen. Die Gefahr liegt besonders dann nahe, wenn das Interesse an intersubjektiven Kategorien durch die neuzeitliche Philosophie unbefriedigt blieb und dadurch insgesamt eine Abkehr von deren Positionen vollzogen wird. Dieser Gefahr erliegen bedeutet, die wertvollen Erkenntnisse neuzeitlichen Denkens ungenutzt brach liegen zu lassen - um den Preis einer erneuten Einseitigkeit und Verabsolutierung.

Bubers Werk ist weit vielfältiger, als seine Kritiker meist wahrhaben wollen. Abgesehen von seinen Bibelübersetzungen und seiner Sammlung chassidischer Erzählungen sind neben philosophischen Schriften besonders die pädagogischen, vor allem aber die soziologischen und politischen Schriften zu nennen, in denen er sich zu einer Art 'utopischem Sozialismus'[1] bekennt. In dieser Anschauung vermengen sich zionistische, dialogische und sozialromantische Einflüsse. Es ist nicht zu übersehen, daß Bubers praktisches Engagement auf diesem Gebiet besonders groß war. Seine Utopie galt einer 'gemeinschaftlichen Gesellschaft'[2], in der alle instrumentalen Verhältnisse von personalen Beziehungen (mit-) bestimmt sind. Konsequent ergreift Buber in "Zwischen Gesellschaft und Staat"[3] Partei gegen Bertrand Russells Deutung des Machtprinzips zugunsten einer föderativen Organisation der Gesellschaft. In diesen knappen Anmerkungen zeigt sich Bubers politischer Realismus, der sich als dritter Weg[4] zwischen Kapitalismus und Individualismus einerseits und Kommunismus sowie Kollektivismus andererseits verstand. Ein Weg, der heute zunehmend an Bedeutung gewinnt.

---

1 Vgl. Martin Buber, Der utopische Sozialismus, Köln 2. Aufl. 1967.

2 Vgl. Buber, Zwischenmenschlichen, a.a.O.

3 Martin Buber, Zwischen Gesellschaft und Staat, Heidelberg 1952.

4 Der gleiche Ansatz lag sowohl in Theorie wie Praxis bei dem tschechoslowakischen Politiker und Wirtschaftswissenschaftler Ota Sik vor, der unter dem Kennzeichen 'der dritte Weg' in die Ökonomie eingegangen ist; zur Undurchsichtigkeit dieses Ansatzes trägt heute bei, daß sowohl konservative wie sozialistische Kräfte diesen Weg als den ihren reklamieren.

Auch Bubers Überlegungen lassen sich - wie bereits zu Anfang des Kapitels angedeutet - in bezug auf 'Wirklichkeit' und 'Subjektivität' interpretieren. Inwieweit Bubers Erkenntnisse das dazu erforderliche Reflexionsniveau aufweisen, soll in den folgenden drei Problemhorizonten zur Debatte stehen.

3.1 Das Problem der Erfahrung

Buber ist sich stets bewußt gewesen, daß seine typisierende Differenzierung der Welt in eine des duhaften Seins und eines des eshaften Habens[5] grob und unzureichend ist. Seine dabei fortlaufend positive Heraushebung des duhaften Bereichs rechtfertigt er mit dem Hinweis, in einer Zeit, in der das Haben bestimmend sei, habe er die Aufgabe, den Primat des dialogischen Seins verstärkt und eben einseitig herauszustellen[6].

Buber war sich darüber klar, daß nur durch das Eshaftmachen des Du-Bereiches eine Rede von dialogischen Dimensionen überhaupt möglich ist. Reflexion bewahrt keine Gegenwärtigkeit und keine Unmittelbarkeit; "insofern wir denken, gibt es überhaupt nur das Es. Denkend ist alles Seiende in Begriffen gefaßt, eben 'gedacht' - und damit Es. Ich kann wohl die Ungültigkeit des Denkens denken und damit denkerisch die Möglichkeit eines Nicht-Es einräumen: aber ich kann es, das Nicht-Es, nicht denken"[7]. Die Zwiefalt der Grundworte, der Haltungen und Bewegungen besagt noch keine radikale Trennung. Zwiefalt gibt es nur als Verschiedenheit aus einem gemeinsamen Grund des Zwiefältigen. So gehören auch für Buber Es und Du zusammen, allerdings unter verschiedenen Akzenten.

Die einseitige Parteinahme Bubers für die Welt der Erfahrung richtet sich gegen das Übergewicht eines bestimmten Verständnisses von Erfahrung.

Seit René Descartes' Unterscheidung von 'res cogitans' und 'res extensa' galten zwei Momente der Erfahrung als ausschlaggebend: Erfahrung als Gegenstandserfahrung nach dem Vorbild naturwissenschaftlicher Forschung und Erfahrung als Selbsterfahrung des Denkers nach dem Vorbild des cartesianischen Zweifels. Kant war be-

5 Vgl. Erich Fromm, Haben oder Sein, München 3. Aufl. 1980; dazu: Rainer Funk, Mut zum Menschen: Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Mit einem Nachwort von Erich Fromm, München 1978, 309 ff.; Gabriel Marcel, Philosophie der Hoffnung: Die Überwindung des Nihilismus, München 1964, bes. 9 ff.; Jüngel, Gott, bes. 535 ff.

6 Vgl. Buber, Antwort, 592.

7 Bloch, Aporie, 213.

müht, die Bedingungen und Grenzen dieser Erfahrungsmomente auszuloten. In der 'transzendentalen Analyse'[7a] macht der Denkende die Selbsterfahrung jener Möglichkeitsbedingungen, die Gegenstandserfahrung und Gegenstände von Erfahrung überhaupt zu konstituieren vermögen. Folgte für Kant daraus die Selbstbeschränkung des Denkens auf empirisch gegebene 'Gegenstände', während die Reflexion nicht empirisch gegebener 'Gegenstände' in den Bereich unwissenschaftlicher Reflexion verwiesen wurde, so betrachteten die Idealisten Fichte, Hegel und Schelling gerade danach, diese Position zu überwinden.

Denn "in Gestalt reinen Selbstbewußtseins soll das Ich oberste Bedingung für ichfremde Gegenständlichkeit sein. Damit wird der Sache nach gefordert, daß Selbstbeziehung die Beziehung auf Anderes konstituieren soll"[8]. Aus dieser Einschätzung der Theorien Kants zieht Fichte den Schluß, das Selbstbewußtsein zugleich und in eins als Subjekt- und Objektsbewußtsein verstehen zu müssen. Nur so läßt sich die Unhintergehbarkeit des Ichs absolut sichern beziehungsweise darstellen[8a]. Dadurch vermischt Fichte zwei von Kant als wesentlich festgehaltene Differenzen, ohne sie als Differenzen gänzlich aufzulösen[9]. Hegel geht über diesen Standpunkt, den übrigens auch Schelling weithin teilt[10], hinaus. "Indem er, was für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist, die von Fichte und Schelling als Bedingung jener Vermischung auch aufrechterhaltene Differenz zwischen dem Nicht-Ich im Sinn der 'Gegenständlichkeit' des Ich im Selbstbewußtsein und dem Nicht-Ich im Sinn subjekttranszendenter Materie völlig aufhebt. Er faßt nämlich die Selbstbewußtseinsdifferenz so, daß sie als ein 'Anderssein' respektive zur an sich absoluten Identität des Ichs erscheint, und identifiziert dieses 'Anderssein' mit dem einer subjekttranszendenten Gegenständlichkeit. Es ist evident, daß damit der Sache nach der Unterschied zwischen Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein negiert ist"[11].

Der maßgebende Punkt dieser Bestimmung des (Selbst-) Bewußtseins ist der ausschließliche Rückbezug des Subjekt-Objekt-Schemas. Gerade dieses Subjekt-Objekt-Schema als implizite Struktur des Selbst-Bewußtseins aufzuheben, ist Hegels Philosophie angetreten. Erfahrung wird deshalb auch ausschließlich nach der Art der Subjekt-Objekt-Struktur begriffen: ist die Art und Weise, wie sich das Subjekt mittels des Objekts verwirklicht und das Moment der Objektivität verinnerlicht. Dazu geht das Subjekt zuerst aus sich heraus, um dann in der Objektivität, in der Fremde seiner selbst zu sich zu kommen. Nur so vermag das Subjekt die Voraussetzungen seines Sub-

---

7a Hierin scheint mir die gesamte neuzeitliche Philosophie auch bei den verschiedensten Akzentsetzungen und gar unter Auslassung des Terminus einig.

8 Werner Becker, Selbstbewußtsein und Spekulation, Freiburg 1972, 73; in Hinsicht auf das Thema sind alle bei Becker gesammelten Aufsätze lesenswert.

8a Vgl. ebd., 73 f.

9 Vgl. ebd., 114.

10 Vgl. Schelling, Offenbarung, a.a.O.

11 Becker, Selbstbewußtsein, 114.

jektseins, nämlich die Objektivität, zu der seinen zu machen. Dadurch wird es frei, unhintergehbar und absolut[12].

Feuerbach durchbricht dieses Schema, bleibt aber in dessen theoretischem Rahmen. Das Moment der Subjektivität und der Objektivität findet sich als Sinnlichkeit und als Intersubjektivität wieder[13].

Marx begreift Erfahrung in erster Linie als sinnliche Tätigkeit, als Arbeit. Auch er verbleibt im Subjekt (Mensch)-Objekt (Natur)-Denkschema.

Wenn Buber den Bereich der Erfahrung abzuwerten scheint, dann hat er jenen Begriff von Erfahrung vor Augen, der nach Art gegenständlicher Erfahrung konstruiert und auf personale Verhältnisse übertragen worden ist. Diesen Begriff von Erfahrung lehnt er ab, weil er die Gegenstandserfahrung nicht für die primäre Wahrnehmung des Menschen hält. Statt von Erfahrung spricht Buber deshalb von Beziehung oder genauer: von Verwirklichung. Erfahrung als Gegenstandserfahrung ist für ihn als Basis personalen Lebens ebenso undenkbar wie Selbsterfahrung, die nicht wesentlich in der Erfahrung eines anderen Jemand fundiert ist.

Buber leistet allerdings mehr als einen bloßen Protest gegen einen einseitigen auf Selbst- und Gegenstandsbewußtsein bezogenen Erfahrungsbegriff. Er liefert auch mehr als eine bloß 'negative Ontologie'[14] von Personsein. Buber versucht vielmehr jenen einseitigen Erfahrungsbegriff zu hintergehen. Er problematisiert Gegenständlichkeit als maßgebliche Dimension von Wirklichkeit. Für ihn geht der Mensch in Gegenstands- und Selbstbewußtsein nicht restlos auf; ja, er geht noch nicht einmal als Person daraus hervor. Die Subjektivität, oder wie Buber fast synonym setzt: das Personsein, ist eine Frage der Verwirklichung von Intersubjektivität. Was Subjektivität ausmacht, ist nicht Objektivität - in welcher Form auch immer -, sondern das Selbstbewußtsein des Menschen als Person[15]. Das setzt jedoch personale Verwirklichung voraus, den Dialog des einen mit dem anderen. Die Erfahrung von Ich und Du bricht mit der Gegenstandserfahrung; sie bricht auch mit der Annahme, Selbsterfahrung konstituiere die Erfahrung von Anderen.

Die Problematisierung des Erfahrungsbegriffs wie der meist instrumentellen Erfahrung der Menschen schafft eine neue Perspektive

---

12 Vgl. Johannes Heinrichs, Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes', Bonn 1974, 179 ff.; 523 ff.

13 Vgl. sein Schwanken zwischen personalen und sachlichen Kategorien: Du als erstes Objekt!: in: Feuerbach, Grundsätze; Feuerbach, Wesen.

14 Vgl. Theunissen, Andere, und Bloch, Aporie, nach den Angaben bei Bloch, 220 ff.

15 Vgl. Buber, Ich und Du, 76.

auf einen intersubjektiv begründeten Erfahrungsbegriff. Erfahrung gehört für Buber unter die Kategorie der Verwirklichung dialogischer Wirklichkeit.

3.2 Das Problem der Beziehung

Das Problem der Erfahrung läßt sich bei Buber nicht vom Problem der Beziehung lösen. In "Ich und Du"[16] werden Erfahrung und Beziehung weitgehend gegeneinander ausgespielt. Möglich ist das allerdings nur, weil Buber zwischen beiden eine Wechselwirkung konstatiert. Wo Buber selbst von 'dialogischer Erfahrung'[17] spricht, hat er seine rein negative Einschätzung mit Hilfe seines eigenen, dialogisch verstandenen Erfahrungsbegriff durchbrochen. Erfahrung hat also einen ambivalenten Charakter, der sich begrifflich niederschlagen muß. Buber möchte die Ambivalenz der Erfahrung zugunsten ihrer personalen Dimension entschieden wissen. Er neigt deshalb zunehmend dazu, Erfahrung unter die Kategorie 'Beziehung' zu subsumieren. Erfahrung bedeutet dann soviel wie: Teilnahme an der Wirklichkeit, die sich ereignet[18], heißt dann: Teilnahme an jener Wirklichkeit, die Buber Beziehung nennt und die der Verwirklichung durch den Menschen bedarf.

Buber zieht so weitreichende Konsequenzen gegenüber einem aussichtslosen Bemühen, Intersubjektivität nach der Art von gegenständlicher Erfahrung des Selbstbewußtseins zu denken. Husserl selbst deckt die Unfähigkeit des Bewußtseins auf, anderes anders als das Objekt wahrzunehmen.

Die von Husserl behauptete 'transzendentale Intersubjektivität' dürfte dem normativen Anspruch von Intersubjektivität kaum gerecht werden, wenn auch die Forschungslage nicht eindeutig ist und fachkundige Forscher durchaus einander widersprechende Interpretationen vorlegen, besonders was den Erfolg einer transzendentalen Theorie der Intersubjektivität anbelangt, so läßt sich mit Sicherheit re sümieren: keine transzendentale Methode der Reflexion kommt darum herum, die Intersubjektivität des Menschen und des menschlichen Bewußtseins auch transzendental, und d.h.prinzipiell transzendental, ernst nehmen zu müssen. Es stellt sich die Frage, ob dieses

16 Buber, Ich und Du, passim.

17 Vgl. Buber, Antwort, 592 ff.; Sutter, 106 ff.

18 Vgl. Buber, Ich und Du, 76 f.; Moser, 72 ff.

unvermeidliche Thema die transzendentale Reflexion in eine unumgehbare Aporie treibt, durch die sie selbst gesprengt wird.

Sofern Husserl auf die Geltungskonstitution von etwas für ein Bewußtsein reflektiert, ist er von vornherein auf einen ego-logischen Standpunkt festgelegt[19]. Die Schwierigkeit der Erkenntnis eines Körpers als Leib außerhalb eines Ichs, dem dann Subjektsein zu unterstellen ist, wird in Husserls 'Texten zum Nachlaß'[20], die Iso KERN zur "Phänomenologie der Intersubjektivität" zusammengefaßt hat, immer wieder neu dokumentiert.

Die Problemlösungen Husserls lassen sich mit den Begriffen "Einfühlung"[21] "Objektivierung"[22] "einfühlende Apperzeption"[23], "Appräsentation"[24] und 'Analogie'[25] kennzeichnen. Ein besonderes Problem stellt die Möglichkeit der Analogiebildung dar. Einmal nimmt Husserl gegen den einfachen Analogieschluß Stellung, Fremderfahrung bestehe in der Übertragung des selbst erfahrenen Ichs auf einen mir begegnenden Leib[26]; ein andermal erhebt er die Innenerfahrung des eigenen Leibes zur notwendigen Norm der Fremderfahrung[27]. Zum Teil hängen diese Probleme methodisch zusammen, weil Husserl verschiedene Ebenen von Erfahrung zugleich untersucht. Deshalb sind Husserls Überlegungen der fortschreitende Versuch, den "komplizierten, verborgenen Wesensanbau"[28] der Fremderfahrung zu analysieren. Ausgangspunkte sind: daß die anderen Menschen nicht nur als besondere Naturobjekte, sondern als psychophysische Einheiten erfahren werden[29]; daß die Anschauung einer Welt durch ein Ich zugleich die Anschauung dieser einen Welt für jedermann unterstellen muß[30] - also einen Grad der Objektivität; daß die Geltung von Gegebenem für mein Bewußtsein durch andere Bewußtseine mitkonstituiert ist[31]. Wie aber kommt der Sinn eines anderen Ichs für mich zustande?

Durch die Art seiner phänomenologischen Reduktion auf die Konstitutionsbedingungen von Bewußtseinsinhalten des einzelnen Ichs klammert Husserls die Außenwelt der Fremderfahrung als nichtkon-

---

19 Die Betonung liegt hier auf 'ein' Bewußtsein. Die Geltungskonstitution von etwas für viele Bewußtseine (Monadologie) hat Husserl zwar empirisch wahrgenommen, aber methodisch auf ein Bewußtsein stets wieder reduziert.

20 Edmund Husserl, Intersubjektivität, a.a.O.; vgl. dazu: G. Brand, Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, in: Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, Freiburg/München 1978.

21 Husserl, Intersubjektivität, I., 8, 187, 238, 480.

22 Ebd., 245.

23 Ebd., 443.

24 Husserl, Intersubjektivität, III., 259, 661.

25 Vgl. I., 8; III., 315; Janssen, 120 f.

26 Vgl. I., 335 ff.

27 Vgl. II., 126.

28 Janssen, 117.

29 Vgl. ebd., 118.

30 Vgl. Husserl, Intersubjektivität, III., 112 f.

31 Vgl. ebd., 114.

stitutiv aus. Hier zeigt sich die notwendige Ausklammerung empirischer Erfahrung für die transzendentale Fragestellung nach apriorischen Formen der Erkenntnis. Husserls Erkenntnisse des auf sich selbst reduzierten Bewußtseins in bezug auf Fremderfahrung besagen: daß es eine ursprüngliche Gegebenheitsweise fremder Subjekte für das eigene Ich gibt, die sich von der Selbsterfahrung nur durch den Grad der Vermittlung unterscheidet. Also ist die Art der Vermittlung problematisch.

Die Erfahrung eines anderen Leibes als Gegenstand für mich besagt ja, daß der andere Leib nicht total für mein Ich verfügbar ist. Denn es ist ja ein anderer Leib und nicht der meine. "Also ist der fremde Leib das erste Intersubjektive, und zwar der Leib des Anderen. Das erste Verstehen eines fremden Leibes als Leib ist der erste, primitivste Schritt der Objektivierung und konstituiert das erste, freilich noch 'unvollkommende' Objekt"[32]. Intersubjektivität ist die Wirklichkeit äußerer Erfahrung, der sich die Objektivität einer Welt, eines Universums verdankt. Der Andere ist mir prinzipiell nur äußerlich gegeben, von außen her. Mein Ich ist mir innerlich gegeben, und es ist nicht möglich, daß ich das Ich eines Anderen anders als äußerlich erfahren kann. Wo der Andere in meine Innerlichkeit gegeben ist, empfängt er den Seinsinn von mir. Das ist für eine transzendentale Position wohl auch kaum anders denkbar. Es läßt sich allerdings ein Unterschied in der jeweiligen Position des Ichs entdecken. Husserl sieht eine Differenz zwischen "meinem absolut einzigen und meinem transzendental vergemeinschafteten ego"[33]. Husserl verwahrt sich in den Cartesianischen Meditationen gegen den Vorwurf des natürlichen Solipsismus, das Ich sei das einzige in der Welt. Er versteht seinen Ausgangspunkt als einen transzendentalen Solipsismus, der methodisch grundsätzlich nötig, aber zu überwinden ist: durch die Intersubjektivitätstheorie[34]. Es gibt aber auch in dieser Intersubjektivitätstheorie keine Gleichursprünglichkeit von Ich und Anderem, was die gegenseitige Sinn-Konstitution des Einen für den Anderen anbelangt. Das Sein des Anderen ist ein Sein von mir her. Anders ist der Andere für mich nicht zu verstehen. Einfühlung, Appräsentation, Apperzeption sind Vorgänge, die mein Ich trägt; es sind zwar spezifische intersubjektiv ausgerichtete Vollzüge der Intentionalität, aber die bedeuten für mich als Erkennender: "Ich und die Anderen treten radikal auseinander; in ihrem Gegenübersein sind sie für mich Objekte mit subjektivem Charakter"[35]. Intentionalität schließt hier Wechselseitigkeit, Gleichursprünglichkeit, ja Intersubjektivität aus. Denn Inter-Subjektivität bedeutet eine sowohl Subjektivität wie Objektivität gegenüber dritte Kategorie. Husserls transzendentaler Idealismus ist jedoch aufgrund seines methodischen Ausgangspunkts, die Konstitution der Gegebenheitsweise von etwas als etwas für ein Bewußtsein zu klären, genötigt, diese dritte Kategorie jeweils der einen oder anderen zuzuschlagen. Dadurch kommt es zur Rede von den 'transzendental Anderen'[36], die der eigenen transzen-

32 II., 110; vgl. Feuerbach!

33 Theunissen, Andere, 155, Anmerkung 20.

34 Vgl. Husserl, Meditationen, 174 ff.

35 Waldenfels, Zwischenreich, 45.

36 Vgl. Husserl, Intersubjektivität, III., 16.

dentalen Subjektivität zugerechnet werden; dadurch kommt es auch zur Rede vom 'Universum der Subjektivität'[37], durch die die Vorgegebenheit der Intersubjektivität der Objektivität des Gegebenen zugeschlagen wird. Als was diese Vorgegebenheit der Intersubjektivität allerdings dem Ich gilt, das bestimmt das Ich in seiner Intentionalität.

Husserls Werk läßt sich nur in wenigen Grundsätzen geschlossen interpretieren. Seiner eigenen Problematisierung und immer neuen Ansätze wegen legt sich eher eine 'gebrochene Interpretation'[38] nahe, die die Problematisierungen aufnimmt, ohne den Lösungsversuchen Husserls im ganzen zuzustimmen. Diesen Weg haben auch zwei bedeutende Schüler Husserls beschritten: Jean-Paul SARTRE und Martin HEIDEGGER. An ihrem Denken wird die Aporie transzendentalen Zugriffs auf Intersubjektivität hin vollends deutlich.

Jean-Paul Sartre[39] sucht sich sowohl von Hegel wie von Husserl und Heidegger abzusetzen, ohne deren Einsichten unberücksichtigt zu lassen. Sein Ausgangspunkt besteht darin, daß sich das menschliche Bewußtsein durch die Hinterfragung seines Daseins als blosse Faktizität negiert und eben als menschliches Bewußtsein konstituiert. Aus seinem An-Sich erhebt es sich als Für-Sich; es negiert das An-Sich-Sein, ohne sich allerdings in seinem Für-Sich-Sein begründen zu können. Eine Selbstbegründung des Bewußtseins muß scheitern, denn es ist "kontingent, insofern dieses Sein an sich ist, um sich in Für-sich zu nichten, das heißt, das Bewußtsein kann es sich nicht selber geben noch von anderen empfangen"[40]. Diese Position bezieht Sartre vor allem gegen Descartes' Versuch einer reflexiven Selbstbegründung des Ich-Bewußtseins. Sartres 'Bewußtsein' ist grundlos Bewußtsein.

Doch das "Für-sich verweist auf das Für-Andere"[41]. Sartre zeigt diese Struktur am Phänomen des Schamgefühls; "so ist das Schamgefühl ein Sichschämen über sich vor Anderen"[42], wodurch ich also die Anderen in ihrer Realität anerkenne. Sartre stellen sich von daher zwei Fragen: "die nach der Fremdexistenz" und "die nach meinem Seinszusammenhang mit dem Sein Anderer"[43]. Für den Idealisten gibt es nach Sartre nur die Möglichkeiten, sich entweder eines Begriffes des Anderen völlig zu entledigen und solipsistisch zu sein oder sich mit der realen Existenz des Anderen, der realen Kommunikation zwischen Bewußtseinsindividuen abzufinden und seinen idealistischen Standpunkt aufzuweichen. Doch bleibt hier meist die Reflexion des Ich Kriterium der Wahrheit für die Außenrealität des Ich. Für den Realisten stellt sich laut Sartre nicht das Problem der Anerkennung real Anderer. Für ihn reduziert sich das Problem des Anderen auf die Frage nach der Art der Fremderfahrung. Sie läuft in der Regel darauf hinaus, den Anderen in Analogie zu eige-

---

37 Vgl. ebd., 176.

38 Vgl. Waldenfels, Zwischenreich, 60.

39 Vgl. Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 5. Aufl. 1974.

40 Ebd., 134.

41 Ebd., 301.

42 Ebd., 300 f.

43 Ebd., 301.

nem Erleben zu begreifen. So verweist auch der Realismus auf den Idealismus.

Sartre formuliert aufgrund dieses negativen Ergebnisses die Schwierigkeit, den Anderen als Anderen überhaupt begreifen zu können. Konstitutiv für das Anderssein des Anderen ist, daß er nicht ich ist. Sein Fremdsein besteht in der Negation dessen, was ich für mich bin. Die Negation ist also das entschiedende Element der Trennung von Ich und Anderem sowie für meine Fremderfahrung. Besteht dadurch nicht die fatale Lage, daß der Andere nicht anders für mich sein kann als unter der Form des Objekts, "nämlich meiner Erkenntnis als Objekt zu erscheinen"[44]?

Nach Sartre haben die modernen philosophischen Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts "eingesehen, daß man dem Solipsismus nicht entrinnen konnte, wenn man das Ich-Selbst und den Anderen zunächst unter dem Gesichtswinkel zweier getrennter Substanzen betrachtete"[45]. Darum sieht Sartre in ihnen das Bemühen, "mitten im Innern der Bewußtseinsindividuen eine fundamentale und transzendentale Verbindung zum Anderen zu erfassen, die für jedes Bewußtsein schon bei seiner Entstehung konstitutiv wäre"[46]. Husserls Versuch in dieser Richtung wird von Sartre des bleibenden Solipsismus bezichtigt, weil es ihm nicht gelinge, die Gleichursprünglichkeit und den "Parallelismus" "der transzendentalen Subjekte"[47] transzendental aufzuweisen. Ist der Begriff 'der Andere' apriorischer Art? Husserl kann darauf natürlich gar keine Antwort geben, denn ein Zugang zum Selbstverständnis des Anderen vom Ich her ist nicht möglich, weil das Ich nur von sich her den Anderen zu verstehen vermag. - Demgegenüber erklärt Sartre die Überlegungen Hegels für weiterführend, weil Hegel den Anderen als konstitutiv für das Selbstbewußtsein des Ichs begreife. Der Andere erscheint schon allein durch die Negation jeder Abhängigkeit des Selbstbewußtseins von anderem. Doch "der Maßstab des Seins ist hier immer noch das Bewußtsein, und Hegel will nicht einsehen, daß es ein Für-Andere-Sein geben kann. was schließlich nicht doch auf ein 'Objekt-Sein' zurückführbar ist"[48]. Sartre folgert: "Meine Beziehung zum Anderen ist zunächst und von Grund auf ein Verhältnis von Sein und Sein, nicht zwischen Erkennen und Erkennen, wenn anders der Solipsismus soll widerlegt werden können"[49]. Eben so setzt Martin Heidegger an.

Heidegger legt das 'In-der-Welt-Sein' des menschlichen 'Da-Seins' als ein 'Mit-Sein' aus. Das "transzendentale Verhältnis zum Anderen"[50] konstituiert mein eigenes Sein. Das Verhältnis des Einen zum Anderen hat den Charakter von Gemeinschaftlichkeit menschlicher Realität; es steht nicht so sehr das Einander-gegenüber-Sein im Vordergrund sondern vielmehr das Wir-Sein, das "Mannschaft"[51]-Sein. Sartre begrüßt zwar diese Sicht als zusätzlichen Fortschritt,

---

44 Ebd., 312.

45 Ebd., 313.

46 Ebd.

47 Ebd., 315.

48 Ebd., 320.

49 Ebd., 327.

50 Ebd., 328.

51 Ebd., 330.

äußert aber vehement Kritik an der Abstraktheit und Zufälligkeit der Analyse Heideggers. Die ontologische, apriorische Struktur des Mit-Seins sagt für Sartre noch nichts darüber aus, daß die konkrete Begegnung mit jemandem für mich konstitutiv ist. Vielmehr bleiben die konkreten Begegnungen mit jemandem nur Bestätigungen, aber keine ursprünglichen Ereignisse einer transzendentalen Struktur: "Ich finde in den Dingen nur das, was ich in sie hineingelegt habe"[52]. Heidegger glaubt zwar, das Subjekt-Objekt-Schema unterlaufen zu können, indem er die Intersubjektivität dem ontologischen Boden der Einzelexistenz zurechnet. Doch er bleibt wie Husserl dem ego-logischen Standpunkt verhaftet. Denn durch die Art seiner Grundfrage, den Sinn des Seins am Dasein, am Menschen aufdecken zu wollen, legt er bereits den Grundstein zu einem monologischen Verständnis von Sein. Dann geht es mir in meinem Sein um je mein Sein. Radikal deutlich wird das Monologische dieses Absatzes, wo es um den Tod geht: um meinen Tod und den des anderen.

Für Heidegger stirbt jeder seinen Tod - allein. "Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl 'für einen Anderen in den Tod gehen'. Das besagt jedoch immer: für den Anderen sich opfern 'in einer bestimmten Sache'"[53]. Mit Recht kommentiert WIPLINGER: "Ob dieses nur und immer, ob es gerade in einem eigentlichen Mitsein 'in einer bestimmten Sache' geschieht, das ist eben die Frage"[54]. Stellt nicht jeder Tod die transzendentalontologische Struktur des Mit-Seins in Frage, oder ist diese Struktur kategorialen, konkreten Ereignissen gegenüber immun? Läßt sich denn angesichts des Todes eines geliebten Menschen so ohne weiteres an der Struktur des Mit-Sein festhalten? Wird sie dadurch nicht gerade als eine rein zufällige, doch nicht für den Menschen notwendig konstitutive Seinsstruktur angesehen? Oder ist die konkrete Mitmenschlichkeit nur eine beliebige Auffüllung der ontologischen Struktur, wie Sartre behauptet? Woher aber hat Heidegger dann die Apriorität dieser Struktur gewonnen, wenn nicht aus der Erfahrung? Es scheint letztlich doch wieder das Ich zu sein, das sich als letzten Grund der Auslegung seines Da-Seins als Mit-Sein zu verstehen hat.

Leistet Sartre denn nun so viel, wie seine Kritik an Husserl, Hegel und Heidegger erwarten läßt? Theunissen winkt sofort ab, weil er Sartre lediglich für einen Interpreten und Plagiator Heideggers hält[55]. Sartres Lösung des aufgezeigten Problems wird auf vielen hundert Seiten komplex entfaltet. Berühmt geworden ist Sartres Analyse des Blicks, durch die er zu den grundsätzlichen Strukturen des Zusammenhangs von Bewußtseinsindividuen gelangt[56].

Bereits oben wurde die Negation als Konstitutivum für das Verhältnis von Ich und Anderem benannt. Daran hält Sartre fest. Der Seinscharakter zwischen mir und einem Anderen ist deshalb der Konflikt. Das Selbstsein beziehungsweise das Selbstverständnis eines Menschen ist mir nur zugänglich, indem ich den Anderen verobjekti-

---

52 Ebd., 333.

53 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, 240; vgl. Levinas' Absetzung von den Kategorien Heideggers, in: Strasser, a.a.O.

54 Fridolin Wiplinger, Der personal verstandene Tod, Freiburg/München 1970, 32; vgl. dazu Moser, 30 ff., 36 ff., 79 ff.

55 Vgl. Theunissen, Andere, 197, 230 f.

56 Vgl. Sartre, 338 ff.

viere. Indem ich das Für-sich-Sein des Anderen zu meinem Für-sich-Sein mache, ist er mir zugänglich. Nur: wenn ich dies tue, habe ich mir einen Zugang zum Für-sich-Sein des Anderen bereits verunmöglicht, weil die Kenntnis seines Subjektseins für mich ja nur als Objekt-Sein des Anderen möglich ist. Ich kann ja nicht das Für-sich-Sein des Anderen erfahren, sondern nur das Für-mich-Sein des Anderen, also dessen Objekt-Sein. Erfahrung des Anderen scheint also nur als gegenseitige Verobjektivierung möglich. Sie findet allerdings statt als Kampf um die Herrschaft des einen über den anderen. Wenn ich mir den Anderen zum Objekt mache, dann herrsche und verfüge ich über ihn, spiele mich zum Herrn seiner Freiheit auf. Dies kann der andere aber nicht dulden, da er sonst seinen Tod, die Auflösung seines Für-sich-Seins riskiert. Der Subjekt-Andere, wie Sartre sagt, muß also seinerseits etwas gegen sein Objekt-sein-für-mich tun. Er wird deshalb seinerseits versuchen, mich zu verobjektivieren. Der unausweichliche, ständige Kampf ist die Folge; unausweichlich auch deshalb, weil ich nur durch die Negation als ich gegenüber dem Anderen konstituiert bin. "Kurz gesagt kann der Andere für uns nur in zwei Formen vorhanden sein: wenn ich ihn in evidenter Weise erfahre, dann verfehle ich es, ihn zu erkennen; wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn wirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-Sein und sein wahrscheinliches Vorhandensein inmitten der Welt; eine Synthese dieser beiden Formen ist ausgeschlossen"[57]. Auch "das Sein-für-den-Anderen geht dem Sein-mit-dem-Anderen voraus und begründet es"[58]. Deshalb liefert Sartres Reflexion auf das Wir keine entscheidenden neuen Gesichtspunkte: "die Subjektivitäten bleiben unerreichbar und voneinander radikal getrennt"[59]; "das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtseinsindividuen ist nicht Mitsein, sondern der Konflikt"[60].

Sartres Position treibt das idealistische, transzendentale Denken in die offensichtliche Aporie: Intersubjektivität ist Nicht-Inter-Subjektivität; der mitmenschliche Zusammenhang ist gegenseitiger Ausschluß[61]. Die auf die Spitze getriebene transzendentale Einstellung offenbart ihre grundsätzliche Unfähigkeit, Intersubjektivität adäquat erfassen zu können. "Sartres Anspruch, die Begegnung des Anderen ernst zu nehmen und damit den Anderen aus dem intentionalen Konstitutionshorizont meines Bewußtseins herauszunehmen, zeigt sich in seiner Vollendung damit als ein scheiterndes Unterfangen. Der Versuch, eine phänomenologisch orientierte transzendentalphilosophische Einstellung gerade an der Begegnung des Anderen zu durchbrechen, geschieht auf dem Boden und mit den Mitteln eben dieser Einstellung. Er wird darin allenfalls zur Umkehrung: nicht ich konstituiere ursprünglich den Anderen, sondern dieser konstituiert mich. (...) Wo der Andere tatsächlich Anderer bleibt, entgeht er mir, wo er mir begegnet, bleibt er meiner konstituierenden Subjektivität unterworfen"[62].

---

57 Ebd., 397.

58 Ebd., 529.

59 Ebd., 543.

60 Ebd., 547.

61 Vgl. Peter Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen, Wien 1975, 293.

62 Ebd., 294 f.

"Ob das Bewußtsein des Einzelnen oder seine Praxis am Anfang steht, ob der Andere unmittelbar oder durch Materie vermittelt, ob er in konkret-persönlichem Bezug oder im ökonomischen Feld erscheint, ändert nichts oder nur wenig am Grundzug dieses Denkens. Die Gleichursprünglichkeit des Anderen und meiner selbst und damit das Gegenüber zum Anderen bleiben verfehlt, weil sie einzig und allein von meinen Strukturen her ausgelegt werden"[63]. Bubers begrifflicher Aufwand scheint indes gegenüber dieser Position kaum Anlaß zur Hoffnung auf ausreichend begründete Konsequenzen über den Grundzug dieses Denkens hinaus zu geben.

Zunächst gilt Bubers Denken der Problematisierung der These, es gelte, das Du, den Anderen als Anderen zu begreifen. Völlig zu Recht weist J. BLOCH auch gegen Theunissen darauf hin, daß der Aporie der Reflexion angesichts des Du nicht zu entgehen ist. 'Du' ist kein Begriff, sondern Anrede und Name. Wiplinger folgert daraus sogar das Verbot, 'Du' als 'das' Du zu bezeichnen, weil hier bereits eine Versachlichung des Personalen vorgenommen werde[64]. So gesehen sind sich auch Sartre und Buber völlig einig. Alle Versuche, den Anderen begreifen zu wollen, müssen scheitern, denn "die reale Gegenwart, in der Anreden möglich ist, ist selbst nicht objektivierbar, nicht 'erkennbar', nicht Es. Ich kann daher diese Gegenwart nicht selbst denken und daher auch nicht beschreiben. In der Tat kann ich nicht Gegenwart denken"[65].

Die Versuche, das alter ego zu denken, sind völlig unsinnig und können daher auch kein Weg der philosophischen Reflexion von Intersubjektivität sein. Das bedeutet allerdings nicht, daß überhaupt auf die Reflexion von Intersubjektivität verzichtet werden muß. Deshalb richtet Buber sein Augenmerk auf das Konkretum der Intersubjektivität: auf die Sprache. Hier sind die Gegenwart von Du und Ich sowie deren Re-Flexion und Logisierung ineinander verschränkt. Bubers Denken zielt auf die implizite, dialogische Struktur.

Buber ginge mit Sartre auch darin einig, daß der Maßstab des Seins von Personen nicht der des Bewußtseins sein kann. Buber greift wie Sartre auf ontologische Kategorien zurück. Die ent-

63 Ebd., 297.

64 Vgl. Wiplinger, 32 f.

65 Bloch, Aporie, 218.

scheidende Kategorie für die Erfassung von Intersubjektivität ist das Beziehungsein. Damit liefert Buber jene von Sartre geforderte Kategorie über Subjektivität und Objektivität hinaus. Weil Sartre nicht zu dieser Kategorie vorstößt, muß er letztlich beim Konflikt von Subjekt und Objekt stehenbleiben. Buber kann von der entscheidenden Kategorie 'Beziehung' aus zu einer näheren Analyse von Intersubjektivität vordringen; mit dieser Kategorie ist ein Begriff von Wirklichkeit sichergestellt, der sich nicht zugunsten von Bewußtsein oder Gegenstand reduzieren läßt. Die Rede vom Zwischen verdeutlicht darüber hinaus, daß der Überschuß dialogischer Theorie in bezug auf 'Intersubjektivität' gegenüber vorgestellten neuzeitlichen Theorien zum Ausdruck kommt.

3.3 Das Problem des Zwischen

Mit Hilfe der Kategorie 'Zwischen' sucht sich Buber einen gangbaren Weg für die Analyse des Zusammenhangs von Menschen. Er will die Aporie eines Denkens umgehen, das 'Du' denken will, ohne aber das Denken von Intersubjektivität aufzugeben.

Die Kategorie 'Zwischen' unterscheidet Buber nicht nur von allen bislang bekannten Denkern neuzeitlicher Tradition, sondern auch von allen anderen dialogischen Vertretern.

Der phänomenologische Zugang zum Begriff des Zwischen hat durch die Auslegung zwischenmenschlicher Verhältnisse durchaus argumentative Kraft. Es fragt sich nur, was mit diesem Begriff positiv gewonnen ist und welcher methodische Rang ihm zukommt.

Theunissens Interpretation[66], der sich die meisten Referenten der Dialogphilosophie Bubers angeschlossen haben, vergröbert den Sinn des 'Zwischen' zu einer bloß negativen Ontologie. Doch der Begriff 'Zwischen' verdankt sich nicht einfach der Destruktion transzendentalphilosophischer Erkenntnismodelle[67], zumal Buber von diesen gar keine zureichende Kenntnis hatte[68]. Auch eine vereinfachte Gegenüberstellung von transzendentalphilosophischen und dialogischen Kategorien verfehlt den Denkansatz Bubers. Wenn überhaupt, dann läßt sich Bubers Dialogik allenfalls jenseits transzendentalphilosophischer Überlegungen ansetzen, niemals aber auf einer Ebene mit denselben[69]. Bubers Standpunkt ist gewissermaßen

66 Vgl. Theunissen, Andere, 259 ff.; vgl. Schütz, 174 ff.; Böckenhoff, 119 ff.

67 Vgl. Theunissen, Andere mit: Bloch, Aporie, bes. 213, 235 ff.

68 Vgl. Bloch, Aporie, 213, Anmerkung 9.

69 Vgl. die Kritik Waldenfels an solchen Versuchen: Waldenfels, Zwischenreich, 53 f.; dazu: Theunissen, Andere, 483 ff.

eine Aussenseiterposition, die nicht durch Gegnerschaft und Gemeinschaft mit neuzeitlicher Philosophie aufgeklärt werden kann. Buber versteht sich jenseits idealistischer und realistischer Denkschema, jenseits von transzendentalphilosophischen und positivistischen Ansätzen.

Buber ist allerdings gegenüber den Leistungen neuzeitlicher Philosophie nicht blind. Der Begriff vom 'eingeborenen Du' etwa nimmt eine Form des logisch-apriorischen Denkens bisheriger Philosophie plastisch auf, ohne allerdings die sonst mit dieser Denkform verbundene Wirklichkeitsauffassung zu übernehmen. Ebenso profitiert Buber vom Begriff des 'Logos', den er jedoch seiner transsubjektiven Bedeutung entkleidet und intersubjektiv ansetzt[70]. Doch Bubers deutlichste und eigenständlichste Absetzung von traditioneller Philosophie ist und bleibt der Begriff des 'Zwischen'.

Das Problem, Intersubjektivität und Du-Sein denken zu wollen und nicht zu können, basiert auf dem Problem des Standpunkts. Wie sich herausgestellt hat, wird ein streng oder auch nur verschwommen ego-logischer Standpunkt dem Du nicht gerecht. Ein 'Du-Standpunkt' ist ebenfalls nicht einnehmbar, ohne daß das Ich sich selbst aufgibt. Der Rückgriff auf ein 'umgreifendes Drittes' birgt die Gefahr absoluter Distanz zur menschlichen Wirklichkeit und der Reduzierung von Ich und Du zu Momenten eines wie immer gearteten, übergeordneten Dritten. Bleibt nur zu versuchen, von der ursprünglichen Gemeinschaft von Menschen her zu denken. Das zieht allerdings die Frage nach sich, wie denn der perspektivisch an sein Ich gebundene Mensch den Standpunkt des Zwischen einnehmen könne. Diese Frage beschäftigt Buber vor allem. Seine Einsicht: die Existenz des Menschen gründet gar nicht primär im Ich- oder Du-Sein. Ich und Du sind keine Alternativen, sondern Komplementaritäten einer ganzheitlichen Wirklichkeit. Die Existenz des Menschen besteht im Mit- und Zwischensein. Menschliche Existenz ist ursprünglich: Sein in der Gegenwart des Du[71]. Sie ist: Ich-Du-Sagen, - und nicht Reflexion und Instrumentalität.

Bubers Begriff des Zwischen ist eine radikale Absage an Konzeptionen, die das instrumentale Verhältnis des Ichs zur Welt zum Grund menschlicher Existenz erklären. Auch menschliche Erkenntnis ist nicht in erster Linie Gegenstandserkenntnis, auch nicht Selbsterkenntnis, sondern Anerkenntnis des Du als Komplementarität einer gemeinsamen Wirklichkeit. Buber besteht auf einer eigenen Qualität der menschlichen Subjektivität. Sie ist ursprünglich Intersub-

---

70 Vgl. Buber, Gemeinschaftlichen, a.a.O.; vgl. Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Band 1, Frankfurt/M. 1976, 58 f.

71 Vgl. Bloch, Aporie, 220, 226.

jektivität: Mitsein um des gemeinsamen Seins willen, nicht um des je eigenen Seins des Ichs willen. Das ist für Buber unhintergehbar.

Es hat vor allem zwei wichtige Versuche gegeben, Bubers Ansatz doch noch fruchtbringend mit dem transzendentalphilosophischen Denkschema zu vermitteln. Verfehlt ist der Vorschlag Theunissens. Er läuft darauf hinaus, die Dialogphilosophie als Auslegung einer ursprünglichen Erfahrung menschlichen Existenz anzusetzen, sofern damit das Ziel des Selbstseins des Menschen angesprochen wird. Die Transzendentalphilosophie kümmert sich dementsprechend um die "Ursprünglichkeit des Anfangs"[72]. Schließlich wäre ein Verzicht auf die radikale Bedeutung des Zwischen bei Buber vonnöten, um diese Zusammenführung zu ermöglichen. Theunissen wird hier zum Opfer seines eigenen Interpretationsschemas. Der dialogische Ansatz Bubers läßt sich überhaupt nicht auf die gleiche Ebene wie der transzendentalphilosophische stellen. Über diesen Stand der Diskussion ist Buber selbst längst hinaus. Er schließt ja ein instrumentales Verhältnis des Menschen zur Welt keineswegs aus; er leugnet es nirgends und beabsichtigt auch keine Zersetzung dieses Weltverhältnisses. Schließlich liefert es die materielle Grundlage menschlicher Existenz durch Arbeit. Buber will vielmehr aufzeigen, daß Menschsein ursprünglich nur mit der Kategorie des Zwischen zureichend umschrieben werden kann. Also findet keine Versöhnung von transzendentalphilosophischen und dialogischen Kategorien mit Hilfe gemilderter Einsichten auf beiden Seiten statt. Die Ursprünglichkeit des Anfangs und der Vollendung beansprucht Buber mit seinem dialogischen Prinzip notwendig und zureichend ausgelegt zu haben. Für transzendentalphilosophische Überzeugung ist hier überhaupt kein Platz.

Eine andere Form der Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Dialogik hat HEINRICHS vorgelegt[73]. Heinrichs formuliert: "Das Zwischen ist der in Gegenseitigkeit von Sprechenden oder sinnhaft Handelnden zugleich gesetzte wie empfangene Sinn, der einem jeden der Partner ganz, aber je verschieden zukommt"[74]. Diese Definition liefert Heinrichs ausreichende Gesichtspunkte, Sinnkategorien aus der transzendentalphilosophischen Tradition einzubauen. Es fragt sich jedoch von vornherein, ob jener von ihm umrissene Begriff des Zwischen das von Buber Gemeinte deckt. Mit Sicherheit bringt Heinrichs die mit dem Begriff des Zwischen gemeinte "totale Priorität des Unverfügbaren"[75] der Gemeinschaft von Ich und Du zur Geltung. Aber 'Zwischen' ist nicht identisch mit 'Sinn'! 'Zwischen' ist vielmehr seinerseits eine Kategorie für 'Sinn'. 'Sinn' ist keine ontologische, sondern eine im weitesten Sinne des Wortes erkenntnistheoretische Größe. 'Zwischen' hingegen zielt auf eine ontologische Basis ab. Heideggers Frage nach dem 'Sinn von Sein' dokumentiert aus einer gänzlich anderen Perspektive eine Nicht-Identität von Sinn und Sein. Allenfalls läßt sich die Sinnfrage als konstitutiv für menschliche Existenz ausweisen; keinesfalls aber ein 'Sinn überhaupt'. Daß der Sinn menschlicher Existenz zwischen den

---

72 Theunissen, Andere, 488.

73 Vgl. vor allem: Johannes Heinrichs, Sozialphilosophie, Frankfurt/M. 1975 (Ms.); ders., Freiheit - Sozialismus - Christentum: Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, 16 ff.

74 Heinrichs, Sozialphilosophie, 24.

75 Bloch, Aporie, 293.

Menschen realisiert wird, ist entscheidend. Eine Umkehrung dieses Satzes ist nicht möglich, und das verweist auf die aus dem Zwischen abzuleitende Bedeutung des Sinns. Bubers Interesse ist es gerade, zu zeigen, "daß die Reflexion 'sich als Vorhaben einer Lebensbewältigung'" aufgeben muß[76], ja daß sie ihr Scheitern akzeptieren lernen muß, die Dualität der Grundworte und die Gegenwart des Du nicht einholen zu können. Es ist gerade das Verdienst Bubers, auf die Beschränktheit und die Partikularität des Denkens angesichts der Wirklichkeitserkenntnis hingewiesen zu haben. Partikulares aber kann man nicht zum Grund ganzheitlicher Betrachtungsweise machen, schon gar nicht zur Grundstruktur von Sozialität. Heinrichs reduziert Bubers Denken auf einfachere, im Grunde transzendentalphilosophische Denkschemata. Doch für Transzendentalphilosophie ist nur der Gedanke, der Andere sei integraler Bestandteil meiner Sinnvollzüge, möglich. Jedes andere Konzept zersetzt den transzendentalphilosophischen Ort und führt die Frage nach Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis auf die Frage nach Möglichkeitsbedingungen von Intersubjektivität zurück. Dadurch entsteht für die transzendentalphilosophische Betrachtungsweise ein Zirkel, denn es wiederholt sich jetzt die Frage, worin denn die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis von Intersubjektivität und deren Möglichkeitsbedingungen bestehen. Es entsteht ein unendlicher Rückschritt. Entweder läßt sich dieser Regress mit dem Ausgriff auf ontologische Analyse lösen oder mit dem unbewiesenen, aber naheliegenden Ergebnis: es gibt nur negative Intersubjektivität; es gibt dann keine positiven Erkenntnisbedingungen für die Wahrnehmung von Anderen und von Intersubjektivität. Sartre hat das exakt durchgeführt. Übrig bleibt dann nur noch Gegenstandserkenntnis, im Grenzfall als Selbsterkenntnis. Dann erweckt die Reflexion den Anschein, sie sei nach der Art eines sozialen Systems konstituiert. Aber der Andere kommt nur als das Andere vor.

Bubers Begriff des Zwischen leistet eine erstaunliche Problematisierung etablierter Erkenntnismodelle. Liefert er auch eine Lösung für die anfallenden Probleme?

Die kategoriale Gewinnung des Begriffs erlaubt kaum einen ernsthaften Einwand. Erst, wo dem Begriff mehr als nur ontische und abstrakte Bedeutung zugesprochen werden soll, gerät er in den Verdacht einer unangemessenen Hypostasierung.

'Zwischen' impliziert zwei Momente: erstens die dialogische Struktur menschlicher Existenz und Gemeinschaft; zweitens begreift es die Wirklichkeit von Subjektivität als Verwirklichung von Intersubjektivität[77]. Buber spricht von "Ur-Kategorie"[78], denn das Zwischen ist die ursprüngliche, dialogische Erschlossenheit von Wirklichkeit. Der Mensch ist als Zwischensein konstituiert. Er ist

76 Bloch, Aporie, 265; vgl. auch 315.

77 Vgl. Bloch, Aporie, 209 ff.; Sutter, 48 ff.; Schütz, 145 ff.

78 Buber, Problem, 165.

nicht primär Selbstand, sondern Ausstand: unterwegs von sich zum anderen, vom anderen her zu sich. Buber bringt dazu kein Voraus der Wirklichkeit in Anschlag; Verwirklichung des Zwischen und Zwischensein sind gleichursprünglich. Das Zwischen hat keinen hypostatischen Charakter[79].

Diese Hinweise auf den Status des 'Zwischen' bleiben notgedrungen fragmentarisch. Sie tragen dadurch der Tatsache Rechnung, daß Wirklichkeit begrifflich nicht einholbar ist, sondern verwirklicht ist oder werden muß. Dies geschieht durch die Aktualisierung des Zwischenmenschlichen, durch Kommunikation. Reflexion des Zwischen kann selbst nur hinweisen, in gemeinsames Tun der Menschen einweisen, appellieren, aufdecken und erhellen. Jedoch nicht einholen. Sie kann Wirklichkeit nicht konstituieren noch deren Bedingungen allein in sich rekonstruieren. Das ist - wie gegen wiederholt vorgetragene Mißverständnisse betont werden muß - kein Programm der Irrationalität. Rationalität wird vielmehr als partikulare Wirklichkeitsdimension konsequent ernst genommen. Wirklichkeit als ganze aber gibt es nur in der Verwirklichung.
Buber wird in diesem Zusammenhang oft der Vorwurf gemacht, in einer privatistischen Ontologie zu verbleiben. Dieser Vorwurf geht in die falsche Richtung und spiegelt den Anschein vor, jemand könne das 'Ganze' vor sich bringen und denken. Buber sieht die Unmöglichkeit, das Ganze menschlicher Wirklichkeit denkend vor sich zu bringen. Das dispensiert ihn nicht von der Notwendigkeit, das Ganze menschlicher Wirklichkeit in seinen Grundstrukturen zu untersuchen. Diese Grundstrukturen faßt er im dialogischen Prinzip zusammen. Er meint damit, daß die menschliche Wirklichkeit primär dialogisch organisiert ist und sein muß, wenn sie eine menschenwürdige Wirklichkeit ist oder sein soll. Buber setzt also bei ursprünglichen Erfahrungen an. Auch die ursprüngliche Erfahrung von Gesellschaft ist demnach eine Erfahrung des Dialogs.

Bubers Ontologie läßt sich nicht durch die Alternative von individualistischer oder gesellschaftlicher Sicht relativieren. Vielmehr liefert sie diesseits solcher Dualismen Strukturbegriffe, die das Verhältnis dieser Größen selbst grundsätzlich bestimmen. Bubers Ontologie zieht eine radikale Konsequenz aus der Einsicht, daß die rationale Aufarbeitung von Erfahrung ergründen muß, wodurch Wirklichkeit zur Wirklichkeit wird, wenn es um Letztbegründung und nicht nur um Deskription geht. Bubers Grundantwort lautet: durch die Verwirklichung des Menschen in seiner ursprünglich dialogischen

79 Das macht Blochs Interpretation besonders deutlich, auch gegen den Versuch Otts, Bubers Kategorie gewissermaßen wie vorbereitet für theologische Gedankengänge zu benutzen; Otts Rede vom 'Zwischen des Zwischen' oder vom 'großen Zwischen' vermögen kaum Klarheit zu bringen; sie verunklaren das Gemeinte durch neue, notwendige Differenzierungen, vgl. auch Heinrich Ott, Gott, Stuttgart, 1971.

Erschlossenheit. Die Ontologie wird zur Analyse wirklichkeitskonstituierender Strukturen, vor allem des Zwischenseins des Menschen.

Der für Buber zunehmend wichtiger werdende Begriff 'Zwischen' verbleibt in einer unaufklärbaren und unaufgeklärten Zwielichtigkeit von Begriff und Unbegriff. Er erscheint gerade deshalb als inakzeptabel.

Ist Zwischen als Begriff nur Synonym für den idealistischen Begriff Geist? Deckt sich 'Zwischen' mit Fichtes 'absolutem Ich', mit Hegels 'Geist'? Schließlich dokumentiert auch der Idealismus mit diesen Begriffen die letzte Unbegreiflichkeit der Wirklichkeitskonstitution! Als entscheidener Unterschied ist jedoch herauszustellen: die idealistische Philosophie nahm in konsequenter Weiterführung des Rationalismus an, daß der 'Geist' in der philosophischen Reflexion selbst zur Darstellung, zur Auslegung und zur Vollendung kommt. Dieser vor allem das hermeneutische Denken[80] bestimmende Ansatz löste die Unbegreiflichkeit in das Sich-selbst-Begreifen des Geistes auf. Hegel analysiert die Genese des Sich-selbst-Begreifens des Geistes[81]. Seine Analyse erhält dann seiner Meinung nach zugleich den Rang der Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung des Geistes. Deshalb kann Hegel die Realität als vernünftig und die Vernunft zur Realität erklären. Das ist eine unüberbietbare Erscheinung des Geistes. Von dieser Art der Hypostasierung des Wirklichkeitsprinzips ist Buber diametral entfernt.

Buber hält an der Unbegreiflichkeit des Zwischen unter allen Umständen fest und benennt zugleich mit dem 'Zwischen' die nicht hintergehbare Disposition des Menschen zu gemeinschaftlicher Verwirklichung. Um das Zwischen zu begreifen, müßte ja doch ein außer- oder oberhalb des Zwischen gelegener Standpunkt ersonnen werden. Doch demgegenüber erweist sich das Zwischen als Entität. Das Zwischen ist nicht zu begreifen, sondern nur zu realisieren. Nicht jedoch wie eine geistige, übermenschliche Größe, sondern als ganz und gar konkret zwischenmenschliche Wirklichkeit.

Das Denken ist nicht nur aus sich heraus begrenzt oder durch widerstehende Gegenständlichkeit, sondern es hat seine Grenze dort, wo es überhaupt erst anfangen kann: im Dialog zwischen den Menschen.

Das Denken gerät angesichts des Du in eine denkerisch unüberwindbare Aporie, denn es verdankt sich dem Dialog und kann ihn dennoch nicht einholen. Es kann sich nicht selbst sichern. Eine Letztbegründung - und sei es nur deren Rekonstruktion - aus sich heraus ist ihm nicht möglich. So bedarf nicht nur das Denken von Intersubjektivität eines neuen Weges, sondern das Denken selbst muß sich auf diesem Wege verändern.

---

80 Vgl. Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: ders., Gesammelte Schriften, Band VII., Berlin 1926 u. ö.

81 Vgl. Hegel, Phänomenologie, 80.

Für das Denken gibt es keinen Weg aus der Aporie der Du-Reflexion. Einen Ausweg gibt es nur für den denkenden Menschen, der sich bislang auf ein reflexives und instrumentales Verhältnis zur Wirklichkeit beschränkt. Diesem Menschen weist Buber den Weg in die dialogische Praxis, weil der Ursprung menschlicher Existenz nicht in der Reflexion, sondern jenseits davon im Dialog liegt. Reflexion ist nur eine Abstraktion des dialogischen Ursprungs, die neuzeitliche Philosophie absolut setzt. So begründet die Reflexionsphilosophie den Menschen als monologische Existenz.

Für das dialogische Denken Bubers seinerseits wird alles zu einer möglichen Erscheinung, zu einem Symbol Gottes. Doch dieser durch mystische Überzeugungen bestimmte Ansatz bewegt sich auf einer anderen Ebene als idealistische Geistmetaphysik.

Besonders der Idealismus begriff Gott als absoluten Geist, als absolutes Ich. Der absolute Geist brachte sich selbst zur Erscheinung: er entäußerte sich, um sich dann, auf sich wieder zurückkommend, zu vollenden. Ausschlaggebend war, daß Gott in der Art eines denkenden Ichs vorgestellt wurde. Seine Vorstellungen sind aber für Buber völlig untauglich.

Seine Kategorie, mit der von Gott zu sprechen ist, ist die 'Begegnung'. Gott bringt sich nicht in allem zur Erscheinung, sondern wir können ihm in allem begegnen. Dadurch erhält alles Symbolcharakter für Gott. Wir reden von Gott also nicht aus der Perspektive Gottes, sondern aus unserer Hinsicht. Dann ist jede Möglichkeit einer Geistmetaphysik ausgeschlossen. Gott ist ansprechbar und mich ansprechend. Wo Gott das Begriffsvokabular erkenntnistheoretischer Begründung absichert und auffüllt, kann Gott nicht Partner des Menschen sein, sondern nur unerreichbarer Herrscher und Despot.

Zweifel lassen sich anbringen, ob solche Aussagen überhaupt nicht-theologisch möglich sind. Sowohl die 'Erscheinung des Geistes', die idealistische Philosophie reklamiert, wie die Transparenz des 'Zwischen', die Buber anvisiert, provozieren den Einwand, hier würden unzulässig Erfahrungsgrenzen überschritten. Kants Kritik an der Metaphysik wäre hier in modifizierter Form neu ernst zu nehmen[82]. Jede Verabsolutierung des Denkens und jede Absolutsetzung von Wirklichkeitsbedingungen im Denken lösen das Denken selbst auf. Um diese Selbstaufhebung des Denkens zu umgehen, wird das Denken selbst in den Status des Subjekts erhoben. Die Aporie dieses Den-

82 Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1873, 603 ff., 808 ff., 829 ff.; vgl. auch: Schütz, 430 ff.; vgl. auch die in manchen Passagen besonders analytische Schrift: Wolf-Dieter Gudopp, Martin Bubers dialogischer Anachronismus, Bern/Frankfurt/M. 1975, bes. hier 59 ff.

kens besteht in seiner narzißtischen Bewegung. Es betrachtet lediglich sein eigenes Spiegelbild. Hat es das eingeholt, ist die Reflexion 'am Ende'. Sie geht 'zugrunde'.

Dagegen steht Bubers These vom dialogischen Prinzip menschlicher Wirklichkeit und von dem Eingebundenbleiben des Denkens in den Dialog.

Aber auch Buber hinterläßt ein nicht gelöstes Problem, sofern Voraussetzungen von Wirklichkeit(serkenntnis) zu denken sind, die einerseits gegenüber konkreter, empirischer Erfahrung transzendent sind, die aber andererseits nicht unabhängig von ihrer Verwirklichung und nur in ihr präsent sind. Bubers rationale Analyse mystischer Erfahrung ist in diesem Zusammenhang kein allgemein gangbarer Lösungsweg.

Möglicherweise lassen sich Bubers Hinweise so aufnehmen, daß man die Reflexion von Intersubjektivität als Bewußtwerdung inhärenter Strukturen und erneute Einweisung in deren Verwirklichung versteht. Dadurch entsteht allerdings ein bereits bekanntes Anschlußproblem: das des Verhältnisses von Theorie und Praxis.

III. JENSEITS DER SPRACHLOSIGKEIT

Karl-Otto APEL (geb. 1921) und Jürgen HABERMAS (geb. 1928) gehören zu den bedeutenden Philosophen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Daß sie trotz offensichtlicher Differenzen hier gemeinsam zu Wort kommen sollen, zeigt, daß ich ihren gemeinsamen Anliegen und Überlegungen mehr Bedeutung für das anstehende Thema einräume als ihren Unterschieden in der Theorie. In den Konzepten beider Philosophen kommt ein starkes Engagement in der Auseinandersetzung mit heutigen wissenschaftlichen und philosophischen, bei Habermas noch mehr mit den gesellschaftlichen und politischen Strömungen, zum Ausdruck. Gerade deshalb ist ihr Anteil an der Beeinflussung anderer Denker so hoch einzuschätzen. Zugleich verhalten sie sich in der Diskussion mit überlieferten und gegenwärtigen Denkmodellen eklektisch: sie nehmen Ansätze und Argumentationsfiguren anderer auf, unterziehen sie einer eigenen kritischen Sichtung und bringen sie mit eigenen Ideen und Vorstellungen anderer in eine konvergierende Verbindung. Nun ist das im Vergleich zu früheren Verfahren philosophischen Arbeitens nichts Besonderes, vielmehr unumgänglicher Bestandteil philosophischen Alltags. Die Besonderheit des Verfahrens von Apel und Habermas liegt mehr im Inhalt. Im Vergleich zu vielen heute schon nachziehenden Denkern lassen sich Apel und Habermas als 'Vor-Denker' einer philosophischen Kommunikationstheorie apostrophieren. Jedenfalls steht eine fundamentale Theorie der menschlichen Kommunikation im Mittelpunkt ihrer Denkkonvergenzen. Sie bringen damit außerdem ihre Theorie zur Geltung, daß jede Form der Geltungs- und Erkenntnisreflexion unumgänglich auf eine Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation verwiesen wird.

Apel und Habermas nehmen auf zum Teil unterschiedliche Weise Anliegen der neuzeitlichen Philosophie auf. Sowohl die Frage nach den Erkenntnisbedingungen wie das Problem der Subjektwerdung und -absicherung des Menschen gehen in ihre Ausgangsposition mit ein. Ein ausschlaggebender Unterschied zwischen Apel und Habermas besteht in dem Rückgriff auf philosophische Traditionen: während Apel vor allem von der hermeneutischen Schule Heideggers und Ga-

damers kommend den amerikanischen Pragmatismus - besonders von Peirce - aufgreift, versteht sich Habermas als Vertreter Marxscher, kritischer Theorie und wendet sich vornehmlich neuzeitlichen und nicht philosophiespezifischen Konzepten wie der Psychoanalyse Freuds oder der Entwicklungspsychologie Piagets zu. Gemeinsam ist beiden das Interesse an der Kantschen Fragestellung nach der Möglichkeit von Wissenschaft, an der Marxschen These von der Einheit von Theorie und Praxis sowie an der Verwirklichung der Philosophie und an der hermeneutischen Theorie von der universalen Bedeutung der Sprache. Die Periode größter Übereinstimmung dürfte um das Jahr 1973 liegen, was einem Vergleich der Einleitung Apels zu seinen zwei Bänden zur "Transformation der Philosophie"[1] und dem Nachwort Habermas' zu "Erkenntnis und Interesse"[2] zu entnehmen ist. Bereits drei Jahre später zeigen zwei Aufsätze der beiden Philosophen in einem Band eine divergierende Entwicklung[3].

Soweit es nötig und möglich ist, werden deshalb die Denkhorizonte der beiden Philosophen in der Einleitung gemeinsam summarisch dargestellt. In dem Teil, in dem die für die Arbeit relevanten Denkinhalte der Denker vorgestellt werden, ist in den ersten drei Abschnitten von Apel, und den letzten drei von Habermas die Rede. In der Diskussion der Begriffe und Konzepte werden wieder beide gemeinsam verhandelt.

1 Die Fundamente neuen Denkens

Apel wie Habermas räumen der 'Sprache' eine zentrale und entscheidende Stellung in ihrem Denken ein. Sie erkennen in der 'Sprache' das Grundlagenproblem der Wissenschaften und der menschlichen Existenz, mithin auch der Philosophie. 'Sprache' wird nicht ein-

1 Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie: Band 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik; Band 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M. 1976, I., 9 ff.

2 Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1973, 367 ff.

3 Vgl. Karl-Otto Apel (Hrsg.): Sprachpragmatik und Philosophie: Theorie-Diskussion, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1976, 10 ff. und 174 ff., bes. 198 ff.

fachhin als Erkenntnis- und Reflexionsgegenstand gleichgesetzt, sondern - "darüber hat es wohl noch nie ein so deutliches Bewußtsein gegeben wie im 20. Jahrhundert"[4] - als Grund von Erkenntnis und Reflexion. Habermas analysiert im Anschluß an Hegel die Sprache als "die erste Kategorie, unter der der Geist nicht als ein Inneres, sondern als Medium gedacht wird, das weder innen noch außen ist. Darin ist der Geist Logos einer Welt und nicht Reflexion des einsamen Selbstbewußtseins"[5]. Und in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28.6.1965 erklärt Habermas emphatisch: "Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori eingesehen werden. Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die Sprache. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt. ... Mündigkeit ist die einzige Idee, derer wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind"[6]. Apel und Habermas setzen die Struktur der Sprache gegen die Positionen des sprachlosen, weil einsamen und monologischen Selbstbewußtseins[7].

1.1 Der Einbruch der Hermeneutik

Die Ansätze, die Apel und Habermas zu überwinden bzw. zu transformieren trachten, sind bereits in wichtigen Aspekten zur Sprache gekommen. In drei Sätzen lassen sich Apels und Habermas' Einwände vortragen:

a) sie wenden sich gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus, der von der absoluten Priorität des Bewußtseins im Erkenntnisprozeß ausgeht; dagegen setzen sie die "von Heidegger entdeckte sog.

---

4 Karl-Otto Apel, Sprache, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, a.a.O., Band 5, 1383.

5 Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/M. 5. Aufl. 1971, 25.

6 Ebd., 163.

7 Sie nehmen damit Einsichten der hermeneutischen Philosophie (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer) wie der kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer) und der nichtpositivistischen Sprachanalyse (vor allem Wittgenstein II) auf, um das monologische Bewußtsein als sprachloses, also beziehungsloses, letztlich als gar nicht 'lebensfähiges' Bewußtsein zu überwinden.

'existentiale Vorstruktur' des Verstehens"[8]: erst der innerweltliche Zusammenhang des Menschen mit der Welt erlaubt Erkenntnisabsichten;
b) sie wenden sich gegen den methodischen Solipsismus, der an die Möglichkeit eines Rückgangs auf das einzelne Subjekt glaubt; dagegen setzen sie die Nichthintergehbarkeit des 'Mitseins'[9]: erst das Ausgreifen auf die intersubjektive Struktur menschlicher Existenz ermöglicht Erkenntniskategorien;
c) sie wenden sich gegen die "Idee der interessefreien Erkenntnis von etwas als etwas"[10] und gegen die 'abstrakte Alternative vom Empirismus und Apriorismus'; dagegen setzen sie die 'zukunftsbezogene Sorge des Menschen, durch die er sich stets selbst schon übersteigt'[11] und das immer schon geschichtliche Vorverständnis von etwas als etwas.

Apel und Habermas demontieren das absolute Bewußtsein als Prinzip von Wirklichkeit(serkenntnis) durch die Kritik an seiner Sprachlosigkeit. Die monologische und vergegenständlichende Tendenz des absoluten Ichs, ja die Haltbarkeit des absoluten Ichs selbst beruht auf der Abblendung der Sprachlichkeit von Wirklichkeit, die als sprachliche zugleich kommunikativ ist.

1.2 Der Umbruch der Denkkategorien

Über den Ansatz, Bewußtsein als erste und letztlich einzige Wirklichkeitskategorie anzusetzen, ist bereits in vorausgehenden Abschnitten Wichtigstes gesagt worden. Ebenso über den methodischen Solipsismus, der insbesondere für Husserl zur Sackgasse angesichts faktischer Intersubjektivität geworden ist. Der von Wittgenstein her zu verstehende Einwand bei Apel und Habermas gegen jeden Solipsismus, "daß wir - da 'einer allein und nur einmal' nicht einer Regel folgen kann (...) - a priori zur intersubjektiven Verständigung verdammt sind, wenn auch nur jeder einzelne sich in der Welt verstehen und aufgrund dieses 'Vorverständnisses' zu gültigen Er-

8 Apel, Transformation, I., 24.
9 Vgl. ebd.
10 Ebd., 25.
11 Vgl. ebd.

kenntnissen über Dinge und über die Gesellschaft kommen soll"[12], erledigt dieses Konzept als Grundlage einer ernstzunehmenden Wissenschaftsbegründung. Damit verliert sich dann auch jede Form des reinen Apriorismus: von Apriorität kann nun nur noch innerhalb eines bestimmten Bezugsrahmens die Rede sein[13]. Regeln, die die Arbeits- beziehungsweise Verständigungsprozesse unter Menschen organisieren, "haben nicht länger den Status reiner transzendentaler Regeln; sie haben einen transzendentalen Stellenwert, gehen aber aus faktischen Lebenszusammenhängen hervor; aus Strukturen einer Gattung, die ihr Leben durch Lernprozesse der gesellschaftlich organisierten Arbeit ebenso reproduziert wie durch Verständigungsprozesse in umgangssprachlich vermittelten Interaktionen"[14]. Arbeit und Interaktion haften Grundausrichtungen an; Habermas nennt sie: Interessen. Er bringt eine Kategorie ins Spiel, "die sich der Unterscheidung zwischen empirischen und transzendentalen oder faktischen und symbolischen Bestimmungen sowenig fügt wie der zwischen motivationalen und kognitiven"[15].

In der Bewertung des Interesses stimmen Apel und Habermas weitgehend überein[16]. Neben das technische Erkenntnisinteresse empirisch-analytischer Wissenschaft und das praktische Erkenntnisinteresse hermeneutischer Wissenschaften stellt Habermas das "emanzipatorische Erkenntnisinteresse"[17].

Der Begriff des 'emanzipatorischen Erkenntnisinteresses' reformuliert eine maßgebliche Position der Kritischen Theorie gegen die traditionelle Theorie. Bereits Horkheimer ist den interesseleitenden Bedingungen von Erkenntnis und Wissenschaft in Aufsätzen nach-

12 Ebd., 59 f.

13 Sie hat paradoxerweise einen relativen Stellenwert; vgl. ebd., 61.

14 Habermas, Erkenntnis, 240.

15 Ebd., 243.

16 Vgl. ebd., 243 ff.; sowie Apel, Transformation, I., 69 ff.

17 Habermas, Technik, 155; und: Jürgen Habermas, Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1978, 28; vgl. zum Kontext auch: Rüdiger Bubner, Was ist kritische Theorie?, in: Jürgen Habermas u. a. (Hrsg.), Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1971, 160 ff.; dazu kritisch: Reinhart Klemens Maurer, Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie, in: Philosophische Rundschau, Sonderheft, Beiheft 8 (24. Jg.), Tübingen 1977, bes. 7 ff., 29 ff., 35 ff., 54 ff.

gegangen. An den wohl berühmtesten Aufsatz über 'Traditionelle und kritische Theorie"[18] knüpft Habermas in seiner Antrittsvorlesung an[19].

Unter 'traditioneller Theorie' versteht Horkheimer - und mit ihm Adorno[20] sowie später Habermas - eine im Sinne Descartes begründete Wissenschaft, die evident Gegebenes systematisch einzuordnen bemüht ist. Sie "organisiert die Erfahrung aufgrund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. Die Systeme der Disziplinen enthalten die Kenntnisse in einer Form, die sie unter den gegebenen Umständen für möglichst viele Anlässe verwertbar macht"[21]. Horkheimer wertet den nicht durchschauten Zusammenhang von Theorie und gesellschaftlicher Bedingtheit, von Bewußtsein und ökonomischer Verwertbarkeit, von Wissenschaft und Produktionsformen als typisches Merkmal traditioneller Theorie. Es ist ihr eigen, daß "die Beurteilung des Gegebenen anhand eines auch im einfachsten Bewußtsein noch wirksamen herkömmlichen Begriffs- und Urteilsapparates, ferner die Wechselwirkung, die zwischen den Tatsachen und den theoretischen Formen auf Grund der alltäglichen, beruflichen Aufgaben vor sich geht, eine positive gesellschaftliche Funktion ausübt"[22]. Als exemplarischen Typ traditioneller Theorie sehen Horkheimer wie Habermas Husserls Transzendentalidealismus[23] an, weil Husserl zwar in radikaler Absicht die Grundbedingungen von Wissenschaft in der menschlichen Lebenswelt hinterfragt, aber letztlich seine Phänomenologie als reine Theorie in ein abstraktes Verhältnis zur materiellen Realität setzt[24].

Habermas - und in schwächerer Form vor ihm Horkheimer - wirft Husserl die irrige Annahme vor, die kritische Sicht der sich für objektiv haltenden Wissenschaften etabliere ihrerseits eine Theorie, die objektiv und interesselos sei. Dadurch dient Husserl nur dem bisherigen Anliegen traditioneller Theorie, das eigentliche Interesse von Theorie zu verschleiern, anstatt Bildung zu ermöglichen, in der Erkenntnis von Interesse freigesetzt wird[25].

Die Tendenz der Husserlschen Philosophie geht für Horkheimer wie für Habermas in die Richtung der objektivistischen und positivistischen Theorie, die sich unter Verzicht auf Selbstreflexion mit der Systematisierung von faktisch Gegebenem daran beteiligt, den Status quo gesellschaftlicher Realität durch eigene Nutzbarmachung zu stabilisieren.

Der Wertfreiheit und Objektivität von Theorie, der faktisch längst zuwider gehandelt wird, setzen die Vertreter der sogenannten Frankfurter Schule die Ideologiekritik entgegen, die sich im

---

18 Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt/M. 1970, bes. 12 ff.

19 Vgl. Habermas, Technik, 147.

20 Vgl. Adorno, Dialektik, a.a.O., 19 ff.

21 Horkheimer, 57.

22 Ebd., 26.

23 Vgl. ebd., 13; Habermas, Technik, 147 f., 150 ff.

24 Das liegt unter anderem daran - wie in Teil A.II. gezeigt, daß Husserl von vornherein nur 'abstrakte' Wirklichkeit zur Grundlage seiner Analyse von Erkenntnis macht.

25 Vgl. Habermas, Technik, 153 ff.

Rahmen einer Gesellschaftstheorie vollzieht. Gegenstand der Reflexion ist die Gesellschaft und sind die erkenntnisleitenden und theoriebedingenden Umstände von Wissenschaft. Erkenntnistheorie, die die Bedingungen menschlicher Erkenntnis zu klären beabsichtigt, ist einzig "als Gesellschaftstheorie"[26] möglich. Die Kritische Theorie der Vertreter der Frankfurter Schule, allen voran Horkheimer, Adorno und Habermas, setzen ihren Antipoden keinen abgeklärten Gesellschaftsbegriff gegenüber. Die Kritische Theorie versteht sich primär als Kritik bestehender, unvernünftiger Verhältnisse. Sie steht daher nicht im Dienst des Status quo, sondern gegen jegliche unmenschliche Bedingungen. Das Ziel ist der vernünftige Zustand der Gesellschaft und das "Glück aller Individuen"[27]. Die praktische Dimension der Kritischen Theorie besteht darin, die Selbstreflexion des Menschen als Bildungsprozeß des menschlichen Subjektseins zu betreiben. Sie verfolgt ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse.

So sehr es den Vertretern Kritischer Theorie um die Absetzung von der idealistischen Hypostasierung des Geistes in der neuzeitlichen Philosophie zugunsten einer eher materialistisch-marxschen Sichtweise der Realität geht - so sehr insistieren sie doch gemeinsam auf den Ideen dieser Bewußtseinsphilosophie für eine Subjektwerdung des Menschen.

Klärend trägt Habermas nach: "Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse... kann sich erst in dem Maße ausbilden, als repressive Gewalt in Form normativer Machtausübung in den Strukturen verzerrter Kommunikation auf Dauer gestellt, d. h. als Herrschaft institutionalisiert wird. Es zielt auf Selbstreflexion ab"[28].

Selbstreflexion gewährt Einblick in die nicht einfachhin gegebenen Bedingungen der Erkenntnis und des Subjektseins, gewährt Einblick in die von Hegel wie Marx herausgestellte Genese der Erkenntnisbedingungen und den Bildungsprozeß des Subjektseins des Menschen[29]. Selbstreflexion dieser Art birgt "die Erfahrung der emanzipativen Kraft der Reflexion, die das Subjekt in dem Maße, als es sich in seiner Entstehungsgeschichte transparent wird, an sich erfährt. Die Erfahrung der Reflexion artikuliert sich inhaltlich im Begriff des Bildungsprozesses, methodisch führt sie zu einem Standpunkt, von dem aus die Identität der Vernunft mit dem Willen zur Vernunft zwanglos sich ergibt. In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung"[30]. "Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen"[31], "denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft"[32].

Habermas greift hier den seit der Aufklärungszeit geltenden Gedanken von der konstitutiven Funktion der Freiheit für den Menschen

26 Habermas, Erkenntnis, 9.

27 Horkheimer, 60.

28 Habermas, Theorie, 28.

29 Insofern sind die jeweils festgestellten dialektischen Strukturen dieselben.

30 Habermas, Erkenntnis, 243 f.

31 Habermas, Technik, 164.

32 Habermas, Erkenntnis, 244.

auf. Kants Transzendentalphilosophie ist als ein erster, fundamentaler Schritt der beschriebenen Selbstreflexion zu verstehen. Die Anstrengungen Fichtes liefen auf eine absolute Vorrangstellung der Freiheit vor anderen menschlichen Wirklichkeitsdimensionen hinaus[33]. Hegels phänomenologische Analyse förderte die Genese des freien Subjekts zutage. Marx stellte den gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungsrahmen dazu und verwies gegenüber Hegel auf die Kraft der Arbeit als Medium der Emanzipation[34].

Habermas' theoretischer Ansatz erscheint zunächst eher wie eine Fortsetzung der Optionen der Bewußtseinsphilosophie statt wie eine Gesellschaftstheorie im Marxschen Sinne. Es gehört zum eigentlichen Charakter der Kritischen Theorie - dies wird besonders in der "Negativen Dialektik[35] Adornos deutlich - daß die materiellen, gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen ausgerechnet in der (Selbst-) Reflexion ihre volle Geltung erlangen. Dies ist nicht zuletzt eine Konsequenz aus der Einsicht, daß die heutige Gattungsgeschichte nur "als Bildungsprozeß ... in dem sich das Gattungssubjekt als solches erst konstituiert"[36] begriffen werden kann. Dieser Bildungsprozeß in der Form der Selbstreflexion wird gesellschaftlich organisiert als kommunikatives Handeln. Auf Übereinstimmung, Gemeinschaft und Verständigung zielendes Handeln ist das Medium "für den Bildungsprozeß des selbstbewußten Geistes"[37]. Nun mag der emanzipatorische Charakter kommunikativen Handelns wohl reflexiv einzusehen sein, doch erlangt er damit noch lange keine gesellschaftliche Realität. Die (ideologie-) kritische Funktion der Selbstreflexion liegt darin, "hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse"[38] zurückzugehen "und den Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung als solchen freizulegen"[39]. "Dieses Interesse erstreckt sich auf die Erhaltung einer Intersubjektivität der Verständigung ebenso wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation"[40].

Apel ergänzt Habermas' Ausführungen durch den Einwand: "Theoretische Reflexion und materiell-praktisches Engagement sind, trotz der Identität der Vernunft mit dem Vernunftinteresse, nicht identisch, sondern treten auf der höchsten Stufe philosophischer Reflexion als polar entgegengesetzte Momente innerhalb des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses noch einmal auseinander"[41]. Apel wiederholt die These von Habermas, daß die Reflexion nur jenen Teil des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses beinhaltet, der "an Entdogmatisierung und Kritik jeder Überzeugung" interessiert ist und "aus dem die Wissenschaft, trotz allen heuristischen Engagements, ihre Legitimation als Wissenschaft bezieht. Zu glauben, damit könnte auch jener polar entgegengesetzte Teil des emanzipatorischen

33 Vgl. Habermas, ebd., 52 ff. und 253 ff.

34 Vgl. ebd., 36 ff.

35 Adorno, Dialektik, a.a.O.

36 Habermas, Erkenntnis, 243.

37 Habermas, Technik, 23.

38 Ebd., 91.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Apel, Transformation, I., 153.

Interesses gedeckt werden, den Marx in Anspruch nahm, als er forderte, die Welt müsse nicht nur interpretiert, sondern verändert werden - dies zu glauben würde m. E. auf eine idealistische Illusion hinauslaufen"[42]. "Die von Habermas postulierte Identität von Erkenntnis und Interesse, von Reflexion und praktischem Engagement setzt, wie mir scheint, die von Marx geforderte 'Verwirklichung der Philosophie', welche zugleich ihre 'Aufhebung' sein würde, schon voraus, statt sie als ein 'regulatives Prinzip' zu betrachten, dem - unbeschadet seiner Geltung - 'nichts Empirisches korrespondieren kann' (Kant)"[43].

Der hier bereits sich abzeichnende Unterschied zwischen Apel und Habermas in der Ansicht vom Verhältnis von Theorie und Praxis wird sich später noch fundamentaler zeigen. Wichtig ist ihr gemeinsamer Ausgangspunkt bei der Grundorientierung der Selbstreflexion, die vom kommunikativen Handeln her und auf kommunikatives Handeln hin organisiert ist. Damit nehmen sie einerseits eines der bedeutendsten Ergebnisse neuzeitlicher Reflexion auf, nämlich die Freiheit als eine konstitutive und empirisch nicht abdeckbare Größe für die Subjektwerdung des Menschen zu betrachten. Andererseits setzen sie sich von einer bislang maßgeblichen Prämisse neuzeitlicher Philosophie ab, nämlich das monologisch autarke Bewußtsein des Menschen sei der Grund seiner freien Subjektwerdung.

Die Emanzipation der Menschen aus repressiven Kommunikationsstrukturen zur herrschaftsfreien Kommunikation impliziert die freie Subjektwerung der Menschen miteinander. Entscheidender Gesichtspunkt ist, daß keiner allein und nur für sich, sondern nur alle gemeinsam freie Subjekte werden können. Freiheit fungiert nur in der Form intersubjektiver Möglichkeitsbedingungen von Subjektsein.

Dieser vom Deutschen Idealismus und von Marx herkommende Aspekt macht einen Standpunkt unmöglich, der "von der Hypostasierung eines 'Subjekts' oder 'Bewußtseins überhaupt' als des metaphysischen Garanten der intersubjektiven Geltung von Erkenntnis ausgeht"[44]. Deshalb ist "vom Apriori einer realen Kommunikationsgemeinschaft ..., die für uns praktisch mit der menschlichen Gattung oder Gesellschaft identisch ist"[45], auszugehen. "Im Apriori der Verständigungsgemeinschaft gewinnt demnach die menschliche Gattung als quasi-transzendentales Subjekt der Wahrheit den Sinn-Ereignissen der Seinsgeschichte gegenüber (...) ihren Selbstand solidarischer Verantwortung zurück"[46].

---

42 Ebd., 153 f.

43 Ebd., 153, Anmerkung 41.

44 Ebd. 59.

45 Ebd. 60.

46 Ebd., 61.

Bereits in seinem Nachwort zu "Erkenntnis und Interesse" von 1973 zeigt sich, daß Habermas nur von einer vorläufigen Funktion einer transformierten Transzendentalphilosophie ausgeht. Nur auf transzendentale Weise läßt sich eine "Analyse der Bedingungen des Unbedingten"[47] durchführen, solange eine 'naturalisierte Transzendentalphilosophie'[48], also die universalpragmatische Rekonstruktion von Regelsystemen, noch allzu unbefriedigende Ergebnisse liefert. Wenn auch die inhaltlichen Aspekte der Positionen von Apel und Habermas später zur Sprache kommen, ist doch hier schon die Aufhebung transzendentalphilosophischer Kategoerien zugunsten einer 'Transzendentalpragmatik' festzuhalten, die von beiden Philosophen anfänglich durchgeführt worden ist.

Die Auseinandersetzungen mit den transzendentalphilosophischen Kategorien, die die gesamte neuzeitliche Philosophie mitbestimmt haben, erfolgte bei Apel und teilweise auch bei Habermas im Anschluß an PEIRCE. Wenn auch die kritischen Verdienste von Heidegger, Gadamer und Wittgenstein in diesem Zusammenhang nicht zu gering veranschlagt werden dürfen, so sind doch die bis in Formulierungen hinein prägendsten Impulse von Peirce ausgegangen. Apel selbst hat Peirce in Deutschland bekanntgemacht und interpretierend aufgearbeitet[49].

Kant hatte die (Selbst-) Reflexion der Vernunft auf ihre immanenten, der Erfahrung gegenüber transzendenten und apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständen Transzendentalphilosophie genannt[50]. Kant verband diese Position einer Methode mit der Position eines Inhalts: letzte Instanz und höchster Punkt der Erkenntnisleistung ist das (formale) Ich des 'Ich denke', das als "transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins"[51] apriori die 'ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption"[52] sicherstellt.

Die moderne 'Logic of Science' glaubte, die transzendentale Fragestellung Kants völlig überwinden zu können. Die transzendentalphilosophischen Bedingungen wurden ersetzt durch die Regelsysteme der Wissenschaftssprachen, die sie in ihrer logischen Syntax und Semantik mitführen. Das 'Bewußtsein überhaupt' ist dann entweder ganz überflüssig oder aber durch den Menschen als Subjekt, das sich wissenschaftlich auf ein Objekt reduzieren läßt, ersetzbar. Das funktioniert allerdings nur so lange, wie man "die Intersubjektivi-

47 Ebd., Habermas, Erkenntnis, 410.

48 Vgl. ebd., 415 f.

49 Vgl. Karl-Otto Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt/M. 1975, bes. 11 ff.

50 Vgl. Kant, Reine Vernunft, a.a.O., 74 ff.

51 Ebd., 176.

52 Ebd., 179.

tät der möglichen Geltung aller empirischen Wissenschaft durch die Syntax und Semantik der einen 'Ding'- bzw. 'Tatsachen'- Sprache sicherstellen zu können glaubt"[53].

Zwei Probleme verursachen eine Modifikation dieses Standpunkts. Bei der Verifikation von wissenschaftlichen Aussagen zeigt sich, daß wissenschaftliche Theorien (zumal, wenn das Objekt selbst die Wissenschaft ist) nicht unmittelbar auf Tatsachen bezogen werden können. Tatsachen liegen immer schon in einer interpretierten Form vor; Theorien haben es mit Basisaussagen zu tun, die um ihrer Geltung willen auf die Verständigung der Wissenschaftler angewiesen sind. Die Wissenschaftler erweisen sich als Subjekte der Wissenschaft, die auf nicht formalisierte Sprache zurückgreifen müssen. Dabei entsteht sogleich ein zweites Problem: "Die formalisierte Wissenschaftssprache kann nicht, wie der frühe Wittgenstein postulierte, von der nicht mehr reflektierbaren logischen Form 'der' Sprache bzw. 'der' Welt Gebrauch machen; sie muß vielmehr als ein konventionelles 'semantical framework' durch Wissenschaftler, die sie in einer Metasprache pragmatisch interpretieren, eingesetzt und legitimiert werden"[54]. "Die logische Analyse der Forschung richtet sich deshalb nicht auf die Leistungen eines transzendentalen Bewußtseins überhaupt, sondern auf die Leistungen eines Subjektes, das den Forschungsprozeß im ganzen trägt, auf das Kollektiv der Forscher, die ihre gemeinsame Aufgabe kommunikativ zu lösen versuchen"[55].

Die Unumgänglichkeit einer intersubjektiv zu betreibenden Wissenschaft und wissenschaftlichen Verständigung nötigt, als Ziel der Bemühungen "eine intersubjektiv einheitliche Welt-Interpretation"[56] zu postulieren. Sie muß "auf dem Wege der Zeichen-Interpretation ... erreicht werden können"[57]. Daraus geht hervor, daß die Idee der universellen Verständigung (zunächst nur auf die Wissenschaftler bezogen) als 'regulatives Prinzip' im Sinne Kants[58] allen Formen des kommunikativen Handelns vorausgesetzt werden muß.

Die Idee von der universellen Verständigung begründet auf der einen Seite die Annahme eines 'transzendentalen Sprachspiels', in dem die Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Verständigung schon vorausgesetzt wird. Ohne diese Annahme ist allein der Versuch, zu einer universellen Verständigung zu gelangen, sinnlos. Auf der anderen Seite begründet die Idee universeller Verständigung, daß das 'transzendentale Sprachspiel' nur in Geltung gesetzt ist, indem nach ihm gehandelt wird. Das heißt: "Ohne zugleich an der Herstellung des universalen, konsistenten Sprachspiels im widerspenstigen Medium der konkreten menschlichen Sprachspiele und Lebensformen zu arbeiten"[59], kann es keine Befolgung der 'transzendentalen Regel' geben. "Erst die Überwindung aller konkreten Sprachspielschranken im Sinne einer unbegrenzten Kommunikationsgemein-

---

53 Apel, Transformation, II., 158.

54 Ebd., 160.

55 Habermas, Erkenntnis, 120 f.

56 Apel, Transformation, II., 160.

57 Ebd.

58 In Vorformen bereits bei Leibniz und Fichte vertreten.

59 Apel, Transformation, II., 163.

schaft würde die sozialen Verhältnisse schaffen, welche die universale Verständigung konkret möglich machen könnten"[60].

Peirce hat das erkenntnistheoretische Problem aufgegriffen, daß nach neuzeitlicher Fragestellung die "kantische Frage nach Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis als Frage nach der Möglichkeit intersubjektiver Verständigung über Sinn und Wahrheit von Sätzen bzw. Satzsystemen zu erneuern" ist[61]. Erkenntniskritik wäre dann nicht Bewußtseinsanalyse, sondern "Sinnkritik als Zeichen-Analyse"[62].

Peirce nimmt mit Hilfe des Mediums Sprache eine Transformation der transzendentalen Logik Kants vor. Er analysiert die 'Zeichenrelation' in der pragmatischen Dimension, das heißt im Verhältnis von Zeichen, Zeichengebrauch und Zeichenbenutzer. Ein Zeichen bestimmt er als "etwas", das für einen Interpretanten in einer Hinsicht und Qualität etwas anderes repräsentiert"[63]. Aus der dritten der drei aus dieser Analyse abgeleiteten Kategorie folgert Peirce für die gesamte Philosophie: daß 1. "keine Erkenntnis von etwas als etwas ohne eine reale Zeichenvermittlung anhand materieller Zeichenverhikel" möglich ist: daß 2."keine Repräsentationsfunktion des Zeichens für ein Bewußtsein ohne eine reale Welt, die prinzipiell als in Hinsichten repräsentierbare, u. d.h. erkennbare gedacht werden muß", erkenntlich ist: und 3. schließlich, daß es "keine Repräsentation von etwas als etwas durch ein Zeichen ohne Interpretation durch einen realen Interpreten" geben kann[64].

Wird Erkenntnis dermaßen pragmatisch und materialistisch verstanden, dann bleibt für das transzendentale Subjekt Kants kein Platz mehr. Die Frage nach dem Erkenntnissubjekt stellt sich neu. Als 'transformiertes' Erkenntnissubjekt bezeichnet Peirce die "reale Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft" der Wissenschaftler, "in der zugleich eine ideale, unbegrenzte Gemeinschaft", als deren Ziel vorausgesetzt wird[65]. In diesem 'quasi-transzendentalen Subjekt' soll die postulierte Einheit der Erkenntnis als Interpretation gewährleistet sein. Kants letzte Voraussetzung und höchster Punkt der Erkenntnis - die transzendentale Synthesis der Apperzeption - wird also ausgewechselt gegen das "Postulat einer 'letzten Überzeugung', in der, nach einem hinreichend lange durchgeführten Forschungsprozeß" (long run), "die unbegrenzte Gemeinschaft der Wissenschaftler übereinstimmen würde"[66]. Garant objektiver Erkenntnis und letztes regulatives Prinzip ist demnach der Konsens einer geschichtlich-realen Interpretationsgemeinschaft.

Während sich Apel weitgehend affirmativ zur Position Peirces verhält und bereit ist, dessen Sinnkriterium einen transzendentalen Charakter zuzugestehen[67], trägt Habermas eine kritische Distanzierung vor. Habermas ist zwar in der Lage, die transformatorische

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Ebd., 170.

64 Ebd., 189 f.

65 Ebd., 198.

66 Ebd., 191 f.

67 Vgl. ebd., 157 ff.; Apel, Denkweg, 11 ff.

Leistung der Kantschen Philosophie anzuerkennen und auch in vielen Punkten mitzumachen. Er kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, Peirce etabliere das pragmatische Sinnkriterium in einem so absoluten Sinne, daß er damit die Grundlage des Pragmatismus selbst zerstöre und einem heimlichen Positivismus nachgebe[68]. "Hätte Peirce die Kommunikation der Forschenden als ein unter empirischen Bedingungen sich bildendes transzendentales Subjekt ernstgenommen, dann wäre der Pragmatismus zu einer die eigenen Schranken überschreitenden Selbstreflexion genötigt worden. Er hätte bei fortgeführter Analyse darauf stoßen müssen, daß der Boden der Intersubjektivität, auf dem die Forschenden immer schon stehen, wenn sie über metatheoretische Fragen einen Konsensus herzustellen versuchen, nicht der Boden des prinzipiell einsamen zweckrationalen Handelns ist"[69]. So macht sich hier Habermas zum Sprecher für einen transzendentalen Rahmen intersubjektiver Verständigung. Die Gleichsetzung der Gemeinschaft der Forschenden mit dem (quasi-)transzendentalen Subjekt der Verständigung bzw. Erkenntnis reduziert Interaktion auf zweckrationales Handeln. "Gerade diese Selbstreflexion müßte zeigen, daß sich das Subjekt des Forschungsprozesses auf den Boden einer Intersubjektivität bildet, die als solche über den transzendentalen Rahmen instrumentalen Handelns hinausgreift. Die Kommunikation der Forschenden nimmt bei der dialogischen Klärung metatheoretischer Fragen eine an den Rahmen symbolisch vermittelter Interaktionen gebundene Erkenntnis in Anspruch, die für den Erwerb technisch verwertbaren Wissens vorausgesetzt ist, ohne daß sie unter Kategorien dieses Wissens selber zu rechtfertigen wäre"[70].

Der hiermit angezeigte Diskussionsstand dokumentiert sehr eindringlich, wie groß der Abstand zur klassischen erkenntnistheoretischen Fragestellung und zu neuzeitlichen Prämissen geworden ist. Die Inhalte und Kategorien der Bewußtseinsphilosophie sind umgebrochen worden mit Hilfe der Sprach- und Gesellschaftskritik zu Kategorien einer wie immer näher zu kennzeichnenden Kommunikationsphilosophie.

Apel und Habermas belegen durch ihr Denken, wie fragwürdig die neuzeitlichen Dualismen von transzendental und empirisch, von apriorisch und aposteriorisch, von theoretisch und praktisch geworden sind. Ohne daß sie die Leistungen der neuzeitlichen Philosophie leugneten, herabsetzten oder übergingen, sind sie doch gezwungen, deren Optionen insofern in Frage zu stellen, als sie an vorgeprägte Kategorien gebunden sind, die unter anderem die Subjekt-Objekt-Relation oder das Bewußtsein überhaupt jedem Erkenntnisprozeß voraussetzen. Sie stimmen beide darin überein, den Bereich der menschlichen Kommunikation als den Ort der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Wahrheit und Verständigung zu reklamieren. Zu klären ist, ob ihre Positionen auf die aufgeworfenen Fragen und Problematisierungen neuzeitlichen Denkens Antworten liefern.

---

68 Vgl. Habermas, Erkenntnis, 154 ff., 173 ff.

69 Ebd., 175 f.

70 Ebd., 178

2 Eine Basistheorie der Kommunikation

Wegen unterschiedlicher Nuancen in den Überlegungen von Apel und Habermas werden beide Philosophen nacheinander in je drei Abschnitten vorgestellt. Dabei lege ich den Schwerpunkt auf solche Inhalte, die im Dienst einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation stehen.

Denn die bei beiden Philosophen auszumachende Fundamentaltheorie der Kommunikation von Menschen ist zwar ein unumgängliches Element der Konzeption, die sie je für sich verfolgen; doch sie läßt sich nicht einfachhin zur verfolgten Konzeption beider Denker erklären.

Apels Bemühungen bewegen sich in der Perspektive einer 'transzendentalen Semiotik in pragmatischer Absicht', früher kurz 'Transzendentalpragmatik' genannt. Er geht darin der Intention nach, im Erbe der neuzeitlichen Philosophie, der amerikanischen und angelsächsischen Sprachkritik und der modernen Wissenschaftstheorie ein umfassendes Modell der Letztsicherung von Bedingungen der Möglichkeit der Gültigkeit wissenschaftlicher Theorien und der Verständigung der Menschen zu erstellen. Ohne dabei einer Trennung von Theorie und Praxis das Wort zu reden, setzt Apel auf einen Vorsprung der Theorie vor der Praxis aufgrund der Möglichkeiten einer (quasi-)transzendentalen Reflexion[1]. Dieser Vorsprung darf nicht so mißverstanden werden, als könne die Theorie bereits die (vorwegnehmende) Realisierung selbst beinhalten oder sich gar als solche verstehen. Der Vorsprung hält lediglich die Verbesserung offen und fest, die in einem theoretischen Diskurs durch kontrafaktische Antizipation der idealen Sprechsituation möglich und notwendig, gesellschaftlich-geschichtlich noch durchzusetzen ist.

Habermas optiert wie bereits zu Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit für eine Erkenntnistheorie qua Gesellschaftstheorie. Seine Anstrengungen richten sich primär auf eine Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft und der menschlichen Lebensbedingungen in der modernen Welt. Seit der Hinfälligkeit der orthodoxen marxistischen Theorie liegt keine Gesellschaftstheorie mehr vor, die die modernen Bedingungen heutiger Gesellschaften umfassend und adäquat reflektiert. Von dieser Option aus sucht Habermas - unter Rückgriff auf idealistische, Marxsche, sprachpragmatische und psychoanalyti-

1 Vgl. Apel, Transformation, I., 60.

sche Denkkategorien - zunächst einmal, Elemente einer solchen Gesellschaftstheorie zu erstellen, zu reflektieren und in erste Zusammenhänge zu bringen.

Trotz der durchaus unterschiedlichen Ausgangspunkte und Optionen haben sich Apel und Habermas in der Einsicht zusammengefunden - und bei deren Durchklärung voneinander gelernt -, daß eine Basistheorie der menschlichen Kommunikation zum Kernstück und zur Grundlage sowohl einer Selbstreflexion wissenschaftlicher Theorie wie einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie gehört. Sie haben damit jene Position hinter sich gelassen, die für beide Fälle das Bewußtsein des einsamen und damit sprachlosen Denkers zum Fundament reklamierte.

2.1 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft

Apel verdankt seine konstruktiven Ideen vor allem seiner Kritik an der klassischen und hermeneutisch orientierten Transzendentalphilosophie sowie der Auseinandersetzung mit der 'Logic of Science' und der analytischen Sprachkritik.

Er nimmt einerseits die Überzeugung Heideggers auf, der Mensch als befindlich-besorgendes In-der-Welt-Sein erkenne Phänomene nur "als etwas" in einem Bewandtnishorizont, weil er immer schon in einem sprachlich vermittelten Sich-vorweg-Sein existiere[2]. Er nimmt andererseits die Erkenntnis des späten Wittgenstein auf, eine nicht intersubjektive Selbst- und Objekterkenntnis sei unmöglich. Daß etwas überhaupt 'als etwas' erkannt werden kann, geht zurück auf das ursprüngliche Verwobensein jeden Sprachspiels mit der Lebensform bzw. auf den Bewandtnishorizont des besorgenden In-der-Welt-Seins[3]. Deshalb kommt für Apel diesem Bewandtnishorizont ein transzendentaler Status der Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis zu. Das faktische Eingebundensein des Menschen in sprachliche Muster, durch die ein intersubjektiv erstelltes Vorverständnis vermittelt wird, hat apriorischen Charakter. "Insofern geht die hermeneutisch transformierte Transzendentalphilosophie vom Apriori einer realen

2 Ebd., 25.

3 Vgl. ebd.

Kommunikationsgemeinschaft aus, die für uns praktisch mit der menschlichen Gattung oder Gesellschaft identisch ist", weil nämlich nur so Evidenz "im Rahmen des interpersonalen Konsensus als 'Wahrheit' gelten" kann[4].

Für Apel reichen hermeneutische Philosophie und szientistische Kritik nicht an das Niveau geltungstheoretischer Reflexion von Wahrheit und Erkenntnis in Kantischer Manier heran. Da die Kantsche Philosophie durch das neu entwickelte Bewußtsein vom Grundlagenproblem 'Sprache' überholt und reformbedürftig ist, muß die Rechtfertigung der Geltungsansprüche von Erkenntnis normativer Orientierung auf dem Wege einer transformierten Transzendentalphilosophie vorgenommen werden.

Das transzendentale Subjekt, daß die Prüfung und Reflexion der Geltung von Wahrheitsansprüchen praktiziert, wird als die oben beschriebene Kommunikationsgemeinschaft bezeichnet. Der elitäre Charakter der Wissenschaftlergemeinschaft nach Peirce wird zugunsten der Gesellschaft, der Menschheit fallen gelassen. Worin aber besteht die Notwendigkeit der Teilnahme des Einzelnen an der Kommunikationsgemeinschaft, und wie wird sie ihm einsichtig?

Die "Notwendigkeit einer Verständigung in der realen Kommunikationsgemeinschaft" muß sich zurückführen lassen auf die Teilnahme jedes Einzelnen an "einer idealen Kommunikationsgemeinschaft", denn "in gewisser Weise muß jeder 'mündige' Mensch, jeder, der im Sozialisierungsprozeß mit der Spracherlernung zugleich die 'kommunikative Kompetenz' erworben hat, schon in der Wahrheit sein und sich dieses Umstandes auch durch die 'transzendentale Reflexion' versichern können"[5]. Das bedeutet: erstens ist Sprache transzendental-hermeneutisch zu begreifen, sofern sie die "kritische Konsensusbildung in einer, in der realen Kommunikationsgemeinschaft allererst herzustellenden, idealen Kommunikationsgemeinschaft" ermöglicht und konstituiert[6]; zweitens ist jedem einzelnen Menschen eine kommunikative Kompetenz zu unterstellen, die es ihm erlaubt, Situationen der Rede und der Kommunikation in ihren Bedingungen herzustellen[7]. Die Teilnahme an der Kommunikationsgemeinschaft setzt die

4 Ebd., 60.

5 Ebd.

6 Apel, Transformation, II., 355.

7 Vgl. ebd., 302, 305 ff.

freie Entscheidung des Menschen voraus, an ihr teilnehmen zu wollen und die Bedingungen der Kommunikation zu akzeptieren.

2.2 Die Antizipation idealer Kommunikation

Grundbedingung eines Geltungsansprüche prüfenden Diskurses ist es, die jeweils anderen Teilnehmer als vernünftige Subjekte logischer Argumentation anzuerkennen. Doch darüber hinaus reklamiert Apel: "Alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen müssen als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlungen und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung des Denkens auf keinen Diskussionspartner und auf keinen seiner virtuelle Diskussionsbeiträge verzichten kann. Diese Forderung wechselseitiger Anerkennung von Personen logischer Argumentation und nicht schon der logisch richtige Verstandesgebrauch der Einzelnen rechtfertigt m.E. die Rede von der 'Ethik der Logik'"[8]. Dieses Prinzip der universalen, weil alle potentiellen Kommunikationsteilnehmer einbeziehenden wechselseitigen Anerkennung der Menschen als Personen, liefert eine notwendige Bedingung "der moralischen Geltung von Normen"[9]. Dazu tritt als hinreichende Bedingung, daß die Teilnahme an Kommunikation die Zustimmung zur oben genannten moralischen Grundnorm beinhaltet.

Wer nach hinreichender Bedingung der moralischen Geltung von Normen fragt, nimmt ja bereits an der Diskussion teil. Wer argumentiert, begibt sich immer schon in eine Solidarität mit den anderen Teilnehmern in Interesse der Verständigung, der Wahrheitsfindung und herrschaftsfreier Kommunikation.

Offensichtlich wird hier ein Widerspruch zwischen erfahrbarer, realer Kommunikationsgemeinschaft und unterstellter, idealer Kommunikationsgemeinschaft. Ein Widerspruch, dessen Auflösung man "nur von der geschichtlichen Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der realen erwarten" kann; "ja man muß diese geschichtliche Auflösung des Widerspruchs moralisch postulieren"[10].

8 Ebd., 400.
9 Ebd., 415.
10 Ebd., 431.

Aus diesem Postulat lassen sich "zwei grundlegende regulative Prinzipien für die langfristige moralische Handlungsstrategie jedes Menschen ableiten: erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen"[11]. Das zweite setzt das erste notwendig voraus, gibt ihm aber auch erst seine Bedeutung.

In jeder realen Kommunikationsgemeinschaft müssen die Teilnehmer also die ideale Kommunikationsgemeinschaft antizipieren; nur durch Unterstellung der Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist eine reale Verständigung möglich. Wer immer "das Apriori der Verständigungsgemeinschaft zur Illusion erklärt, bestätigt es zugleich dadurch, daß er noch argumentiert; und er bestätigt es übrigens auch dann, wenn er sich im Namen einer unterdrückten und von der Kommunikation praktisch ausgeschlossenen Klasse gegen das in der institutionalisierten Kommunikation vorausgesetzte Einverständnis sperrt und insofern die Argumentation scheinbar verweigert; denn auch in diesem Fall begründet er sein Verhalten durch die Solidarisierung mit einer realen Kommunikationsgemeinschaft, die für ihn die Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft verkörpert"[12].

2.3 Die Ethik der Logik

Apel verwahrt sich gegenüber Mißverständnissen, 'transzendentalpragmatische Reflexion oder Besinnung" mit 'kluger Berücksichtigung des Hintergrundwissens, der Interessen, der akzeptierten Meinungen, der soziokulturell bedingten Verhaltensregeln und Gepflogenheiten des Partners' zu verwechseln[13]. Nur die transzendentalpragmatische Reflexion kann zu einem zwingenden Nachweis der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit solcher Voraussetzungen von (gelingener)

11 Ebd.

12 Apel, Transformation, I., 62.

13 Karl-Otto Apel, Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: ders. (Hrsg.), Sprachpragmatik, a.a.O., 116.

Kommunikation ansetzen. Deshalb können "universalpragmatische Bedingungen aller Kommunikation nur auf dem Wege der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit argumentativer Diskurse als nicht empirische Bedingung exemplarisch sichtbar gemacht werden"[14].

So ist aufgrund empirischer Normen durchaus eine Lüge möglich. Ihre mögliche Wirklichkeit besagt zwar, daß es eine Verletzung normativer Strukturen gibt, nicht aber, daß es eine Verneinung oder gar eine Aufhebung dieser normativen Strukturen gibt. Vielmehr weist die Fähigkeit, zwischen Lüge und Wahrhaftigkeit unterscheiden zu können, auf ein implizites Regelwissen jedes Kommunikationsteilnehmers hin, das "wir bei uns selbst und allen denkbaren Kommunikationspartnern immer schon notwendigerweise a apriori voraussetzen"[15].

Nur eine transzendentalpragmatische Reflexion vermag die Notwendigkeit der Unterstellung allgemeingültiger Normen a priori für die menschliche Kommunikation auszuarbeiten, weil sie sich der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Geltung wie z.B. von Kommunikationsnormen stellt. Nur aus einer transzendentalpragmatischen Besinnung, die eine 'Letztbegründung' normativer Strukturen angeht, lassen sich "ethische Normen für die Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft"[16] ableiten. Aus theoretischen Axiomen und universalen Regelsystemen folgen noch keine notwendigen moralischen Normen; vielmehr muß in der reflexiven Argumentation der Nachweis geliefert werden, "daß jeder mögliche Diskussionspartner (jeder also, der überhaupt die Frage nach einer möglichen Begründung der intersubjektiven Gültigkeit von Normen aufwerfen kann) die universalpragmatischen Normen der Ethik notwendigerweise (nämlich als Bedingungen der Möglichkeiten seines sinnvollen Argumentierens) schon anerkannt hat"[17]. Eine transzendentalpragmatische Begründung ethischer Normen geht deshalb vom "methodischen Primat der Selbstbegründung des argumentativen Diskurses"[18] aus.

14 Ebd., 117.
15 Ebd., 119.
16 Ebd., 121.
17 Ebd., 122.
18 Ebd., 123.

Weil der argumentative Diskurs eine 'implizit zugehörige Meta-Institution'[19] aller Sprachhandlungen ist, in der allein "das Regelbefolgen" verständlich, legitimiert oder kritisiert werden kann[20], kommt das 'transzendentale Sprachspiel' über den argumentativen Diskurs "zum expliziten Bewußtsein und zur Institutionalisierung seiner transzendentalen Funktion"[21]. Allein im Diskurs können alle Interessen aller potentiellen Teilnehmer wahrgenommen werden, weil er "seiner Idee nach die Institutionalisierung der rationalen Selbstreflexion des transzendentalen Sprachspiels der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft darstellt"[22].

Alle Teilnehmer der Kommunikationsgemeinschaft verpflichten sich durch ihre Teilnahme, alle normativen Geltungsansprüche "nach Maßgabe der intersubjektiven Universalisierbarkeit der durch sie vertretenen Interessen"[23] diskursiv einzulösen bzw. einlösen zu können. Dies läßt sich so verstehen, daß es um eine "in den Regeln der Kommunikation begründeten Verpflichtung auf soziale Realisierung der Intersubjektivität durch Sinnverständigung und Konsensbildung über Ansprüch in einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft"[24] geht. Dies führt des weiteren zu einer "Transzendentalphilosophie, deren 'transzendentales Subjekt' zwar aus sinnkritischen Gründen postuliert, im übrigen aber kontrafaktisch antizipiert und immer noch allererst - in the long run - realisiert werden muß"[25]. Soweit sich die menschliche Gesellschaft als "sich selbst noch nicht transparent, sondern eher im Sinn einer Pseudo-Natur entfremdet"[26] zeigt, "läßt sich ersehen, daß das erkenntnisleitende Interesse, das den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften zugrunde liegt, weder das der reinen Objekt-Verfügbarmachung noch das der reinen Verständigung im Sinne einer schon vorausgesetzten (idealen) Kommunikationsgemeinschaft sein kann; eher

19 Vgl. ebd.
20 Ebd.
21 Ebd., 124.
22 Ebd., 126.
23 Ebd.
24 Ebd., 127.
25 Ebd.
26 Ebd., 144.

ist es das Interesse an der Veränderung des Bewußtseins (bzw. des Verhältnisses von Bewußtsein und Unbewußtem) im Sinne der reflexiv vermittelten Beseitigung der Kluft zwischen dem immer schon antizipierten verantwortlichen Subjekt und dem realiter vorgefundenen Objekt-Subjekt der Geschichte"[27]. Es ist dies das emanzipatorische Erkenntnisinteresse!

2.4 Der Primat menschlicher Kommunikation

Habermas insistiert in seinem Aufsatz über "Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'"[28] auf der Nichtrückführbarkeit von Interaktion auf Arbeit. Besonders gegen Marx verdeutlich Habermas, daß die Versöhnung mit der Natur durch "die Befreiung von Hunger und Mühsal"[29] keineswegs notwendig mit der Versöhnung der Menschen durch die "Befreiung von Knechtschaft und Erniedrigung"[30] zusammenfällt. Neben den Bereich der Arbeit bzw. des instrumentellen, zweckgebundenen Handelns etabliert Habermas den Bereich der Interaktion bzw. des kommunitativen, verständigungsorientierten Handelns. Schließlich räumt Habermas dem kommunikativen Handeln gegenüber dem instrumentellen, technischen Handeln Priorität ein[31].

Gegenüber orthodoxer Marxscher Theorie will Habermas aufgrund veränderter gesellschaftlicher Bedingungen das Prinzip der 'Reflexion' als unumgehbar bei der Rekonstruktion der Gattungsgeschichte wie der Emanzipation der Gattung festgehalten wissen. Er macht der klassischen Marxschen Theorie wie der analytischen Sprachkritik und dem Pragmatismus den Vorwurf, die Vorgeschichte des neueren Positivismus mitgewirkt zu haben. Sie haben - ebenso wie der Historismus Diltheys und Nietzsches - der Leugnung der Reflexion Vorschub geleistet. Für Habermas hat es nach Kant keinen adäquaten Begriff von Wissenschaft mehr gegeben: entweder wurde Wissenschaft, die ja nur eine Kategorie möglicher Erkenntnis ist, "überschwenglich mit

27 Ebd.

28 Habermas, Technik, a.a.O., 9.

29 Ebd., 46.

30 Ebd.

31 Und zwar vor allem auch dadurch, daß er dem kommunikativen Handeln (i.w.S. = Sprache) die dominierende Rolle bei der Befreiung der Menschen zuspricht.

dem absoluten Wissen einer Philosophie oder blindlings mit dem szientistischen Selbstverständnis des faktischen Forschungsbetriebs gleichgesetzt"[32]. Gegenüber der Position absoluten Wissens bleibt wissenschaftliche Erkenntnis, die "notwendig als borniert erscheinen"[33] muß, "die kritische Auflösung der Schranken positiven Wissens"[34]. Gegenüber dem Verzicht auf einen Begriff von Erkenntnis, der Wissenschaft und Erkenntnis gleichsetzt, sowie sich auf die "pseudo-normative Regelung der etablierten Forschung"[35] beschränkt, gilt es, auf die Interessens- und Lebenszusammenhänge von Erkenntnis und Wissenschaft kritisch aufmerksam zu machen.

Habermas hat ein radikales Interesse an der Mündigkeit und Emanzipation des Menschen bzw. der menschlichen Gattung. Es ist dies seiner Meinung nach "die einzige Idee, der wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig"[36] sind. Weder die technologische Organisation der Arbeit noch die Sozialtechniken der Gesellschaftslehre haben für den Menschen einen ernsthaften Fortschritt an Mündigkeit mit sich gebracht. Vielmehr ist die technologische Organisation der Arbeit entgegen ihrer Intention zu einem Imstrument der subtileren Unterdrückung der Arbeiter geworden. Sie hat außerdem durch die Erfassung weiter Lebensbereiche eine Verobjektivierung und Instrumentalisierung mit sich geführt, die dem Verlangen nach Humanisierung zuwider läuft. Technologische, instrumentale Gesichtspunkte haben sogar die gesellschaftliche Organisation in einem Maße bestimmt, daß der Mensch zu einem bloßen Objekt funktionierender Sozialtechnologie geworden ist. Ihr Interesse besteht in einem reibungslosen und störungsfreien Steuerungsablauf sozialer Gebilde. Sie ist menschenfeindlich[37]. Sie macht die Mündigkeit des Einzelnen zunichte.

---

32 Habermas, Erkenntnis, 12.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Habermas, Technik, 163.

37 Vgl. Habermas, Theorie, 302 ff., 326 ff.; Jürgen Habermas u. a. (Hrsg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Theorie-Diskussion Supplement 1, hrsg. v. F. Maciejewski, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1975; W. F. Haug (Hrsg.): Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Theorien, in: Das Argument, hrsg. v. v. Haug, Heft 11/12 (15. Jg.), Berlin 1973, bes. 883 ff., 909 ff.

Habermas erkennt in der 'Reflexion' das Prinzip der Selbstkonstitution des Menschen. In seinem Versuch einer Erkenntniskritik qua Gesellschaftstheorie verbindet er die Marxsche Einsicht, die menschliche Gattung konstituiere sich im Arbeitsprozeß, mit der Hegelschen Überlegung, daß sie die menschliche Gattung im Bildungsprozeß selbst konstitutiv vollende. Erst im Bildungsprozeß erlange die menschliche Gattung durch Selbstreflexion Subjektsein und Freiheit[38].

Neben die Ebene der Zweckrationalität bzw. Instrumentalität und die Ebene der menschlichen Kommunikation tritt für Habermas die Ebene der (Selbst-)Reflexion der Menschen. Zugleich bleibt diese Ebene der Selbst-Reflexion in die Ebene der Interaktion eingebunden. Habermas entnimmt der Psychoanalyse FREUDs das Modell der Therapie als Vorbild einer kritischen, emanzipatorischen und aufklärerischen Selbstreflexion. Im Gegensatz zu Marx ist Freud in der Lage, innerhalb verzerrter Kommunikation die Träger der Verzerrung selbst zu durchschauen[39]. Das Selbstbewußtsein kritischer Subjekte durchschaut auch Genese und Zielsetzung eigenen Bewußtseins sowie eigener Theorie. Ohne jedoch einer Position des absoluten Bewußtseins das Wort zu reden, bringt Habermas das Prinzip 'Selbst-Reflexion' für die Konstitution des Menschen in Anschlag. Aber der Primat der menschlichen Kommunikation bleibt. Das Modell der therapeutischen (Selbst-) Reflexion ist der Form nach ein formalisierter Diskurs, in dem zwischen zwei Teilnehmern in verzerrter Kommunikation Instanzen der Verzerrung bewußtgemacht und Möglichkeiten ihrer Überwindung in Betracht gezogen werden. Selbstreflexion eines Einzelnen läuft ebenso ab und besteht in einem in den einzelnen zurückgenommenen therapeutischen Gespräch zwecks Selbstaufklärung und Kritik[40]. Schließlich ist Selbstreflexion nirgendwo anders als in der menschlichen Kommunikation mittelbar und überprüfbar. Nur durch die gemeinsame Kommunikation aller Menschen kann über gemeinsame Interessen, über die Verfolgung der Emanzipation und über die Organisation der Gesellschaft befunden werden[41].

---

38 Vgl. Habermas, Erkenntnis, 77 ff.

39 Vgl. ebd., 341.

40 Vgl. ebd., 262 ff., 280 ff., 348 ff.

41 Vgl. Habermas, Technik, 98.

2.5 Der Ort der Wahrheitsfindung

Die Beiträge von Habermas leisten ein Doppeltes: erstens naturalisiert Habermas in ihnen den (Aus-)Bildungsprozeß des Menschen als Geist und bindet damit die idealistischen Denkschemata in ein materialistisches Konzept von der menschlichen Selbsterzeugung ein; zweitens transzendentalisiert er in ihnen den (Selbst-) Erzeugungsprozeß des Menschen als Natur und baut damit materialistische Denkschemata in ein idealistisches Konzept vom menschlichen Bewußtseinsprozeß. Vor allem gelingt es Habermas auf diese Weise, den radikalen Dualismus von transzendentalem und empirischem Denken zu überwinden, ohne auf ein außerhalb der Genese des menschlichen Bewußtseins liegendes absolutes Subjekt zurückgreifen zu müssen[42].

Zugleich spricht Habermas für den Bildungsprozeß des Menschen auf Mündigkeit und Freiheit hin der menschlichen Kommunikation Priorität vor anderen Ebenen menschlichen Handelns zu. Weil auf anderen Ebenen die Subjekt-Objekt-Relation das Grundmuster darstellt und auf ihnen außerdem kein Fortschritt in der Emanzipation des Menschen von Herrschaft und Ideologie zu verzeichnen ist, kann nur von der Ebene des kommunikativen Handelns ein emanzipatorischer Fortschritt erwartet werden. Nicht zuletzt macht Habermas geltend, daß "das Interesse an Mündigkeit" an der Sprache "a priori eingesehen werden"[43] kann.

Über die Durchsetzung der Emanizipation des Menschen, über die Gemeinsamkeit von Interessen und über die Richtigkeit von Theorien befinden die Diskussionen der Menschen. Die menschliche Kommunikation ist selbst der Ort, wo die Emanzipation des Menschen von Herrschaftszwängen betrieben wird. Denn um kommunizieren und argumentieren zu können, bedarf es der wechselseitigen Unterstellung zwangloser Kommunikation durch die Teilnehmer.

Das entspringt den drei Grund-Voraussetzungen, die die Entwicklung zu einer herrschaftsfreien Kommunikationsgemeinschaft bestimmen: (1.), daß "jede Rede den Sinn hat, daß mindestens entweder zwei Subjekte im Einverständnis miteinander verhandeln oder sich über etwas verständigen", (2.), daß "Verständigung die Herbeiführ-

42 Vgl. Habermas, Erkenntnis, 259 ff.

43 Habermas, Technik, 163.

rung eines wahren Konsensus meint", der (3.) "nur durch Bezugnahme auf eine ideale Sprechsituation unterschieden werden kann, d.h. durch Rekurs auf eine Übereinstimmung, die kontrafaktisch so gedacht wird, als wäre sie unter idealen Bedingungen zustandegekommen"[44]. Ob dies in Hinsicht auf einen wahren Konsensus stattfindet, zeigt sich in der solidarischen Teilnahme.

Die menschliche Kommunikation ist der Ort der Wahrheitsfindung. Das heißt: über die Wahrheit von Aussagen wird durch die gemeinsame Argumentation und Diskussion befunden. Der Konsens der Teilnehmer ist das einzige Medium für die Kriterien für Wahrheit und Geltung, die an Aussagen herangetragen werden können. Auf diese Weise der Wahrheitsfindung sind letztlich sogar naturwissenschaftliche Forscher verwiesen, die sich über die Anerkennung der Wahrheit und Gültigkeit von Aussagen verständigen müssen.

2.6 Die Kompetenz zur Kommunikation

Selbst zur Unterscheidung zwischen einem wahren und einem falschen Konsens sind wir - laut Habermas - genötigt, eine Diskurs mit dem neuen Ziel eines Konsensus zu führen[45]. "Die Konsensustheorie der Wahrheit bringt zu Bewußtsein, daß über die Wahrheit von Aussagen nicht ohne Bezugnahme auf die Kompetenz möglicher Beurteiler, und über diese Kompetenz wiederum nicht ohne Bewertung der Wahrhaftigkeit ihrer Äußerungen und der Richtigkeit ihrer Handlungen entschieden werden kann"[46].

Ein Diskurs ist nicht dasselbe wie kommunikatives Handeln. Die umgangssprachliche Kommunikation gliedert sich in diese beiden Formen der Kommunikation auf: im kommunikativen Handeln werden Sinnzusammenhänge als problemlos gültig vorgestellt und vorausgesetzt, um Informationen auszutauschen; im Diskurs geht es gerade um die Problematisierung von Geltungsansprüchen und ihre Reflexion, aber

---

44 Jürgen Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas / Niclas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M. 1971, 136.

45 Vgl. ebd., 134.

46 Ebd., 134.

nicht um Informationsaustausch. Der Diskurs ist die Meta-Kommunikation, in der "wir ein problematisiertes Einverständnis, das im kommunikativen Handeln bestanden hat, durch Begründung wiederherzustellen"[47] suchen. Wir unterstellen jedem zurechnungsfähigen Gesprächspartner, daß er aus einem problematisierten Einverständnis heraustreten und einen Diskurs aufnehmen kann. Der Diskurs sichert und begründet die umgangssprachliche Kommunikation durch die Reflexion von Wahrheits- und Geltungsansprüchen.

Um überhaupt in Situationen der Kommunikation eintreten zu können, bedarf es einer Kompetenz zur Kommunikation, das heißt ein potentieller Teilnehmer muß allgemeine Strukturen möglicher Redesituationen in Anschlag bringen können. Die Rekonstruktion jenes Regelsystems, "nach dem wir Situationen möglicher Rede überhaupt hervorbringen oder generieren"[48], ist die Aufgabe einer "Theorie der kommunikativen Kompetenz"[49] bzw. der "Universalpragmatik"[50].

In einem 1976 publizierten Aufsatz versteht Habermas unter Universalpragmatik "die Aufgabe, universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren"[51]. Gegenüber anderen Formen sozialen Handelns wie "z.B. Kampf, Wettbewerb, überhaupt strategisches Handeln"[52] hält Habermas "den Typus des auf Verständigung abzielenden Handelns für fundamental"[53]. Darüber hinaus vernachlässigt Habermas das non-verbale Verhalten und bezieht sich ausdrücklich auf das Verbalverhalten, "da auf soziokultureller Entwicklungsstufe zudem Sprache das spezifische Medium der Verständigung ist"[54].

Habermas betreibt seine Untersuchung in der Art einer aposteriorischen Reflexion auf apriorische, normative Strukturen einer 'Geltungsbasis der Rede'[55]. Sie bestehen aus vier universalen An-

---

47 Ebd., 115.

48 Ebd., 102.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Jürgen Habermas, Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel (Hrsg.): Sprachpragmatik, a.a.O., 174.

52 Ebd., 175.

53 Ebd., 174.

54 Ebd., 175.

55 Ebd.

sprüchen, die "jeder kommunikativ Handelnde im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung"[56] erheben und deren Einlösbarkeit er unterstellen muß. Habermas meint: a) Verständlichkeit, also auf der Ebene der Intersubjektivität "sich verständlich auszudrücken"[57]; b) Wahrheit, also auf der Ebene der Onjektivität "etwas zu verstehen geben"[58]; c) Wahrhaftigkeit, also auf der Ebene der Subjektivität "sich dabei verständlich zu machen"[59]; d) Richtigkeit, also auf der Ebene der Normativität "sich miteinander zu verständigen"[60]. Als Ziel der Verständigung gibt Habermas "die Herbeiführung eines Einverständnisses" an, "welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens, des gegenseitigen Vertrauens und des miteinander Übereinstimmens terminiert"[61]. Das "Einverständnis ruht auf der Basis der Anerkennung der vier korrespondierenden Geltungsansprüche: Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Richtigkeit"[62].

Für die Aufgabe der Universalpragmatik lehnt Habermas den Terminus 'transzendental' ab. Es sieht zu Kants Analyse keinerlei Entsprechung, da es Kant um die Rekonstruktion nichtempirischer Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständen ging. Ferner kennt Kant keinen transzendentalen Status von Sprache und Kommunikation. Schließlich ist die von Kant scharf durchgeführte Unterscheidung zwischen empirischer und transzendentaler Methode hinfällig geworden. Eine Selbstreflexion jenseits empirischer Kontexte ist ebensowenig möglich wie jenseits intersubjektiver Bedingungen. Wie der Vertreter des symbolischen Interaktionismus, George Herbert MEAD, sehr eingehend aufgewiesen hat, ist Selbstreflexion von Kommunikation und Verständigung abhängig, so daß sich reine Möglichkeitsbedingungen des Bewußtseins für Erkenntnis und Erkenntnisgegenstände gar nicht ausmachen lassen. Die zurückhaltende Position Habermas' gegenüber dem Gebrauch des Wortes 'tran-

56 Ebd., 176.
57 Ebd., 176; vgl. ebd. 159.
58 Ebd.
59 Ebd.
60 Ebd.
61 Ebd.
62 Ebd.

szendental'[63] bedeutet allerdings nicht die Auflösung seiner einmal gewonnenen Perspektive, durch transzendentale Reflexion den Unbedingtheitscharakter normativer Strukturen aufklären, sichern und - diskursiv - begründen zu wollen. Habermas ist jedoch nicht mehr in der Lage, eine transzendentale Analyse im klassischen Sinne Kants vorzunehmen, und hält aus diesem Grunde auch eine Umformung von 'transzendental' eher für nicht dienlich. Unzweckmäßig scheint ihm dagegen nicht die Kantsche Fragestellung nach den Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis zu sein. Nur der Kontext dieser Frage ist für das heutige Bewußtsein ein völlig anderer: sie wird nicht mehr mit dem Rückgriff auf das Bewußtsein des Einzelnen als einheitlichen Bezugspunkt gestellt, sondern im Rückgriff auf die Bedingungen der Genese des menschlichen Bewußtseins aus der Gattungsnatur. Abgesehen davon fragt Habermas nach Möglichkeitsbedingungen von Verständigung und Kommunikation, nicht primär nach Erkenntnisbedingungen[64].

Die Kompetenz zur Kommunikation besteht vor allem darin, daß jemand in der realen Kommunikationssituation auf die ideale Kommunikationssituation vorgreifen kann. Jemand muß also, insofern er an der Kommunikation teilnimmt, das Gelingen der Kommunikation unterstellen. "Insofern gründet die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens"[65]. Das Interesse an Erkenntnis verbindet sich mit dem Interesse an Glück[66]. Aber "erst wenn Philosophie im dialektischen Gang der Geschichte die Spuren der Gewalt entdeckt, die den immer wieder angestrengten Dialog verzerrt, und aus den Bahnen der zwanglosen Kommunikation immer wieder herausgedrängt hat, treibt sie den Prozeß, dessen Stillegung sie sonst legitimiert, voran: Den Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit"[67]. Habermas Theorie der menschlichen Kommunikation steht ganz im Dienst der ursprünglich beabsichtigten Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik. Sie versteht sich von

63 Vgl. ebd., 198 ff.

64 Vgl. ebd., 203.

65 Habermas, Technik, 164.

66 Das ist der ursprüngliche Ansatz der Kritischen Theorie, durch den sie die Tradition der praktischen Vernunft Kants mit der Tradition der kritischen Theorie Marx' verbinden konnte.

67 Habermas, Technik, 164.

selbst als elementares Fundament einer Theorie, die das emanzipatorische Erkenntnisinteresse praktiziert.

3 Vertrauen geht vor Verständigung

Unkritische Rückgriffe auf traditionelle und zeitgenössische Denkmodelle können der heutigen Situation menschlicher Existenz nicht gerecht werden. Die geschichtliche und gesellschaftliche Eingebundenheit des Menschen ist - auch philosophisch - nicht hintergehbar. Der philosophisch Erkennende hat sich nicht nur des geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontextes bewußt zu sein, durch dessen Voraussetzungen er grundsätzlich mitbestimmt ist; er hat sich zugleich seiner Aufgabe klarzuwerden, an der 'Menschwerdung des Menschen' mitzuwirken. Er kann dieser Aufgabe nicht anders gerecht werden, als indem er zugleich eine Theorie des Subjekts, der Geschichte, der intersubjektiven Verständigung und der Gesellschaft berücksichtigt. Die Diagnose menschlicher Kommunikation führt einerseits auf unbedingte Voraussetzungen menschlicher Existenz und menschlichen Selbstvollzugs zurück, andererseits durch die Rekonstruktion dieser Voraussetzungen in ihren Konsequenzen zu einem Bewußtsein der Normen, die für die qualitative Verbesserung menschlicher Freiheit praktisch in Anschlag gebracht werden müssen.

Die Aufnahme komplexer Argumentationsstränge von Apel und Habermas erschwert eine klare Kritik ihrer Ansätze. Außerdem verbietet der offene Charakter ihrer Beiträge ein abschließendes Urteil. Die Kritik soll deshalb einige zentrale Aspekte problematisieren, die für das Denken beider Philosophen von maßgeblicher Bedeutung sind.

3.1 Das Problem der Subjektwerdung

Apel und Habermas verbinden mit ihrem Begriff von 'Subjekt' zwei unterschiedliche Traditionen. Einerseits greifen sie zurück auf das idealistische Modell von Subjekt, andererseits geben sie das 'Subjekt' der Marxschen Theorie nicht auf.

Descartes hat zuerst dem Menschen (erkenntnistheoretisches) Subjektsein zugesprochen: der Mensch als apriorischer, logischer

Träger der Erkenntnis. Schon von Descartes werden Subjektsein und Geistsein des Menschen gleichgesetzt. Kant untersucht die logischen Formen des menschlichen Subjektseins für die Erkenntnis. Er konstatiert als notwendige Unterstellung für das Subjektsein des Menschen ein reines Erkenntnissubjekt. Es ist das theoretische Konstrukt der transzendentalen Bedingungen des menschlichen Bewußtseins, vor aller Erfahrung logische Formen der Erkenntnis zur Verfügung zu haben. Fichtes Kritik entzündet sich an Kants Einschränkung des Subjekts durch dessen bleibende Abhängigkeit von Erkenntnisgegenständen. Aus praktischer Vernunft heraus fordert er das Ich als absolutes Prinzip der Wirklichkeit, das wahrhaft frei zu sein vermag. Das Subjektsein des Menschen wird von der faktischen menschlichen Existenz unterschieden. Es etabliert sich darüber hinaus ein absolutes Subjekt, ein absolutes Ich als Träger und Grund der Wirklichkeit, an dem der Mensch aufgrund seines Geistes lediglich antizipieren kann. Hegel verfolgt die Etablierung dieses absoluten Ichs in seiner Genese: er analysiert die Selbstkonstitution des absoluten Geistes im Rahmen des Bildungsprozesses der Reflexion. Der Aufstieg zur (absoluten) Freiheit korrespondiert mit der Entfaltung der Vernunft.

Demgegenüber rekonstruiert Marx das Subjekt der Erkenntnis als den sich durch Arbeit (re-)produzierenden Menschen. Subjektsein heißt hier: daß der Mensch sich durch Arbeit zum Grund und Träger von Geschichte und Gesellschaft selbst konstituiert. Ein absolutes Subjekt ist ein idealistisches Produkt und realitätsfremd. Zum Subjektsein kommt der Mensch nicht primär durch Denken oder durch Partizipation an einem absoluten Geist, sondern indem sich der Mensch praktisch zum Subjekt, zum immer freieren Subjekt macht.

Daß schließlich in erster Linie weder das Arbeiten noch das Denken die Subjektwerdung des Menschen ermöglichen, sondern das Mitsein der Menschen in der Gestalt menschlicher Kommunikation, durch die wechselseitig Identität vermittelt wird, entnehmen Apel und Habermas der hermeneutischen und sprachpragmatischen Theorie.

Apel und Habermas sprechen auf der einen Seite den Menschen als Subjekt an, auf der anderen Seite die Kommunikationsgemeinschaft, die sie mit der Menschengattung gleichsetzen.

Der Begriff der 'kommunikativen Kompetenz' spricht dem Menschen die Möglichkeitsbedingungen für Verständigung und Kommunikation sowie deren Realisierung zu. Diese Möglichkeitsbedingungen werden zwar, ähnlich dem Kantschen Modell des Erkenntnissubjekts, als apriorische Strukturen angesprochen, zugleich vermindert sich aber ihr reiner transzendentaler Status durch ihre natürliche, empirische Eingebundenheit. Subjekt der Kommunikation ist demnach der Mensch, weil er natürliche, apriorische Voraussetzungen der Verständigung mitbringt.

Der Mensch als Subjekt der Verständigung ist allerdings etwas anderes als die Kommunikationsgemeinschaft als Subjekt der Erkenntnis. Der Letztgrund der Prüfung von Geltungsansprüchen von Normen, Aussagen ... ist nicht mehr das einzelne und einsame Ich des Menschen, auch nicht ein wie immer geartetes Subjektsein, an dem der Mensch nur partizipiert. Es ist vielmehr die Kommunikationsgemein-

schaft oder präziser: die reale Kommunikationsgemeinschaft auf dem Weg, sich als Subjekt der Erkenntnis, der Geschichte ... zu etablieren. Das Subjektsein der Kommunikationsgemeinschaft läßt sich nur prozeßhaft verstehen. Durch den Diskurs kommt die Kommunikationsgemeinschaft zu sich selbst und setzt sich als Grund und Träger von Erkenntnis und Freiheit.

Auch der Mensch als Subjekt der Verständigung befindet sich in einem Prozeß der Konstitution als Subjekt. Diese Subjektwerdung ist in hohem Maße von der Subjektwerdung der Kommunikationsgemeinschaft abhängig wie auch umgekehrt. Die Subjektwerdung des Menschen vermag sich nämlich nur in der Kommunikation, nur in der Solidarität mit anderen Menschen zu vollziehen.

Zwei Konsequenzen werden sichtbar: erstens ist die Subjektwerdung des Menschen und der Kommunikationsgemeinschaft eine weltweite, also universale, und immerwährende Angelegenheit. Der 'long run' zum wahren Konsens impliziert den 'long run' zum Subjektsein des Menschen und der Kommunikationsgemeinschaft. Der Begriff des 'long run' bezeichnet jedoch keine empirische Qualität, die sich mit dem Endstadium vollenden und aufheben würde. Er bringt lediglich als theoretisches Konstrukt zum Ausdruck, daß die Subjekthaftigkeit des Menschen und der Kommunikationsgemeinschaft ein letztlich unendlicher Prozeß nach vorn ist. Die gesamte Menschheitsgeschichte ist eine Geschichte der Subjektwerdung des Menschen und der Menschengattung.

Zweitens schließt die Subjektwerdung des Menschen und der Menschengattung alle Menschen mit ein. Es gibt da keine Subjektwerdung nur eines Teils der Menschen oder privilegierter Eliten auf Kosten anderer Menschen. Solche Subjektwerdung ist in Wahrheit Herr- und Knechtwerdung, die nur mit dem Tod beider enden kann, wenn nicht beide Seiten zuvor zur Anerkennung als gleichberechtigte Subjekte zurückfinden.

Das erfordert nicht nur aktuell die Befreiung geknechteter Menschen und Völker aus ihrer Abhängigkeit und herrschender Menschen und Völker aus ihrem Despotismus. Das bedeutet nicht nur für die Menschen in hochentwickelten Industrieländern den Verzicht auf ihre Vorherrschaft im wirtschaftlichen, politischen und moralischen Bereich, also ihre Befreiung aus der Rolle des Herren. Das bedeutet auch die theoretische Notwendigkeit, die Voraussetzungen des Subjektseins aufgrund von Freiheitsermöglichung zu denken. Wie kommt

es zur Möglichkeit und Wirklichkeit, Subjekt der Subjektwerdeng zu sein?

3.2 Das Problem der Antizipation

Eine konstitutive Rolle für die Subjektwerdung kommt dem Menschen sowie der Kommunikationsgemeinschaft durch die Sprache zu. Die mit der Struktur der Sprache gesetzte Mündigkeit muß notwendig in Anspruch genommen werden.

Das geschieht vor allem durch die Teilnahme an der realen Kommunikationsgemeinschaft, die durch die Unterstellung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft konstituiert wird. Der Vorgriff auf herrschaftsfreie Kommunikation bzw. die Antizipation gelingender Kommunikation oder eines wahren Konsenses ist ein theoretisches Modell, das zeigen soll, daß jede reale Kommunikation die Inanspruchnahme normativer Strukturen verlangt. Die normativen Strukturen der Kommunikation richten sich auf unverzerrte, glückende Kommunikation. Sie in Anspruch nehmen heißt: ihre Wirklichkeit unterstellen.

Diese Position ist Apel und Habermas, besonders aber Habermas wegen seiner ausdrücklichen Profilierung der von ihm 'Konsensustheorie der Wahrheit' genannten Perspektive[1], streitig gemacht worden. Der Streit spitzt sich letztlich auf das Problem zu, ob es im umfassenden Sinne überhaupt eine Wahrheitstheorie in der reinen Form einer Konsensustheorie geben kann[2].

Sicherlich sind viele Einwände in bezug auf die Ungenauigkeit verwendeter Ausdrücke in der Konsenstheorie berechtigt. Auch der von Habermas vorgetragene Exklusivanspruch der Konsenstheorie dürfte über das beabsichtigte Ziel hinausschießen.

Zunächst geht es mit der Konsenstheorie erst einmal darum, die Sprachlosigkeit der Kohärenz- und Korrespondenztheorien zu durchbrechen. Sie waren und sind oft von einem naiven Glauben an die Abbildfähigkeit der Sprache oder an die These von der Identität von 'Wesen' und 'Sein' bzw. von 'Denken' und 'Sein' gekennzeichnet. Demgegenüber haben Apel und Habermas vor allem die menschliche Kommunikation als Ort der Wahrheitsfindung hervorgehoben. Darüber hinaus konnten sie aufzeigen, daß die Teilnahme am Ort der Wahrheitsfindung eine ideale Sprechsituation vorauszusetzen verlangt.

1 Vgl. Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zu seinem 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211 - 265.

2 Vgl. L. Bruno Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: Eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt 1978, bes. 142 ff.; vgl. dort auch die Angaben zur einschlägigen Literatur zur Diskussion.

Wenn Habermas den Konsens der Kommunikationsteilnehmer zum Kriterium der Wahrheit erhebt, so sind damit auch - ehe Einwendungen zu machen sind - zwei wichtige Aspekte markiert: 1. Jeder Wahrheitsanspruch muß kommunikabel und intersubjektiv einlösbar sein, sofern er eben Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt; 2. Jeder Wahrheitsanspruch muß sich daran messen lassen, ob er prinzipiell konsensfähig, d.h. allgemeingültig, ist und sein kann. Bei diesen Aspekten ist wiederum besonders zu berücksichtigen, daß für die Konsenserstellung ein 'long run' in Anspruch genommen wird. Der Irrtum mancher Kritiker der Konsenstheorie besteht darin, von der Vorstellung eines endgültig abschließbaren Prozesses der Wahrheitsfindung in allgemeingültigen Fragen auszugehen. Davon war und ist nirgends die Rede!

Schließlich ist der Einwand nicht von der Hand zu weisen, daß auch ein Begriff des Konsenses nicht ohne Elemente der Kohärenz und der Korrespondenz zu bestimmen ist - so wie Otfried HÖFFE seine Kritik formuliert[3]. Wenn allerdings L.Bruno PUNTEL deshalb glaubt, die Konsensustheorie der Wahrheit einfach zur 'sprachpragmatisch-intersubjektiven Form der Kohärenztheorie der Wahrheit' uminterpretieren zu können, so dürfte der Versuch, die Thesen Habermas' an traditionelle Theorien anzubinden, weit überzogen sein.

Auch Habermas ist sich darüber im klaren, daß nicht einfachhin das Wahrheit ist, worin die Mehrheit oder alle übereinstimmen. Einen so naiven Begriff von Wahrheit wie von Konsens zu unterstellen, verfehlt den Schwierigkeitsgrad des Problems völlig. Ebenso läßt sich der Wahrheitsanspruch eines Arguments nicht immer ohne jeden Rückgriff auf empirisch kontrollierbare Vorgänge überprüfen. Aber - und das ist entscheidend - auch der Rückgriff auf empirisch kontrollierbare Vorgänge ist in seiner Kontrollfunktion für einen Wahrheitsanspruch auf Interpretation und auf Konsens in der Kommunikation angewiesen.

Und über Puntels Vereinfachung hinaus: wo werden denn die Legitimationen sichtbar, vollziehbar, wirksam, die eine Prüfung eines Wahrheitsanspruches ermöglichen? Oder anders gefragt: wer ist zum Subjekt der Wahrheitsprüfung von Geltungsansprüchen legitimiert - und wodurch?

Sicher nicht eine selbsternannte Elite von Wissenschaftlern, auch nicht die demokratisch gewählte Politikerelite und nicht einmal die demokratische Mehrheit, also etwa der Sieger eines Abstimmungsergebnisses. Nach Maßgabe der Sprache ist Mündigkeit für alle gesetzt, und die jedermann einsichtige normative Struktur menschlicher Kommunikation legitimiert alle in ihrer Gesamtheit zum Subjekt der Prüfung von Wahrheit.

Der Konsens ist insofern Kriterium der Wahrheit, als er die einzige Instanz ist, um Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Wahrheitsanspruches mit Verbindlichkeit für die Beteiligten und Betroffenen feststellen zu können. Wenn es dazu auch der Unterstellung der Bedingungen der idealen Sprechsituation, also des Vorgriffs auf universale und herrschaftsfreie Verständigung bedarf, so doch nicht der Legitimation dieser Bedingungen - wie Höffe meint[4]. Sie sind nämlich in der Tat selbstverständlich - ihre Infragestellung würde jede vernünftige Kommunikation zunichte machen. Indes weist Höffe

---

3 Vgl. Otfried Höffe, Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas), in: Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), 313 - 332.

4 Vgl. ebd., 330.

mit vollem Recht darauf hin, daß die Unterstellung der idealen Sprechsituation zwar Rahmenbedingungen einer vernünftigen Argumentation und Konsensfindung schafft, aber nicht deren Gelingen garantiert!

Die Unabschließbarkeit des Versuchs, mit dem Kriterium 'Konsens' Wahrheitsansprüche zu prüfen, ja überhaupt die Wahrheit von Geltungsansprüchen herauszufinden, wäre in kritischer Wendung der Habermasschen Wahrheitstheorie herauszustellen. Der einzelne, abgeschlossene Diskurs bleibt deshalb stets vorläufig, - er wäre sonst naiverweise zum absoluten Bewußtsein hypostasiert.

Gegen die Gefahr eines überzogenen Begriffs von Subjektsein der Kommunikationsgemeinschaft oder vom Konsensus als Kriterium der Wahrheit steht die Behauptung, daß die Antizipation gelingender Kommunikation in die 'kommunikative Kompetenz' des Einzelnen fällt. Die Leistung, einer Situation der Rede herzustellen, bleibt eine individuelle Vorgabe, so daß auch der Einzelne Verantwortung für die Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der realen trägt.

Muß also nicht der Wille eines Menschen zur Teilnahme an der Kommunikation als Voraussetzung realer Kommunikation und der Antizipation gelingender Kommunikation vorausgesetzt werden? Sicher kann jedem Menschen die Notwendigkeit seiner Teilnahme an der menschlichen Kommunikation einsichtig gemacht werden, sofern er überleben will. Beansprucht aber nicht eine Verweigerung der Teilnahme weniger eine Antizipation gelingender Kommunikation als das Apriori unbedingter transsubjektiver Freiheit?

Die Teilnahme an Kommunikation setzt Wille und Entscheidung voraus. Wille und Entscheidung sind aber nur unter der Voraussetzung von Freiheit denkbar, die nicht allein intersubjektiv verfügbar ist, sondern intersubjektiver Wirklichkeit als Ermöglichungsgrund vorausgeht..

Die Inanspruchnahme normativer Strukturen setzt eine Freiheit voraus, die nicht ihrerseits erst eine Konsequenz der Subjektwerdung in der Kommunikation sein kann. Die Antizipation gelingender Kommunikation in einer realen Situation verzerrter Kommunikation ist ein Akt der Freiheit. Er weist über empirische und faktische Bedingungen hinaus, sonst könnte er ihre Verzerrungen ja auch nicht durchbrechen. Er weist hin auf den Unbedingtheitscharakter der Subjektwerdung des Menschen und der Kommunikationsgemeinschaft, der allerdings nur in der Geltungsbasis der Rede zum Ausdruck kommen kann.

3.3 Das Problem der Geltungsansprüche

Die Geltungsbasis der Rede beinhaltet nach Habermas vier Geltungsansprüche: Richtigkeit, Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Sie müssen von jedem erhoben werden, der an Kommunikation teilnimmt. Um zu einem Einverständnis durch Verständigung gelangen zu können, muß jeder Teilnehmer als Basis die gegenseitige Anerkennung dieser Ansprüche voraussetzen. Habermas erklärt den Anspruch 'Wahrhaftigkeit': "Der Sprecher muß seine Intentionen wahrhaftig äußern wollen, damit der Hörer an die Äußerung des Sprechers glauben (ihm vertrauen) kann"[5]. Es scheint mir allerdings für das Modell der Antizipation gelingender Kommunikation nötig zu sein, die Subsummierung des Vertrauens unter die Verständigung in Frage zu stellen. Damit die Antizipation der gelingenden Kommunikation für die Kommunikationsteilnehmer überhaupt reale Bedeutung erlangen kann, muß zwischen den Teilnehmern ein Vertrauensklima herrschen. Auf der ganzen Breite der Geltungsbasis der Rede bin ich genötigt, auf die Anerkennung meiner Geltungsansprüche durch den oder die anderen zu vertrauen. Die Antizipation der 'idealen Sprechsituation' besteht allererst im Vertrauensvorschuß des einen in die Integrität des anderen. Der Hörer muß ja sogar die Willensbekundung des Sprechers glauben, wahrhaftig reden zu wollen. Vertrauen geht vor Verständigung.

Die Notwendigkeit des Vertrauensvorschusses dokumentiert der oben angesprochene Unbedingtheitscharakter der Subjektwerdung des Menschen. Die Geltungsbasis der Rede ist allererst das Vertrauen zwischen den Kommunikationsteilnehmern. Das Vertrauen ist der reine Ausdruck einer freien Willensentscheidung zur Personalität, Subjekthaftigkeit und Rationalität eines anderen Menschen. Sie schlägt sich in den Geltungsansprüchen nieder.

So ist an dieser Stelle nochmals zu betonen, daß die Konsensustheorie vor allem zu Bewußtsein bringt, daß über die Wahrheit von Aussagen nur unter der praktischen Voraussetzung von gegenseitigem Vertrauen befunden werden kann. Dieser auch von Apel und Habermas zuwenig beachtete Aspekt findet sich ebensowenig bei den Kritikern ihrer Wahrheitstheorie. Wird er aber fallengelassen, dann wird das Beharren auf einer Konsensustheorie der Wahrheit wertlos. Denn gerade der Vertrauensvorschuß in die Rationalität der Diskursführung des anderen erlaubt ja, den Konsens als letztes Kriterium der Wahr-

5 Habermas, Universalpragmatik, 176.

heit von Aussagen gelten zu lassen. Denn daß der Konsens das letzte Kriterium der Wahrheit ist, ist ja eine mit Anspruch auf Wahrheit vorgetragene Behauptung. Niemand wird aber im Ernst behaupten wollen, ihre Wahrheit lasse sich im Rückgriff auf Kohärenz- oder Korrespondenztheorien überprüfen. Die letzte Legitimationsmöglichkeit eines Wahrheitskriterium liegt in der gemeinsamen Anerkennung durch alle unter Voraussetzung gegenseitigen Vertrauens. Insofern haftet der Konsenstheorie in der Tat etwas Selbstverständliches[6], Unbedingtes an.

Apel bezeichnet "Vertrauen - z.B. in die Wahrhaftigkeit menschlicher Rede und Überlieferung -" als "ein transzendental-hermeneutisches Apriori"[7].

Der Begriff des 'Transzendentalen', wie er an dieser Stelle auftaucht, ist ein Problem für sich. Apel glaubt an eine sinnvolle Weiterverwendung - sogar im Sinne Kants! Habermas hat die Unvermeidlichkeit transzendentaler Fragestellungen nie geleugnet, aber nach Möglichkeiten gesucht, die damit verbundenen Optionen zu überwinden und der neuen Ausgangslage der Fragestellung Rechnung zu tragen. Für seine universalpragmatischen Analysen nimmt er keinen transzendentalen Status mehr in Anspruch.

Der Begriff 'transzendental' hat bereits vor Kant seine Geschichte. Als 'Transzendenz' bezieht er sich zunächst auf das, was die Welt und Erfahrung übersteigt. Dies gilt für das Sein, sofern es der Welt substituiert ist. Die Bestimmungen des Seins heißen dann mittelalterlich-thomistisch Transzendentalien. Der neuzeitliche Rationalismus hat die Frage nach dem erfahrungsübersteigenden und -begründenden Grund an den Menschen gerichtet - und nicht mehr an Gott. Die Frage nach dem letzten Grund von Erkenntnis untersuchte die Leistungsfähigkeit des Ich des 'Ich denke'. Christian WOLFF verbindet 'transzendental' und 'logisch' im Gefolge der LEIBNIZschen Frage nach dem letzten Grund der Möglichkeit. "Die transzendentale Wahrheit wird zum Bürgen der logischen Wahrheit, ist erst der Grund der Möglichkeit logischer Wahrheit, und damit garantiert sie die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt"[8]. Auf diesem Stand der Begriffsverwendung favorisiert Kant den Begriff 'transzendental' zum Kernstück eines ganzen Systems. Doch selbst für

---

6 Etwas, das aus sich selbst heraus verständlich ist, also weder zum Fremd- noch zum Selbstverständnis den Bezug auf anderes nötig hat, hat zunächst den Status hermeneutischer Unbedingtheit; dafür käme dann Kontingenz nicht in Betracht, ein Aspekt, der später zur Problematisierung beitragen soll.

7 Apel, Transformation, I., 63, Anmerkung 100; vgl. Niklas Luhmann, Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 2. Aufl. 1973, bes. 72 ff. - Luhmann scheint zu übersehen, daß mit Vertrauen überhaupt erst Sozialität entsteht, die sich so komplex entwickeln kann, daß sie einer Reduktion bedarf.

8 H. Knittermeyer, Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant, Marburg 1920, 182; vgl. auch: Bader, a.a.O.

Kants Schriften ist ein vieldeutiger Wortgebrauch nicht von der Hand zu weisen[9]. Nur aufgrund der Annahme Kants, "die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten"[10], ist es ihm möglich, den Letztgrund der Erkenntnis in den Erkenntnisbedingungen des Subjekts zu suchen. Er fragt nach subjektiven Formen der Erkenntnis als der objektiven Form ihrer Gültigkeit. Dadurch gelangt er zu einer Art "transzendentaler Fragestellung", "die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt"[11]. Daraus ergibt sich, daß 'transzendental' ist, "was sich auf die Bedingung möglicher Erfahrung, auf die der Erfahrung (logisch) vorangehende Voraussetzung derselben bezieht"[12].

Unter 'transzendentaler Größe im Sinne Kants' versteht Apel nun "eine Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit der Verständigung und Selbstverständigung und damit des begrifflichen Denkens, der gegenständlichen Erkenntnis und des sinnvollen Handelns"[13]. Subjekt dieser Möglichkeitsbedingung vermag nun nicht mehr das einzelne Bewußtsein zu sein, sondern nur die Kommunikationsgemeinschaft. Das transzendentale Erkenntnissubjekt Kants wird zur unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft transformiert.

Apel verspricht sich von der Beibehaltung der 'transzendentalen Fragestellung' die einzige Möglichkeit, die unbedingten Bedingungen der Verständigung, der Erkenntnis, der Wissenschaft zu rekonstruieren. Außerdem betont er damit die Vorgängigkeit dieser Bedingungen gegenüber jeder empirischen Faktizität.

Doch zugleich muß sich Apel fragen lassen, ob es überhaupt noch ein Festhalten an nichtempirischen Bedingungen geben kann. Sicher läßt sich sagen, daß es Bedingungen geben kann, die nicht in der Empirie aufgehen und die ihr logisch vorgeordnet sind und bleiben. Aber von der Erfahrung absolut Unabhängiges ist damit nicht angezeigt, wie es ein Begriff des 'Transzendentalen' im klassischen Sinne suggeriert. Sofern die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis und Verständigung erst im Bildungsprozeß des Menschen aus faktischen Lebenszusammenhängen entstanden sind, läßt sich kein reiner Apriorismus mehr verteidigen. Schließlich stellt sich die Frage, ob in der Konzentration auf Möglichkeitsbedingungen der Kommunikation das Kantsche Transzendentalphilosophie implizierende Subjekt-Objekt-Schema nicht längst relativiert werden müßte. Für die Reflexion von Subjekt-Subjekt-Verhältnissen sind andere Denkschemata erforderlich.

Wenn Apel vom transzendentalhermeneutischen Status des Vertrauens spricht, dann verharrt er noch in jenem Schema von Subjekt (Ich; Bedingung: Vertrauen) und Objekt (Rede; Erkenntnis: wahrhaftig). Es gilt aber gerade zu erkennen, daß Vertrauen primär ein freier Akt der Subjekt-Subjekt-Relation ist. Davon lassen sich dann Geltungsansprüche deduzieren. Hier kann allenfalls von einem Akt 'transzendentaler Freiheit' die Rede sein, die für diese Entscheidung in An-

---

9 Vgl. Norbert Hinske, Kants Weg der Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant, Stuttgart u. a. 1970, 23.

10 Kant, Reine Vernunft, B XVI.

11 Ebd., B 25 f.

12 R. Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim 1964, 538.

13 Apel, Transformation, II., 333.

spruch genommen werden muß. Um aber auf die unbedingte Vorrangigkeit dieser Freiheit gegenüber den Subjekten hinzuweisen, genügt es, von 'transsubjektiver Freiheit' zu sprechen, die jedoch nur intersubjektiv real ist.

Apel und Habermas stellen in ihren Konzeptionen ein unbedingtes Maß an Vertrauen unter Beweis. Sie vertrauen auf die Kraft der Selbstreflexion, auf die Mündigkeit, die mit dem Wesen der Sprache gesetzt ist, und auf die Möglichkeiten eines 'long run' einer Kommunikationsgemeinschaft im Weltmaßstab. Dieses Vertrauen auf die Vernünftigkeit und Emanzipationskraft des Menschen und der Kommunikation entbehrt aber jeder Begründung. Warum dieses Vertrauen selbst nicht unvernünftig ist, warum jemand auf die Wahrhaftigkeit eines anderen setzen soll und kann, wird mit dem Hinweis der Unvermeidlichkeit des Vertrauens, wenn die Menschheit überleben will, wenig zufriedenstellend beantwortet.

Nur der freie Vollzug der Freiheit stellt eine Basis dar, auf der Partner solidarisch kommunizieren können. Der Vertrauenswürdigkeit eines anderen kann ich mich nicht durch Reflexion versichern und erst recht nicht durch den Verständigungsprozeß selbst. Die Aufnahme einer Verständigung ist bereits von einem Vertrauensvorschuß abhängig. Oder besteht der Vertrauensvorschuß lediglich aus einem angelernten Verhalten aus der Kleinkindzeit, das durch die Vermittlung des Urvertrauens[14] grundgelegt wird? Muß dann ein Mensch mit angelerntem Urmißtrauen[15] als grundsätzlich gescheitert angesehen werden, weil ihm die Teilnahme an der Kommunikationsgemeinschaft grundsätzlich verwehrt ist?

Die Frage nach den zureichenden Gründen für den Vertrauensvorschuß verschärft sich noch, wenn die Bedingungen der menschlichen Kommunikation in ihrer geschichtlichen Verwirklichung betrachtet werden. Die Emanzipation des Menschen zur herrschaftsfreien Kommunikation bringt in ihrer geschichtlichen, zu Ende gedachten Wirklichkeit einen Widerspruch zur Antizipation gelingender Kommunikation der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit sich. Antizi-

---

14 Vgl. Spitz, Dialog; Spitz, Ja und Nein; Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1973, 62 ff.

15 Ist Ur-Mißtrauen überhaupt als psychische Konstante denkbar? Würde es als reiner Typ nicht auf Selbstmord programmieren? Erikson geht selbst immer von einer Balance mit unterschiedlichen Vorzeichen aus.

pation gelingender Kommunikation besagt: die normativen Strukturen der universalen Solidarität und gegenseitiger Anerkennung - wie durch Mead und andere ermittelt - in Anspruch nehmen. Den entstehenden Widerspruch scheint mir schon Kant in seinem 1784 erschienenen Aufsatz über die "Idee zu einer allgemeinen Geschichte"[16] in einem Absatz zu problematisieren:

> "Befremdend scheint mir hierbei: daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu betreiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk (...) höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (...) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können"[17].

Es scheint also mit der Inanspruchnahme der normativen Strukturen ein Widerspruch verbunden zu sein, wenn die universale Solidarität gegenüber den früheren Generationen durch den Tod ihre Grenze hat. Läßt sich also im Grunde die Struktur universaler Solidarität gar nicht aufrechterhalten? Dann ist aber die Möglichkeit und Wirklichkeit menschlicher Kommunikation überhaupt in Frage gestellt.

Und der Emanzipationsprozeß der Menschen erweist sich als eine Befreiung auf Kosten vorangegangener Generationen und keineswegs als universale Solidarität zu ihnen. Ebenso hat sich die Emanzipation des westeuropäischen Abendlands, des westeuropäischen Bürgers nur auf Kosten der Länder der sogenannten Dritten Welt vorwärtstreiben, stabilisieren und ausbauen lassen. Wie läßt sich angesichts dieser Sachverhalte an dem Prinzip universaler Solidarität festhalten, ohne in Widerspruch zu den Ansprüchen menschlicher Kommunikation zu geraten?

Apel und Habermas antworten hier mit dem Hinweis: die Verletzung normativer Strukturen stellt weder eine Leugnung noch eine Aufhebung dar[18]. Der Widerspruch zwischen realer und antizipierter Kommunikationsgemeinschaft kann nicht durch Reflexion, sondern allein

16 Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Poetik und Pädagogik, Band 1, Werkausgabe Band XI, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, 31.

17 Ebd., 37.

18 Vgl. Apel, Transformation, II., 144.

durch (politische) Praxis aufgehoben werden[19]. Wie soll aber eine Praxis gegenüber bereits verstorbenen Generationen möglich sein?

Noch uneinsichtiger wird damit eine Begründung für den Vertrauensvorschuß, den Apel und Habermas in Reflexion, Kommunikation und Sprache investieren. Vertrauensvorschuß ist nicht möglich in Anbetracht der Tatsache, daß er scheitern wird. Vertrauensvorschuß ist nur dann möglich, wenn bereits Vertrauen geschenkt wurde. "Vertrauen kann sich nicht selbst begründen ... Vertrauen wird geschenkt"[20]. Und "da Vertrauen als letzter Ermöglichungsgrund sich nicht selbst begründen kann"[21], muß es geschenkt werden. "Einen Ermöglichungsgrund nicht mehr begründen können heißt, keine Bedingungen mehr angeben können"[22]. Vertrauensvorschuß ist ein unbedingter Akt der Freiheit. Wir können einsehen, daß wir ihn vornehmen müssen, sollen und - empirisch zumindest gesehen - auch können. Warum wir ihn allerdings vornehmen können, geht über empirische Horizonte hinaus. Das Dilemma, daß Vertrauen der erste Schritt der Solidarität ist, aber ohne vorhergehende Solidarität gar nicht möglich ist, läßt sich nicht mit Implikationen der hier aufgezeigten Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation lösen.

---

19 Vgl. ebd., 431.

20 Siegfried Scharrer, Theologische Kritik der Vernunft, Tübingen 1977, 118.

21 Ebd., 119.

22 Ebd.

B. THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Inwieweit 'theologische Perspektiven' im Rahmen des Themas berechtigt und begründet sind, wird sich im Laufe dieses Buchteils zeigen. Zumindest ist das, was hier 'theologisch' heißen soll, nicht erst seit Feuerbach strittig. Und es ist seitdem höchstens noch strittiger geworden - bis hin zur völligen Infragestellung einer jeglichen Theologie[1]. Da hat dann auch keine Auflösung beziehungsweise Aufhebung der Theologie in die Anthropologie mehr eine Chance, wie sie Feuerbach durchzuführen versuchte.

Die 'theologischen Perspektiven' beinhalten von ihrem grundsätzlichen Charakter her nicht nur die formale Intention, nach letzten beziehungsweise ersten Gründen von 'etwas' zu fragen. Innerhalb des theologischen Denkens gibt es bereits materiale Voraussetzungen, die nur um den Preis der Selbstauflösung der Theologie in Frage gestellt werden können - völlig unbeschadet ihrer möglicherweise unterschiedlichen Interpretation.

In bezug auf das Thema 'Kommunikation und Offenbarung' sind zunächst zwei fundamentale Gesichtspunkte zu nennen, die die theologische Reflexion vom christlichen Glauben her einbringen muß: 1. daß es nicht nur eine Kommunikation zwischen Menschen, sondern auch eine näher zu begreifende Kommunikation zwischen Gott und den Menschen gibt und 2. daß Gott, sofern er das Subjekt seiner Offenbarung an die Menschen ist, sich zum Subjekt der Kommunikation mit den Menschen selbst bestimmt. Wie sich im Laufe der Auseinandersetzungen ersehen läßt, führt die theologische Reflexion schließlich zu der Einsicht, daß (göttliche) Offenbarung als Grundkategorie für den ursprünglichen Vollzug menschlicher Kommunikation verstanden werden muß.

---

1 Vgl. Carlo Ascheri, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation: Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842), Frankfurt/M. 1969, 99 ff.; J. Christine Janowski, Der Mensch als Maß: Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk, Köln/Gütersloh 1980 (dort vor allem der letzte Teil); vgl. Peukert, 76 ff.

Bereits bei Feuerbach stellte sich die Frage nach dem Grund der Unbedingtheit menschlicher Gattung, des Dialogs sowie der Einheit von Ich und Du. Ebenso stellt sie sich bei Apel und Habermas als Frage nach der Begründung des Vertrauensvorschusses und des Willens zur Teilnahme an der Kommunikation. Diese Frage stellt sich, weil die Erfahrungen des Scheiterns gegen die Selbstbegründung der menschlichen Gattung wie der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft sprechen - nicht zuletzt angesichts des Todes.

Der Widerspruch zwischen einem auf Begründung bedachten und doch alle Bedingungen übersteigenden Denken sowie die Bedingungslosigkeit, mit der etwa der Vertrauensvorschuß in den anderen und in die Kommunikation zu leisten ist, hat den Idealismus zur Annahme des Absoluten als unbedingter Bedingung der Vernunft geführt. Die Annahme eines solchen Absoluten scheint heutigem Denken verwehrt zu sein. Angesichts der Anforderung, unhintergehbare Begründung zu rekonstruieren, verbleibt heutigem Denken dann oft nur das Eingeständnis des Ungenügens[2]. Apels und Habermas' Versuch, dieses Ungenügen durch die These vom Vorgriff auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu überwinden, vermag die Denkanforderung nicht zu befriedigen. Die ideale Kommunikationsgemeinschaft kann selbst kein Garant für einen Vertrauensvorschuß in universale Solidarität und gegenseitige Anerkennung sein, wenn sich die Leistungsfähigkeit der Vernunft nur wieder selbst diesem Vertrauen verdankt. Es entsteht ein Zirkel der Selbstbegründung des Menschen und seiner Zukunft, der nun seinerseits nicht als vernünftig angesehen werden kann. Der Rückgriff auf ursprüngliche Kommunikationsvollzüge zeigt, daß dieser Zirkel praktisch immer schon durchbrochen ist und wird. Jeder an Kommunikation teilnehmende Mensch muß vor aller Verständigung auf in ihn gesetztes Vertrauen real vorgreifen, das er nicht sich selbst verdanken kann. Zur Kommunikation bedarf prinzipiell jeder Mensch und bedürfen alle Menschen insgesamt der Befähigung durch Vermittlung von Ur-Vertrauen[3]; dieses Ur-Vertrauen kann sich niemand selbst zusprechen; darüber hinaus stellt sich auch bei der

2 So zunächst das Fazit von Hans Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 2. Aufl. 1971, 11 ff., 45 ff., 110, 113 ff.

3 Selbst wenn die 'Konstitution' von Ur-Vertrauen als dialektisches Ereignis angesetzt wird, bleibt die Frage, wer oder was dieses Ur-Vertrauen in Kraft gesetzt hat; vgl. Mead, 122 ff., 328 ff., 376 f.; Raiser, 176 ff.

empirischen Vermittlung von Ur-Vertrauen die Frage nach seinem Woher. Jede Form sozialer Interaktion setzt bereits prinzipiell zugesprochenes Ur-Vertrauen voraus, ja, das Zustandekommen von Interaktion überhaupt bedarf vorgängig geschenkten Ur-Vertrauens. Das Ungenügen einer rein empirischen Antwort radikalisiert sich mit den Fragen: Kann der Mensch nach Auschwitz überhaupt als vertrauenswürdig gelten? Bedarf er nicht eines den menschlichen Horizont übersteigenden Vertrauenszuspruch, um Subjekt gegenseitigen Vertrauens sein zu können?

Es geht in den folgenden Kapiteln allerdings nicht - wie vielleicht die Fragen befürchten lassen - darum, die Begründungsdürftigkeit einer philosophischen Theorie der menschlichen Kommunikation theologisch aufzufüllen. Es geht auch nicht darum, Gott zum Argument gegen eine rein philosophische Reflexion der Kommunikation zu machen. Wo Gott zum bloßen Argument wird, hat er sein Gesicht verloren.

Es geht vielmehr darum, die Bedeutung einer philosophischen Reflexion der Kommunikation für das theologische Denken sowie die Bedeutung der theologischen Reflexion der Kommunikation für die Philosophie aufzuzeigen. Daß dies Folgen hat für das, was Theologie aussagen will, wie für das, was als Kommunikation zu begreifen ist, wird grundsätzlich verdeutlicht.

I. DIESSEITS DER OFFENBARUNG GOTTES

Radikaler und pointierter als Karl BARTH (1886 - 1968) hat kein Theologe den Begriff der Offenbarung thematisiert. Barth hat damit zugleich einen Begriff der Kommunikation mitausgebildet. Mit und durch Karl Barth hat sich - vorzugsweise in der evangelischen Theologie - die Kehre vom neu- und kulturprotestantischen Denken liberaler Theologie zur dialektischen Theologie hin vollzogen. Er hat dadurch eine Entwicklung in der Theologie eingeleitet, die auch gegenüber philosophischem Denken zu einer neuen Standortbestimmung geführt hat.

Karl Barth reklamiert das Wort Gottes als Ausgangspunkt des Glaubens und jeder Theologie. Er verläßt dadurch eine Position evangelischer Theorie, wie sie ihm neben vielen anderen vor allem durch seinen Lehrer W. HERRMANN in Marburg vermittelt wurde. Ihr ging es um die Auslegung der menschlichen Geschichte und des menschlichen Bewußtseins unter der Rücksicht ihrer spezifisch religiös-christlichen Qualität. Barths Predigtnot führte zu einer Revision dieser theologischen Auslegungswissenschaft. Barth empfand sie als wenig hilfreich in dem Versuch, Sonntag für Sonntag Gottes Wort verkündigen zu müssen. Er suchte nach der Originalität und Eigenständigkeit des göttlichen Wortes, nach seiner Fähigkeit, Neues anzusagen und anzustoßen.

Die Theologie Barths hat selbst Wandlungen mitgemacht. Sie hat sich aus einer sehr massiven Oppositionshaltung heraus in eine dialogische Rolle hineinentwickelt. Das Werk Barths ist von ungeheurer Vielfalt und Breite. Trotzdem lassen sich die Gedanken in einigen Perspektiven treffend zusammenführen; in ihnen liegt ein Ansatz zu einem umfassenden Begriff menschlicher Kommunikation.

1 Die Wende zum Wort Gottes

Durch die Kompromißlosigkeit, mit der Barth die Offenbarung Gottes zum alleinigen Ausgangspunkt von Glaube und Theologie erklärt,

bringt er sich in eine grundsätzliche Opposition zu anderen theologischen Ansätzen - nicht nur seiner Zeit. Für Barth ist das 'Deus dixit' in keiner Weise hintergehbar, nicht hinterfragbar. Im Gegensatz zu einer Theologie, die annimmt, erst durch die menschliche Wirklichkeit komme das 'Deus dixit' zu sich, vertritt Barth die Ansicht, daß erst durch das 'Deus dixit' die menschliche Wirklichkeit zu sich kommt.

Barths totaler Wendung zum Wort Gottes und damit zur Worthaftigkeit der Offenbarung entspricht sowohl seine Abwendung von Religion im Verständnis des Kulturprotestantismus wie seine Hinwendung zu Christus.

1.1 Die Abwendung von Religion

Barths oppositioneller Standpunkt gegenüber dem Kultur- und Neuprotestantismus wurde als 'dialektische Theologie' formalisiert. Diese nicht unbedingt zutreffende Formel charakterisiert zumindest die Sinnspitze jener Kritik, die Barth an der Theologie übt. Sie läßt sich zunächst in drei Punkten verdeutlichen:

a) Barth weist ein theologisches Denken zurück, das sich in erster Linie am Menschen und seinem frommen Bewußtsein orientiert; Barths erster und allein bestimmender Ausgangspunkt ist das Wort Gottes;

b) Barth weist die Annahme eines religiösen Aprioris in Anlehnung an Kants erkenntnistheoretische Subjektbedingungen zurück; für Barth gibt es keinen Anknüpfungspunkt vor dem Wort Gottes;

c) Barth verweigert einer Theologie die Gefolgschaft, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch in geschichtsidealistischer Manier einzuebnen droht, als sei die Geschichte ein Werk von Gott und Mensch zu gleichen Teilen; Barth besteht auf dem totalen Unterschied von Gott und Mensch sowie der radikalen Überlegenheit Gottes und der fundamentalen Unterlegenheit des Menschen, Subjekt der Geschichte zu sein.

Barths dialektische Position besteht jedoch nicht nur aus einer anfänglichen Entgegensetzung von Gott und Mensch. Sie beinhaltet auch zugleich eine besondere Weise theologischen Denkens, sofern über Gott und sein Wort nicht einfach unmittelbar zutreffende Aussagen gemacht werden können. Die Form theologischer Rede muß in Satz und Gegensatz, in Position und Negation gegliedertes, parado-

xes Sprechen sein, weil die menschliche Rede Gottes Unendlichkeit nicht anders endlich auszudrücken vermag.

Aber der dialektische Grundzug widerspricht nicht der Gemeinschaft von Gott und Mensch - auch nicht der Möglichkeit, von Gott zu reden, sofern sie allein durch Gott begründet wird. Barth verändert den Blickwinkel, denn "den Inhalt der Bibel bilden nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen. Nicht wie wir von Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt, nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat"[1].

1.2 Die Hinwendung zu Christus

Karl Barth wendet sich von einer theologischen Konzeption ab, die er selbst mit dem Wort 'Religion' charakterisiert hat[2]. 'Religion' meint eine Auffassung, die sich seit SCHLEIERMACHER popularisiert verbreitet hat.

Wegen der breiten Wirkungsgeschichte des Deutschen Idealismus erscheint die Leistung Schleiermachers schwer zugänglich. Schleiermacher steht im Übergang von der Kantschen Aufklärungsphilosophie zur Hegelschen Bewußtseinsphilosophie. Jedoch Schleiermacher von Kant her oder auf Hegel hin interpretieren zu wollen hieße, ihn auf die Funktion eines unbedeutenden Philosophen reduzieren zu müssen.

Schleiermacher stellt in eigenständiger Fortführung des Kantschen Kritizismus das religiöse Apriori als ein selbständiges Apriori neben die erkenntnistheoretischen und moralischen Aprioris, wie sie von Kant entdeckt wurden. Wenn auch Metaphysik und Moral wie die Religion "denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm"[3], so kommt doch der Religion eine von beiden anderen Bereichen unabhängige Bedeutung zu. "Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl"[4]. Anschauung und Gefühl richten sich allerdings über das Endliche hinaus: "Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche"[5].

1 Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, in: ders., Gesammelte Vorträge, München 1924, 28.

2 Vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Band 2, Hamburg 3. Aufl. 1960, 380 f.

3 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion, Stuttgart 1979 (1977), 29.

4 Ebd., 35.

5 Ebd., 36.

Sie gehört wesentlich zur menschlichen Existenz. Anschauung und Gefühl haben für Schleiermacher eine ganz bestimmte Bedeutung: er faßt "Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein"[6] auf. Das ist nicht transzendental zu unterlaufen oder abzuleiten. Religion hat einen besonderen, unmittelbaren und denkend nicht einholbaren Charakter. Das religiöse Apriori ist nichts anderes als das unmittelbare Bewußtsein, das das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl (von Gott) beinhaltet. Dadurch ist Gott jedem (denkenden) Zugriff des Menschen entzogen; Gott erschließt sich dem Menschen nur als das 'Woher' unseres Daseins, das in unserem Selbstbewußtsein ursprünglich mitgesetzt ist[7]. Für die Analyse des reinen, unmittelbaren Selbstbewußtseins ist die Anwendung des Subjekt-Objekt-Schemas völlig verfehlt[8]. Die "Allgemeine Form des Sich-selbst-Habens"[9] kennt noch keine Trennung von Subjekt und Objekt, die erst durch die hinterher folgende Reflexion entsteht. 'Religion' sucht die Fortschritte des Universums und der Menschheit auf Gott zurückzuführen. "Die verschiedenen Momente der Menschheit aneinanderzuknüpfen und aus ihrer Folge den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, erraten, das ist ihr höchstes Geschäft"[10]. "Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr"[11].

Die spezifisch christliche Ausprägung der Frömmigkeit "beruht auf dem Bewußtsein des Gegenstandes von Sünde und Gnade und auf der steten Beziehung auf den Erlöser Jesus von Nazareth, in dem dieser Gegensatz aufgehoben wird"[12]. Jesus von Nazareth ist für Schleiermacher ein geschichtliches Datum, von dem an die Vollendung der Schöpfung bereits einsetzt. Jesus erscheint als das vollkommene unmittelbare Selbstbewußtsein, aus dem jede Sünde und alles Gottlose ausgesondert ist. Er wirkt deshalb als 'Urbild', indem er seinen Impuls des vollkommenen Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit, seiner Frömmigkeit in den Fortschritt der Menscheit auf religiöser Ebene investiert[13].

Wo mit der Erkennbarkeit Gottes im Selbstbewußtsein des Menschen gerechnet wird, ist mit dem Protest Barths zu rechnen. Barth diagnostiziert: "Aus der intellektuellen Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein ergeben sich die Aussagen über den frommen Gemütszustand als solchen und an sich. Aus der Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein ergeben sich die Aussagen über die Welt. Aus der

---

6 Friedrich Schleiermachers Dialektik, hrsg. v. R. Odebrecht im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials, Darmstadt 1976, 286.

7 Vgl. Friedrich Beißer, Schleiermachers Lehre von Gott: dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre, Göttingen 1970, 64.

8 Vgl. Schleiermachers Dialektik, 287.

9 Ebd., 288.

10 Schleiermacher, Religion, 67.

11 Ebd.

12 Ulrich Neuenschwander, Gott im neuzeitlichen Denken, Band 1, Gütersloh 1977, 250.

13 Vgl. Barth, Die protestantische Theologie, 1, 397 f.

Reflexion über das fromme Selbstbewußtsein ergeben sich die Aussagen über Gott"[14]. Darum nennt Barth Schleiermachers Theologie auch "Theologie des frommen Gefühls, oder Bewußtseinstheologie, genauer gesagt: Theologie des frommen Bewußtseins"[15]. Barth spürt Schleiermachers Theologie in der Gefahr, zu einer Auslegungswissenschaft frommen Selbstbewußtseins, zur Religionswissenschaft zu werden. Wenn Gott zum Implikat frommen Selbstbewußtseins wird, verliert er den Status eines Gegenübers für den Menschen[16]. Offenbarung reduziert sich dann auf Reflexion über das menschliche Selbstbewußtsein und auf die gläubige Auslegung der Geschichte. Schließlich degeneriert Christus zu einem Prädikat des Menschen, während keineswegs deutlich wird, worin die Einzigartigkeit des Christentums für das menschliche Subjekt bestehen soll.

Barth bringt diese Einwände vor, ohne die Verdienste Schleiermachers schmälern zu wollen. Die konstitutive Funktion der Religion für die menschliche Existenz hat Schleiermacher deutlicher als Kant und Hegel herausgestrichen. Die Unerreichbarkeit eines unbedingten Absoluten hat Schleiermacher der Philosophie klarzumachen versucht. Und er hat jenen Zirkel aufgedeckt, daß es nur unter Voraussetzung eines geschichtlich vermittelten Vorverständnisses Verstehen überhaupt gibt[17].

Barth sieht aber auch durch die Geschichte der neuzeitlichen Theologie bis ins 20. Jahrhundert hindurch jene Tendenz, Theologie auf Religions- und Kulturwissenschaft reduzieren zu wollen. Theologie befaßt sich dann nur noch mit den Inhalten religiösen Bewußtseins und kulturell-geschichtlicher Entwicklungen, um sie als 'Offenbarungen Gottes' gründlich mißzuverstehen[18].

Gegenüber Schleiermacher betont Barth die völlige Unfähigkeit, ja Bereitschaftslosigkeit des Menschen, Gott zu vernehmen. Sünde kennzeichnet ja gerade den totalen Zusammenbruch der Gemeinschaft von Gott und Mensch, den Verlust des Anknüpfungspunktes, so daß der Mensch 'gott-los' vor Gott steht. Barth widerspricht jenem noch heute weit verbreiteten Standpunkt, die Offenbarung Gottes lasse sich durch den Menschen in irgendeiner Weise vereinnahmen. Hat Schleiermacher auf die völlig unzureichenden Möglichkeiten transzendentaler Denkmodelle angesichts der Offenbarung Gottes hingewiesen, so übersteigt Barth diesen Aspekt mit dem Hinweis, daß auch die Annahme eines religiösen Aprioris die Offenbarung Gottes verfehlt. Der Versuch des Menschen, sich mit Hilfe der Annahme eines religiösen Aprioris doch wieder an die Stelle des Subjekts der Offenbarung Gottes zu setzen, beweist die Gottlosigkeit des Menschen. Daß Gott das Subjekt der Offenbarung ist, ist für Barth der einzig mögliche Ausgangspunkt einer Theologie.

Neben der Kategorie 'Offenbarung' verhilft Barth vor allem das Festhalten an dem geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus zu weiterreichenden Konsequenzen. Denn das konkrete, ge-

---

14 Ebd., 386.

15 Ebd., 384.

16 Vgl. ebd., 395.

17 Vgl. Schleiermachers Dialektik, 24 - 32.

18 Vgl. Karl Barth, Römerbrief, 5. Aufl. 1926 München, bes. 124.

schichtliche Auftreten Jesu läßt sich nicht in transzendentale, idealistische und universalgeschichtliche Konzepte verrechnen. Das Leben Jesu sprengt jeden theologischen und religionphilosophischen Apriorismus: es weist jeden transzendentalen Entwurf in die Grenzen eines für christlichen Glauben unangemessenen Denkmodells zurück. An Schleiermacher zeigt sich, daß die Individualität Jesu aufgegeben werden muß, wenn man die Struktur transzendentaler Subjektivität der geschichtlichen Gestalt des christlichen Glaubens unterlegt. Jesus degeneriert dann zu einem bloßen Vorbild exzellenter Frömmigkeit. Die Individualität Jesu beschränkt sich dann auf die einmalige Funktion, unüberbietbarer Impuls für die Entwicklung der Religion innerhalb der Menschheitsgeschichte zu sein.

Barth hält demgegenüber so sehr an der Individualität Jesu, an seinem Gott- und Menschsein fest, daß sein Standpunkt mit Recht 'christozentrisch' genannt werden kann. In der Orientierung an Jesus zeigt sich Barth zudem - besonders in der 'Kirchlichen Dogmatik'[18] - nicht betont an der Entfernung von Gott und Mensch, wenn auch an ihrem Unterschied, interessiert. Gerade die Zuwendung Gottes zum Menschen und die Antwort des Menschen auf Gottes Anruf stehen im Mittelpunkt der Überlegungen Barths. Aus seinem christozentrischen Denken heraus folgert Barth: "Den in Jesus Christus geschlossenen Abgrund wieder aufzureißen, kann nicht unsere Aufgabe sein"[20]. Vielmehr ist anstelle von "Theologie" von "Theoanthropologie" zu reden, "denn eine abstrakte 'Lehre von Gott' kann im christlichen Bereich nicht in Frage kommen, sondern nur eine 'Lehre von Gott und vom Menschen': vom Verkehr und von der Gemeinschaft von Gott und vom Menschen"[21].

Die Kategorie 'Offenbarung' und die unabdingbare Orientierung an der konkreten Gestalt und der geschichtlichen wie theologischen Bedeutung Jesu Christi führen Barth zu einer Konzeption, die nicht idealistisch oder transzendental einzuholen ist. Das 'Deus dixit' in Jesus Christus ist nicht hintergehbar und nicht apriorisch bestimmbar. Theologie findet nur diesseits der Offenbarung Gottes

19 Karl Barth, Dirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich 1932 - 1967 (Vier Hauptteile in 13 Bänden).

20 Karl Barth, Die Menschlichkeit Gottes, in: Theologische Studien, Heft 48, Zollikon-Zürich 1956, 22.

21 Karl Barth, Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, in: ders., Theologische Studien, Heft 49, Zollikon-Zürich 1957, 3.

statt - also jenseits aller Spielarten transzendentalidealistischer Entwürfe. Ein solcher Ansatzpunkt hat nicht nur entscheidende Konsequenzen für eine Sicht der Beziehung von Gott und den Menschen, sondern auch für einen Begriff menschlicher Kommunikation.

Einerseits führt er zur Bestimmung des methodischen Standorts: Eine Reflexion der menschlichen Kommunikation sowie des Verhältnisses von Gott und den Menschen im Bereich christlicher Theologie muß von Jesus als dem wirklichen Menschen ausgehen. Dabei ist von vornherein in Rechnung zu stellen, daß mit Jesus als dem wirklichen Menschen zugleich Ort und Gestalt der Offenbarung Gottes an die Menschen gekennzeichnet ist. Die Vorwürfe gegenüber Barth, er betreibe 'Offenbarungspositivismus' und 'Christomonismus' sind plakative Überzeichnungen, die Mißverständnisse der Theologie Barths gegenüber signalisieren. Nur das radikale Ernstnehmen der in Jesus bezeugten konkret-geschichtlichen Offenbarung Gottes berechtigt hier überhaupt dazu, sowohl zur menschlichen Kommunikation wie zum Verhältnis von Gott und den Menschen theologische Aussagen von der christlichen Überlieferung her machen zu können.

Andererseits ergeben sich durch Barth materiale Konsequenzen: Die Reflexion menschlicher Kommunikation ist - christlich gesehen - ein der Theologie eingeordnetes Vorhaben. Barths Theologie bläht nicht philosophische zu theologischen Kategorien auf, sondern entwickelt vom wirklichen Menschen Jesus her eigenständige materiale Gesichtspunkte.

2 Sein in der Begegnung

Um stärker das 'theoanthropologische' Moment der Kategorien Barths herausarbeiten zu können, soll die Darstellung entgegen sonstiger Gepflogenheit mit der Anthropologie Barths beginnen. Dadurch ergibt sich eine für das Thema wünschenswerte Konzentration, die bei der breiten Anlage der theologischen Gedankenführung Barths erforderlich ist.

Von der Selbstkundgabe des Menschen ist hier mit Barth die Rede, weil er sie als das von Gott dem Menschen verfügte Wesen seiner Existenz herausstellt. Dadurch hat Gott nämlich nicht nur die Kommunikation des Menschen mit ihm und seine Kommunikation mit dem

Menschen gestiftet, sondern zugleich die Kommunikation der Menschen untereinander begründet. Dies ist einer der entscheidenden materialen Gesichtspunkte für eine theologische Reflexion der Kommunikation.

2.1 Die Bestimmung des Menschen

Barth geht es um den 'wirklichen' Menschen. Deshalb lehnt er transzendentale Theorien menschlicher Subjektivität ab, denn "der Isolierung des Menschen als Subjekt in seiner Welt folgt extreme Vergegenständlichung nach"[1]. So stellt Barth vor allem transzendentale Versuche in Frage, "die aus dem unempirischen Ich-denke (Subjekt) die Substanz, d.h. die ganze Weltgeschichte heraussetzen oder einholen wollen"[2]. Das Ich erfährt seine Wirklichkeit nicht aus eigener Setzung, sondern "weil 'Du' ihm gleichursprünglich ist"[3].

"Die Möglichkeit einer Humanität ohne den Mitmenschen"[4] will Barth ausscheiden, obwohl sie die selbstverständlichste Anthropologie zu sein scheint. Nach deren Konzeption besteht die Humanität im "ich bin"[5], in dieser Selbstsetzung, die einen "gewaltigen Radius"[6] haben kann. Das "ich bin" deklariert Selbstgenügsamkeit und Selbstbewegung, Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung. "Und wie sollte es anders sein, als daß in diesem Lauf und Schwung des 'Ich bin' dann auch die Begegnung mit dem Mitmenschen ihre bestimmte und bestimmende Rolle spielen wird: die brennende Frage, ob der und der mir wichtig oder gleichgültig ist, ob er mich anzieht oder abstößt (...). Zu den Projektionen des 'Ich bin' gehört also auch die Auseinandersetzung mit ihm (...). Nur das es sich eben auch hier um eine Projektion des 'Ich bin' nach außen handelt. Nur daß eben auch die vielerlei Gestalten des Mitmenschen letztlich Elemente unseres eigenen Mythus, unserer eigenen Historie sind, nicht gefunden, sondern von uns selbst erfunden und kostümiert und im Grunde so redend, wie wir es ihm in dem Mund legen

1 Christofer Frey, Zur theologischen Anthropologie Karl Barths, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 19 (1977), 199 - 224, hier: 201; vgl. auch ders., Arbeitsbuch Anthropologie: Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung, Stuttgart/Berlin 1979, bes. 50 ff., 56.

2 Ebd.

3 Ebd., vgl. auch Barth, Kirchliche Dogmatik, III.2, 242, 296 ff.

4 Karl Barth, Mensch und Mitmensch, Göttingen 2. Aufl. 1962, 14 (textidentisch mit dem gleichnamigen Kapitel in: Barth, Dogmatik, III.2).

5 Ebd., 15.

6 Ebd.

(...). Drinnen aber - ursprünglich und eigentlich drinnen - bin und bleibe ich selbst ganz allein"[7]. "Aber man lasse sich nicht täuschen: Das 'Ich bin' kann zwar manchmal weniger mächtig als Grund und Anfang aller Dinge auf dem Plan sein; es kann oft weiterhin verborgen sein, daß es sich bei allem Übrigen tatsächlich um Projektionen dieses Ich handelt; es kann insbesondere der Mitmensch in seiner Andersheit und Eigenheit oft kräftiger, hartnäckiger, interessanter auf dem Plane sein als es zu diesem Aufriß passen will. Und es bleibt doch bei der überwältigenden Einheit des Ganzen, des Entwurfs dieser Humanität, in welcher der Mitmensch keine konstitutive Funktion hat"[8].

Barth gibt einer solchen Konzeption den Abschied, die seiner Meinung nach niemand so konsequent zu Ende gedacht hat wie Nietzsche. Eine (theologische!) Anthropologie kann die Humanität weder im allgemeinen noch ohne Bezugnahme auf Jesus bestimmen. Die Humanität Jesu begründet für Barth eine Absage an jeden anthropologischen Versuch, normative Strukturen der Menschlichkeit transzendental oder/und idealistisch deduzieren zu wollen. Für eine theologische Reflexion menschlicher Kommunikation hat das zur Folge, daß für sie nur eine induktive, von der besonderen Humanität Jesu zur Einsicht in allgemeine Strukturen voranschreitende Methode in Frage kommt.

Das Kriterium einer Anthropologie ist die Menschlichkeit Jesu. Die Humanität Jesu kann "beschrieben werden als das Sein eines Ich, das ganz vom mitmenschlichen Du her, ganz zu ihm hin ist und gerade so die echteste Ichhaftigkeit besitzt"[9]. Demgegenüber entfalten die Menschen, da sie Sünder sind, ihr jeweiliges Ich im Widerspruch zum Du und können "darum auch nie echte Ichhaftigkeit besitzen"[10].

Die Humanität Jesu verbietet jede abstrakte, d.h. losgelößte Bestimmung anthropologischer Grundform. Die konstitutive Funktion der Mitmenschlichkeit in der Humanität Jesu hat für eine Bestimmung von Humanität theoretische Konsequenzen: "Aus der Verbindlichkeit dieses Vorbilds für die Humanität überhaupt und im allgemeinen folgt zunächst als weiteste Definition: Humanität schlechthin, die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen"[11]. Mit der Bestimmung dieser anthropologischen Grundform liefert Barth theologischerseits eine materiale Kategorie für die Reflexion von Kommunikation.

7 Ebd., 16.

8 Ebd., 17.

9 Ebd., 3.

10 Ebd.

11 Ebd., 35.

Zugleich formuliert diese Bestimmung eine Antwort auf die Frage: "Inwiefern entspricht das menschliche Wesen der Bestimmung des Menschen zu Gottes Bundesgenossen[12]?" Jetzt gerät also im Ausgang von der Humanität Jesu außer dem Verhältnis zu anderen Menschen auch das Verhältnis zu Gott in den Blick, wobei Barth für beide Verhältnisse die gleiche Kategorie mit unterschiedlicher Qualifikation verwendet. Denn Barth sieht mit der Humanität des Menschen zugleich dessen von Gott gestiftete Entsprechung zu Gottes Angebot der Bundesgenossenschaft gegeben.

Humanität bedeutet erstens Bestimmtheit. Die Bestimmung des Menschen zur Bundesgenossenschaft mit Gott schlägt sich in der "Art seines Seins" als Gleichnis nieder[13].
Humanität bedeutet zweitens Zusammensein. Anders als Jesus ist den Menschen kein umfassendes, sondern nur ein begrenztes 'Für-andere-Sein' möglich[14].
Humanität bedeutet drittens Zweisamkeit. Sie ist als Grundform aller pluralen Gebilde zu verstehen[15].

Das 'Ich bin' ist nun nicht mehr absolute Selbstsetzung, denn "ich kann mich selbst nicht setzen, ohne mit der Selbstsetzung des Anderen zusammenzutreffen"; das "'Ich bin' - das wirkliche, gefüllte 'Ich bin' - ist also zu umschreiben: Ich bin in der Begegnung"[16]. Menschliches Sein ist "Sein in der Begegnung mit dem anderen Menschen"[17].

Das 'Sein in der Begegnung' läßt sich mit der Grundformel "Ich bin, indem Du bist"[18], ausdrücken. Du wird dabei nicht als Ursache, sondern als Qualifikation meines Seins angesehen. Erst durch die Begegnung mit dem anderen Menschen erfolgt die Qualifikation des menschlichen Seins als Humanität. Der Bezug zu einem menschlichen Gegenüber ist konstitutiv für die Humanität des Menschen.
Das 'Sein in der Begegnung' weist für Barth vier Grundelemente auf: 1. Rezeptivität - gegenseitige Offenheit und Teilnahme für- bzw. aneinander; 2. Spontanität - gegenseitige, aktive Selbstkundgabe; 3. Solidarität - einander in der Hilfsbedürftigkeit Beistand leisten; 4. Bereitwilligkeit - das Sein in der Begegnung nicht aus Zwang, sondern innerer Zustimmung vollziehen[19].

---

12 Ebd., 8.

13 Ebd., 36.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. ebd., 37.

16 Ebd., 42.

17 Ebd., 43.

18 Ebd.

19 Vgl. ebd., 47 ff., Frey, Anthropologie Barths, 213.

Das Sein in der Begegnung setzt Freiheit voraus, jenseits von Herrschaft und Knechtschaft zusammen zu sein. Nur die Freiheit ermöglicht die Begegnung von Ich und Du als ein Zusammensein in Selbständigkeit. Was frei "zwischen ihnen Ereignis wird, das und nur das ist Humanität"[20]. Dieses Miteinander erweist sich als Geschenk: "Der Eine hat ganz schlicht den Anderen geschenkt bekommen"[21]. Darin zeigt sich Freiheit, zeigt sich das 'Geheimnis eines Woher', das der Humanität vorausgesetzt ist.

Wenn Barth in seiner christozentrischen Konzeption konstatiert, "die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist"[22], dann verbindet er hier ontologische Allgemeinbestimmung und geschichtliches Einzelereignis. Er rekonstruiert die Begründung des allgemein-menschlichen Seins in der Einzelperson Jesus Christus. Methodologisch gesehen deckt sich diese Verfahrensweise - wie bereits gesagt - mit der induktiven Methode. Sie ist bei der Analyse von normativen Strukturen der Menschlichkeit und der Kommunikation mit Recht in Anschlag zu bringen. Darüber hinaus verbindet Barth mit dieser Einsicht auch eine ausschlaggebende materiale Perspektive: Der Mitmensch Jesus begründet durch seine Mitmenschlichkeit die Bestimmung der Humanität aller Menschen. Erst Jesus ermöglicht und eröffnet durch seine Mitmenschlichkeit den Blick dafür, was Humanität der Menschen bedeutet, sein kann und sein soll. Unter dieser Rücksicht muß die Praxis der Selbstbestimmung von Menschen in der Kommunikation ihrer Ermöglichung durch Jesus gesehen werden. Diese Einsicht ist nicht nur theologisch, sondern sie ist auch von theologischer Tragweite für den inhaltlichen Ausgangspunkt einer Reflexion von Kommunikation.

Abgesehen von der Frage, ob überhaupt in einer induktiven Verfahrensweise zu einer allgemeinen Ontologie menschlichen Seins vorgestoßen werden kann, und abgesehen von dem Problem, ob Barth, um überhaupt von Jesus zum 'wirklichen' Menschen z.B. in seiner heutigen realen Existenz fortschreiten zu können, nicht Grundüberzeugungen auf Jesus projizieren muß, denen von vornherein Verbindlichkeit zuerkannt werden muß, ohne daß sie aus dem konkreten Leben Jesu extrapoliert werden können - Barth muß für seine Position zwei entscheidende Voraussetzungen machen, die eine gemeinsame Wurzel haben:

20 Ebd., 81.

21 Ebd.

22 Barth, Dogmatik, III.2, 158.

1. kann Barth nur dann von einer Bestimmung des Menschen zu Gottes Bundesgenossen sprechen, wenn er von einer Urentscheidung Gottes zugunsten des Menschen vorab aller menschlichen Entscheidungen ausgeht. Er geht diesem Gedanken in seiner 'Lehre von der Erwählung' nach[23];
2. kann Barth nur dann Jesus zum Kriterium der wahren Humanität erheben, wenn er aufzeigen kann, daß durch Jesus ein unwiderrufbar gelungenes Leben angebrochen und geglückt ist. Diesem Gedanken widmet sich Barth in seiner 'Lehre von der Versöhnung'. Und
3. schließlich läßt sich die Lehre von der Erwählung wie von der Versöhnung nur aufrechterhalten, wenn eine trinitarische Sicht Gottes vorausgesetzt wird. Nur wenn Gott, der den Menschen in Erwählung und Versöhnung zu seinem Subjektsein emporträgt, sich selbst in den erschaffenden, in den erwählenden und in den versöhnenden Gott unterscheidet, ermöglicht er dem Menschen freie, konkret-geschichtliche Entscheidung, anstatt ihn sich despotisch gleichsam wie ein alles umfassendes und kontrollierendes Absolutum einzuverleiben. Dieser Aspekt wird später noch näher erläutert.

2.2 Das Sein des Menschen in Christus

Die Erwählung des Menschen zum Bundesgenossen Gottes ist keine rein abstrakte Lehre, die sich etwa aus der Allmächtigkeit Gottes herleiten ließe. Der Grund, vom Menschen als erwähltem Bundesgenossen Gottes reden zu können, liegt für Barth wiederum in Jesus Christus. Denn es geht nicht um die allgemeine Erwählung von Menschen, sondern es geht "um das Verständnis Gottes und des Menschen im Besonderen: in der besonderen Beziehung, in welcher Gott der wahre Gott und in welcher der Mensch der wahre Mensch ist"[24]. Barth geht es also im Blick auf das konkret-geschichtliche Ereignis der Erwählung um ein normatives Verständnis und um normative Strukturen der Gemeinschaft von Gott und Mensch.

---

23 Vgl. Barth Dogmatik, II.2; - im folgenden: Barth, Dogmatik, IV.1; auch: Konrad Stock: Anthropologie der Verheißung: Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem, München 1980 - die Differenz zwischen Anthropologie und Versöhnungslehre sucht Barth mit 'Verheißung' auf den Begriff zu bringen; über Stock hinaus meine ich, daß bereits im Begriff von der Bundesgenossenschaft dieses Verheißungsmoment eingeschlossen, wenn auch nicht ausgezogen ist; noch ist die 'Wende der Welt' nur in Jesus angebrochen, die damit für alle Menschen zur Entscheidung ansteht. Ich komme in C.II.3.1 und C.III darauf zurück.

24 Barth, Dogmatik, II.2, 54.

Nur in der konkret-geschichtlichen Gestalt der Erwählung des Menschen zu Gottes Bundesgenossen erweist sich Gottes Bestimmung des Menschen als Gnade, als Geschenk. Indem sich Gott in seiner Offenbarung an den Menschen wendet, erwählt er ihn zur Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Daß Gott in seinem Handeln eben kein absoluter Weltregent ist, sondern ein in der Geschichte konkret Handelnder, zeigt sich für Barth in der Erwählung des Menschen (Jesus). So steht nach Barth "im Zentrum der göttlichen Selbstoffenbarung"[25] der erwählende Gott Und der erwählte Mensch: Jesus Christus[26]. Er ist der "Erwählende und der Erwählte"[27]. "Zwischen Gott und den Menschen steht, selber Gott und selber Mensch und so zwischen beiden vermittelnd, die Person Jesus Christus. In ihm offenbart sich Gott dem Menschen. In ihm erkennt der Mensch Gott"[28]. Er ist - so läßt sich mit einiger Berechtigung von Barth her, aber durchaus vorläufig sagen - die Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

Ehe dem hier auftretenden Implikat der Trinität Gottes weiter nachgegangen wird, ist auf Barths Überzeugung hinzuweisen, daß die Prädestination das Prinzip der Versöhnungslehre, ja der gesamten Soteriologie ist[29]. Gemeint ist damit in erster Linie, daß Gottes Offenbarung an den Menschen diesen zu seinem Bundesgenossen konstituiert, wofür sich Gott selbst ganz einsetzt. Der Einsatz Gottes für den Menschen überwindet die Unfähigkeit des Menschen, von sich aus der zugesagten Gemeinschaft mit Gott gerecht zu werden. Die Erwählung des Menschen durch Gott in Jesus Christus überwindet die selbstverschuldete Unmenschlichkeit des Menschen; sie führt zur Versöhnung mit Gott in Jesus Christus. Die Wirklichkeit der Bundesgenossenschaft der Menschen mit Gott, die Wirklichkeit ihres Versöhntseins mit Gott ist: Jesus Christus. Er ist eine den Menschen rechtfertigende Wirklichkeit.

"'Rechtfertigung' meint entscheidend eben das in Jesus Christus, in seinem Tod und in seiner Auferstehung vollzogene und offenbarte Urteil, das Nein und das Ja, in welchem Gott sich dem bundbrüchigen Menschen gegenüber ins Recht setzt, in welchem er ihn nämlich zu sich umkehrt und sich mit sich selber versöhnt. Er tut es durch die Vertilgung des alten, durch die Erschaffung des neuen Menschen"[30]. Die Rechtfertigung Gottes ermächtigt den Menschen zum Freund, zum Kind Gottes; sie richtet den Menschen - zu einem Partner Gottes neu auf. Dabei wahrt allein die Herrschaft Gottes die

25 Ebd., 63.

26 Vgl. ebd., 63, 110.

27 Ebd., 101.

28 Ebd.

29 Vgl. ebd., 86, 90 f., 95 f.

30 Barth, Dogmatik, IV.1, 102.

Möglichkeit, mit Gott in seinem Reich in Frieden eine Gemeinschaft zu haben, ohne der Freiheitsentscheidung des Menschen vorzugreifen[31]. "Gott hat in Jesus Christus zwischen sich und allen Menschen, zwischen allen Menschen und sich selber endgültige und unzerstörbare - weil durch den Einsatz seiner selbst begründete und verbürgte - Gemeinschaft geschaffen"[32]. Jesus Christus ist also die Wirklichkeit der Gemeinschaft und Kommunikation von Gott und Mensch. Die Rechtfertigung beinhaltet Versöhnung: "Die neue Bestätigung, die Wiederaufnahme einer zuvor bestehenden, dann mit Aufhebung bedrohten Gemeinschaft: ihre Behauptung, Wiederherstellung, Durchsetzung gegenüber einem sie störenden, trennenden, unterbrechenden Element"[33].

Die Versöhnung Gottes mit den Menschen in Jesus verleiht der Erwählung Unabdingbarkeit, Unzerstörbarkeit und Unüberbietbarkeit.

2.3 Die Herrschaft Gottes

"Was im Werk der Versöhnung in Jesus Christus als deren Voraussetzung offenbar wird, ist einmal dies, daß Gott dem Menschen zum vornhinein nicht neutral gegenüber steht. Er ist nicht nur irgendwo fern und hoch über ihm. Er ist nicht nur Gott in seinem Bereich, um den Menschen in seinem Bereich Mensch sein zu lassen. Er weiß nicht nur um ihn und schaut ihm nicht nur zu. Das Alles ist zwar schon damit ausgeschlossen, daß er ja sein lebendiger Schöpfer und Herr und als solcher der tätige Garant, Begleiter und Beherrscher seiner Existenz ist"[34]. In Jesus Christus geht Gott darüber hinaus und tritt ins Menschsein heraus. "Das ist mehr als Schöpfung, mehr als Erhaltung, Begleitung und Beherrschung seiner Geschöpfe. Das ist eben der Bund Gottes mit dem Menschen"[35]. Das ist auch - so läßt sich in konsequenter Anwendung der Gedanken Barths sagen - mehr als Erwählung: das ist ihre Erfüllung! Die Offenbarung geschieht also zugleich als Offenbarung der Erwählung und "als Offenbarung der Versöhnung"[36].

---

31 Vgl. ebd., 103 f.

32 Ebd., 110.

33 Ebd., 22.

34 Ebd., 37 f.

35 Ebd., 39.

36 Barth, Dogmatik, iV.3, 7.

Gott ist im Bund mit den Menschen das tragende und handelnde Subjekt des Bundes. Das soll den Menschen in seiner Freiheit keineswegs entmachten. Das soll ihn gerade zur Gemeinschaft mit Gott befreien, ihn zur Bundesgenossenschaft mit Gott wieder aufrichten.

Die anthropologische Grundform der Humanität als Bedingung der Bundesgenossenschaft des Menschen mit Gott hat Barth in der Schöpfungslehre entwickelt[37]. Die Erwählungslehre formuliert das Prinzip Gottes, das er sich selbst in der Wahl des Menschen zu seinem Partner gesetzt hat. Gott legt sich selbst damit auf seine Treue und Gemeinschaft fest. Damit ist die Ohnmacht der Sünde prinzipiell besiegelt. Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen bringt die Vollendung der Gnadenwahl Gottes zum Durchbruch. Die von Gott in der Erwählung gesetzten Bedingungen sind in ihrer Funktion auch nicht durch den Bündnisbruch des Menschen aufzuheben. Und zwar, weil sie - quasi von 'hinten' her gesehen - im Versöhntsein des Menschen mit Gott in Jesus Christus fundiert sind.

Unklar bleibt zunächst allerdings, wie die Freiheit und Partnerschaftlichkeit des Menschen mit der Herrschaft Gottes zu vereinbaren ist, ohne daß Gott auf das absolute, transzendentale Ich zusammenschrumpfen soll, in dessen Weltentwurf der Partner nur als Selbstprojektion und Moment eigenen (Bewußt-)Seins vorkommt. Schließlich hätte Barth eine solche Struktur gerade für die Humanität des Menschen und seine Kommunikation ausschließen wollen. Die Lösung dieses Problems ist deshalb hinsichtlich des Buchthemas von entscheidender und dringlicher Bedeutung. Wenn sich die Freiheit und Partnerschaftlichkeit des Menschen und die Herrschaft Gottes nicht zusammen denken, letztlich zusammen verwirklichen lassen, hat eine Reflexion der Kommunikation zwischen Gott und Mensch überhaupt keine Chance.

2.4 Herrschaft Gottes heißt: Freiheit

Barths Theologie opponiert gerade gegen einen Gottes- und Menschenbegriff, in dem Welt und Anderes als Konstitutionsleistungen eines transzendentalen, einsamen Subjekts betrachtet werden[38]. Damit es erst gar nicht zu einer solchen These kommen kann, hatte Barth auf den Freiheits- und Geschenkcharakter der Begegnung von Menschen verwiesen. Auch in der Art, wie Barth von der Prädestination des

37 Vgl. Barth, Dogmatik, III.1, 329 ff.; III.2, 174 ff.

38 Vgl. Frey, 211.

Menschen spricht, liegt ein Widerspruch zu einem Gottesbegriff, der Gottes Erwählung des Menschen als sichernden Zugriff und gar als einen Akt der Willkür Gottes mißverstehen könnte. Schließlich ist bei Barth von einem Gott die Rede, der sich nicht in der Manier eines absoluten Ichs der Kategorialisierung enthält, sondern der selbst nicht nur Grund, vielmehr auch konkrete Verwirklichung seines Willens ist. Wo von Jesus Christus als erwählendem Gott und erwähltem Menschen, als Versöhner und Versöhntem die Rede ist, läßt sich kein Gott als Despot mehr denken. In diesem Zusammenhang bekommen Barths Aussagen von Erwählung und Versöhnung ihre ausschlaggebende und kritische Funktion: wir haben nicht hinter Jesus Christus, hinter Erwählung und Versöhnung, nach einer "Gottheit an sich"[39] zu fragen. Es gibt kein absolutes Prinzip, das nochmals von Jesus zu unterscheiden wäre. Gott offenbart sich in Jesus Christus ganz.

Damit nähert sich der Gedankengang der fundamentalen Voraussetzung Barths für seine Überlegungen: der Trinitätslehre. Barth versteht sie als "ein Werk der Kirche"[40], die so die Aussagen der Bibel "übersetzt und exegetisiert"[41] hat. Bei Barth verbindet sich in der trinitarischen Denkfigur die Kritik am neuzeitlichen Subjektbegriff mit einem Gottesbegriff, der für die Humanität eine ausschlaggebende Funktion bekommt. Weil nämlich Gott "nicht das absolut gesetzte neuzeitliche Subjekt sein soll, muß selbst ihm Anderssein - das Gegenüber - ursprünglich zugehören. Gott ist sich selbst gegenständlich, Quelle des Ich und Du, Liebe zum anderen im Vater, Geliebter im Sohn, eins in der Liebe im Geist (...). Liest man diese trinitarische Denkfigur als Kritik am neuzeitlichen Selbstbewußtsein, dann bedeutet sie, daß menschliches Ich (als Grund des Selbstbewußtseins) nicht das andere im eigenen Geist aufheben kann. Subjekt kann der Mensch nur vom unaufhebbar anderen

39 Barth, Dogmatik, IV.2, 70 - Barth spricht von der Gottheit 'an und für sich', hier von mir zu dem Terminus 'Gottheit an sich' zusammengezogen; hier wäre sowohl eine kritische Spitze gegen Hegels Gottesbegriff herauszulesen wie auch ein Plädoyer für das Ineinander von immanenter und heilsökonomischer Trinität; vgl. Kyuun-Tschin Kin, Gottes Sein in der Geschichte: G. W. F. Hegels Gottesverständnis nach seiner 'Vernunft in der Geschichte' und K. Barths Kritik an Hegel, in: Evangelische Theologie, Heft 1 (38. Jg.), 1978, 19 - 37.

40 Barth, Dogmatik, I.1, 325.

41 Ebd.

her sein; Füreinandersein ist eine der Konstanten menschlichen Daseins"[42]. Nicht nur die Humanität des Menschen und seine Kommunikation hat ihr Fundament im trinitarischen Sein Gottes, sondern auch und erst recht die Humanität Gottes[43].

Barth möchte den Begriff 'Person' zur Kennzeichnung der in Gott unterschiedenen Seinsweisen meiden, um das Mißverständnis von drei Göttern oder Gottheiten zu vermeiden. Er spricht deshalb lieber von "Seinsweisen"[44] Gottes, die für ihn darin bestehen, "daß Gott selbst in unzerstörbarer Einheit, aber auch in unzerstörbarer Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist"[45]. Angesprochen sind damit die Seinsweisen Gottes als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist. Oder - wie Barth auch formuliert - als Schöpfer, als Versöhner, als Erlöser[46]. Gott hat Gestalt für den Menschen[47].

Der trinitarische Gedanke darf allerdings nicht zum Versuch des Menschen entarten, Gott begreifen zu wollen. Die trinitarische Denkfigur dient nicht dazu, Gott auf den Begriff zu bringen. Ganz im Gegenteil: Gott entzieht sich - so umschreibt diese Denkfigur - jedem Begriff und Zugriff. Gott begegnet überhaupt nicht auf der Ebene des Begriffs, auf der Ebene transzendentaler Prinzipien oder absoluten Ichs. Gott begegnet dem Menschen in seiner Humanität, in der Kommunikation: im Erwähltsein des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, im Versöhntsein des Menschen durch Gott. Dort, wo die Bestimmung des Menschen, seine Versöhnung und sein Erlöstsein erfahren wird, geschieht sie in Jesus Christus - und nur dort begegnet Gott.

Auch für die Aussagen der Trinitätslehre bleibt die 'Offenbarung' maßgebliche Kategorie. Daß letztlich Gott allein das Subjekt der Offenbarung ist, sowohl was das 'woher', das 'wie' als auch das 'was' anbelangt, findet in der Rede von Gottes Dreieinheit seinen angemessenen Ausdruck.

---

42 Frey, 211.

43 Vgl. Barth, Dogmatik, I.1, 403 f.; I.2, 15 ff., 150 ff.

44 Ebd., 367; vgl. ebd., 370 ff.

45 Ebd., 311.

46 Vgl. ebd., 404, 419, 470.

47 Vgl. ebd., 333, 339 ff.

Durch die Offenbarung erfährt der Mensch, daß Gott sein Herr ist. "Durch die Offenbarung weiß er es. Offenbarung ist Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes"[48]. Doch Gottes Herrschaft unterscheidet sich wesentlich von den meist verzerrten Formen menschlicher Herrschaft.

"Herrschaft liegt in der Offenbarung eben darum vor, weil ihre Wirklichkeit und Wahrheit so ganz in sich selbst begründet ist, weil sie sich nicht anders zu artikulieren und legitimieren braucht, als dadurch, daß sie geschieht, weil sie sich nicht in irgendeiner Beziehung zu etwas Anderem, sondern durch sich selbst Offenbarung, weil sie jenes in sich geschlossene Novum ist.

Herrschaft heißt Freiheit"[49]. Als der Freie gibt sich Gott dem Menschen kund. Diese Selbstkundgabe Gottes stiftet (Gottes) Freiheit für die Menschen. Freiheit von und durch Freiheit.

Anders hat der Mensch keinen Zugang zu Gott als durch dessen eigene Selbstmitteilung, als durch die Offenbarung des "Du, das dem menschlichen Ich entgegentritt und sich verbindet als das unauflösliche Subjekt und das ihm eben so und darin als sein Gott offenbar wird"[50]. Dieser Zugang gewährt dem Menschen Bundesgenossenschaft und Kommunikation mit den Menschen und mit Gott. Deren wahres Subjekt ist Gott, weil "Offenbarung heißt: Gott selbst ist da, wo wir sind. Er ist bei uns so, wie wir sind, ja er ist selbst das, was wir sind"[51]. Die Humanität des Menschen versteht sich angemessen nur als Humanität Gottes. Dieser Zusammenhang hat seine Gestalt in Jesus Christus.

2.5 Gemeindliche Existenz

Jetzt folgt in der Gedankenführung ein wichtiger Schritt hin auf unsere heutige Situation. In den Überlegungen über die Gemeinde und die Erfahrung Gottes wird die Relevanz der grundsätzlichen, vorausgegangenen theologischen Bestimmungen für heutige menschliche Existenz etwas deutlicher. Daß Gott durch seine Offenbarung die menschliche Kommunikation initiiert und innoviert, ja daß er

48 Ebd., 323.

49 Ebd.

50 Ebd., 367.

51 Karl Barth, Offenbarung, Kirche, Theologie, in: ders., Theologische Existenz heute, Heft 9 (1934), 22.

selbst als Anspruch und Zuspruch in der Kommunikation erfahrbar wird - dafür entwickelt Barth ansatzhaft Kategorien.

Gott als Befreier und Erlöser kennzeichnet Barth mit dem Namen 'Heiliger Geist'. Der Heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, zerschlägt die Herrschaft der Menschen über Menschen, weil er die Herrschaft Gottes aufrichtet. Weil Gott kein Despot ist, sondern eben von sich aus Liebe, Gemeinschaft, Kommunikation, Erwählender und Versöhnender des Menschen, bringt seine Herrschaft Freiheit, Gemeinschaft, Kommunikation der Menschen mit sich. Sie kann allerdings nicht anders Gestalt annehmen als in der gemeinsamen, solidarischen Freiheit aller Menschen. Gottes Herrschaft entmachtet die Herrscher und verleiht Nichtgewürdigten die Würde von Freien.

"Die Liebe, die uns in der Versöhnung und von da aus rückwärts gesehen, in der Schöpfung begegnet, ist darum und darin wirklich Liebe, höchstes Gesetz und letzte Wirklichkeit, weil Gott zuvor in sich selbst Liebe ist: nicht bloß ein höchstes Prinzip des Zusammenhangs von Sonderung und Gemeinschaft, sondern Liebe, die das Andere, den Anderen auch in der Gemeinschaft will und bejaht, sucht und findet in seiner Sonderung, um auch in der Sonderung die Gemeinschaft mit ihm zu wollen und zu bejahen, zu suchen und zu finden"[52].

Indem Gott in seiner Offenbarung dem Menschen sein Herrsein kundtut, das nicht Unterwerfung, sondern Aufrichtung und Befreiung bewirkt, erweist er sich als lebendiger Widerspruch zu Despotismus, Selbstgenügsamkeit und Abhängigkeit. Indem Gott den Menschen aus seiner Unmenschlichkeit befreit, realisiert er Gemeinschaft von Menschen, realisiert er Gemeinde. Das "Sein der Gemeinde" ist das "Werk des Heiligen Geistes"[53]. Gott befreit den Menschen zur Humanität (Gottes), zur irdisch-geschichtlichen Existenzform Jesu Christi. Gott stiftet Gemeinde, belebt den Auferstehungsleib Christi, begründet Kirche. So kommt der Mensch zu sich: zur Gemeinschaft und Kommunikation mit anderen. Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist das Subjekt des Glaubens auf Gottes Offenbarung hin. Denn nur hier - in der Gemeinde, in der durch Gott begründeten Kommunikationsgemeinschaft - begegnet der Mensch Gottes Wort. Das heißt auch: wo der Mensch Gottes Wort begegnet, entsteht und ist Kommu-

52 Barth, Dogmatik, I.1, 507.

53 Barth, Dogmatik, IV.1, 726.

nikationsgemeinschaft durch Gott. Da kann er das Subjekt der Antwort an Gott sein.

2.6 Gottes Wort erfahren

Wie muß der Mensch als Subjekt des Glaubens näherhin verstanden werden, und wie ist das Subjektsein der Gemeinde genauer zu verstehen?

Für Barth liegt "die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes" allein "im Worte Gottes und nirgends sonst. Daß sie wirklich wird, das kann schlechterdings nur geschehen und zwar als Wunder vor den Augen jedes Menschen (...). Dieses Wunder ist der Glaube"[54]. Erkennbarkeit des Wortes Gottes geht zusammen mit der Bereitschaft des Menschen, sich durch Gottes Wort bestimmen zu lassen. Das ist Erfahrung des Wortes Gottes und bedeutet für den Menschen: Gott anerkennen.

Die Frage nach dem Subjektsein des Menschen und der Gemeinde spitzt sich also auf die Frage nach dem Glauben zu. Welcher Zusammenhang besteht zudem zwischen Anerkennung Gottes und Glaube?

"Die Anerkennung des Wortes Gottes, die wir als die konkrete Gestalt seiner Erfahrung durch den Menschen verstanden haben, wird im Glauben als der wirklichen Erfahrung durch das anerkannte Wort Gottes sozusagen in Kraft gesetzt"[55]. Aber "nicht als Erfahrung ist der Glaube Glaube, d.h. wirkliche Erfahrung, obwohl er sicher Erfahrung ist. Oder: der Akt der Anerkennung ist nicht als solcher die Anerkennung des Wortes Gottes. (...) Sondern es ist das Wort, es ist Christus, auf den sich der Glaube bezieht, weil er sich ihm zum Gegenstand gibt, der den Glauben zum Glauben, zur wirklichen Erfahrung macht"[56]. Der Glaube verleiht dem Menschen die Vernehmbarkeit des Wortes Gottes, nicht als angeborene oder zugewachsene Fähigkeit, sondern als durch Gottes Offenbarung geschenkter "'Anknüpfungspunkt' zwischen Gott und Mensch"[57].

---

54 Barth, Dogmatik, I.1, 234.

55 Ebd., 241.

56 Ebd., 242.

57 Ebd., 251.

Was Barth hier mit 'Anknüpfungspunkt' meint, sieht er in dem traditionellen Begriff 'Ebenbild Gottes' abgedeckt. Barth ist jedoch keineswegs bereit, die Ebenbildlichkeit des Menschen als eine Eigenart des Menschen zu verstehen, der auch die Sünde des Menschen nichts anhaben kann. Gegen Emil BRUNNER betont Barth die Zerstörung der Ebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde: "Die Versöhnung des Menschen mit Gott in Christus schließt auch das in sich oder fängt damit an, daß der verlorene 'Anknüpfungspunkt' neu gesetzt wird. Dieser Anknüpfungspunkt ist also nicht außerhalb, sondern nur im Glauben wirksam. Im Glauben ist der Mensch durch das Wort Gottes für das Wort Gottes geschaffen, ... nicht Kraft seiner Humanität und Personalität, auch nicht von der Schöpfung her"[58]. In den Blick kommt hier, daß der Mensch "als Glaubender ganz und gar von diesem Gegenstande"[59] Wort Gottes her konstituiert ist. "Es geht darum, daß er im Glauben (...) seine keineswegs geschmälerte Selbstbestimmung, daß er sich selbst in seiner Aktivität, in seinem Leben seines eigenen Lebens als durch das Wort Gottes bestimmt, daß er sich eben in seiner Freiheit als Mensch als ein Anderer verstehen muß, der zu werden er kein Vermögen hat, der zu werden oder zu sein er also nicht frei (obwohl er frei ist, indem er es wird und ist!) - kurz, der er nur sein kann, indem er es ist. Der Mensch handelt, indem er glaubt, aber daß er glaubt, indem er handelt, das ist Gottes Handeln. Der Mensch ist Subjekt des Glaubens. Nicht Gott, der Mensch glaubt. Aber gerade dieses Subjektsein des Menschen im Glauben ist eingeklammert als Prädikat des Subjektes Gottes, (...) d.h. aber so, daß es bei jenem Subjektsein des Menschen bleibt, und gerade dieses, gerade das Ich des Menschen als solches, nur noch von dem Du des Subjektes Gottes her"[60].

Es wird an späterer Stelle zu klären sein, ob der Subjektbegriff Barths in Anwendung auf den Menschen nicht doch widersprüchlich und inkonsequent bleibt. Ferner wird zu untersuchen anstehen, inwieweit der Mensch als Subjekt im Glauben Subjekt der menschlichen Kommunikation ist. Ebenso steht der Status des 'Anknüpfungspunktes' zur Diskussion. Hier scheint Barth nicht eindeutig zu sein. Denn sosehr Barth gegen einen Anknüpfungspunkt außerhalb von Offenbarung protestiert, so sehr hat er sich auch für die Humanität des Menschen als Voraussetzung für dessen Bundesgenossenschaft mit Gott eingesetzt.

Nur wenn das menschliche Wesen Offenheit und Ausrichtung auf das Wort Gottes in Jesus impliziert, kann Jesus der Mensch für andere, Gottes erkennbares Wort und Verwirklichung der Kommunikation von Gott und Mensch als Gemeinschaft des Heiligen Geistes sein. Das bedeutet keine Erkennbarkeit Gottes oder Kommunikation des Menschen mit Gott aus der Eigenmächtigkeit des Menschen heraus. Aber es geht um die Erkennbarkeit Gottes aus der Herrschaft Gottes heraus, "was ihn, der das Werk des Schöpfers ist, in dessen Augen

58 Ebd.

59 Ebd., 258.

60 Ebd.

vor den anderen Geschöpfen als seinen Bundesgenossen möglich, brauchbar, angenehm, wohlgefällig und insofern 'bündnisfähig' macht"[61]. "Hier ist ein Gemeinsames, eine Gleichheit trotz und in aller Ungleichheit vorausgesetzt: zwischen Jesus und den anderen Menschen nicht nur, sondern - daraufhin, daß sie zwischen Jesus und den anderen Menschen stattfindet - auch zwischen Gott und den Menschen überhaupt und im allgemeinen"[62].

Barth fragt also doch nach einem 'Anknüpfungspunkt' des Wortes Gottes beim Menschen, - grundgelegt durch die Art, wie Gott den Menschen in seiner Humanität erschaffen hat. Barths Interesse zielt auf eine anthropologische Grundform, die ein theologisches Apriori impliziert, das auch durch die Sünde des Menschen nicht außer Kraft gesetzt werden kann. "Sündigen heißt heraustreten aus einem Weg, der damit, daß der Mensch aus ihm heraustritt, nicht aufhört, dieser, des Menschen ganz bestimmter Weg zu sein, neben dem er keinen anderen hat. (...) Der Mensch vollzieht damit, daß er sündigt, keine neue Schöpfung; er kann damit keine wesentliche Veränderung des ihm gegebenen menschlichen Wesens fertigbringen. Er kann ihm, er kann sich selbst, damit nur Schande machen. Er kann sich damit in höchste Gefahr bringen. Es ist aber Tatsache, daß er in dem Menschen Jesus einen Heiland, seinen Erretter hat, der Beweis dafür, daß er nicht aufgehört hat, ein Mensch, ein diesem Jesus zugeordnetes Wesen zu sein"[63]. - Wieso bedarf es dann einer neuen Setzung des Anknüpfungspunktes!? Allenfalls bedarf der Mensch der Fähigkeit, wieder an Gottes Weg anzuknüpfen.

Die durch Gottes Offenbarung konstituierte Humanität des Menschen ist konstitutiv sowohl für das Hören Gottes wie für das Sprechen mit den Menschen. Nur in der Humanität (Jesu) können Gott und die Menschen sich treffen.

3 Die Selbstmitteilung Gottes

Karl Barth hat wie kaum ein anderer zeitgenössischer Theologe die Kritik Feuerbachs an der Religion respektiert und kritisiert. Barths Anthropologie ist durch und durch geprägt von den dialogischen Grundsätzen Feuerbachs, wie sie sich auch bei Martin Buber wiederfinden. Zugleich hat Barth die Grenzen der Dialogik Feuer-

61 Barth, Mensch, 7.

62 Ebd., 8.

63 Ebd., 11.

bachs deutlich werden lassen, indem er z.B. in seiner Darstellung der 'Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert'[1] schrieb:

"Feuerbach hat mit der Theologie seiner Zeit mit dem Menschen im Allgemeinen opperiert, und indem er diesem Gottheit zuschrieb, über den wirklichen Menschen faktisch nichts gesagt. Und wenn er nun diese beiden doch weithin verwechselt und also vom einzelen Menschen so redet, als wäre er jener Mensch im Allgemeinen und also es wagt, dem einzelnen Menschen Gottheit zuzuschreiben, so hing das doch wohl damit zusammen, daß er weder um die Bosheit des Einzelnen, noch darum, daß dieser Einzelne sterben muß, ernstlich und wirklich gewußt zu haben scheint. Hätte er darum gewußt, dann würde ihm der fiktive Charakter jenes Menschen im allgemeinen vielleicht aufgegangen sein, und er würde dann die Identifizierung Gottes mit dem Menschen, dem nach Abstrich jener Abstraktion übrig bleibenden wirklichen Menschen, vielleicht unterlassen haben"[2].

Die Kritik Feuerbachs konnte Barth deshalb respektieren, weil sie seiner Meinung nach die Finger auf die Wunden der neoprotestantischen Theologie liberaler Prägung legte. Für Barth selbst gilt die Philosophie Feuerbachs als eine eher platte Angelegenheit[3]. Ihr gegenüber kann der dialektische Standpunkt besonders deutlich gegen eine Verwechselung von Gott- und Menschheit ins Feld geführt werden. Die radikale Verschiedenheit von Gott und Mensch, die die Unterlegenheit des Menschen und die Überlegenheit Gottes einbeschließt, ist Barths schärfster Einwand gegen eine vereinfachende Identifizierung von Gott und Mensch. Von daher ist auch nicht das Bewußtsein des Menschen in der Lage, sich selbst Gottheit zuzusprechen, weil es seine Unendlichkeit des Horizonts mit der Unendlichkeit Gottes verwechselt. Das Subjekt der Subjektwerdung des Menschen ist und bleibt Gott; so wie auch Gott das Subjekt der Identifizierung von Gott und Mensch in Jesus Christus ist. Nur, wenn Gott als Subjekt der Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott benannt wird, kann mit Fug und Recht Unbegrenztheit von der Kommunikationsgemeinschaft der Menschen ausgesagt werden. Sonst sind Bosheit und Tod der Menschen Einwände gegen die Unbedingtheit der menschlichen Kommunikation.

---

1 Barth, a.a.O.

2 Ebd., 462.

3 Karl Barth, Ludwig Feuerbach, in: Zwischen den Zeiten 5 (1927), 11 - 40; Nachdruck in: Thies (Hrsg.), a.a.O., 21 f.

3.1 Das Problem des Anfangs

Zwei entscheidende Schwierigkeiten der Theologie Barths fallen sofort ins Auge:

a) das Problem, die Humanität des Menschen unter der Hinsicht seiner Bündnisfähigkeit mit Gott und darin eines Anknüpfungspunktes für Gott beim Menschen zu bestimmen, ohne des Menschen Unterlegenheit und Gottes Überlegenheit aufzuheben;

b) das Problem, mit dem 'Deus dixit' Gott als den absoluten Anfang aller Wirklichkeit zu behaupten, ohne den Gefahren einer absoluten, transzendentalen Subjektivität zu verfallen.

Beide Probleme laufen in der Frage zusammen, wie der Anfang der Wirklichkeit und der Menschlichkeit des Menschen beschaffen sein muß, ohne der Freiheit des Menschen abträglich zu sein.

Zu a): für Barths Theologie war aufgrund des dialektischen Standpunkts die Schwierigkeit vorauszusehen, die Gemeinschaft von Gott und Menschen denken zu können. Spätestens bei der (in der Christlichen Dogmatik[4] auftretenden) Frage, "ob denn nun die Menschennatur ein geeignetes Medium für die Offenbarung Gottes bedeutet"[5], ob und wie das 'Wort' Fleisch werden kann, mußte Barth Entsprechungen zwischen Gott und Mensch voraussetzen. Die zwischenmenschliche Beziehungsstruktur von Ich und Du, entspricht dem göttlichen Wesen und impliziert die Möglichkeit einer Offenbarung, ohne deren Grund zu sein. Auf diese Struktur baut "Barth später seine Lehre von der Imago Dei (...), wie immer die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt' (der Offenbarung an die Imago) gedeutet werden mag"[6]. Die schöpfungsmäßige Humanität des Menschen wird also durch die Offenbarung als Anknüpfungspunkt für das Wort Gottes offenbar und erkennbar. In Jesus Christus erweist sich das Sein der Menschen als ein ursprüngliches 'In-Jesus-Christus-Sein'. Die Offenbarung Gottes hat eine (von Gott geschaffene) Voraussetzung; sie hat sich eine Voraussetzung geschaffen: "Unterschieden von Gott, existiert eine Welt, in der er sich - und existiert jemand, dem er sich offenbaren kann (...). Offenbarung ist schon als das Faktum des realen Zusam-

4 Vgl. Karl Barth, Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1928.

5 Hans Urs von Balthasar, Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 4. Aufl. 1976, 96.

6 Ebd., 97.

menseins von Gott und Mensch als das Faktum des realen Zusammenseins von Gott und Mensch das Zeugnis von der Realität der göttlichen Schöpfung"[7].

Der Entgegensetzung von Gott und Mensch (dialektischer Standpunkt) läßt Barth im Laufe seiner Überlegungen die Entsprechung und Gemeinschaft von Gott und Menschen (analoger bzw. christozentrischer Standpunkt) folgen. Die Entsprechung von Gott und Mensch kann allerdings nicht dergestalt sein, daß sie durch einen Gott und Mensch übergeordneten Seinsbegriff hergestellt und garantiert wird (die Gefahr der Analogia entis). Die Entsprechung von Gott und Mensch ist eine Voraussetzung der Offenbarung, die allein von Gott ausgeht. Sie wahrt die restlose Einseitigkeit der Beziehung Gottes auf den Menschen, die aller Gegenseitigkeit vorausgeht. "Das Geschöpf ist so sehr von Gott her, daß es von ihm sogar dies erhält: nicht nur zu empfangen, sondern auch zu antworten. Oder besser gesagt: auch dies zu empfangen, daß es antworten kann, und so antworten, daß gerade diese 'selbständige' Antwort ein höchsste (natürlich: höchstes; Druckfehler im Text, N.C.) Empfangen bleibt. Das heißt theologische Analogie"[8] oder, mit dem Ausdruck Barths, 'Analogia fidei'. Die Entsprechung vollzieht der Mensch als Subjekt des Glaubens, jedoch nur getragen von Gott, dem Subjekt der Schöpfung und der Offenbarung.

"Die Analogie zwischen Gott und Mensch (ist) sehr schlicht die Existenz im Gegenüber von Ich und Du. Sie ist zuerst für Gott konstitutiv, sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen ...). Man denke sie weg, so hat man sowohl das Göttliche aus Gott wie das Menschliche aus dem Menschen weggedacht"[9]. In voller Konsequenz der These Barths müßte es hier sogar heißen: Sie ist zuerst für Gott von Gott im trinitarischen Sinne als konstitutiv gesetzt worden. Deutlicher läßt sich der Versuch, ein Gott und Mensch gemeinsames Prinzip vorauszusetzen - und sei es mit Mitteln der Bestimmung transzendentaler Subjektivitätsstrukturen - nicht von der Hand weisen! Für die konstitutive Funktion des dialogischen Prinzips als Voraussetzung einer Gemeinschaft von Gott und Mensch ist

7 Karl Barth, Gotterkenntnis und Gottesdienst, Zollikon 1938, 69.

8 Balthasar, 123.

9 Barth, Dogmatik, III.1, 207.

Gott selbst der Grund. "So ist zum Beispiel das Gegenüber von Mensch und Mensch, von Mann und Frau eine echte Voraussetzung dafür, daß Jesus unser Bruder werden kann, durch seine Subjektivität und seine soziale Natur ist der Mensch 'bündnisfähig' für Gottes geplanten Bund. Und diese Naturordnung ist ihrerseits wiederum nur möglich auf Grund eines Gegenüberseins in Gott selbst, auf Grund seines dreifaltigen Wesens, von dem der Mensch ein echtes Bild ist"[10]. Deshalb kann in die anthropologischen Strukturen die Offenbarung Gottes grammatikalisch richtig eingetragen werden. Aber nur, weil die christologischen Strukturen die Voraussetzungen dazu erfüllen. Denn "es gibt einen Weg von der Christologie zur Anthropologie. Es gibt aber keinen Weg von einer Anthropologie zu einer Christologie"[11]. "Es darf (...) keinerlei Anthropologie auch nur scheinbar als Basis des Verständnisses des Wortes Gottes auftreten wollen"[12].

Dies scheint auf den ersten Blick besonders dem katholischen Weg der Theologie zu widersprechen. Als Hauptvertreter einer anthropologisch gewendeten Theologie wird Karl RAHNER angesehen[13]. Er gilt geradezu als theologischer Gegenpol zu Karl Barth. Völlig zu Unrecht.

Im Gegensatz zu Barth hat Rahner nie eine unüberbrückbare Distanz zu transzendentalen und idealistischen Denkformen hergestellt. Im Sinne von MARÉCHAL greift Rahner auf die Kantschen Denkschemata

---

10 Balthasar, 177; vgl. Barth, Dogmatik, III.2, 262 - 267.

11 Barth, Dogmatik, I.1, 135.

12 Ebd.

13 Vgl. Karl Rahner, Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von Johannes Baptist Metz (Herder Bücherei 403), Freiburg 1971; Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u. a. 2. Aufl. 1976, bes. 37 ff.; Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Einsiedeln 7. Aufl. 1964 ff. (z. Zt. Bände 1 - 14); bes. Band 1, 323 ff.; Band 13 (1978), 252 ff.; Herbert Vorgrimler (Hrsg.): Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg u. a. 1979, bes. 21 ff., 82 ff., 113 ff., 274 ff., 487 - 523; Karl Lehmann / Albert Raffelt (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens: Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg/Köln u. a. 1979, 35 ff.; Karl-Heinz Weger, Karl Rahner: Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg u. a. 1978, 24 ff.; Klaus P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 2. Aufl. 1974, bes. 268 ff.; Friedemann Greiner, Die Menschlichkeit der Offenbarung: Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner, München 1978, 185 ff.; Richard Schaeffler, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 200 ff.; - vgl. in den Werken auch jeweils die einschlägigen Literaturangaben!

zurück, allerdings nicht ohne eine innere Verknüpfung mit scholastisch-thomistischen Kategorien herzustellen[14]. Im Ergebnis scheint eine Barth diametrale Theologie, nämlich ein 'transzendental-anthropologisches' Konzept, herauszukommen[15].

Rahner sucht die apriorischen Bestimmungen im glaubenden Subjekt - und das ist potentiell und prinzipiell jeder Mensch - zu thematisieren, die für die Erkenntnis der Offenbarung Gottes wesentlich sind. Er thematisiert 'Bündnisfähigkeit' des Menschen und den 'Anknüpfungspunkt' Gottes bei ihm. Die transzendentale Methode geht dabei so vor, daß sie aposteriorisch zur Offenbarung apriorische, d.h. notwendige Bedingungen ausmacht.

Die Ausgangsthese Rahners ist, daß der Mensch mit absoluter Offenheit für einen absoluten Seinshorizont ausgestattet ist. Das ist die Möglichkeitsbedingung für Erkenntnis überhaupt. Indem der Mensch Einzelerkenntnis nur im Vorgriff auf einen ganzen und unendlichen Seinshorizont sinnvoll vollziehen kann, erweist er sich als ein Wesen der Transzendenz. Der Mensch ist ausgestreckt auf ein unbegrenztes Sein hin, auf einen unbegrenzten Horizont der Identität von Erkennen und Erkanntem. Der Vorgriff des Menschen ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. In ihm wird Gott anerkannt, "denn im Vorgriff ist der Grund seiner eigenen Möglichkeit unthematisch mitbejaht"[16]. Der Mensch kann sich nämlich in seiner Transzendenz nicht selbst setzen, sondern nur als Wesen der Transzendenz anerkennen. Bejaht sich der Mensch darin, dann bejaht er zugleich sein Gesetztsein durch die 'freie Macht Gottes'[17]. Dann steht er in seiner Transzendenz Gott gegenüber, mit dessen Offenbarung er aufgrund seines Gesetztseins grundsätzlich und (transzendental) notwendig rechnen muß. Gott ist zwar in seiner Offenbarung frei, doch der Mensch muß sich angesichts der freien Setzung durch Gott als "Hörer des Wortes" begreifen, als 'bündnisfähig' für Gott - mit einem 'Anknüpfungspunkt' für Gottes Wort.

Für diesen Erfahrungs- und Erkenntniskomplex hat Rahner später den Begriff "transzendentale Erfahrung"[18] geprägt. Er ist durch drei Momente gekennzeichnet: erstens handelt es sich um "eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist"[19]; zweitens ist diese

---

14 Vgl. Greiner, 22 ff., 73 ff., 82 ff. - dieser Aspekt geht in Schaefflers Untersuchung leider unter, was bei dem Anspruch der Arbeit negative Auswirkungen hat.

15 Schließlich sucht Barth um jeden Preis 'transzendentale' Aspekte aus seiner Theologie auszuklammern; vgl. Peter Eicher, Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 349; vgl. ders., Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg (Schweiz) 1970.

16 Rahner, Hörer, 73.

17 Vgl. ebd., 98.

18 Rahner, Grundkurs, 31; vgl. Johannes B. Lotz, Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978, 13, 267 ff.; vgl. Schaeffler, Wechselbeziehungen, 347 ff., 367 ff. - über die Kritik Schaefflers an der derzeitigen Begrifflichkeit der 'transzendentalen Erfahrung' hinaus scheint mir das Werk von Lotz besonders dort

Erfahrung transzendental, "weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht"[20] und drittens geht es um eine "Erfahrung der Transzendenz, in welcher die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist"[21]. Rahner befaßt sich also nicht mit einer Erfahrung neben allen anderen Erfahrungen, sondern mit einer Erfahrung als Möglichkeitsbedingung von Erfahrung eines 'Woraufhin' aller möglichen Erfahrung.[22] Auch dieses Woraufhin ist nur indirekt und unthematisch präsent. Umschreiben läßt es sich als "das Seiende absoluter 'Seinshabe'"[23], weil es als Ziel, als Grund unendlichen Horizonts des Menschen notwendig das Selbstverständliche, Identität von Sein und Seiendem, sein muß[24]. Nur wo die 'ontologische Differenz' von Seiendem und Sein vollendet ist, kann der Grund der menschlichen Transzendenz liegen[25]. Indem der Mensch vor- und ausgreift, zeigt er nicht nur an, daß er selbst fragwürdig, ja fraglich ist, daß sein Sein aussteht. Er zeigt auch an und bejaht darin, daß "Sein an sich Beisich-sein, Gelichtetheit ist, die ursprüngliche Einheit von Erkennen und Erkanntheit"[26]. Der Begriff des 'Sein' erfährt eine Wandlung. Er wird dem Menschen unverfügbar. Sofern aber des Menschen Vorgriff auf das Sein geht[27], sofern dieser Vorgriff notwendig zum Dasein des Menschen gehört[28], wird "mit der Notwendigkeit, mit der dieser Vorgriff gesetzt wird, (...) auch Gott als das Seiende absoluter 'Seinshabe' mitbejaht"[29]. "Denn im Vorgriff ist der Grund seiner eigenen Möglichkeit unthematisch mitbejaht"[30]: "Die Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden erfordert als Bedingung ihrer Möglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizit schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt, durch

---

ungenügend zu sein, wo dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang von Kants Rede vom 'Transzendentalen' und dem scholastisch, später leibnizschen und wolffschen geprägten Terminus gar nicht oder kaum Rechnung getragen wird; darüber hinaus hätte die moderne Rede von Transzendentalität unbedingt kritisch gesichtet werden müssen, etwa bei Apel, aber auch und vor allem etwa bei: Hans Wagner, Philosophie und Reflexion, München/Basel 2. Aufl. 1967, 89 ff., 129 ff., 299 ff.

19 Rahner, Grundkurs, 31.

20 Ebd.

21 Ebd., 31 f.

22 Vgl. ebd.

23 Rahner, Hörer, 58, Anmerkung 1 (von Metz).

24 Vgl. ebd., 59 ff.

25 Vgl. ebd., 61, Anmerkung 7 (von Metz).

26 Ebd., 61.

27 Vgl. ebd., 72.

28 Vgl. ebd., 73.

29 Ebd.

30 Ebd.

den die Begrenzung des endlichen Seienden allerst als solche erkannt werden kann"[31].

Der Anknüpfungspunkt für das Wort Gottes beim Menschen liegt in dem, was Rahner das "übernatürliche Existential"[32] nennt. Das heißt: dem Menschen ist die Möglichkeit, das Wort Gottes zu hören, transzendental, also notwendig und apriorisch zur Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes, gegeben. Rahner meint hier, der Mensch sei als Subjekt das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. "Die Selbstmitteilung Gottes ist nicht nur gegeben als Gabe, sondern auch als die notwendige Bedingung der Möglichkeit derjenigen Annahme dieser Gabe, die die Gabe wirklich Gott selber sein lassen kann, ohne die sie sich in ihrer Annahme gewissermaßen aus Gott zu einer endlichen, geschaffenen Gabe verwandelt, die nur Gott repräsentiert, die aber nicht Gott selber wäre"[33]. Die Offenbarung ergeht also an den Menschen unableitbar, wie auch die Fähigkeit des Menschen, sie zu vermehren und zu beantworten, durch Gott selbst im Menschen konstituiert und ebenso unableitbar ist.

Gott also begriffen als die Grenze, die dem Menschen überhaupt erst Begrenzung und damit Endlichkeit und Kontur seiner Existenz verleiht. Gott aber wiederum nicht 'begriffen', wenn das heißen soll, Gott auf den Begriff gebracht zu haben. Gott vielmehr verstanden als Ermöglichungsgrund des Menschen, überhaupt zu begreifen. So reformuliert Rahners Begriff des Transzendentalen die Entsprechung des Menschen zu Gott in der Bündnisfähigkeit. Nicht anders als bei Barth geht diese Subjektstruktur auf Gott selbst zurück. Erst so kann der Mensch ein Subjekt freier Antwort auf Gottes Wort werden und sein. Während Barth das 'Sein in der Begegnung' als Prinzip dieser Struktur benannt hat, spricht Rahner allgemein von Transzendenz und meint damit mehr als nur den Überstieg des Ichs zum Du aufs Wir hin. Zugleich geht Rahner damit - wie später noch zu sehen sein wird - die kommunikative Dimension der Transzendentalität des menschlichen Subjekts gelegentlich und im Ansatz verloren[34].

Auch bei Rahner liefert die Anthropologie oder transzendentale Strukturanalyse des menschlichen Subjektseins keine Basis für eine Ableitung der Offenbarung Gottes. Deshalb gibt es von Rahner auch kein anthropologisches, sondern nur ein streng theologisches Verständnis des Wortes Gottes[35]. Gegenüber der negativen Grenzerfah-

---

31 Ebd., 74.

32 Karl Rahner, Existential: II. Theologische Anwendung, in: ders. (Hrsg.), Herders Theologisches Taschenlexikon, Band 2, Freiburg 1972, 273; ders. / Herbert Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg 10. Aufl. 1976, 123; vgl. auch: ders., Über das Verhältnis von Natur und Gnade, Orientierung 14 (1950) 141 - 145, zitiert nch: ders., Schriften zur Theologie, Band 1, a.a.O., bes. 338 ff.; vgl. auch Balthasar, Barth, 278 - 335; Karl Rahner, Grundkurs, 132 ff.

33 Rahner, Grundkurs, 134.

34 Vgl. ebd., 74 - mit einem an prinzipieller Gegenstandserkenntnis gewonnenen Begriff von 'Transzendentalität' läßt sich schwer die 'personale Transzendentalität' der Menschen umschließen; vgl. Schaeffler, 200 ff., 366; Greiner, 111 ff.

35 Keineswegs will Rahner die Theologie durch Anthropologie ersetzen; ganz im Gegenteil: er zeigt die unthematisch gebliebe-

rung der Transzendenz setzt Rahner das Wort Gottes "in einem radikal anderen Sinn"[36] ab. Natürlich gibt es kein Wort Gottes, " das nicht schon als im Glauben gehörtes auftritt"[37], ebenso, wie der Frage, "wie für den Menschen so Gottes Wort als solches gegeben sein kann"[38], nicht ohne "die Erfahrung des faktisch sich ereignenden Glaubens"[39] nachgegangen werden kann. Das bedeutet allerdings, daß "die transzendentale, subjektive Bedingung des Hörenkönnens des W. G. als eines solchen durch Gott als solchen selbst mitkonstituiert sein"[40] muß. "Gott kann nicht nur der Sagende und das Gesagte, sondern muß auch die innere mitkonstituierende Bedingung der Möglichkeit des Hörens dieses Sagens sein"[41]. Die Humanität des Wortes Gottes, also daß es ein menschliches und für den Menschen verständliches Wort ist, ist nur von und durch Gott möglich. So bezeichnet Rahner "die höchste Einheit von menschl. Wort und Selbstzusage Gottes" als "das 'fleischgewordene Wort'"[42]. Die Erkennbarkeit der Offenbarung Gottes in und durch Jesus Christus ist selbst Werk Gottes.

Die Humanität des Menschen ist die von Gott geschaffene Entsprechung zur Humanität Gottes, zum Sein Gottes für und mit uns. Das nimmt Gott nicht die Elternschaft gegenüber den Menschen, aber den Menschen auch nicht das selbständige Kindsein, ja Freund- und Partnersein Gott gegenüber. Elternschaft schließt immer formale und inhaltliche Apriorität gegenüber den Kindern mit ein; zugleich schließt Elternschaft Selbständigkeit der Kinder nicht nur nicht aus, sondern ist geradezu nur als Ermöglichungsgrund der Selbständigkeit der Kinder im vollen Sinne des Wortes verständlich. Gott will das Subjektsein der Menschen.

Zu b): wie soll das aber möglich sein, wenn Gott als der absolute Anfang aller Wirklichkeit und als Grund der Endlichkeit des Menschen verstanden werden muß? - Zunächst hat das radikale Festhalten Barths am 'Deus dixit' einen formalen, methodischen Sinn. Es weist nämlich jeden Versuch, im vorhinein zur Offenbarung Gottes aus der transzendentalen Struktur des menschlichen Subjekts

---

nen theologischen Momente der neuzeitlichen Anthropologie auf und behauptet deren Grundsätzlichkeit für ein rechtes (Selbst-) Verständnis des Menschen überhaupt; vgl. Rahner, Grundkurs, 22 f.

36 Karl Rahner, Wort Gottes und Theologie, in: ders., Herders Theologisches Taschenlexikon, a.a.O., Band 8, 1973, 211.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd., 213.

die Offenbarung Gottes ableiten oder sogar bestimmen zu wollen, zurück. Es wäre nur möglich um den Preis des oben skizzierten Vorwurfs Barths gegen 'Religion' und des totalen Verlustes der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Das aber Gott das Subjekt der Wirklichkeit ist, ja der Menschlichkeit des Menschen und seines Bundes sowie Versöhntseins mit Gott, scheint doch der Subjektwerdung bzw. dem Subjektsein des Menschen im Wege zu stehen. Kann der Mensch wirklicher Grund seiner Handlungen sein, wenn er seine Handlungen gar nicht selbst 'wirkt'? Die Gefahr dieser Frage liegt darin, den Menschen in eine Konkurrenz mit Gott zu bringen. Das wäre so abwegig, wie wenn jemand den Status der Elternschaft mit dem der Kindschaft in Konkurrenz bringen wollte. Das setzt nicht nur den bereits abgewiesenen, ins Gegenteil verkehrten Versuch der Analogia entis voraus, Gott und Mensch auf einer beiden gleichen Seinsebene anzusiedeln. Es wird auch durch einen Kurzschluß neuzeitlicher Denkkategorien mit theologischen Aussageformen die Subjekthaftigkeit Gottes mit der das absoluten Ichs oder dem absoluten Geist idealistischer Entwürfe gleichgesetzt. Dem transzendentalen Subjekt geht es - und muß es auch gehen - um sich und nichts anderes als um sich. Es will sich absolut, d.h. frei selbst setzen. Alles andere ist dazu nur Mittel und Zweck. Gott aber geht es gerade nicht um sich, sondern um den Anderen: es geht ihm um das Heil des Menschen.

Hans Urs von Balthasar trägt die 'Eulen nach Athen', wenn er ausgerechnet gegenüber Barth konstatiert: "Alles hängt am einen Punkt der höchsten Intensität: für Schleiermacher das religiöse Erlebnis des 'schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls', bei Barth das Angesprochenwerden durch das Wort Gottes, einem Punkt, von woher gedacht wird, der alles theologische Denken in Bewegung setzt wie die gespannte Feder den Pendel einer Uhr. (...) Der Punkt der absoluten Identität liegt wesenhaft oberhalb des Wissens der Vernunft, obwohl er als solcher alle Vernunft begründet; er ist das Aktuelle, von dem aus jeder Zustand gerechtfertigt, das Ungegenständliche, von dem aus jeder Gegensatz gesetzt und erklärt werden kann; der Punkt, der bei Kant den Namen der unanschaulichen transzendentalen Apperzeption, bei Fichte den der Ursetzung des Ich, bei Schleiermacher den der Urtatsache des religiös affizierten Gefühls, bei Herrmann den der personalen Grundentscheidung, bei Barth den des Glaubens als primärer Gnadentat Gottes am Menschen trägt"[43].

Hans Urs von Balthasar mag zu diesen Schlüssen gekommen sein, weil Barth formal gesehen wenig leistet, um differenzierte Kategorien für das Verhältnis zwischen dem Subjektsein und dem Sub-

43 Balthasar, Barth, 213.

jektsein des Menschen aufzuklären. Aber von Balthasar übersieht ganz die an Deutlichkeit kaum zu überbietende Intention Barths, gerade den Eindruck von Gott als einer transzendentalen, alle Selbstständigkeit nichtenden Subjektivität rigoros zu überwinden. Gibt es dafür einen überzeugenderen Ausdruck als jenen, daß Gott sein Subjektsein für die Menschen, christologisch: mit den Menschen - mit Rahner: in die Menschen, einsetzt, um den Menschen zum Subjektsein zu verhelfen?

3.2 Das Problem der Einseitigkeit

Das Problem des Anfangs wurzelt in der totalen Absolutsetzung Gottes durch Barth. Außerhalb göttlicher Wirklichkeit gibt es keinen Grund für die Offenbarung, - auch nicht für das Gehörtwerden und Gehörtwerdenkönnen der Offenbarung. Alle auffindbaren und denkbaren Gründe außerhalb der göttlichen Macht sind durch Gott selbst bedingt. Doch wird so "Gott als Subjekt des Offenbarens und das Offenbarsein selbst als Prädikat dieses Subjekts gedacht, so bleibt jede Begründung des Offenbarungsgeschehens tautologisch: der Offenbarer offenbart das Offenbarsein"[44]. Zumindest gilt das für alle Perspektiven, die jenseits der Offenbarung Gottes Begründungsversuche vornehmen wollen. Gottes Offenbarung ist nicht hintergehbar. Wir existieren und denken ausschließlich diesseits der Offenbarung Gottes. Hintergehbar ist der Glaube des Menschen auf den Heiligen Geist hin, der darin handelt.

Eine ähnliche, mono(primär)kausalem Zusammenhang verpflichtete Denkform findet sich bereits in der mittelalterlichen Scholastik und wird heute vor allem von Karl Rahner schematisch genutzt. Sie beinhaltet den Gedanken, Gott sei Grund, Weg und Ziel der menschlichen Transzendenz in einem. Der Mensch ist als Wesen der Transzendenz letztlich auf Gott hin aus, sofern ihn Gott in seine Transzendenz gesetzt hat als Ebenbild göttlicher Transzendenz.[45]. Diese monokausale Betrachtungsweise führt zwangsläufig zu einem Subjekt, das Prinzip aller Wirklichkeit ist.

Die Göttlichkeit läßt keinen anderen Ausgangspunkt zu. Problematisch scheint dann allerdings das Subjektsein des Menschen. Degeneriert das Subjektsein des Menschen nicht zu einem Moment des Subjektseins Gottes? Wenn auch das Versöhntsein des Menschen mit Gott letztlich nur eine Leistung Gottes in Christus ist, ist dann

44 Eicher, Offenbarung, 211.

45 Vgl. Rahner, Grundkurs, 44 ff., 54, 105, 125.

nicht jeder Bund, jede Gemeinschaft mit Gott eine Scheinform einseitiger Abhängigkeit des Menschen von Gott?

Da teilt auch Rahner - wie EICHER kritisiert - "die Gefahr des Barthschen Offenbarungsdenkens, insofern darin - auf Kosten der realen Immanenz - Geschichte und Menschsein zum Epiphänomen der Transzendenz geraten"[46]. Wird hier das von Feuerbach bei Hegel diagnostizierte Dilemma nicht noch verschärft?

"Hatte der deutsche Idealismus, indem er Offenbarung als Gottes Sein zu denken suchte, die Wahrheit des geschichtlichen Gott-Denkens mit der ewigen Wahrheit, die Gott ist, zu vermitteln gesucht und damit die Freiheitsgeschichte des Menschen mit der absoluten Freiheit Gottes zur Versöhnung bringen wollen, so setzt Barth, formal idealistisch, die Freiheitsgeschichte Gottes als alleiniges Subjekt ihres Offenbarwerdens. Die menschliche Freiheitsgeschichte wird dadurch dialektisch genichtet, sie kommt zu sich selbst nur durch die absolute Selbstpreisgabe in diese Gottesgeschichte hinein. Der Mensch - will er sich nicht selbst verdammen - kann nur noch Schauspieler jener Rolle werden, welche Gott ihm vorexerziert hat, und zwar ewig in sich und zeitlich im Punkte des sichtbaren Entscheidungsvollzuges in Jesu Christi Tod und Auferstehung"[47]. Wer eine solche theologische Konzeption entwirft, löst in der Tat jede Gemeinschaft und Gegenseitigkeit der Beziehung Gott-Mensch auf zugunsten einer alles unterwerfenden göttlichen Einseitigkeit. Aber geht Barth so vor?

Es sieht so aus, als könne Barth aufgrund seines christozentrischen Ausgangspunktes die genannte idealistische Denkform unterlaufen. Barth denkt Versöhnung mit Gott in Christus nämlich ganz und gar nicht nach dem Prinzip menschlicher Unterwerfung - oder, von der anderen Seite aus gesehen, des Aufhebens. Gott kommt nicht, um zu unterwerfen, um zu kontrollieren. Gott kommt, um das Niedere aufzurichten, um den Menschen aus seiner Sünde zu befreien zu einem Partner Gottes. Gott will den Menschen nicht als Schauspieler einer vorgegebenen Rolle, sondern als freies Subjekt seiner Teilnahme an Gottes Wirklichkeit.

Was bedeutet aber die Identität von Offenbarung und Gott, wenn sie nicht einfach tautologisch anzusehen ist? Gott teilt sich den Menschen selbst mit; er schenkt sich ihnen, er gibt sich ihnen als dieser Mensch Jesus Christus. Gott kommt also nicht als Despot, nicht als absolutes Ich, nicht als beherrschende Kontrollmacht zum Menschen, sondern er kommt menschlich zum Menschen als einer,

46 Eicher, Offenbarung, 235, über die Kritik Bonhoeffers zu Barth, vgl. auch ebd., 402 ff.; Schaeffler, Wechselbeziehungen, 361 ff.

47 Eicher, Offenbarung, 251 f.

der um sein Subjektsein kämpfen muß! Gott bleibt in seiner Offenbarung nicht außerhalb und oberhalb des Menschen, sondern er erscheint ganz innerhalb des Menschen. Er kommt ganz, das Subjektsein des Menschen zu retten, weil er sich mit dem Subjektsein des Menschen idenfiziert. Nicht der spektulative, sondern nur der tatsächliche Karfreitag vermag zu zeigen: Gott ist nicht einseitig für sich, sondern ganz 'einseitig' auf der Seite des Menschen.

3.3 Das Problem der Selbstmitteilung

Es gehört zu den Problemen einer Interpretation der Dogmatik Barths, daß von Kategorien nicht ausdrücklich die Rede ist, in denen die Überwindung idealistischer Denkformen zur Sprache kommt. Darüber hinaus kann ein Restbestand idealistischer und absolutistischer Formulierung nicht völlig aus der Interpretation der Theologie Barths ausgeschlossen werden; auch Barth spricht von 'Unterwerfung'[48] ohne nähere Kennzeichnung des Gemeinten. Trotzdem läßt sich gerade vor dem Hintergrund der Thesen im frühen Werk Barths sagen, daß er gegen Ende seiner theologischen Arbeit, insbesondere in der Versöhnungslehre[49], relativ eindeutig die Wiederherstellung des Menschen zu einem wirklichen Partner Gottes im Auge hat.

Die Einseitigkeit, mit der dieser Prozeß von Gottes Handeln durch Christus im Geist abhängig ist, nimmt dem Menschen keineswegs sein Subjektwerden, sein Subjektsein des Glaubens. Offensichtlich vermag der Mensch auch nicht anders Subjekt zu sein als als Subjekt des Glaubens. Ferner vermag er nur Subjekt als Mit-Subjekt in der Gemeinde zu sein. Die Gemeinde ist die Basis, der Einzelne der Verantwortliche des Glaubens.

Das Subjektwerden des Menschen und sein Subjektsein im Glauben hat seinen grundsätzlichen Ausdruck in dem, was Barth die Humanität des Menschen genannt hat. Das Subjektsein des Menschen besteht im wesentlichen in seinem Sein in der Begegnung, in seiner Selbst-Kundgabe. Die Erneuerung seiner Fähigkeit zu einer echten Selbst-Kundgabe durch Gottes Rechtfertigung vollendet des Menschen Humanität.

---

48 Vgl. Barth, Dogmatik, I.1, 215.

49 Vgl. Barth, Dogmatik, IV.1, 668 ff.

Die Humanität ist die dem Menschen von Gott von Anfang an verfügte, geschenkte Möglichkeit, Partner Gottes und Hörer seines Wortes zu sein. Der Streit um den 'Anknüpfungspunkt' scheint mir - angesichts der Textlage bei Barth wie Rahner - in die falsche Richtung zu gehen. Die Suche bzw. die Rekonstruktion eines Anknüpfungspunktes jenseits aller Offenbarung ist eine unerträgliche Anmaßung. Wenn Barth und Rahner nach einem 'Punkt' fragen, wo der Bund Gottes beim Menschen einen Anfang finden könne, dann fragen sie nach ihm diesseits der Offenbarung Gottes; ein 'Punkt', der nur im Glauben und nur an Jesus Christus erkannt werden kann.

Wenn Barth in der Humanität des Menschen eine Gottesebenbildlichkeit entdeckt und deren Grundstruktur als eine grundsätzliche Erschlossenheit für Gottes Anruf erkennt, dann nur im Glauben an Jesus Christus. Er analysiert keine Strukturen einer transzendentalen Subjektivität, um sie als Disposition für eine Offenbarung Gottes vor aller Offenbarung zu behaupten. Er entwickelt auch nicht (transzendental-christliche) Kategorien, die für eine mögliche Offenbarung bestimmend sind. Wenn überhaupt, dann gibt es (transzendental-christliche) Kategorien der Offenbarung und des Glaubens nur dann, wenn sie die von Gott in Christus erschlossenen Zugänge zum Offenbarungs-, Christus- und Selbstverständnis entfalten. Ihre Entfaltung besteht jedoch nicht in der Dimension von der Qualität des Wissens bzw. monologischen Bewußtseins, sondern in der Dimension von der Qualität des Glaubens. Barth kommt dementsprechend im Glauben an Jesus Christus zu Kategorien, die ihm das Existenzverständnis des Menschen erschließen - und zugleich ein Wissen um den 'Anknüpfungspunkt' a posteriori zulassen.

Gott setzt sich die Selbstkundgabe des Menschen als 'Anknüpfungspunkt' seiner Selbstmitteilung beim Menschen voraus. Gott teilt sich dem Menschen mit als restlose Selbstmitteilung an den Menschen. Gott teilt sich ganz aus: als Liebe.

Der Selbstmitteilung Gottes entspricht also die von Gott getragene Selbstkundgabe des Menschen. Gegenseitige Selbstkundgabe der Menschen hat ihren Grund in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Gegenseitige Selbstkundgabe der Menschen verwirklicht sogar die von Gott konstituierte irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi; sie ist die Struktur des Auferstehungsleibes Jesu Christi.

Die Selbstmitteilung Gottes bringt den Einsatz Gottes, den Einsatz des göttlichen Subjektseins in die Humanität des Menschen mit sich. Gottes Wort wird Fleisch. In der radikalen und totalen Selbstkundgabe des Menschen offenbart Jesus das Wesen Gottes: Liebe.

Die Antwort des durch die Selbstmitteilung Gottes ermächtigten Menschen besteht in der Selbstkundgabe des Menschen an Gott: im Glauben. Die darin liegende Anerkennung der Selbstmitteilung Gottes schließt den Ausdruck des Glaubens mit ein, den der Mensch in der Selbstkundgabe zum anderen Menschen in tätiger Liebe und im Aufbau der Gemeinde zu vollziehen hat.

In Jesus Christus zeigt sich, wie sehr Gott den Menschen ernst nimmt. Er investiert seine göttliche Subjektivität, um die menschliche Weise der Selbstkundgabe und der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen wieder aufzurichten. Gott bewegt sich jenseits absolutistischen Gehabes; diese ist eine Erfindung des Menschen. Gott ist ein Gott des Bundes und der Versöhnung mit dem Menschen. Er will einen ernsthaften, eigenständigen Partner seines Bundes und kein geknicktes Rohr. Deshalb nimmt er den Menschen todernst.

Die Offenbarung in der geschichtlichen Gestalt Jesus Christus ist der schärfste, bleibende Einwand gegen jeden Versuch, ohne Inanspruchnahme der Offenbarung Gottes in Jesus Christus Kategorien der Existenz des Menschen angesichts möglicher Offenbarung benennen zu wollen. Daß eine bestimmte Grundform der Humanität des Menschen der Offenbarung Gottes entspricht, zeigt sich erst durch die Offenbarung selbst und ist nur diesseits der Selbstmitteilung Gottes festzustellen.

"Zwischen Gott und dem Menschen steht, selber Gott und selber Mensch, und so zwischen beiden vermittelnd, die Person Jesus Christus. In ihm offenbart sich Gott den Menschen. In Ihm erkennt der Mensch Gott (...) In ihm hat Gott sich dem Menschen verbunden"[50].

---

50 Barth, Dogmatik, II.2, 101; vgl. Walter Kreck, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neukirchen 1978, 193 ff., 215 ff.; Hans Küng, Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 4. Aufl. 1957, 39 f., 47 ff.; zum trinitätstheologischen Ort: Eberhard Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, Pfullingen 3. Aufl. 1976; E. Friedmann, Christologie und Anthropologie: Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths, Münsterschwarzach 1972; W. Krötke, Der Mensch und die Religion nach Karl Barth, Zürich 1981.

Jesus Christus ist das Versöhntsein von Gott und Mensch. In Gestalt des Auferstehungsleibes das Versöhntsein von Gott und den Menschen.

Jesus Christus ist also die volle und gültige Gestalt der Gemeinschaft, der Kommunikation von Gott und den Menschen.

Nur wer das Subjektsein des Menschen mit Unbedingtheit verwechselt, wird gegen das von Gott geschenkte Subjektsein protestieren müssen. Der Mensch bleibt - auch als Subjekt - bedingt und endlich. Sein Subjektsein gründet nicht in eigener Mächtigkeit und Unbedingtheit. Wer sowohl Bedingtheit wie Unbedingtheit Momente menschlicher Subjektivität nennt, muß sich nach dem Grund der Unbedingtheit sowie ihrer Wertung als (ontologisch) Erstes fragen lassen und ihn benennen können. Subjektsein des Menschen ist eine Weise des Bedingtseins, die auf die Unbedingtheit Gottes angewiesen bleibt. Die Entscheidung des Menschen für seine Unbedingtheit ist eine Entscheidung für Gott als Grund seiner Subjektivität. Das zeigt sich diesseits der Offenbarung durch die Selbstmitteilung Gottes. Die Entscheidung für die Unbedingtheit menschlichen Subjektseins ist zugleich eine Entscheidung für das Subjektwerden aller Menschen. Gott ruft alle Menschen in eine solidarische Kommunikationsgemeinschaft vor sein Angesicht; so wird er sich dadurch als ihr Gott offenbaren.

Barths theologische Ausführungen verlangen die strikte Orientierung an der Offenbarung in Jesus Christus, wenn eine Reflexion menschlicher Kommunikation überhaupt den Anspruch, theologisch und christlich zu sein, erheben will. Barth deckt von daher grundsätzlich auf, unter welchen Rücksichten erstens die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, zweitens die Kommunikation zwischen den Menschen und drittens das Verhältnis dieser beiden Kommunikationgestalten verstanden werden muß. Seine Aussagen sind inhaltliche Markierungen in allen drei Problemdimensionen.

II. DIESSEITS DER GESELLSCHAFT

Johann Baptist METZ (geb. 1928) ist der Begründer einer Theologie, die sich ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und Funktion bewußt geworden ist. Das bedeutet für Metz, theologische Aussagen in gesellschaftsbezogenen und nicht im Bereich des "Intimen, des Privaten, des A-Politischen" verbleibenden Kategorien vorzunehmen. Darüber hinaus muß die gesellschaftskritische Funktion von Glaube und Kirche in der Geschichte der Menschheit gegen ihren Mißbrauch als systemstabilisierende Kräfte deutlich gemacht werden. Metz eröffnet damit die sogenannte 'Politische Theologie' in ihrer neueren, kritischen Version.

Metz geht von der Welt als dem Ausgangspunkt heutiger Theologie aus. Diese Welt - begriffen als Geschichte und Gesellschaft - liefert die Bedingungen, unter denen heute Theologie, Kirche und Glaube stehen. Politische Theologie betreibt keine Politik; sie ist nicht in dem Sinne politisch, unmittelbar in politische und staatliche Prozesse eingreifen zu wollen. Politisch heißt hier zunächst: daß sie ihrer gesellschaftlichen und politischen Rolle in der Welt nicht unbewußt oder einfach konform gegenübersteht.

Wesentliche Anstöße hat Metz aus der Theologie Rahners, dessen Schüler er ist, und aus der Philosophie Ernst Blochs und dessen 'Prinzip Hoffnung'[1] bekommen. Der Verlust der gesellschaftlichen Dimension und der geschichtlich konkreten Prozesse in der Theologie waren für ihn jene Gründe, die zu einer Vergessenheit des eschatologischen Horizonts in der Theologie geführt hatten. Nicht zuletzt Jürgen MOLTMANNs "Theologie der Hoffnung"[2] schuf theolo-

---

1 Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1973, 100; vgl. auch: ders., Glaube in Geschichte und Gegenwart: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 2. Aufl. 1978, 31 ff.; ders., Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980.

2 Vgl. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bände, Frankfurt/M. 1973; Gerhard Bauer, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt, Mainz 1976, 113 ff.; Volker Spülbeck, Neomarxismus und Theologie: Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie

gische Voraussetzungen, die Metz - selbst noch im Übersteigen dieser Position - für eine eigene eschatologische Theorie nutzen konnte.

Der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, hier insbesondere Jürgen Habermas, verdankt Metz eine Reihe gesellschaftsrelevanter Kategorien, die er sich in seinem theologischen Kontext in einer eigenständigen Interpretation zunutze gemacht hat. Von herausragender Bedeutung ist hier die Kategorie 'Öffentlichkeit'. Denn der Ablehnung der Privatisierungstendenz in der Theologie entspricht auf der anderen Seite der Versuch der politischen Theologie, die Botschaft des Christentums gerade in den Verhältnissen der gegenwärtigen Gesellschaft und des Strukturwandels ihrer Öffentlichkeit auszusagen und zu verantworten[3a]. Der Politischen Theologie geht es also um fundamentalhermeneutische Aspekte und Elemente "im Aufbau des kritischen theologischen Bewußtseins überhaupt"[3b]. Metz versteht seine Politische Theologie deshalb als eine Grundlagenwissenschaft der Theologie selbst, der es darum geht, die fundamentalen, eschatologischen Kategorien der christlichen Botschaft im Sinne einer praktischen Hermeneutik der Nachfolge Jesu öffentlich in Anschlag zu bringen. Das schließt ein, daß sich Politische Theologie als kritisches Korrektiv gesellschaftlicher Praxis versteht. Die Botschaft des Christentums muß gerade so formuliert und vorgetragen werden, daß die in ihr liegende gesellschaftskritische Bestreitung von Verhältnissen zugleich

---

und Politischer Theologie, Freiburg u. a. 1977; Arnulf Seifart, Der Gott der 'politischen Theologie': Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges, Zürich u. a. 1978, 102 ff., 171 ff.; Richard Schaeffler, Was dürfen wir hoffen?: Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979, 70 ff., 145 ff.; ders., Wechselbeziehungen, a.a.O., 302 ff. (gekürzte Fassung der Ergebnisse der zuerstgenannten Untersuchung).

3 Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 10. Aufl. 1977, bes. 313 ff.; ders., Umkehr zur Zukunft, München 1970, 148 ff.; vgl. Eicher, Offenbarung, 465 ff.

3a Vgl. Johann Baptist Metz, Politische Theologie, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Band 6, a.a.O., 51 ff.; Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962.

3b Metz, Theologie, 53.

den Weg der Veränderung eröffnet. Nicht in dem Sinn, daß sich einfach erfolgversprechende Strategien der gesellschaftlichen Verbesserung aus dem christlichen Anspruch ableiten ließen. Vielmehr in dem Sinne, daß das gesellschaftskritische Wort des Christentums den Handlungshorizont vorstellt, unter dessen Rücksicht Bestehendes kritisiert und verändert werden soll. Damit enthebt Metz die Politische Theologie des Vorwurfs, in einem platten Sinn affirmativ oder kritisch gegenüber der gesellschaftlichen Praxis zu sein.

Es gilt nun, durch den essaistischen und programmatischen Charakter der Theologie von Metz hindurch sich seiner Ideen systematisch und kohärent zu versichern.

1 Die Wende zur Welt

Die Politische Theologie von Metz erteilt allen Theologien eine Absage, die unter Absehung von konkreten Prozessen in Gesellschaft und Geschichte die Rekonstruktion des religiösen Subjekts betreiben. Getroffen wird dadurch zugleich ein Glaube, der entweder 'weltlos' oder aber einfach gesellschaftskonform existierte bzw. zu überleben hoffte. Denn eine grundlegende Einsicht in die Bedingtheit von Welt und Glaube liegt darin, die Weltlichkeit der Welt, zu der ihr das Christentum verholfen hat, wahrzunehmen und anzuerkennen.

Die Entgöttlichung der Welt und somit ihre Weltlichkeit hat ihren Ursprung in der christlichen Geschichte, die die Eigenständigkeit der Welt betont. Anzuerkennen ist deshalb "einmal, daß das Christentum aus sich selbst eine Art Verweltlichung der Welt bedeutet; daß es da, wo es aus seinen eigensten Ursprüngen geschichtlich wirksam wird, auftritt als eine Entzauberung der Natur, eine Säkularisierung der Welt und damit als eine Entmythologisierung des antiken Weltverständnisses, das nur allzusehr und allzulange Leitbild der christlichen Hinsicht auf Welt geblieben ist. Dann zum andern, daß eben deswegen auf dem Grunde des neuzeitlichen Verweltlichungsprozesses ein echt christlicher Antrieb wirksam ist und daß sich darum in diesem Prozeß noch einmal die geschichtliche Macht des christlichen Geistes dokumentiert und die Verweltlichung

selbst keineswegs als der Ausdruck für die Ohnmacht oder auch nur die Gleichgültigkeit des Christentums gegenüber der Welt erscheint"[4].

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zielt auf die Eigenständigkeit der Welt; sie "ist deshalb ursprünglicher eine Freigabe ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen, als das er es annehmen will. Seine Wahrheit 'macht frei' (vgl. Jo 8,32)"[5].

"Denn was Gott annimmt, vergewaltigt er nicht. Er saugt es nicht in sich hinein, er vergöttlicht es nicht in einem schlechten Theopanismus. Gott ist nicht wie die Götter, er ist kein Usurpator, kein Moloch"[6].

Metz nimmt in seinen theologischen Reflexionen über die Welt und den weltlichen Status des Christen die bei Barth und Rahner vorzufindende Intention ernst, das Verhältnis von Gott und Mensch als eine Gemeinschaft von eigenständigen Partnern zu denken. Er zeigt, daß Gott selbst die Welt als eine Geschichte eröffnet hat, die auf die Weltlichkeit, also auf die Eigenständigkeit der Welt gegenüber Gott abzielt.

"Gott hebt - dies ist gerade seine Göttlichkeit - das andere von sich in seiner Differenz zu ihm nicht auf, er nimmt das andere gerade als das andere von sich an. Er kann und will es gerade in dem annehmen, wodurch es von ihm verschieden ist, in seiner Nicht-Göttlichkeit, in seiner Menschlichkeit und Weltlichkeit als solcher, und nur weil er dies vermag, hat es ihn überhaupt gefreut, eine Welt zu 'erschaffen' und sie schließlich ganz 'anzunehmen' in seinem ewigen Wort. (...) Er ist - und dies ist gerade die Majestät seiner Freiheit - der wahrhaft Gewährende, Seinlassende. Er ist nicht der Konkurrent, sondern der 'Garant' der Welt. Das spezifische Gewicht der Welt wächst in Gottes Advent"[7]. "Gott, so sagten wir, ruft ins Eigene, wenn er zu sich ruft. Im Eigensten der Kreatur aber waltet der unendliche Abstand zu Gott. Doch nicht von der Kreatur selbst her wird dieser Abstand offengehalten, sondern von Gott her. Denn Gott bleibt in der Annahme der Kreatur er selbst und einzig und allein selber der Grund des Unterschieds zu sein"[8].

Das problematische Verhältnis von Gott und Welt besteht darin, daß die Welt aus ihrem zunehmend eigenständigeren Gegenüber zu Gott ein Gegen hat werden lassen. Sie glaubt, gegen die Vormundschaft

4 Metz, Welt, 34 f.

5 Ebd., 23.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd., 24.

ihres christlichen Ursprungs Stellung beziehen zu müssen um einer wachsenden Emanzipation willen. Zugleich geht der Christ weithin in Reserve gegenüber einer Welt, die sich als derart säkularisiert darstellt. Sowohl die Welt wie der Christ verfehlen so die Zukunft der Welt, die in einer von Gott ermöglichten und angenommenen Eigenständigkeit der Welt besteht. Der Auftrag des Christen lautet: Verchristlichung der Welt. Die Christen, die Kirchen sollen für die Eigenständigkeit der Welt arbeiten, "die Welt wahrhaft 'annehmen', sie gewähren, sie sein lassen und die Welt gerade in ihrer Weltlichkeit sichtbar machen als Ausdruck der annehmenden Liebe Gottes in Jesus Christus"[9]. Dies jedoch nicht in dem Bewußtsein, die volle Eigenständigkeit der Welt sei ein von uns innergeschichtlich herzustellender Zustand. "Sie bleibt eschatologische Tat Gottes, in der sich an dieser Welt vollendet, was an ihr aufgrund ihrer universalen geschichtlichen 'Rekapitulation' in Jesus Christus geschah.

Aus allem Gesagten ergibt sich, daß diese endzeitlich vollendete Welt keineswegs eine in Gott hineingesaugte, im schlechten Sinn vergöttliche Welt sein wird, sondern eine Welt, für die dadurch 'Gott alles in allem' (1 Kor 15,28) ist, daß er alles ins Eigene und in höchste Selbständigkeit setzt durch seine ewige Liebe und seine neidlos gewährende Freiheit. Was das Ursprüngliche und Selbständig-Eigene der Welt, was ihre Weltlichkeit im vollen Sinne inhaltlich besagt, ist daher eine Frage, die letzten Endes nur eschatologisch, durch das Ganze der noch unvollendeten Geschichte dieser Welt beantwortet werden kann"[10].

Die Welt ist ein unabgeschlossener geschichtlicher Prozeß, an dem der Mensch mitwirkt aufgrund der "göttlichen Verheißung, die ihm als einzelnem nur in der Solidarität des Bundes zuteil geworden und gegenwärtig ist"[11].

1.1 Die Abwendung von Privatisierung

Die kritische Haltung von Metz gegenüber bisherigen Denkmodellen muß vor allem mit folgenden drei Thesen gekennzeichnet werden:

9 Ebd., 43.
10 Ebd., 45.
11 Ebd., 50.

a) Metz bezieht Stellung gegen "die in der neueren Zeit vorherrschende Theologie, also die Theologie in ihrer transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung", daß "sie die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft heimlich oder offen als uneigentlich, als sekundär behandelte, kurzum, das sie diese Botschaft in ihrem Kern privatisierte und die Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des einzelnen reduzierte"[12]; dagegen setzt Metz das Verständnis von Verkündigung nicht nur als personale Selbstmitteilung Gottes, sondern auch "als Wort einer gesellschaftsbezogenen Verheißung"[13];

b) Metz nimmt Stellung "wider die subjektlosen Subjekttheologien"[14], "die das Subjekt aus seinen geschichtlich-gesellschaftlichen Identitätskämpfen durch eine Spät- und Schrumpfmetaphysik quasi apriori herauszuhalten" suchen "und die den Verdacht auf Geschichtslosigkeit durch die schwächliche Rede von Geschichtlichkeit des Subjekts"[15] kompensieren sowie eine fragwürdige "Identifizierung zwischen bürgerlichem und religiösem Subjekt"[16] vornehmen; Metz "versucht vielmehr an einer ständig ganzen Doppelstruktur, an einer gegenseitigen Priorität von Subjekt und Geschichte/Gesellschaft festzuhalten"[17] und das Verhältnis zwischen bürgerlichem und religiösem Subjekt als Ergebnis der Aufklärung neu zu klären - zugunsten des Subjektseins aller vor Gott;

c) Metz stellt sich gegen die Gefahr auch anthropologisch gewendeter Theologie, "welt- und geschichtslos zu werden, als sie nicht ursprünglicher als Eschatologie verstanden wird"[18]; Metz versteht die Eschatologie nicht regional, sondern radikal: "als Form aller theologischen Aussagen"[19].

Hier liegt die gemeinsame Basis von Metz und Moltmann. Über Moltmann hinaus nimmt Metz das Subjektsein des Menschen ernst, weil er es in den theoretischen Dimensionen von Geschichte und Gesell-

12 Ebd., 100.
13 Ebd., 101.
14 Metz, Glaube, 59.
15 Ebd., 60.
16 Ebd., 61.
17 Ebd.
18 Metz, Welt, 83.
19 Ebd.

schaft verfolgt. In Moltmanns 'Theologie der Hoffnung' kommt der Prozeß der Verweltlichung der Welt nicht zur Geltung, weil die Welt total in das Verheißungsgeschehen Gottes vereinnahmt wird, wo die leidend erfahrene Nicht-Identität des Menschen bereits trinitarisch 'aufgehoben' ist[20]. Das Leiden - und damit die Welt als (eigenständige) Geschichte - wird nicht radikal ernst genommen.

1.2 Die Hinwendung zur Zukunft

Metz und Moltmann wenden sich von theologischen Konzeptionen ab, die durch ihren transzendental-idealistischen Charakter das geschichtliche und eschatologische Moment der Offenbarung unterschlagen müssen.

Grundfigur solcher Konzeptionen ist jene bei Kant vorliegende Denkform einer 'transzendentalen Eschatologie'. "Im Rahmen einer transzendentalen Eschatologie wird die Frage nach der Zukunft und dem Ziel der Offenbarung mit einer Reflexion beantwortet: das Wozu ist das Woher, das Ziel ist identisch mit dem Ursprung der Offenbarung. Wenn Gott nichts anderes als 'sich selbst' offenbart, so liegt das Ziel und die Zukunft seiner Offenbarung in ihm selbst. Geschieht Offenbarung am Menschen selbst, so liegt ihr Ziel darin, daß der Mensch zu seiner Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit, also zu sich selbst komme. Damit aber fallen Offenbarung und Eschaton jeweils zusammen in jenem Punkt, der als Gottes oder des Menschen 'Selbst' bezeichnet wird. Offenbarung erschließt dann nicht verheißend eine Zukunft und hat auch keine Zukunft, die mehr wäre als sie selbst, sondern Offenbarung Gottes ist dann das Zukommen des Ewigen zum Menschen oder das Zukommen des Menschen zu sich selbst. Mit eben dieser Reflexion auf das transzendente 'Selbst' wird die Eschatologie zur transzendentalen Eschatologie. 'Offenbarung' wird ihr zufolge zur Apokalypse der transzendenten Subjektivität Gottes oder des Menschen"[21]. Dadurch "ordnen sich die Eschata zu ewigen, transzendentalen Bedingungen für eine mögliche Selbsterfahrung in praktischer Hinsicht"[22]. Die Offenbarung Gottes läßt sich aber nicht im Rahmen "der Reflexionsphilosophie der transzendentalen Subjektivität" darstellen, durch die die Geschichte zu einem Mechanismus "eines in sich selbst geschlossenen Wirkungszusammenhangs entleert"[23] wird.

Die Kritik Moltmanns veranschaulicht Metz mit der Fabel vom Hasen und Igel. Der Hase, sich im Wettbewerb mit dem Igel von vornherein für den Sieger haltend, wird durch den Trick der Igel überlistet. Der Igel postiert sich nämlich als 'Frau und als Mann' je-

20 Vgl. ebd., 117 ff.

21 Moltmann, Hoffnung, 39.

22 Ebd., 41.

23 Ebd., 43.

weils an Anfang und Ende der Wettlaufstrecke und ist so 'immer schon da', wenn der Hase ankommt. Und zwar bis sich der Hase zu Tode gehetzt hat, weil er den Trick der Igel nicht durchschaute.

Gegen die ursprüngliche Intention des Märchens gewinnt Metz an ihm kritische Momente. Sie begründen "die Option für den Hasen, das wäre hier die Option für das Eintreten in das Feld der Geschichte"[24]. "Die erste Spielart des Igel-Tricks steht für die universalgeschichtlichen Ansätze. (...) Die Geschichte wird zur durchschauten Bewegung des objektiven Geistes oder wessen immer. Und Theologie wird zu einer Art weltgeschichtlicher Auskunftei, freilich mit nachlassender Frequenz. (...) Der endgültig zugesagte Heilssinn der Geschichte ... ist zur Reflexionsbestimmung erstarrt, die nicht zu irritieren ist durch kollektive geschichtliche Ängste und drohende Sinnkatastrophen - und die deshalb auch keiner mit Erwartung ausgestatteten Hoffnung bedarf. Die Sinngegenwart ist bis in die letzten Winkel hinaus ausgebügelt, von allen Widersprüchen befreit: sie ist sozusagen 'hoffnungslos' total. (...) Die zweite Spielart des Igel-Tricks steht für den transzendental-idealistischen Ansatz, für die Konzeption eines 'transzendentalen Christentum'. Der Hase läuft, die beiden Igel sind 'immer schon da' ... Durch ihre transzendentale Omnipräsenz hetzen sie den Hasen zu Tode. Indessen, wird hier die bedrohte und gefährdete geschichtliche Identität des Christentums nicht um einen hohen, zu hohen Preis transzendental festgemacht und gesichert, nämlich um den Preis der Verwechselung von Identität und - Tautologie"[25]? Metz diagnostiziert eine Gefahr, die für Rahners wie auch Barths Theologie gilt; eine Gefahr, der jedoch Rahner wie Barth durch den erzählenden Charakter ihrer Theologie nicht erlegen sind. Sie bringen die biographische Existenz des Menschen erzählend mit ein, um gerade darin der Tendenz des Menschen, vor Gott Subjekt zu sein, zur Geltung zu verhelfen - durch geschichtliches Leid und erfahrene Nicht-Identität hindurch.

Doch der Begriff 'transzendentale Erfahrung' deckt sich nicht mit der Struktur geschichtlicher Erfahrung. "Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, durch denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert, zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewußten 'transzendentalen Erfahrung', in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind. Die transzendentale Subjekttheologie wirkt deshalb wie eine Überlegitimation der Identität des religiösen Subjekts angesichts der geschichtlichen Leiden der Menschen. Wenn man diese transzendentale Identitätssicherung aufgibt, erhebt sich sofort die Frage: Woher dann noch die Maßstäbe für die geschichtlichen Kämpfe um das Subjektsein des Menschen"[26]? - Wo also in idealistischer Manier das Subjektwerden der Menschen als von Gott geschenktes Subjektsein vor Gott bereits geschichtlich ausgemachte Sache ist, wird die Geschichte der Menschen nicht ernst genug genommen. Gott degeneriert zum omnipräsenten Igel aufgrund trinitarischer Selbstverdopplung.

Das Ernstnehmen des menschlichen Schicksals und der menschlichen Freiheit bedarf einer Theorie der Geschichte und Gesellschaft. Sie hat sich primär in eschatologischen Kategorien auszudrücken. Gottes Offenbarung eröffnet den geschichtlichen Prozeß der Subjekt-

---

24 Metz, Glaube, 143.

25 Ebd., 144.

26 Ebd., 62 f.

werdung des Menschen. Dabei macht sich Metz die Einsicht zunutze, daß die alt- und neutestamentliche Glaubensgeschichte eine Befreiungsgeschichte ist, die von der Subjektwerdung der Menschen im Angesicht Gottes erzählt. "Religion ist kein zusätzliches Phänomen, sondern ist am Aufbau des Subjektseins beteiligt. Alttestamentlich wird das deutlich an der Subjektwerdung Israels im Exodus"[27].

Die Selbstmitteilung Gottes betrachtet Metz als Verheißungswort, das Geschichte und Zukunft eröffnet. Anstöße dazu gingen von seinem Gespräch mit Ernst Bloch[28], der kritischen Rezeption der "Theologie der Hoffnung"[29] Moltmanns, der Konfrontation mit der transzendentalen Subjekttheologie Rahners und der scholastisch-thomistischen Anthropologie[30] sowie der Aufklärung im Sinne der Kritischen Theorie[31] aus[32].

Die Aufklärung steht für Metz in einem dialektischen Spannungsverhältnis zu Theologie, Glaube, Religion. Die Aufklärung hat wesentlich zur Säkularisierung der Welt beigetragen. Gegenüber dieser Tendenz haben Theologie und Glaube ihren Weltbezug verteidigt, der ihnen durch die neuzeitliche Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit abgesprochen wurde. Eine Theologie, die aus falsch verstandener Selbsterhaltung heraus in Frontstellung gegenüber der aufklärerischen Vernunft und der sich säkularisierenden Welt verharrt, wird welt- und gesellschaftslos. Sie zieht sich auf die Privatsphäre des Bürgers zurück und verliert ihre universalgeschichtliche und weltweite Bedeutung. Sie sinkt zur bloßen Moralität des Bürgers ab.

---

27 Ebd., 58; vgl. Erich Zenger, Das Buch Exodus, Düsseldorf 1978; ders. / P. Weimar, Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, Stuttgart 2. Aufl. 1979; ders., Der Gott der Bibel: Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 1979; Annemarie Ohler, Israel - Volk und Land: Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit, Stuttgart 1979, bes. 225 ff., 290 - 309; vgl. darüberhinaus: Rudolf Hernegger, Der Mensch auf der Suche nach Identität: Kulturanthropologische Studien über Totemismus, Mythos, Religion, Bonn 1978, bes. 450 ff.

28 Vgl. Johann Baptist Metz, Gott vor uns: Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren: Beiträge zu seinem Werk, hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt/M. 1965, 227 - 241.

29 Moltmann, a.a.O.

30 Vgl. Johann Baptist Metz, Christliche Anthropozentrik: Zur Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

31 Vgl. z.B. Metz, Welt, 103 f.

32 Vgl. insgesamt zur Theologie von Metz und deren Auswirkungen die von ihm selbst erstellte Literaturliste in: Metz, Glaube, 44 - 47.

Allerdings wird eine Theologie, die das christliche und theologische Interesse einfachhin mit "den historisch greifbaren neuzeitlichen Interessen an Emanzipation, Mündigkeit, Freiheit"[33] identifiziert, "zur Selbstauflösung theologischer Vernunft in die abstrakt-emanzipatorische Vernunft der Neuzeit"[34] führen. Denn "die liberalen Apologeten des Christseins haben mit den Waffen der Aufklärung aber auch deren Aporien übernommen"[35].

Es bedarf demgegenüber "einer radikalen Aufklärung über die Aufklärung, einer politisch-theologischen Aufklärung über die wirklichen Prozesse der Neuzeit"[36]. Nur so ist das in ihnen verwurzelte neue Selbstverständnis des Menschen[37] und die sich in ihm artikulierenden Subjekte wahrzunehmen.

In der Bedeutung der Aufklärung für Theologie und Glaube urteilt Metz, "daß es der Aufgang eines neuen Menschen, des Bürgers ist, der sich in der Aufklärung vollzieht und der sich in den Prozessen der Neuzeit behauptet und verabsolutiert; daß sich folglich das bürgerliche Subjekt auf dem Weg über jene liberale Umarmung der Aufklärung durch die moderne Theologie in dieser etabliert; daß schließlich und vor allem ein bestimmter bürgerlicher Begriff von Praxis den genuin christlichen Begriff einer gesellschaftskritischen Praxis und Freiheit verdrängt hat, d.h. reduziert hat auf das in der Gesellschaft problemlos existierende private Subjekt und seine moralische Rechtschaffenheit"[38].

Zu den entscheidenden Leistungen neuzeitlichen Denkens gehört, als formales Prinzip der Geltung das 'Subjekt' etabliert zu haben. "In ihm meint auch die Theologie neuerdings ihren Grund erreichen zu können" (gedacht wird hier wohl vor allem an Rahners Theologie!), "und sie hat das neuzeitliche 'Subjekt' darum, weit hinter die Aufklärung zurückgreifend, sei es über die Reformation, sei es über die mittelalterliche Theologie, als 'religiöses' zu rekonstruieren versucht"[39]. "Theologie, die das neuzeitliche Subjekt unkritisch als das religiöse meint verteidigen zu müssen, ist am Ende nichts anderes als der späte Reflex dieser bürgerlichen Religion bzw. dieser Religion des Bürgers"[40], der sich hinter dem vernünftigen Menschen der Neuzeit verbirgt.

Die Verbindung von Vernunft und Subjekt ist eine eigene inhaltliche Variante der Aufklärung. "Aufgeklärt ist nach Kant, wer die Freiheit hat, von seiner Vernunft in allen Stücken einen öffentlichen Gebrauch zu machen. Die Realisierung solcher Aufklärung ist darum nie ein rein theoretisches Problem, sie ist wesentlich ein politisches Problem, ein Problem der gesellschaftlichen Praxis, das heißt, sie ist an gesellschaftlich-politische Voraussetzungen gebunden, unter denen Aufklärung allein möglich ist"[41]. "Wer hier

33 Ebd., 24.

34 Ebd., 25.

35 Ebd.

36 Ebd., 26.

37 Vgl. ebd., 26 f.

38 Ebd., 26

39 Ebd., 29.

40 Ebd., 30.

41 Metz, Welt, 103.

mündig werden soll, das ist nicht etwa die unmündige Menschheit überhaupt; gemeint ist ein ganz bestimmtes Subjekt, das da wirklich in der Gefahr steht, 'faul', 'feige' und 'bequem' zu sein: der Besitzbürger, dem es an moralischer Kraft gebricht, sich seines eigenen Verständnisses zu bedienen und politisch das zu werden, was er gesellschaftlich und ökonomisch längst ist"[42]. "In der Logik dieser Vernunft entfaltet sich Praxis nicht eigentlich als Befreiungspraxis, sondern als Herrschaftspraxis - nicht mehr im alten, unmittelbaren Sinne der Herrschaft, sondern als Herrschaft über Natur - im Interesse des Marktes. Darum ist in der bürgerlichen Gesellschaft, die sich in der Aufklärung reflektiert und zu Bewußtsein bringt, ganz allgemein eine Vernunft thematisch, die das Subjekt wirksam bei der Beherrschung der Natur unterstützt; eine technische Vernunft also, die bei ihrem ersten Zugriff sogleich alles verdinglicht, d.h. marktkonform und gewinnträchtig macht"[43].

Wo Theologie und Religion sich in dieses Konzept integrieren lassen, laufen sie nicht nur Gefahr, sich selbst aufzulösen. Sie lassen sich reduzieren auf eine 'vernünftige' Religion und 'natürliche' Theologie, die die emphatische Überhöhung der Vernünftigkeit des Bürgers zur frommen Innerlichkeit verklären. Hier hat Barths Theologie ihren ursprünglich oppositionellen, kritischen Ort gegenüber neuzeitlichen und bürgerlichen Horizonten.

Daß Religion nicht erst sekundär zur gesellschaftlichen Subjektkonstitution hinzutritt, sondern in einem ursprünglichen Sinn identitätsbildend ist, meint Metz gegenüber einer jeden Pseudo-Aufklärung der Religion konstatieren zu müssen. Daß das gesellschaftliche Subjekt der Geschichte identisch sei mit dem bürgerlichen Subjekt, sucht Metz durch die Konfrontation mit dem religiösen Subjekt in Frage zu stellen. Er will dadurch die Herausforderung annehmen, "die durch den marxistischen Kampf um ein 'neues Subjekt' längst"[44] vorgegeben ist. Allerdings unter Berücksichtigung der Einsicht, daß es ein innergeschichtliches Subjekt nur um den Preis der ideologischen Selbstbehauptung des Subjektseins einer Partei, einer Nation, einer Gruppe oder Klasse gibt, die ihrerseits zur Herrschaft und zur Verhinderung des Subjektseins aller Menschen führt.

Das neuzeitliche Denken der Aufklärung hat die Kategerie 'Zukunft' zu einer wesentlichen Bestimmungsform der menschlichen Existenz gemacht[45]. Das Interesse der Aufklärung an Mündigkeit und Säkularisierung richtet sich gerade auf eine Praxis, die das als bislang noch nicht dagewesene Neue mit sich bringt. Der Mensch wird 'für die Endzeit, für die Neu-Zeit' organisiert[46]. Er engagiert sich für seine Zukunft um seines Subjektseins in der Geschichte willen. Er ist zukunftsorientiert.

Metz kann - nicht ohne Rückgriff auf Blochs und Moltmanns Analysen - davon ausgehen, daß "die neuzeitliche Zukunftsorientierung

---

42 Metz, Glaube, 39.

43 Ebd.

44 Ebd., 28.

45 Vgl. Metz, Welt, 77 ff.; Metz, Glaube, 87 ff.; Bauer, 109 ff., 155 ff.

46 Vgl. Metz, Welt, 78.

und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte"[47] im biblischen Verheißungsglauben fundiert sind. Das Offenbarungswort im Alten Testament wird primär als Verheißungswort begriffen[48], das einen "Spielraum von Geschichte, der von der Sendung, von der Verantwortung der Hoffnung, durch Annahme des Leidens im Widerspruch der Wirklichkeit und durch Aufbruch in die verheißende Zukunft erfüllt ist"[49], eröffnet. "Das dominierende Verheißungswort weist Zukunft an; es stiftet den Bund als die Solidarität der Hoffenden, für die die Welt erstmals als zukunftsorientierte Geschichte erscheint"[50]. Das Offenbarungswort Gottes eröffnet eine Geschichte, die sich nicht transzendental, idealistisch oder metaphysisch bestimmen oder verrechnen läßt. Da dominiert dann "der Jargon des 'Immerschon' (als Index für die kategoriale Vorherrschaft von Herkunft und Gegenwart)"[51] im 'Mund' des oben erwähnten transzendental omnipräsenten Igels; "das Problem des Nicht-nicht, des Noch-nie-Gewesenen, des wirklichen 'Neuen', an dem sich auch erst Freiheit als Freiheit verstehen kann, bleibt verborgen"[52].

Gegenüber Moltmann weist Metz auf die Gefahr hin, durch die innertrinitarische Verankerung der (Leidens-) Geschichte von Christus und Welt in der Vorherrschaft von Herkunft und Gegenwart stecken zu bleiben und in Hegelscher Manier die ausstehende Zukunft mit ihrer Herkunft aus der Offenbarung Gottes als 'immerschon' gesichert zu bestimmen. Die menschliche Praxis wird in einer solchen Perspektive zu einem bloßen Beiwerk[53]. Aber gerade, weil die Praxis sich nicht auf ein Vernunftprinzip der Theorie reduzieren läßt, muß eine Theorie der Geschichte die Nicht-Kontinuität der Welt als Prozeß in Rechnung stellen. Erst dann kann von wirklich 'Neuem' die Rede sein, das völlig unableitbar hereinbricht. Jede Form apriorischen Denkens, so läßt sich die These von Metz radikal interpretieren, verhindert das Ernstnehmen von Geschichte und Zukunft; es ist letztlich ungeschichtlich.

Metz nimmt die Kategorie 'Zukunft' so ernst, daß er jedem Versuch, die Identitätsbildung des Menschen evolutionistisch abzusichern, eine klare Absage erteilt[54]. Die Hoffnung des Christen auf Gottes Wort ist tatsächlich Hoffnung auf den 'Gott vor uns'[55] und nicht Wissen. Es gibt keine theoretische oder praktische Versicherung glückender Zukunft; es gibt auch keine selbstgemachte Bestätigung eigenen Subjektseins in der Geschichte. Es gibt nichts als

47 Ebd., 80.

48 Vgl. ebd., 80 f.; Moltmann, Hoffnung, 85 ff.

49 Moltmann, Hoffnung, 76.

50 Metz, Welt, 80.

51 Ebd., 91.

52 Ebd.

53 Vgl. Metz, Glaube, 52.

54 Vgl. ebd., 106 ff.

55 Vgl. Metz, Gott vor uns, a.a.O.; ders., Glaube, 74.

die Hoffnung, die sich auf eine Praxis der Befreiungsgeschichte im Angesicht Gottes erinnernd und erzählend stützen kann. Es ist eine eschatologische Hoffnung, die sich dem Vertrauen in das radikal und total Neue, in die apokalyptische Rettung des Menschen durch Gott verdankt.

2 Die Rechenschaft der Hoffnung

Die Begründung des christlichen Glaubens sieht Metz nicht primär als theoretische, sondern als praktische Aufgabe an. Die Verantwortung des christlichen Glaubens muß vor dem endzeitlichen Gericht Christi wahrgenommen werden; sie ist nicht nur praktisch, sondern zugleich geschichtlich im Sinn vom 'eschatologisch' bestimmt.

Die Christen sind deswegen in eine Verantwortung gerufen, der sie nur gerecht werden können, wenn sie eine "Praxis beschreiben und anrufen" können, "in der Christen die gesellschaftlichen (historischen, phychologischen) Bedingungszusammenhänge durchstoßen"[1]. Denn nur dort kann gezeigt werden, daß Religion nicht in bestehenden, in überhaupt keinen Verhältnissen aufgeht. Gegenüber Bloch behauptet Metz, daß Gott "nicht ein früher mythologischer Name für das 'Transzendieren ohne Transzendenz' (E. Bloch)"[2] ist. Daß Gottes Name vielmehr zu einer Hoffnung berechtigt und eine Praxis begründet, die 'den geschichtlichen Kampf um das solidarische Subjektwerden aller Menschen'[3] zu ihrem innersten Anliegen macht, ist in einer Rechenschaft der christlichen Hoffnung allen Zeitgenossen entgegenzuhalten.

Es entspricht dem systematischen unentfalteten Zustand der Theologie von Metz, wenn nicht eine kohärente Theorie, sondern nur Theorie- und Reflexionselemente dargestellt werden können. Was Metz

---

1 Metz, Glaube, 74.

2 Ebd.

3 Vgl. ebd., 63 – leider verundeutlicht Metz durch den abwechselnden Gebrauch von 'Subjektsein', 'Subjektwerden' und 'Subjektseinkönnen' das Problem, daß von einem rechten Subjektsein des Menschen im Glauben nur eschatologisch gesprochen werden kann.

als theologisches "Konzept"[4] bezeichnet, kommt über den Status eines Gesamtresümees essaistischer Ansätze kaum hinaus. Das mindert allerdings nicht den außerordentlichen instruktiven Wert der entdeckten Kategorien und Ideen. Ihre nur programmatische Funktion trübt indes oft die Stringenz und Klarheit der Gedankenführung - wie sich am Begriff der Praxis gleich und später zeigen wird.

2.1 Im Ausgang von der Praxis

Mit seiner 'Praktischen Fundamentaltheologie'[5] wendet sich Metz "gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee"[6]. Er "pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst - im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik"[7]. Metz nennt das den "'Primat von Praxis'"[8] in der Theologie, der durch "die praktische Grundverfassung des Logos der christlichen Theo-logie"[9] begründet ist.

"Der christliche Gottesgedanke ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke. Gott kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht. Das Gott-Denken geschieht als Revision der unmittelbar auf uns selbst gerichteten Interessen und Bedürfnisse. Metanoia, Umkehr und auch Exodus sind nicht nur rein moralische oder pädagogische, sondern durchaus noetische Kategorien. Geschichten der Umkehr und des Exodus dienen deshalb nicht etwa der dramatischen Ausschmückung einer vorgefaßten 'reinen' Theologie; sie gehören vielmehr in den Grundvorgang dieser Theologie selbst"[10].

Die praktische Grundverfassung des Logos gilt erst recht "vom christologischen Wissen", denn "die Praxis der Nachfolge gehört konstitutiv in die Christo-logie ... Für jede Christologie gilt, daß Christus immer so gedacht werden muß, daß er nie nur gedacht ist. Jede Christologie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Praxis: aus der Praxis der Nachfolge"[11].

4 Ebd., 1.
5 Vgl. ebd., 47.
6 Ebd.
7 Ebd.
8 Ebd.
9 Ebd.
10 Ebd., 47 f.
11 Ebd., 48.

Praxis, christliche Praxis zumal, impliziert für Metz sittliche wie gesellschaftliche Momente. Kants praktische Vernunft zielte auf die sittliche Praxis des Mündigwerdens der Bürger. Sie ignorierte die gesellschaftlich-politischen Bestimmungen jeder sittlichen Praxis. "Daß sittliche Praxis nicht einfach gesellschaftlich unschuldig ist und nicht politisch neutral"[12], hat Karl Marx aufgedeckt. Es gibt nicht nur das sittlich apostrophierte Mündigwerden bereits ökonomisch und sozial mündiger Bürger. Vor allem gibt es die am Mündigwerden ge- und verhinderten Menschen, die aus gesellschaftlicher 'Armut' heraustreten müssen, um überhaupt Subjekte zu werden.

Es müssen Herrschaftsstrukturen zerbrochen, Klassenschranken niedergerissen und Mündigkeit für jeden ermöglicht werden. "Wer wird leugnen, daß christliche Praxis nicht nur auf das eigene Subjektsein vor Gott bedacht sein muß, sondern gerade auch darauf, daß Menschen aus Elend und Unterdrückung überhaupt Subjekte werden und als Subjekte leben können"[13]?

Eine praktische Hermeneutik des Christentums[14] hätte die 'solidarisch-befreiende Praxis im Interesse des Subjektwerdens aller'[15] in ihren Aspekten zu entfalten.

Christliche Praxis ist als sittliche und als gesellschaftliche Praxis zu bestimmen. Ihre gesellschaftliche Abhängigkeit dispensiert jedoch nicht die sittliche Verantwortung des Einzelnen; sie wäre auch nur um den Preis der Subjektwerdung des Menschen zu erkaufen[16]. Gerade die grundsätzlich ethische Bestimmtheit gesellschaftlichen Handelns liefert eine Basis für die Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse. Christliche Praxis impliziert sodann einen "Überschuß an geschichtlichen Bestimmungen"[17]. Sie äußern sich in Erinnerung und Erzählung: der total scheinende gesellschaftliche Horizont wird kritisch durchbrochen; das Subjekt gewinnt seine biographische Identität gegenüber der Gefahr einer gesellschaftlichen Überdetermination seines Handelns.

Christliche Praxis heißt auch: Leiden. Das Subjekt ist nicht nur aus seinem Herrschaftsverhalten heraus bestimmbar, sondern auch und um vieles mehr aus seiner Leidensgeschichte. Die Geschichte des Menschen ist nicht identisch mit einer Siegergeschichte, deren Ende im Grunde bereits feststeht. Dieses undialektische Verständnis der Geschichte geht auf Kosten derer, die Opfer der Geschichte geworden sind. Es ist unsolidarisch.

---

12 Ebd., 50.

13 Ebd., 51.

14 Worin diese näherhin besteht, scheint mir anhand der Analysen Peukerts eher entfaltet zu sein als durch die Ansätze von Metz; vgl. vor allem das folgende Kapitel B.III.; Metz, Glaube, 51.

15 Vgl. ebd., 59.

16 Vgl. ebd., 53 f.

17 Ebd., 53.

Unter den 'Primat der Praxis' fällt für Metz konsequenterweise auch die Wahrheitsfrage. Da Wahrheit immer nur in bezug auf Subjekte bestimmbar ist, laufen für Metz Wahrheit und Relevanz zusammen, sofern Wahrheit "zu jener Relevanz wird, die für alle Subjekte gilt: Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist - auch für die Toten und Besiegten"[18]. Zu ihr dürfte es keinen anderen Zugang geben als in Erinnerung und Erzählung der Leidensgeschichte, als im solidarischen Leiden selbst.

2.2 Kein Transzendieren ohne Transzendenz

Aus der Geschichte biblischer Religion extrapoliert Metz den theologischen Begriff von Subjekt, der "in den biblischen Subjektwerdungsgeschichten deutlich vorgegeben"[19] sein soll. Denn "die Geschichte der biblischen Religion ist eine Geschichte der Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm, im Angesicht seines Gottes.

'Subjekt' ist hier nicht etwa der isolierte einzelne, die Monade, die sich erst im nachhinein ihrer Koexistenz mit anderen Subjekten vergewisserte. Solidarisch-antagonistische, befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten gehören von vornherein in die Konstitution des religiösen Subjekts, und die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Subjekts zu anderen wirkt hier eher angesonnen und als Produkt einer späten Abstraktion. 'Universale Solidarität' als Grundkategorie der politischen Theologie des Subjekts besagt deshalb auch nicht eine nachträgliche Subsumption einzelner religiöser Subjekte, sondern sie ist die Form, in der diese Subjekte - vor Gott und durch ihn - existieren"[20].

So ist der biblisch-christliche Gottesgedanke "überhaupt kein Überbau-Gedanke zur bereits gebildeten Identität des Subjekts, sondern ein identitätsbildender Gedanke, eingreifend in die Basis der Existenz. Er widersetzt sich der Bildung einer am Haben und Besitzen orientierten Identität des Subjekts und konstituiert es als solidarisches"[21]. Der Begriff des Subjekts einer politischen

18 Ebd., 57.

19 Ebd., 59, Anmerkung 26.

20 Ebd., 57 - vgl. auch: Bernhard Welte, Christentum und Religionen der Welt, in: F. Böckle u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 26, Freiburg 1980, 23 ff.

21 Ebd., 58.

Theologie steht in kritischem Kontrast zur Definition eines mitteleuropäischen Subjekts.

In den biblischen Erzählungen werden die Subjektwerdung der Menschen vor Gott und die Volk-werdung der Menschen vor Gott identifiziert. Metz nutzt diese Identifikation, um die unhintergehbare intersubjektive Dimension der Subjektwerdung des Menschen aufzuzeigen. Als Volk stehen die Menschen vor Gott, um "zum Subjekt einer neuen unerhörten Geschichte Gottes mit den Menschen"[22] zu werden.

Metz fragt sich, ob die Kirche ihren Anspruch, 'Volk Gottes' zu sein, zu Recht erhebt. Er diagnostiziert einen Widerspruch: Subjekt der Kirche und der Geschichte der Kirche mit Gott scheint in erster Linie der Theologieprofessor und der Berufstheologe zu sein - statt das Volk in der Kirche. Das Kirchenvolk erscheint eher als Objekt des religiös-kirchlichen Service. "Daß das Volk selbst im vollen Sinne Kirche werde, Gottes Volk, Subjekt der neuen Geschichte mit Gott"[23], muß deshalb das Ziel einer rechtmäßigen Praxis sein, der es nicht nur um die Zukunft von Kirche und Religion, sondern vor allem um die Zukunft des Menschen als Subjekt zu tun ist.

Metz sieht in der konstitutiven Funktion des biblisch-christlichen Gottesgedankens ein Potential an Widerstand gegen alle Unterdrückungsmechanismen. Damit wird keiner simplifizierenden Gleichung von religiöser Befreiungspraxis und der politischen Utopie universaler Befreiung das Wort geredet[24], zumal sich das Letztgenannte dem Erstgenannten verdankt und ursprünglich gar nicht davon abzulösen war. Doch die politische Utopie droht ohne ihren religiösen Ursprung zu einer bloßen Illusion zu geraten. Allein der Name Gottes steht dafür ein, "daß die Utopie der Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten nicht reine Projektion ist, was sie freilich wäre und bliebe, wenn nur Utopie wäre und kein Gott. In diesem Sinne allerdings ist der Gottesgedanke unweigerlich politisch (...): Als Ausdruck einer Option, nämlich für das Subjektseinkönnen und Subjektwerdenmüssen aller Menschen"[25]. Ein Transzendieren ohne Transzendenz - wie bei Bloch - bleibt also schon gedanklich gesehen eine reine Projektion[26].

22 Ebd., 123.

23 Ebd., 126.

24 Vgl. ebd., 65; 111 ff.

25 Ebd., 65.

26 Vgl. ebd., 65 f.; 74.

2.3 Der Glaube als Praxis

Dieser Gedanke wird von Metz bis in seine unmittelbaren Konsequenzen hinein weiterverfolgt. Der Zusammenhang zwischen dem Gottesgedanken und der Subjektwerdung des Menschen wird besonders an der Identität des Kampfes um Gott und des Kampfes um das menschliche Subjektsein deutlich.

"Die Frage nach dem solidarischen Subjektseinkönnen der Menschen und die Frage nach dem religiösen Subjekt führen zusammen. Mehr als je sind die identitätsrettenden Reserven der Religion gefragt. Diese Reserven an Widerstand gegen Apathie und subjektloses, kollektivistisch verzerrtes Leben - sind offensichtlich nicht unbegrenzt. Sie hängen an der geschichtlichen Widerstandsfähigkeit gelebter Religion, am Glauben an das Subjektsein aller vor Gott. Solidarisch ist dieses Subjektsein vor Gott allemal, und das in einem universalen Sinne: nicht nur gegenüber Unterdrückten und zu kurz gekommenen Subjekten, nicht nur gegenüber den Bedürftigen, sondern auch gegenüber den Besiegten, gegenüber den Toten in der Leidensgeschichte der Welt"[27].

Die menschliche Solidarität bekommt erst durch Gott den Charakter einer wirklichen Universalität[28], die auch vor dem Tod[29] nicht halt zu machen braucht. Denn "der Gott der Lebenden und der Toten ist der Gott einer universalen Gerechtigkeit, der die Maßstäbe unserer Tauschgesellschaft zerbricht und die ungerecht Leidenden im Tode rettet und der uns deshalb anruft, Subjekte zu werden oder der Subjektwerdung anderer unbedingt beizustehen im Angesicht menschenfeindlicher Unterdrückung, und Subjekte zu bleiben im Angesichte der Schuld und im Widerstand gegen Vermassung und Apathie"[30].

Was christlicher Glaube ist, bestimmt Metz deshalb hinsichtlich des Subjektseins der Menschen vor Gott. Er ist darum "eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft"[31]. Zeigt sich in einer solchen, die bestehenden Verhältnisse überschreitenden Praxis, was es mit Religion und Glaube auf sich hat, dann bedarf es nicht in erster Linie der Theorie, sondern des Bezuges theologischer Theorie auf die Praxis, um den christlichen Glauben zu rechtfertigen. Steht aber der christliche Glaube im Kampf um die Subjektwerdung aller Menschen derart an der Front der Menschheit?

---

27 Ebd., 69.

28 Vgl. ebd., 64 ff.; 209 ff.

29 Vgl. ebd., 153.

30 Ebd., 70.

31 Ebd.

Die vielberedete Krise des Christentums scheint "nicht primär eine der Glaubensinhalte und seiner Verheißungen" zu sein, "sondern in erster Linie eine Krise der Subjekte und der Institutionen, die sich nicht auf die Herausforderung dieses Glaubens einlassen"[32].

2.4 Rettung durch Leiden hindurch

Die Formen, in denen sich Menschen ihrer Identität vergewissern bzw. ihre Identität zu retten suchen, sind für Metz "Erinnerung" und "Erzählung"[33]. Diese Kategorien haben unableitbar fundamentale Bedeutung. Wird einem Menschen die Möglichkeit der Erinnerung genommen, so wird seine Identitätsbildung unterdrückt. In Erzählungen wird menschliche Identität gebildet und erhalten, wo von Leiden und Befreiung die Rede ist.

Kritische Vernunft impliziert Erinnerung, aus der "Vernunft jenes Interesse, das ihr Praktischwerden leitet"[34] gewinnt. Diese Erinnerung ist Freiheitserinnerung von "Traditionen, in denen das Interesse an Freiheit entstand"[35].

Freiheitserinnerung setzt sich nicht aus der Erinnerung bloßer Zunahme von Herrschaft und wachsender Abhängigkeit der Geschichte von einer abstrakten Vernunft zusammen. "In ihrer praktischen Absicht ist die Freiheitserinnerung primär eine Leidenserinnerung"[36]. Gemeint ist also nicht eine Erinnerung, die das Vergangene nostalgisch zum Paradies der Gegenwart erklärt bzw. verklärt. Gemeint ist "eine andere Form der Erinnerung: gefährliche Erinnerungen, Erinnerungen, die herausfordern. Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen aufblitzen und die neue, gefährliche Einsichten für die Gegenwart aufkommen lassen"[37]. Es sind 'Erinnerungen nach vorn'. Sie erinnern nicht in erster Linie die Geschichte der Sieger und Herrscher, sondern der Besiegten und Leidenden. Christlicher Glaube

32 Ebd., 73.

33 Ebd., 63; 161 ff.; 181 ff.

34 Ebd., 172.

35 Ebd., 173.

36 Ebd.

37 Ebd., 96.

als Gedächtnis des gekreuzigten Jesus behauptet, "daß im Gedächtnis seines Leidens die Zukunft der Freiheit erinnert"[38] wird. Leidensgeschichte ist für die Freiheitsgeschichte konstitutiv. Die Erinnerung des Leidens Jesu begründet erst ein Wissen um die Zukunft, in der es um die "Neuschöpfung des Menschen in Christus"[39] geht. Nur vom Leiden Jesu her wird verständlich, was im Gedächtnis seiner Auferstehung gemeint sein kann. Das Leiden ist der Verstehenszugang zu dem, was Auferstehung von den Toten bedeuten kann. Auch hier ist auf die praktische Hermeneutik des Christentums aufmerksam zu machen, die einen ausschließlich gedanklichen Zugang zum Verständnis der Auferstehung Jesu verwehrt.

"Auferweckung, die über das Gedächtnis des Leidens vermittelt ist, heißt: Es gibt einen unabgegoltenen Sinn der Toten, der bereits Besiegten und Vergessenen. Das Sinnpotential der Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen und Durchgekommenen! 'Sinn' ist eben keine den Siegern reservierte Kategorie"[40]!

Es scheint mir angebracht, auf eine von Metz offenbar übersehene Zweideutigkeit seiner Aussage aufmerksam zu machen. Jemand könnte einwenden, daß gerade deshalb, weil 'Sinn' eine Kategorie der Sieger ist, der Zwang bestand, Jesus als 'Sieger über den Tod' bekennen zu müssen. Damit wäre den Gedanken von Metz die kritische Spitze genommen. Um sie zurückzugewinnen, müßte auf zweierlei ausdrücklich hingewiesen werden: erstens liegt im Sieg Jesu über den Tod keinerlei Bedrohung für andere. Dieser Sieg führt nicht zu Besiegten, sondern nur zur siegreichen Solidarität aller über den Tod; zweitens vermag auch Jesus den Tod nur in der Kraft Gottes zu überwinden. Jesus ist nicht gleichzeitig Verlierer und Retter seiner selbst. Eben deswegen ist auch sorgsam eher von Auferweckung Jesu durch Gott als von Auferstehung Jesu zu sprechen. Es geht hier um die Herrschaft Gottes über Leben und Tod, von der her eine Kategorie wie 'Sinn' überhaupt auf das menschliche Leben anwendbar wird.

Deshalb antizipiert das Erinnern des Leidens eine Zukunft auch für die Hoffnungslosen und Nutzlosen der Erde. Nicht weil Jesus aus sich heraus den Tod überwunden hat, sondern weil Gott sich im Leiden und Sterben Jesu als dessen Rettung und Zukunft erweist. Und deshalb ist es im höchsten Maße gefährlich, sich dieses Leidens und Auferweckens zu erinnern: es engagiert für die Rettung, für das Subjektsein aller Menschen. Durch die erinnernde Erzählung wird Identität hergestellt und eine Geschichte nach vorn innoviert, die darauf drängt, im Einsatz für die Rettung und Solidarität aller praktisch zu werden. Die Gemeinschaft der Christen ist darum mehr als eine Argumentationsgemeinschaft, nämlich eine Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft, die im Gedächtnis des Leidens und der Auferweckung Jesu wurzelt. Und sie ist darin zugleich eine Aktionsgemeinschaft, weil sie mit der Hoffnung auf Rettung aller durch Gott gegenüber allen praktisch Ernst macht.

---

38 Ebd., 97.

39 Ebd., 98.

40 Ebd., 99.

2.5 Der apokalyptische Widerspruch

Mit Hilfe seiner Kategorien der Rettung zeigt Metz den Widerspruch zwischen der christlichen Hoffnung und den universalgeschichtlichen wie evolutionären Emanzipationstheorien auf. Das Subjektwerden aller Menschen ist nicht einfach eine Frage der im Grunde sich selbst durchsetzenden Vernunft in der Geschichte. Bei einem solchen Ansatz müssen zwangsweise die Unvernünftigen, Ungebildeten und Toten auf der Strecke bleiben. Christlicher Glaube kann sich nicht einfach an die Emanzipationsbestrebungen anderer Richtungen anhängen, zumal z.B. selbst die marxistische Version von Emanzipation eine reine Erfolgs- und Siegergeschichte gegenüber den Feinden des Geschichtssubjekts 'Proletariat' ist. Die Feinde fallen in unmenschlicher Weise der Vergangenheit und Vergessenheit anheim; die universale Solidarität hat (anti-universale) Grenzen.

Christliche Hoffnung ist nur in apokalytisch gekennzeichneten eschatologischen Kategoerien aussagbar. Von ihnen her vermag Metz im Namen der christlichen Hoffnung an "dem Zeitbild eines evolutionistischen Historismus"[41], für den es nur kontinuierlichen Zeitablauf gibt, Kritik zu üben.

> "Unter der Herrschaft eines evolutionistischen Zeitideals wird der Reich-Gottes-Gedanke von den einen strikt entzeitlicht (nach dem Schema Reich Gottes - Reich dieser Welt, Transzendenz - Immanenz), von den anderen aufgetragenen auf ein Evolutionsschema, in dem die Kategorie der Vollendung selbst schon prozeßhaft-evolutionär kalkuliert ist: das Reich Gottes wird zur baren Utopie, die sich entlang des 'Fortschritt' verwirklicht. Beide Ansätze verraten den spezifischen Zeitkern der Reich-Gottes-Botschaft"[42].

Denn der ist apokalyptisch!

Metz meint hier nicht jene religionsgeschichtliche Durchschnittsform von Apokalyptik, die gegenwärtige katastrophale Situationen mit Bildern ihrer Überwindung kontrastiert. Gegen die Gefahr, die apokalyptische Grundform oberflächlich zu verstehen, betont Metz das mit ihr zusammenhängende Bewußtsein. Im Mittelpunkt steht nicht der "Zeitpunkt der Katastophe", sondern das 'katastrophische Wesen der Zeit selbst'[43]. "Die Katastrophenbilder der Apokalyptik sind vor allem Vorstellungsverbote im Blick auf Zukunft, d.h. Verbote, Zukunft einfachhin als leeren Projektionsschirm zu denken"[44].

---

41 Ebd., 153.

42 Ebd., 154.

43 Ebd., 155.

44 Ebd.

Die Geschichte vollendet sich nicht selbst, indem sie in einen unumgänglichen Endzustand der gemeinsamen Freiheit der Menschen unversehens hineinrutscht. Utopien wären dann nichts anderes als Projektionen der "List der Evolution", "wenn nur sie wären und kein Gott (vor dem auch das Vergangene nicht sicher ist)"[45].

Christliche Hoffnung trägt das Merkmal der Diskontinuität in die Geschichte hinein. Sie manifestiert einen apokalyptischen Anspruch Gottes gegenüber Zeit und Geschichte: Gott ist nicht als Schlußstein einer evolutionären Entwicklung oder als Implikat einer überdimensionalen Zeitachse zu verstehen. Gott ist allerdings auch nicht lediglich "das andere zur Zeit, sondern deren Ende, ihre Begrenzung, ihr Abbruch - und gerade so ihre Möglichkeit"[46].

Gottes Kommen ist Zeit-Bruch. Nur so wird uns Rettung zuteil, so eröffnet uns Gott eine neue Zeit und eine neue Geschichte: sein Volk zu sein[47].

2.6 Subjektsein in Solidarität

Volk-sein meint: Subjektsein in Solidarität. Seine Identität finden kann der Einzelne nur durch und mit anderen. Erinnern und Erzählen sind keine Kategorien des Monologs, sondern der Kommunikation. Deshalb sind 'Erinnerung' und 'Erzählung' nur von der Kategorie der 'Solidarität' her und auf sie hin verständlich.

"Solidarität als Kategorie einer praktischen Fundamentaltheologie ist eine Kategorie des Beistands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden. (...) Daß Christen in Christus das Leid des Todes und der Schuld überwunden glauben, entbindet sie keineswegs davon, das Leid der Unterdrückung und des Unrechts - des noch nicht oder nicht mehr Subjektseinkönnens - im solidarischen Engagement immer mehr zu überwinden"[48].

Solidarität im Sinn christlicher Hoffnung ist prinzipiell universal. "Sie erstreckt sich auch auf die Besiegten und 'in the long run' Überrollten, ja auf die im Stufengang des Fortschritts prin-

45 Ebd., 154.

46 Ebd., 153.

47 Vgl. ebd., 63 ff.

48 Ebd., 204.

zipiell Zurückgelassenen, auf die Toten"[49]. Christlich verstandene Solidarität kann also in einem sonst nicht einholbaren Sinn universal, das heißt grenzenlos, sein. Sie bezieht sogar die in die Un- und Nicht-Zeit gefallenen Toten mit ein und verweigert dem Tod die Anerkennung eines letzten Tabus und einer unüberwindlichen Grenze. Ihr apokalyptischer Stachel[50] läßt sie auch eine Geschichte für die Toten erhoffen und nach der Solidarität mit dem anderen und der Rettung seines Subjektseins im Tode fragen. Sie bricht mit einem Zeitverständnis, das durch seine Kategorie des kontinuierlichen Fortschritts den Tod als Legitimation begreift, mit den Toten 'Schluß zu machen'.

Metz setzt sich hier mit zwei wirksamen Konzepten von Solidarität auseinander. Er analysiert die Rede von der Kommunikationsgemeinschaft bei Apel und Habermas als "Hegel'schen Idealismus"[51], "der die Vernünftigkeit der Subjekte transzendental präsumiert und dort, wo er die Ungleichheit der in Kontakt Tretenden wahrnimmt, diese reflexiv kompensiert und aufwertet: transzendentale Simulation der Gleichrangigkeit der Partner!

Sowohl die Habermas'sche 'Universalpragmatik' wie auch Apels 'Kommunikationsgemeinschaft' scheinen mir schließlich diesen Idealismus zu implizieren - in der Art, wie sie beide die 'reziproke Anerkennung' der in ihren universalen anvisierten Subjekte voraussetzen. Alle in diesen und vergleichbaren Theorien kommunikativen Handelns entwickelten Beziehungen, sowohl die postulierte unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, als auch die intendierte universale Solidarität haben - tendenziell - den Charakter einer Tauschrelation"[52]

Letztlich folgt daraus wieder nur eine Geschichte der Sieger: der Rhetoriker und Denker. Metz "sucht den 'elitären Zirkel der argumentativen Kompetenz' zu durchbrechen". Seine "aus dem christologischen Nachfolgegedanken resultierende Logik besteht darin, daß nicht einfach Vernünftigkeit, sondern mehr noch 'Bedürftigkeit zur entscheidenden Voraussetzung der Anerkennung und Subjektivität des anderen gemacht wird'."[53].

---

49 Ebd., 206.

50 Vgl. ebd., 71; 206.

51 Ebd., 207

52 Ebd., 208.

53 Ebd., 208 - unter Zitation von Kuno Füssel, Das praktische Fundament der Glaubenssätze, in: Ordnung und Konflikt (Dokumente der Aplbacher Hochschulwochen 1977), Wien 1978.

Die Einsicht, die Bedürftigkeit des anderen zur Voraussetzung der Anerkennung seines Subjektseins machen zu wollen und zu müssen, fußt auf dem Glauben, alle Menschen seien als Geschöpfe Gottes vor Gott gleich. In einer Zeit, in der die Menschen sich zunehmend als eine Menschheit zu begreifen lernen, ist die in diesem Glauben begründete weltweite Relevanz der Solidarität besonders angefragt. Christliche Theologie und Praxis von Solidarität sind hier besonders zu einem eigenen Beitrag herausgefordert. Sie haben sich mit ihrer Perspektive "vom solidarischen Subjektwerden aller Menschen vor Gott" und mit ihrer "Weigerung, ein gesellschaftlich bereits ermächtigtes Subjekt einfach als 'das' religiöse auszugeben, in dieses Ringen einzuschalten"[54]. Sonst verfehlt das Christentum seinen Auftrag: "Heimat einer Hoffnung zu sein - jener Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft"[55].

3 Das Subjektsein aller Menschen

Viele kritische Anmerkungen, die Metz gegenüber neuzeitlichen Denkschemata macht, nehmen Perspektiven, die im ersten Teil dieses Buches dargestellt wurden, stärker auf, als das durch Barth geschehen ist.

Die von Metz selbst vorgegebene Spannung von 'Gesellschaft' und 'Geschichte', in der sich Glaube und Theologie vorfinden, soll hier durch die stärkere Beachtung des Gott-Mensch-Verhältnisses neu akzentuiert werden. Dadurch stellen sich Fragen nach der Art und Weise menschlichen Subjektwerdens und nach deren eschatologischen Kategorien. Schließlich richtet sich das Frageinteresse auf den Verbleib des christologischen Moments in der eschatologischen Theologie von Metz.

54 Ebd., 210.

55 Ebd., 211.

3.1 Das Problem des Praxisbezugs

Eine unbefriedigende Art theologischer Reflexion bei Metz zeigt sich an seinem Begriff von 'Praxis', der um nichts deutlicher ist als in anderen Konzeptionen. Auf der einen Seite wehrt sich Metz gegen die Unterordnung der Praxis unter die Theorie und will an einer Dialektik festhalten. Nun findet sich nirgends eine nähere Analyse, was unter dieser 'Dialektik' zu verstehen sei. Auf der anderen Seite spricht Metz von einem 'Primat der Praxis' gegenüber der Theorie. Welche Art von Dialektik läßt sich jetzt überhaupt noch aufrechterhalten? Metz gibt eine Reihe von Auskünften darüber, wie das Theorie-Praxis-Verhältnis nicht gesehen werden sollte und wie es für ihn bedeutungslos ist. An positiven Bestimmungen bleibt er jedoch recht karg.

Auch der Rückgriff auf die praktische Verfassung des christlichen Logos vermag die Dialektik von Theorie und Praxis im Sinn eines Primats der Praxis nicht zu erhellen.

Metz scheint innerhalb der von ihm beschriebenen christlichen Praxis ein Theorie-Praxis-Verhältnis in dialektischer Art anzunehmen. Daß dieses Verhältnis ein ursprüngliches Implikat des Handelns ist, macht den Primat der Praxis aus. Was aber ist nun Praxis?

Konsequente idealistische Entwürfe neuzeitlichen Denkens haben die Praxis zu einem Implikat und Moment des Denkens erklärt. Unter dem Motto: die wahre Praxis ist das (aufgeklärte) Denken, wurde jede Aktivität eines Subjekts hinsichtlich eines Objekts als Praxis verstanden. Da Denken als die entscheidende Weise des Subjekt-Objekt-Prozesses galt, ließ sich das Denken als das intelligible Prinzip jeder Praxis erklären. Selbst Fichte machte im Grunde an einem solchen Programm keine Abstriche. Hegel betrieb geradezu die Selbstdarstellung einer sich selbst konstituierenden Arbeit, die wesentlich Denken, Bildung ist.

Gerade dagegen protestierten Feuerbach und Marx. Doch münzten beide das Theorie-Praxis-Verhältnis unter dem gleichen neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Schema um. Arbeit war nun sinnliche, praktische Tätigkeit - also das handgreifliche, unter Umständen industriell vermittelte Einwirken des Menschen auf die Natur(-objekte). Daß diese Arbeit gesellschaftlichen Bestimmungen unterliegt, hatte auch Hegel nicht bestritten. Daß sie im Gegensatz zum Denken steht bzw. diesem voraus ist, war ebenfalls kein Streitpunkt mit Hegel. Daß sie aber diesen Primat niemals zugunsten des Denkens aufgeben würde und könnte, war der eigentliche Widerspruch zu Hegel. Während Hegel die Theorie-Praxis-Dialektik im Denken aufgehoben wissen wollte, werden in der Wirkungsgeschichte von Marx, Kierkegaard und Nietzsche Theorie und Praxis als Implikate einer ursprünglichen Praxis verstanden. Ein Streit um Begriffe - ohne Realitätsbezug?

Vermag Metz durch seinen Rückgriff auf die praktische Verfaßtheit des Christentum mehr zu leisten, als in der oben umrissenen

und erinnerten Auseinandersetzung geleistet worden ist? Benennt Metz nicht lediglich den Ursprung der Theorie-Praxis-Konzeptionen, der möglicherweise durch die Verschmelzung von jüdisch-christlichem und römisch-griechischem Denken zur Auseinandersetzung vorprogrammiert ist? Ist die praktische Verfassung des Logos christlicher Theologie überhaupt so ursprünglich zugänglich, wie Metz das unterstellen möchte?

Die Kantsche Rede von der 'praktischen Vernunft' unterschlägt leider allzu leicht, daß hier gerade nicht der sinnlich-praktischen Tätigkeit der Vorrang gegenüber dem vernünftigen Denken eingeräumt wird. Die 'praktische Vernunft' impliziert ihrer Struktur nach 'Übersinnlichkeit', also den Primat von Denken und Vernunftgründen gegenüber der Theorie-Praxis-Dialektik[1]. Wenn Metz also von der intelligiblen Kraft der Praxis spricht, dann ist es gerade der Überschuß an 'vernünftiger' Kraft, die diese gegenüber einer blinden Praxis auszeichnet und bestimmt.

Die Grundeinsicht des neuzeitlichen Denkens ist durch eine Neo-Aufklärung über die 'Praxis' nicht zu überwinden. Sofern der Mensch denkend mit der Welt umgeht und umgehen muß, wird er nicht umhin können, seinem Umgang mit der Welt 'vernünftige' Gründe und Prinzipien zu unterstellen, um sie sinnvoll zu orientieren. Ist damit der Primat der Praxis unterlaufen? Keineswegs!

Es geht vor allem darum: einerseits ist die Tendenz eines Denkens, eine absolute Vorrangstellung über andere Formen menschlichen Weltverhaltens zu beanspruchen, durch den Verweis auf seine Einbindung in die Faktizität zu unterbinden; andererseits ist die Geltungsebene des Denkens deutlich herauszuarbeiten, nämlich die Praxis. Die Rede vom 'Primat der Praxis' meint den Ort, an den Denken und Vernunft gebunden bleiben. Sie meint nicht die billige Verabsolutierung der Praxis gegenüber dem Denken. Allerdings verdankt sich die Theorie-Praxis-Dialektik gerade der intelligiblen Kraft der Praxis. Ihr obliegt die Steuerungsfunktion der Praxis.

Was erbringt aber in diesem Zusammenhang die These von der praktischen Grundverfassung des Logos der christlichen Theologie?

Praxis läßt sich aus der christlichen Erfahrung heraus als 'Jesus-Nachfolge' bestimmen. Gemeint ist damit das einzelne oder gemeinsame Handeln von Menschen, die sich an Jesus ausrichten. Es fragt sich jedoch, ob angesichts der Nachfolge von Menschen noch sinnvoll vom 'Primat' der Praxis die Rede sein kann. Wenn hier die Rede ist von Wahrheit und Liebe, die getan werden soll, von einem Gott, der sich als Liebe den Menschen mitteilt, wird die Differenzierung von Theorie und Praxis fragwürdig. Gottes Offenbarung meint den ganzen Menschen; Jesus ruft den ganzen Menschen in seine Nachfolge, - ohne Bevorzugung einer bestimmten Dimension seiner Menschlichkeit.

---

1 Vgl. Immanuel Kant, Logik, in: ders., Schriften zur Metaphysik und Logik, Band 2, hrsg. v. W. Weischedel, a.a.O., Band VI, 496, Anmerkung (A 102); I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Joachim Kopper, Stuttgart 1970, 27.

Über die Praxis läßt sich allerdings erst dann Näheres aussagen, wenn das Subjekt der Praxis geklärt ist. Sofern auch von Metz (wie von Barth) Gott als Grund des Subjektseins der Menschen und ihrer Praxis verstanden wird, dürfte das Verhältnis von Subjekt und Praxis für das Verständnis dieser beiden Größen ausschlaggebend sein.

3.2 Das Problem des Subjektseins

Metz spricht vom Subjektsein und von der Subjektwerdung der Menschen, zu der alle Menschen vor Gottes Angesicht gerufen sind. Doch bereits die Verwendung des Begriffs 'Subjekt' beinhaltet Probleme, weil dessen Prämissen problematisch sind.

Subjektsein gibt es nur als Subjektsein von etwas. Jedenfalls ist das der durchgehende Terminus des neuzeitlichen Denkens. Das 'Subjekt' ist nur unter der Voraussetzung des 'Objekt' denkbar - so zeigt Hegel in seiner "Phänomenologie des Geistes"[2] auf. Die (absolute) Freiheit und unbedingtes Subjektsein kann sich das Subjekt nur sichern, indem es das Objekt in sich aufhebt und so zu einem Moment seiner selbst macht. Dadurch macht das Subjekt deutlich, daß das Objekt letztlich eine durch das Subjekt gesetzte Voraussetzung ist, um zu sich selbst (zurück-)zu kommen. Hegel erweitert das Verständnis der Aufklärungsphilosophie Kants, die das Subjekt lediglich als Konstrukt der Geltungsbasis von Erkenntnis begriff, in die ontologische Dimension hinein.

Von Feuerbach wurde dieses Subjektverständnis angegriffen. Letztlich wurde sogar der uneinholbare Vorrang des Objekts vor dem Subjekt herausgestrichen! Aber immer blieb das Subjekt im Verhältnis zum 'Objekt' bestimmt. Hinter den Versuch, dieses Denken zu überwinden, fällt Marx gegenüber Feuerbach zurück. Daß das Subjektsein des Menschen keine denkerisch zu erstellende Angelegenheit, sondern ein langwieriger geschichtlicher und gesellschaftlicher Prozeß ist, verdeutlichte Marx durch die Übertragung der Hegelschen Prozeßschemata in materialistische Kategorien. Das Subjektsein der Menschen ist ihre Subjektwerdung. Die beibehaltene Orientierung dieses Subjektbegriffs am Subjekt-Objekt-Schema sowie die Verengung des Begriffs auf eine bestimmte Menschengruppe braucht hier nicht nochmals wiederholt zu werden[3].

Erst durch 'philosophische Außenseiter' wie Feuerbach und Buber erfuhr das Subjektsein eine gewandelte Bestimmung. Subjektsein ist nicht Subjektsein von 'etwas', sondern mit und gegenüber von jemand. Damit wird nicht gleich einer privatistischen Verengung auf intime Verhältnisse des Ich und Du Tür und Tor geöffnet. Der dialogische Subjektbegriff verhält sich vielmehr kritisch gegenüber einem möglichen Totalanspruch des Gegenständlichen wie des anonym Gesellschaftlichen als grundsätzliche Bestimmung des Subjektseins des Menschen.

---

2 Hegel, a.a.O.; vgl. Tugendhat, a.a.O.

3 Vgl. diese Arbeit 37 ff.

Karl Barth hat mit seiner These vom Menschen als Subjekt des Glaubens den theologisch richtigen und konsequenten Weg christlicher Erfahrung gewiesen. Damit dürfte auch der Begriff vorgezeichnet sein, den Metz in seiner theologischen Theorie des Subjekts anzielt. Sofern Johann Baptist Metz weder ein bestimmtes Subjekt der Geschichte außer dem eschatologischen Subjekt 'Gott' akzeptiert noch einfach das bürgerliche Subjekt mit dem religiösen gleichsetzt, läßt sich für Metz' Begriff des Subjekts nur die 'Barthsche Lösung' als möglich erkennen.

Metz hat in seiner 'Theologie der Welt'[4] Kategorien entwickelt, die es erlauben, die Eigenständigkeit der Welt als einen von Gott initiierten Prozeß zu verstehen. Mit diesem Prozeß ist die Subjektwerdung des Menschen gegeben, der auf den Menschen als eigenständigen, freien Partner gegenüber Gott zielt. Die Subjektwerdung des Menschen schließt ein, daß er als das Andere Gottes in seinem Anderssein von Gott so getragen wird, daß er nicht von der Übermächtigkeit Gottes erdrückt und wie ein Objekt im idealistischen Denken ins Subjekt vereinnahmt wird. Hier zeigt sich das christliche Denken in seiner kritischen Distanz zu neuzeitlichen Denksystemen.

Barth hat das Subjektsein des Menschen als Subjektsein des Glaubens begriffen. Er hat damit Kategorien angedeutet, die dem Subjekt im Sinne von Metz schärfere Konturen verleihen. Das Subjektsein der Menschen vor und durch Gott meint die Menschen als Subjekte des Glaubens auf Gottes Offenbarung hin. Das 'religiöse Subjekt' ist der von Gott partnerschaftlich angenommene Mensch, sofern er Gott glaubt. Das 'religiöse Subjekt' ist die Gemeinde der Glaubenden, von Gott ermächtigtes Volk der Gemeinschaft mit ihm, das er zum Subjekt einer neuen, unerhörten Geschichte mit sich machen will.

Das religiöse Subjektsein hat eine gesellschaftliche und geschichtliche Dimension. Subjekt des Glaubens können die Menschen nur sein, wenn sie auch gesellschaftliche Anstrengungen dazu unternehmen. Denn Gott will das Subjektsein aller Menschen vor seinem Angesicht. Das Subjektsein aller Menschen steht unter zeitlichen Vorzeichen. Es ist eine von Gott gegebene Verheißung, die gesellschaftspolitische Folgen hat. Sie richtet Zukunft für die Menschen auf, besonders für jene, deren Zukunft vernichtet scheint: für die Aussichtslosen und die Toten. Christlicher Glaube ist also wesentlich Hoffnung auf eine Zukunft für alle vor und durch Gott.

Sofern das 'Subjekt' als 'Subjekt des Glaubens' zu apostrophieren ist, läßt sich auch die 'Praxis' als 'Praxis des Glaubens' kennzeichnen. Metz geht also von einem Primat der Praxis aus, der den christlichen Glauben wesentlich als Praxis auszeichnet, ohne damit den intelligiblen Charakter der Glaubenspraxis zu unterschlagen.

Eine entscheidende Kategorie dieser Glaubenspraxis ist die 'Erinnerung'. Sie ist eine Grundform der Subjektwerdung und -bewahrung der Menschen, weil sie die Subjektwerdung als Rettungstat Gottes

4 Vgl. Metz, Welt, 17 ff.

erinnert. Liegt aber in der Behauptung dieser Kategorie nicht eine Vertröstung und ein Anachronismus zugleich? Vertröstung, weil die Vollendung der menschlichen Subjektwerdung außerhalb der Reichweite menschlicher Möglichkeiten angesetzt wird. Anachronismus, weil Erinnerung gegen den Trend der Zeit, die Wunden zu heilen, Wunden offen halten will. Gerät solche Theologie der Erinnerung nicht ins Abseits gesellschaftlicher Interessen? Bedeutet die Vertretung des 'religiösen Subjekts' durch Glaube und Theologie als Kritik und Korrektiv am bürgerlichen Subjektsverständnis nicht einen vorprogrammierten Marsch ins Ghetto, weil sich nach der bürgerlichen Subjektwerdung aller Menschen niemand mehr für das religiöse Subjekt interessiert?

3.3 Das Problem der Zeit

Die praktische Gleichgültigkeit gegenüber den Ansprüchen von Glaube und Religion in ausgesprochenen Wohlstandsgesellschaften sollte zu denken geben. Resultiert sie nicht aus dem Unverständnis für die Funktion der Religion, wenn es doch 'allen' gut geht? Bedeutet es nicht einen Rückgriff in die voraufklärerische Theologie, Gott als religiöse Arbeitshypothese für das Subjektsein aller Menschen hochhalten zu wollen? Auch der Versuch, unter Verweis auf das durch den praktischen Nihilismus entstehende Sinn- und Wertvakuum in menschlichen Gesellschaften, die 'Notwendigkeit' von Religion als subjektbildenden Faktor aufzuweisen, dürfte mit der Erstellung von anderen subjekt- und identitätsbildenden Faktoren (Menschenrechtskatalog, Programme 'alternativen Lebensstils', Dezentralisierung gesellschaftlicher und politischer Entscheidungsprozesse, Selbstfindungsgruppen ...) fraglich werden.

Hier muß zunächst einmal darauf aufmerksam gemacht werden, daß es kein Subjektsein aller Menschen geben wird, wenn die Leistung und das Leiden vorangegangener Generationen einfachhin vergessen werden[5]. Zum Subjektsein gehört das Bewußtsein der gesellschaftlichen und geschichtlichen Prozesse. Das schließt das Bewußtsein der

5 Es wird nicht einmal 'bürgerliches Subjektsein' geben können, sofern es selbst stets schon unter der aufgezeigten Aporie stehen wird; bürgerliches Subjektsein ist ein Widerspruch in sich, wenn es nicht universale Komponenten hat.

Erfahrungen und Leiden vorangegangener Generationen mit ein - und zwar in der Form 'erinnernder Erzählung'. Mit diesem Bewußtseinsstand wird das Subjekt aber ebensowenig fertig werden können, wie es auf ihn verzichten kann. Sofern das Subjektsein für alle Menschen propagiert wird, gerät es in einen Widerspruch zu sich selbst, als ja zumindest die Toten dieser Proklamation ein Ende setzen. Subjektsein - nur für die Lebenden? Hat Kant dieses Problem ansatzhaft gesehen, so wird doch die Unsterblichkeit dessen beschworen, der im Tod sein Subjektsein zu verlieren scheint[6]. Oder der Tod wird dadurch tabuisiert, daß er als für die Transzendenz des Denkens überwindbar angesehen wird[7]. Es finden - ohne ausdrückliches Eingeständnis freilich - Rückgriffe auf religiöse und mythische Bilder statt.

Nur um den Preis der Selbstanalyse des Bewußtseins bürgerlicher Subjekte wird es keine Erinnerung des Leidens vorangegangener Generationen oder weit entfernter Völker (-gruppen) geben. Es sei denn, das bürgerliche Subjekt macht eine neue Aufklärung durch, wie sie Metz vorschwebt. Es könnte dann Gott nicht als religiöse Arbeitshypothese entdecken, sondern als einen Namen, durch den allein die Utopie des Subjektseins aller keine reine Projektion mehr ist.

Die Vollendung des Subjektseins aller Menschen scheint ohne Gott erst recht außerhalb menschlicher Reichweite zu sein und die Utopie davon dann nicht nur mehr als eine Vertröstung, sondern eine Bewußtseinslüge. In der Hoffnung auf Gott und seine Verheißung liegt ein Trost, liegt Zukunft. Durch Gott rückt das Subjektsein aller Menschen in die Reichweite menschlicher Geschichte und Gesellschaft. Allerdings nicht im Sinn einer kalkulierbaren evolutiven Entwicklung. Metz trägt in die Vorstellungen über die Geschichte Gottes mit den Menschen einen anachronistischen Zug hinein. Die Zukunft der Menschen läßt sich nicht mit zielstrebiger Tendenz auf Gott hin wie auf ein kontinuierliche Zeitachse auftragen. Wer behauptet, die Zeit heile alle Wunden, lügt sich in die Tasche. Man kann sich mit der Zeit beruhigen, Abstand gewinnen, verdrängen und vergessen. Aber geschlagene Wunden bleiben offen. Sie bilden Widersprüche zum

---

6 Vgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, 37.

7 Vgl. Georg Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979, bes. 81 ff., 124 ff.; Jacques Choron, Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1967, 119 - 167; Eugen Fink, Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969.

vermeintlichen Wohl-Stand Einzelner und der Gesamtheit. Ihre Heilung kann man für die, die man aus sich selbst heraus nicht mehr erreichen kann, nur noch erhoffen und behaupten. Im Vertrauen auf Gott[8].

Der Anachronismus bei Metz setzt die apokalyptische Linie des jüdisch-christlichen Denkens fort. Apokalyptik degeneriert hier nicht zum vernachlässigbaren Mythos. Sie erweist sich vielmehr als Stachel in einem auf Sicherung bedachten evolutiven Denken, in einem auf systematische Ordnung ausgerichteten Konzept neuzeitlicher Geschichts- und Zeitmodelle. Metz spricht deshalb von der 'Unzeitgemäßheit Gottes', die in den Ohren der Evolutionstheoretiker wie eine zeitwidrige Bestimmung klingen muß. Metz versteht Gott 'als eschatologisches Subjekt'[9] der Geschichte, dessen Kommen nicht vorherbestimmbar, nicht ableitbar, überhaupt nicht als Endpunkt unserer Zeitachse erschließbar ist. Gott bricht mit seinem Kommen mit der Zeit. Er löst die Fessel. Er rettet, er befreit, indem er der 'alten' Geschichte ein Ende setzt. Er beginnt eine neue Geschichte, in die er die Menschen als Subjekte einsetzt. Es ist die Zeit des 'neuen Äons und des neuen Menschen'. Sie ist nichts als die unzerstörbare Gegenwärtigkeit von Gott und den Menschen in Gemeinschaft.

Metz definiert 'Zeit' nicht; es sei denn in einem bereits erwähnten kritischen Sinn gegenüber dem evolutiven Begriff von Zeit und Geschichte. Der Mensch kennt Zeit primär als Geschichte, die ihm durch die Gegenwart der Erfahrung anderer Menschen als (erinnerte) Vergangenheit und (erhoffte) Zukunft entsteht. Erinnerung ist im vollen Sinn nur recht verstanden, wenn sie zugleich in Beziehung zur Kategorie 'Hoffnung' begriffen wird: als Erinnerung nach vorn. Der Überschuß an Ansprüchen, der erinnerten Erfahrungen innewohnt, wird nach vorn projiziert und ihre Realisierung erhofft.

Die von uns erfahrbare Zeit ist nur zum Schein kontinuierlich und mit sicherer Tendenz auf die 'ideale Kommunikationsgemeinschaft' ausgestattet; gewissermaßen im Schein verabsolutierter Denktranszendenz. Viel eher - und der Erfahrung von Menschen oft viel näher

---

8 Zum Problem, aus Gott eine - wenn auch - existentielle Arbeitshypothese zu machen, vgl. später C.III.3.1.

9 Vgl. Metz, Glaube, 101.

- ist vom katastrophalen Charakter der Zeit[10] zu sprechen, von ihrer Diskontinuität[11], die jede Hoffnung auf endgültige Freiheit und menschenwürdiges Leben wie eine Illusion erscheinen läßt. Die Zukunft als 'leerer Projektionsschirm' ausgedachter Utopien und unbefriedigter Erwartungen steht in Frage! Zukunft ist fraglich und ohne ausmachbaren Inhalt. Reicht die 'Erinnerung' überhaupt als Kategorie aus, Zukunft und Rettung zu eröffnen? Wird sie nicht zu einer Form der Versicherung angesichts möglicher Katastrophen?

Metz bezieht Merkmale seines Begriffs 'Erinnerung' aus verschiedenen Begriffstraditionen. Das (platonisch) idealistische Denken begreift Erinnerung als eine Anamnese der Vernunft zugrundeliegender Prinzipien und Ideen. Sie sind der Vernunft zwar apriorisch mitgegeben, angeboren, aber aufgrund ihrer 'Vergessenheit' analytischer Rekonstruktion bedürftig. Die christliche Gemeinde handelt als 'Erinnerung- und Erzählgemeinschaft', die sich auf ein geschichtlich einmaliges Ereignis bezieht und von daher den Anbruch eschatologischer Erlösung durch Gott glaubt. Hegel vermittelt laut Metz diese beiden Gestalten von Erinnerung, indem er den menschlichen Geist als von 'geschichtlicher Apriorität' bestimmt begreift. Die Selbstkonstitution des menschlichen Geistes im Bildungs- und Freiheitsprozeß seiner Geschichte aus seinen geschichtlichen Bestimmungen heraus postuliert zugleich Zukunft, in der die analysierten Ansprüche praktisch umgesetzt werden sollen. Es ist nun das Anliegen von Metz, 'Erinnerung' vor der bloßen 'Verinnerlichung' oder dem rein historischen Interesse an Vergangenem zu bewahren. Die konstitutive Funktion der Erinnerung für die praktische Vernunft wird von ihm im Gefolge der Aufklärung besonders deutlich herausgestrichen. 'Geschichte' erscheint dann als ein Implikat "der in befreiender Kritik praktisch werdenden Vernunft"[12]. Vor allem im Rückgriff auf die Funktion der 'Erinnerung' in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Benjamin, Marcuse, Adorno, Habermas[13]) zeigt Metz, daß Erinnerung eine gefährliche Form der Vermittlung von Vergangenheit mit Gegenwart darstellt. Erinnerung nimmt die Leidens- und Befreiungsgeschichte ernst im Widerspruch zur Gegenwart. Sie weist in eine Praxis nach vorn ein.

Die Erinnerung von Leiden und seiner Überwindung bedeutet zugleich Antizipation der Geschichte mit Gott. Der Religionswissenschaftler Mircea ELIADE faßt die Einsicht der Exegeten zusammen, wenn er sagt, daß vom Reich Gottes in der Botschaft Jesu in zwei Verkündigungsweisen gesprochen wird. Es ist von seiner Gegenwärtigkeit wie von seiner nahen Zukunft die Rede. Der messianische An-

---

10 Vgl. ebd., 155; auch: Anders, Antiquiertheit, a.a.O., 271 ff., 404 ff.

11 Vgl. Metz, Glaube, 157.

12 Ebd., 170.

13 Vgl. ebd., 171 f.; Bauer, 227 ff.; Spülbeck, 55 f., 84 ff., 131 ff., 193 ff. - die Leistung der Untersuchung Spülbecks wird u. a. erheblich dadurch gemindert, daß er der Herkunft des Begriffs 'Erinnerung' aus dem Werk Walter Benjamins nur beiläufig Beachtung schenkt.

spruch Jesu gründet vor allem auf der Behauptung, daß das Reich Gottes jetzt (durch und mit ihm) gegenwärtig sei - ohne den Charakter der Katastrophe und "im Unterschied zum apokalyptischen Syndrom, das in der Literatur der Epoche häufig angesprochen wird"[14]. Gleichwohl läßt sich diese Behauptung Jesu nur im Zusammenhang mit dem Glauben an seine Rettung aus dem Tod durch Gott aufrechterhalten.

Die Erinnerung des Leidens, die durchaus nicht vor der Gefahr gefeit ist, zu Depression, Selbstmitleid und Apathie zu führen, wird nur dank impliziter Behauptung der Rettung durch Gott, dank der Erinnerung der Auferweckung Jesu, zu einer 'Kategorie der Unterbrechung'. Sie unterbricht die Zeit der Siegreichen, die Geschichte der Herrschenden und der Mächtigen. Sie ist Zeit-Bruch, weil sie Gott Raum gibt. Erinnerung des Leidens kann also nur im Glauben eine Erinnerung nach vorn und so Antizipation der Herrschaft Gottes sein, wenn sie zugleich auch die Erinnerung des Auferwecktseins, der Rettung Jesu ist.

Erinnerung weist in eine Praxis nach vorn ein! Die Erinnerung wird gefährlich nicht allein durch den Überschuß an geschichtlichen Bestimmungen und Ansprüchen, die in Einsichten verfügbar gemacht werden können. Sie wird gefährlich erst, wo Subjekte anfangen, sie in eine Praxis umzumünzen, die als Glaube verstanden wird.

Metz spricht vom "Erinnerungsvorgang als Medium des Praktischwerdens der Vernunft als Freiheit"[15]. Diese nicht hinreichend klare Formulierung über den Zusammenhang von Erinnerung und Praxis findet eine Modifizierung in der These von Metz: "Die kritischer Vernunft immanente Form von Erinnerung ist Freiheitserinnerung; aus ihr gewinnt Vernunft jenes Interesse, das ihr Praktischwerden leitet"[16]. Erinnerung vermittelt also der Vernunft das Interesse an Freiheitspraxis. Erinnerung fungiert als 'Umschlagstelle', als Verwirklichung (Medium) von Tradition in Antizipation. "Als solche vermittelt sie eine Gestalt von Freiheitspraxis, die sich dagegen sperrt, offen oder heimlich mit einer Praxis identifiziert zu werden, die sich als fortschreitende 'Naturbeherrschung' vollzieht und begreift"[17]. Daraus folgt, durchaus konform mit dem Konzept von Metz, daß die Vernunft durch die Erinnerung der Leidens- und Freiheitsgeschichte zur Entäußerung, zur Praxis der Freiheit wird.

---

14 Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Band 2: Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, Freiburg 1979, 290.

15 Metz, Glaube, 172.

16 Ebd.

17 Ebd., 173.

Unterschlagen werden darf nicht - bei aller Option für den eschatologischen, apokalyptischen Charakter theologischer Aussagen -, daß der totale Bruch mit der Zeit nicht zugleich einfach als totale Negation der Geschichte zu denken ist. Der Bruch mit der Geschichte findet statt um der Identität der Geschichte willen, um mit der Geschichte der Bösen zu brechen und die Geschichte der Guten zu retten. Erinnerung will gerade die Tradition als Geschichte der Identitätsgewinnung durch Leiden bewahren. Wozu sonst Erinnerung als Kategorie der Rettung benennen? Gerade, weil sie die gewonnene Freiheit 'bewahren' will, muß sie in eine Praxis der Freiheit nach vorn umschlagen. Deswegen sind auch die Zukunft und das Kommen Gottes mehr als ein simples Nein und Beenden der Geschichte. Die Innovation der Geschichte der Menschen beginnt nicht jenseits von dieser Geschichte und Gesellschaft. Wird das nicht gerade durch den Anspruch Jesu, das Reich Gottes sei mitten unter uns[18], ebenso dokumentiert wie durch die Erzählungen der Jünger über die neuen Erfahrungen, die sie mit Jesus nach dessen Tod gemacht haben? Gottes Kommen bedeutet Abkehr als Umkehr, Abbruch als Umbruch. Eine Umkehr, die in der Nachfolge Jesu jetzt schon antizipiert und realisiert werden kann und soll. Damit ist der apokalyptische Charakter keineswegs geleugnet, der dem Handeln Gottes den Menschen gegenüber anhaftet. Apokalyptik heißt ja nun nicht, mit geschichtlichen Katastrophen rechnen oder Gottes Handeln ausschließlich als zerstörerisch verstehen. Doch die eschatologische Sicht der Geschichte beinhaltet nicht, mit Hilfe einer dialektischen Struktur den Sprüngen und Umbrüchen evolutionsimmanent beizukommen. Sie kann katastrophale Brüche als Zeichen und Umbruch Gottes zu verstehen suchen. Die Krise kann als Kairos gedeutet werden. Die eschatologische Sicht legt deshalb den apokalyptischen 'Stachel' des Glaubens frei: "Die Zeit ist erfüllt, die Gottesherrschaft nahe: Kehrt um und glaubt an die Heilsbotschaft" (Mk 1,15), "seid wachsam, weil ihr nicht wißt, an welchem Tag unser Herr kommen wird" (Mt 24,42). "Solange wir noch Zeit haben, laßt uns Gutes tun" (Gal 6,10). Wieviel Zeit 'haben' wir noch? Bis Gott die Zeit umgebrochen und entschieden haben wird. Eine Perspektive, die Handlungsdruck[19] erzeugt und den transzendentalen Igeltrick zugunsten der Lebensnot des Hasen relativiert.

Besonders betont werden muß, worin sich christliche Erinnerung des Leidens und der Befreiung von jeder möglichen anderen Form der Erinnerung wesentlich unterscheidet. Auch die Reflexion bei Hegel hat Erzählstruktur: sie erinnert sich ihrer geschichtlichen Erfahrungen, durch die der Geist aus Leiden seine Freiheit gewinnt. Und die Reflexion vermittelt die Vernunft aus der Erfahrung geschichtlicher Widersprüche in die Praxis des Selbstbewußtseins. Der Erinnerungsvorgang, die Phänomenologie, ist letztlich die einzige Möglichkeit "des Praktischwerdens von Vernunft als Freiheit"[20]. Wie sollte Vernunft als Freiheit sonst praktisch werden, wenn nicht durch den Rückbezug, durch die Vermittlung der Vernunft mit ihren geschichtlichen Erfahrungen und Bestimmungen in der Form der Reflexion?

---

18 Vgl. Lk 17,21.

19 Vgl. Metz, Glaube, 156 f.; auf den Zusammenhang zwischen 'Zeit' und 'Reich Gottes' komme ich später ausführlicher zurück - vgl. C.II.3.1.

20 Metz, Glaube, 172.

Um zwei Bestimmungen kommt Metz nicht herum: Erstens muß Metz bei allem Primat der Praxis der Vernunft einen impliziten (!) Vorrang als Bestimmungsorgan von Praxis und Geschichte gewähren[21]. Er müßte sonst auf das Denken überhaupt als Instrument menschlichen Selbstverständnisses und des menschlichen Subjektwerdens verzichten. Der Vorrang der Vernunft vor anderen Dimensionen menschlichen Weltverhaltens entsteht durch den Reflex des Menschen auf das Organisationsprinzip seines Verhaltens. Deshalb bleibt die Vernunft doch eingebunden in andere Dimensionen, ja, sie kann sich selbst nur unter der Voraussetzung anderer Dimensionen entwickeln und betätigen. Zweitens muß Metz, wenn er den Intentionen der Reflexionsphilosophie durch seinen Begriff der 'Erinnerung' nicht unbemerkt Tür und Tor öffnen will, ein kritisches Moment für den Kontrast zwischen Reflexion und Erinnerung einbringen. Metz kommt diesem Postulat nach, indem er den Begriff der Erinnerung streng an die geschichtliche Erfahrung des Leidens und Auferwecktwerdens Jesu bindet. Im Gegensatz zur Reflexion meint Metz demnach mit Erinnerung mehr als gedankliche Erinnerung. Er meint weder auf Anschauung noch Einbildung noch Denken reduzierbare Vergegenwärtigung. Sie kann auch nicht einfach mit der Vergegenwärtigung des absoluten Geistes als Grund aller Reflexion gleichgesetzt werden. Vergegenwärtigung übersteigt hier ausdrücklich die rein gedankliche Dimension und billigt dieser Dimension gerade nicht zu, die für andere umfassende zu sein.

Das spezifische Verständnis der 'Erinnerung' als Vergegenwärtigung unvergleichlicher Art läßt sich nur begründen, wenn der Rahmen der reinen Begriffsdefinition verlassen wird. Das Verständnis folgt aus dem Kontext der 'gefährlichen Erinnerung der Freiheit Jesu Christi'[22]. Es ist zunächst also die Vergegenwärtigung Jesu Christi, die dem Glauben möglich erscheint, weil er zugleich die Rettung Jesu durch Gott aus dem Tod behauptet. In einem noch tieferen Sinn zeigt sich, was Reflexion für sich nicht als Grund in Anspruch nehmen kann: das Leiden und Auferwecktsein Jesu Christi. Vergegenwärtigung, wie Metz sie schließlich meint, muß von daher wesentlich als Praxis, als Nachfolge Jesu bestimmt werden. Was aber macht diese Form der Erinnerung nicht nur so gefährlich, sondern auch so ent- und unterscheidend?

Daß die Vernunft durch die Erinnerung zur Praxis der Freiheit wird, könnte heißen, vernünftig denken sei gleichbedeutend mit frei sein und frei werden. Gemeint ist aber mehr. Gemeint ist der Umbruch der Vernunft in menschliche Praxis, in das Tun des Guten hinein. Daß das möglich ist, hängt mit eben der Frage zusammen, was die Erinnerung der Freiheit Jesu Christi gefährlich, ent- und unterscheidend macht. Doch wohl nur dies: daß sie bereits als erlöste Freiheit wirksam ist; weil sie nicht nur erinnert, sondern weil sie ihr Erlöstsein erinnert, das nicht ihr Werk ist. Metz gibt dazu nur beschränkte Auskünfte. Um seine Aussagen nicht

21 Vgl. Hans Aebli, Denken: das Ordnen des Tuns, Band I: Kognitive Aspekte der Handlungstheorie, Stuttgart 1980.

22 Vgl. Metz, Glaube, 77.

überzustrapazieren, genügen jetzt einige Akzente in 'perspektivischer Verkürzung'. Einen wichtigen Anhalt liefert Metz, wenn er sagt: "Das Christentum bietet in seiner Erlösungsbotschaft nicht einen noch so ausgelaugten Sinn für die ungesühnten Leiden der Vergangenheit an; es erzählt vielmehr eine bestimmte Freiheitsgeschichte: Freiheit aus erlösender Befreiung durch Gott im Kreuz Jesu"[23]. Erzählt es nur? - So fragt man unwillkürlich! Es repräsentiert diese Freiheit in seiner praktischen Entfaltung[24].

Auf die oben gestellte Frage nach dem entscheidenden Moment der (christlichen) Erinnerung wird es nur eine christologische Antwort geben können. In seinen ersten Ansätzen zur 'Theologie der Welt' hat Metz die christologische Komponente theologischer Aussagen stärker durchkommen lassen. Metz versteht hier das Christus-Ereignis als das Ja-Sagen Gottes zur Geschichte in die Geschichte hinein: "Gott hat die Welt in endzeitlicher Definitivität angenommen in seinem Sohn Jesus Christus"[25]. Gott nimmt die Welt in seinem Sohn unwiderruflich an. "Gottes Sohn ist nie ein beliebiges Faktum innerhalb der Geschichte. (...) Er durchherrscht sie innerlich, indem er ihr allererst geschichtlich Grund gibt (vgl. Kol 1,17). Er beansprucht sie deshalb auch nicht einmal nachträglich für sich, sie gehört ihm vielmehr ursprünglich zu, insofern er sie überhaupt als echte Geschichte gestiftet hat, und die Präsenz seines Reiches in der Geschichte, die Kirche, ist die zeichenhafte Re-präsentation dieser eschatologischen Geschichtsgründung"[26]. Das heißt ja wohl: Vergegenwärtigung des Christus-Ereignisses!

Die Erinnerung an das Leiden und die Auferweckung Jesu ist also nur deshalb nicht nur gefährlich, sondern entscheidend, weil sie an die Gegenwart Jesu zu jeder Stunde des Freiheitkampfes erinnert. Und das entscheidende Moment an ihr ist, daß Jesus und durch ihn Gott die Praxis der Befreiung konstituiert und trägt. Erst deshalb kann der Glaube als eine Praxis verstanden werden, der Erlösung als Befreiung vorwärtsbringt. Und deshalb läßt sich Erlösung nicht

---

23 Ebd., 115.

24 Repräsentieren im Sinn von 'vergegenwärtigen', d.h. Ausstehendes und Künftiges als Jetztgültiges in Anspruch nehmen, - eine Kategorie, die später ausführlicher noch zu berücksichtigen ist (C.).

25 Metz, Welt, 18.

26 Ebd., 19.

einfach mit Emanzipation an aufklärerischer Front verrechnen, weil es in dieser Erlösung nicht um die Erlösung zur Vernünftigkeit oder um die Befreiung der Rechthabenden geht. Erlösung, die durch Gott konstituiert ist, zielt auf eine Erlösung aller Menschen, einschließlich der Übel-Täter und der Toten, aus selbstverschuldeter und einander zugefügter Gemeinschaftslosigkeit miteinander und mit Gott. Eine Erlösung, über die auch die Emanzipation hinweggeht, eine Erlösung der Unterlegenen, ist durch Gott endgültig in der Geschichte angebrochen. Sie bricht die bestehenden Gesellschafts- und Zeitverhältnisse um: zugunsten derer, die ihnen unterlegen sind.

Perspektiven dieser Art benötigen schärfere christologische und pheumatologische Konturen. Gottes geschichtlich wirksame Offenbarung in Jesus erlöst die Menschen zu sich selbst, Subjekte des Glaubens zu sein. Erst Subjekten des Glaubens wird die 'Erinnerung' zur verläßlichen Kategorie der Rettung. Eine Rettung, die die Zeit scheidet, die Verhältnisse umkehrt und die Erde verwandelt. Und die 'Reflexion' erweist sich als wenig verläßliche Kategorie, weil sie, indem sie sich auf sich selbst verläßt, verlassen ist und ins Leere ausgreift. Verläßliche Kategorien der Rettung entspringen allein dem Glauben. Der ist seinerseits nicht ableitbar in dem Sinn, daß man sich seiner Verläßlichkeit nochmals theoretisch versichern könnte. Die Verläßlichkeit des Glaubens muß selbst geglaubt und gehofft werden: als Verläßlichkeit und Treue Gottes. Der Glaube besteht darin, daß er sich auf Gott verläßt. Das ist seine Gewißheit.

III. DIESSEITS DER KOMMUNIKATION

Helmut PEUKERT (geb. 1934) hat den gegenwärtig wohl umfassendsten und gründlichsten Entwurf zu einer fundamentalen Theologie im deutschen Sprachraum vorgelegt. Er zeichnet sich nicht nur durch die Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaftsgeschichte und der neuzeitlichen Denkkonzeption bis zu zeitgenössischen Theorien in großer Detailkenntnis aus. Er sticht auch deshalb hervor, weil er die Rekonstruktion des Grundes (theologisch) wissenschaftlicher Rede von Gott unter der Berücksichtigung der Dimensionen von Geschichte und Gesellschaft vornehmen will. Peukert liefert deshalb zugleich eine begründete Antwort auf die Frage, was die gefährliche Erinnerung Jesu so ausschlaggebend macht.

Peukerts Arbeit bringt Perspektiven mit sich, die über den bisherigen Rahmen der politischen Theologie hinausweisen. Außerdem dringt er zu maßgeblichen Kategorien für ein philosophisches wie theologisches Verständnis menschlicher Kommunikation vor.

Die sprachlich vermittelte Kommunikation zwischen Menschen bildet den ständigen Orientierungsrahmen, innerhalb dessen sich Peukerts Überlegungen bewegen. Sprache wird hier als nirgends hintergehbares Medium der Kommunikation begriffen, so daß sowohl Offenbarung wie auch Geschichte und Gesellschaft nur von menschlichen Sprachhandlungen her erschlossen werden können.

1 Die Wende zur Kommunikation

Peukert beabsichtigt, "eine Art Basistheorie der Theologie"[1] zu entwickeln. Er setzt voraus, daß es "zwischen den gegenwärtigen Überlegungen zum Grundansatz der Theologie auf der einen Seite und und den Ergebnissen der wissenschaftstheoretischen Forschung der letzten Jahrzehnte eine gewisse Konvergenz"[2] gibt, die er mit ei-

1 Peukert, Wissenschaftstheorie, 15.

2 Ebd.

ner "Theorie kommunikativen Handelns"[3] umschreiben will. Deshalb ist die Grundidee seiner Arbeit, "eine fundamentale Theologie von einer Theorie kommunikativen Handelns aus zu entwickeln"[4]. Ansätze dazu erkennt Peukert in Rahners Aufsatz "Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe"[5] und in der politschen Theologie bei Metz.

Innerhalb der neueren katholischen Theologie kommt Rahner das unbestreitbare Verdienst zu, die neuzeitliche Theorie des Subjekts unter Rückgriff auf die Arbeiten MARECHALS[6] und PRZYWARAS[7] theologisch rezipiert zu haben. Kant zieht aus seiner Analyse der Erkenntnis als einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Subjekt und Objekt den Schluß, Gott könne als Absolutes nicht Gegenstand der Erkenntnis sein. Maréchal interpretiert die Transzendentalität des Subjekts bei Kant als Transzendenz des Subjekts: eine Bewegung auf einen unendlichen Horizont hin[8]. Rahner legt diesen unbegrenzten, erkenntnisermöglichenden Horizont - von der christlichen Erfahrung her - als Gott aus. Von diesem unendlichen Horizont her kann ich mich - auf mich selbst zurückkommend - als unumgrenzbar "als freigesetzt wählen"[9]. Gott ist die "freisetzende Freiheit"[10].

Die Analyse der Transzendenz des Menschen anhand des gegenständlichen Erkenntnisvorgangs zeigt jedoch nicht ausreichend, "daß das sich eröffnende Aus-sich-Herausgehen von Existenz primär das Sich-Eröffnen auf andere endliche Freiheit hin ist"[11]. Wo ich meine Freiheit als Freiheit realisiere, indem ich andere Freiheit als Freiheit anerkenne, zeigt sich erst die ganze Grundfigur menschlicher Existenz. "Damit wird ein Raum von Intersubjektivität er-

---

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band VI, a.a.O., 277 - 298.

6 Vgl. Schaeffler, Wechselbeziehungen, 190 ff.

7 Vor allem: Erich Przywara, Analogie Entis, München 1932; vgl. Schaeffler, Wechselbeziehungen, 42 ff.; Fischer, Geheimnis, 83 ff., 156 ff.; Greiner, 73 ff.

8 Vgl. Schaeffler, Wechselbeziehungen, 191 f.; nicht zuletzt liegt die Möglichkeit, Kant in dieser Weise weiterzuführen, bereits in der begriffsgeschichtlichen Entwicklung des Begriffs 'Transzendenz' von der thomistischen Scholastik her über C. Wolff bis hin zu I. Kant, die bereits früher erwähnt wurde; unter dieser Rücksicht fallen also entsprechende Überlegungen 'hinter' Kant zurück, ein Umstand, der es der Politischen Theologie und dem Kritischen Rationalismus natürlich erleichtert, Kritik zu üben.

9 Helmut Peukert, Kommunikative Freiheit und absolut befreiende Freiheit: Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Wagnis Theologie, a.a.O., 274 - 283, 279.

10 Ebd.

11 Ebd., 280; vgl. diese Arbeit 161.

öffnet, innerhalb dessen gegenständliche Erkenntnis erst ihren Ort hat. Erst freie Intersubjektivität ermöglicht Objektivität. Erkennender Umgang mit Gegenständlichem allein bleibt ein defizitärer Vollzug gegenüber der Kommunikation zwischen Freiheiten. In diesem Sinn ermöglicht das commercium der Freiheiten das Subjektsein"[12]. Der Vollzug meiner Existenz ist also prinzipiell "Umgang mit anderer Freiheit, in dem ich mich zu entscheiden habe, ob ich mich ihr eröffne oder verschließe, und als solcher Vorgang ist mein Existieren das Hinausgreifen über alles Gegenständliche und alle endliche Freiheit auf eine absolute Freiheit, von der ich mich - und andere endliche Freiheit - als freigesetzt erfahre. Die Bejahung anderer endlicher Freiheit, wenn sie radikal vollzogen wird, das heißt, eben sich und die andere Freiheit in einem unbegrenzten Horizont erfährt, ist dann notwendig Bejahung der freigesetzten absoluten Freiheit"[13]. "Für Rahner hat diese Erfahrung die Struktur einer 'Transzendentalen Erfahrung'"[14]. Denn sich als freigesetzte Freiheit einer absoluten Freiheit erfahren heißt nach christlichem Zeugnis: die absolute Freiheit teilt sich selbst als Liebe mit und verändert dadurch die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis, von Selbstverständnis des Subjekts und das Subjektsein selbst. Ein solches Geschehen ist Offenbarung.

Offenbarung kann letztlich nur eine Erfahrung in Intersubjektivität sein. Nur so vermag eine Erfahrung für mein Selbstsein konstitutiv zu sein, wenn sie aus der Erfahrung des anderen auf mich selbst zurückkommt, was Sich-Eröffnen auf beiden Seiten voraussetzt.

Die Erfahrung Gottes ist nicht nur einfachhin in weltlicher Erfahrung gegeben. Sie ist "ursprünglich und total nur in der Du-Kommunikation da"[15], weil nur in ihr Wirklichkeit konstitutiv für die menschliche Existenz erschlossen wird. Die Nächstenliebe ist also der einzige Akt, in dem der Mensch sich vor die ganze Wirklichkeit bringt und so die Erfahrung ihres absoluten Grundes machen kann. "Die 'transzendentale Erfahrung Gottes' ist notwendig vermittelt durch die 'Erfahrung des menschlichen Du' (VI 293), sofern gerade in der Erfahrung des Du die Transzendenz auf das absolute Geheimnis realisiert und seine Nähe als unbedingte Liebe erfahren wird"[16]. "Die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes wird durch den anderen vermittelt"[17], so daß nur eine Theorie der Intersubjektivität, eine Theorie der menschlichen Kommunikation zugleich einen angemessenen Offenbarungsbegriff liefern kann. Dies gilt für die menschliche Existenz insofern, als ihre Transzendenz nur intersubjektiv vollzogen werden kann: "als Eröffnung einer konkreten Lebensmöglichkeit für den anderen ..., durch die wiederum die eigene Existenz erst eine Perspektive bekommt"[18]. Damit Kommunikation

---

12 Ebd.

13 Ebd., 280 f.

14 Peukert, Wissenschaftstheorie, 46; hier bringt Peukert schneller und präziser auf den Begriff, was von der Arbeit bei Lotz, a.a.O., zu erwarten gewesen wäre.

15 Karl Rahner, Schriften, IV, 294.

16 Peukert, Wissenschaftstheorie, 48.

17 Ebd., 49.

18 Ebd.

überhaupt zustande kommen kann, muß einer sich selbst auf den anderen hin überschreiten, "muß ein Interaktionspartner es wagen, im Eingehen auf Erwartungen des anderen und zugleich in Distanzierung von solchen Erwartungen sich in seinen Äußerungen selbst darzustellen"[19]. Er muß sich selbst mitteilen.

Um Aspekte der politischen Theologie nicht wiederholen zu müssen, hebe ich eine doppelte Fragestellung Peukerts an die Theologie selbst heraus. Es ist "die Frage, wie sie ihre Aussagen in einer bestimmten Situation gegenüber den erreichten gesellschaftlichen Verhältnissen gewinnen und rechtfertigen"[20] kann, wenn feststeht: "Von Gott kann unter den Bedingungen der Gegenwart gar nicht zureichend geredet werden"[21]. Deshalb muß die theologische Aussage über Gott "ihn gerade als den Kommenden aussagen und zugleich auf eine Veränderung der gegenwärtigen Bedingungen des Redens von ihm abzielen"[22].

Wird Gott als Ermöglichung eigentlicher Existenz erfahren, dann erschließt er sich darin zugleich als Ermöglichung von Geschichte und Gesellschaft. Die Grundstruktur von Geschichte, "sofern sie durch Zukunft bestimmt ist"[23], nötigt dazu, "Gott eschatologisch als Gott zu denken"[24]. Ferner beinhaltet die genannte Erfahrung, daß Gott als derjenige erfahren wird, der der menschlichen Existenz eine Zukunft und einen Durchbruch durch unerlöste Zusammenhänge verheißen wird. Die Erfahrung dieser Verheißung erfordert "das verändernde Handeln auf diese Zukunft heraus und läßt einsichtig werden, daß erst in diesem Handeln das Verständnis des Ereignisses ins Ziel gekommen ist. Die geschichtliche Erinnerung eines solchen Ereignisses ist für die bestehenden Verhältnisse insofern 'gefährlich', als sie im Vorgriff auf Zukunft zur Veränderung dieser Verhältnisse anleitet und schon im Akt der Vergegenwärtigung des Vergangenen die Gegenwart auf diese Zukunft hin durchbricht"[25]. Und schließlich impliziert die Ermöglichung eigentlicher, menschlicher Existenz die Voraussetzung von Intersubjektivität, von der her sich überhaupt erst eine menschliche Geschichte konstituiert und erfahren läßt.

---

19 Peukert, Kommunikative Freiheit, 282.

20 Peukert, Wissenschaftstheorie, 57.

21 Ebd., 60.

22 Ebd.

23 Ebd., 61.

24 Ebd.

25 Ebd., 62.

1.1 Die Abwendung vom Solipsismus

Die Arbeit Peukerts ist stark auf Konvergenz verschiedener Theorieansätze hin angelegt. Trotzdem finden sich, wenn auch relativ zurückhaltend, Versuche, sich von bestimmten Konzeptionen mit konkurrierendem Anspruch abzusetzen. In drei Punkten ist Peukerts Opposition unmißverständlich:

a) Peukert wendet sich ab von der solipsistischen Verkürzung menschlicher Existenz, wie sie im Laufe der Anthropologisierung der transzendentalen und idealistischen Ansätze stattfand; Peukert insistiert auf der Bedeutung faktischer Geschichte und der nicht zu abstrahierenden Vergesellschaftung jedes Menschen;

b) Peukert wendet sich von solchen Versuchen der Transzendentalphilosophie, der Hermeneutik und der dialektischen Geschichtstheorie ab, die die realen Verhältnisse menschlichen Subjektseins auf ein einziges Prinzip transzendentaler Subjektivität oder auf ein Moment menschlichen Selbst- und Fremdverständnisses zurückführen wollen; Peukert besteht auf einer multidimensionalen Analyse, bei der besonders die Dimensionen einer Theorie des Subjekts, der Gesellschaft, der Geschichte in einer Theorie kommunikativen Handelns Berücksichtigung finden;

c) Peukert wendet sich auch gegen eine rein dialogische Theorie menschlicher Existenz, weil - streng genommen - darin die "Probleme gesellschaftlicher und geschichtlicher Determination"[26] nicht ernst genug genommen werden können, sofern sich in der dialogischen Theorie gerade das Subjekt eines privaten Fluchtraums vor der Gesellschaft versichert; Peukert will gerade solche Kategorien entwickeln, die "die Härte des Gewachsenen, die Widerständigkeit der sedimentierten Verhältnisse, das Durchgreifen überlieferter Normen bis in das Bewußtsein des Individuums"[27] erfassen.

Vor allem der Begriff der Gesellschaft hat "eine unentbehrliche hermeneutische Funktion"[28] zu erfüllen. "Er bildet ein Gegengewicht gegen die Tendenz des Idealismus, von Subjektivität her Intersubjektivität als 'Geisterreich' zu konzipieren, bei dessen Konzeption

26 Ebd., 235.

27 Ebd., 53.

28 Ebd.

man über seine fundamentalen Bedingungen selbst schon meint hinaus zu sein"[29].

1.2 Die Hinwendung zur Sprachpragmatik

Peukert sieht bereits in der Tradition der Transzendentalphilosophie, wie sie im Deutschen Idealismus fortgeführt wird, erste Auflösungen des solipsistischen Begriffs von Subjektivität.

Im Rückgriff auf die Interpretation von Walter Schulz schreibt Peukert Fichte den ersten Schritt zu jener Auflösung zu. Fichte sieht zuerst, daß das Ich, als absolute Freiheit begriffen, "in die Gefahr gerät, sich aufzulösen"[30], weil es unbegrenzt und unbestimmt ist. "Erst die Anerkennung der anderen Freiheit des Du ermöglicht die Selbstbestimmung des Ich und seine Rettung aus dem Taumel einer traumhaften Unbestimmtheit"[31]. Möglicherweise übersieht Peukert hier in seiner wohlwollenden Interpretation, daß Fichte den Vorgang der Selbstbegrenzung des Ichs, einen innersubjektiven Vorgang, in Analogie zu zwischenmenschlichen Strukturen zu analysieren und plausibel zu machen sucht. Der Prozeß der Selbstbestimmung des Ichs ist und bleibt die 'Praxis' des Denkens!

Den zweiten Einschnitt in das klassische Konzept der Transzendentalphilosophie sieht Peukert in der Philosophie Hegels, "sofern bei ihm die transzendentalen Strukturen des Subjekts sich gerade in der Entäußerung in die Wirklichkeit dialektisch so entfalten, daß die Erfahrung von Wirklichkeit zur reflexiven Selbsterfassung des Subjekts wird. Konkrete Erfahrungen geschichtlicher und gesellschaftlicher Art werden damit zu transzendental-konstitutiven Ereignissen"[32]. Zu Recht macht Peukert hier selbst den Einwand, daß durch die Orientierung am Subjekt-Objekt-Schema der Ansatz Hegels das Verhältnis von Subjekten verzerrt.

Die dritte Auflösung der Transzendentalphilosophie "vollzieht sich bei Marx, wo die empirische Auseinandersetzung mit Natur als konstitutiver Prozeß für die Entwicklung von Subjekten gilt. Die transzendentalen Strukturen von Subjekten müssen dann aus der Naturgeschichte und aus der Geschichte der Gesellschaft rekonstruiert werden, ohne daß freilich die Dialektik dieser Konstitution noch einmal die Freiheit von Subjekten begründen könnte"[33]. Der notwendige, transzendentale Rück- bzw. Vorgriff auf absolute Freiheit als Voraussetzung der Konstitution endlicher Freiheit kommt nicht

29 Ebd.

30 Ebd., 233.

31 Ebd.

32 Ebd., 234.

33 Ebd.

mehr in den Blick. Die Freiheitsdialektik der Subjekte erscheint gesellschafts- und geschichtsimmanent grundlos. Das transzendentale Moment menschlicher Existenz läßt sich nunmehr - wenigstens regional und in der Dialektik empirischer Momente - nicht einfach ausklammern.

Die Auflösungserscheinungen der Transzendentalphilosophie haben unter anderem die Hinwendung von Philosophen zu sprachpragmatischen Denkmodellen zur Folge gehabt.

Der Ausdruck 'Sprachpragmatik' meint zugleich zwei verschiedene, aber zusammengehörige Aspekte der Sprache. Die Semiotik[34] als die Lehre von der Sprache als Zeichenprozeß legt besondere Betonung auf den pragmatischen Aspekt der Sprache - neben dem syntaktischen und semantischen. Pragmatik ist in diesem Zusammenhang die Relation zwischen Zeichen und Zeichenbenutzer, also der Umgang mit Zeichen durch einen Zeichenverwender. Diese Relation läßt sich strenggenommen nur im Gegenüber von Zeichenverwender und Zeichenempfänger korrekt verstehen, so daß die intersubjektive Relation stets ein entscheidendes Moment von 'Sprache' ist. Über dieses Verständnis hinaus läßt sich - und das ist der zweite Aspekt - Sprechen als Sprachhandlung[35] begreifen, in deren Rahmen etwas als etwas dargestellt oder aber auch erst konstituiert wird, z.B. ein gegenseitiges Versprechen.

Habermas' Unterscheidung von technischem und kommunikativen Handeln ist eine Folge dieser Einsicht. Sie geht aber auch zurück auf die Dialektik menschlichen Weltverhaltens, das sich entweder an einem instrumentalen oder lebenspraktischen, letztlich emanzipatorischen Interesse orientiert. Kommunikatives Handeln wird als ursprüngliche Form des Handelns gegenüber anderen, abgeleiteten Formen des Handelns verstanden. "Die Betonung des kommunikativen Handelns bedeutet die Rücknahme aller Verengungen eines rein formalen Sprachbegriffs. Die handelnde Konstitution und Veränderung von Wirklichkeit setzt ein Verhältnis von Theorie und Praxis an, das die traditionelle Dichotomie übergreift"[36]. So wird außerdem ein zu sehr am technischen Vorgang der Naturbeherrschung gewonnener Begriff der Praxis überwunden.

---

34. Vgl. J. L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972; Charles-William Morris, Grundlagen der Zeichentheorie, München 1972; Max Bense, Semiotik, in: Edmund Braun / Hans Radermacher (Hrsg.), Wissenschaftstheoretisches Lexikon, Graz u. a. 1978, 524 - 529.

35 Vgl. Austin; Mead, 90 ff.; Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1971, 17 f., 24 f., 35, 105 ff.

36 Peukert, Wissenschaftstheorie, 203.

Peukert geht in seiner Hinwendung zur Sprachpragmatik davon aus, daß sich Theorie und Praxis zumindest auf der Ebene kommunikativen Handelns wechselseitig implizieren. Er orientiert sich deshalb am Sprachverhalten des Menschen, um durch dessen Analyse eine Theorie des Subjekts in den Dimensionen von Gesellschaft und Geschichte so zu entwerfen, daß sich der Ermöglichungsgrund[37] der Rede von Gott rekonstruieren läßt.

2 Die Aporie der erinnernden Solidarität

Peukerts Argumentations- und Analysengang läßt sich hier nicht in allen Details darstellen. Es geht ja auch um eine akzentuierte Darstellung theoretischer Ansätze im Blick auf die von mir intendierte Fundamentaltheorie, so daß es genügt, Peukerts Konzeption in den entscheidenden Ergebnissen und Denkschritten vorzustellen.

Der Horizont, unter dem Peukert als Theologe in die wissenschaftstheoretische Diskussion einsteigt, ist die "Bestreitung der Möglichkeit von Theologie"[1]. Deshalb ist die Theologie gezwungen, sich auf ihr eigene Grundlage zu besinnen und zu versuchen, sich in der Auseinandersetzung mit den Gründen dieser Bestreitung erneut und wahrscheinlich auch erneuert ins Spiel zu bringen.

Der Weg, den Peukert hier nimmt, führt schließlich zum Grund der Theologie, zu Gott selbst. Er führt damit zugleich - wie zu zeigen sein wird - zum Grund menschlicher Existenz, was angesichts des Todes besonders radikal zutage treten wird. Es geht dabei um den Gott, der in den Grunderfahrungen im Alten und Neuen Testament, also in der jüdischen und christlichen Erzählung erinnert und bezeugt wird. Es geht um den Gott, der in seiner Treue als rettende Wirklichkeit der Menschen bekannt wird. Peukert sucht unter dieser

37 Also nicht nur der erkenntnistheoretische, sondern der reale Grund, ohne den es überhaupt keine Rede von Gott so gäbe, daß damit Wirklichkeit von 'etwas' behauptet werden könnte.

1 Peukert, Wissenschaftstheorie, 67.

Rücksicht jenen Ort zu rekonstruieren, wo die menschliche Existenz und die Rede von Gott begründet werden und sind.

2.1 Theologie am Nullpunkt

Die Bestreitung der Möglichkeit von Theologie erfolgt durch den "Tractatus logico-philosophicus"[2] des Ludwig WITTGENSTEIN und den Logischen Positivismus[3]. Wenn die experimentelle Überprüfbarkeit als einziges Kriterium für sinnvolle (Wissenschafts-) Sprache angesetzt wird, ist jede Möglichkeit von Theologie zunichte gemacht, weil ihr 'Objektbereich' gerade das 'Unsagbare' zu sein scheint. Immerhin ist die "Bestreitung der Möglichkeit von Theologie so radikal, daß die Theologie gezwungen ist, gleichsam vom Nullpunkt aus die Möglichkeiten ihres Redens methodisch überprüfbar neu zu entwickeln"[4]. Das heißt: die Theologie "muß die grundlegenden Operationen eines theologischen Grundgedankens wieder neu entdecken, die fundamentalen Bedingungen theologischen Redens erst wieder schaffen und ihre Aussagen intersubjektiv einführen"[5].

"Dann geht es aber in der ganzen folgenden Auseinandersetzung nicht nur um die Möglichkeit von Wissenschaft, sondern grundsätzlich um die Dimension von Erfahrung, um die Möglichkeit ihrer sprachlichen Mitteilung, um den Charakter von Sprache, um Reflexion, um die Möglichkeit, die zeitliche Struktur und den Tod in Interaktion zur Sprache zu bringen und schließlich darum, die Frage nach der Wirklichkeit Gottes in sinnvoller Weise zu rekonstruieren"[6].

Die Diskussion, die sich hinsichtlich der prinzipiellen Möglichkeit von Theologie ergibt, nimmt "zentrale Anfragen in der Neuzeit"[7] wieder auf "und hat deshalb schon historisch den Charakter eines Paradigmas mit einem systematisch bedeutsamen Kern"[8]. Der

---

2 Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt/M. 7. Aufl. 1969.

3 Vgl. Leszek Kolakowski, Die Philosophie des Positivismus, München 1971, 203 ff.

4 Peukert, Wissenschaftstheorie, 70.

5 Ebd., 82.

6 Ebd., 82 f.

7 Ebd., 70.

8 Ebd.

neuzeitlich wirksame Gegensatz von Rationalismus und Empirismus, von Hermeneutik und Szientismus wirft Grundlagenprobleme auf "in dem Sinn, daß die möglichen Ansätze zur Erfassung von Wirklichkeit und schließlich der Charakter der Rationalität überhaupt zur Debatte stehen"[9]. Peukerts Versuch kann also als eine paradigmatische Rekonstruktion fundamentaler Theologie im Durchgang "durch die innere Problematik der Grundlagentheorie anderer Wissenschaften"[10] gewertet werden; er ist von interdisziplinärem Charakter.

Grundsätzlich läuft die Interpretation der Diskussion um die Grundlagen der Wissenschaften bei Peukert darauf hinaus, "daß die innere Wende zur 'Pragmatik', also zu einem umfassenderen Rationalitätsbegriff , der auf einem umfassenderen Begriff von intersubjektiv verbindlichem kommunikativen Handeln beruht, den Kern einer veränderten Gesprächssituation ausmacht, von der aus die Frage nach einem Ansatz von fundamentaler Theologie neu gestellt werden muß"[11]. Peukert nimmt also eine Konvergenz der Probleme "auf eine Theorie des kommunikativen Handelns"[12] an, die "in den Dimensionen einer Theorie der Gesellschaft und einer Theorie der Geschichte"[13] entwickelt werden muß und kann.

2.2 Die Frage nach der Basistheorie

Peukerts historische Rekonstruktion der Entwicklung und der Widersprüche der wissenschaftstheoretischen Versuche der letzten Jahrzehnte dokumentiert verschiedene Sackgassen der Forschung. Sie zeigt, daß auch formale Operationssysteme (der Wissenschaften) "an die Basis umgangssprachlich formulierter praktischer Konsensfindung gebunden"[14] bleiben und sich nicht unabhängig davon (absolut) begründen können. Ebenso erweist sich die absolute Absicherung von Verifikations- und Falsifikationsmöglichkeiten durch den Rückgriff auf ausschließlich empirische Beobachtungssprache als haltlos,

9 Ebd.
10 Ebd., 71.
11. Ebd., 68.
12 Ebd., 70.
13 Ebd.
14 Ebd., 200.

weil der Übergang zwischen strenger Empirie bzw. Beobachtung und strenger Theoriebildung bzw. Interpretation nicht in einem strengen Sinne zu bestimmen ist. Überdies sind selbst ausschließlich empirische Forschungen von ihren eigenen gesellschaftlichen, geschichtlichen und wissenschaftlichen Zusammenhängen abhängig. Sie sind in einen komplexen geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozeß eingebunden.

Die maßgebliche Interpretation dieser Ergebnisse wurde vom späten Wittgenstein bereits angesprochen und von AUSTIN weitergeführt. Sie besagt, daß "sprachlich vermittelte kommunikative Praxis Basis auch wissenschaftlicher Rationalität ist" sowie "daß alles Sprechen, auch das rein darstellende und feststellende, schon immer intersubjektiven Handlungscharakter hat"[15], wobei den wirklichkeitserzeugenden Sprechakten besondere Aufmerksamkeit zu widmen ist. Die sachlogische Weiterführung dieser Perspektive, wie unter anderen von Apel und Habermas sowie der Erlanger Schule vorgenommen[16], legt eine Theorie kommunikativen Handelns als mögliche "Begründung wissenschaftlicher Rationalität"[17] nahe.

Für Peukert stellen sich angesichts einer solchen Theorie vor allem zwei Probleme: ungelöst ist die "zeitliche Struktur intersubjektiven reflexiven Handelns als Grenzproblem"[18]; ungelöst ist auch die Frage nach dem Grund innovatorischen, kreativen, systemübergreifenden Handelns, das die "Konstitution von Subjekten aus intersubjektiver Freiheit"[19] zu postulieren nahelegt.

Außerdem muß das Verhältnis von System und Handlung in einer Gesellschaftstheorie gelöst werden, die dem "Kreislauf von kommunikativem Handeln - Veräußerlichung oder Verdinglichung" Rechnung tragen kann, "so verschieden er auch interpretiert wird"[20]. Handlungstheorie "muß also zugleich als Gesellschaftstheorie entwickelt werden"[21]. Doch beide Theorien können erst dann ihren Ansprüchen gerecht werden, wenn sie die geschichtliche Dimension einbeziehen.

---

15 Ebd., 201.

16 Vgl. ebd.; auch: Paul Lorenzen / Kuno Lorenz, Dialogische Logik, Darmstadt 1978.

17 Ebd., 203.

18 Ebd., 203 f.

19 Ebd., 204

20 Ebd.

21 Ebd. - hier liegt eine Anknüpfung an Habermas' These von der Erkenntnistheorie qua Gesellschaftstheorie vor!

Von entscheidender Bedeutung für eine Theorie kommunikativen Handelns ist das "Problem der normativen Orientierung und ihrer Legitimation"[22], weil es apriori für den Gegenstandsbereich konstitutiv ist. Eine Theorie kommunikativen Handelns ist also einer Reihe von Problemen zugleich ausgesetzt.

Dazu gehört 1., daß eine solche Theorie den Doppelcharakter "einer empirischen Theorie und transzendentaler Selbstreflexion auf eine konstitutive Praxis"[23] zu wahren hätte. Dann müßte sie 2. die menschliche Kommunikation in ihrer fundamentalen, konstitutionslogischen Bedeutung für Wirklichkeitsbereiche und Gegenstandsregionen zu erfassen suchen. Sie muß 3. den Widerspruch theoretisch aufzulösen suchen zwischen der Konstitution der Welt aus der Interaktion von Individuen und dem evolutionstheoretisch früheren Faktum 'Welt'. 4. soll sie Kategorien für eine Theorie der Sprache erarbeiten, in denen die Sprache als verdinglichtes Medium verwurzelt ist in der "kommunikativen und in Interaktion reflexiven Praxis von Individuen"[24]. Sprache muß als Medium "geschichtlicher Selbstaufklärung und Selbstveränderung"[25] analysiert werden. Außerdem muß sie 5. zeigen, wie sich kommunikative Praxis bestimmter, aufgedrängter, ideologischer Optionen erwehren kann. Es müssen also 6. Kriterien entwickelt werden, mit denen sich die Rationalität geschichtlicher Entwicklungen überprüfen läßt. Sie müßte 7. die menschliche Vorgeschichte mit einbeziehen. Und schließlich müßte sie 8. das durch eine Basistheorie kommunikativen Handelns vorgezeichnete Verhältnis von Theorie und Praxis aufarbeiten, so daß sie als Theorie einer Praxis wieder auf und in die Praxis verweist.

Angesichts einer solchen Liste von Problemen und Aufgaben einer Basistheorie kommunikativen Handelns scheint der gegenwärtige Reflexionsstand unbefriedigend und unzureichend zu sein.

Um die Bearbeitung der Probleme überhaupt methodisch möglich zu machen, umschreibt Peukert die wichtigsten Problemdimensionen, unter deren Rücksicht die Basistheorie zu entwickeln ist. Er liefert damit eine Umschreibung des Begriffes 'kommunikatives Handeln'.

"Unter kommunikativem Handeln wird demnach hier zunächst (1) das intentionale Verhalten von Subjekten verstanden, das sich auf Verhalten anderer bezieht und an ihm orientiert; (2) es ist sprachlich vermittelt, d.h. das geschichtlich und gesellschaftlich vorgegebene System von symbolischen Zeichen und ihren Verwendungsregeln wird dazu verwendet, die gemeinsame Situation zu erhellen und gezielt zu verändern; (3) das aufeinander bezogene Handeln konstituiert eine gemeinsame Welt, deren Wirklichkeit auf dieses Handeln bezogen ist; (4) kommunikatives Handeln ist zeitliches Han-

22 Ebd.

23 Ebd., 230.

24 Ebd., 231.

25 Ebd.

deln, das auf eine zeitliche Welt bezogen ist und die Identität der Subjekte durch die Konstitution biographischer Zusammenhänge hervorbringt; (5) das reziprok und reflexiv aufeinander bezogene Handeln von Partnern ist noch einmal bestimmt von Orientierungen, die gesellschaftlich und geschichtlich vorgegeben und im Prozeß der Sozialisation internalisiert worden sind; (6) als zeitliches und sprachlich vermitteltes enthält kommunikatives Handeln die Möglichkeit der Reflexion und der handelnden Revision von internalisierten Orientierungen und von Verdinglichungen in den Dimensionen des Individuums und der durch geschichtliche Prozesse bestimmten Gesellschaft; (7) die Reflexion und Reziprozität kommunikativen Handelns erreicht ihre äußerste Möglichkeit in der gegenseitigen innovatorischen Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten; (8) durch die gegenseitig zugemutete und zugestandene Freiheit anerkennen sich die Handelnden gegenseitig als frei solidarische Subjekte"[26].

2.3 Die Kernstrukturen menschlicher Kommunikation

Für eine weitere Bearbeitung der Basistheorie ist die Analyse von Kernstrukturen der Kommunikation unerläßlich. Peukert macht sich dabei die Einsichten des Symbolischen Interaktionismus[27] zunutze, um die Kernstrukturen sowohl in ihrem empirischen wie normativen Charakter in den Griff zu bekommen.

Als Kernstruktur kommunikativen Handelns stellt sich für Peukert die reziprok-egalitäre Anerkennung der Interaktionspartner als Gleichberechtigte und die universale Solidarität aller tatsächlichen und möglichen Kommunikationsteilnehmer heraus. Denn das 'universale Gespräch'[28] muß als Möglichkeitsbedingung menschlicher Kommunikation prinzipiell unterstellt werden. Das heißt: die wechselseitige Anerkennung der Gesprächspartner als gleichberechtigte, freie Subjekte ist für jede menschliche Kommunikation eine Bedingung mit normativem Charakter, durch deren Realisierung überhaupt erst Kommunikation möglich wird[29].

Scharfsinnig schließt Peukert, daß die gegenseitige Anerkennung als freie Subjekte selbst Freiheit als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, die nicht evolutionstheoretisch abgeleitet werden

26 Ebd., 236 f.

27 Vgl. ebd., 244; vgl. Alltagswissen, a.a.O., Mead.

28 Vgl. ebd., 249; Mead 366 ff., bes. 376.

29 Vgl. ebd., 255.

kann[30]. Damit - meint Peukert - sei "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 zur Freiheit, sich in gegenseitig zugemuteter und zugestandener Freiheit selbst zu bestimmen. Freiheit in universaler, geschichtlich zu realisierender Solidarität scheint die äußerste Grenze des Denkbaren zu bezeichnen. Und doch muß die Frage gestellt werden, ob nicht in der Mitte dieser Konzeption eine elementare Aporie besteht"[31].

2.4 Die Aporie der anamnetischen Solidarität

Es fragt sich nämlich - so Peukert - wie diese Solidarität realisiert wird.

Die Erarbeitung solcher Solidarität "verbraucht eigene Lebenszeit und Lebensenergie, das geschichtliche Bemühen um die Transformation bestehender Verhältnisse fordert seine Opfer. (...) Sind die Subjekte dann selbst nur Abfall in einem geschichtlichen Verwertungsprozeß? Ist damit aber nicht das Konzept der unbedingten und universalen Solidarität, das Bedingung des Selbstseins sein sollte, aufgegeben"[32]?

Von Peukert wird diese fundamentale Anfrage noch zum "Paradox der anamnetischen Solidarität"[33] verschärft. Sofern die Kernstruktur menschlicher Kommunikation eine geschichtlich-emanzipatorische Sinnspitze hat, die sich bei der Analyse als unabdingbar herausgestellt hat, arbeitet - in einem schematischen Gedankenexperiment

30 Vgl. ebd., 260.
31 Ebd., 273.
32 Ebd., 277.
33 Ebd., 280.

gesprochen[34] - eine sogenannte Mitwelt für das volle Glück einer sogenannten Nachwelt, "für die bessere Zukunft der anderen. Die Früchte dieser Arbeit empfängt die Generation derjenigen, die mit dem Bewußtsein der historischen Dimension ihrer Aufgabe für die eigene Befreiung und damit für die Freiheit ihrer Nachfahren kämpfen"[35]. Das Schicksal der Nachwelt ist Glück. Sie kann in vollkommener Solidarität leben. "Wie aber ist ihr Verhältnis zu den vorausgehenden Generationen bestimmt? Sie muß in dem Bewußtsein leben, daß sie ihnen, also den Unterdrückten, den Erschlagenen, den Opfern des vorausgegangenen Befreiungsprozesses, alles schuldet. (...) Das Glück der Lebenden besteht in der Expropritation der Toten. Ist Glück unter diesen Voraussetzungen überhaupt denkbar? Ist für das Glück nicht Voraussetzung, daß das Glück der Vorausgegangenen vergessen wird"[36]? Führt aber das Vergessen vorausgegangenen Unglücks, solche 'weltgeschichtliche Bewußtlosigkeit' nicht zu neuer Unmenschlichkeit? Darin verliert sich doch nun gerade jene Solidarität, die als Voraussetzung für das Glück der Nachwelt wirksam und normativ war. Die - geschichtlich - ins Handeln gewendete Grundstruktur der Kommunikation führt in eine theoretisch unauflösbare Aporie, die ihrerseits vielmehr die Möglichkeit einer Theorie grundsätzlich in Frage stellt. Diese Aporie ist nur auflösbar, wenn sich dem Denken von der Praxis her eine Auflösung zeigt. Das Denken erscheint dann als von der Praxis abgeleitete Reflexion. Sie hat vor allem das Verhältnis zwischen der "Erfahrung einer bestimmten Wirklichkeit"[37] und dem entsprechenden menschlichen Verhalten zu klären.

Hier ließe sich Theologie lokalisieren: sie hätte für diese Aporie den Zusammenhang von "erfahrener Wirklichkeit und Handeln aufzuklären"[38].

---

34 Vgl. ebd. - in Anlehnung an A. Schütz, W. Benjamin durch C. Lenhardt.

35 Ebd., 281.

36 Ebd.

37 Ebd., 285.

38 Ebd.

2.5 Die Rede von Gott

Die Aufgabe der Theologie spitzt sich darauf zu, Theorie des "kommunikativen, anamnetisch-solidarisch auf den Tod zugehenden Handelns und der in ihm erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit"[39] zu sein. Sie kann das, weil "es in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns"[40] um solche Erfahrungen geht, die "in der jüdisch-christlichen Tradition"[41] zu der Behauptung einer Wirklichkeit führen, von der her gerade angesichts der aufgezeigten Aporie menschliche Solidarität und menschenwürdiges Leben ermöglicht wird. Eine Wirklichkeit behaupten meint, von ihr her und auf sie hin zu handeln.

Peukert verdeutlicht diesen Zusammenhang in einem ersten Schritt mit der alttestamentlichen Perspektive.

Was als der Exodus Israels immer wieder aufs neue erinnert und aktualisiert wird, macht das jüdische Bewußtsein aus. Die Erfahrung der Befreiung durch absolute befreiende Freiheit ist für die jüdische Geschichte und Gesellschaft grundlegend. "Sie schließt die Unterdrückung von Menschen durch Menschen aus und widerspricht der Unfreiheit, in die Menschen einander bringen"[42]. Der normative Anspruch dieser Grunderfahrung wird von den Propheten radikal vertreten. Sie hat in der Erfahrung der Befreiung "ihr inneres 'Gesetz': Unbedingte, unbegrenzte Solidarität mit dem anderen wird nur möglich durch die Erfahrung der Zuwendung der Wirklichkeit Gottes als der absoluten, befreienden Freiheit; die Beziehung zu Gott ist dann nur möglich in der solidarischen Zuwendung zum anderen, die Zuwendung zum anderen nur möglich in der Zuwendung zu Gott als befreiender Freiheit"[43].

Die Grunderfahrung der Befreiung mit ihrem normativen Anspruch gerät überall dort in die Krise, wo der Gerechte und Solidarische selbst vernichtet wird. Wo jener, der gerecht zu leben versuchte, zu scheitern droht, weil er gerecht sein wollte, beginnt sein 'verzweifelter Kampf um die Wirklichkeit Gottes'. Wo der mit den Verfolgten, Unschuldigen, Unterdrückten und auch Schuldigen solidarische Prophet der Vernichtung anheim fällt, erhebt sich jäh die Frage nach der rettenden Wirklichkeit Gottes. Die Propheten scheinen so mit ihrem Anspruch auf die rettende Wirklichkeit Gottes zu scheitern. Doch der jüdische Glaube bekennt angesichts des Schicksals der Propheten, daß Gott sich im Tod als rettende Kraft für den erweist, der bis zum Tod solidarisch gelebt und gelitten hat. So wird schließlich "auf Gott gehofft als den, der Tote lebendig macht,

39 Ebd., 288.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd., 290.

43 Ebd., 291.

durch die Katastrophe hindurch die bestehende Welt verwandelt und ein Reich der Gerechtigkeit herstellt"[44].

Die alttestamentliche Perspektive gipfelt in der neutestamentlichen.

Von ihr her "muß die Verkündigung Jesu als Konzentration und Radikalisierung, von einer Theorie kommunikativen Handelns aus als ein Paradigma von Elementarstrukturen menschlicher Interaktion überhaupt erscheinen"[45]. "Jesu Handeln ist dabei auch für ihn selbst glaubender Vorgriff"[46], mit dem er auf die Vollendung des Reiches Gottes vorgreift, "und zwar so, daß er die Wirklichkeit Gottes und sein Heil für die anderen behauptet (...) im Vollzug seiner Existenz als kommunikative Praxis. Er ist diese Behauptung für die anderen"[47]. Insofern lebt er von dieser behaupteten Wirklcihkeit her. Wenn aber Jesus "mit seiner Existenz, mit seinem Handeln Gott als rettende Wirklichkeit für den anderen"[48] behauptet, dann bedeutet sein eigener Tod eine radikale Infragestellung dieser von ihm behaupteten Wirklichkeit; und damit auch die Problematisierung seiner Botschaft und seiner Existenz: "Wenn derjenige, der mit seiner Existenz Gott für die anderen behauptet, selbst vernichtet wird, ist dann die Behauptung nicht widerlegt? Kann dann überhaupt noch von Gott die Rede sein? Darüber hinaus: Ist damit nicht der Versuch zu einer Existenz, die im Dasein für den anderen ein Unbedingtes behauptet, ad absurdum geführt"[49]?

Für Peukert ist die Antwort der christlichen Verkündigung eindeutig: "Gott hat Jesus vom Tod auferweckt, er hat ihn gerettet, als lebend, als nicht vernichtet erwiesen"[50]. Diese Erfahrung und

---

44 Ebd., 294.

45 Ebd.

46 Ebd., 296.

47 Ebd., 297. - Von Behauptung ist hier in einem existentiellen und performativen Sinn die Rede: es geht nicht nur um sprachliche Behauptung, sondern darum, mit seiner ganzen Existenz für eine Wahrheit einzutreten und sie damit auch aufs Spiel zu setzen. Behaupten hat deshalb auch immer die Dimension des Vertrauens: seine Existenz ganz auf etwas setzen und dadurch seine Existenz zum Wahr-Zeichen einer anderen Wirklichkeit werden lassen.

48 Ebd., 299.

49 Ebd., 300.

50 Ebd.

Verkündigung hat drei wesentliche Dimensionen: "In ihr erweist sich die Gottheit Gottes, d.h. Gott zeigt sich als die Macht, die im Tod einen Menschen rettet. In der Auferweckung wird Jesus als der, der für die anderen bis zum Tod existierte und für sie Gott als rettende Wirklichkeit setzte, endgültig gerettet und bestätigt. Die Erfahrung der Auferweckung Jesu bedeutet für die anderen nun die Eröffnung der Möglichkeit, im Rückgriff auf seinen Tod und seine Auferstehung ihrerseits auf Gott in Solidarität zu existieren"[51].

Die Auferstehung Jesu ist zugleich die Ermöglichung des Glaubens an ihn als den Auferweckten. "Der Glaube ist die erinnernde Behauptung der rettenden Wirklichkeit für Jesus und zugleich die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für die anderen. Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht"[52]. Die Auferweckung Jesu befähigt und beauftragt also zu einer Glaubensexistenz, mit der sich von Jesus her universale Solidarität vollzieht. Denn in dem stellvertretenden Sterben und Auferwecktsein Jesu Christi sind alle Menschen von Gott in eine Solidar- und Kommunikationsgemeinschaft zusammengeschlossen. Diese Solidarität muß sich im Engagement der Menschen niederschlagen, indem sie durch die Auferstehung Jesu ermächtigt sind, Gott als rettende Wirklichkeit für alle anderen - "im Vorgriff auf die Vollendung"[53] - behaupten.

Die "im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als 'Gott' bezeichnet werden. Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst identifizierbar und so benennbar. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich der Ursprung einer möglichen Rede von Gott"[54] angegeben.

---

51 Ebd., 300 f.

52 Ebd., 301.

53 Ebd.

54 Ebd., 311.

Von diesem Verstehensansatz aus verwahrt sich Peukert gegen die falsch alternativ gestellte Frage, "ob die Auferstehung Jesu nur eine Interpretation seines Anspruchs oder eine reale Erfahrung sei"[55]. Dadurch wird einerseits die Realität der Auferstehung zu einem bloßen Interpretationsmuster abgewertet, andererseits uneinsichtig, wie die Auferstehung Jesu Christi lebenskonstitutiv sein soll. So führt diese Frage aus der Analytik einer auf den Tod zugehenden Interaktion heraus, in der sich der Tod eines Menschen und seine Rettung im Tod als für andere lebenskonstitutiv erweist. Vielmehr muß streng am Anhaltspunkt der Analyse kommunikativen Handelns festgehalten werden. Von daher kann nämlich deutlich werden, "worin gerade die eschatologische Zuspitzung in der Erfahrung des Todes Jesu und im Zeugnis seiner Auferstehung besteht: 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"[56].

2.6 Inhalte einer fundamentalen Theologie

Peukerts Analyse ist ohne den Rückgriff auf die altestamentliche Erfahrungen und die Praxis Jesu nicht möglich[57]. Von Freiheit kann man nicht ohne Bezug auf geschichtlich erfahrene und verwirklichte Freiheit reden. In einer äußersten Grenzsituation eröffnet die Praxis selbst neue Horizonte. Dieser Ansatz ermöglicht dann auch eine theoretische Aufarbeitung der zuvor konstatierten Aporie anamnetscher Solidarität und die Rekonstruktion einer Begründung der Rede von Gott. "Die Konfrontation mit der jüdisch-christlichen Tradition zwingt" einerseits "eine Theorie universal solidarischen kommunikativen Handelns dazu, über die im Handeln vorausgesetzte und erfahrene Wirklichkeit Auskunft zu geben. Aus diesem Handeln" wird dann andererseits "die Wirklichkeit Gottes bestimmbar"[58].

55 Ebd.

56 Ebd., 314.

57 Vgl. ebd., 312 f.

58 Ebd., 315.

Kommunikatives Handeln, das der universalen Solidarität Rechnung trägt und deshalb auch eine Solidarität mit den Toten kennt, behauptet eine Wirklichkeit für die anderen und für den Handelnden selbst. Diese Wirklichkeit läßt sich aufgrund der jüdisch-christlichen Erfahrungen als der rettende Gott angesichts jeglicher Vernichtung identifizieren. "Die Rede von Gott leitet sich damit aus dieser Dimension des Handelns her und weist in dieses Handeln zurück. Theologie ist dann die Theorie dieses Handelns und der in ihm erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit. Das ist auch der Sinn der Aussage, daß Theologie auf der Erfahrung des Glaubens basiere. Sie ist die Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet. Diese Wirklichkeit wird aber nur erschlossen in der Weise, daß intersubjektives Handeln auf sie zugeht. Sie kann also auch nur als die in der Praxis erfahrene Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden. Theologie ist dann gerade als Theorie dieses Handelns Theologie; und eine Theorie dieses Handelns wird, wenn sie sich auf diese Erfahrung einläßt, zur Theologie"[59].

Von daher muß eine Theologie entfaltet werden. Dialektische Reflexionstheorien, "die vorgeben, das Ganze von Geschichte umgriffen zu haben, und damit aus der konkreten Erfahrung herausspringen"[60], vermögen nicht so elemantar den Menschen ernst zu nehmen. Dies gilt insbesondere für "aus der transzendental konzipierten Genesis des einsamen Subjekts oder aus einer allgemeinen Theorie der Überschreitung endlicher Erfahrungen in 'Enthüllungs'-Erlebnissen"[61] abgeleitete Theologien. Sie fallen nicht nur hinter den interdiziplinären Diskussionsstand zurück, sondern verfehlen das Subjekt in der Mißachtung der konstitutiven Funktion konkreter geschichtlicher Erfahrungen von Freiheit und Befreiung. Eine Theologie, die als fundamentale Theorie des Handelns anzusetzen sucht, "ist als solidarische Hoffnung für die anderen die Bestimmung einer Wirklichkeit, die unverfügbar"[62] bleibt. "Die mögliche Erfahrung Gottes ist deshalb die Erfahrung einer befreienden Freiheit"[63], die aus Leidenserinnerung heraus gemacht wird. Sie greift auf Gott als rettende Wirklichkeit vor, die sich als Sinn und Subjekt der Geschichte offenbart. Eine solche Theologie "ist darum notwendig eine Theologie der Selbstmitteilung und damit eine Theologie der Gnade"[64].

Peukert kann seine Theologie als eine fundamentale bezeichnen, weil sie 1. den Zugang zur Wirklichkeit Gottes aus dem Vollzug kommunikativen Handelns eröffnet, 2. die originäre Bestimmung, Identifizierung und damit die sprachliche Benennung der Wirklichkeit

59 Ebd., 315 f.

60 Ebd., 316.

61 Ebd.

62 Ebd., 317.

63 Ebd.

64 Ebd., 318.

Gottes klärt und 3. daraus die mögliche Verständigung über diese Wirklichkeit im sprachlich kommunikativen Handeln entwickelt. Eine Theorie ist sie insofern, als aus fundamentalen, elementaren Vollzügen von Subjekten in Intersubjektivität heraus Grundbegriffe für Sachverhalte paradigmatisch und erzählend eingeführt werden, die in einem unabschließbaren Interpretationsprozeß in einen systematisch logischen Zusammenhang gebracht werden. Sie ist Theorie als Theorie einer Praxis und wieder auf Praxis hin orientiert und orientierend[65].

Für eine fundamentale Theologie im Sinne Peukerts sind die von ihm genannten Problemdimensionen unter mindestens vier entscheidenden Gesichtspunkten in Anschlag zu bringen:

a) Eine theologische Theorie kommunikativen Handelns muß sich an der Weise an Interaktion orientieren, "in der die Interaktionspartner sich gegenseitig unbedingt anerkennen, und dies in zeitlicher, auf den Tod zugehender Interaktion"[66]. Diese Interaktion verdankt sich dem Herausgerufensein beider Partner durch eine absolute Freiheit, die wiederum nur erfahren wird in der Anerkennung des Anderen als eines unbedingt, auch im Tode von dieser Getragenen.

b) Diese theologische Theorie muß eine Theorie des Subjekts sein. Grundlage des Subjektseins ist die Identität, die nur in Interaktion gewonnen werden kann, die ein "zeitlicher, kreativer, innovatorischer, Grenzen überschreitender, eine eigene und eine gemeinsame Welt definierender Prozeß"[67] ist. Sie ist ein Prozeß, durch den die Auflösung im Tod gerade zu neu gewonnener Identität für die anderen und für sich wird.

b) Eine theologische Theorie der Gesellschaft ist angefordert, die der Tatsache Rechnung trägt, daß für die identitätsbildende Interaktion von Subjekten gesellschaftliche Prozesse mit- und vorkonstitutiv sind. Politische Entscheidungen bestimmten darüber, ob gesellschaftliche Konstitutionsprozesse zu größerer Freiheit oder vermehrter Unterdrückung führen. Eine fundamentale Theologie kommunikativen Handelns muß deshalb als Politische Theologie ansetzen. Sie darf darüber allerdings nicht zur abstrakten Behandlung von

65 Vgl. ebd., 315 - 318.

66 Ebd., 320.

67 Ebd., 321.

'Gesellschaft' und 'Subjekt' werden, sondern hat stets die konkrete Betroffenheit von Menschen zur Voraussetzung ihrer Reflexion bzw. geeigneterweise die Betroffenen selbst zu Teilnehmern einer zu entwickelnden Theorie zu machen[68].

d) "Unser entscheidendes Argument dafür, daß eine Theorie kommunikativen Handelns letztlich als theologische Theorie entwickelt werden muß, war die Einsicht, daß intersubjektives Handeln der Realität ausweicht, wenn es sich der Erfahrung des Todes des anderen und des eigenen Todes und schließlich der Vernichtung von Unschuldigen nicht stellt. Die Erfahrung des Todes des anderen ist die Ursprungserfahrung von Geschichte"[69]. Deshalb impliziert eine Theorie kommunikativen Handelns auch eine Theorie der Geschichte. Eine Theorie der Geschichte wird vor allem der Selbsterfahrung der Menschheit Rechnung tragen, "die sich aus der Evolution zu Bewußtsein und Reflexion auftauchen sieht. Die universale Kommunikationsgemeinschaft der aus der Evolution auftauchenden, sich untereinander verständigenden Wesen fordert eine eigene Solidarität. Diese Solidarität zeigt sich als Bedingung der Möglichkeit der eigenen Identität. (...) Aus der Solidarität aller endlichen Wesen" kann man "nur um den Preis des Verlustes der eigenen Identität ausbrechen". "Das gilt auch für Theologen. Angesichts der biblischen Überlieferung ist die Frage nach dieser Solidarität freilich noch radikaler zu stellen. Dann wird sie zur Frage nach einer Wirklichkeit, die diese Solidarität auch angesichts der Vernichtung des anderen im Tod möglich macht"[70].

3 Die rettende Wirklichkeit Gottes

Die Komplexität der fundamentalen Theologie Peukerts spiegelt die Ansprüche einer theologischen Theorie wider, die heute den Stand der wissenschaftlichen Diskussion halten oder gar vorwärtstreiben

68 Vgl. ebd., 320 f. - interpretierend zugespitzt auf spätere Überlegungen - vgl. C.III., schon C.I.3 - bei P. deutlicher in: ders., Kommunikative Freiheit, 283.

69 Ebd., 321 f.

70 Ebd., 323.

will. Peukert hat dadurch der Theologie die Möglichkeit zurückgewonnen, ein ernstzunehmender Gesprächspartner auch nicht- oder gar antitheologischer Theorien zu sein. Theologie verbleibt - zumindest westeuropäisch - weitgehend in einem selbstgeschaffenen Ghetto, allerdings oft, weil sie eine Theologie der Universität, der Akademie, der Fachgelehrten, des (innerkirchlichen) Bildungsbürgertums ist - eine Theologie ohne Volk, um einen Gedanken von Metz aufzunehmen. Gilt dies in erster Linie für bundesrepublikanische, in Nuancen für westeuropäische Verhältnisse, so scheint z.B. die Rückbindung etwa lateinamerikanischer Theologie an die Religion des Volkes[1] gewährleistet und auch zur Kritik an unserer Art, Theologie zu treiben[2], geworden zu sein. Doch allein die Problematisierung unserer "Orte des Theologietreibens"[3] und die vereinzelte Entdeckung neuer Orte zieht noch keine Bewegung in einem Umfang nach sich, die nötig wäre, damit das Subjekt des Glaubens auch das Subjekt der Theologie sein könnte. Denn nur dadurch, daß das Subjekt der Praxis zugleich das Subjekt der Theorie sein könnte, ließe sich die Spaltung von Praxis und Theorie überwinden - zugunsten eines Fortschritts in der Subjektwerdung von Mensch und Gemeinde.

Peukerts Theologie ist ein Beitrag zur Neuorientierung von Theologie und ein erster Ansatz, die zum Teil selbsterrichteten Barrieren der Theologie gegen die volle Einsetzung des Glaubenden und der Gemeinde zum Subjekt der Theologie niederzureißen. Dies gelingt Peukert allererst dadurch, daß er vor allem für die Theologen und Amtskirchenträger deutlich macht, worin das Grundinteresse der christlichen Botschaft besteht: in der Konstituierung und Rettung des Subjektseins aller Menschen vor Gott unter Ausschluß jeglicher menschlicher Machtansprüche und Vorherrschaft. Peukert erneuert damit die 'gefährliche' Erinnerung des Leidens und der Auferweckung

---

1 Vgl. Karl Rahner u. a. (Hrsg.), Volksreligion - Religion des Volkes, Stuttgart u. a. 1979; Fernando Castillo (Hrsg.), Theologie aus der Praxis des Volkes: Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, Mainz/München 1978; Neue Orte des Theologietreibens, Concolium, Heft 5, (14.Jg.) 1978; Christentum und Bürgertum, Concilium, Heft 5, (15. Jg.) 1979.

2 Vgl. Norbert Greinacher, Die Kirche der Armen: Zur Theologie der Befreiung, München 1980, 123 ff.

3 Concilium, Heft 5, 1978.

Jesu. Dazu kommt der gesellschaftliche, ja politische Bezug seiner Theologie.

Bei Peukerts Ansatz kommen die neuzeitlichen Denkstrukturen in ihren auf die Spitze getriebenen wissenschaftstheoretischen Aporien zum Ausdruck. Die neuzeitliche Philosophie ist hier bereits durch die historische, sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Vernunft hindurchgeschritten. Das ermöglicht einen konsequenteren und ertragreicheren Weg. Die Theologie hat in diesem Zusammenhang auch ihre politische Unschuld und Abstinenz verloren zugunsten eines Engagements für die Verlorenen und in den Augen der Welt Subjektlosen, für die nichtgewürdigten Subjekte[4]. Schließlich sucht eine fundamentale Theologie im Sinne Peukerts, jenen Graben zwischen Gott und den Menschen zu überwinden, der durch die totale Verjenseitigung Gottes oder durch das Mißverständnis etwa der Dialektischen Theologie Barths bleibender Eindruck bei vielen geworden ist. Der Zusammen-Hang von göttlichem und menschlichem Subjekt, von Offenbarung und Kommunikation, von Vernunft und Glaube steht zur Diskussion.

In den folgenden Abschnitten werden wesentliche Aspekte der Überlegungen Peukerts aufgenommen, problematisiert und im Sinn künftiger Arbeitsfelder theologischer Reflexion abgesteckt.

3.1 Das Problem der Anerkennung

Peukert akzeptiert mit seiner Rede vom Vorgriff auf einen unendlichen Horizont der Erkenntnis[5] bzw. auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz, die demnach durch Transzendentalität[6] ausgezeichnet ist, den unbedingten und universalen Anspruch der Gültigkeit dieses Vorgriffs. Er macht aber - und das ist hier entscheidend und gegen vorhergehende Überlegungen kritisch zu wenden - darauf aufmerksam, daß dieser Anspruch angesichts des Todes in unauflösbaren Widerspruch gerät. Wie kann ein Mensch, der stirbt, in seinem Handeln durch Uni-

4 Die Würde der Nichtgewürdigten, Concilium, Heft 12 (15. Jg.) 1979.

5 Vgl. Peukert, Wissenschaftstheorie, 49.

6 Vgl. ebd., 259 ff.

versalität und Unbedingtheit ausgezeichnet sein, die letztlich Grund auch der Anerkennung seines Subjektsseins durch die anderen sind? Der Tod bringt diesen Menschen in eine Krise, die - Unbedingtheit und Universalität als Implikate menschlicher Existenz verstanden - nur als totale Vernichtung, als Untergang und radikale Aufhebung seiner Existenz begriffen werden kann. Davor schützt auch nicht der Einsatz des Lebens für andere - auch nicht: das Festhalten an der Anerkennung des freien Subjektseins durch die Überlebenden. Die Frage nach der Berechtigung bleibt offen, den Einsatz des eigenen Lebens als folgenreich für die Anerkennung des Subjektseins anderer werten zu können. Offen bleibt auch die Frage, worauf(-hin) die Überlebenden die Rettung des sich für andere Opfernden gegründet sehen wollen. Damit ist auch die Berechtigung problematisiert, mit der jemand mit der Praxis der Rettung und Anerkennung anderer als freie Subjekte Ernst macht. Ist im wahrsten Sinn des Wortes keine Begründung, nichts zu nennen, worauf(-hin) die Praxis universaler und unbedingter Anerkennung möglich und als möglich zu sehen ist, dann muß mindestens der Widerspruch zwischen dem Anspruch der Regel, ihrer Antizipation und der Realität ausgehalten werden. Nur - wie ist dann Antizipation möglich von etwas, was scheinbar bzw. offensichtlich niemals Realität werden und sein kann?

Peukerts Analysen schärfen den Blick dafür, daß von Unbedingtheit und Universalität der Gültigkeit obengenannter Regel nur im Blick auf die Erfahrung der rettenden Wirklichkeit Gottes gesprochen werden kann. Zugleich kann nur im Glauben an diese geschichtliche Erfahrung menschliche Existenz dieser Regel entsprechend mit Aussicht auf Zukunft verwirklicht werden. Von woher ließe sich auch sonst eine Option für die unbedingte und universal-solidarische Anerkennung der Menschen als freie Subjekte aufrichten, ohne sich zugleich die Aussichtslosigkeit dieser Option vor Augen zu führen? Dem Begriff des emanzipatorischen Erkenntnisinteresse kann niemand eine Begründung entnehmen, warum das (Über-) Leben der Menschheit erstrebenswert ist und sein soll. Wer sich die Ansicht zu eigen macht, der Mensch als potentiell größter Zerstörer der Erde müsse, um der Evolution insgesamt eine neue Chance zu geben, die wertvoller sei als die Erhaltung des Menschen aufkosten der Natur, vernichtet werden, wird das zuerst an sich selbst durchfüh-

ren müssen[7]. Und eine religionsphilosophische und neotranszendentale Subjekttheorie wird keinen Rat auf die Frage wissen, wie die Rede vom Absoluten als Implikat des Denkens angesichts des Todes ohne Widersprüchlichkeit aufrechtzuerhalten ist. Und zwar deshalb, weil sie dazu auf konkrete, unableitbare geschichtliche Erfahrungen zu sprechen kommen, ihr Konzept von Transzendentalität revidieren und konkrete Intersubjektivität in die Struktur des Subjekts von vornherein aufnehmen müßte, so daß die Form transzendentaler Subjekttheorie auf eine Dimension grundsätzlicher Reflexion unter anderen reduziert werden müßte.

Peukerts Lokalisierung des Ursprungs der Rede von einem bestimmten Gott läßt Gott als jene Wirklichkeit erscheinen, von der her erst die Anerkennung anderer Menschen als freie Subjekte in universaler Solidarität möglich sein kann. Nur im Glauben an einen Gott, der sein Subjektsein für das Subjektsein der Mensch einsetzt, verliert die Todessituation ihre unüberwindlichen Grenzen. Erst im Glauben an diesen Gott lähmt nicht der Widerspruch zwischen Anspruch und Realität menschlicher Kommunikation, sondern wird zur Provokation einer Praxis für die Subjektwerdung aller Menschen. Der Einsatz des einen für den anderen ist dann nicht nur bereits Subjektwerdung, sondern darüber hinaus der Ort, wo der Glaubende das Handeln Gottes erfährt. Denn Gott eröffnet - wegen seiner Unbedingtheit und Universalität - seine Wirklichkeit nur in Intersubjektivität, dort, wo um die Unbedingtheit und Universalität des Subjektseins von Menschen durch Gott gekämpft wird.

Gegen Peukerts Analysen, daß das Modell der (Objekt-) Erkehntnis durch das fundamentalere Modell der (Subjekt-) Anerkenntnis bzw. Anerkennung in seiner bislang überlegenen Stellung zu relativieren ist, dürften kaum entscheidende Einwände gemacht werden können. Der erste Akt menschlicher Existenz ist ein Akt menschlicher Kommunikation. Menschliche Kommunikation entspringt dem Akt der gegenseitigen Entäußerung, der Selbsteröffnung und Selbstmitteilung, - der Offenbarung[8].

Dieser erste Akt menschlicher Kommunikation beinhaltet notwendig die Anerkennung des Hörenden als eines, der "wiederum" den Sprechen-

7 Vgl. Jean Améry, Hand an sich legen, Stuttgart 1976.

8 Vgl. Hermann Krings, Der Ansatz von Krings, in: Oelmüller, a.a.O., 94 ff.

den "selbst als Sprechenden anerkennt"[9] und vom Sprechenden als (potentieller) Sprecher anerkannt wird. Peukert schreibt dem primären Kommunikationsakt die Initiation menschlicher Kommunikation zu[10]. Krings spricht ihm den Status der Möglichkeitsbedingung der Anerkennung von Regeln zu. Krings nennt den Akt des "Sich-Entschließens"[11] einen Akt der Freiheit. Er plädiert für ein transzendentales Verständnis der Konstitution von Kommunikation ohne Verzicht auf dafür notwendige Geltung von Intersubjektivitätsstrukturen.

Zwei Probleme tauchen hier anfänglich auf: Erstens erwecken alle Begriffe für den ersten Akt der Kommunikation, der konstitutiv ist, den Eindruck, eine Monade, ein verinnerlichstes Individuum trete aus sich von innen nach draußen. Wird damit nicht der These recht gegeben, die eine monologische Subjekt-Objekt-Struktur jeglicher Subjektivität unterstellen? Zweitens die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen jemand in der Lage ist, sich zu entschließen und zu eröffnen.

Vor dem ersten Einwand zerfallen erst einmal einige Begriffe, die für die Benennung des ersten Kommunikationsaktes herhalten mußten. Da sie alle letztlich neuzeitlichen Konzepten entstammen, die eine prinzipielle, wenn auch nicht begriffene Subjektstruktur monologischer Art[12] für Subjektsein voraussetzen, ist dies auch nicht weiter verwunderlich. Auch Begriffe wie 'Offenbarung' und 'Selbstmitteilung' scheinen dem Einwand nicht zu entgehen, wenn sie implizit etwas Nicht-Offenbares bzw. ein Selbst-für-sich annehmen, das dann in einen Prozeß nach außen treten kann. Doch schon hier kann sich ein Gegeneinwand entzünden. Offenbarung muß als radikaler und totaler Prozeß, der von nichts her zu relativieren ist, verstanden werden. Nur ein monologisches Verständnis von 'Selbst' läßt 'Selbstmitteilung' als Monolog erscheinen. Selbstmitteilung, Offenbarung aber ist ein Prozeß, bei dem von der Gleichursprünglichkeit von Selbst und Mitteilung auszugehen ist[13]. Demgegenüber ist ein Begriff wie 'Entäußerung' natürlich besonders mißverständlich und deshalb untauglich.

Mit dem zweiten Einwand wird zunächst klar, daß der primäre Vollzug der Vernunft durch den Menschen Vertrauen ist und heißt. So unterstellen ja auch Apel und Habermas sowohl den Handelnden wie dem Kommunikationsgeschen Vernunft "im Sinne von Vertrauen"[14]. Sie setzen auf die Menschen wie auf die Kommunikation genauso als begründete Basis von Emanzipation, Kritik und Glück wie die neuzeit-

9 Ebd., 94.

10 Vgl. ebd., 156 ff.

11 Ebd., 95.

12 Vgl. insgesamt Schulz, Ich und Welt, a.a.O.

13 Vgl. die Analysen Meads und die entsprechenden Konsequenzen bei Peukert, Wissenschaftstheorie, 247 ff.

14 Karl-Otto Apel, Der Ansatz von Apel, in: Oelmüller, 176.

lichen Denker auf den gebildeten Menschen und das Denken gesetzt haben[15].

Woraufhin aber kommt es zu diesem transzendentalen Akt der Freiheit, zu Vertrauen? Die gegenseitige Anerkennung erfordert doch als Akt des Vertrauens und der Selbstoffenbarung zugleich die Angabe eines unbedingten Grundes, der diesen transzendentalen Akt menschlicher Kommunikation nicht nur ermöglicht, sondern ihn auch als durch den Tod zum Beispiel nicht widerlegt erschein läßt.

Metz und Peukert können ebenso wie Barth und Rahner einen nicht relativierbaren, verläßlichen Grund für gegenseitiges Vertrauen der Menschen aus geschichtlicher Erfahrung heraus benennen. Christen erinnern sich in ihren Erzählungen immer wieder an die Treue Gottes, die zum gegenseitigen Vertrauen und zum Vertrauen auf Gott Veranlassung gab. Gegenseitiges Vertrauen der Menschen basiert also auf dem Vertrauen Gottes in den Menschen, das Gott dem Menschen ständig entgegenbringt und durch das er ihn aus dem durch Vertrauenslosigkeit und Selbstverabsolutierung selbstverschuldeten Untergang rettet.

Auch die von Metz und FÜSSEL "zur entscheidenden Voraussetzung der Anerkennung der Subjektivität des anderen"[16] erklärte Bedürftigkeit des anderen reicht als Grund nicht aus. Obwohl eine ganze Portion Unverfrorenheit dazu gehört, angesichts allseits praktizierter Unvernunft die Vernünftigkeit zum Grund der Anerkennung des anderen zu erheben, fehlt auch der Bedürftigkeit der nötige Status. Wer sagt mir denn, daß die Anerkennung des anderen auf dessen Bedürftigkeit hin mich nicht vernichtet und den anderen noch mehr in die Bedürftigkeit hineinstößt? Woher gewinne ich Maßstäbe, ob die mir vom anderen signalisierte Bedürftigkeit seiner Situation als nichtgewürdigtes Subjekt entspringt und nicht einem krankhaften Wahn, 'immer noch größer sein zu müssen'? Die Bedürftigkeit ist nicht um ihrer selbst willen als Voraussetzung der Anerkennung lobenswert. Sie ist es letztlich doch nur im Hinblick auf ihre Überwindung. Es muß etwas zu hoffen geben für den Bedürf-

15 Hier müßte nämlich eine zweite Aufklärung einsetzen, die über die Versuche der Frankfurter Schule und ihrer Kritischen Theorie noch hinauszugehen hätte; vgl. Metz, Glaube, 19 ff., 25 ff., 207 ff.; Anders, Antiquiertheit.

16 Kuno Füssel, zitiert nach Metz, Glaube, 208.

tigen und für den, der ihm vertrauen will, das Zukunft für beide bedeutet und nicht den gemeinsamen Tod oder die Unterjochung des einen - nun unter die Bedürftigen und Ausgebeuteten. Es gibt deshalb nur eine gemeinsame Zukunft und Freiheit für Knechte wie für Herren. Das ist die praktische Aporie eines klassenorientierten Befreiungskampfes.

Die entscheidende Voraussetzung der Anerkennung und der Offenbarung, das Woraufhin und Wovonher des transzendentalen Aktes der Freiheit ist - in Rahners Kategorien gesprochen - das absolute Geheimnis 'Gott'. Nicht um wieder in die Geschichtslosigkeit der transzendentalen Igel einzusteigen. Gott bleibt unverfügbar. Er ist das eschatologische Subjekt, von dem her keine letzte Absicherung von Strukturen möglich ist. Auf sein Kommen hin ist im Glauben begründete Hoffnung möglich, so daß sogar ein gegenseitiges Vertrauen realisiert werden kann, das allen herkömmlichen Vorstellungen von Risikobereitschaft derer spottet, für die der Tod das letzte Wort behält und die sich deshalb ängstlich an sich selbst festklammern. Christliche Praxis kann hier wahrhaft eschatologisch und apokalyptisch sein, indem sie mit dem räumlichen und zeitlichen Status Quo bricht, gesellschaftliche und geschichtliche Grenzen sprengt.

3.2 Das Problem der Selbstkonstituierung

Wo von der Subjektwerdung des Menschen vor Gottes Angesicht die Rede ist, scheint die Rede von der Selbstkonstituierung der menschlichen Gattung aus geschichtlicher und gesellschaftlicher Praxis heraus entwertet, wenn nicht ganz in Frage gestellt zu sein. Zugleich muß eine Theorie der Selbstkonstitution den Doppelcharakter von empirischer und transzendentaler Theorie wahren, wobei bislang nicht abzusehen ist, wie das zufriedenstellend zu leisten ist.

Um den Begriff der Selbstkonstitution der menschlichen Gattung als Subjekt der Geschichte theologisch nicht mißzuverstehen, ist es ratsam, die Ideen von Metz zur Theologie der Welt nochmals heranzuziehen.

Zunächst ist von Metz her zu sagen, daß die Selbstkonstitution des Menschen gerade als Akt der Annahme des Menschen durch Gott zu verstehen ist. Gott will das Eigenständigwerden, das Subjektwerden des Menschen, um mit ihm als freien Partner des Bundes zu

tun haben zu können. Die Selbstkonstitution wäre allerdings mißverstanden, wenn sie als absoluter Akt der Selbstschöpfung und der Selbstbefreiung gedeutet würde, so wie das marxistische, atheistische Überzeugung gegen religiöse Deutungen hinzustellen versucht. Die Möglichkeit der Selbstkonstitution des Menschen als Subjekt liegt bei Gott und Gottes rettender Wirklichkeit. Ohne sie fände die Selbstkonstitution des Menschen als Subjekt sehr schnell unüberwindbare Grenzen.

Die Selbstkonstitution des Menschen als Subjekt läßt sich nur in Intersubjektivität recht begreifen. Das gilt letztlich für die Menschheit insgesamt. Nur in Interaktion mit 'Jemand' läßt sich eine Identität und ein Subjektsein gewinnen. Sonst wäre die Identität doch auf ein Produkt der Selbstreflexion und des Versuchs, sie sich selbst zuzusprechen, reduziert. Die Struktur gegenseitiger Anerkennung als Konstitutivum für Identität, Subjektsein und gemeinsame Freiheit gilt auch als Konstitutivum für das Subjektsein der Menschheit als Kommunikationsgemeinschaft. Anerkennung ist aber kein primär selbstreflexiver, sondern ein dialogischer Akt. Die Kraft der Selbstreflexion, der Metakommunikation und des Diskurses reicht auch gar nicht aus, um Identität zu gewinnen - allenfalls um sie zu stabilisieren, zu prüfen oder ideologiekritisch zu verändern. Das setzt ja Identität voraus, auf die (selbst) reflektiert werden kann. Die Identität, das Subjektsein der Menschheit als Kommunikationsgemeinschaft wird also im Prozeß der gegenseitigen Anerkennung antizipiert, ohne daß die Herkunft des 'Selbst' der Menschheit aus faktischen oder/und transzendentalen Bedingungen hinreichend aufgeklärt werden kann.

Hier mag der Hinweis auf die identitätsbildende Kraft und die subjektkonstituierende Funktion von Religion und Gottesgedanke[27], wie es in der jüdisch-christlichen Religion besonders zum Ausdruck kommt, genügen. Er wurde bereits im vorhergehenden Kapitel dargelegt und im vorliegenden weiterverfolgt. In der Reflexion auf die Praxis des Glaubens geht christliche Theologie davon aus, daß nur das Gegenüber und die Gemeinschaft von Gott und Mensch Voraussetzung genug ist für die Identitätsgewinnung und für das Subjektwerden der ganzen menschlichen Gattung wie für einzelne Menschen und Gruppen.

---

17 Vgl. dazu auch: Was ist Religion?, Concilium, Heft 6/7 (16. Jg.) 1980.

Die grundsätzliche Überlegenheit Gottes und Unterlegenheit des Menschen im Konstitutionsverhältnis menschlicher Identität läßt sich zum heftigsten Einwand gegen diese Überzeugung mißbrauchen. Rasch ist eine Parallele zwischen "Hund-Mensch" und "Mensch-Gott"[28] hergestellt, um des Menschen schlechthinnige Abhängigkeit und damit Gott selbst zu überwinden.

Auch wohlmeinende Theorien, die im Gefolge einer 'Biologie Gottes'[29] sich an einer natürlichen Theologie versuchen, tun der Sache Abbruch, wenn sie die konstituierende Funktion Gottes für den Menschen verbiologisieren. Es ist um das Verhältnis Gottes zu den Menschen erbärmlich bestellt, wenn "die Treue, Liebe, und Verehrung, die ein Hund seinem Herrn oder seiner Herrin entgegenbringt, ... dieselben Elemente" aufweist, "welche die Beziehung des Menschen zu einem persönlichen Gott bestimmen. Manche werden fragen, ob nicht gerade diese Beobachtung die endgültige Entlarvung und Zerstörung des Gottesglaubens bedeutet. Keineswegs", erwidert der englische Ökologe und offenbar der pragmatischen Religionswissenschaft von William JAMES[20] verpflichtete Alister HARDY[21]. "Sie zeigt allerdings, daß die Beziehung des Menschen zu dem, was er Gott nennt, eine biologische Tatsache ist, genauso wie die Beziehung des Hundes zum Menschen eine solche darstellt. Genau das ist die Hauptthese meines Buches. Was wir Gott nennen, muß in Beziehung zum Menschen stehen, der seinerseits ein Teil des organischen Systems, der Welt des Lebens ist. Deshalb ist für mich die Beziehung des Hundes zum Menschen mehr als nur eine illustrative Analogie; sie ist vielmehr ein klarer Beweis, daß dieselben biologischen Faktoren, die sich bei Mensch und Hund aus einer gleichartigen sozialen Entwicklung (der innerhalb des Rudels) ergeben, bei der Formung der menschlichen Gottesbilder beteiligt waren"[22].

Ohne hier alle möglichen Einwände unter Verwendung von Argumenten Barths, Metz' und Peukerts aufzuführen und unter Absehung der wissenschaftlichen Kritik solcher Thesen durch Biologen und Soziologen: so sicher wie biologische Faktoren bei der Prägung des Gottesbildes beigetragen haben, ebenso wie gesellschaftliche und andere Faktoren, so sicher gehört dieser Vorgang selbst in den identitätskonstituierenden Prozeß des Menschen hinein; wenn Gott den Menschen zu nichts anderem bestimmt hätte als ein 'betendes Tier'[23] zu sein, dann hätte er an seiner Überlegenheit und an der Unterlegenheit des Menschen auf immer festgehalten und festhalten müssen. Verwunderlich wäre dann erst recht, wie der Mensch überhaupt darauf kommen kann, daß Gott um der Partnerschaft mit dem Menschen willen seine Überlegenheit aufgibt, um den Menschen aus seiner radikalen und totalen Unterlegenheit zu retten. Insofern läßt sich gerade mit Hilfe der von Metz und Peukert gelieferten Ideen im Zu-

---

18 Alister Hardy, Der Mensch - das betende Tier: Religiosität als Faktor der Evolution, Stuttgart 1979, 134.

19 So der ursprüngliche Titel des Buches: ebd., 4.

20 Vgl. William James, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, Olten 1979 (bes. das Nachwort des Herausgebers Eilert Herms, 481 ff.).

21 Hardy, 148.

22 Ebd.

23 Vgl. Hardy.

sammenhang mit den Perspektiven Barths jenes entscheidende Feuerbach-Argument der Entfremdung des menschlichen Wesens durch den Gottesgedanken bestreiten, der durch eine biologistisch gründlich mißverstandenen natürlichen Theologie Vorschub geleistet wird[24]. Die Gemeinschaft mit Gott und auch die Gemeinschaft mit Menschen läßt sich nicht mit Hilfe vermeintlich natürlicher Religion verfügen; sie wird durch den Einsatz von Gott selbst geschenkt.

Gott will den Menschen als freien Partner mit dem Risiko seiner Verneinung. Daß sie möglich ist, zeigt den Unterschied zwischen den Verhältnissen 'Mensch-Gott' und 'Hund-Mensch' an. Herr oder Herrin wird im Ernst nicht wollen können, daß der Hund ihnen gegenüber wahrhaft frei ist. Er wäre dann längstens ihr Hund gewesen. Gott aber will keine Knechte; seine Herrschaft ist Freiheit, riskiert die Freundschaft, aber auch die Feindschaft des Menschen. Das Vertrauen Gottes in den Menschen ist unermeßlich.

Inzwischen hat die Diskussion der Selbstkonstitution des Menschen - exemplarisch vor der Folie biologistischer Religionswissenschaft - erneut die Frage nach dem Doppelcharakter einer Theorie der Selbstkonstitution aufgedrängt. Wie sich zeigt, sind zum Beispiel auch biologische Bedingungen Voraussetzung, die mehr als nur empirische Bedeutung haben. Aus ihnen entwickelt sich zumindest jene Fähigkeit des Menschen heraus, die 'Selbstreflexion' genannt wird. Dadurch gewinnen die Bedingungen der Konstitution der menschlichen Gattung und des menschlichen Subjekts an transzendentaler Bedeutung. Angesichts eines allseits verkündeten Endes der Metaphysik, der Fragwürdigkeit reiner Transzendentalität und reiner Empirie wie auch deren beibehaltener Dichotomie ist letztlich offen, auf welchem formalen und inhaltlichen Weg eine gemeinsame Sicht, wie gemeinsame Kategorien für diesen Doppelcharakter der Selbstkonstitution gewonnen werden können.

Kurz ist auf folgendes zu verweisen: Sowohl der empirische Charakter wie das transzendentale Moment einer Theorie bedürfen einer Bestimmung, die über die grundlegende Funktion für die Theorie Auskunft gibt. Eine solche Bestimmung läßt sich aber wiederum - gleichsam als Meta-Theorie - nur um den Preis eines unbegründeten Zirkels aus jenem Doppelcharakter der Theorie ableiten. Es wäre ein

24 Vgl. Barth, Ludwig Feuerbach, in: Thies; das ist die Sinnspitze der Kritik Barths an der 'natürlichen Theologie', durch die er die Kritik Luthers konstruktiv einzubringen vermag: vgl. Barth, Dogmatik, I.2, 304 ff.; II.1, 86 ff.; Martin Luther, Deutsche Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien (1519), in: Calwer Luther-Ausgabe, hrsg. v. W. Metzger, Stuttgart 2. Aufl. 1977, 37 (Band 3); ders., Predigten über Wesen und Werk des dreieinigen Gottes, in: Calwer Luther-Ausgabe, a.a.O., (Band 5) Stuttgart 4. Aufl. 1979, 239 ff.

undurchschautes dialektisches Verhältnis von Setzen, Gesetztsein und Voraussetzung. Natürlich läßt sich dieser Zirkel mit der ganzen Kraft reiner Transzendentalität oder reiner Empirie durchbrechen, aber entweder auf Kosten von Faktizität und Geschichte oder auf Kosten der konstitutiven Funktion der Selbstreflexion für Theorie und Bewußtsein.

Als möglicher und vielleicht alleiniger Ausweg scheint mir der Rückgriff auf ontologische Bestimmung in Frage zu kommen. Nicht in einer schlechten Adaption bekannter ontologischer, anthropologischer oder bewußtseinstheoretischer Ansätze, sondern möglicherweise eher in der Ausarbeitung einer Ontologie, die mit dem kommunikativen Handeln der Menschen in Zusammenhang steht.

Neben den negativen Gründen einer theoretischen Begründungsnotwendigkeit scheint mir ein positiver Grund zu sein: menschliche Kommunikation begriffen als Ganzheit verschiedener, einander implizierender und unerläßlicher Bedingungen menschlicher Existenz ist jene Weise des Menschen zu sein, die ihn als Mensch auszeichnet. Wenn auch in einer nachträglichen Reflexion empirische und transzendentale Momente auseinandertreten bis zur Tendenz der Verselbständigung, so befinden sie sich doch in einer ursprünglichen ontologischen Einheit, ohne die sie gar keine Bedeutung für die menschliche Existenz hätten.

Der Rückgriff auf ontologische Bestimmung hat sein Fundament in der kommunikativen Praxis selbst. Die ontologischen Kategorien lassen sich nur dort finden, wo sie bereits in Geltung sind. Ontologie wäre dann nicht eine vage Lehre von Sein oder vom Sinn von Sein, sondern die Lehre von der Bestimmung menschlichen Seins. Dadurch könnte von einer ursprünglichen Einheit empirischer und transzendentaler Momente die Rede sein, die deutlich macht, wie Gottes Wort für die Menschen konstitutiv s e i n kann. Damit ist ein wichtiges Aufgabenfeld neu bestimmt[25].

---

25 Ontologie dann nicht so verstanden wie von Gerhart Schmidt, Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich, Bonn 1979 - woher dem Menschen die Gewißheiten des 'Ich bin', 'Ich lebe', 'Ich will' und 'Ich denke' zuwachsen, beantwortet Schmidt in seiner sonst eindrucksvollen Analyse nicht; die Aussage: "die Gewißheit des Ich-bin ist an keine Vermittlung gebunden, sie ist absolut" (89), dokumentiert insgesamt den verhängnisvollen Weg, den eine letztlich transzendental geprägte Ontologie gehen muß; aus der gleichen Sackgasse äußert sich im Grunde: Wagner, Philosophie, 181 ff.; wenn, dann muß Ontologie letzt-

3.3 Das Problem des Glaubens

Auch Peukert hält sich nicht weiter damit auf, das menschliche Subjekt näherhin zu bestimmen. Subjekt von was? Subjekt als Mit-Subjekt als Subjekt des Glaubens. Die Realation 'Mit' ist also näherhin bestimmt als Glaube; der Mensch ist Subjekt als Subjekt des Glaubens - und zwar sowohl gegenüber Gott wie den Menschen. Ich möchte deshalb die Bezeichnung 'Subjekt des Glaubens' in dieser zweifachen Hinsicht verstanden wissen: Der Mensch, jeder Mensch soll Subjekt des Glaubens und Vertrauens sein, sowohl in der Gemeinschaft mit Gott wie in der Gemeinschaft mit den Menschen. Ja, sofern er Subjekt des Glaubens ist, steht er in Kommunikation mit Gott und den Menschen. Und sofern alle Menschen zu einer Gemeinschaft vor Gott, zu einer Gemeinschaft des Glaubens berufen sind, sollen sie als Gemeinschaft Subjekt des Glaubens an Gott sein. Ersichtlich ist, daß das Subjektsein der Menschen gegenüber der göttlichen Offenbarung und dem dadurch von Gott in den Menschen gesetzten Vertrauen im Vertrauen und in der Offenbarung der Menschen untereinander realisiert wird. Wie sich Gott dem Menschen vertrauensvoll offenbart, so soll sich der Mensch dem anderen Menschen vertrauensvoll offenbaren. Er nimmt dadurch an Gottes Schöpfungswerk teil: er setzt Kommunikation in Gang.

Offenbarung und Glaube sind also Kategorien, mit deren Hilfe sich nicht nur das Verhältnis von Gott und den Menschen, nicht nur der Ursprung von Kommunikation, sondern auch das Verhältnis der Menschen untereinander bestimmen und aussagen lassen - wenn auch auf je unterschiedliche Weise. Hier ist letztlich von der von Barth gemeinten 'Analogia fidei' zu reden, von der Entsprechung des Menschen zu Gott aufgrund der dazugehörigen Konstitution des Menschen durch Gottes Wort. In diesem Sinne sind Offenbarung und Glaube Kategorien der Analogia fidei.

Die Frage nach der Verschiedenheit und Gemeinsamkeit von Offenbarung und Glaube in Hinsicht auf Gott und in Hinsicht auf die Menschen gleicht elementar der Frage nach Gleichheit und Verschiedenheit von Gottes- und Nächstenliebe. Und eine Antwort läßt sich nur in ähnlicher Richtung erteilen.

---

lich bei 'Ontopraxie' einsetzen, d. h. sie muß den praktischen Vorgang der Selbstbestimmung von Menschen in Interaktionen selbst zum Gegenstand ihrer Theorie machen: ich hoffe, daran später einmal bei anderer Gelegenheit weiterarbeiten zu können.

Die konstitutive Funktion des Glaubens, die Gott dem Glauben für den Menschen eingeräumt hat (deshalb kann von der Rechtfertigung allein durch Glauben die Rede sein[26]), läßt sich theoretisch wie praktisch nur im Glauben gegenüber anderen Menschen wahrnehmen. Ohne daß allerdings dadurch der von Gott ermöglichte, geschenkte Glaube an Gott seine konstitutive Funktion einbüßt. Die für menschlich Kommunikation konstitutive Funktion des gegenseitigen Ver trauens bzw. Vertrauensvorschusses läßt sich nur im Vorgriff auf Gott als rettende Wirklichkeit begründet realisieren.

Der Begriff der Offenbarung ist ambivalent in dem Sinne, daß er eine Kategorie der Entsprechung ist. Gottes Offenbarung ist die totale, radikale, restlos vertrauende Liebe zu einem abhängigen Geschöpf, dessen Abhängigkeit jedoch die eines erwachsenen Kindes von seinem Vater haben soll: gekennzeichnet nicht von Knechtschaft, Unfreiheit und Fremdbestimmung, sondern von Freundschaft, Freiheit und Selbstbestimmung. Gott spricht sich zum Menschen hin so aus, daß dieser seinerseits Gott (ent-) sprechen kann. Dadurch entspricht Gott dem Menschen so, daß dieser mit ihm sprechen kann. Die Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen zu Vertrauen und Selbstmitteilung ist ja nur so allerst wieder herzustellen. Die Art des Menschen, sich vertrauensvoll jemandem mitzuteilen, ist ja nicht bis zu einer grenzenlosen Solidarität und Rückhaltlosigkeit entwickelt. Menschen hindern sich gegenseitig daran, Subjekte des Glaubens zu werden und zu sein. Gottes Einsatz zielt darauf, den Menschen in den Stand des Glaubens neu zu versetzen. Indem sich Gott den Menschen offenbarend schenkt, schenkt er ihnen mit sich selbst die Möglichkeit und Wirklichkeit der Entsprechung: des einen Menschen zum anderen und der Menschen zu Gott. Die Recht-Fertigung des Menschen ist zwar daher unwiderruflich in Gang gesetzt, aber sowohl ihre Vollendung steht aus, wie auch die katasthrophale Möglichkeit ihres Scheiterns an diesem von Gott durch seine Offenbarung aufgestellten Maßstab menschlichen Subjektseins besteht.

Für unsere Verhältnisse heißt das: solange wir uns noch als (absolute) Herren der Welt, der Natur, des Konsums und der Völker wähnen - und sei es nur auf dem Gebiet des wirtschaftlichen und technischen Fortschritts - solange kann von einem Subjektsein im Glauben keine Rede sein. Subjekt des Glaubens hat der Mensch näm-

---

26 Luthers und der reformatorischen Theologie Anliegen insgesamt ist heute gar nicht mehr aus prinzipiellen theologischen Überlegungen, auch nicht von katholischer Seite, wegzudenken. Wenn aber der Glaube selbst wieder als Praxis, als Ergreifen und Inanspruchnahme verstanden wird, dann eröffnet sich das Problem neu: Kann sich der Mensch selbst als Subjekt des Glaubens aktivieren oder ist er auch darin ganz von Gott abhängig? Das Problem läßt sich nur in der Erwählungs- bzw. Versöhnungslehre, also soteriologisch lösen. Wenn Gott sich allen Menschen zusagt, dann liegt es nur noch an uns, 'anfangsweise in Gottes Reich zu leben, indem wir Gott gehorchen' (Luther, Vaterunser, 36), also Gott in Anspruch nehmen. Wir werden also nicht durch uns selbst gerechtfertigt aufgrund irgendwelcher Leistungen; aber wir können nur als Glaubende Gerechtfertigte sein. Wenn wir das von Gott uns ermöglichte Subjektsein im Glauben ausschlagen und nicht praktisch wahrnehmen, treten wir natürlich nicht in die volle Realität des Gerechtfertigtseins ein. Die Entscheidung des Menschen wird also erst recht herausgefordert. Vgl. Küng, Rechtfertigung.

lich sowohl gegenüber seinen Mitmenschen wie auch gegenüber der Natur zu sein: er hat sich ihr gegenüber demnach nicht als ausbeutender Herr wie gegenüber den Mitmenschen nicht als ausnutzender Übermensch, sondern als verständiger Partner zu gebärden. Wir müssen uns der rettenden Wirklichkeit Gottes erinnern, von der wir zur Befreiung von unserem Herrsein berufen sind. Es fragt sich allerdings, wieviel Zeit uns noch bleibt. Die katastrophalen Folgen einer unmenschlichen Ausbeutung von Natur, Umwelt und Menschen schärfen nicht nur den Theologen den apokalyptischen Blick neu. Die Subjektwerdung der Menschen im Glauben steht offenbar neu vor einer weltweiten Entscheidung.

Daß sich gegen diese geschichtlichen Krise nicht die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christus ausspielen läßt, dürfte inzwischen klargeworden sein. Die Verläßlichkeit der Verheißung Gottes kann sich niemand ungeschichtlich im Sinne einer theoretischen Kalkulation oder transzendentaler Tricks schlauer Igel sichern. Sie ist allein eine Frage der Praxis der Menschen, inwieweit sie in der Lage sind, auf die Verheißung Gottes hin Hoffnung und Rettung für die Welt zu realisieren. Nur, wo jetzt mit dieser Praxis begonnen oder weitergemacht wird, gibt es eine reale Chance, gemeinsam und als Subjekt des Glaubens zu (über-) leben; und sei es, daß durch den Einsatz weniger die Katastrophe an allen vorübergeht.

Das Subjektsein des/der Menschen läßt sich nicht theoretisch wissen. Es ist in einem eschatologischen Sinn geschichtlich.

Das radikalisiert auch noch einmal den Begriff 'Kommunikation' in Anwendung auf das Verhältnis Gott und Mensch. Insofern diese Kommunikation wesentlich in der Entsprechung auf Gottes Offenbarung besteht, sind einige eben neuzeitliche Prämissen eigens abzuweisen. Der hier in Frage kommende Verstehensprozeß läßt sich nämlich nicht mit neuzeitlichen Kategorien erfassen. "Das Verstehen stellt überhaupt kein substanzontologisches Problem dergestalt, daß man das Einfühlungsvermögen thematisiert, fragt, wie es möglich ist, sich in die Empfindungswelt eines Anderen zu versetzen ('wie wenn ich dort wäre', 'wie wenn ich er wäre'), in seine Perspektive usw., um dann - den Solipsismus auf subtile Weise wegdenkend - eine Einheit des Handelns, eine Gemeinschaft der Perspektiven vorzugeben"[27]. "Ebensowenig kann ich - wie etwa Charles Morris - auf den commen sense setzen als das, was die Sprachvermögenden von vornherein eint und wovon her sie auch das Einverständnis über an sich Strittiges gleichsam abrufen können. Das Einverständnis ist das, was es ist, stets allein im Augenblick der Einverständniserklärung und allein für die an der vollständigen Sprachhandlung (inter-)aktiv Partizipierenden. Das Einverständnis läßt sich als solches nicht konservieren. Als erinnertes ist es nicht mehr derselbe 'Wert', der es im Augenblick des Vollzugs ist. Man kann es auch nur unter veränderten Bedingungen wiederholen, so daß es als wiederholtes nicht dasselbe ist und nicht dasselbe bedeutet. Zudem ist ein Einverständnis nicht eo ipso ein kritisches, und selbst wenn es ein solches ist, wird es zumeist nicht in einer Weise als solches selbstevident sein, das

---

27 Rainer Marten, Existieren, Wahrsein und Verstehen: Untersuchungen zur ontologischen Basis sprachlicher Verständigung, Berlin/New York 1972, 354; hier scheint mir ein sehr beachtlicher Versuch, zu einer konstruktiven Möglichkeit von Ontologie zu kommen, vorzuliegen.

es fraglos von allgemeinster Verbindlichkeit wäre"[28]. Hier werden recht kritische Punkte einer bislang unbefriedigend entwickelten praktischen Hermeneutik des Christentums angesprochen. Sie lassen sich nur dann als theologisch inspirierende Anfragen umsetzen, wenn christologische Kategorien des Verstehensprozesses zwischen Gott und den Menschen entwickelt werden. Diese stehen dann unter bestimmten Ansprüchen: Offenbarung und Glaube als entscheidende Momente des einen Prozesses der Gemeinschaft von Gott und den Menschen zu thematisieren; das eschatologische Moment des Prozesses voll zum Tragen kommen zu lassen, ohne Rückversicherung auf einen common sense; die Fage ist zu lösen, wie die Erinnerung des befreienden Leidens Jesu unter veränderten Umständen ungeschichtliche Verzerrungen vermeidend ausgerechnet Identität gewinnen, stabilisieren, retten helfen kann; die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen aufgrund seiner Offenbarung und des Glaubens der Menschen ist in ihrer Selbstevidenz nicht zu überschätzen, als sei sie fraglos von allgemeinster Verbindlichkeit; Jesus selbst ist als Subjekt der Offenbarung und als Subjekt des Glaubens vorzustellen; der Heilige Geist muß schließlich in seiner Relevanz für den Verstehens-, Kommunikations- und Erinnerungsprozeß vor allem in praktischer Absicht artikuliert werden.

Der Glaube erscheint dann selbst als ein höchst risikoreiches Unterfangen; daß sein Scheitern unmöglich ist, muß selbst Gott geglaubt werden. Gott muß als Grund der Verläßlichkeit des Glaubens geglaubt werden; wo der Mensch als Subjekt des Glaubens in der Pose des 'Überlegenen' - wenn auch wider den weltlichen Augenschein - auftritt, hat er sich selbst verfehlt. Der Mensch ist nämlich nicht in der Lage, dem Glauben Verläßlichkeit zu verleihen, die er anderswo nicht sicherzustellen vermag. Erst der Zweifel bzw. seine Möglichkeit läßt den Glauben als Glauben erscheinen. Niemand ist sich seiner selbst und seines Glaubens sicher; der Verläßlichkeit des Glaubens kann man sich nicht theoretisch versichern. Was also erinnernd behauptet wird, wozu der Mensch als Subjekt des Glaubens ausgreift, bleibt - auch als geglaubte Offenbarung - zu hoffen. Der eschatologische Sinn der Geschichte Gottes mit den Menschen liegt in der Aussichtslosigkeit für den Menschen, sich absolut oder Gott und das Kommen seines Reiches bestimmen zu wollen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte, nach dem, was wahr ist und sein soll, stellt sich nicht in der Dimension des Wissens. Sie stellt sich nur in der grundsätzlicheren Dimension des Glaubens. Dadurch bleiben die menschliche Existenz, die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, dadurch bleiben Offenbarung und Glaube stets problematisiert. Glaube ist der Aufbruch aus vermeintlicher Sicherheit zu einem Leben der Freiheit mit Gott.

28 Ebd.

C. PNEUMATOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Die Überschrift dieses letzten Arbeitsteils ist eine Problemanzeige. Sie benennt indirekt den Fluchtpunkt der Perspektiven, die bei der Behandlung des Themas entfaltet werden: Pneuma. Erkennbar ist bislang allenfalls, daß es ohne Berücksichtigung dessen, was in der christlichen Rede mit 'Pneuma' zum Ausdruck gebracht wird, kaum eine theologische Theorie der Kommunikation geben kann[1]. Erkennbar ist auch, daß die theologischen Aspekte einer Fundamentaltheorie der Kommunikation die Erfahrung des Geistes Jesu Christi zur Basis haben[2]. Bei allem Vorbehalt ist deshalb zu erwarten, daß es nicht eine Theologie der Kommunikation geben kann, wenn sie nicht letztlich eine Theologie des Heiligen Geistes, also Pneumatologie ist. Umgekehrt wird sich im Laufe der folgenden Überlegungen abzeichnen, daß vom Heiligen Geist vornehmlich im Kontext menschlicher Kommu-

---

1 Vgl. Anton Rotzetter (Hrsg.), Geist wird Leib, Einsiedeln 1979, 19 ff., 41 ff.; Heinrich Balz, Theologische Modelle der Kommunikation, Gütersloh 1978; Hans-Dieter Bastian, Theologie der Frage: Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München 1969; Wolfgang Bartholomäus, Kommunikation in der Kirche: Aspekte eines theologischen Themas, in: Kommunikation in der Kirche, Concilium, Heft 1 (14. Jg.) 1978, 62 ff.; Wolfgang Bartholomäus, Evangelium als Information: Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Zürich u. a. 1972; Heribert Mühlen, Ich-Du-Wir, Münster 3. Aufl. 1968; ders., Una mystica Persona, Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn 3. Aufl. 1968; ders., Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes, in: Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. Feiner / M. Löhrer, Band III.2, Das Christusereignis, Einsiedeln u. a. 1969, 513 ff.; Bernhard Klaus (Hrsg.), Kommunikation in der Kirche, Gütersloh 1979, 17 ff.; - meines Erachtens sind trotz der Bemühungen Mühlens bislang kaum nennenswerte Fortschritte erzielt worden, diesen Zusammenhang sachgemäß und präzise zu bestimmen.

2 Um so bedauerlicher, wenn davon bei der Entwicklung eines 'kommunikationstheoretischen Sakramentenverständnisses' überhaupt nicht die Rede ist: vgl. Alexandre Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramententheologie, Darmstadt 1979, 106 ff.; vgl. aus anderer Sicht: Leonardo Boff, Erfahrung von Gnade: Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978, 283 ff., 295 f.

nikation die Rede ist. Dieser Sachverhalt muß näher bestimmt werden.

So qualifiziert der Ausdruck 'pneumatologisch' die Perspektiven als Aspekte einer Lehre vom Heiligen Geist. Damit wird der bisher methodisch und inhaltlich gewichtige christozentrische Ausgangspunkt keineswegs verlassen; er wird vielmehr um eine wesentliche Dimension seines Verständnisses aufgrund der Erfahrung des Geistes Jesu Christi vertieft und erweitert. Dadurch wird vor allem auch eine schärfere Konturierung der spezifisch christlichen Sicht und Praxis menschlicher Kommunikation möglich.

Der Begriff 'Perspektiven' drückt wie schon zuvor aus, daß die Analysen in eine bestimmte Situation eingebunden sind. Das wirft gerade für die nächsten Kapitel Probleme für ein - von Apel - empfohlenes Verfahren auf, im Rückgang auf das, was wir notwendigerweise immer schon bei uns selbst und den anderen als normative Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung voraussetzen müssen, normative Strukturen menschlicher Kommunikation zu bestimmen. Das Problem der Perspektivität und der Verallgemeinerungsfähigkeit entdeckter Bedingungsmöglichkeiten spitzt sich jetzt zu. Die geschichtliche, die situative Relativität des 'immer-schon' vermag unter Umständen die Verallgemeinerungsfähigkeit in Frage zu stellen. Diese - hermeneutisch relevante - Ausgangsposition muß daher selbst zum Gegenstand der Analyse werden. Die 'Situiertheit' des Menschen muß sich als hermeneutische und inhaltliche Leitlinie der Analysen selbst niederschlagen.

Die folgenden drei Kapitel haben im Gegensatz zu den vorhergehenden eine andere Zielsetzung und deshalb auch einen anderen Charakter. Zwei Aufgaben stehen im Vordergrund; es handelt sich - methodisch gesprochen - um eine Zusammenfassung der bislang entscheidendsten Gesichtspunkte hinsichtlich des Themas. Diese Zusammenfassung zerfällt in (a) Sammlung prinzipieller Kriterien und Strukturen, (b) Synthese ausschlaggebender Gesichtspunkte in einen integrativen Verstehensansatz.

Unter diesen formalen Rücksichten befaßt sich das erste Kapitel mit den philosophischen Aspekten der 'menschlichen Kommunikation'; das zweite Kapitel stellt die theologischen Gesichtspunkte heraus; das dritte Kapitel klärt schließlich das Verhältnis von Kommunikation und Offenbarung inhaltlich sowohl formal im Kontext des auch methodischen Wechselbezugs von Philosophie und Theologie.

I. DIE GRUNDSITUATION DER MENSCHEN

Es gilt einen Begriff der menschlichen Kommunikation zu entwickeln, der zwar den Dualismus von 'privat-intim' und 'gesellschaftlich-politisch' nicht ignoriert, aber kritisch zu seiner Überwindung beiträgt. Denn nur so läßt sich einerseits der fundamentalen Bedeutung von Kommunikation für die Existenz der Menschen Rechnung tragen und andererseits diese Relevanz aufzeigen. Ein derartiges Verständnis beinhaltet wenigstens drei kritische Momente:

a) Es soll vermieden werden, den Menschen in seiner konkreten, geschichtlichen Existenz zugunsten eines scheinbar weltmaßstabsgerechten Umgangs mit Geschichte und Gesellschaft zu übergehen, der mit der Abstraktion um den Preis unmittelbarer Erfahrung zu erkaufen wäre; dagegen soll strikt am anthropologischen Standpunkt einer Theorie menschlicher Kommunikation in den Dimensionen von Geschichte und Gesellschaft festgehalten werden, durch den die Betroffenheit von Menschen selbst Horizont der Reflexion bleibt.

b) Es soll ein mechanistisches bzw. kybernetisches Modell menschlicher Kommunikation überwunden werden, das die Interaktion von Menschen zwangsläufig auf beobachtbares Verhalten verkürzt; demgegenüber ist in Anschlag zu bringen, daß der Mensch sich einerseits stets in Kommunikation befindet, ohne total verfügbar zu sein, und andererseits mehr als nur Beobachtbares und Nachprüfbares vollzieht.

c) Es soll das Konzept von der Priorität der Subjekt-Objekt-Relation als Prinzip manschlicher Wirklichkeit sowie ihrer Erfassung verlassen werden; statt dessen soll von der Priorität der Subjekt-Subjekt-Relation als Prinzip der Wirklichkeitsvollzüge ausgegangen werden.

Es ist hier nicht nur von der fundamentalen Bedeutung der menschlichen Kommunikation zu reden, sondern vielmehr davon, daß sie das Fundament menschlicher Existenz ist. In welcher Weise sie dies ist, soll beginnend mit der Summe an Kriterien und Strukturen hinsichtlich der menschlichen Kommunikation aufgezeigt werden.

Es geht um ein normatives Kommunikationsverständnis. Zu rekonstruieren sind nicht einfach faktische Formen von Kommunikation, sondern unerläßliche Bedingungen und Bedingungsgeflechte. In diesem Sinne ist von 'normativen Strukturen' die Rede. Gemeint sind unabdingbare, zusammenhängende reale (d.h. praktische) Bedingungen realer menschlicher Kommunikation. Diese normativen Strukturen sind von maßstäblichem Format: an ihnen wird zugleich deutlich, wie und inwieweit die realisierte Form menschlicher Kommunikation ihrer eigenen Bedingung gerecht wird oder gar widerspricht. Dabei wird klar, wie Kommunikation sein soll bzw. sein sollte, damit ihr das Prädikat 'menschlich' nicht nur ideell, sondern auch faktisch zukommt.

Sofern es um die menschliche Kommunikation nicht nur hinsichtlich ihrer praktischen Realisation, sondern auch hinsichtlich ihrer theoretischen Reflexion geht, sind Kategorien erforderlich, in der eine Theorie zur Sprache kommen kann. Diese Kategorien sind gegenüber der Realität selbst sekundär; in der Bestimmung dessen, was normative Strukturen sind, sind sie unerläßlich. Die Bestimmung normativer Strukturen bildet Kategorien aus, so wie die Kategorienbildung nicht ohne die Bestimmung normativer Strukturen abgeht. Weil es sich nicht um beliebige Kategorien handelt, sondern aufgrund ihres Entstehungsprozesses um normative Kategorien, werden sie im folgenden als Kriterien bezeichnet. Gemeint sind Meta-Kategorien, die nicht nur eine bestimmte Aussageform sind, sondern bestimmende Aussageform. Sie sind gleichermaßen Gegenstand der Transzendentalphilosophie Kants wie der Philosophie des Aristoteles[1]. Kategorien, die ein kritisches Element bei sich haben[2], sollen nicht nur als prinzipielle Aussageformen zur Verfügung stehen, sondern zugleich der Überprüfung ihrer Anwendung dienen; ähnlich der Funktion der normativen Strukturen, die ebenfalls der Überprüfung ihrer Realisierung dienen können. Für eine solche Funktion würden beliebig vermehrbare Kategorien nicht ausreichen; sie würden einen unauflöslichen Zirkel zwischen Faktischem und abgeleiteten Kategorien begünstigen. Was die 'Kategorien' zu 'Kriterien' bestimmt,

---

1 Vgl. Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim 1964, 282 - 296; vgl. Wissenschaftstheoretisches Lexikon, a.a.O., 304 - 307 mit 335 - 337.

2 Vgl. Hans Michael Baumgartner, Kategorie, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, a.a.O., Band 3, 761 - 778.

ist erstens, daß sie die normativen Strukturen zum Ausdruck bringen, und zweitens, daß sie sich der Bestimmung dieser Strukturen verdanken. Dadurch erhalten sie jenen normativen Charakter, der den Aufbau einer kritischen Theorie der Kommunikation ermöglicht.

Kriterien werden in erster Linie angewendet, um einen unentschiedenen Sachverhalt (Problem) zur Entscheidung zu bringen. Es geht darum, ein Urteil von einem Sachverhalt zu bilden. Weil das nicht abstrakt möglich ist, gehört zur Anwendung von Kriterien die Situation, für die sie eine Rolle spielen[3]. Die hier zusammenfassenden Kriterien beziehen sich auf die praktische menschliche Kommunikation in theoretischer Hinsicht. Sie dienen dazu, die menschliche Kommunikation zur Entscheidung zu bringen. Das heißt: Die menschliche Kommunikation zu bestimmen, zu beurteilen - notfalls im Widerspruch zu ihrem faktischen Zustand. Letztlich ist dieser Prozeß nicht theoretisch zu leisten; er kann nur in der Kommunikation selbst vollzogen werden. Die theoretische Reflexion verweist deshalb allein schon unter formalen Gesichtspunkten in die Praxis, in den konkreten Vollzug von Kommunikation.

Der erste Abschnitt befaßt sich mit den Kriterien und Strukturen der Interaktion. Der zweite Abschnitt bemüht sich um eine Synthese der formalen und inhaltlichen Vorgaben, indem er ein prinzipielles Verständnis menschlicher Kommunikation skizziert, dem eine integrative Tragfähigkeit als Basistheorie nicht abzusprechen ist.

Das Herausfinden von Kriterien und Grundstrukturen ist nur durch einen systematischen Suchprozeß möglich, der durch die Frage konstituiert wird: welche Kriterien und Grundstrukturen sind unabdingbar und voneinander unableitbar, um menschliche Kommunikation theoretisch wie praktisch bestimmen zu können? Dabei ist es notwendig, von den notwendigen Bestimmungen menschlicher Kommunikation zu den hinreichenden Bestimmungen voranzuschreiten. Gesucht werden also Kriterien, die für eine Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation entscheidend sind, sowie Grundstrukturen, die für den praktischen Vollzug der Kommunikation unverzichtbar sind.

Der Suchprozeß läßt sich mit einem Bild verdeutlichen: um die Bedingungen, denen sich die Existenz eines Baumes verdankt, in den Blick zu bekommen, ist der Baum einmal 'von oben', einmal 'von unten' und einmal 'von der Seite her' zu betrachten. 'Von oben' wird der Boden als Bedingung des Baumes erkennbar, in den hinein er verwurzelt ist. 'Von unten' werden die Sonne und der Regen sichtbar, in die der Baum hineinragt. 'Von der Seite her' wird die Verbindung mit Luft, Wind und anderer belebter Natur deutlich, in die der Baum gestellt ist. Drei unterschiedliche Sichtweisen legen drei

3 Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band I, Tübingen 1979, 188 f.

verschiedene Bedingungszusammenhänge des Baumes frei, die für sich gesehen autonom, in bezug auf den Baum aber kooperativ sind. Die Reflexion auf die unterschiedlichen Sichtweisen beziehungsweise Perspektiven führt zur Erfassung des theoretischen Rahmens, den ich in Anschlag bringen mußte, um die Ökologie des Baumes zu begreifen, der aber auch durch die Eigenart des Baumes folgerichtig aufgenötigt wurde. Die Standorte des Betrachters sind nicht unabhängig vom Standort des zu Betrachtenden.

In Analogie zur 'menschlichen Kommunikation' heißt das: die Kommunikation wird hinsichtlich autonomer, aber für die Existenz der Kommunikation kohärent wirkender Bedingungszusammenhänge analysiert. In der Reflexion des dabei unumgänglich anzuwendenden Begriffsrahmens lassen sich zugleich die Kriterien herausfinden, durch die sich in der Theorie die Darstellung eines Sachverhalts aus dem Bereich der menschlichen Kommunikation von Darstellungen eines Sachverhaltes aus anderen Bereichen unterscheiden läßt.

Der Prozeß der Suche nach Grundstrukturen in Kriterien ist deswegen kein unendlicher Rückschritt, weil die Frage nach den Kriterien der Kriterien unsinnig ist. Kriterien, die sich als 'letzte Maßstäbe der theoretischen Verarbeitung menschlicher Kommunikation' aufstellen lassen, müssen ihre Unhintergehbarkeit dadurch unter Beweis stellen können, daß ihre Hinterfragung auf eben diese Kriterien wieder zurückführt. Gleiches gilt in praktischer Hinsicht für die Grundstrukturen. Ja, selbst die Grundstrukturen einer Kriterienbildung der menschlichen Kommunikation müssen mit den Grundstrukturen der menschlichen Kommunikation in praktischer Hinsicht letztlich identisch sein.

Beim Suchprozeß haben empirische Sachverhalte, wie sie etwa durch Mead ins Blickfeld gekommen sind, inspirierenden und wegweisenden Charakter. Allerdings ist die Bestimmung menschlicher Kommunikation nicht induktiv möglich. Kriterien und Grundstrukturen lassen sich auch für den Empiriker oft nicht mit empirischen Verhältnissen, sondern nur gegen sie aufdecken. Um Bedingungszusammenhänge normativen Charakters herauszufinden, ist also nicht zu untersuchen, warum Sachverhalte sind, wie sie sind, sondern, warum sie überhaupt sein können, welches die ihnen zugrunde liegenden Strukturen sind, die - seien sie auch historisch gewachsen - Sachverhalte in diesem oder jenem Bereich ermöglichen. Die Tötung eines Menschen beispielsweise kann eine Untersuchung anregen, wie es dazu kam und wie ein solcher Vorgang vor sich geht. Hier wird empirisch viel festzustellen sein. Es ist aber auch eine Untersuchung möglich, um offenzulegen, warum und wie Menschen in ein Verhältnis zu- und gegeneinander treten können, innerhalb dessen dann jemand einen anderen Menschen töten kann. Die Tötung eines Menschen wäre zum Beispiel gar nicht denkbar, wenn Menschen nicht 'mit' Menschen leben würden und müßten. Sie wäre nicht einmal verwerflich, wenn dieses 'Mit-sein' nicht als normativ auszuweisen wäre und durch die Tötung pervertiert werden würde.

Zur Bestimmung gelangen sollen nun Grundlage, Grundvollzug und Grundvoraussetzung (Ziel mit begründetem Charakter für den Vollzug auf das Ziel hin) menschlicher Kommunikation hinsichtlich der dazu erforderlichen Kriterien und Grundstrukturen, wobei die Wortwahl selbstverständlich definitiorische Setzungen beinhaltet. Dabei geht es stets um einen philosophisch-anthropologischen Kontext dieser Bestimmung.

1 Kriterien und Grundstrukturen

Feuerbachs entscheidender Bruch mit dem Deutschen Idealismus bezieht sich auf die 'Entdeckung des Du', wobei das Potential dieser Entdeckung gar nicht genug von ihm ausgeschöpft worden ist. Die 'Entdeckung des Du', die sicherlich nicht ohne die vorhergehende, bei Kant begonnene, bei Fichte zum Höhepunkt getriebene Wende zur Praktischen Philosophie denkbar ist, hatte gegenüber der Hegelschen Philosophie beispielsweise einen gewichtigen Vorteil: sie wurde nicht von vornherein wieder in ein transzendentales, idealistisches Philosophiesystem integriert, sondern bekam selbst den Status einer Grundlage des Philosophierens. Für Feuerbach drückt sich dies in der Rede vom Ich-Du-Dialog aus; abstrakter gesprochen: in der Subjekt-Subjekt-Relation. Sie wird der Subjekt-Objekt-Relation nicht neben- und gar eingeordnet; sie wird auch nicht in ein quasi-göttliches Subjektsein oder in ein alles Subjekthafte bestimmendes Prinzip, etwa die Sittlichkeit, aufgehoben, sondern als eigenständige, ja vorrangige Kategorie der menschlichen Existenz angesehen, in der das für den Menschen unhintergehbare 'mit-anderen-Menschen-sein' ausgedrückt und als wesentlich bestimmt wird. 'Mit-Sein' umfaßt allerdings, darauf hat die Marxsche Kritik an Feuerbach hingewiesen, nicht nur - wie die Thesen Feuerbachs nahelegen - die menschliche Existenz in einem abstrakt-ontologischen Sinne. Wenn nämlich die menschliche Existenz in ihrer Grundstruktur erfaßt werden soll, ist das 'Mit-Sein' als die gesellschaftlichen und geschichtlichen Dimensionen der menschlichen Existenz einbeziehende Grundstruktur zu denken. Eine asoziale und ahistorische Form des Mit-Sein kann nicht als Grundstruktur, sondern allenfalls als schlechte Abstraktion davon angenommen werden; es dürfte aber auch in seiner extremsten Form nicht real sein. Ein solches Mit-Sein wäre ja vor aller gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung zu denken, so daß gar nicht angemessen von Mit-Sein gesprochen werden könnte. Martin Buber faßt das Mit-Sein unter dem Terminus 'Dialogik' in der Kategorie des Zwischen. Dadurch betont er einerseits, daß das Mit-Sein die Grundform des Dialogs hat, und unterscheidet sich andererseits darin von Heideggers Verwendung des Mit-Seins, das ja bei Heidegger ein Existential neben anderen ist.

Entscheidend ist, ob die Grundstruktur 'Mit-Sein' tatsächlich für den Menschen nicht hintergehbar ist und ob ihr nicht andere Strukturen übergeordnet sind. Sofern allerdings alle anderen menschlichen Wirklichkeitsdimensionen und -vollzüge in sich zusammenbrechen würden und sinnlos wären, wenn Mit-Sein in einem Gedankenexperiment als nicht vorhanden angenommen werden würde, kommt dem Mit-Sein eine Priorität als Grundstruktur menschlicher Kommunikation, die die menschliche Existenz entscheidend bestimmt, zu. Das Kriterium Subjekt-Subjekt-Relation entspricht dem Mit-Sein: es wird dadurch zum Ausdruck gebracht, wie Mit-Sein und menschliche Kommunikation vollzogen werden sollen, und es unterscheidet unter dieser Hinsicht die menschliche Kommunikation von weniger grundsätzlichen Existenzweisen.

Bubers Fassung des 'Mit-Seins' darf nicht ahistorisch und ungesellschaftlich mißverstanden werden. Er will vielmehr ausdrücken, was in allem geschichtlichen Vergehen und gesellschaftlichen Wandel konstant und für geschichtliche und gesellschaftliche Prozesse grundlegend bleibt. Geschichtliche und gesellschaftliche Prozesse finden statt, um durch Bewahrung und Veränderung das für die Existenz des Menschen konstitutive Mit-Sein zu sichern und qualitativ zu entfalten. Damit ist nicht optimistischer Geschichtsauffassung das Wort geredet, sondern der Hoffnung derer, die um ihr Mit-Sein kämpfen müssen. Wo immer Mit-Sein unter den Maßstab der Subjekt-Objekt-Relation gerät, ist der Mensch schon verdinglicht. Die Existenz jedes Menschen ist an die Existenz der anderen gebunden.

Mit dem Kriterium 'Subjekt-Subjekt-Relation' wird das 'Mit-Sein' so bestimmt, daß die das Mit-Sein vollziehenden Menschen einander als Subjekte ihrer Handlungen anerkennen bzw. sich gegenseitig zum Subjektsein zu verhelfen. Natürlich kann ein Mensch auch ein Objekt für den anderen sein (zum Beispiel für den Arzt hinsichtlich seines gebrochenen Arms). Ausschlaggebend bleibt aber, wodurch das Mit-Sein grundsätzlich bestimmt und beherrscht ist.

Im ersten Schritt ergeben sich somit als <u>erstes Kriterium: Subjekt-Subjekt-Relation,</u> als <u>erste Grundstruktur: Mit-Sein.</u>

Menschliche Kommunikation ist durch die Grundstruktur Mit-Sein grundlegend bedingt, allerdings unzulänglich. Auch der sprachliche Aspekt reicht nicht aus, um die Bedingungszusammenhänge näher zu bestimmen, denn die Sprache wird ja erst im Kontext menschlicher Kommunikation in ihrer dialogischen, vermittelnden Funktion bestimmt. Jedoch weist die Sprache auf einen anderen Bedingungszusammenhang hin, der - soll menschliche Kommunikation vollzogen werden - unerläßlich ist. Die gegenseitige 'Anerkennung' der Kommunikationspartner als gleichberechtigte, freie Subjekte der Kommunika-

tion ist eine Grundstruktur, die das Mit-Sein vollzieht und als Mit-Sein durch und in der Kommunikation aktualisiert.

Ohne die gegenseitige Anerkennung wird das Mit-Sein der Menschen nicht vollzogen. Ohne das Mit-Sein ist der Vollzug von Anerkennung unmöglich. Anerkennung impliziert: jemandem zutrauen, daß er als Subjekt gemeinsamer Kommunikation auftritt; jemandem vertrauen, daß er sich als Subjekt der Kommunikation bewährt, indem er mir als das andere Subjekt der Kommunikation gerecht zu werden vermag; sich jemandem anvertrauen, indem ich mich dem anderen eröffne und mitteile im Vorgriff auf meine Anerkennung durch ihn. Gegenseitige Anerkennung setzt - wenn sie nicht einfach nur hochgestochen benannte gattungsgeschichtlich bedingte Abhängigkeit ist - die freie Entscheidung, den freien Entschluß zugunsten der Beziehung mit dem anderen Menschen voraus. Freiheit ist also eine notwendige Voraussetzung menschlicher Kommunikation, die aber ihre kommunikative Bedeutung und Struktur erst in der Kommunikation erhält und in der Anerkennung zur Geltung kommt.

'Anerkennung' ist eine unerläßliche praktische Bestimmung menschlicher Kommunikation, die das Mit-Sein kommunikativ in Geltung setzt. Theoretisch kommt dieser Sachverhalt in dem Kriterium 'Dialogisches Prinzip', kurz: 'Dialogik' zum Ausdruck, weil damit die Gleichursprünglichkeit von Ich und Du (als Mit-Sein) in der Kommunikation erfaßt wird. 'Dialogik' ist daher eher ein Gegenbegriff zu 'Kausalität' als zu 'Dialektik'. Im ursprünglichen Sinn ist die Dialektik die der Anerkennung inhärente sprachliche Struktur. 'Dialogik' bestimmt die 'Anerkennung' als Prozeß der Gemeinschaft aufgrund von Selbständigkeit und der Selbständigkeit aufgrund von Gemeinschaft der Kommunikationspartner. Das impliziert nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern - und hier erweist sich 'Dialogik' als Unterscheidungskategorie - als Verhältnis von freien Subjekten zueinander.

Ohne 'Dialogik' würde sich Anerkennung als einseitige Angelegenheit vollziehen und begreifen lassen. Das ist dadurch normativ ausgeschlossen. Zugleich erweist sich so das Mit-Sein als dialogisches: nicht Mensch neben, über oder unter jemandem zu sein, sondern mit anderen. Eine aktivische, auf Gegenseitigkeit angelegte Form; ohne jede privatistische oder lediglich auf Intimität gerichtete Tendenz. Dieses privatistische Mißverständnis konnte nur durch die Fixierung auf die Worte Ich und Du kommen. Die Grundbe-

deutung der 'Dialogik' liegt aber vielmehr darin, daß sie für jede Form zwischenmenschlicher Wirklichkeit in Anschlag zu bringen ist - sei sie nun privat oder öffentlich. Ohne seine Geltung wären auch verselbständigte Formen zwischenmenschlicher Wirklichkeit wie etwa öffentliche Institutionen niemals entstanden. Es ist keineswegs Blauäugigkeit gegenüber der Komplexität gesellschaftlicher Subsysteme, auch für sie 'Dialogik' in Anschlag zu bringen. Damit ist keiner romantischen Systemveränderung das Wort geredet. Aber wo neuzeitliche Subsysteme (z.B. Bürokratie als Machtverwaltung) sich von den Menschen entfremden und Menschen untereinander entfremden (z.B. Massenkommunikationsmittel wie Fernsehen), zeigt sich gerade, daß der Verlust an Anerkennung zugleich den Verlust an (Zwischen-) Menschlichkeit und an Kommunikation bedeutet. Anerkennung wird nicht vollzogen, sondern in juristischen Verfahren geregelt. Nicht die Reduktion solcher Komplexität, sondern das 'zur-Geltung-bringen' der Dialogik in ihr ist erforderlich. Über die Wege dahin muß gestritten werden.

Im zweiten Schritt erweisen sich folglich als zweites Kriterium: Dialogik, als zweite Grundstruktur: Anerkennung.

Ein sehr entscheidender Aspekt fehlt bislang, ohne den die bisherigen Elemente nicht integriert werden können. Um menschliche Kommunikation - theoretisch gesprochen - nicht nur vom Grundbestand und vom Grundvollzug, sondern auch in ihrer Gesamtheit bestimmen zu können, muß das Kriterium 'Intersubjektivität' eingeführt werden. Es läßt sich weder von Subjektivität noch von Objektivität noch aus dem Verhältnis von beidem ableiten: ohne den Rückgriff auf Intersubjektivität werden Objektivität und Subjektivität gar nicht recht verständlich. Gerade das haben ja die Analysen im Anschluß an Feuerbach und Buber gezeigt. 'Intersubjektivität' läßt sich nicht einfach von der Einheit oder Gleichheit von Bewußtseinsströmen denkender Individuen, von ihrer 'Menschheit' oder von ihrem gemeinsamen Ursprung aus dem unbedingten Anspruch der Vernunft ableiten. 'Intersubjektivität' zielt als Kriterium auf die Bestimmung der Ganzheit der in verschiedenen Konkretionen (Leiden, Argumentieren, Arbeiten) bestehenden Kommunikation. Zum Ausdruck gebracht wird damit, daß sich menschliche Kommunikation nur im Blick auf eine alle Menschen real umfassende Kommunikation vollziehen kann und dies im buchstäblichen Sinne eine Vor-Bedingung von Kommunikation ist. 'Universale Solidarität' ist dementsprechend eine unverzicht-

bare Grundstruktur menschlicher Kommunikation, das Zielprojekt, das Woraufhin menschlicher Kommunikation. Die Begrenzung menschlicher Kommunikation auf bestimmte Klassen oder Gruppen ist die Behinderung beziehungsweise Verhinderung des Subjektseins von Menschen. Diese Grundstruktur ermöglicht identitätsbildende und -bewahrende Transzendierung der konkreten Situation auf neue (bessere) Situationen hin.

Der Versuch, der idealen Kommunikationsgemeinschaft (was mit erfüllter universaler Solidarität identisch wäre) ausschließlich den Status eines regulativen Prinzips zuzugestehen, löst nur vordergründig die Verlegenheit der Philosophie, diese Gemeinschaft als Ziel und damit als Voraus-Setzung rational zu sichern. Denn als regulative Idee verlöre die ideale Kommunikationsgemeinschaft eine real konstitutive Funktion für die menschliche Kommunikation jetzt und heute. Sie verbliebe vielmehr in der Dimension des Denkens, in der ihr nur eine ideale, über die Entscheidungen des Menschen das Handeln steuernde Funktion zukäme. Sie wäre also nur für den Begriff menschlicher Kommunikation interessant. Demgegenüber hat aber die 'universale Solidarität! als reale Voraus-Setzung eine für den Vollzug menschlicher Kommunikation heute konstitutive Bedeutung, so daß 'Intersubjektivität' entsprechend über das Ziel der Kommunikation normativ Auskunft gibt. Vollzüge, die sich für Kommunikationsprozesse ausgeben, aber nicht auf die universale Solidarität hin orientiert sind, lassen sich als scheinbare Kommunikationsprozesse entlarven.

Im dritten Schritt stellen sich also heraus als <u>drittes Kriterium: Intersubjektivität,</u> als <u>dritte Grundstruktur: Universale Solidarität.</u>

Mit diesen Bestimmungen sind unableitbare Bedingungen menschlicher Kommunikation hinreichend, wenn auch nicht erschöpfend festgestellt. Unableitbarkeit besagt, daß diese Kriterien und Grundstrukturen nur innerhalb der Bestimmung menschlicher Kommunikation eruiert werden können. Zur Bestimmung gelangten jeweils Grundlage, Grundvollzug und Grundziel menschlicher Kommunikation, wobei die Begriffs- beziehungsweise Wortwahl selbstverständlich definitorische Setzungen beinhaltet. Deutlich wird durch diese erste Sammlung von Kriterien und Grundstrukturen aus der Diskussion philosophischer Perspektiven, die jetzt noch in einen integrativen und kohärenten Verstehensansatz überführt werden müssen, daß die

menschliche Existenz grundsätzlich durch die Kommunikation bestimmt wird. Mit jedem Schritt wurde nämlich die menschliche Kommunikation unter jeweils anderer Hinsicht in ihrer fundamentalen Bedeutung für die menschliche Wirklichkeit aufgewiesen. Die folgenden Überlegungen werden dies noch eindringlicher zeigen.

2 Zur Problemlage

Eine philosophische Theorie menschlicher Kommunikation läßt sich nur in einem schrittweisen Verfahren entwickeln, so daß jeder Gedanke erst zur Diskussion gestellt und kritisch untersucht werden kann. Dazu bedarf es aus methodischen Gründen einer inhaltlichen Zurückhaltung. Deshalb wird der folgende Versuch, für die Vielzahl der skizzierten Momente menschlicher Kommunikation einen Ansatz von integrativer Tragfähigkeit zu entwickeln, sowohl auf die Einführung eines dazu erforderlichen Grundbegriffs beschränkt wie auch in die Darstellung der Problemlage zu einer solchen Theorie eingebettet sein.

Der erste Schritt gilt der Einführung in das Verständnis der menschlichen Kommunikation als Grundsituation der Menschen. Ein zweiter Schritt besteht in der Untersuchung der Bedingtheit der Grundsituation der Menschen.

2.1 Die Grund-Situation

Als "Grundsituation des Menschen verstehe ich diejenige Situation, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen nur denkbaren Situationen des Menschen als letztlich bestimmend zugrundeliegt und in ihnen präsent ist"[1]. Diese Grundsituation der Menschen ist die menschliche Kommunikation: sie ist sowohl die Ursprungssituation aller anderen Situationen wie auch bleibendes und tragendes Fundament jeder konkreten Situation. Die menschliche Kommunikation ist die Situierung des Menschen.

---

1 Ebeling, I., 189.

Ehe der Begriff (Grund-)Situation in seinen wesentlichen Aspekten abgeklärt wird, soll eine kurze methodische Vorbemerkung die Art des Vorgehens verdeutlichen. In zwei weiteren Punkten sollen entscheidende inhaltliche Gesichtspunkte des Ansatzes zur Sprache kommen, um dann den Verstehensansatz zu resümieren.

1. Um etwas als es selbst zu verstehen, muß ich auf etwas anderes zurückgreifen, durch das das 'als' zuerst einmal konstituiert wird. Dieser Sachverhalt ist eine "hermeneutische Notwendigkeit"[2]. Um etwa eine Mutter als Mutter verstehen zu können, muß ich mich auf das Kind rückbeziehen, während zugleich die Mutter sowohl für das Verständnis wie für das Selbstverständnis des Kindes notwendig ist. Dies mag aufgrund des genetischen Gefälles der Relation von Mutter und Kind noch recht einleuchtend sein. Wenn die Relation aber selbst nicht so eindeutig verständlich ist, erscheint das 'als' wiederum selbst erklärungsbedürftig. Wenn nun die menschliche Kommunikation als Grundsituation der Menschen und die Grundsituation der Menschen als menschliche Kommunikation interpretiert wird, so muß durch diese Interpretation auch die jeweilig methodische und inhaltliche Bedeutung mit aufgeklärt werden. Dies geschieht durch die Entfaltung der wesentlichen Momente des Begriffs 'Grundsituation' im Hinblick auf seine hier vorgenommene Verwendung.

2. Der Begriff 'Situation' findet sich zumeist unreflektiert in den vorangegangenen Überlegungen genannter Philosophen und Theologen - und sei es in Wortverbindungen wie Kommunikationssituation, Entscheidungssituation oder Gesprächssituation. Mit diesem Begriff suchen sich die Konzepte methodisch den Zugriff auf die konkrete, geschichtliche Dimension menschlicher Existenz zu sichern. Inhaltlich wird dadurch deutlich: die konkrete Situation der Menschen ist das A und O jeder theoretischen wie praktischen Bestimmung der Humanität, ja: "Für das Menschsein ist konstitutiv, was seine Situation konstituiert"[3]. Und eben dies ist die menschliche Kommunikation. Auch der alltägliche Wortgebrauch von 'Situation' macht die existentielle Betroffenheit von Menschen zum Ausgangspunkt und zur Grundlage ihrer Besprechung.

---

2 Jüngel, Geheimnis, 33.

3 Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Tübingen 1979, 211.

Eine knappe Skizze der wichtigsten Momente der 'Situation' und ihrer neuzeitlichen Interpretation zeigt, daß mit diesem Begriff weit mehr als die formale Anbindung der Theorie an die konkrete Existenz von Menschen gewonnen ist.

Ohne Zweifel gehört der Begriff 'Situation' vor allem in die geschichtsphilosophische, hermeneutische und anthropologisch-existentialistische Tradition hinein. In seinem Buch "Kierkegaard"[4] stellt Adorno zwei entscheidende Grundverständnisse von 'Situation' gegenüber: das existentialistische und das idealistische Verständnis.

Existentialistisch schrumpft Geschichtlichkeit für KIERKEGAARD auf den Augenblick, auf die Situation bestimmter Menschen zusammen. Die 'historisch-realen Momente' tauchen nur isoliert und der Person untergeordnet auf. Die Situation ist "allein durch die spontane Entscheidung des autonomen Menschen"[5]. Sie ist eine Form der Innerlichkeit[6], auf die sich das Subjekt vor der Gefahr der Verdinglichung zurückzieht. Kierkegaard bringt hier laut Adorno das bürgerliche Wohnen auf den Begriff. 'Situation' hat hier deshalb metaphorischen Sinn: es ist die Art und Weise des Bürgers, Innen und Außen bzw. Subjektivität und Objektivität oder auch: Privatheit und Öffentlichkeit durch Indifferenz der Pole auszuhalten. Über Adornos Anmerkungen hinaus impliziert 'Situation' für Kierkegaard Einzelexistenz in der Form vereinzelter Subjektivität. Wo Kierkegaard im indirekten Protest gegen Hegels Versuch, das Faktum des 'Gott-Menschen' (Christus) auf den Begriff zu bringen, die 'Situation' einführt, zeigt sich: 'Situation' steht in Opposition zur Abstraktion von Zeitlichkeit und Wirklichkeit des konkret einzelnen Menschen für konkrete Subjektivität[7]. Die Situation wird durch die Entscheidung des Menschen (gegenüber Gott!) konstituiert; sie bedeutet die Nichtverdinglichung der Subjektivität durch den Verzicht, die Indifferenz von Subjektivität und Objektivität im (reinen) Denken aufzuheben[8].

In Hegelscher Sicht ist 'Situation' dagegen als "die objektive Geschichte, durch Konstruktion im Begriff faßbar"[9] zu verstehen. Sie ist bei Hegel so von Gegenwärtigkeit gekennzeichnet, "daß die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift"[10]. Wo also die Zeit auf ihren Begriff gebracht wird, kommt der (objektive) Geist zu sich selbst. Damit beinhaltet auch Hegels Begriff der Situation ein Moment der Indifferenz als Voraussetzung

---

4 Theodor W. Adorno, Kierkegaard, Frankfurt/M. 1974; vgl. zum Verhältnis Kierkegaard-Adorno die sehr subtile Studie: Hermann Deuser, Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, Mainz/München 1980.

5 Adorno, Kierkegaard, 70.

6 Vgl. Sören Kierkegaard, Einübung im Christentum, hrsg. v. W. Rest, München 1977, 109 f.; Deuser, 136 ff.

7 Vgl. Sören Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift, in: ders., Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hrsg. v. H. Diem / W. Rest, München 1976, 492 ff.

8 Vgl. Adorno, Kierkegaard, 70 f.

9 Ebd., 70.

10 Hegel, Philosophie der Geschichte, 105.

der Selbstkonstitution des Geistes: die Indifferenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. 'Situation' kann mit der objektiven Geschichte gleichgesetzt werden, weil Geschichte nichts anderes ist als der kreisförmige[11] Bildungsprozeß des absoluten Geistes. Deshalb geschieht dann auch nichts Neues unter der Sonne: die 'ewige Wiederkehr des Gleichen'[12] ist vorprogrammiert.

Beide Begriffe von Situation - der existentialistische wie der idealistische Begriff - kehren in der Philosophie- und Geistesgeschichte wieder: und zwar in den lebensphilosophischen und hermeneutischen Überlegungen Husserls wie - stärker Kierkegaard aufnehmend - in der Fundamentalontologie des Husserl-Schülers Heidegger.

Unter 'Situation' versteht Husserl in erster Linie die primordiale Situation des Ichs. Primordial heißt hier jene Situation, die durch die Reduktion auf meine ursprüngliche Eigenheitssphäre entsteht. Dazu gehört die faktische Erfahrung des Anderen - leibhaftig[13]. Die Gegebenheitsweise des Anderen, sofern ich in meiner primordialen Situation auf den Anderen stoße, ist für mich - das Subjekt - eine Objekt-Gegebenheit. Die transzendentale Einstellung des Ichs in der primordialen Situation verwehrt eine dialogische Situation. Die (vorläufige) Reduktion auf das transzendentale Ich bringt ebenfalls erstaunlicherweise eine Art Indifferenz mit sich, sofern das Objektsein des Anderen aufgrund der natürlichen Erfahrung doch in Frage steht. Die Aporie, die hier entsteht und entstehen muß, ist bereits früher aufgewiesen worden[14].

Heidegger gewinnt im Anschluß an Husserl einen Begriff von Situation, in dem er im Rückgriff auf Kierkegaard stärker existentialistische und ontologische Aspekte zur Geltung bringt. 'Situation' ist hier die "daseinsmäßige Räumlichkeit"[15], die der menschlichen Einzelexistenz wesentlich zugehört. Allerdings nicht aufgrund transzendentaler Einstellung, sondern durch den existentiellen Entschluß. "Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist"[16]. Das heißt: der Mensch ist durch seinen Entschluß in der Situation seiner Wahl. Er schafft sich seine Situation.

Wie sich die Begrifflichkeit Hegels und Kierkegaards dann über Husserl und Heidegger zusammen durchsetzt, zeigt sich sehr deutlich bei dem Heidegger-Schüler Hans-Georg GADAMER. Gadamer versucht eine Theorie des hermeneutischen Prozesses zu erstellen. Er begreift den Vorgang analog zum dialogischen Verstehensprozeß zwischen Ich und Du. Er nimmt dazu auch Einsichten DILTHEYs mit auf, der die Objektivationen des Geistes zum Gegenstand der hermeneutisch arbeitenden Geisteswissenschaft erklärt hat. Dilthey vereinseitigt dadurch al-

---

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: ders., Werke II, hrsg. v. K. Schlechta, München 6. Aufl. 1979, 466; ders., Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, in: ders., Werke IV, hrsg. v. K. Schlechta, München 6. Aufl. 1979, 853 ff.; der Relativismus des späteren Historismus hat bei Hegel und hier bei Nietzsche seinen Ursprungsort.

13 Vgl. Theunissen, Andere, 108; Husserl, Intersubjektivität, Dritter Teil, 125 ff.

14 Vgl. Seite 76 ff.

15 Heidegger, Sein und Zeit, 299.

16 Ebd.

lerdings Hegels Lehre vom Geist; er betrachtet den objektiven Geist nunmehr als umfassend. Besonders gravierend ist bei Dilthey die für lebensphilosophische Ausrichtung typische Gleichsetzung von Leben und Wissen[17], wobei das Verständnis der Lebensausdrücke zur hermeneutischen Aufgabe wird. Dilthey meint, damit Hegels Anliegen von der Reflexion der Manifestationen des Geistes zu entsprechen, weil in Hegels Jugendschriften zu erkennen sei, "daß dem Hegelschen Begriff des Geistes ein pneumatischer Lebensbegriff zugrunde liegt"[18].

Wenn Gadamer nun im systematischen Teil von "Wahrheit und Methode"[19] den Begriff der 'hermeneutischen Situation'[20] einführt, dann verbindet er hier den Hegelschen Begriff der Situation in der Interpretation Diltheys mit dem Kierkegaardschen Begriff aus der Sicht Heideggers. 'Situation' im hermeneutischen Sinn ist dann "die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben"[21]. Die Tradition taucht hier als Manifestation des Geistes, als Ausdruck des Lebens auf. Diesen objektiven Geist zu verstehen, ist nur durch "die Gewinnung des Bewußtseins einer Situation"[22] möglich. Die 'Situation' ist dadurch charakterisiert, daß man sich "immer schon" in ihr befindet[23]. Das ist "nicht ein Mangel an Reflexion, sondern liegt am Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen aufgehen"[24]. Der Mensch bleibt also in Lebensumstände und -bedingungen eingebunden, die er denkend nicht einzuholen vermag. Für einen Begriff der Situation bedeutet das: Standortgebundenheit, die "die Möglichkeit des Sehens beschränkt"[25]. Gadamer erfaßt das mit dem Begriff 'Horizont': das "ist der Gesichtskreis, der alles umfaßt und umschließt, was von einem Punkte aus sichtbar ist"[26]. Der Horizont begründet und erschließt Perspektiven. Der Horizont hat Grenzen, damit in ihnen etwas sichtbar werden kann. Zugleich gehört zu dieser Art 'Grenze' deren Transzendenz: jemand kann seinen Horizont erweitern und sich einen neuen erschließen. Jemand verstehen heißt dann: einen neuen, mit dem anderen gemeinsamen Horizont gewinnen. Gadamer spricht deshalb vom Verstehensprozeß als einem "Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte"[27]. Und Sprache ist das, worin sich die Verschmelzung vollzieht. Gadamer versteht es, die verschiedenen Aspekte des Begriffs

17 Vgl. Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O.; Friedrich Bollnow, Dilthey, Stuttgart 3. Aufl. 1967.

18 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 3. Aufl. 1972, 215.

19 A.a.O.

20 Vgl. ebd., 285.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd., 286.

26 Ebd.

27 Ebd., 289.

'Situation' zusammen aufzunehmen. Die Eigenheitssphäre (Husserl) des Ichs erweist sich als Grundbefindlichkeit 'Horizont' von Verstehensprozessen. Ihr gegenüber erweist sich dann allerdings ein allgemeines Wissen, das nicht auf konkrete Situationen angewendet werden kann, als sinnlos! Denn die konkrete Situation ist zugleich der hervorragende Ort menschlicher Sittlichkeit. Ihrer Anforderung hat der Mensch gerecht zu werden. Daher soll sein Wissen sein Tun leiten können[28]. Die Konstitution der Situation durch den Menschen ist der Prozeß, in dem sich der Mensch zu seiner Situation stellt. Der Entschluß des Menschen hat moralische Qualität.

Gadamer verweist selbst auf den Begriff 'Situation' bei Karl JASPERS. In der Existenzphilosophie Jaspers' erhält der Begriff eine fundamentale Bedeutung. Wie Gadamer stellt Jaspers fest, daß sich der Mensch 'immer schon' in einer Situation befindet. Situationserhellung heißt deshalb auch der erste Schritt seines philosophischen Bemühens. "Denn Situation-Sein ist nicht der Anfang des Seins, sondern nur der Anfang der Weltorientierung und des Philosophierens. Die Situation kommt aus Früherem und hat geschichtliche Tiefe; sie ist nie fertig, sondern birgt Zukunft in sich als Möglichkeit und Unausweichlichkeit. Sie ist die alleinige Gestalt der Wirklichkeit für mich als mein Dasein in ihr. Aus ihr denkend kehre ich zu ihr zurück. (...) Denke ich meine Situation als solche und direkt, so entwerfe ich nur Schemeta; sie als wirkliche ist immer noch anders und mehr. Sie ist nie etwas nur Unmittelbares. Als geworden trägt sie vergangene Wirklichkeit und Freiheitsentscheidung in sich. Als gegenwärtige läßt sich mich Atmen in den Möglichkeiten des Künftigen. Sie ist nie nur allgemein - obgleich sich allgemeine Strukturen der Situation als Netzwerk einer Daseinsanalyse entwerfen lassen. (...) Aus der Situation richte ich den Blick auf andere und auf vergangene Situationen. (...) Das Philosophieren aus der Situationserhellung bleibt in Bewegung, weil die Situation selbst nur rastlose Bewegung als Weltgeschehen und als Entscheidung durch Freiheit ist. (...) Ergreife ich Situationserhellung als Ausgang des Philosophierens, so verzichte ich auf objektive Erklärungen, welche das ganze Dasein als ein einheitliches Sein aus Prinzipien ableiten wollten"[29]. Dieses ausführliche Zitat trägt der Tatsache Rechnung, daß Jaspers den Begriff 'Situation' wohl am eingehendsten bestimmt hat. Merkwürdigerweise hat der Begriff seine reflektierte Stellung in der Philosophie eingebüßt, weniger in der Pädagogik und in den gesamten Sozialwissenschaften[30]. Es könnte in

---

28 Vgl. ebd., 296.

29 Karl Jaspers, Philosophie, Band I: Philosophische Weltorientierung, Berlin u. a. 4. Aufl. 1973, 3 ff.; Jaspers hat auch den Begriff 'Grundsituationen' geprägt und meint damit Situationen des Menschseins, innerhalb deren alle Einzelsituationen liegen, vgl. ders., Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 2. Aufl. 1963, 318 f.; da ich den Terminus aber wie Ebeling nur im Singular verwende - aus Gründen, die durch die Entwicklung des Gedankens einsichtig werden werden - habe ich auf eine Behandlung des Verständnisses durch Jaspers verzichtet.

30 Vgl. Friedrich Bollnow, Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart u. a. 1975, 61 ff.; Wissenschaftstheoretisches Lexikon, 536 f.; päd. extra sozialarbeit, Heft 3 (4. Jg.) 1980, Lernen in Situationen, 21 - 43; Wolfgang Klafki (Hrsg.) Erziehungs-

der philosophischen Tradion allerdings ein gewisser Vorbehalt gegen den Begriff bestehen, weil er unter Umständen mit privatisierenden und historisierenden Tendenzen verbunden scheint, die eine mehr unausdrückliche Verwendung in der Alltagssprache angeraten sein lassen.

Zwei Aspekte des Begriffs sind kritisch zu sichten: das Moment der Vereinzelung und der Vergleichzeitigung.

Vereinzelung als Bestimmung von 'Situation' schiebt sich besonders in der Tradition Kierkegaards und Husserls in den Vordergrund. Kierkegaard ging es um das Gegenüber von einzelnem Mensch und seinem Gott. Dies war für ihn die existentiell ausgezeichnete Situation. Für Husserl verbindet sich der Begriff mit der Eigenheitsphäre des Menschen. In beiden Begrifflichkeiten überwiegt ein Moment der Vereinzelung, der Eigentlichkeit. Heidegger nimmt gerade diesen Aspekt auf, um von der Eigentlichkeit der (menschlichen) Existenz zu sprechen. Dadurch gerät das Moment des Mit-Seins der Existenz unter die Dominanz einer letzten Wirklichkeit des Einzelnen, der durch seine sittliche Entscheidung für die Entstehung von Situation den Ausschlag gibt. Wohin dieses Mißverhältnis von Vereinzelung und Vergemeinschaftung letztlich führen muß, hat Husserl bis in die Aporie hinein vorgeführt. Jaspers reflektiert diese Aporie selbst und bringt sie auf den Begriff der Kommunikationslosigkeit im Tod bzw. des letzten Scheiterns aller Kommunikation[31]. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, den von Gadamer in Analogie zum menschlichen Dialog gebildeten Begriff der 'hermeneutischen Situation' streng als Analogiebildung zu unterscheiden. Wo es um das Verstehen von Texten geht, kann nicht im vollen Sinne des Wortes von einem Dialog, allenfalls von einem Quasi-Dialog die Rede sein. Deshalb bleibt es bei Gadamers Situationsbegriff auch bei einem unaufgeklärten Rest des Verhältnisses zwischen den 'vermeintlich für sich seienden Horizonten'[32] und dem realen Vollzug eines Verstehensprozesses. Das hermeneutische Modell konzediert unterderhand eine gar nicht für real gehaltene Vereinzelung.

Letztlich gelingt es Buber, in der Tradition Feuerbachs und der chassidischen Überlieferung jüdischen Denkens, den Begriff 'Situation' grundsätzlich dialogisch zu bestimmen. Für Buber steht der Einzelne nur als 'Einzelner-in-Gemeinschaft', als 'Einer-im-Volk' in der Situation. Ja, Situation bedeutet nicht letzte Vereinzelung (Kierkegaard[33]), sondern Vergemeinschaftung und Ichwerdung im Wir. In einer Situation ist niemand allein. Situation heißt vielmehr: in der Beziehung mit anderen existieren. Diese betont anthropologische Raumbestimmung des Menschen wird ergänzt durch die anthropologische Zeitbestimmung: Situation verstanden als die Zeit des Menschen. Hier gilt es, ein anderes Mißverständnis abzuwehren.

Vergleichzeitung ist das Moment, das mit der Hegelschen Geschichtstheorie in den Begriff 'Situation' eindringt. Dieser Aspekt findet sich außer bei Nietzsche auch wieder bei Husserl[34], Heideg-

---

wissenschaft, Bände 1 - 3, Frankfurt/M. 4. Aufl. 1972, bes. I.88, II.86, 105 f., 107.

31 Vgl. Karl Jaspers, Philosophie, Band II: Existenzerhellung, Berlin 4. Aufl. 1973, 221.

32 Vgl. Gadamer, Wahrheit, 289.

33 Vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Schriften, I., 217 - 265, bes. 221, 228, 237; Zwiesprache, 190.

34 Vgl. Husserl, Intersubjektivität, III., 331 ff.

ger und Gadamer. Heideggers Lehre vom Tod, der eine letzte und eigentlich freie Entscheidung des Menschen für sich und zu sich selbst bedeuten könne, macht aus der Todessituation einen das ganze Leben betreffenden Augenblick. Im Augenblick des Todes entscheidet der Einzelne über Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit seines Lebens. Die Entscheidung vergleichzeitigt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Alles ist gleich gültig. Bei Gadamer findet sich diese Struktur in dem Begriff 'Wirkungsgeschichte', der ja durch die Begriffe 'Situation', 'Horizont' und 'Horizontverschmelzung' kategorial erfaßt sein soll. 'Wirkungsgeschichte' begreift den Interpreten als jemand, der mit seiner Geschichtlichkeit in der Geschichte der (Aus-) Wirkungen von Ereignissen steht. Das Verstehen richtet sich also innerhalb der Wirkungsgeschichte von etwas zugleich auf diese. Das dabei entstehende wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist eben jenes, das zuerst "Bewußtsein der hermeneutischen Situation"[35] ist. Die Metapher von der Horizontverschmelzung versucht nun, den zeitlichen Abstand zwischen dem Interpreten und dem Interpretationsgegenstand aufzuheben. Gadamer bündelt hier die zum Teil unterschiedlichen Begriffsmomente in der lebensphilosophischen und idealistischen Tradition: Hegels Begriff von (Geister-) Geschichte ebenso wie Diltheys Begriff von Erlebnis[36], Husserls Verständnis intermonadischer Zeit als Gleichzeitigkeit[37] ebenso wie Heideggers Lehre von der Todessituation. Diltheys Begriff von 'Erlebnis' hat beim Begriff der 'hermeneutischen Situation' besonders deutlich Pate gestanden. Nach Dilthey vergleichzeitigt nämlich der Mensch im Erleben sich selbst als interpretierendes Subjekt mit dem zu interpretierenden Objekt[38]. Gadamers Begriff der Situation impliziert dieses Moment der Vergleichzeitigung, das durch den Begriff Hegels von der Geschichte als objektivem Geist für die nachfolgenden Geschichtsphilosophien vorprogrammiert scheint. Die so zugunsten der Gegenwart gerade nicht ernst genommene Vergangenheit und Zukunft wird durch 'Aufheben' rehabilitiert. Vergangenheit und Zukunft sind demnach nur real in der Gegenwart, die als reine Gegenwärtigkeit des absoluten Geistes allumfassend ist. Von dieser Position aus ist es dann nicht mehr weit bis zur Verteidigung des Status quo geschichtlicher Realität, wenn diese als gültige Erscheinung des Geistes begriffen wird (wie dies nach Hegels Meinung mit dem preußischen Staat der Fall war[39]). Das ist Vergleichzeitigung allein im Dienste des Status quo.

Die Einwände gegen einen solchen, durch transzendental-idealistisches Denken begünstigten Geschichtsbegriff hat vor allem Metz tref-

---

35 Gadamer, Wahrheit, 285.

36 Vgl. Habermas, Erkenntnis, 185 f.

37 Vgl. Husserl, Intersubjektivität, III., 337 ff.

38 Vgl. Habermas, Erkenntnis, 195; vgl. auch: Manfred Riedel, Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978, 57 ff., 76 ff.

39 So interpretierten Hegelkritiker (vor allem Feuerbach, Marx) Hegels Lehre vom Staat als Reflex des Status quo - mit Sicherheit eine für heutige Möglichkeiten der Interpretation zu einseitige Darstellung, da Hegels abstrakte Bestimmungen immer auch die Kritik des Status quo einschlossen, sofern sie zur Realisierung noch anstanden. Aber er traute vor allem dem preußischen Staat die Entwicklung dahin zu.

fend formuliert. Die reale Geschichte, deren Zukunft weder schon real ist noch gesichert fest steht, geht so verloren. Für diejenigen, die im Status quo nicht zu Subjektsein und Glück gekommen sind, bleibt nur der hämische Trost auf Gleichzeitigkeit mit denen, die es gut haben. Die Vergangenheit fällt der Bewußtlosigkeit anheim, weil sie Erfahrungen und Hoffnungen impliziert, die die Vergleichzeitigkeit als Illusion und Inhumanität entlarven würden. So kommt es gerade nicht zur gültigen Erscheinung des Geistes. Die Aporie ist unumgänglich. Sie zeigt sich auch in Gadamers Horizontverschmelzung. Die gerade noch als produktiv gerühmte Funktion des Zeitabstandes für den Verstehensprozeß gerät im Moment der Horizontverschmelzung außer Kraft: der historische Horizont wird aufgehoben[40]. Das beabsichtigte Fremdverständnis von zeitlich Abständigem wird unter der Hand zum Selbstverständnis. Der Fremde wird nicht als Fremder, - sondern, was aporetisch ist, als Gleicher, als Assimilierter verstanden. Das gleicht dem Versuch einer Umarmung, die über Umklammerung zur Erdrückung wird. Das ist: Pseudodialog.

Ein kritischer Begriff von 'Situation' darf deshalb ebensowenig wie mit 'Einzelexistenz' einfach mit 'Geschichte' gleichgesetzt werden. Situation impliziert Aktualität - auch von Vergangenheit und Zukunft. Sie betont aber die geschichtliche Betroffenheit der Menschen durch Vergangenheit und Zukunft, die unrevidierbare Mitbestimmtheit durch Vergangenes und die unverfügbare Offenheit durch Zukunft. 'Situation' meint deshalb: in geschichtlicher Konkretion existieren. Nichts Vergangenes kann vergegenwärtigt werden, als sei es nicht vergangen. Nichts Zukünftiges kann antizipiert werden, als sei es nicht tatsächlich zukünftig. Erinnerung und Antizipation sind Vollzüge menschlicher Situation, die Vergangenes als Vergangenes und Künftiges als Zukünftiges vergegenwärtigen. Nur deshalb verbirgt sich in ihnen die Provokation und die Hoffnung, in neue Situation(en) schreiten zu sollen und zu können. Im falsch verstandenen Sinn führt Vergleichzeitigung zur Gleichgültigkeit. Im hier gemeinten Sinn zur Innovation von Situation, die mehr als bisher eine Situation der Menschen ist, eine Situation aller Menschen.

3. Die Situation der Menschen beinhaltet einen sittlichen Anspruch: um des Überlebens der Menschen willen an der Kommunikation teilzunehmen. Der sittliche Anspruch ist allerdings von der positiven Bewertung des Überlebens der Menschen abhängig. Wenn auch Hans JONAS aufgezeigt hat, daß niemandem ein Urteil über den Fortbestand der Menschheit insgesamt zusteht[41], so ist doch damit nicht die Entscheidung des Einzelnen über sein Leben in Abrede gestellt.

Hier läßt sich dann allenfalls mit dem logischen Widerspruch argumentieren, jemand nehme in seiner Entscheidung zum Selbstmord ihm von anderen zuerkannte Freiheit in Anspruch, die er durch den Selbstmord ausschlage. Aber sowohl existentielle Berichte wie sozialphychologische Analysen deuten daraufhin, daß der Selbstmord

40 Vgl. Gadamer, Wahrheit, 281 mit 290.

41 Vgl. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979, 186 ff.

in der Regel der Abschluß einer sich stets mindernden Freiheitszuweisung durch andere ist[42]. Wo jemand - um des Überlebens der Menschen und damit seiner selbst willen - kein Raum der Freiheit und der Kommunikation mit anderen eingeräumt wird, wird sein zunächst sozialer Tod programmiert. Der 'Selbst'-Mord wird in nur wenigen Fällen aus einer wirklich freien Entscheidung heraus gesucht. Er erscheint dem Betroffenen, dem Leidenden - welcher Zynismus des Sachverhalts - als letztmögliche Rettung der Identität.
Die Problematik kann hier keinesfalls ausführlich genug angegangen werden, dazu müßte eine Fülle an Material gesichtet und gewissenhaft ausgewertet werden. Die Hinweise werfen jedoch Licht auf die Grenzen der menschlichen Kommunikation.

Die menschliche Kommunikation ist eine höchst gefährdete, unselbstverständliche und durch keine reale oder auch nur theoretisch angenommene Antizipation gelungener Kommunikation zu sichernde Realität. Sosehr also die Grund-Situation der Menschen die menschliche Existenz in ihrer Ganzheit betrifft und sosehr die Menschen nur in der Kommunikation ihre Ganzheit realisieren können, so wenig läßt sich damit ein Totalitätsanspruch etwa im Sinne Hegels verbinden.

Die Rede von der Ganzheit menschlicher Kommunikation muß streng vom überdehnten Begriff des Geistes und der Vernunft bei Hegel unterschieden werden: die menschliche Kommunikation wird nur durch Menschen verwirklicht; es gibt keine 'List der Kommunikation', die etwa darin bestünde, daß sie sich auch gegen den Willen oder gar den Widerstand der Menschen durchsetzen könnte. Menschen können die Kommunikation derart pervertieren und verzerren, daß sie langfristig zur Selbstauflösung und zum Tod der Menschen führt - zum Tod der anderen und zum eigenen. Es gibt deshalb den Tod mitten im Leben. Und Opfer einer durch und durch korrumpierten Kommunikation. Der naive Geschichtsoptimismus, der auf Selbstverständlichkeit von Geist, Vernunft und Kommunikation setzt, übersieht die katastrophalen Aussichten. Das Vertrauen in die alleinige Durchsetzungskraft von Vernunft und Kommunikation, gewissermaßen auf ihre Mechanismen der Selbstregelung, ist ein Hohn gegenüber denen, die vor ihrem biologischen Tod sozial gestorben sind. Es beinhaltet noch weniger Hoffnung für die, die sterben müssen.

Der sittliche Anspruch der Kommunikation auf ihre Realisation für alle Menschen läßt sich nicht theoretisch sicherstellen, sondern nur praktisch umsetzen. Es entspricht der logischen Struktur menschlicher Kommunikation, daß der Versuch des Vorbehalts und der Grenzziehung gegenüber anderen möglichen Kommunikationsteilnehmern die Interaktion im Kern zerstört. Die Grund-Situation ist die aller Menschen; sie würde sonst ihrem wesentlichen Charakter entfremdet

42 Vgl. Erwin Ringel, Das Leben wegwerfen? Reflexionen über den Selbstmord, Freiburg 1978; Christine Schaefers (Hrsg.), Notausgänge, 87 ff.

werden. Der notwendige Entschluß zur Teilnahme an der Kommunikation schließt notwendig das Ja zur Teilnahme aller Menschen an der Kommunikation mit ein; nicht nur als Option, sondern als praktische Sorge dafür, daß alle in den Genuß der Grund-Situation kommen und kommen können. Der universale Charakter der Grund-Situation macht es unumgänglich, der menschlichen Kommunikation einen logisch-methodischen Vorrang gegenüber anderen möglichen und tatsächlichen Vollzügen des Menschseins des Menschen einzuräumen.

Ein logisch-methodischer, ja ontologischer Vorrang wurde und wird auch der Vernunft des Menschen zugesprochen. Bereits Kant manifestierte durch die These vom transzendentalen Ich einen Vorrang der Vernunft vor der menschlichen Erfahrung. Die Transzendentalität des Ichs besteht demnach in seiner vernünftigen Unendlichkeit und prinzipiellen Erfahrungsunabhängigkeit, durch die es jedes Endliche zu übersteigen vermag. Im Idealismus von Fichte und Hegel wird die Transzendentalität des Ichs zum Vorrang des Geistes und des Absoluten vor der geschichtlichen Existenz hypostasiert. Damit verband sich nicht nur eine Entmachtung und Entwertung des einzelnen Subjekts. Im vermeintlichen Glauben, das Subjektsein des Menschen gerade so sicherstellen zu können, wurde die Ganzheitlichkeit des Menschen einseitig aufgelöst.

Der Vorrang der menschlichen Kommunikation für die Subjektwerdung und das Menschsein des Menschen läßt sich nicht in dieser Weise zur Hypostasierung mißbrauchen. Kommunikation gibt es nur durch die Verwirklichung des Menschen. Sie scheint eine Voraussetzung des Menschen durch sich selbst zu sein. Dieser 'Schein' läßt sich zunächst dahingehend erhellen, daß jeder der Voraussetzung menschlicher Kommunikation durch andere bedarf. Es fragt sich allerdings dann - sofern die Problematik der 'absoluten Reflexion' vermieden werden muß[43] - wer oder was der Menschheit insgesamt Kommunikation vorausgesetzt hat. Eine Personalisierung der Evolution als Subjekt dieser Voraussetzung verbietet sich ebenso wie die Verabsolutierung der Kommunikation zum Quasisubjekt menschlicher Existenzermöglichung. In beiden Fällen verläßt das philosophische Denken seine Erfahrungsebene und spricht Denkinhalten kurzschlüssig Realität zu. Nur eine neue Erfahrung und Mitteilung des Woher der Grund-Situation kann über die Radikalität der menschlichen Kommunikation für das Menschsein Auskunft geben.

Die Radikalität, mit der die menschliche Interaktion die Existenz bestimmt, steht allerdings real in Frage. Durch Kommunikation wird auch Mißtrauen und deren eigene Zerstörung übermittelt; spätestens der biologische Tod setzt der Radikalität, der Universalität und der Totalität der Kommunikation schier unüberwindbare Grenzen.

Der Vollzug menschlicher Kommunikation ist ein ständiger Kampf gegen das Mißtrauen für das Vertrauen. Es bedarf daher der ständigen gegenseitigen Befreiung der Kommunikationsteilnehmer von ihrem Mißtrauen durch die entschiedene Praxis des Vertrauensvorschusses.

43 Vgl. Schulz, Reflexion.

Sie ist allerdings nur möglich, wenn die Angst des einen vor dem anderen, die Angst um sich selbst, überwunden wird.

Angesichts kollidierender und sogar einander ausschließender Interessen von Menschen erscheint diese Vorstellung wie eine Illusion. Eine Selbstbefreiung der Menschen aus ihrer Angst scheint ebenso ausgeschlossen. Auch die Einsicht in die 'Grundgesetze' der Kommunikation nehmen niemandem die Angst, gerade in und durch die Kommunikation ausgebeutet und ausgesaugt zu werden. Angst ist deshalb das Motiv für Herrschaft, die eigene Existenz absichern helfen soll. Die Befreiung der sich in Herrschsucht entfaltenden Herren zu Subjekten des Glaubens dürfte keine Angelegenheit der Herren selbst sein, solange sie meinen, zur Angst berechtigt zu sein. Können also die Knechte den Herren die vermeintlichen Gründe der Angst nehmen und ihnen ihr Herrsein als nur scheinbares Subjektsein entlarven? Solange sich die Knechte nur an die Stelle der Herren emporarbeiten wollen, dürfte dies kein gangbarer Weg sein. Sollen deshalb die Knechte mit ihrer Knechtschaft zufrieden sein und Solidarität mit den Herren üben? Sie würden sich langfristig selbst als Nicht-Subjekte belassen müssen und ihr Menschsein dadurch restlos auf's Spiel setzen. Und es ist ja auch nicht so, daß die beidseitige Einsicht der Herren und Knechte, ihr Kampf führe zum Tod beider Parteien, wirkliche Änderung nach sich zieht. Hinter einer solchen These verbirgt sich nur der fatale und unbegründete Glaube an die immanente Zwangsläufigkeit der Kommunikation. Der Herr hält gerade angesichts der Katastrophe an seinem Herrsein fest; der mögliche Verlust seiner Herrschaft steigert sein Sicherungsbedürfnis ins Unermeßliche. Und wenn Bastionen seiner Herrschaft fallen, hat er anderswo längst neue errichtet. Angst, Mißtrauen, Herrschaft und Knechtschaft scheinen einzementiert in eine Kommunikation, die dagegen verwirklicht werden soll. Der permanente Widerspruch scheint keiner rationalen Therapie zugänglich. Durch die Radikalität menschlicher Kommunikation richtet sich deren Perversion gegen den Menschen selbst - grundsätzlich. Der soziale und biologische Tod des Menschen zeigt nicht nur das Bedrohtsein, sondern den Untergang des Menschen in und durch die Kommunikation an. Kommunikation ist Grenz-Situation.

Der Begriff 'Grenzsituation' ist von Karl Jaspers ausdrücklich entwickelt worden. "Grenze drückt aus: es gibt ein anderes, aber zugleich: dies andere ist nicht für das Bewußtsein im Dasein"[44]. Menschliches Bewußtsein bleibt immer innerhalb der Grenzen von Situationen, "die mir als Ganzes nicht durchsichtig werden"[45]. Ich kann sie nur existentiell bestehen, aber nicht im Wissen übersteigen. Daß ich immer in einer bestimmten Situation bin, bedeutet ja nicht nur Enge, sondern zugleich auch Raum und Möglichkeit. Aber es gibt Situationen, deren Grenzen jede Möglichkeit zu verschließen und zu beenden scheinen. Der Tod ist eine solche Grenzsituation.

Jaspers überdenkt in diesem Zusammenhang den "Tod des Nächsten"[46]. Es ist das Ende, denn "der Sterbende läßt sich nicht mehr ansprechen; jeder stirbt allein; die Einsamkeit vor dem Tod scheint vollkommen, für den Sterbenden wie für den Bleibenden. Die Erscheinung des Zusammenseins, solange Bewußtsein ist, dieser Schmerz des

---

44 Jaspers, II.203.

45 Ebd., 205.

46 Ebd., 221.

Trennens, ist der letzte hilflose Ausdruck der Kommunikation"[47]. Aber Jaspers kennt auch die kommunikative Existenz des Menschen im Sterben. Wenn die Kommunikation zwischen mir und dem Sterbenden tief genug ist, "daß der Abschluß im Sterben selbst noch zu ihrer Erscheinung wird und Kommunikation ihr Sein als ewige Wirklichkeit bewahrt. (...) Bloßes Dasein kann vergessen, kann sich trösten, dieser Sprung aber ist wie die Geburt eines neuen Lebens; der Tod ist in das Leben aufgenommen. Das Leben erweist die Wahrheit der Kommunikation, die den Tod überdauert, indem es sich verwirklicht, wie es durch Kommunikation wurde und nun sein muß. Der eigene Tod hat aufgehört nur der leere Abgrund zu sein. Es ist, als ob ich mich in ihm, nicht mehr verlassen, der Existenz verbinde, die mir in nächster Kommunikation stand"[48]. So geht Jaspers vom Transzendieren menschlicher Existenz aus und leitet daraus ab, wie menschliche Existenz Grenzsituationen bestehen soll. Die Grenze 'Tod' wird dadurch allerdings nicht überwunden, sondern das Scheitern an dieser Grenze in die Situation mit hineingenommen. Die Transzendierung geht deshalb nicht über die Situation hinaus, sondern in sie hinein. Sie qualifiziert die Situation neu als Erscheinung menschlicher Transzendenz.

Darin liegt keine begründete Hoffnung auf Rettung menschlicher Existenz vor Mißtrauen und Tod. Aber der pessimistische Zug in der Bestimmung der 'Grenzsituation' durch Jaspers ist auch nicht fraglos zu akzeptieren. Es ist nämlich entscheidend, welche Interpretation Menschen ihrer Erfahrung von Grenzsituationen geben. "So sind es nicht Grenzsituationen an und für sich, die ein Klima der Hoffnungslosigkeit schaffen, sondern vielmehr die Weise, wie sie von Menschen in einem bestimmten historischen Moment begriffen werden: ob sie nur als Schranken erscheinen oder als unüberwindbare Barrieren. Da sich kritisches Verständnis in Aktion verkörpert, entwickelt sich ein Klima von Hoffnung und Zuversicht, das die Menschen zu dem Versuch führt, die Grenzsituation zu überwinden. Dieses Ziel kann nur erreicht werden durch ein Handeln an der konkreten Wirklichkeit, in der sich die Grenzsituation historisch vorfindet. Während die Wirklichkeit verwandelt wird und diese Situationen überholt werden, tauchen neue auf, die ihrerseits neue Grenzakte erzeugen werden"[49]. Deshalb haben Grenzsituationen nicht "unübersteigbare Grenzen, wo die Möglichkeiten enden, sondern vielmehr die realen Grenzen, wo alle Möglichkeiten erst beginnen" und das "Sein vom Mehr-Sein" getrennt ist[50]. Was Paulo FREIRE und Alvaro Vieira PINTO hier artikulieren, ist in zweierlei Weise zu differenzieren. Einerseits umreißen sie als 'Grenzsituation', was Jaspers existentiell und begrifflich jeder 'Situation' zubilligt. 'Grenz-Situation' nennt Jaspers endgültige, für das Bewußtsein nicht überholbare, sondern nur existentiell zu bestehende Situationen. Andererseits muß auch angesichts des Todes in Anschlag gebracht werden, was Freire und Pinto vorbringen: Von der Art, wie sich Menschen zu ihrer Grenzsituation ins Verhältnis bringen, hängen Hoff-

---

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek 1973, 82.

50 Alvaro Vieira Pinto, Consciencia e Realidade Nacional, Rio de Janeiro 1960, Band II., 284, zitiert nach: Freire, Pädagogik, 82, Anmerkung 15.

nung und Versuche zur Rettung ab. Der Tod ist nicht eindeutig. Die Grenzsituation ist grundsätzlich offen - für Hoffnung wie für Hoffnungslosigkeit. "Menschen sind, weil sie in einer Situation sind. Und sie werden mehr sein, je mehr sie nicht nur kritisch auf ihre Existenz reflektieren, sondern kritisch an ihr handeln (...). Nur wo diese Situation nicht mehr als festgefügte, sich abschließende Wirklichkeit oder als quälende Sackgasse präsentiert, wo Menschen anfangen können, sie als objektiv-problematische Situation zu begreifen - nur dort kann es Verpflichtung geben. Menschen tauchen aus ihrer Überflutung herauf und gewinnen die Fähigkeit, dort wo sie enthüllt wird, in die Wirklichkeit einzugreifen"[51]. Indem die Menschen ein Bewußtsein ihrer historischen Situation gewinnen, erlangen sie die Möglichkeiten, ihre Wirklichkeit zu verändern. Eine Grenzsituation ist prinzipiell Lern-Situation: eine Veränderung des Bewußtseins, die veränderndes Handeln erst ermöglicht.

Es fragt sich allerdings, ob der Tod als eine aus der Kraft des Menschen heraus überwindbare Grenze verstanden werden kann. Sicherlich nicht. Hoffnung auf eine neue Situation jenseits der Grenze Tod läßt sich im Einsatz für die Rettung des Anderen im Tod nur legitimieren, wenn sich diesem Einsatz in der Grenzsituation eine todüberwindende Wirklichkeit erschließt.

In welchem Sinn also der Tod eine Grenzsituation ist, kann philosophisch gesehen gar nicht festgestellt werden. Allenfalls kann das Sterben als Grenzsituation an der - in welcher Weise auch immer zu interpretierenden Grenze Tod begriffen werden. Wenn von der menschlichen Kommunikation gesagt wird, sie müsse als Grenzsituation verstanden werden, dann in einem doppelten Sinne: erstens ist sie der fundamentale Rahmen, in dem und mit dem sich einzelne Grenzsituationen konkretisieren; zweitens ist sie prinzipiell durch die Aporie von universellem Anspruch und faktischer Endlichkeit geprägt: es geht in ihr und mit ihr um die existentielle Auseinandersetzung des Menschen mit ihrer eigenen Begrenztheit. Diese Auseinandersetzung wiederum findet auf zwei Ebenen statt. Erstens als Auseinandersetzung mit der Begrenztheit der Kommunikation: niemand kann mit allen zugleich sprechen und interagieren, niemand kann jedermann gerecht werden, niemand ist frei von der von ihm selbst zu verantwortenden Verzerrung und Verdrehung der Kommunikation gegen ihren Anspruch. In allen diesen Punkten erweist sich der Einzelne als nicht ausreichendes Subjekt, die Kommunikation zu realisieren. Prinzipiell ließe sich diese Form der Begrenztheit mit dem Rückgriff auf die menschliche Gattung und den Vorgriff auf die Kommunikationsgemeinschaft qua Menschheit als eine Grenze ausweisen, die gerade im Sinn von Freire und Pinto eine permanente Provokation zu verändernder Praxis ist. Wird die Menschheit als Subjekt der Kommunikation angezielt, lassen sich die genannten Begrenztheiten als jene dialogische Struktur entdecken, die gerade erst eine an den konkreten Menschen angebundene Kommunikation möglich macht. Zweitens als Auseinandersetzung mit der ethischen Dimension der Kommunikation, sofern sie einen sittlichen Anspruch impliziert: dieser Punkt wurde bereits angesprochen, wo von der Verzerrung und Verdrehung der Kommunikation die Rede war. Menschliche Kommunikation ist insofern Grenzsituation, als sie eine der Entscheidung und Praxis der Menschen anheimgestellte Situation ist,

---

51 Freire, Pädagogik, 91; vgl. Ebeling, III.211; vgl. Paulo Freire, Erziehung als Praxis der Freiheit: Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek 1977, 66 ff., bes. 68.

sie zuungunsten oder zugunsten aller Menschen zu realisieren. Dies konkretisiert sich natürlich besonders bei Schuld, Krankheit, Glück und Tod von Menschen. Es ist aber ein prinzipielles und permanentes Moment der menschlichen Kommunikation. Es besagt, daß die Grundsituation der Menschen eine Krise ist, die die Chance oder den Untergang des Menschseins der Menschen birgt. Die Verwirklichung der Grund-Situation hat also endgültigen, entscheidenden Charakter für die Zukunft der Menschen: Zukunft, d.h. neue Situation kann eröffnet oder verunmöglicht werden. Es geht also um eine Krisen-, eine Entscheidungssituation, bei der im wahrsten Sinn des Wortes die Entscheidung über Tod und Leben auf dem Spiele steht.

Eine solche Situation ist in hohem Maße eine Erschließungs- bzw. Schlüsselsituation. I.T. RAMSEY spricht davon im Kontext seiner Analysen religiöser Sprachpragmatik. Eine 'Erschließungssituation' ("disclosure-Situation"[52]) entsteht, wenn bestimmte Situationsbedingungen eine Einsicht hervorrufen, die zu einer 'Enthüllung' von "observable and more than observable"[53] führt (also zu verifizierbaren und - davon abhängig - zu mehr als empirisch verifizierbaren Gegebenheiten). Wo Jaspers die Grenzsituation als Entdeckungsituation menschlicher Transzendenz charakterisiert, denkt er in eine ähnliche Richtung. Freire nimmt die Eröffnung neuer Situationen menschlicher Existenz in methodisch-praktischer Sicht wahr. Das, was über die bisherige Situation hinausführt und gar aus ihr heraustührt, das 'Novum', qualifiziert die folgende Situation bzw.: Das neu Erschlossene qualifiziert die bisherige Situation neu, verwandelt sie, bricht sie um. Wenn deshalb in diesem Sinne die menschliche Kommunikation als Grenzsituation angesprochen wird, dann weil sie selbst immer wieder zur Entscheidung ansteht. Ob solche Entscheidungen (Krisen) die Situation neu qualifizieren, indem sie für alle erschlossen, geöffnet wird, oder ob solche Entscheidungen die Aporie von Anspruch und Realität der Kommunikation zementieren, wird - das besagt der Situationsbegriff gerade - nicht im voraus erkennbar, - hoffentlich aber nicht erst, wenn es zu spät ist.

Ob der Tod eines Menschen ein Zu-spät bedeutet für seine Subjektwerdung, hängt entscheidend von seinem Einsatz für das Subjektsein anderer und dem Einsatz anderer für sein Subjektsein ab. Letztlich kann der Einsatz anderer für ihn im Vertrauen auf eine ihn im Tod rettende Wirklichkeit eine Entscheidung sein, die - für niemand nachprüfbar - den Konflikt zwischen dem universellen Anspruch und der Realität der Kommunikation zugunsten des Anspruchs und damit zugunsten des Sterbenden entscheidet. Der Einsatz des Lebens und Sterbens eines Menschen für andere indes kann ihnen ihre bisherige Situation neu qualifizieren, die Hoffnung auf Rettung im Tod für alle begründet. Der Grund solcher Neuqualifikation liegt dann aber nicht in der Situation selbst; er ist ihr gegenüber transzendent.

Sofern die Endlichkeit ein grundsätzliches, nicht hintergehbares Moment menschlicher Kommunikation ist, das sich weder theoretisch noch praktisch auflösen läßt, ist menschliche Kommunikation eine Grenzsituation.

---

52 Ian T. Ramsey, Freedom and Immortality: The Forwood Lectures in the University of Liverpool 1957, Londen 1960, 152, 148.

53 Ebd., 152.

4. Die einzelnen Bestimmungen der Grundsituation werden am Ende dieses Abschnitts nochmals zusammengetragen. Über die Endlichkeit und Bedingtheit wird im folgenden Abschnitt noch gesondert zu reden sein. Zuvor ist jedoch der Vollständigkeit halber darauf einzugehen, daß und wie Gerhard EBELING den Begriff 'Grundsituation' entwickelt und meines Wissens als einziger Denker (außer sporadischer Anwendung etwa in der 'ethischen Theologie'[53a]) systematisch genutzt hat.

In seinen Überlegungen zum Wort 'Gott' konstatiert Ebeling, daß zum Wort die Situation gehört, "der es entspringt, in die hinein es geschieht und die es verändert"[54]. Sofern der Mensch ein Wesen ist, das Sprache hat, befindet er sich in der 'Grundsituation als Wortsituation'[55]. Eben dies, meint Ebeling, sei der Sinn des Wortes 'Gott'. Dieser Sachverhalt sei zunächst[56] ausgeblendet. Es geht hier darum, daß Ebeling die Grundsituation des Menschen als Wortsituation des Menschen [57] versteht. Was also Menschsein des Menschen heißt, wird nicht "durch klassifizierende Einordnung in das übrige Seiende spezifiziert", "sondern durch den Begriff der Grundsituation. Das besagt: Für das Menschsein ist konstitutiv, was seine Situation konstituiert. Dies ist in jedem Fall ein Gegenüber: bestimmte Dinge, die ihn umgeben und mit denen er umgeht, oder, weiter gefaßt, deren Konstellation als Umwelt; bestimmte Menschen, mit denen er verbunden ist und verkehrt, in Konkurrenz lebt und sich streitet, die er liebt und haßt...[58]. Zur Situation gehören also verschiedene Dimensionen des Gegenüberseins[59]. Für Ebeling ist ferner "ohne weiteres erkennbar, daß der Schnittpunkt dieser Dimensionen des Gegenübers in der Sprachlichkeit des Menschen liegt. Er weiß sich angegangen, herausgefordert, angesprochen, gefragt, in Frage gestellt.

53a Vgl. Trutz Rendtorff, Ethik, Band I: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart u. a. 1980, 32 ff. - kann Theologie 'ethisch' sein?

54 Gerhard Ebeling, Gott und Wort, Tübingen 1966, 39.

55 Vgl. Ebeling, I., 189 mit Ebeling, Gott, 54.

56 Er wird in C.III. - in veränderter Form in C.II.3 wieder aufgenommen.

57 Ebeling, Gott, 54.

58 Ebeling, III., 211.

59 Vgl. ebd., 210 ff.

Das Gegenübersein hat schon um des Verstehens willen sprachlichen Charakter"[60].

Die Grundsituation des Menschen impliziert also ein Gegenübersein. Das ist die Struktur der Grundsituation, sofern sie von Ebeling als Sprachsituation begriffen wird. Deswegen spricht er auch von ihr als einer 'Forumsituation'. Sie ist gekennzeichnet durch vielfältige Relationen, die in Präpositionen als Situationsbestimmungen ihren Niederschlag finden[61]. Denn "für das Sein des Menschen ist konstitutiv, daß er ein Gegenüber hat und ein Gegenüber braucht, von dem her er überhaupt erst der wird, der er ist"[62].

Ebeling sieht die Grundsituation des Menschen dreidimensional: "als Widersprechen, Versprechen und Entsprechen"[63]. Der Mensch ist durch die Grund-Situation vom Gegenüber sprachlich angegangen und muß Rede und Antwort stehen. Er ist zur Entscheidung gegenüber der Situation herausgefordert. Die Dimension des Widerspruchs umfaßt die wechselnden Ansprüche an den Menschen, die sich widersprechen, sowie seine eigene Erfahrung, im Widerspruch zu sich selbst zu stehen. Die Dimension des Versprechens umfaßt die Notwendigkeit des Menschen, sich vom Umgang mit anderen etwas versprechen zu müssen, wie auch, sich anderen gegenüber in Versprechungen zu binden. Die Dimension des Entsprechens umfaßt schließlich das Gerechtwerdenmüssen und das Gerechtwerdenkönnen (also auch das Versagen) des Menschen hinsichtlich der Situation.

Mir scheinen diese Dimensionen nicht völlig einsichtig aus der Grundsituation ableitbar bzw. erkennbar. Sie ließen sich um andere Punkte erweitern (z.B. Ansprechen) oder durch andere ersetzen (z.B. Vertrauen, Selbstmitteilung). Mir scheint es angemessener zu sein, von verschiedenen grundsätzlichen Erfahrungen und Vollzügen der Grundsituation zu sprechen. Damit würde ein wesentlicher Schritt zu einem Verständnis der Grundsituation unternommen.

Mit gewissem Recht vertieft Ebeling das Verständnis der Grundsituation, indem er "die Betonung des Einzelnen als des Subjekts des Glaubens"[64] in den Begriff der 'Grund-Situation' mit auf nimmt. Das Getroffen- und Betroffensein des Einzelnen durch die Grundsituation läßt sie zur 'Extremsituation' werden. Da ist nicht an eine Ausnahmesituation gedacht, sondern - wie bereits mit dem Begriff 'Grenzsituation' angesprochen - an die ungewöhnliche Relevanz, die die Situation für das Menschsein überhaupt hat[65]. Die ständige

60 Ebd., 211.

61 Vgl. Ebeling, I. 351.

62 Ebd.

63 Ebeling, I. 189.

64 Ebd., 88.

65 Vgl. ebd.

Präsenz des Todes etwa verleiht der Grundsituation eine entscheidende Bedeutung.

In seinem Verständnis der Grundsituation des Menschen betont Ebeling den verbalen Aspekt der menschlichen Kommunikation[66]. In anderen Zusammenhängen verwendet er durchaus auch den Begriff 'Kommunikation' und unterwirft aufgrund der Einsicht in den Ursprungsort theologischer Termini und von Aussagen des Glaubens diese einer 'kommunikativen Interpretation'[67]. Insofern begründet Ebeling das Verständnis der Grundsituation als menschliche Kommunikation.

Methodisch gesehen besteht das 'als' in eben jenen Momenten, die zur Kennzeichnung der menschlichen Kommunikation als Grundsituation der Menschen dienen. Daß dieser Sachverhalt auch umgekehrt verstanden werden kann, liegt (abgesehen von unter anderem durch Ebeling vorgetragenen Hinweisen) daran, daß die Kennzeichen der Grundsituation die menschliche Kommunikation in ihrer Bedeutung für den Menschen bestimmen, die Kennzeichen der menschlichen Kommunikation die Grundsituation in ihrer Struktur ausweisen. Sofern der letzte Sachverhalt unproblematisch erscheint, gilt die Zusammenfassung dem Verständnis der menschlichen Kommunikation als Grundsituation.

Die menschliche Kommunikation impliziert als Grundsituation folgende Aspekte: 1. Sie ist Forumsituation, d.h., sie ist bestimmt durch die Betroffenheit der in ihr befindlichen Menschen, die sich durch die gegenseitige Beanspruchung vollzieht; 2. Sie ist Entscheidungs- und Krisensituation, d.h., daß ihre Realität einerseits von der Entscheidung der Menschen zu ihr abhängt und andererseits immer wieder zur Entscheidung des Menschen ansteht, ob die Menschen ihrem Anspruch nachkommen; 3. Sie ist Grenzsituation, d.h., in ihr geht es um die Austragung des Konflikts zwischen Anspruch und endlicher Faktizität sowohl hinsichtlich des Todes wie hinsichtlich des menschlichen Versagens, die letztlich irreversible und für das Menschsein des Menschen ausschlaggebende Bedeutung hat; 4. Sie ist Transzendenzsituation, d.h., in ihr erweist sich der Mensch als ein die Situation durch sein entscheidendes Handeln neu und auf neue Situationen hin qualifizierendes Wesen, und sei es nur dadurch, daß er sich mit dem Bestehenden nicht zufriedengibt und ein kritisches

66 Vgl. I. 351.

67 Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band II, Tübingen 1979, 105.

Bewußtsein von den Grenzen der Situation gewinnt; 5. Sie ist Erschließungssituation, d.h., die Entscheidung der Menschen zueinander gewährt eine reale Erschlossenheit, von der aus und durch die den Menschen nicht nur neue Horizonte erschlossen werden, sondern die selbst schon die Antizipation einer dem Anspruch der Kommunikation gerecht werdenden Zukunft erschließt.

Das Moment der Erschließungssituation erweckt den Anschein, als sei der Konflikt zwischen Anspruch und Realität nun doch - dank der prinzipiellen dialogischen Erschlossenheit der Menschen - durch die Menschen positiv entschieden. Die Antizipation einer dem Anspruch der Kommunikation gerecht werdenden Zukunft aller Menschen (ideale Kommunikationsgemeinschaft) scheint indes keinen realen Anhalt zu haben, sondern das Ergebnis eines 'kritischen' Bewußtseins gegenüber der Bedingtheit zu sein. Also eine Antizipation, die sich auf theoretische Folgerungen, auf einen 'hermeneutischen Gott' stützen muß und - 'kritisch' bedacht - unhaltbar, weil unrealistisch ist? Die Bedingtheit der menschlichen Kommunikation muß noch einmal eigens thematisiert werden. Denn anstatt um eine Erschließungssituation realer Antizipation könnte es sich auch um die Erschließung einer Illusion handeln. Wie weit kann die philosophische Reflexion sich erlauben, legitim vorzudringen?

2.2 Die Bedingtheit

Ein Widerspruch scheint auf der Hand zu liegen: sofern die universale Geltung der menschlichen Kommunikation für alle Menschen zugleich Bedingung für ihren eigenen Vollzug ist, steht die Geltung, ja die reale Möglichkeit menschlicher Kommunikation durch Mißtrauen, Haß und Herrschaft einerseits und durch menschliche Begrenztheit und Tod andererseits restlos in Frage. Dieser Widerspruch kann allerdings auch rein theoretischen Ursprungs sein; möglicherweise entsteht er erst durch die Art und Weise, in der nach den Bedingungen und letzten Gründen menschlicher Kommunikation gefragt wird.

Hans ALBERT, der bekannteste deutsche Vertreter des 'Kritischen Realismus', deckt die möglichen, theoretischen Widersprüche radikal auf. Er macht dafür die "Suche nach einem archimedischen Punkt der Erkenntnis, nach einem sicheren Fundament, von dem aus sich alle wahren Auffassungen als wahr und unter Umständen auch alle falschen

als falsch erweisen lassen"[1], verantwortlich. Die Suche nach einem Punkt, in dem Wahrheit und Gewißheit zusammenfallen, gehört laut Albert sowohl zum aristotelischen wie zum neuzeitlichen Wissenschaftsideal seit Descartes. Sie verbindet sich besonders seit Leibniz und Spinoza mit der Frage nach dem zureichenden Grund der Erkenntnis. Die Schwierigkeit, in die dieses "allgemeine Begründungsprinzip"[2] führt, nennt Albert "'Münchhausen-Trilemma'"[3], weil sie sich als eine Situation "mit drei gleichermaßen unannehmbaren Alternativen"[4] erweise: Sie führt

a) zu "einem infiniten Regreß, der sich aber als nicht durchführbar erweist",

b) zu "einem logischen Zirkel, der ebenfalls zu keiner Begründung führen kann", und

c) zu "einem Abbruch des Verfahrens an einem bestimmten Punkt, der sich zwar durchführen läßt, aber eine Suspendierung des Prinzips bedeuten würde, deren Willkür schwerlich bestritten werden kann"[5].

Die letzte der drei Möglichkeiten wird seit Aristoteles bevorzugt und mit "Selbstbegründung, Selbstevidenz, Letztbegründung"[6] umschrieben. "Das läuft de facto darauf hinaus, daß man an einer bestimmten Stelle ein Dogma einführt, eine Behauptung, die angeblich nicht der Begründung bedürftig ist, weil ihre Wahrheit gewiß erscheint und daher nicht in Frage gestellt werden kann"[7]. Es ist dabei völlig unwesentlich, ob dieses Verfahren auf nichtsprachliche Gegebenheiten wie Erlebnisse verweist, ob es sich der deduktiven, induktiven, transzendentalen Methode bedient oder einer Kombination solcher methodischer Möglichkeiten: prinzipiell kann jeder beliebige Punkt eines Aussageraumes, eines Argumentationssystems dogmatisiert, immunisiert und zum 'letzten Grund' erklärt werden. Die Rationalisierung dieses Vorgangs geht vom "Bedürfnis nach Gewißheit"[8] aus, von dem aber wissenschaftlich das "Streben nach Wahrheit"[9] zu unterscheiden ist. So propagiert Albert als Fazit seiner Analyse den Verzicht auf Dogmatisierung und auf Gewißheit um der Wahrheit willen, daß es keine 'letzte Wahrheit', keinen letzten Grund der Erkenntnis und der Realität zu erkennen gibt. Der Kritische Rationalismus relativiert das klassische Begründungsmodell und begnügt sich mit einem schrittweisen, an faktischen Zusammenhängen orientierten und auf kritisierbaren Hypothesen aufruhenden Erkenntnisprozeß.

Ohne Zweifel trifft die Diagnose des klassischen Begründungsverfahrens hinsichtlich des neuzeitlichen Denkens durch Albert in

---

1 Hans Albert, Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1977, 34.

2 Ebd., 35.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Ebd., 36.

7 Ebd.

8 Ebd., 37.

9 Ebd.

weitem Maße zu. Den Vorgang der Dogmatisierung und Hypostasierung habe ich bereits verschiedentlich kritisiert[10]. Ebenso ist bereits mehrmals offenkundig geworden, daß die Frage nach einem letzten, unbedingten Grund zugleich auch eine Antwort - meist durch Dogmatisierung einer bestimmten Größe des Argumentations- und Bedingungszusammenhangs - provoziert.

Ehe die Grenzen der Kritik Alberts anzuzeigen sind, muß an einige wesentliche Aspekte vorangegangener Überlegungen erinnert werden:

Die Analyse der Kommunikation stieß auf die gegenseitige Anerkennung der (potentiellen und tatsächlichen) Kommunikationsteilnehmer und die universelle Solidarität als Voraussetzungen menschlicher Kommunikation. In diesen Voraussetzungen manifestiert sich der unbedingte Anspruch menschlicher Kommunikation, sie entsprechend ihren Bedingungen auch zu realisieren. Dieser Anspruch ist weder hintergehbar noch aus faktischen Zusammenhängen einfachhin ableitbar. Die menschliche Kommunikation impliziert einen unbedingten Anspruch an die menschliche Existenz; darin liegt gerade die Chance zur Emanzipation der Menschen begründet.

Zwei Differenzierungen sind hier erforderlich: erstens ist damit nicht gesagt, daß die menschliche Kommunikation für sich selbst begründend sei. Vielmehr ist kein außerhalb der Kommunikation liegender Grund der Kommunikation erkennbar und denkbar! Zweitens heißt unbedingter Anspruch nicht absoluter Anspruch! Unbedingtheit heißt vielmehr, daß der Anspruch keinerlei immanenten Bedingungen unterliegt. Wenn dieser unbedingte Anspruch auch an den Entscheidungen der Menschen seine Grenze findet, sofern es die Entsprechung durch die Menschen betrifft, verliert er doch dennoch nicht seine Gültigkeit. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß die menschliche Kommunikation selbst eine zutiefst bedingte Kommunikation ist. Gleichwohl bleibt das Problem bestehen, worin denn die entscheidende und zureichende Bedingung menschlicher Kommunikation zu sehen ist. Wenn dafür der unbedingte Anspruch in seiner manifesten Form der gegenseitigen Anerkennung und universalen Solidarität in Anschlag gebracht wird, gilt dann nicht Alberts Einwand? Ist der als praktische Aporie konstatierte Widerspruch zwischen Anspruch und Realität der Kommunikation nur ein theoretischer Reflex der Fragestellung und Begründungsstruktur der Analyse menschlicher Kommunikation?

Albert bringt Gewißheit und Wahrheit in einen Gegensatz. Wo er aber selbst mit dem Anspruch auf Wahrheit die dahingehende, oben skizzierte These vorträgt, bewegt er sich in das Feld, das er zu verlassen vorgab. Er gerät in die paradoxe Situation dessen, der die auf Wahrheit erpichte Behauptung aufstellt, eine letzte Wahrheit sei nicht erkennbar. Die Unmöglichkeit, wissenschaftlich einen letzten Grund, eine letzte Wahrheit auszumachen und zu sichern, mißbraucht Albert, die Erkennbarkeit und Sicherung letzter Wahrheit überhaupt auszuschließen. Sofern Albert im rein theoretischen Bereich bleibt, geben ihm meine Analysen in dieser Arbeit sogar recht. Wenn Albert damit aber auch zugleich den praktischen Bereich der Inanspruchnahme einer letzten Wahrheit meint, so macht er sich einer illegitimen Grenzüberschreitung seines eigenen Aunspruchs und einer rein theoretisch monokausalen Interpretation schuldig. Die Rede vom unbedingten Moment der menschlichen Kommunikation meint etwas ganz anderes als die theoretische Absicherung eines durch Dogmatisierung

10 Vgl. vor allem A.I.3; II.3.

herbeigeführten Letztgrundes. Diese Rede behauptet vielmehr, daß der Vollzug der Kommunikation unter einem Anspruch steht, der einerseits nicht außerhalb der Kommunikation erkennbar und denkbar ist, der andererseits aber auch innerhalb der Kommunikation unableitbar erscheint. Darüber hinaus scheint der Vollzug der Kommunikation auch nur deshalb möglich, weil er nicht nur durch faktische Bedingungen, sondern durch eben diesen unbedingten Anspruch ermöglicht ist. Allein durch diesen Anspruch impliziert die menschliche Kommunikation jene Freiheit, unter deren Inanspruchnahme sich die Menschen theoretisch wie praktisch zu ihr entschließen können.

Unableitbar bleibt für die theoretische Reflexion, zumal wenn sie Alberts berechtigte Kritikpunkte in Rechnung stellt, sowohl ein 'letzter' Grund wie auch eine 'letzte' theoretische Absicherung eines solchen Grundes. Denn der als unbedingt gekennzeichnete Anspruch läßt sich nur feststellen und auslegen, nicht aber wiederum auf seine 'Begründbarkeit' hintergehen. Insofern ist der Terminus 'Unbedingtheit' eine Problemanzeige. Die Frage nach einem zureichenden Grund der Kommunikation ist ausgeschlossen, weil sie entweder in einen infiniten Regreß oder in einen Zirkel führt. Außerdem kann von Selbstbegründung der Kommunikation angesichts menschlichen Versagens und angesichts von Endlichkeit nicht gut die Rede sein. Schließlich kann die philosophische Reflexion also lediglich einen 'unbedingten Anspruch' konstatieren, den sie in der Erkenntnis normativer Strukturen und Entwicklung von Kriterien der Kommunikation auslegt. Die philosophische Reflexion kann nur aussagen, es sei nicht unmöglich, daß der unbedingte Anspruch in praktischer Hinsicht der letzte und zureichende Grund menschlicher Kommunikation sei. Theoretisch absichern oder gar begründen oder auch die Begründung des Anspruchs und seiner Unbedingtheit (welcher Art sollte die auch sein? Ontologisch, transzendental?) rekonstruieren kann sie nicht. Die 'Unbedingtheit' ist eine Problemanzeige - in theoretischer Sicht.

Nun ist erkennbare 'Bedingungslosigkeit' noch keine positive Bestimmung von 'Unbedingtheit'. Keinen letzten, zureichenden Ermöglichungsgrund angeben können heißt, daß der Geltungsanspruch menschlicher Kommunikation unbedingten Charakter hat, der sich in der Grundstruktur gegenseitiger Anerkennung und universaler Solidarität manifestiert. Dieser Anspruch duldet keine Relativierung, sondern provoziert stets neu das Überschreiten faktischer, widersprüchlicher Verhältnisse auf qualifiziertere Realisierung menschlicher Kommunikation.

Alberts Einwände vermögen hier deshalb nicht zu greifen, weil die philosophische Reflexion hier weder zur theoretischen Absicherung oder Dogmatisierung eines bestimmten Argumentationspunktes als Letztgrund mißbraucht wird noch sich der Möglichkeit begibt, den für den Vollzug der Kommunikation unumgänglichen, unbedingten Anspruch zu konstatieren. Die Situation der philosophischen Reflexion ist also ungleich viel komplizierter, als dies Alberts grobe Vereinfachung weismachen will. Zwischen Gewißheit und Wahrheit läßt sich deshalb kein einfacher Trennungsstrich ziehen: der unbedingte Anspruch der Kommunikation ist gewiß - das ist die Wahrheit, zu der die Reflexion vorzudringen in der Lage ist. Sie ist allerdings nicht in der Lage, sich dieser Gewißheit theoretisch zu bemächtigen, indem sie den unbedingten Anspruch zur theoretisch abgeleiteten Wahrheit macht. Durch den theoretisch (wie praktisch) unableitbaren Charakter des Anspruchs der Kommunikation insgesamt wird die

theoretische Reflexion zur negativen Philosophie[11] bestimmt. Sie muß sich die Bestimmung des 'Unableitbaren' versagen und auf letztlich ableitbare Strukturen, auf die Bedingtheit der Kommunikation beschränken. Wenn Albert bei Apel einen 'hermeneutischen Gott' diagnostiziert, dann handelt es sich um eben jenes Verfahren Apels, den unbedingten, unableitbaren Anspruch menschlicher Kommunikation auf eine dem neuzeitlichen Bewußtsein nachvollziehbare Formel zu bringen. Apel sucht eben die Unableitbarkeit und Unbedingtheit als implizite Bedingungen der Kommunikation in der philosophischen Reflexion wenigstens noch mit anzuzielen. Was Apel wie Habermas die Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft nennen, die zur Realisierung der faktischen notwendig vorgenommen werden muß, läßt sich ohne Verlust an Inhalt auch so ausdrücken: Jeder Mensch muß allein um seiner selbst willen in jeder konkreten Kommunikationsgemeinschaft dem unbedingten Anspruch menschlicher Kommuniakation gerecht werden, indem er die Anerkennung aller Menschen als gleichberechtigte Teilnehmer der Kommunikation und die universale Solidarität mit allen Menschen vollzieht.

Albert hält also die Rede von der Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft, die Rede vom unbedingten Anspruch, für eine unerlaubte Grenzüberschreitung der philosophischen Reflexion und für ein pseudoreligiöses und pseudotheologisches Verfahren. Sofern vor allem Apel behauptet, dadurch den Letztgrund menschlicher Kommunikation und Wirklichkeitserfassung begriffen zu haben, hat Albert durchaus recht. Sofern die philosophische Reflexion hier aber nur ihre eigene Grenze selbst namhaft macht, ohne sie in einer letzten Stufe überholen oder hintergehen zu wollen und zu können, ist Alberts Einwänden Genüge getan, ohne daß sich die Aporie zwischen Anspruch und Realität der Kommunikation deshalb verflüchtigt hätte. Ganz im Gegenteil: Die Aporie tritt um so deutlicher ins Bewußtsein, als sich theoretisch keine Lösungsmöglichkeit eröffnet.

Weil der Mensch nur unter Inanspruchnahme der Kommunikation Mensch sein kann, beansprucht sie ihn radikal, total und universal. Das (sittliche) Versagen des Menschen gegenüber diesem Anspruch einerseits (z.B. durch Haß, Mißtrauen, Herrschaft) und die Bedingtheit und Endlichkeit der Kommunikation andererseits (z.B. durch gattungsgeschichtliche Bedingungen, durch räumliche und zeitliche Begrenztheit, durch Tod) lassen den unbedingten Anspruch wie ein der Theorie bedürftiges, strukturelles Über-Ich erscheinen. Zugleich vermag Kommunikation nur im Gerechtwerden gegenüber diesem Anspruch zu gelingen; ja, die Hoffnung, die Kommunikation in ihrem Anspruch mit der Realität versöhnen zu können, gründet allein auf diesen Anspruch. Gleichwohl läßt sich nicht sichern, der Anspruch selbst sei stärker als der Tod, weil die Realisation des Anspruchs auf den Menschen angewiesen scheint.

---

11 Vgl. Schelling, Offenbarung, 150 ff.; vgl. auch: Weischedel, Gott, II. 249 ff., 255 ff.

12 Vgl. Albert, Transzendentale Träumereien, Hamburg 1975.

Angesichts des Todes, angesichts von Menschen selbst herbeigeführter Tode bleibt es bei der negativen Philosophie: weder ist eine Letztbegründung der Kommunikation zu erkennen, noch läßt sie sich sichern. Die Akteure menschlicher Kommunikation scheinen zu sich selbst in Widerspruch zu geraten. Der unbedingte Anspruch scheint den Menschen Todestranszendenz lediglich vorzutäuschen. Er kann aber auch tatsächliche Rettung im Tod bedeuten. So kann der Mensch dem unbedingten Anspruch nur noch im Protest gegen den Tod gerecht werden - und in der Hoffnung, daß der Anspruch nicht nur zum Schein unbedingt ist. Doch seine Unableitbarkeit, seine Unbedingtheit bedingt auch, daß wir seine Einlösung in die Realität nicht ableiten können.

II. DAS SELBSTERSCHLIESSEN GOTTES

Es gilt einen Begriff der Offenbarung Gottes zu entwickeln, der den Dualismus von zwischenmenschlicher Kommunikation auf der einen Seite und von Kommunikation zwischen Gott und den Menschen auf der anderen Seite hinter sich läßt, ohne die Verschiedenheit der jeweiligen Kommunikation einzuebnen. Nur dann nämlich wird der fundamentale, spezifische Charakter der Offenbarung Gottes für die menschliche Existenz sichtbar und - sagbar. Ein Dualismus entsteht dort, wo der genuin menschliche Ort göttlicher Offenbarung nicht grundsätzlich und umfassend genug in Rechnung gestellt wird: die menschliche Kommunikation. Allerdings gilt in der theologischen Perspektive auch: erst wo die menschliche Kommunikation als Ort beziehungsweise gar als Konsequenz der Offenbarung Gottes in den Blick kommt, kommt sie ganz und ihrer wesentlichsten Bedingung nach in den Blick. Ein solcher Verstehensansatz impliziert mindestens drei kritische Aspekte:

a) Es ist zu vermeiden, daß von der Offenbarung Gottes unter Absehung der konkret-geschichtlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz geredet wird; es ist vielmehr radikal ernst zu nehmen, daß das Zeugnis des Glaubens von dem 'Geschichtlichwerden', besser noch: von dem 'Geschichte machenden' Wort Gottes redet.

b) Es soll ein magisches beziehungsweise naives Denken der Offenbarung Gottes überwunden werden, wonach die Offenbarung Gottes bedeutet, "daß ein räumlich überweltlicher Gott von außen oder oben her in die Welt 'einbricht'"[1]; es soll vielmehr die Notwendigkeit beachtet werden, daß menschliche Erfahrung zwar die Erfahrung und Sagbarkeit eines 'more than observable' beinhaltet, nicht aber die (Re-) Konstruktion eines jenseits der Erfahrung liegenden Raumes erlaubt.

c) Es soll das Konzept eines Subjekt- und Kommunikationsverständnisses gesprengt werden, das sich aufgrund des faktischen Widerspruchs zwischen Anspruch und Realität der Grundsituation mit

---

1 Heinz Zahrnt, Warum ich glaube, München 1980, 142.

dem erreichbaren Status quo zufriedengibt oder Subjektsein und Kommunikation zu letzten Größen verabsolutiert; dagegen ist das kritische und katastrophale Moment der Subjektwerdung und der menschlichen Kommunikation zur Sprache zu bringen, das sich vom Wort Gottes her ergibt.

Wenn hier in einem fundamentalen Sinn von der Offenbarung Gottes zu reden ist, dann weil sie als von Gott dem Menschen gesetzte Voraussetzung menschlicher Kommunikation erfaßt wird. Zugleich ist die menschliche Kommunikation selbst die grundsätzliche Voraussetzung für den Menschen, Gottes Offenbarung zu vernehmen und ihr zu antworten.

Sofern es um ein normatives Kommunikationsverständnis geht, ist auch ein normatives Verständnis der Offenbarung Gottes angezielt. In diesem Sinne sind im folgenden auch Kriterien und Strukturen der Offenbarung aufzuführen[2]. Im Unterschied zur Bestimmung menschlicher Kommunikation unterliegt eine Kriteriologie und Strukturanalyse der Offenbarung zusätzlichen Schwierigkeiten. Daß es Gott selbst ist, der die Strukturen seiner Offenbarung bestimmt, bedeutet, daß sich hier die theologische Reflexion zugleich um die Frage der Erkennbarkeit der von Gott gesetzten Strukturen kümmern muß. Schließlich ist zu fragen, wie die zur Bestimmung der Strukturen notwendig zu entwickelnden Kriterien als genuin der Offenbarung Gottes entsprechende Kriterien begriffen werden können.

Die Struktur des Kapitels ist der des vorhergehenden analog. Nach den Abschnitten über Kriterien und Strukturen wird eine theologische Interpretation und Integration 'menschlicher Kommunikation' versucht.

---

2 Vgl. Seite 252 ff.

1 Kriterien und Grundstrukturen

In Erinnerung an die grundsätzlichen Bemerkungen über die Funktion und die Art von Kriterien und Grundstrukturen sei hier nochmals besonders festgehalten: Kriterien sind Interpretations- und Beurteilungsmaßstäbe; mit ihrer Hilfe wird normativ ausgedrückt, was sein soll; es handelt sich also um theoretische Bestimmungsformen. Grundstrukturen hingegen sind unhintergehbare Bedingungszusammenhänge, die menschliche Wirklichkeit und Existenz praktisch bestimmen, und zwar in einem doppelten Sinne. Sie ermöglichen den Vollzug der entsprechenden Wirklichkeitsbereiche, und sie bestimmen diese Wirklichkeitsbereiche dadurch, daß sie vollzogen werden. Dieser Vollzug praktischer Bestimmung geschieht durch das Handeln der Menschen. Menschliches Handeln bringt die unhintergehbaren, normativen Bedingungszusammenhänge zur realen Geltung. Indem der Mensch handelt, führt er zugleich Bestimmungen über Wirklichkeitsbereiche durch: er trifft Entscheidungen. Solche Entscheidungen sind der Form nach praktische Urteile: in ihnen kommen die Grundstrukturen in der Weise zur Geltung, daß sie voraussetzen, was wie sein soll.

Gleichwohl lassen sich theoretische und praktische Bestimmung unterscheiden, aber nicht trennen. Entscheidungen zu treffen ist nicht möglich, ohne einen Interpretationsrahmen anzuwenden und zugleich vom Entscheidungsvollzug wiederum bestimmen zu lassen. Eine ausgezeichnete Weise menschlichen Handelns sind gewisse Formen des Sprechens, in denen die theoretische und die praktische Bestimmung besonders eng miteinander verknüpft sind. So bedeutet beispielsweise eine Liebeserklärung, daß jemand sich für jemand anderen entscheidet, denn jemandem seine Liebe erklären ist nicht nur eine Information, sondern auch selbst ein Vollzug von Liebe. Indem sich also jemand als Liebender bestimmt, setzt er zugleich einen Interpretationsrahmen und entsprechende Beurteilungsmaßstäbe voraus, um von sich in Beziehung zu jemand anderem von Liebe sprechen zu können. Aus seiner praktischen Bestimmung jedoch, die er an seinem Verhältnis zu jemandem vornimmt, folgt wiederum die theoretische Bestimmung, d.h., sein Handeln (be-)deutet, entläßt aus sich Kriterien.

Eine ähnliche Verknüpfung von theoretischer und praktischer Bestimmung menschlicher Existenz ist der christliche Glaube. Er ist einerseits eine bestimmte und die Haltung des Menschen bestimmende

Praxis (in der Nachfolge Jesu), und er ist andererseits eine bestimmte und das Verhalten des Menschen bestimmende Haltung (des Vertrauens auf den von Jesus verkündeten Gott). Und genau in diesem Kontext sollen jetzt Kriterien und Grundstrukturen benannt werden, die für das Christsein hinsichtlich der menschlichen Kommunikation Geltung haben und zur Anwendung kommen.

Die Schlagworte 'dialektische Theologie' und 'Deus dixit', mit denen Barths Theologie oftmals gekennzeichnet wird, signalisieren vor allem: hier ist ein entscheidendes, neues Paradigma in die Theologie eingeführt worden. Barths radikaler Ansatz bei der Offenbarung Gottes, der sich jeder Glaube und von daher jede Theologie verdankt, bedeuten - so haben die Ausführungen im zweiten Teil gezeigt - Bruch und Neuansatz für die theologische Reflexion. Dabei ist insbesondere klargeworden, daß sich - christlich gesehen - die Offenbarung Gottes und der Glaube des Menschen nicht unabhängig von ihrem konkret-geschichtlichen Vollzug in Jesus Christus als Grundlage einer Bundesgenossenschaft denken lassen. Das heißt: Kenntnis von der Offenbarung Gottes wird dem Menschen nur in der glaubenden Zuwendung zu Jesus möglich. Gottes Entäußerung in Jesus vollzieht Gottes Offenbarung an die Menschen. Es ist eine Entäußerung, durch die das Gottesreich in Wort und Tat, im Leiden und Sterben - und in der Auferweckung Jesu real für alle Menschen anbricht.

Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie menschliche Kommunikation im Sinne christlicher Theologie bestimmt werden muß, wird zuerst auf das 'Deus dixit' in Jesus Christus verwiesen. Dies ist der Angelpunkt einer jeden christlichen Theologie und damit auch der Ausgangspunkt einer theoretischen wie praktischen Bestimmung menschlicher Kommunikation im christlichen Glauben. Gottes Entäußerung in Jesus ist eine unhintergehbare Bedingung, die die menschliche Kommunikation zu dem und als das bestimmt, was sie sein soll: Vollzug der Gemeinschaft mit Gott. Dafür stehen Jesu Verhalten zu den Sündern, den Armen, den Kranken und Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft. Gott bestimmt also selbst durch diesen Jesus, was menschliche Kommunikation ist und sein soll. Das heißt: Grundstruktur menschlicher Kommunikation aus christlicher Sicht ist die sich in und durch Jesus vollziehende Offenbarung Gottes.

Das der Grundstruktur entsprechende Kriterium zu benennen weist an dieser Stelle sehr klar auf ein Problem eigener Art hin. Es

handelt sich um die methodologische Schwierigkeit, Objektsprache und Metasprache voneinander zu unterscheiden. Die deutsche Sprache stellt keinerlei Hilfsmittel bereit, um dieses Unterschiedsproblem zu lösen. Objektsprache drückt einen Sachverhalt selbst aus, während Metasprache den reflexiven sprachlichen Ausdruck des Sachverhalts umfaßt. Im Gegensatz also zur Beschreibung eines Sachverhalts, hier einer Grundstruktur, durch die Objektsprache wird in der Metasprache definiert, worauf sich der objektsprachliche Ausdruck bezieht. Kriterien haben also den Status metasprachlicher Regelungen: sie bestimmen theoretisch (interpretatorisch, beurteilend) das Verhältnis von objektsprachlichem Ausdruck und Sachverhalt. Kriterien bestimmen, wie etwas bzw. als was zu verstehen ist. Grundstrukturen bestimmen, wie etwas, bzw. als was etwas vollzogen wird. Diese Ergänzung ist hier notwendig, weil in der theologischen Sprache noch weniger als in der philosophischen sprachliche Ausdrucksformen vorhanden sind, den Unterschied selbst deutlich werden zu lassen (vgl. Termini wie 'Offenbarung' als Begriff und als Vollzug). Zugleich klärt die Schwierigkeit sprachlichen Ausdrucks auch, daß es notwendig ist, in dieser Weise eine zusätzliche Unterscheidung anzubringen. Natürlich sind Kriterien stets nur im Blick auf die objektsprachliche Darstellung des Sachverhaltes bzw. der Grundstruktur anwendbar. Ein metasprachlicher Status wäre sonst unsinnig.

Der oben genannten Grundstruktur kann der theologische Ausdruck 'Menschwerdung Gottes' entsprechen. Er gibt an, daß die Entäußerung Gottes in Jesus inkarnatorisch zu verstehen ist. Ohne Bezug auf diese Grundstruktur ist er zugleich nicht als Begriff christlicher Theologie anzusehen. Zugleich verweist er darauf, in welchem Verstehenshorizont menschliche Kommunikation bestimmt wird. Menschliche Kommunikation ist also - stets christlich gesprochen - im Kontext der Geschichte Jesu richtig zu verstehen. Ebendies bestimmt das Kriterium Menschwerdung Gottes, eingedenk der Tatsache, daß es sich auf den objektsprachlichen Ausdruck der Grundstruktur 'Gottes Entäußerung in Jesus' bezieht.

So lassen sich in einem ersten Schritt resümieren als <u>erste Grundstruktur: Gottes Entäußerung in Jesus</u>, als <u>erstes Kriterium: Gottes Menschwerdung.</u>

In und durch Jesus wird offenbar, daß und wie Gott den Bund der Menschen mit Gott in Jesus grundgelegt hat. Die Offenbarung Gottes in Jesus läßt die Schöpfung Gottes als 'äußeren Grund des Bundes' mit Gott und Gott als Schöpfer der Welt erkennen. Durch Jesu Leben, Sterben und Auferwecktwerden wird für die Glaubenden sichtbar, daß alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen wurde (vgl. Kol 1,16). Sofern alles im inkarnierten Wort Gottes, in Jesus, Bestand hat, wird Gott selbst als Vater und Schöpfer offenbar. Jesus ist also die Offenbarung als Erfüllung dessen, was Gott mit seiner Schöpfung konstituiert, grundgelegt hat (vgl. Eph 1,4-10). In der Dar-

stellung der ersten Grundstruktur war ja bereits eine zweite Grundstruktur impliziert: die Schöpfung Gottes als das mit Jesus offenbarwerdende Handeln am Menschen; die Schöpfung, die den Menschen als 'Sein in der Begegnung' konstituiert, ihn zur menschlichen Kommunikation überhaupt bestimmt. Was als erste Grundstruktur festgestellt wurde, ist erfüllender Vollzug dessen, was vor und mit der Schöpfung durch Gott grundgelegt worden ist. Von Christus her erschließt sich dem Glauben die Geschichte Gottes mit dem jüdischen Volk (als Stellvertreter für die gesamte Menschheit in antizipatorischer Hoffnung) als Gottes Anspruch an die Menschen, durch den die Menschen überhaupt erst (als Mit-Menschen) sind. Dieser Anspruch hat seinen festen Ausdruck in der Tora, im Gesetz, gefunden. Dieser Anspruch wurde wortgewaltig von den Propheten wieder und wieder gegen geltendes Unrecht artikuliert. Seine Erfüllung fand er erst mit Jesus von Nazaret, der als dem Anspruch gerecht Werdender den Menschen Gottes Zuspruch brachte. Daß also überhaupt Menschen existieren und daß sie, wenn sie existieren, als Menschen in der Kommunikation existieren, ist bestimmt durch Gottes konstitutiven Anspruch. Die Konstitution durch das Angesprochenwerden, dem ein unbedingter Anspruch innewohnt, ist auf christliche Weise heilsgeschichtlich durch das 'Wort', durch den Sohn Gottes ausgedrückt (vgl. Joh 1,1-3). Der entsprechende Verstehenshorizont ergibt sich aus folgender Überlegung, die auch das Kriterium erschließt: Der Anspruch Gottes muß sich selbst das Angesprochene bzw. den Angesprochenen voraussetzen. Der Verstehenszusammenhang des Anspruchs Gottes ist also die vom Subjekt der Offenbarung (Gott) konstituierte Relation mit dem von ihm darin zum Subjekt des Glaubens ermächtigten Menschen. Das Kriterium 'Offenbarungssubjekt-Glaubenssubjekt-Relation' bestimmt, daß der Anspruch Gottes nur als Konstituierung einer Relation von Offenbarungssubjekt-Glaubenssubjekt zu verstehen ist: eben dies wird in der Verkündung Jesu offenbar. Dadurch wird die menschliche Kommunikation in christlicher Sicht, bezogen also auf die Kommunikation Jesu, in ihrer Bestimmung erkennbar, Vollzug der Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu sein. Eben diese Bestimmung wird ablesbar an dem von Jesu verkündeten und erfüllten Anspruch Gottes.

Es ergeben sich somit in grundlegender Perspektive als zweites Kriterium: Offenbarungssubjekt-Glaubenssubjekt-Relation, als zweite Grundstruktur: Gottes Anspruch.

Die durch Jesus vollzogene und offenbar gewordene Bestimmung menschlicher Kommunikation hat sich in Jesus auch erfüllt: sie ist der Akt der Gemeinschaft von Menschen durch Jesus mit Gott. Aber sie ist noch nicht vollendet. Nicht jegliche menschliche Kommunikation hat diese ihre Bestimmung durch Jesus erreicht. Diese Vollendung steht noch aus. Erst mit der 'Wiederkunft Christi', also mit der Vollendung der Bestimmung, erreicht die Offenbarung Gottes ihr Ziel: die solidarische Menschheit als Volk Gottes. Die Wiederkunft Christi ist also jene Voraussetzung, jenes Ziel, das die Vollendung dessen, was sich in Jesus erfüllte, begründet. Diese Vollendung wird also nicht bestimmt durch den Einsatz des Menschen, sondern nur durch das Wiederkommen Jesu Christi. Dies ist die Grundstruktur dafür, daß die menschliche Kommunikation ihrer durch Jesus erfüllten Verheißung für alle Menschen gerecht werden kann: durch die Nachfolge Jesu aus der Kraft Gottes. Die Wiederkunft Christi muß im Kontext (der Botschaft Jesu von) der Heilsherrschaft Gottes verstanden werden. Als Vollendung dieser Heilsherrschaft ist die Wiederkunft zu verstehen. Zugleich wird deutlich, in welchem Verstehenshorizont menschliche Kommunikation christlich interpretiert werden muß: Mit 'Heilsherrschaft Gottes' wird zum Ausdruck gebracht, daß die Kommunikation der Menschen theologisch im Blick auf das in Jesus angebrochene Reich Gottes bestimmt werden soll. In praktischer Konsequenz soll die menschliche Kommunikation in der Nachfolge Jesu auf seine Verheißung hin so vollzogen werden, daß sie unter der Voraus-Setzung der Parusie Christi zur Gemeinschaft der Menschen untereinander mit Gott wird. In eschatologischem Sinne ist also menschliche Kommunikation zu bestimmen als Vollzug der Gemeinschaft der Menschen untereinander mit Gott, als die Praxis dessen, was Volk Gottes heißen und werden soll.

Im letzten Schritt werden also sichtbar als drittes Kriterium: Heilsherrschaft Gottes, als dritte Grundstruktur: Parusie Christi.

Weil es hier um Kriterien und Grundstrukturen geht, die mit unableitbarer Normativität ausgestattet sind, kann die Nachfolge Jesu durch Menschen (Glaube; Christsein) keinen normativen Status erhalten. Das bedeutet nicht, der Mensch werde als Subjekt des Glaubems überflüssig, denn vielmehr entscheidet sich nicht ohne ihn, ob das, was sein soll (und muß, damit es bestehen kann), auch so sein wird.

In theologischer Reflexion werden die protologischen, soteriologischen und eschatologischen Dimensionen des christologischen Ereignisses entfaltet. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird grundsätzlich in drei Aspekten sichtbar: in ihrer Grundlegung vor Anfang der Welt und in der Schöpfung der Welt, in ihrer Erfüllung durch Leben und Auferwecktwerden Jesu un d in ihrer verheißenen, noch ausstehenden, aber angebrochenen Vollendung mit der Wiederkunft Christi. Grundgelegt, erfüllt und vollendet - das wird letztlich ausgesagt vom Bund Gottes mit den Menschen, der in der Weise der göttlichen Bestimmung mit Jesus offenbar wird. Kommunikation als Vollzug von Gemeinschaft erscheint in diesem Kontext als jener Prozeß, als jenes Geschehen, wodurch sich die Gemeinschaft der Menschen untereinander mit Gott als grundgelegt durch Gottes Schöpfung, als in Jesus erfüllt vollzieht und für alle Menschen reale Geltung bekommen kann.

2 Zur Problemlage

Christliche Theologie entzündet sich daran, daß die Praxis und Auferweckung Jesu die Grundsituation der Menschen neu qualifiziert. Zugleich erweist sich von der Praxis Jesu selbst her die menschliche Kommunikation als die Grundsituation der Menschen; allerdings in einem ganz bestimmten Sinne. In der theologischen Reflexion der Kommunikation geht es jetzt darum, die Bestimmung der Grundsituation mit dem konkret-geschichtlichen Ereignis Jesus Christus so zu verknüpfen, wie dieser Jesus die Grundsituation der Menschen bestimmt hat.

In zwei Schritten werden die wichtigsten Aspekte eines solchen Ansatzes vorgestellt. Der erst befaßt sich mit den inhaltlichen Momenten der Bestimmung der Grundsituation durch Jesus. Der zweite Schritt problematisiert das Moment der Unbedingtheit Gottes im Hinblick auf die menschliche Kommunikation.

2.1 Die Zwischenmenschlichkeit Gottes

Die Überschrift habe ich mit einigem Zögern gewählt. Es scheint noch immer gewagt, in dieser Weise von Gott zu sprechen. Von der Menschlichkeit[1], der Mitmenschlichkeit Gottes[2] ist allenthalben die Rede; Barth sagt 'Humanität Gottes'[3]. Doch der Titel 'Zwischenmenschlichkeit Gottes' ist mit Bedacht gewählt: in ihm wird die Pointe dessen, was hier zu sagen ist, besonders deutlich.

Die folgende Überlegung zerfällt in sechs Einzelelemente. Dadurch soll nicht nur methodische Übersichtlichkeit erleichtert werden, sondern auch jeweils ein inhaltlicher Gedankenschritt gekennzeichnet sein. So wird es zu einer ähnlichen Entwicklung des Verstehensansatzes und seiner Vertiefung kommen wie im vorausgegangenen Kapitel.

Es gehört zur hermeneutischen Voraussetzung, daß es ein Sprechen von Jesus nur im Rückgriff auf das Zeugnis der ersten Christen gibt. Deshalb ist auch ein Aufgreifen der Praxis Jesu zugleich ein Aufgreifen des ersten, christlichen Zeugnisses von der Praxis Jesu. Ohne hier die Problematik 'historischer Jesus - kerygmatischer Jesus' aufrollen oder gar vertiefen zu wollen und zu können, muß doch im Umgang mit den zur Verfügung stehenden Zeugnissen von einer weitgehenden Überwindung dieses neuzeitlichen Dualismus ausgegangen werden[4]. Vom Sitz im Leben dessen, was erzählt und erinnert wird, läßt sich nur bei Verlust des Erzählten abstrahieren. Daß die Praxis Jesu und das Zeugnis davon selbst bereits wesentlich zur Bestimmung der Grundsituation durch Jesus gehört, wird zunächst aufzuzeigen zu sein.

1. Menschen erfahren sich als voneinander beansprucht. In dieser Erfahrung liegt ein Moment der Unbedingtheit. Jeder Mensch soll um seiner selbst willen als eben dieser Mensch anerkannt, gehört, ja geliebt werden. Jeder Mensch - das schließt universale Solidarität

---

1 Vgl. Jüngel, Geheimnis, 453.

2 Vgl. Heinz Zahrnt, Wozu ist das Christentum gut?, München 1975, 82.

3 Vgl. Karl Barth, Die Menschlichkeit Gottes, in: Theologische Studien, Heft 48, Zollikon-Zürich 1956; ders., Humanismus, in: Theologische Stdien, Heft 47, Zollikon-Zürich 1950.

4 Vgl. Walter Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974, 20 ff., 30 ff., 40 ff.

mit allen Menschen ein. Der so erfahrene unbedingte Anspruch menschlicher Kommunikation schlägt sich in eben jenen Grundstrukturen der Kommunikation nieder, ohne deren Entsprechung überhaupt keine Kommunikation realisiert werden kann. Jeder also, der kommuniziert, unterstellt wenigstens präreflexiv, daß jeder Mensch, also alle Menschen um ihrer selbst willen anerkannt werden sollen und müssen. Dieser gegenseitigen Beanspruchung durch andere können Menschen nur durch gegenseitigen, unbedingten Vertrauensvorschuß gerecht werden. Sie müssen prinzipiell jedem Menschen, also allen Menschen Vertrauen zusprechen. Sie müssen bereit sein, sich prinzipiell jedem Menschen anzuvertrauen und jeden in ihr Vertrauen zu ziehen. Die Kontingenz und Aporie dieses Anspruchs und der Realität wurde bereits aufgezeigt. Hier geht es nochmals um die normative Struktur, die so - wie aufgezeigt - etwa annähernd im Verhältnis zwischen Eltern und Kind realisiert zu sein scheint. Allerdings unter weitgehender Inanspruchnahme gattungsgeschichtlich begründeter Reflexe. In dem Maße wie ein Kind seine Eltern beansprucht, anerkennt, umsorgt und geliebt zu werden, in dem Maße vermag es ihm von den Eltern entgegengebrachtes Vertrauen in Form konkreter Zuwendung in ein Ur-Vertrauen zu den Eltern, zu seiner unmittelbaren Umgebung umzusetzen[5]. Und in dem Maße wie es seinen Eltern Vertrauen entgegenbringt, beansprucht es die Eltern, um zu wachsen. Das Du erschließt das Ich - das gilt hier in besonders wechselseitiger Weise aus der jeweiligen Perspektive des Ichs. In einer Situation grundsätzlicher Beanspruchung und grundsätzlichen Vertrauens wird eine neue Wirklichkeit der Gemeinschaft und der Partnerschaft erschlossen. Die Situation wird neu qualifiziert; aus dem biologischen Abhängigkeitsverhältnis wird Gemeinschaft.

2. Was als unbedingter Anspruch menschlicher Kommunikation erfahren wird, bezeichnet reformatorische Theologie konsequent als 'Gesetz'[6]. Peter KNAUER nennt dies das "'Wort Gottes' im uneigent-

---

5 Natürlich ist auch diese Beschreibung eines alltäglichen Verhältnisses nicht frei von idealtypischen Zuspitzungen, kann aber der Realität sehr nahe kommen; vgl. Hans Urs von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: Mysterium Salutis, a.a.O., Band 2, Einsiedeln u. a. 1967, 15 ff.; vgl. Ferdinand Ulrich, Der Mensch und das Wort, ebd., 657 ff.; ders., Atheismus und Menschwerdung, Einsiedeln 1966, 16 ff.

6 Vgl. Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz u. a. 1978, 60.

lichen Sinn"[7], weil es zwar ein Angesprochensein des Menschen durch Gott beinhaltet, aber noch keine volle Gemeinschaft des Menschen mit Gott ermöglicht[8].

Demgegenüber wird der Unterschied sowohl in existentieller wie theologischer Hinsicht um so deutlicher, wie Jesus die Grundsituation der Menschen bestimmt und wie diese Bestimmung die Menschen erfaßt. Der Erzähler faßt das Christusbekenntnis bzw. die Evangeliumsverkündigung der frühen Gemeinde in dem 'Wort Jesu' zusammen: "Die Zeit ist erfüllt, und die Herrschaft Gottes hat sich genaht; tut Buße und glaubt an das Evangelium"[9]. Es geht um "die Ansage der Zeit. Der Leser und Hörer erfährt, was die Stunde geschlagen hat, damit er die Zeit nicht versäumt, sondern sich zeitgerecht verhält. (...) Es ist die Zeit der Herrschaft Gottes"[10]. Der Leser und Hörer wird aufgefordert, das ihm zugesprochene Heil zu ergreifen und mit der Gottesherrschaft radikal Ernst zu machen. Seine Situation wird ihm durch diese Zeitansage neu bestimmt. Er selbst wird durch die durch die Herrschaft Gottes hergestellte Situation neu bestimmt: ihm wird Gott, Gemeinschaft mit Gott erschlossen.

Im Text des Erzählers des Markusevangeliums ist von einer bestimmten Zeit die Rede oder besser gesagt: von einer bestimmenden Zeit. Die Rede ist vom Kairos. 'Kairos' steht im griechischen Text und meint eine Zeitspanne oder einen Zeitpunkt. Dieser Kairos ist "mit dem Kommen Jesu" angebrochen; die Zeit wurde durch ihn auf besondere Weise qualifiziert. "Das mach Mk 1,15 programmatisch deutlich. Der 'Grundton' von Jesu Verkündigung ist: 'Die Stunde der Erfüllung ist angebrochen, die Königsherrschaft Gottes manifestiert sich schon hier und jetzt; bald kommt die Katastrophe, die ihr definitives Kommen einleitet. Nutzt die Zeit, ehe es zu spät ist; es geht um Tod oder Leben'"[11]. Mit dem Leben und Sterben Jesu ist die alte Zeit, der alte Äon vergangen und die Jetztzeit ist die Zeit des Heils. Sie ist von Gott erfüllte Zeit. 'Kairos'

7 Ebd., 61.

8 Diese sehr präzisen Bestimmungen durch Knauer scheinen mir auch für eine Unterscheidung von Religionsphilosophie und Theologie überaus hilfreich; in C.III. werde ich implizit von Knauers Fassung der reformatorischen Unterscheidung Gebrauch machen.

9 Mk 1,15.

10 Walter Schmithals, Das Evangelium nach Markus: Kapitel 1-9,1, Gütersloh/Würzburg 1979, 99 f.; vgl. Ebeling, II. 447; Rahner, Grundkurs, 247; Antonius H. J. Gunneweg / Walter Schmithals, Herrschaft, Stuttgart u. a. 1980, 118; Hans Conzelmann / Andres Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen 4. Aufl. 1979, 352 ff.

11 Lothar Coenen u. a. (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band II, Wuppertal 4. Aufl. 1977, 1465.

bezeichnet daher den rechten Ort und die rechte Zeit: die kritische Situation, die Krise und Chance bedeutet. Nicht nur im gegenwärtigen Moment, sondern der gegenwärtige Moment selbst ist entscheidend. Deshalb ist eine 'situationsgemäße' Entscheidung des Menschen erforderlich[12].

Weil jedes 'Jetzt' (griechisch: nūn) zu einem 'Kairos' werden kann, ist jeder Augenblick bedeutsam[13]. Die Verkündigung des Evangeliums behält deshalb für den Christen das volle Gewicht des 'Jetzt'. Die erfüllte Zeit ist 'Gegenwart', ja Gott vergegenwärtigende Zeit[14]. Die mit Jesus angebrochene Geschichte wird deshalb bleibend als Gegenwart, als stetes Kommen der Herrschaft Gottes erfahren. Eben jene Erfahrung und jenes Bekenntnis legt der Erzähler in seine programmatische Ansage hinein. Das 'Jetzt' ist ein Zeitabschnitt, scheidet zwischen Vergangenem und Ankommendem. Deshalb wird die Gegenwart zu einer Erfahrung des "Jetztnoch (jetzt noch im alten Aeon)" und des "Jetztschon (jetzt schon im neuen!)"[15]. Deshalb zieht Paulus wohl 'Jetzt' und 'Kairos' zusammen, um die Zeitenwende von der Leidens- zur Freudenszeit zu charakterisieren. Darum bedeutet das Jetzt durchaus noch Leid und Kampf, aber auch bereits das Kommen Gottes. Die Erkenntnis dieser entscheidenden Situation verdankt der Mensch dem Geist Gottes ebenso wie die Möglichkeit, das heranbrechende Reich Gottes zu ergreifen. Das bedeutet insbesondere bei Paulus die Befreiung aus dem 'Gesetz', aber nicht durch seine Übertretung, sondern aufgrund der durch Jesus gebrachten Herrschaft Gottes, mit der sich das Gesetz erfüllt und den Menschen volle Gemeinschaft untereinander und mit Gott zugesprochen wird. Was das Kommen der Herrschaft Gottes bedeutet, das läßt sich für die Christen nur mit dem Leben und Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu aussagen. Dieses vergangene Ereignis ist, weil es Gottes Tat ist, bleibender Einbruch der Gegenwart Gottes in die Zeit, - und deshalb bleibend Gegenwart[16].

Was die Zeit erfüllt, was uns bleibend in die Gegenwart der Entscheidung versetzt, ist das Kommen des Reiches Gottes. Reich Gottes meint: Herrschaft Gottes, die zugleich als Herrschaft Jesu angesprochen wird[17]. "Durch die Verkündung Jesu Christi richtet Gott seine Herrschaft inmitten des alten Äons auf. Damit wird die Gegenwart zum Kampffeld zwischen der Herrschaft Gottes"[18] und der Herrschaft der Menschen über Menschen, der Herrschaft von Strukturen und undurchschauten Mächten über den Menschen. Die Gottesherrschaft ist durch Jesus angebrochen. Sie ereignet sich nicht "ohne die Buße und ohne den Glauben an das Evanglium"[19]. Buße leitet den Glauben ein, der Glaube ist: sich unter die Herrschaft Gottes stellen.

---

12 Vgl. ebd., 1462.

13 Vgl. ebd. und: Gerhard Kittel (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band IV, Stuttgart 1942, 1106.

14 Vgl. Kittel, 1106.

15 Ebd., 1107; vgl. ebd., 1108 ff.

16 Vgl. ebd., 1108.

17 Vgl. Gerhard Kittel, Wörterbuch, Band I, Stuttgart (1. Aufl. 1933) 1953, 581 f.

18 Schmithals, 101.

19 Ebd., 103.

Zunächst bricht das Reich Gottes[20] mit Jesus an, weil er sich selbst ganz und gar in den Willen Gottes begibt. Seine Praxis ist eine Heilung des Menschen: er bringt des Menschen Heil von Gott[21]. Indem er durch sein Handeln radikal auf Gottes Kommen setzt, erschließt er die Menschen zur Gemeinschaft mit Menschen und mit Gott. Er drängt Gottes Herrschaft herbei, sprengt die geschlossenen Horizonte und bestehenden Verhältnisse auf durch ein konsequentes Vertrauen auf Gottes Kommen. Jesus qualifiziert die Grundsituation der Menschen neu: indem er sich ganz auf den unbedingten Anspruch einläßt, erschließt er in seiner Praxis neue Dimensionen der Situationen. Er bestimmt die Situation zu einer Situation Gottes, zu einer Situation möglichen Heils[22]. Er lebt den Zuspruch Gottes zu den Menschen: "Selig seid ihr"[23]. Er kommt also nicht einfach möglichst nahe an die normativen Strukturen der Grundsituation heran, sondern macht die Grundsituation der Menschen neu. Gott tritt in diese Grundsituation so ein, daß der Mensch Gemeinschaft mit ihm und mit anderen Menschen durch ihn hat. Der Mensch ist nunmehr nicht lediglich beansprucht, sondern Anerkennung, Liebe, Vertrauen sind ihm geschenkt. Gott hat sich ihm geoffenbart.

Solche Aussagen sind nicht einfach von der Praxis Jesu selbst her ableitbar. Gerade die Unableitbarkeit des von Jesus verkündigten Kairos bestimmt die Grundsituation entscheidend neu. Es handelt sich deshalb um Aussagen, die das Sterben und das Auferwecktwerden Jesu durch Gott auslegen.

Jesus vermeint nicht, aus eigener Kraft das Reich Gottes nahebringen zu können. "Die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes für

---

20 Vgl. Kittel, I.579 mit Conzelmann / Lindemann, 353 - mir scheint dies ein Streit um des Kaisers Bart zu sein: Reich ist in jedem Fall eine von Herrschaft abgeleitete Größe (schon etymologisch), deshalb muß die Herrschaft Gottes als Prinzip einer Wirklichkeit verstanden werden, die Reich Gottes ist; vgl. zur Zentralität der Rede von der Herrschaft Gottes und vom Reich Gottes: Rahner, Grundkurs, 247 ff.; Kasper, Jesus, 83 ff.; Peukert, Wissenschaftstheorie, 295; Ebeling, III. 477 ff.; Jüngel, Geheimnis, 302 ff.; Barth, Dogmatik, III.2, 556 ff.; Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 4. Aufl. 1972, 232 ff.; Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 95 ff., 214 ff.; Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979, 74, 77; Franz Joseph Schierse, Christologie, Düsseldorf 1979, 42 ff.; Leonardo Boff, Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinde in Lateinamerika, Mainz 1980, 82 ff., 89 ff.; Eduard Buess, Gottes Reich für diese Erde, Neukirchen 1980; Reinhard Nordsieck, Reich Gottes - Hoffnung der Welt: Das Zentrum der Verkündigung Jesu, Neukirchen 1980.

21 Vgl. Rahner, Grundkurs, 257 ff.; vgl. Martin Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968, 73 f.; Rudolf Bultmann, Jesus, München/Hamburg 4. Aufl. 1970, 28 ff.

22 Gott macht sich zur Situation der Menschen, indem er in ihre Situation 'eingeht': dieser Gedanke läßt sich nur aufgrund trinitätstheologischer Überlegungen weiterverfolgen.

23 Mt 5,3.

die anderen ist möglich, weil das Reich Gottes von sich aus nahegekommen ist"[24]. Jesus erkennt also die 'Zeichen der Zeit' und "'wagt' es, sich auf die drängende Nähe der Herrschaft Gottes einzulassen"[25]. In seinem Handeln spricht Jesus anderen Gemeinschaft mit Gott zu. Seine Mahl-Zeiten mit Sündern, Kranken, Unterdrückten und Geächteten signalisieren das nicht nur, sondern sie realisieren es. So erschließt er den Menschen ihre Situation als eine Situation des Heiles, des Kommen Gottes. Jesus lehrt und zeigt: "'So verhält es sich mit der Herrschaft Gottes'. Die Rede von Gott und seiner Herrschaft wird also streng aus dem Handeln einer bestimmten Situation eingeführt und begründet. Die Bestimmung der Wirklichkeit Gottes ist gebunden an eine bestimmte Weise kommunikativer Praxis und geschieht im Handeln auf den anderen zu"[26]. Jesus bestimmt die Situation neu, bestimmt dadurch Gott als rettende Wirklichkeit des Menschen in seiner Situation und bestimmt den Menschen zur Gemeinschaft mit Gott.

Das Zeugnis von der Erfahrung der Auferweckung Jesu macht mit dieser Bestimmung der Grundsituation auch gegenüber Jesus radikal Ernst. Wie fundamental neu die Situation durch Jesus bestimmt wurde, erweist sich unableitbar durch Gottes Handeln an Jesus im Tod. "Die Behauptung Jesu, Gott sei für die anderen als die unbedingte Güte und Liebe da, wird in seiner Auferweckung endgültig bestätigt. Sie wird zum normativen Kern kommunikativen Handelns"[27]. Das heißt aber darüber hinaus: daß der von Jesus bezeugte Gott sich selbst an und durch Jesus den Menschen mitteilt, sich den Menschen erschließt in der menschlichen Kommunikation. Die "im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als 'Gott' bezeichnet werden. Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letzlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst identifizierbar und so benennbar. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich der Ursprung einer möglichen Rede von Gott angegeben"[28]. Aber nicht, weil der Mensch von sich aus der Erschließung Gottes mächtig ist, sondern weil sich Gott dem Menschen erschließt.

Das eben meint der Ausdruck: "Die Zeit ist erfüllt"[29]. Denn "das ist zunächst das Unselbstverständliche. Gewöhnlich ist die Zeit gerade nicht erfüllt, sondern sie steht immer noch aus. Sie ist das Ausstehende, uns Entzogene, von uns gerade nicht Machbare. Am Ausstehen der Zeit erfahren wir Menschen unsere Verwiesenheit darauf, daß uns Zeit geschenkt wird, daß sich uns immer wieder neu Zukunft eröffnet. Dies charakterisiert unseren menschlichen Weg. Wir gehen diesen Weg in der Hoffnung, daß er zugleich eine neue Zeit mit sich

24 Peukert, Wissenschaftstheorie, 296.

25 Ebd., 296 f.; vgl. Jüngel, Geheimnis, 393 ff., 400 ff.

26 Peukert, Wissenschaftstheorie, 289.

27 Ebd., 302.

28 Ebd., 311.

29 Mk 1,15a.

bringt. (...) Nun sei also die Zeit erfüllt. Das kann nur heißen, daß sich Zeit gerade umgekehrt hat, daß wir ihr nicht mehr nur nachlaufen, sondern daß sie auf uns zukommt, uns einfordert, uns entgegenkommt"[30]. Präziser noch: Gott kommt uns entgegen und erfüllt unsere Zeit; macht aus unserer Zeit seine von ihm erfüllte Zeit; schafft unsere Situation um zu seiner Situation, zu seinem Reich und zu seiner Herrschaft. "Jesus ist für die Christen der verheißene Messias, mit ihm bricht die letzte Zeit der Geschichte schon an, das Reich Gottes ragt in 'diesen Äon' herein, die Wunder Jesu sind 'vorausweisende Zeichen' für die kommende Erfüllung, die Kräfte der Heilzukunft Gottes sind bereits wirksam. (...) Freilich weiß auch der Christ, daß durch Jesus von Nazaret noch nicht alle Verheißungen der altbundlichen Propheten erfüllt worden sind: Die umfassende Gerechtigkeit ist in der Welt noch keineswegs hergestellt, der völkerumspannende Friede steht noch aus, der Tod übt seine vernichtende Herrschaft noch aus"[31].

Jesus stellt also die Menschen vor Gott; er stellt sie so vor Gott, daß sie Gott als Entgegenkommen und Zukunft erfahren. Er "verändert die Situation entscheidend. Und zwar in der Weise, daß der Mensch in eine konkrete Wortsituation gestellt wird, die ihn offen macht für seine Grundsituation: durch ein Wort des Glaubens, das Liebe bezeugt und deshalb hoffen läßt. Darum ergeht das Wort Gottes geschichtlich und ist untrennbar von Erzählung. Und es erscheint in seiner Fülle als Mensch, als der Mensch Jesus. An ihn glauben heißt, in ihm in die eigene Grundsituation versetzt sein. Das ist kein Ersatz, sondern verheißungsvolle Erfüllung. Denn die den Menschen wahrmachende Wahrheit liegt außerhalb seiner selbst - das ist seine Grundsituation"[32]. So "verifiziert sich das Wort Gottes als Gottes Wort, daß es den Menschen auf dessen Grundsituation als Wortsituation hin anspricht, also darauf, daß der Mensch als Mensch schon immer von Gott angegangen ist"[33]. Deshalb wird der Mensch durch Gott zur Umkehr herausgefordert, zur Entscheidung für Gottes Weg, zum Einsatz dafür, daß die Grundsituation eine Situation Gottes sei. Solche Umkehr realisiert sich hinsichtlich der endgültig angesagten und erkannten Verheißung durch den Glauben an das Evangelium. Offensichtlich trägt der Erzähler des Markusevangeliums dem Sachverhalt Rechnung, daß die frühe Gemeinde ihre eigene Verkündigung von Jesus als dem Gekreuzigten und von Gott auferweckten Herrn als Evangelium ansah. Es geht also nicht um ein historisches Interesse an Jesus, sondern um das Zurgeltungbringen seiner Botschaft[34]. Der Inhalt des Evangeliums, das Jesus bringt, ist mit dem ersten Satz des Markinischen Summars voll abgedeckt: "Die Zeit ist erfüllt; das Reich Gottes ist nahegekommen"[35]. Es

---

30 Reinhard Göllner u. a., Einladung zum Glauben: Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens, Freiburg u. a. 1979, 175 f.

31 Die deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 21.

32 Ebeling, Gott, 84 f.

33 Ebd., 83

34 Vgl. Schmithals, 97 f.

35 Mk 1,15.

gilt nun, in der Kehrtwendung auf dieses Reich Gottes dasselbe zu ergreifen, also zu glauben. Glaube meint: das Evangelium ergreifen, Ernst machen damit. Glaube meint: Jesus nachfolgen und sich zu seiner Gemeinde bekennen[36].

Erst, wo der Mensch in dieser Weise auf Gottes Kommen eingeht, kann Gott ganz zu ihm eingehen. Erst, wo sich der Mensch in dieser Weise zur Herrschaft Gottes entscheidet, wird seine Situation zu einer Situation Gottes. Nicht so, als wäre das Kommen Gottes von der gnädigen Zustimmung der Menschen abhängig. Gott ist das die Menschen übersteigende Gegenüber ihrer Grundsituation, das sie unbedingt angeht[37]; das deckt Jesus ja gerade auf. Aber ohne Offenheit, ohne Zutun wird aus dieser Krise keine Chance für die Subjektwerdung der Menschen. Subjekt des Glaubens ist - dank des Einsatzes Gottes - der Mensch selbst. Mit dem Kommen Gottes in seine Situation muß er selbst Ernst machen, denn erst dann kann Gott ganz da sein.

In der Nachfolge Jesu wird die Grundsituation zur Erschließungssituation Gottes so, wie Jesus durch seine radikale Praxis der Liebe Gottes zu den Menschen die Grundsituation zur Offenbarung Gottes erschloß für die, die sich für Gottes Heil erschließen ließen. Jesus selbst wurde zum Schlüssel dieser Situation, zum Erschließer des Kommens Gottes. Seine Auferweckung durch Gott bringt das unableitbare Neue durch ihn für die Menschen voll zur Geltung: die Grundsituation der Menschen wird eine durch Jesus erschlossene Situation der Herrschaft Gottes, die mit bestehenden Herrschaftsverhältnissen in Konflickt gerät. Glauben heißt in diesem Kontext deshalb, Gott in Anspruch nehmen. In radikaler Praxis der Nachfolge Jesu wird Gott selbst als Zuspruch, als Zukunft, als Rettung in Anspruch genommen. Wer also in der Nachfolge Jesu die Grundsituation durchsteht, nimmt für sie Gottes Herrschaft in Anspruch. Er leistet einen unbedingten Vertrauensvorschuß auf die Verheißung, daß die Zeit erfüllt und die Herrschaft Gottes nahegekommen sei. Jetzt!

Jesus kann als die Bestimmung der Grundsituation des Menschen durch Gott verstanden werden. Die Menschwerdung Gottes eröffnet die Subjektwerdung des Menschen. Das hat nicht bloß Veränderungen an konkreten Situationen zur Folge. "Die Veränderung, die durch die Menschwerdung Gottes eingetreten ist, betrifft vielmehr die menschliche Grundsituation, die allen nur denkbaren Situationen des Menschen letztlich bestimmend zugrundeliegt. Für den Menschen in seiner Relationalität und Sprachlichkeit fällt die Entscheidung darüber, wer er ist, daran, wo er ist, wo er seinen Ort hat, wo er hingehört, von woher er sich selbst empfängt. Wenn die Menschwerdung Gottes das zerstörte Zusammensein des Menschen mit Gott neu stiftet, dann hat die Veränderung, die dadurch eintritt, den Charakter einer Ortsveränderung, welche die Grundsituation des Men-

36 Vgl. Schmithals, 103 f.

37 Vgl. Ebeling, III. 212 f.

schen statt von der Zwietracht mit Gott vom Frieden mit Gott bestimmt sein läßt.

Diese Sicht wird durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch bestätigt. Er erläutert die Auswirkung dessen, was durch Jesus Christus geschehen ist, in auffällig hohem Maße durch präpositionale Bestimmungen. Vor allem geschieht dies durch die Wendung 'in Jesus Christus'. Sie bringt zum Ausdruck, wohin der Mensch durch den Glauben gehört, wohin er versetzt ist, wo er sein Sein hat"[38].

3. Wird die Grundsituation durch Jesus von der Herrschaft Gottes bestimmt, dann deckt diese Bestimmung zugleich die bestehende Gottlosigkeit, Zwietracht und Entfremdung auf. Die 'Zeitansage Jesu' nimmt den Menschen ernst, "daß er in jedem Fall sein Grundsituation so oder so verdeckt, nicht mit sich selbst identisch und darum nicht in der Wahrheit ist und so auch der Freiheit ermangelt, im Einklang und Frieden mit dem Geheimnis zu sein, das allein des Menschen machtig ist. Sonst würde er ihm ungeteilten Herzens durch Glauben, Lieben und Hoffen entsprechen und so alles als Lob Gottes verantworten. Aber der Mensch existiert nicht als das Wort, das seiner Grundsituation entspräche, nämlich als bejahende Antwort an Gott durch seine Liebe zu den Menschen"[39]. Jesu Inanspruchnahme Gottes für die Grundsituation enthüllt den Menschen als denjenigen, der seiner Grundsituation entfremdet lebt. Weil Jesus Versöhnung mit Gott und dadurch der Menschen untereinander ansagt und für Menschen realisiert, wird der Mensch in seiner Entfremdungssituation sichtbar. Der Mensch lebt in der Verfehlung der Beanspruchung durch die anderen. Indem er aktiv an Herrschafts- und Unterdrückungsstrukturen beteiligt ist, ist er seiner Grundsituation entfremdet. Er lebt in Sünde. Den Menschen und Gott entfremdet.

Das Kommen der Herrschaft Gottes bedeutet deshalb nicht nur Versöhnung, sondern auch Bruch und Konflikt. Die Ansage des Heils für die Menschen und die Zusage des Gerechtfertigtseins vor Gott durch Jesus ist deshalb der "Ruf in die Grundsituation des Menschen"[40]. So wie die Zeichen, die ein barmherziger Vater gegenüber seinem dem Zuhause entfremdeten Sohn setzt[41], so setzt Jesus uns gegenüber

38 Ebeling, II. 121.

39 Ebeling, Gott, 83 f.

40 Ebeling, III. 210.

41 Vgl. das Gleichnis vom barmherzigen Vater Lk 15, 11 ff.; vgl. Leonhard Ragaz, Die Gleichnisse Jesu: Seine soziale Botschaft, Gütersloh 2. Aufl. 1979, 91 ff.; vgl. Boff, Gnade, 275 ff.

Zeichen der Umkehr und der Heimkehr in die Grundsituation, die ursprünglich eine Situation der Gemeinschaft mit Gott ist und als solche von Gott den Menschen neu gestiftet wird. "Denn wer heimkehrt, kommt zurück an seinen Ort, in diejenige Situation, die ihm auch in der Fremde gewissermaßen als seine Grundsituation präsent blieb und ihn dahin zurückrief"[42]. Jede konkrete Situation, selbst die Entfremdungssituation, ist nur unter der Voraussetzung der Grundsituation möglich. Auch wenn die konkrete Realität der Grundsituation den Anspruch derselben eher verdeckt als realisiert.

Es stellt sich aber nun ein grundlegendes Problem: Wenn auf der einen Seite die Herrschaft Gottes, die Gemeinschaft von Gott und den Menschen als Grundsituation des Menschen neu angesagt, ja durch Jesus für uns ergriffen worden ist, auf der anderen Seite aber die weltumfassende Gerechtigkeit keineswegs für alle Menschen hergestellt ist, der völkerumspannende Friede noch fehlt und noch immer die Herrschaft des Todes gilt - worin liegt dann die reale Bedeutung des Evangeliums für den Menschen jetzt (!)? Die bloße Nennung einer Formel, die eine eschatologische Spannung ausdrückt und die das Ringen um die Grundsituation der Menschen zum Thema macht - 'schon' und doch 'noch nicht' -, scheint mir auf zeitgenössische Fragen keine befriedigende Antwort sein zu können. Wenn derselbe Anspruch des Evangeliums ebenso wie für den Erzähler des Markusevangeliums auch jetzt gilt, in welcher Weise gilt dann dieses 'Jetzt' jetzt? Wenn unsere Entfremdung durch die Herrschaft Gottes aufgehoben und in unsere Grundsituation verwandelt worden ist - welche Realitätsbezüge können wir dabei für uns in Betracht ziehen? Wenn durch Jesus Gott als unableitbare Rettung der Menschen in unsere Geschichte hereingebrochen ist und uns dadurch ebenso unableitbar unsere Grundsituation neu gestiftet hat - worin besteht unser Beitrag als Subjekt des Glaubens?

Wenn Jesus zu Lebzeiten gesagt hat: 'Jetzt ist die Herrschaft Gottes angebrochen', wenn - wie sich im Markusevangelium besonders leicht erkennen läßt - dies in gleichem Maße die frühe Gemeinde für sich in Anspruch genommen hat, können wir dann auch so einfach 'jetzt' sagen und gewiß sein, daß wir nicht nur dasselbe meinen, sondern daß es sogar real ist? Wenn Jesus doch nicht in der Weise bei uns ist, wie dies seine Zeitgenossen erfahren haben, muß sich

42 Ebeling, III. 21o.

dann nicht die Bedeutung eines solchen Zeugnisses wandeln? Läßt sich das 'Vergangene' denn anders denn als 'Vergangenes' erinnern? Können wir es als 'Gegenwart erinnern'? Können wir es uns ver-gegenwärtigen? Das würde bedeuten müssen, daß die Nachfolge Jesu letztlich wohl darin bestehen müßte, das 'Sein in Christus' zu ergreifen. Wie aber ist das möglich? Kann der Glaube so eine Praxis des 'Seins in Christus' sein, daß mit ihm jetzt die Herrschaft Gottes anbricht?

4. Bereits die frühen Gemeinden haben sich mit gleichen und verwandten Fragen auseinandersetzen müssen, - nicht zuletzt deshalb, weil die mit dem Tod der Auferstehung Jesu erhoffte endgültige Rettung aller Menschen ausblieb. Aus dem Problem der 'Naherwartung' erwuchs die Notwendigkeit, den Glauben so auszusagen, daß sich auch die nachfolgenden Generationen ohne unmittelbaren Kontakt zu Jesus im 'Kairos' erfuhren und verstanden[43]. Deshalb sind bereits in die neutestamentlichen Begriffe die dazu erforderlichen theologischen Aspekte eingegangen. Dazu gehört vor allem, daß die Zeit s e i t Jesu Geburt als Anbruch der Gottes Herrschaft verstanden wird, - wobei sehr klar auszumachen ist, daß es die Tendenz gab, den Anbruch der Gottesherrschaft von der Auferweckung Jesu her immer weiter in die Geschichte zurückzudatieren[44]. Gegenüber solchen Tendenzen, die gesamte Geschichte christologisch und soteriologisch zu deuten, wurde dann besonders deutlich an der Zeit Jesu als der 'Mitte der Zeit' festgehalten[45]. Ergebnis solcher Überlegungen ist, auch die Zeit nach Jesu Tod und Auferweckung als Zeit des kommenden Heiles zu verstehen. Allerdings dürften diese Überlegungen auch nur deshalb möglich gewesen sein, weil die frühen Gemeinden erfahren haben, daß die Zeit erfüllt war und Gottes Herrschaft angebrochen. Sie erfuhren am eigenen Leibe, daß das 'Reich

43 Vgl. Rahner, Grundkurs, 247; Pannenberg, 232 f.; - vom historischen Kontext befreit kann die 'Naherwartung' als permanentes Vorgreifen auf das nahgekommene Reich Gottes verstanden werden, das erst mit der Auferweckung Jesu universal begriffen werden kann. Das ständige 'Rechnen' mit dem Kommen Gottes ist die angemessene Weise, in der der Glaubende (Christ) existiert.

44 Vgl. Röm 1,3 f.; Mk 1,10; Lk 1,32; Phil 2,6 f.; vgl. zum Kontext: Josef Blank, Jesus von Nazareth: Geschichte und Relevanz, Freiburg 1972, 43 ff., 103 ff., 134 ff.; zur Idee der zweiten Wiederkunft Christi und zur Schematisierung des geschichtlichen Ablaufs: Grillmeier, 203 ff.

45 Vgl. Oscar Cullmann, Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946, 107 ff.; auch: 59 ff., 205 ff.

Gottes mitten unter ihnen ist'[46] und daß sie in eine ursprünglich glückende Situation der offenen Kommunikation und der Gemeinschaft miteinander und mit Gott versetzt waren. Sie erfuhren: wenn sie Gottes Kommen in Jesus in Anspruch nahmen, wenn sie das 'Sein in Christus' praktizierten, dann war ihnen Gott gegenwärtig, dann war der Geist Gottes in ihnen am Werk[47].

Diese Aspekte müssen eher narrativ als argumentativ zur Sprache gebracht werden. Denn hier ist in erster Linie von Zeugnissen die Rede, in denen sich die Erfahrungen von (Gottes) Wirklichkeit verdichten. Doch von diesen Zeugnissen her ist nach ihrer praktischen und theologischen Relevanz im Blick auf die oben gestellten Fragen zu suchen.

Theologisch wichtig ist zunächst, zu sehen, daß es kaum eine andere Möglichkeit geben dürfte, als die Spannung zwischen der realen und der im Glauben zu ergreifenden und geschenkten Situation eschatologisch im Sinne von Verheißung auszusagen. Die Differenz zwischen der ursprünglichen Grundsituation der Menschen und seiner realen Situation der Entfremdung, soll durch die Praxis der Versöhnung (durch Gott) bewältigt werden. Des Menschen Heimkehr in seine Grundsituation hat aber den Charakter des Prozesses, des Unterwegs-seins, der Krise, - und nicht endgültig abgeschlossenen Zustands. Auf diesem durch Gott eröffneten Weg, in dieser Nachfolge Jesu verwandelt sich aber zugleich die Grundsituation in eine Situation Gottes; sie impliziert nicht nur bloß einen unbedingten Anspruch, in dem Gott den Menschen angeht, sondern sie impliziert nunmehr Herrschaft Gottes: Gemeinschaft der Menschen vor Gott und mit Gott. Wenn dazu verantwortliche Aussagen gemacht werden sollen, dann müssen sie zwei Ansprüche wahren: erstens müssen sie dem Charakter des Wegs, der Krise gerecht werden, und zweitens müssen sie den Glauben als Inanspruchnahme Gottes so zur Sprache bringen, daß der Anbruch der Herrschaft Gottes einerseits real, andererseits aber noch ausstehend ist, was seine volle Realisierung anbelangt. Wenn dafür der Begriff 'Verheißung' stehen sollte, müßte sein performa-

46 Lk 17,21; Apg 2.

47 Vgl. Mühlen, Christusereignis, a.a.O.; Ebeling, III. 64 ff.; Knauer, Hören, 99.

tiver Aspekt[48] stärker herausgearbeitet werden. Die Inanspruchnahme Gottes bliebe sonst gegenüber dem Zeugnis der ersten Christen unterbestimmt - erst recht gegenüber Jesus selbst. Wenn deshalb von 'Verheißung' gesprochen wird, muß dazu gesagt werden, daß Gott selbst sich in der Verheißung gegenwärtig setzt, sich - in Jesus - zum Weg selbst macht. Gott offenbart sich so, daß er dem Menschen seine Zukunft erschließt: die Zukunft Gottes als Zukunft des Menschen. Jetzt[49]!

5. Noch ist die Frage nach dem Verständnis des 'Jetzt' für uns noch nicht verständlich genug beantwortet. Es sind zwar nicht alle, zum Teil gewichtigen Aspekte abzuschreiten. Aber die wesentlichen Gesichtspunkte im Hinblick auf das Thema der Arbeit sollen genannt werden.

Was hier zur Problematik auszuführen ist, bedarf außer eschatologischer Ausdrucksformen pneumatologischer Perspektive. Um das 'Jetzt' der erfüllten Zeit und der Herrschaft Gottes, um das 'Jetzt' einer Grundsituation der Menschen denken und aussagen zu können, das Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott bedeutet, bedarf es eines Rückgriffs auf pneumatologische Inhalte einer christlichen Rede von Gott. Denn ein solches 'Jetzt' läßt sich nur als 'Gemeinschaft des Geistes' entfalten.

Wenn hier von Geist die Rede ist, dann werden zugleich mehrere Momente einer solchen Rede in Anspruch genommen: ausgehend von dem Sachverhalt, daß nach dem Zeugnis der ersten Christen diese eine neue Erfahrung mit dem Geist machen[50], verbietet sich der Versuch, einen 'Begriff von Geist' ableiten zu wollen. Von 'Geist Gottes' ist eben deshalb die Rede, weil a) die Gegenwart Gottes als unableitbare Wirklichkeit erfahren wird; b) das Ergriffensein von Gottes Wort nicht der Eigenmächtigkeit der Menschen, sondern dem Erfülltsein vom Geist zugeschrieben wird; c) die Herstellung gelingender Kommunikation "nicht als Ergebnis der Anwendung einer Metho-

48 Durch die Verheißung rückt die Zukunft in greifbare Nähe, d. h. sie wird der Entscheidung des Menschen anheimgestellt: es liegt an ihm, sie zu ergreifen und für sich real zu setzen; in diesem Sinn ist Verheißung ein Versprechen, durch das die Realität des Inhalts, mit dem sich die Verheißung befaßt, für den anderen hergestellt wird.

49 Dieses Jetzt ist also auch für uns hier und heute in Anspruch zu nehmen; vgl. Metz, Glaube, 154 ff.

50 Vgl. Ebeling, III. 96 ff.

dik interpretiert werden kann"[51], sondern nur als Geschenk und Gnade Gottes; d) Jesus durch seine Auferweckung durch Gott auf eine neue Weise (pneumatisch) in der Gemeinde erfahren wird; e) sich die Gemeinde selbst als durch Gott in Jesus hineingenommene Gemeinschaft erfährt; f) weil sich die Gemeinde selbst als Wort Gottes, als Offenbarung des Geistes, als Gemeinschaft durch den Geist und als Gemeinschaft mit dem Geist verstehen lernt[52]. Wenn also vom "Sein in Christus" die Rede ist, dann vom "Sein in Christus als Sein im Geist"[53]. Wenn also die unableitbar neue Wirklichkeit durch Gottes Einsatz in Jesus ausgedrückt werden soll, dann als Geist Gottes in der Gemeinde. Wenn also die Gemeinden und Christen bis heute daran festhalten, das 'Jetzt' der anbrechenden Gottesherrschaft anzusagen und zu ergreifen, dann bekunden sie damit die bleibende Gegenwart Gottes in Jesus unter den Menschen. Dann bekunden sie die 'Gemeinschaft des Geistes' als Gottes Zwischenmenschlichkeit.

Unsere Situation steht selbst unter dem 'Jetzt'. Sie ist Konflikt- und Entscheidungssituation. Weil ihr Gottes Herrschaft verheißen ist, ist sie von Gott erfüllte Zeit. Am Kommen Gottes entscheidet sich, ob der Mensch eine Zukunft hat oder nicht. 'Verheißung' hat den eigentümlichen Charakter der Vergegenwärtigung von Ausstehendem als Zukünftigem. Sie ist deshalb ein anderer Name für Geist Gottes: für Angeld, Antizipation, Vorgriff, Unterpfand, Tröster, Zugang[53]. Und zwar von seiten Gottes für den Menschen! Durch Jesus setzt sich Gott als Zukunft der Menschen für uns gegenwärtig. Das heißt: Geist Gottes, - dieses Gegenwärtigsein Gottes.

Der Mensch lebt auf des Messers Schneide. Der Anbruch der Gottesherrschaft läßt jedes Jetzt zur Entscheidungssituation werden. Nur indem der Mensch Gottes Kommen in Anspruch nimmt, nimmt er - in der Nachfolge Jesu - die Grundsituation der Menschen neu wahr. Dazu gehört maßgeblich die gegenseitige Anerkennung der anderen und universale Solidarität. Nur wenn er Gottes Verheißung ergreift,

51 Manfred Josuttis, Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis, in: Diakonia, Heft 1 (11. Jg.) 1980, 23.

52 1 Kor 6,19; 2 Kor 13,13 f.; vgl. Moltmann, Kirche, 321 ff.

53 Vgl. Joh 14,26; Röm 8,23; 2 Kor 1,22; Eph 2,18; Moltmann, Kirche, 214 ff.; vgl. insgesamt: Eduard Schweizer, Heiliger Geist, Stuttgart 1978; Jüngel, Geheimnis, 532 ff.; Moser, 194 ff.

indem er sich von Gottes Geist ergreifen läßt, kann er überhaupt die Grundsituation bestehen. Wenn er der Beanspruchung durch andere durch den Zuspruch der Herrschaft Gottes, durch eine Praxis des 'In-Christus-Seins' ihnen gegenüber gerecht zu werden vermag, erschließt sich Gott durch ihn für andere. Ja, daß er dies zu tun vermag, ist selbst Geschenk Gottes. Denn Gott hat sich als Zukunft derart dem Menschen gegenwärtig gesetzt, daß der Mensch selbst Subjekt des Glaubens werden und sein kann. So offenbart sich Gott als derjenige, durch den Menschen miteinander Gemeinschaft haben, weil er Gemeinschaft mit ihnen schafft. Diese unableitbare, unverdiente, hereinbrechende, neuschaffende Gemeinschaft ist daher 'Gemeinschaft des Geistes'. Sie allein wird dem Anspruch der Grundsituation gerecht. 'Gemeinschaft des Geistes' bedeutet allerdings auch: Gegenwart von Künftigem, Nahe-Kommen, An-Bruch. Die Vollendung steht noch aus. Aber mehr als nur ein Anfang ist schon gemacht. Denn Gott ist mitten unter die Menschen gekommen. Er - selbst Gemeinschaft - stiftet Gemeinschaft und Zwischenmenschlichkeit. Stiftet den Geist Gottes unter den Menschen. Indem er den Menschen Zwischenmenschlichkeit erschließt, teilt er sich selbst als lebensspendend mit: als Geist. Er offenbart sich als Geist[54].

Geist Gottes heißt aber auch: Auseinandersetzung. Das Zusammensein im Geist läßt sich nicht unter Umgehung des Konflikts erkaufen. Es bedarf deshalb der Unterscheidung, der Kritik des Bestehenden und des Künftigen. Nicht im Sinne einer theoretischen Schuld- und Ehrzuweisung. Wem sollte die zustehen? Sondern im Sinne einer praktischen Entscheidung. Die 'Gemeinschaft des Geistes' trägt daher alle Merkmale der Auseinandersetzung und des Konflikts an sich. Nicht wer sich theoretisch zur Herrschaft Gottes bekennt, drängt sie herbei, vielmehr nur der, der im Geiste Gottes anderen zu die-

54 Zwischenmenschlichkeit ist nicht eine ausschließliche Konkretionsweise des Geistes Gottes für die Menschen, aber die genuine Entsprechung zur menschlichen Wirklichkeit; vgl. Dietrich Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: Mysterium Salutis, a.a.O., Band III.1, Einsiedeln 1970, 571 f.; 643, Anmerkung 149; vgl. auch: Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis, a.a.O., Band 2, Einsiedeln 1967, 380, 382, 384; vgl. Hans Urs von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 4. Aufl. 1975, 100; Ratzinger, Einführung, 55, 125 f.; August Brunner, Dreifaltigkeit: Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976, 94 ff., 127 ff.

nen bereit ist. Darin zeigt sich nämlich die Herrschaft Gottes. Dienst als Vollzug der Herrschaft Gottes durch den Menschen ist deshalb eine Hingabe, die am radikalsten Ernst macht mit der Verheißung Gottes. Ein solcher Glaube gibt - im Zugehen auf den Tod für andere - nicht nur ein Zeugnis des Geistes, sondern läßt andere den Geist Gottes erfahren. Denn ein solcher Glaube provoziert Gemeinschaft des Geistes der Menschen, indem er auf sie bis zum Äußersten setzt. Wo in dieser Weise die Herrschaft Gottes ergriffen und das Evangelium geglaubt wird, gehen Menschen schon j e t z t vom Tod ins Leben über, weil sie andere Menschen lieben[55].

Tod ist hier durchaus im Sinne der Entfremdung von Gott und den Menschen gemeint, der nahezu völlige Verlust der Grundsituation. In diesem Sinne meint Leben das Einrücken in die Zukunft, in das Leben Gottes, also Gemeinschaft des Geistes. Eben deshalb verliert der biologische Tod seine Menschenfeindlichkeit; der Anspruch der Grundsituation muß an ihm nicht scheitern, sondern wird vielmehr durch ihn hindurch dank Gottes Eingreifen realisiert. Die Gemeinschaft des Glaubens überwindet deshalb die Grenze des Todes. In diesem Sinne kann der Verfasser des ersten Johannesbriefes schreiben: "Und diese Gemeinschaft unter uns ist zugleich Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus"[56].

6. Der abschließende Teil dieses Abschnitts wird hier als sechster Sinnschritt gekennzeichnet, weil mit der Zusammenfassung zugleich auch die begriffliche Zuspitzung auf das Thema hin erfolgt. Dabei werden die Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels über die Grundsituation der Menschen zugrunde gelegt. Ein Satz faßt den wesentlichen Verstehensansatz zusammen und erfaßt dadurch den gemeinten, maßgeblichen Sachverhalt. Die Implikate der Aussage werden dann in fünf Punkten genannt.

Die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes - um eine Formulierung Peukerts[56a] aufzunehmen - ist die durch Gott erschlossene Grundsituation der Menschen.

---

55 Vgl. 1 Joh 3,14 - es ist nicht unwichtig, ob es hier weil oder daß (wir die Brüder lieben) heißen muß: es steht 'oti' bzw. 'quoniam', so daß mit 'weil' durchaus richtig übersetzt wird; vgl. Klaus Wengst, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Gütersloh/Würzburg 1978, 143 f., 148 f.; allerdings darf die 'Bruderliebe' nicht als Realgrund dafür verstanden werden, daß wir das Leben haben; vielmehr befinden wir uns im Leben Gottes, wenn wir einander lieben; an diesem Ansatz halte ich bis zum Schluß fest; vgl. Jüngel, Geheimnis, 430 ff.

56 1. Joh 1,3.

56a Vgl. Peukert, Wissenschaftstheorie, 311.

Diese Aussage weist allerdings noch einen Mangel auf, der aber nur mit Zugeständnissen an die deutsche Sprache behoben werden kann. Es fehlt nämlich in ihm sowohl das prozeßhafte Moment wie auch der die Geschichte so umgreifende Charakter, daß darin jetzt Zukunft in diesem Handeln Gottes erschlossen wird. Deshalb ist die Aussage zu präzisieren:

Die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes ist die durch Gott jetzt erschlossen werdende Grundsituation der Menschen.

Damit ist im wesentlichen exakt der Inhalt der vorangegangenen Überlegungen komprimiert. Im Blick auf die thematische Perspektive der Arbeit und im Blick auf die im vorangehenden Kapitel grundgelegten Verstehensansätze ist die Aussage weiterzuführen:

Die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes ist die durch Gott jetzt erschlossen werdende menschliche Kommunikation.

Selbstverständlich gelten die in der philosophischen Reflexion ausgemachten Aspekte hier mit einem neuen, weil unableitbaren Vorzeichen. Das spiegelt sich in den Implikaten der Aussage bereits wieder - wie folgt: 1. Die Praxis Jesu und sein Ruf zur Buße decken die entfremdete und entfremdende Kommunikation der Menschen auf und stellen die Menschen neu in die Entscheidung der (bzw. zur) Grundsituation; 2. Jesu Inanspruchnahme der rettenden Wirklichkeit Gottes für die anderen erschließt den Menschen in ihrer Kommunikation (mit Jesus) den Zugang zum Reich Gottes; 3. Durch Gottes Handeln an Jesus im Tod wird Jesus als Zugang der Herrschaft Gottes in der menschlichen Kommunikation gerechtfertigt und die Kommunikation (in seinem Namen) als unableitbare Offenbarungssituation Gottes begründet; 4. In der Nachfolge Jesu (Glaube) ist den Menschen die Erfüllung ihrer Grundsituation dermaßen geschenkt, daß sich Gott selbst in der Kommunikation untereinander mitteilt; 5. Gott erschließt sich den Menschen (in der Auferstehung Jesu und der Sendung seines Geistes) so, daß ihre dadurch ermöglichte Gemeinschaft (in seinem Namen) nicht nur zum pneumatischen Leib des auferstandenen Jesus wird, sondern daß er die Menschen durch seine Selbstmitteilung in seine göttliche Gegenwart versetzt. Das ist das Wirken des Geistes Gottes. Die Hereinnahme der Menschen in Gottes Liebe verändert die Grundsituation der Menschen zur Grundsituation Gottes. Nur deshalb können Gemeinschaftsmahl und -opfer, können Brotbrechen und Wein-

trinken nicht nur bloß Zeichen, sondern Vollzüge der Gemeinschaft mit Gott sein[57].

Es ist nicht gut denkbar, daß das mit Jesus angebrochene Kommen Gottes lediglich zu einer beliebig entscheidbaren Situation für den Menschen führt. Jesus spricht ja den Menschen das Heil Gottes zu, - in einem performativen Sinne[58]. "Jesus verkündigt somit die Nähe des 'Reiches Gottes' als der 'jetzt' gegebenen absoluten Entscheidungssituation zu radikalem Heil oder Unheil. Diese Situation ist aber gerade dadurch gegeben, daß Gott allen als Sündern das Heil und nichts anderes anbietet, also nicht bloß eine dauernde ambivalente Situation für die Freiheit des Menschen konstituiert, sondern diese durch seine Tat gerade zugunsten des Heils des Menschen entscheidet, ohne dadurch den Menschen von seiner eigenen Heilsverantwortung zu dispendieren, oder den Aufruf zur freien Metanoia und die Proklamation des siegreichen Daseins des Reiches der Begnadigung des Sünders in ein 'System' zu vereinigen"[59]. Die Verkündigung des Heils ist schließlich keine gewesene Angelegenheit; "die Predigt Jesu von der erst mit ihm gegebenen Nähe des Reiches Gottes als unserer Entscheidungssituation ist jedenfalls auch für uns wahr (trotz unseres - unsicher bleibenden - Rechnens mit einer noch langen Geschichte der Menschheit), insofern a) durch seinen Tod und seine Auferstehung eine Entscheidungssituation gegeben ist angesichts des darin irreversibel gewordenen Heilsangebotes Gottes selbst, wie sie vorher eben nicht war, auch wenn die ganze Geschichte immer schon verborgen daraufhin und in Hoffnung gegen alle Hoffnung angelegt war, und insofern b) für den einzelnen Menschen, der sich nie in der Menschheit verstecken kann, diese Heilssituation immer sehr kurz befristet ist"[60]. Erfahrbar und greifbar wird diese Entscheidungssituation für jeden Menschen im konkreten Vollzug zwischenmenschlicher Kommunikation. Hier steht er jeweils 'jetzt' unter dem Anruf Gottes. Hier wird deshalb auch stets schon sichtbar, inwieweit die Menschen vom Tod ins Leben übergegangen sind, weil sie

57 Vgl. Hubert Frankemölle, Jesus - Anspruch und Deutungen, Mainz 1979, 72 ff., 98 ff., 103 ff.; Peukert, Wissenschaftstheorie, 296, 298.

58 Daß das ist (und real gesetzt ist), was er sagt, indem er es sagt.

59 Rahner, Grundkurs, 247.

60 Ebd., 248.

einander lieben. Denn "die je einmalige Entscheidungssituation des Menschen muß sich in der Situation des allgemein Geschichtlichen, der zwischenmenschlichen Erfahrung zeigen können, muß darin den Anruf an den einzelnen Menschen greifbar machen können. Es muß darin Zeichen für die Richtigkeit der je einmaligen Entscheidung geben können"[61].

2.2 Die Unbedingtheit

Menschliche Existenz ist bedingte Existenz. Die Unbedingtheit des Anspruchs menschlicher Kommunikation und des Vertrauensvorschusses lassen sich demnach weder der menschlichen Leistung noch der Kommunikation selbst zuschlagen. Diese Unbedingtheit sprengt vielmehr die Bedingtheit der Kommunikation von innen her. Sie erweist sich als eine unableitbare Dimension.

Von Unbedingtheit kann nach jüdisch-christlichem Zeugnis nur glaubhaft in Hinsicht auf Gott gesprochen werden. Gott ist unbedingt; er ist das unbedingte, der Mensch das bedingte Subjekt in der Gemeinschaft von Gott und Mensch. Gott steht unter keiner Bedingung: Gott kommt durch und von Gott.

In seiner großangelegten Auseinandetzung mit dem neuzeitlichen Theismus und Atheismus kommt Eberhard JÜNGEL unter der Überschrift "Die theologische Grundaporie christlicher Rede von Gott"[1] auf Gott als den Unbedingten zu sprechen. "Erst durch die positive Formulierung 'Gott kommt von Gott' wird die Kategorie des Unbedingten einigermaßen hinreichend interpretiert"[2], befindet Jüngel. Unbedingtheit ist für ihn nicht mit Unmotiviertheit, bildhaft etwa: aus heiterem Himmel, zu verwechseln. Gott ist durch Gott motiviert. Gott bestimmt sich selbst.

Jüngel resümiert "diesen ontologischen Sachverhalt" in der 'theologischen Kategorie' Freiheit. Gott ist sich selbst bestimmende Freiheit und so zugleich freie Selbstbestimmung. Dadurch wird Freiheit konkret und verbindlich. "Zur Freiheit gehört - und zwar konstitutiv - Treue. Und Gott, der freie Gott, ist das genaue Gegenteil von so etwas wie ewiger Schwebe. Gott bestimmt sich. Und nur als ein aufgrund seiner Selbstbestimmung Bestimmter ist er konkret. Als treuer Gott ist er der freie Gott"[3].

---

61 Ebd., 256.

1 Jüngel, Geheimnis, 44.

2 Ebd.

3 Ebd., 45.

Wenn jedoch Gott von Gott kommt - "wohin kommt er dann"[4]? Zu Gott - so lautet die traditionelle Antwort, wobei das Jesusgeschehen als konkret geschichtliches Ereignis eine eher untergeordnete Rolle spielt. Im Anschluß an Martin Luther spricht Jüngel von der "einzig mögliche(n) biblische(n) Antwort": "Gott bestimmt sich zum Menschsein des Menschen Jesus, um gerade in und mit diesem Menschen Gott zu sein"[5]. "Gott kommt gemäß seiner eigenen Selbstbestimmung so zu sich selbst, daß er dabei zum Menschen kommt und daß es so überhaupt erst zum Menschen kommt"[6]. Formal verknüpft Jüngel hier geradezu auf vortreffliche Weise Schöpfungs-, Erwählungs-, Menschwerdungs- und Versöhnungstheologie. Inhaltlich weist er aus, daß deshalb in Hinsicht auf Gottes Göttlichkeit von dessen Humanität gesprochen werden muß.

Sofern Gott unbedingtes Subjekt ist, kann er nur durch sein eigenes Kommen Zugang zu sich eröffnen. "Daß Gott sich dem Menschen zugänglich macht, setzt voraus, daß Gott den Menschen angeht. Dies wiederum impliziert, daß Gott selber Wege geht. Daß Gott uns angeht, unbedingt angeht, muß sich anthropologisch ausweisen lassen. Auch die anthropologische Verifikation dieses Sachverhalts lebt jedoch von der Implikation, daß der uns unbedingt angehende Gott sich selber die Wege bahnt, die er gehen will"[7]. So erschließt Gott neue Möglichkeiten der menschlichen Existenz, Zugänge der Gemeinschaft mit Gott. Sofern sich Gott seinen Weg mitten unter die Menschen bahnt, erschließt er deren Miteinander als Weg zu sich selbst. Gott erschließt sich den Menschen als Anspruch und Zuspruch ihrer Zwischenmenschlichkeit.

So bleibt einerseits in jeder Gemeinschaft von Gott und den Menschen die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch gewahrt: hier unbedingtes Subjekt - da bedingtes Subjekt. Und anererseits kann es erst aufgrund dieses Unterschieds Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen geben: Gott bestimmt sich zur Gemeinschaft der Menschen.

Das geht über den unbedingten Anspruch hinaus, in dem er den Menschen in den normativen Bedingungen der Kommunikation beansprucht. Gott spricht sich den Menschen selbst zu; er stiftet ihnen Gemeinschaft mit sich. Der unbedingte Anspruch wird als Anspruch Gottes erst in dessen Zuspruch wahrnehmbar: mit dem Zuspruch spricht Gott dem Menschen die volle Erkenntnis und die Rechtfertigung gegenüber diesem Anspruch zu. Eben dies, glauben die Christen, hat Gott an Jesus selbst vollzogen.

Das wirft auch auf die Ergebnisse des philosophischen Verstehensansatzes zur menschlichen Kommunikation ein neues Licht. Wenn

---

4 Ebd., 46.

5 Ebd.

6 Ebd., 47.

7 Ebd., 212.

unter der Voraussetzung, daß das Moment der Unbedingtheit menschlicher Kommunikation nach christlichem Zeugnis als auf Gott zurückgehend interpretiert werden muß, die Aspekte der Grundsituation erneut in Augenschein genommen werden, erhalten sie notwendigerweise eine andere Gewichtung. Vor allem, wo vom unbedingten Vertrauensvorschuß des Menschen die Rede ist, muß nunmehr vom Wirken des Geistes Gottes durch den Menschen die Rede sein. Denn nichts anderes meint das Wort 'Glaube' in dem Sinne, daß dadurch so auf die Herrschaft Gottes Bezug genommen wird, daß damit für die anderen das Reich Gottes, das Reich der Freiheit und der universalen Solidarität, in Geltung gesetzt wird. Glaube hat deswegen eben beide Aspekte; er ist nie der Glaube eines Menschen 'für sich', sondern stets der Glaube für die anderen. Jemand gegenüber den unbedingten Vertrauensvorschuß vollziehen heißt jetzt also, ihn im vollen Umfang seiner Person und im Blick auf die gesamte Menschheit in die Liebe Gottes, in die Gemeinschaft des Geistes hineinnehmen. Das läßt sich selbstverständlich nur in der Kraft des Geistes selbst wahrnehmen. Aber wo es auch immer passiert, - und sei es nur für einen Augenblick, da ist der Geist Gottes am Werk. Da wird dem unbedingten Anspruch Rechnung getragen, nicht weil der Mensch zu solch erstaunlicher Leistung fähig wäre, sondern weil Gott selbst ihm sein Wort als Antwort in den Mund legt. Verkündigung des Evangeliums, die über bloß rhetorische Anstrengungen hinausgeht, ist deshalb Verwirklichung des Reiches Gottes für die anderen.

Wird damit aber nicht ein viel zu idealtypisches Bild menschlicher Kommunikation, selbst wenn sie namens und willens Jesu stattfindet, gekennzeichnet? Sicherlich: wo menschliche Kommunikation glückt, geschieht es im Namen Jesu und stiftet Gott Gemeinschaft des Geistes. Aber weder glückt jegliche Kommunikation, die im festen Willen der Nachfolge Jesu stattfindet, noch ist ausgemacht, daß innengeschichtlich überhaupt von einer radikal, ganz glückenden oder geglückten Kommunikation die Rede sein kann.

III. DIE KOMMUNIKATION JESU: PARADIGMA MENSCHLICHER KOMMUNIKATION

Das Verhältnis von menschlicher Kommunikation und göttlicher Offenbarung ist in der Kommunikation Jesu mit den Menschen eschatologisch real vollzogen. Für die Menschen hat die Kommunikation Jesu Verheißungscharakter: Es wird sichtbar, wozu die menschliche Kommunikation bestimmt und wie sie vollendet wird.

In drei Schritten soll diesem Sachverhalt nachgegangen werden. Die Frage nach dem Inhalt der Kommunikation Jesu läßt deutlich werden, von woher und woraufhin Jesus seine Kommunikation vollzog und vollziehen konnte. Die Frage nach dem Vollzug der Kommunikation Jesu selbst erhellt, mit welcher Ganzheitlichkeit Jesus mit Menschen kommunizierte. Beide Fragestellungen führen zusammen unter dem Titel "Kommunikation des Geistes", der die Richtung einer Antwort auf die Frage vorgibt, in welcher Beziehung die Menschen in ihrer konkreten Kommunikation heute mit der durch Jesus bestimmten Kommunikation stehen. Es muß also geklärt werden, in welches Verhältnis die Kommunikation Jesu die Menschen heute zu dem von ihm verkündeten Gott bringt. Dies hat Folgen dafür, wie das Verhältnis von menschlicher Kommunikation und göttlicher Offenbarung von Menschen erfahren wird. Daraus geht wiederum hervor, als was Kommunikation und Offenbarung von Gott durch Jesus bestimmt sind.

1 Der Inhalt der Kommunikation Jesu

Sofern theologische Reflexion bestimmen soll, was 'Offenbarung' und was 'menschliche Kommunikation' jeweils für sich und in bezug aufeinander sind, muß sie - wird sie als christliche Theologie verstanden - an Jesus Christus orientiert werden. Christlicher Glaube ist Glaube an Jesus als den Christus, als denjenigen also, in dem offenbar geworden ist, wozu Gott den Menschen berufen hat und wie er deshalb sein soll. Es ist nicht möglich, mit irgendwelchen abge-

leiteten, philosophischen Begriffen an Gestalt und Leben Jesu heranzugehen, um gewissermaßen Jesus dann in solchen Kategorien zu begreifen. Vielmehr ergeben sich von Jesus her neue, zuvor unableitbare Kategorien, die für alle anderen Menschen sinnvoll und bestimmend sind.

Wenn das Verhältnis von Gottes Offenbarung und menschlicher Kommunikation bestimmt werden soll, dann muß die Bestimmung nachvollzogen werden, die Jesus selbst hinsichtlich dieses Verhältnisses im Auftrag Gottes vorgenommen hat. Diese Bestimmung muß auch den Grund dafür umfassen, daß die Kommunikation Jesu mit Gott und den Menschen möglich war. Es geht deshalb inhaltlich um die zentrale These:

Der Inhalt der Kommunikation Jesu mit den Menschen ist der von ihm verkündete Gott selbst.

In und durch die Kommunikation Jesu mit den Menschen kommt Heil von Gott in die Welt. Jetzt und heute sind Jesu Worte und Taten für die Menschen Zeichen und Vollzüge der anbrechenden Gottesherrschaft (vgl. Lk 19,9; Mt 11,4 f.; 12,28; Lk 1o,13-15; Mt 16,2 f.; Lk 6,20-23 par). Jesus erläutert den Betroffenen seine Verkündigung mit dem Hinweis, die Heilsherrschaft Gottes sei nahegekommen und komme in seinen Handlungen und Worten zu den Menschen (vgl. Lk 11,20 ff.). Jesus sieht diesen Sachverhalt im Wirken Gottes, seines Vaters, begründet. Das heißt: Jesu Kommunikation ist nicht von sich aus Mitteilung der Heilsherrschaft Gottes, sondern durch Gott. Jesus ist wirklich der "Sohn" und nicht selbst der Vater, Gabe und nicht selber der Geber. Die Anfangsthese läßt sich deshalb in einer weiteren um den Begründungsaspekt vertiefen:

Jesu Kommunikation mit den Menschen ist in Gott selbst begründet und grundgelegt.

In welcher Weise ist die Kommunikation Jesu durch Gott grundgelegt? Auch hier ist die theologische Reflexion an den Nachvollzug der Bestimmung verwiesen, die Jesus selbst vornimmt: Jesus versteht sich ganz als auf den Vater Angewiesener und von ihm her Beschenkter (vgl. Lk 11,2-4; Lk 10,21 f.). Damit verbindet sich seine Gewißheit, daß sich mit seiner Verkündigung die Zeit erfüllt hat. Jesus lebt in der Gewißheit, daß seine Kommunikation mit den Menschen von Gottes Herankommen erfüllt ist (vgl. Mk 2,15-17; Lk 14,15-24). Nicht nur in den spektakulären Krankenheilungen und Teufelsaustreibungen, sondern vor allem auch in dem tagtäglichen Kontakt zu Men-

schen, der in Mahlgemeinschaften vertieft wird (vgl. Lk 19,1 ff.), wird deutlich, wie der andere die Kommunikation mit Jesus als von befreiender Nähe göttlichen Heils erfüllt erfährt. Der soteriologische Aspekt der Anfangsthese läßt sich von daher erweitern:

Jesu Kommunikation mit den Menschen ist erfüllt mit der Gegenwart göttlichen Heils zur Rettung der Menschen.

Eine hermeneutische Vergewisserung ist hier nötig. Die Aussagen, die über Jesu Bestimmung seiner Kommunikation mit Menschen möglich sind, stellen ja nicht reine, allein auf Jesus zurückgehende Feststellungen dar. Von Jesus wissen wir nur im Kontext der Glaubenszeugnisse seiner Anhänger. Jesus ernst zu nehmen, bedeutet also bereits: den Glauben seiner Anhänger an und über ihn zu teilen. Einen anderen Zugang zu Jesus gibt es nicht. Wichtig ist, den Glauben der Anhänger Jesu nicht als souveräne Ausgestaltung der 'Figur' Jesus mißzuverstehen. Denn der Glaube an und über Jesus ist abhängig von dem, was Jesus selbst an Glauben an und über ihn ermöglicht hat. Wobei Jesus - nach dem Zeugnis seiner Freunde - nicht auf sich, sondern auf Gott selbst verwiesen hat: Gott ermöglicht Glaube an Gott durch Jesus. Es gäbe sonst gar keinen wesentlichen Grund für die Anhänger Jesu, Jesus nachzufolgen, wenn nicht die von ihnen bezeugte Kommunikation Jesu mit den Menschen selbst der Grund gewesen wäre, sie als von Gott her ermöglichte zu erfahren und zu verstehen.

Den Neuanfang, den Gott mit Jesus durch dessen Auferweckung aus dem Tod setzt, bestätigt, daß Jesu Kommunikation mit den Menschen als eine von Gott grundgelegte und von seiner Gegenwart erfüllte Kommunikation zu recht zu erfahren war. Aber die Auferweckung überbietet auch die bisherige Geschichte Jesu. Denn als Auferweckter ist Jesus nicht nur der Erste im vollendeten Reich Gottes, sondern zugleich auch der von Gott bestätigte Vermittler der göttlichen Heilsherrschaft. Jesus ist für die Kommunikation der Menschen mit Gott und von daher für eine vollkommene Kommunikation der Menschen untereinander konstitutiv. Die Gemeinde begründet sich eben durch die Kommunikation des auferweckten Jesus mit den Menschen (vgl. Lk 24): in ihm wird die von Gott vollendete Kommunikation erfahrbar. Dafür steht die Gemeinde ein als konkret-geschichtlicher Leib des auferweckten Jesus. Am und im auferweckten Jesus wird Gottes Bestimmung und Verheißung für alle Menschen offenkundig: vollendet zu werden zum Volk Gottes (vgl. 1 Kor 12,12 ff.).

Im Blick auf die Eingangsthese erweist die Auferweckung Jesu, daß die Kommunikation Jesu mit den Jüngern durch Gott nicht nur erfüllt, sondern vollendet ist. Sie ist in überbietbarer Weise das, was sie von ihrer Grundlegung durch Gott her ist und sein soll. Die Kommunikation Jesu mit den Menschen ist jetzt schon in die Realität eingreifende Verheißung einer menschlichen Kommunikation, die auf die Kommunikation der Menschen mit Gott hin transzendiert. Die Anfangsthese zeigt einen eschatologischen Aspekt.

Jesu Kommunikation mit den Menschen erweist sich durch die Auferweckung Jesu als in die Gegenwart eingreifende Verheißung der Vollendung menschlicher Kommunikation zur Kommunikation aller Menschen mit Gott.

Damit ist gerade nicht gesagt, daß sich hier und heute jede menschliche Kommunikation bereits als dermaßen vollendet darstellt beziehungsweise vollzieht. Die These gilt streng nur für Jesu Kommunikation und für auf Jesus, den Auferweckten, bezogene Kommunikation. Denn nur von der Erfahrung der Auferweckung Jesu her vermochten die Freunde Jesu das Wirken Jesu umfassend zu deuten; erst im Licht der Osterereignisse erschloß sich ihnen die Bedeutung und Wirklichkeit des Lebens Jesu. Und zwar deshalb, weil sie in der Begegnung mit dem Auferweckten an sich selbst die gegenwartsverändernde Verheißung der Vollendung menschlicher Kommunikation erfuhren. Darin wurzelt die Entstehung der christlichen Gemeinde. Darin wurzelt auch der Glaube an Jesus als den Mittler der Kommunikation des von ihm verkündigten Gottes. Deshalb wurde Jesus selbst zum Inhalt der Predigt: durch ihn erschließt sich Gottes Herrschaft, Liebe und Friede den Menschen. Durch ihn ist Kommunikation mit Gott möglich, weil Gott zuerst durch ihn mit den Menschen in Kommunikation tritt. Ja, Jesus ist Versöhnung, Gemeinschaft, Kommunikation mit Gott: er ist die Wirklichkeit, in die die Menschen hineingenommen durch Kommunikation Gemeinschaft miteinander und mit Gott vollziehen (vgl. Joh 5,24; 6,39 f.; 12,44; 14,6; 15,4; 1 Joh 1; 1 Kor 12,12 ff.). Aus dieser Perspektive erst ergibt sich die Rückfrage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott. Denn die Vermittlungsfunktion der Propheten ist damit eindeutig überboten. Jesus verkündigt nicht Worte über oder von Gott. Jesus verkündet, vergegenwärtigt in seinen Worten und Taten, in seinem Leben Gott selbst. Eben dies enthüllt die Auferweckung durch Gott. Er ist so Sohn Gottes.

Gott offenbart sich den Menschen dadurch, daß er die Kommunikation Jesu mit den Menschen begründet, erfüllt und vollendet, um so in Kommunikation mit den Menschen zu sein. Hier wird deutlich, warum an der Kommunikation Jesu überhaupt im christlichen Glauben und in der christlichen Theologie für die menschliche Kommunikation Maß zu nehmen ist und inwiefern sie die real gewordene Bestimmung des Verhältnisses zwischen Offenbarung Gottes und menschlicher Kommunikation geworden ist.

Die Auferweckung Jesu verdeutlicht allerdings auch jenen Verheißungsüberschuß seiner Verkündigung, der auf die Vollendung der Gemeinschaft der Menschen zur Heilsherrschaft Gottes, zum Volk Gottes zielt. Die Kommunikation Jesu Christi ist zwar die angebrochene, erfüllte Kommunikation von Gott und Mensch, aber sie ist noch nicht für alle real und vollendet. An Jesus, dem Erstgeborenen des Volkes Gottes, wird offensichtlich: die Kommunikation der Menschen untereinander ist dazu bestimmt, zur Kommunikation der Menschen miteinander mit Gott vollendet zu werden. Gott selbst will Inhalt und Mitte der menschlichen Gemeinschaftsvollzüge sein. Das ist Reich Gottes. Daß diese Verheißung volle Realität erlangen kann, ist eine Frage der Nachfolge Jesu: ob Menschen in ihrer Kommunikation Maß nehmen und sich bestimmen lassen von der Kommunikation Jesu.

2 Der Vollzug der Kommunikation Jesu

Gefragt wird hier nach der Art und Weise, wie der Inhalt der Kommunikation Jesu von Jesus vollzogen wurde und wird. Die Unterscheidung von Inhalt und Vollzug bedeutet keine Trennung, sondern lediglich eine methodische Differenzierung, um jeden Aspekt grundsätzlich genug in den Blick bekommen zu können.

Jesu Kommunikation mit den Menschen seiner Zeit war dergestalt, daß er nicht nur über irgend etwas mit ihnen kommunizierte und mit ihnen Informationen austauschte, sondern daß er sich ihnen selbst mitteilte. Die zentrale These lautet also:

Der Vollzug der Kommunikation Jesu mit den Menschen ist die Selbstmitteilung Jesu.

Die Art, in der Jesus mit den Menschen seiner Zeit kommunizierte, begründet die Teilnahme der Menschen an der göttlichen Heils-

herrschaft. Jesus initiierte durch sich Freiheit der Menschen in der Gemeinschaft miteinander. Jesus befreite die Menschen aus Zwängen, Konventionen, Überzeugungen und Praktiken, aus all dem, was 'Sünde' heißt, und die Menschen in ihrem Verhältnis zueinander und zu Gott pervertiert (vgl. Lk 19,1 ff.). Er spricht dem Anderen seine Anerkennung zu, versetzt ihn in die Lage, wieder 'Herr' und 'Frau' seiner selbst zu sein. Kommunikation beginnt also mit der Anerkennung des Anderen, mit einem Vertrauensvorschuß, beginnt damit, daß Jesus sich einem anderen in seiner ganzen Existenz öffnet und dadurch den anderen zur Kommunikation neu erschließt. Dieses Verhalten begrenzt Jesus nicht auf wenige Auserwählte, sondern er intendiert es für alle. Jesu Zugehen auf die Menschen erübrigt keineswegs den Appell Jesu an die Menschen, umzukehren und sich zu öffnen. Die Annahme des Geschenks der Selbstmitteilung und die Erwiderung der Anerkennung, zum Beispiel durch gastfreundliche Aufnahme ins eigene Haus, sind in die Entscheidung des Menschen selbst gestellt. Jesus will den Menschen gerade diesen Schritt ermöglichen. Das ist sein Ruf in die Nachfolge. Die durch Jesu Kommunikation gestiftete Gemeinschaft unter den Menschen versteht sich als Zeichen und Anteilnahme an göttlicher Heilsgemeinschaft. Die Anfangsthese beinhaltet einen Begründungsaspekt:

Jesu Kommunikation mit den Menschen begründet die Teilnahme an göttlicher Heilsgemeinschaft.

Jesu Worte und Taten beschränken sich allerdings nicht darauf, den Menschen den Zugang zu dieser Teilnahme zu ermöglichen. Jesus trennt nicht zwischen seinem Verhalten und seiner Existenz; im Gegenteil: Jesus identifiziert sein Verhalten mit seiner Existenz. Und seine Existenz versteht er im Glauben als Hingabe an die Menschen. Jesu Kommunikation ist rückhaltlose Entäußerung an die Menschen, denen er sich ganz mitteilt, ganz hinschenkt, ganz überliefert. Dies wird besonders deutlich im Verständnis des Subjektseins, des Herrseins Jesu (vgl. Lk 22,25 ff.; Joh 13,1 ff.). Subjekt ist der Mensch nach Jesus nur von anderen her und auf sie hin als Subjekt in der Gemeinschaft. Wahrhaft Mensch-sein ist nur möglich als Nächster-sein gegenüber denen, die in Not sind (vgl. Lk 1o,15 ff.). Diese radikale Umkehrung menschlicher Selbstbestimmung ist ein gravierender Aspekt der Kommunikation Jesu, der sich auf seine gesamte Existenz und von ihm selbst her auf seinen Tod hin erstreckt (vgl.

Mk 14,22 f.; 1 Kor 11,23 ff.). Deshalb läßt sich die Eingangsthese so spezifizieren:

Jesu Kommunikation mit den Menschen verwirklicht Jesu Liebe und Hingabe für alle Menschen.

Dies entspricht einerseits dem Selbstverständnis Jesu, andererseits ist für die Anhänger Jesu dieses Selbstverständnis erst von der Erfahrung der Auferweckung Jesu her verständlich und relevant geworden. Die intendierte Universalität der Kommunikation Jesu erweist sich erst mit seiner Auferweckung als real und tragfähig. Aus der Gnade Gottes kommt den Menschen durch Jesus Rechtfertigung und Rettung zu. Die Hingabe Jesu vollzieht sich also von Gott her auf die Menschen zu im Modus der Rettung. Deshalb kennzeichnet die Kommunikation Jesu, daß sie in Worten und Taten eine Praxis der Rettung der Verlorenen ist, der Armen, der Frauen, der Prostituierten, der Kollaborateure, der Sünder ... Die Anfangsthese läßt sich dementsprechend vertiefen:

Jesu Kommunikation mit den Menschen ist eine Praxis der Rettung der Menschen durch Gott.

Durch die Auferweckung Jesu wird die Kommunikation Jesu mit den Menschen neu qualifiziert. Das 'Jetzt ist die Zeit erfüllt' gilt und ist gebunden an die Kommunikation des Auferweckten mit den Menschen. Dem Vollzug von Gemeinschaft und Versammlung durch Kommunikation im Namen Jesu ist die Gegenwart Jesu selbst zugesagt. Das ist die Dimension, in der sich die Wirklichkeit christlicher Gemeinde vollzieht. Im Anschluß an die Anfangsthese und im Ausblick auf den nächsten Gedankenschritt läßt sich festhalten:

Die Kommunikation der Menschen im Namen Jesu vollzieht Gemeinschaft mit Jesus als dem Auferweckten und dadurch Gemeinschaft mit Gott.

3 Kommunikation des Geistes

Die Problemanzeige des Kapitels wird in diesem Abschnitt erneut aufgenommen, wenn auch unter stärker thematischem Gesichtspunkt. Die grammatikalische Form der Überschrift versteht dabei 'Geist' einmal als Subjekt und ein andermal als 'Objekt'. Daß der Geist auch in einem 'objektiven' Sinne verstanden werden kann, ist aller-

dings nur aufgrund seines Subjektseins möglich. Und auch sein Auftreten in einem 'objektiven' Sinn ist und bleibt an sein Subjektsein gebunden - wie sich zeigen wird.

Daß die pneumatologischen Probleme nun nicht mit einem Schlage lösbar werde, dürfte im Lauf der Überlegungen klargeworden sein. Ebendeshalb aber ist eine klare Problemanzeige vonnöten. Die Überschrift trägt daher auch dem Tatbestand Rechnung, daß bislang nicht eindeutig zu klären war, ob nun eine theologische Theorie der Kommunikation mit der Lehre vom Heiligen Geist identisch ist oder umgekehrt. Läßt sich die Lehre von der Kommunikation als Konkretion und Reflexion gesellschaftlich-geschichtlichen Wirkens des Heiligen Geistes begreifen? Ließe sich also die Lehre vom Heiligen Geist als die 'Innenseite', die Theorie der Kommunikation als die 'Außenseite' der Gemeinschaft von Gott und den Menschen konzipieren? Welche Bedeutung hätte ein solch 'duales' Vorgehen?

Es dürfte recht leicht fallen, solchen Überlegungen weiter nachzugehen. Nicht zuletzt scheinen Ansätze zu einer Theologie des Geistes eben jenen Weg eingeschlagen zu haben[1]. Sicherlich läßt sich keine Identität zwischen der Lehre des Geistes und einer Theorie der Kommunikation behaupten. Das, was Gott bedeutet, geht in einer solchen Theorie nicht auf, geht in keiner Theorie auf. Eher ließe sich der Wirklichkeitsüberschuß menschlicher Kommunikation als Hinweis auf die Notwendigkeit einer Lehre vom Geist interpretieren. Insofern würde eine Lehre vom Heiligen Geist wesentlich weiter reichen als eine Lehre von der Kommunikation, geht es doch mit der Theologie des Geistes um das ursprüngliche Subjekt von Kommunikation. Doch eingedenk dieser Überlegung ließe sich auch eine theologische Kommunikationstheorie ansetzen. Um aber den pneumatologischen Gesichtspunkt mitzubenennen, würde eine rein kommunikationstheoretische Konzeption nicht ausreichen. Abgesehen also davon, daß eine Lehre vom Heiligen Geist in einer Lehre der Kommunikation nicht voll abzudecken ist und deshalb auch nicht damit identisch

1 Vgl. Mühlen, Christusereignis; ders., Una persona mystica; ders., Ich-Du-Wir; ders., Die Erneuerung des christlichen Glaubens: Charisma - Geist - Befreiung, München 1974; ders., Der Heilige Geist als Person, München 1963; ders. / C. Heitmann (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, München 1974; Gerhard Sauter, Kirche - Ort des Geistes, Freiburg 1976; D. Hauschild, Gottes Geist und der Mensch, München 1972; Kasper, Jesus, 216 ff., 274, 297 f., 305 ff.

sein kann, scheint die Pneumatologie letztlich weiter reichende, prinzipiellere Momente ins Spiel zu bringen, die für eine Theologie der Kommunikation entscheidend und ausschlaggebend sind.

Das Verhältnis von Pneumatologie und einer theologischen Fundamentaltheorie der Kommunikation scheint also mit den bisher geäußerten Vermutungen und Unterstellungen nur unzureichend erfaßt worden zu sein[2]. Ohne in dualistische Vorstellungen zu verfallen und ohne ausdrücklichen Rückgriff auf transzendentale Konzeptionen erscheint es jedoch als hilfreich, eine verbreitete Denkfigur aufzugreifen, die sich in der Theologie Rahners[3] als sehr befruchtend ausgewirkt hat. Von daher ließe sich sagen: Eine theologische Basistheorie der Kommunikation erfaßt die konkret-geschichtliche Gemeinschaft von Gott und Menschen; sie erfaßt also die konkret-geschichtliche Gegenwart des Heiligen Geistes inmitten der Menschen.

Diese vorläufige und lediglich richtungangebende Formel läßt sich nicht umkehren, um etwa im Sinn des transzendentalen Igeltricks[4] nun wieder die konkret-geschichtliche Geistesgegenwart[5] lediglich als Erfüllung eines allgemein als notwendig vorgegebenen transzendentalen Rahmens zu begreifen. Gerade die Reduktion auf geschichtlich Zweitrangiges und die totale Relativierung geschichtlicher Erfahrung soll so ausgeklammert werden. Nicht, weil nunmehr die pneumatologischen Perspektiven als die weiter reichenden herausgestellt worden sind, in die die Reflexion der Grundsituation eingebettet ist, sondern weil nur von der geschichtlichen Erfahrung des Heiligen Geistes durch und in Kommunikation her diese Aussage möglich ist, bleibt das ausgeschlossen. Nicht das Denken führt zu dieser Einsicht, sondern aufgrund von Erfahrung kommt das Denken zu solchen Aussagen. Es scheint indes recht wahrscheinlich, daß

---

2 Dabei bin ich mir der Vorläufigkeit meiner Überlegungen sehr wohl bewußt; ich weise darauf hin, daß es sich ja auch deshalb um Anmerkungen zu einer 'Problemanzeige' handelt!

3 Angesprochen ist hier die Unterscheidung von 'transzendental' und 'kategorial'; allerdings wird diese Denkfigur hier nicht ausdrücklich genutzt, sondern lediglich als Folie für die folgende Formulierung begriffen, ohne ihre methodischen und inhaltlichen Implikate hier weiter auszuziehen.

4 Vgl. Metz, Glaube, 144 ff.

5 Vgl. Walter Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes: Aspekte der Pneumatologie, Freiburg 1979 - dort vor allem: Walter Kern, Philosophische Aktualität Hegels, 54 ff.

eine Pneumatologie gar nicht anders als so anzusetzen und sich zu entfalten vermag. Sie muß deshalb sowohl an christologische wie konkret-geschichtliche Momente gebunden bleiben, wenn sie nicht zu beliebiger Spekulation entarten will. Der Wirklichkeitsüberschuß einer Theologie des Geistes, die Uneinholbarkeit und Unableitbarkeit des Geistes, läßt sich auch in 'reiner' Pneumatologie (etwa innertrinitarischen Zuschnitts[6]) nicht einbringen. Das ist ja der Kern einer Pneumatologie: die Uneinholbarkeit, die Unbegreiflichkeit, den Geheimnischarakter der Gegenwart des Geistes selbst ins Spiel zu bringen. Eine Theologie des Geistes bleibt also - in diesem Rahmen hier - an die Reflexion der Kommunikation gebunden.

1. Es verdichtet sich leicht die Gefahr, durch methodische Unklarheiten Land für einen theologischen Begriff der Kommunikation zu gewinnen. Gott scheint als derjenige vorgestellt, der sich als Grund und Garant menschlicher Kommunikation offenbart. Die Identifizierung Gottes in und mit der Situation der Menschen scheint die Göttlichkeit Gottes aufzuheben; die Rede vom Geist Gottes degeneriert zur Rede von kommunikativer Struktur!

Habermas formuliert ganz treffend: "Die Idee Gottes wird im Begriff des Logos aufgehoben, der die Gemeinde der Gläubigen und damit den realen Lebenszusammenhang einer sich emanzipierenden Gesellschaft bestimmt; Gott wird zum Namen für eine kommunikative Struktur, welche die Menschen bei Strafe des Verlustes ihrer Humanität zwingt, ihre zufällig empirische Natur zu überschreiten, indem sie einander mittelbar, nämlich über ein Objektives, das sie nicht selber sind, begegnen"[7].

Brillanter und dichter läßt sich die philosophisch-theologische Problematik für die hier diskutierten Perspektiven kaum auf den Begriff bringen. Hier ist die gesamte politische Theologie von Metz, hier ist Peukerts Entwurf im Kern zur Rechenschaft gefordert.

Nun ist ja nirgends eine Identität zwischen der kommunikativen Struktur und Gott behauptet worden; allerdings wurde Gott für eine von ihm zu bestimmende kommunikative Struktur in Anspruch genommen. Gott kann nämlich nur dort mit der Situation der Menschen identifiziert werden, wo sich Gott selbst zur normativen Situation der Menschen gemacht hat und von den Menschen so in Anspruch genommen wurde.

---

6 Vgl. A. Brunner, a.a.O.

7 Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1973, 167.

Die Kritik Habermas ist aber weitreichender und grundsätzlicher, als daß sie mit einigen Begriffsabklärungen erledigt wäre. Es muß nämlich eindringlich gefragt werden, ob hier nicht einerseits die Reflexion menschlicher Kommunikation mißbraucht wird, um einen Begriff von Gott plausibel mit christlichem Hintergrund einzuführen, und andererseits der von Jesus verkündete Gott für das Begreifen menschlicher Kommunikation gegen seine Intentionen eingesetzt wird, weil gerade so die Reflexion auf die Grundsituation der Menschen als abschließend gesichert erscheint. Das muß zunächst in methodisch prinzipieller, dann inhaltlicher Hinsicht erörtert werden.

Hans Albert artikuliert den Verdacht des Mißbrauchs der Vernunft durch die Theologie in Auseinandersetzung mit Hans Küng. Er wirft der Theologie vor, daß sie "einen Gottesbegriff präsentiert, in dem Gott mit denjenigen Eigenschaften ausgestattet erscheint, die er haben muß, um gewisse Funktionen erfüllen zu können"[8]. Um diesen Gottesbegriff plausibel einführen zu können, spitze die Theologie ihre Analyse der Wirklichkeit auf Alternativen und Aporien zu, wo sich dann eben dieser Gottesbegriff als Lösung und Garant der Wirklichkeit entpuppe. Albert entlarvt den Gottesbegriff als Projektion der Wünsche nach Sicherheit, Wahrheit und Begründung der Wirklichkeit zugleich.

Hieße das im vorliegenden Fall theologischer Reflexion, die Rede vom Kommen Gottes werde durch die Zuspitzung der Aporie anamnetischer Solidarität und durch die Erzählung von der Erfahrung glükkender Gemeinschaft unter Menschen und mit Gott plausibel gemacht? Ja, das Kommen Gottes sei letztlich nichts anderes als die Erfüllung von Plausibilitätsstrukturen? Sind die unterschiedlichen Reflexionsebenen methodisch durcheinandergeraten, die aus Gott einen plausiblen Gott machen? Ist die praktische Hermeneutik menschlicher Kommunikation von vornherein stets 'heimliche Theologie', weil sich mit der Frage nach 'letzten Gründen' auch stets ein 'hermeneutischer Gott' einschleicht und einschleichen muß?

Von theologischer Seite aus weist Dietrich BONHOEFFER auf das Ende aller Versuche hin, Gott als Arbeitshypothese, und sei es auch nur in existentieller Absicht, einzuführen: "Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten"[9]. Wird eben dort, wo von Gott als rettender Wirklichkeit der Menschen gesprochen wird, gegen diese Einsicht verstoßen? Gott wird als Absicherung menschlicher Identität in Anspruch genommen und deshalb mißbraucht?

Alberts und Bonhoeffers Thesen bewegen sich um die Frage nach der Notwendigkeit Gottes: Ist Gott für Letztbegründung rekonstruierende Reflexion notwendig? Ist er als Herkunft und Zukunft mensch-

---

8 Hans Albert, Das Elend der Theologie: Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979, 133.

9 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1970, 393.

licher Kommunikation denk- und realnotwendig? "Der Mensch hat das Kriterium seiner eigenen Notwendigkeit und Wirklichkeit nicht mehr in Gott, sondern versteht sich - sei es als zufällig, sei es als notwendig - aus sich selbst. Und eben deshalb fragt er nun seinerseits: Ist Gott notwendig"[10]?

Für Hegel hat diese Fragestellung offenbar unter entgegengesetztem Vorzeichen gestanden: Daß Gott absolut notwendig sei, wollte er deutlich machen. Und zwar in einem Sinne, der den Vorwurf Feuerbachs, Hegel treibe 'heimliche Theologie', wenig originell erscheinen läßt. Hegel bekennt sich gerade dazu, Theologie als Philosophie zu betreiben, wenn auch nicht im dogmatisch-traditionellen Sinn von Theologie. Für Hegel fällt "Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott"[11]. Denn der "Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt"[12]. Hegel geht es also gerade darum, der seiner Meinung nach heruntergekommenen Philosophie und Theologie klarzumachen und aller Welt vorzuführen, daß nur im Rückgriff auf Gott Welt, Mensch und Geist erkannt werden kann. Deshalb meint Hegel, es genüge, "über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, daß Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen; und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern"[13]. Denn "Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist"[14].

Abgesehen von der Tatsache, daß das von Hegel selbst bestimmte Verhältnis von Religion, Theologie, Religionsphilosophie und Philosophie meines Erachtens viel zuwenig Beachtung bei der Behandlung von Kritik an Hegel findet, scheint ein Punkt von besonderer Wichtigkeit: Hegels Kritik an der Auflösung Gottes in psychologische, allgemeingeschichtliche Momente menschlicher Bewußtseinsstruktur ist der Ausgangspunkt für seine Philosophie (der Religion). Er will die Nichtauflösbarkeit und Unableitbarkeit Gottes in ihrer Bedeutung für die Welt als ganze neu artikulieren. Hegel will nicht hinter eine positiv anerkannte Offenbarung Gottes zurück, sondern er will lediglich der bereits anerkannten Offenbarung in ihren begreifbaren

10 Jüngel, Geheimnis, 19.

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Band I, Werke 16, a.a.O., 28.

12 Ebd.

13 Ebd., 40.

14 Ebd., 53.

Aspekten nachgehen[15]. Im geht es gerade um die konkret-geschichtlichen Bestimmungen der Offenbarung; konkret dann verstanden als ganzheitlich und nicht als platt-sinnlich. Unter dieser Rücksicht erteilt er auch seinen Kritikern eine scharfe Absage, die ihm "sagen, daß das Unendliche vom Endlichen, das Objekt vom Subjekt verschieden sei, als ob das irgendein Mensch, ein Philosoph nicht gewußt hätte oder solche Trivialität erst lernen müsse. Dennoch entblödet man sich nicht, dergleichen Gescheitheit triumphierend herbeizubringen, als hätte man damit eine neue Entdeckung gemacht"[16]. Hegels Analyse der Manifestationen des Geistes Gottes scheint mir nach dieser, hier nicht weiter zu entfaltenden Textlage[17] keineswegs in der Weise kritisierbar, wie das vom späten Schelling[18] und Feuerbach aus der Fall ist. Damit schränke ich selbstverständlich nicht jene früher vorgetragenen Kritikpunkte gegenüber transzendental-idealistischen Entwürfen ein: Schließlich verfehlt Hegel in der Ausführung seiner eigenen Absichten einen erheblichen Teil seiner Vorhaben.

Für Hegel steht also uneingeschränkt fest, daß es ohne den Rückgriff auf einen sich offenbarenden Gott überhaupt keine Erkenntnis und kein Verständnis der Wirklichkeit geben kann. Damit wird Gott nicht einfach mit dem Attribut 'notwendig' versehen, sondern vielmehr die Notwendigkeit des Rückgriffs auf den offenbarenden Gott herausgearbeitet. Die Frage: Ist Gott notwendig?, läßt sich also durchaus im Albertschen Sinne weiterführen zu: Muß auf Gott notwendig zurückgegriffen werden? Die methodischen und inhaltlichen Momente eines Verhältnisses von Philosophie und Theologie treffen so in erneuter Schärfe zusammen. Für die nachhegelsche Zeit ergibt sich indes eine schwerwiegende Akzentverschiebung[19].

Jüngel ist diesem Problem in aller gebotenen Schärfe nachgegangen. Im Kontext neuzeitlicher Einsicht will er feststellen, daß "Gott im Horizont der Welt" als "weltlich nicht notwendig"[20] erscheint. Diese These mag angesichts der Absicherungsversuche von Descartes, von Kant in der praktischen Philosophie, von Hegels Analyse der implizit-notwendigen Bewegung des Geistes nur eingeschränkte Bedeutung haben und mit Alberts Vorwurf, Apel greife auf einen 'hermeneutischen Gott' zurück, erneut zur Diskussion stehen. Sie ist als Erbe der nachhegelschen Tradition zunächst festzuhalten. Die weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes setzt den Menschen insofern frei, versetzt

---

15 Vgl. ebd., 55 die Vorstellung Hegels, Religion und Theologie kämen erst in der Philosophie voll zur Geltung und zum wahren Begriff, muß vor dem Hintergrund gesehen werden, daß die herrschende Theologie (Schultheologie) seiner Zeit nicht gerade auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion war; das ist allerdings vorab einer notwendigen Kritik an Hegels Verständnis von Philosophie (!) festzustellen.

16 Ebd., 62.

17 Darauf geht Jüngel mit anderen Akzentsetzungen ein: Geheimnis, 83 ff.; vgl. Küng, Menschwerdung; trotzdem scheint mir dieses Problem noch gehöriger Vertiefung nötig zu sein, ehe ein abschließendes Urteil gefällt werden kann.

18 Vgl. Schelling, Offenbarung, 121 ff.

19 Vgl. Peukert, Wissenschaftstheorie, 67 ff.

20 Jüngel, Geheimnis, 19: "Gott ist im Horizont der Welt, Gott ist weltlich nicht notwendig".

ihn in seine alleinige Verantwortung und Situation. Allerdings läßt sich daraus nicht die Notwendigkeit gottloser Menschlichkeit folgern!

Wo allerdings die Notwendigkeit Gottes zum Denkproblem erhoben wird, ist bereits entschieden, "als was Gott zu denken sei"[21]. Gott wird dann nämlich mit einem Liebe und Erbarmen übergeordneten Herrschaftsanspruch für alles andere notwendig zu sein, gleichgesetzt. Dagegen ist nun die neuzeitliche Einsicht (etwa von Feuerbach, Marx, Nietzsche, Russell) von der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes erst recht hochzuhalten. Gott ist keine notwendige Bedingung der Funktion Welt und Mensch.

"Das Gott weltlich nicht notwendig ist, läßt sich als genuin theologische Entdeckung nur begreifen, wenn Gott dabei nicht ins Beliebige gerät"[22]. Gott bestimmt sich nicht in der Alternative von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, sondern er erschließt sich als "Mehr als notwendig"[23]. Notwendigkeit wird also als zureichende Kategorie der Offenbarung Gottes abgelehnt. Die Kategorie 'Notwendigkeit' behauptet nämlich letztlich eine unauflösliche Beziehung zwischen dem Bedingenden und dem Bedingten. Das eine gibt es nicht ohne das andere.

Wo der Mensch aber die Erfahrung macht, daß "sein eigenes und nicht nur sein eigenes Dasein als aus dem Nichts hervorgebrachtes und vor dem Nicht bewahrtes Sein" erscheint, tritt er angesichts des Nichts in die Folge "eines Ereignisses, das in der Theologie Offenbarung Gottes genannt wird"[24]. "Wenn Gott sich offenbart, dann erfährt der Mensch sein Dasein und das Sein seiner Welt als ein dem Nichts entzogenes Sein. Insofern hat der Mensch aber auch schon Gott selbst als ein Wesen erfahren, das nicht notwendig, sondern mehr als notwendig ist"[25]. Gott wird nämlich als ein über Sein und Nichtsein entscheidendes Wesen erfahren und kann deshalb nicht als in dieser Alternative begründetes Wesen gedacht werden. "Daher gilt: Gott ist grundlos"[26]. Die Erfahrung Gottes ist die Erfahrung eines Unbedingten. Der mehr als notwendige Gott ist der sich selbst mitteilende Gott, der sich aus freien Stücken schenkt. "Dann begegnet Gott aber erst da, wo er als Schenkender sich zu erfahren gibt. Genau das nenne ich Offenbarung"[27].

Welche Folgen ergeben sich für eine Antwort auf Habermas, Albert und Bonhoeffer? Hegels Konzeption ist durch Jüngels Ausführungen bereits im Ansatz in Frage gestellt, was den Ausgang von der Notwendigkeit Gottes anbelangt[28]. Was ergibt sich aber darüber hinaus vor allem im Blick auf Alberts Kritik? Durch die Art Theologie Küngs hat sich für Albert offenbar die Tatsache verwischt, daß die Unableitbarkeit und damit die Selbstoffenbarung Gottes ein unhintergehbarer

---

21 Ebd., 25.

22 Ebd., 29.

23 Ebd., 30.

24 Ebd., 41.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd., 20, Anmerkung 6 (ebd., 19 f.).

28 Es dürfte eines der entscheidenden Probleme Hegels gewesen sein, Notwendigkeit und Absolutheit zusammenzudenken, eine Aufgabe, der er sich durch Fichte gestellt sah; vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie, a.a.O., 388 ff.

Sachverhalt ist. Deshalb läßt sich Gott überhaupt nicht arbeitshypothetisch oder gar an Plausibilitätsstrukturen angepaßt einführen. Gott führt sich selbst ein. Gott ist im Kommen, und zwar so, daß er die menschlichen Plausibilitäten durchbricht - als unbegreiflicher Gott.

Methodisch sieht das so aus, daß die Rekonstruktion der Grundstrukturen und des Verstehenszugangs der menschlichen Kommunikation bis zum Datum des unbedingten Anspruchs und des unbedingten Vertrauensvorschusses vordringen kann. Allenfalls läßt sich dann eine Art 'transzendentaler Freiheit' postulieren, die als Voraussetzung von Anspruch und Vertrauen fungiert. Doch damit wird dann bereits jene praktische Aporie offensichtlich, die sich auch theoretisch auswirkt: diejenigen, die im Fortschritt menschlicher Kommunikation vernichtet werden, müssen als verloren gelten. Damit erscheint aber ein Einlösen des unbedingten Anspruchs als hinfällig. Der Begriff der menschlichen Kommunikation kehrt sich zum Unbegriff: die Bedingungen erscheinen als nicht lösbar. Die Idee der menschlichen Kommunikation hebt sich auf - praktisch.

Hier kann nun theologische Reflexion nicht einfach methodische Kniffe anbringen, um nun doch noch Gott als Retter der Idee und Praxis menschlicher Kommunikation auf das Podest der Begriffe zu heben. Methodisch geht theologische Reflexion so vor, daß sie von der von Menschen behaupteten Erfahrung und Folgepraxis ausgeht, die sich von und durch Jesus (her) als eine Praxis der Rettung der Menschen durch Gott versteht. Natürlich kann Albert hier einwenden, es handele sich lediglich um einen als Erfahrung kaschierten Reflexionsvorgang, der einer bestimmten Praxis unterlegt werde. Er übersieht dann aber, daß Gott hier gerade nicht als Arbeitshypothese eingeführt wird. Vielmehr wird behauptet, in radikaler menschlicher Kommunikation erschließe sich Gott selbst als rettende Wirklichkeit für andere.

Der entscheidende Einwand gegen Albert ist dann der, daß diese Behauptung die Erinnerung von Leidensgeschichte und Auferweckung impliziert. Eine Antwort, die auch Bonhoeffer teilt. Es geht nicht um die angenehme, wohlgefällige Absicherung bürgerlicher Lebensräume oder Verhaltensweisen. Es geht gerade darum, daß Gott die Plausibilitäts- und Notwendigkeitsstrukturen menschlicher Existenz durchbricht, um den Menschen wahrhaft freizusetzen. Die Erinnerung der Rettungsgeschichte als Leidensgeschichte erinnert Gott als denjenigen, der sich selbst mehr als notwendig für den Menschen einführt. Die Rede kommt auf Gott, nicht weil Gott auf den Menschen kommt, sondern weil Gott zu den Menschen kommt und sich sagbar, glaubhaft und kommunizierbar macht[29]. Gott qualifiziert durch sein Kommen das Selbstinteresse des Menschen an sich selbst neu: die Humanität wird zum Erscheinungsort, die menschliche Kommunikation zur Offenbarung Gottes. Gott kann deshalb nicht theologisch als Garant der Wirklichkeit eingeführt werden - zumindest nicht als Garant von Menschen bestimmter Wirklichkeit. Gott bricht und durchbricht vielmehr die philosophisch abgezirkelte Wirklichkeit, weil da eben kein Platz für ihn ist. Gottes Selbsterschließung bricht deshalb vermeintliche und tatsächliche selbstverschlossene Wirklichkeit auf, die letztlich den an der Wirklichkeit Unbeteiligten zum Verhängnis werden muß.

Sofern die Offenbarung Gottes als Leidens- und Auferweckungsgeschichte erinnert werden muß, kann von glatten theoretischen Lö-

29 Vgl. Jüngel, Geheimnis, 59 ff., 138 ff., 307 ff., 409 ff.

sungen der Aporien sicherlich nicht die Rede sein. Weder liegen die Aporien primär auf der theoretischen Ebene noch deren Lösungen. Das mag Albert so durch Küngs theologischen Ansatz erscheinen, wo im Grunde nicht mehr und nicht weniger als Denkschwierigkeit des christlichen Gottesbegriffs bearbeitet werden. Die Aporien bekommen so einen abstrakten Schwebezustand, und ihr praktischer Ort wird kaum mehr sichtbar. Wo Menschen in der Berufung auf die Erfahrung und Verheißung Gottes die Aporien praktisch zu durchbrechen suchen, gewinnt auch die theologische Reflexion noch nicht die Möglichkeit eines konstnuierlichen, abgesicherten Gedankengangs. Wie sollte der theoretische Rückgriff auf einen unbegreiflichen, unableitbaren, theoretisch nicht zu sichernden Gott einem theoretischen Gebäude Sicherheit verleihen können? Entweder müßte dazu auf Gottes Unbegreiflichkeit und damit auf Gott selbst paradoxerweise verzichtet und ein 'entsprechender' Ersatz (Idee, Vernunft...) aufgebaut werden, oder aber dieser Versuch muß gerade wegen der Nichtnotwendigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes fallengelassen werden. Ein theoretischer Rückgriff auf Gott nützt gar nichts; er zwingt vielmehr dazu, alle Versuche theoretischer Absicherung mit Gott fahren zu lassen. Gott im Kontext neuzeitlicher Plausibilitätsstrukturen einführen zu wollen scheitert deshalb nicht nur aufgrund der Kritik dieser neuzeitlichen Kategorien, sondern auch, weil von Gott gerade entgegen diesen Strukturen geredet wird. Gott wird ja entgegen diesen Strukturen in Anspruch genommen und nicht für sie! Deshalb wird ja Leidensgeschichte als Befreiungsgeschichte erinnert. Die theoretischen Probleme bleiben; ihr Verschwinden kann nur im Zusammenhang von Leidensgeschcihte als Befreiungsgeschichte gehofft werden.

Um diese Überlegungen als Einwand gegenüber Albert abzuklären, ist eine Bemerkung unerläßlich: Die menschliche Kommunikation ist eine gebrochene Wirklichkeit; der Widerspruch von Anspruch und Realität setzt sich auch im Vertrauensvorschuß fort und wird durch ihn fortgesetzt. Menschen beanspruchen einander nicht nur als Glaubende, sondern auch als Herrschende und Unterdrückte, als Machtinhaber und Eigentümer. Der Vertrauensvorschuß ist in Vorschuß an Mißtrauen pervertiert: er wird in der Erwartung des Tausches, des Ausgleichs, der Rechtfertigung gewährt; weil die Personen nicht mehr hinter ihm und nicht mehr für ihn stehen, können sie sich selbst erst recht nicht mitteilen. Vertrauen wird ersetzt durch Pfänder, Geld, Ein- und Auskommen, materielle Zuwendungen und kostspielige Investitionen, deren Rückfluß langfristig gesichert wird. Die gebrochene menschliche Kommunikation hat langfristig auf Sieger und Herrscher programmiert. Gebrochene menschliche Existenz ist die Folge einer 'menschlichen' Kommunikation, die das Leiden aller an ihrem und am Unvermögen anderer impliziert. Wo dies als notwendig, unabänderbar und zwangsläufig kalkuliert wird - und sei es aus der Erfahrung der Ohnmacht gegenüber der Gebrochenheit - breitet sich Ignoranz, ja Apathie aus. Da der Mensch unfähig ist, sich selbst dabei als Leidender wahrzunehmen, stumpft das Mitleid ab. Die Unerträglichkeit für notwendig gehaltenen Leids zwingt zur Leidensunfähigkeit. Wenn da die Rettungsgeschichte als Leidensgeschichte erinnert wird, dann nur in der Form des Protestes und der Verheißung. Wo die Apathie nicht einmal die Wahrnehmung dieses Protestes und dieser Verheißung zuläßt, kann vom Kommen Gottes wohl nicht mehr als Sicherung von menschlicher Wirklichkeit, gar als deren Begründung die Rede sein. Gottes Kommen steht da quer zu den Dimensionen menschlicher Wirklichkeit. Von ihm kann unter solchen Umständen gar nicht angemessen gesprochen werden, es sei denn, als deren Gegensatz und Verheißung von Rettung. Gottes Kommen kann hier nur als

Heilung gebrochener Kommunikation in Anspruch genommen werden, als eine Praxis der Rettung von Menschen durch Leiden hindurch. Gott offenbart sich deshalb nicht einfach als Garant menschlich bestimmter Ordnungen und Herrschaftsbereiche. Gott beansprucht selbst die Herrschaft. Erst der Bruch menschlicher Herrschaft verschafft den Menschen einen Zugang zur Herrschaft Gottes, die wahrhaft Freiheit, Liebe und Menschsein bedeutet.

Albert protestiert also mit einem gewissen Recht gegen einen Gott, der von Künig gleichsam als Bestätigung und Begründung unserer Wirklichkeit eingeführt wird und zudem noch unseren heutigen Plausibilitätsstrukturen so verblüffend entgegenkommt. Dadurch eröffnet aber Albert dem theologischen Denken die Chance, von Gott als mehr als Notwendigem zu sprechen. Es kann nun die Rede von einem sich selbstoffenbarenden Gott sein, der mit seinem Kommen das 'Angesicht der Erde erneuert und verwandelt'. Von einem Gott, der zugunsten der Nichtgewürdigten, der Herabgesetzten, der Subjektlosen für alle Menschen praktisch in Anspruch genommen werden kann.

Gott erschließt sich also als derjenige, der dem Menschen seine Humanität neu erschließt. Insofern ist die Anfrage zu erneuern, ob denn der Rückgriff auf Gott für den Menschen notwendig sei. Nun, in theoretischer Hinsicht sicher nicht, wie sich gezeigt haben dürfte. In praktischer Hinsicht in der Tat! Allerdings in einem tieferen Sinn von Notwendigkeit. Nur wenn und wo Menschen Gott für andere in Anspruch nehmen, wird sich die Not der Menschen ins Heil der Menschen wenden lassen. Diese 'praktische Notwendigkeit' einer Inanspruchnahme Gottes läßt sich aber nicht auf die Leistung der Menschen begründen, sondern allein auf Gottes Zusage seines Heils. Sie hat ihren Grund für Christen in der Auferweckung Jesu.

2. Jesu Widerspruch zu den bestehenden Verhältnisse war derart radikal, daß er auch das traf, was zu seiner Zeit als heilig galt: die Tora, das religiöse System, das Gottesbild. So werden die Nichtgewürdigten und Herabgesetzten in und durch Jesu Verkündigung zu den ersten Subjekten des ankommenden Gottesreiches. Jesu Kommunikation (Mahl-Zeit) wird zum Gegenbild bestehender Kommunikation. In diesem Zusammenhang lernt Jesus auch, seinen Tod als Gegenbild zum bestehenden Verhalten zu verstehen. Die Leidenden und Rechtlosen werden zu Leitbildern und Erstlingen einer Kommunikation, die Jesus als Gemeinschaftsvollzug mit Gott verkündet. Doch die von Jesus verkündete Gottesherrschaft bricht endgültig nicht für alle real an, sondern nur an und mit ihm. Seine Auferweckung durch Gott zeichnet ihn nicht nur als Erstling im Reich Gottes aus, sondern auch als unüberbietbaren Offenbarer der Liebe Gottes zu den Menschen. Das Kreuz indes ist das Wahrzeichen für eine Erlösung, die sich entgegen den Kategorien faktischer Kommunikation durchsetzt. Gott

'funktioniert' nicht als Garant der Welt. sondern als deren Rettung aus dem Untergang (nicht vor dem Untergang!). Die bestehenden Verhältnisse können zwar das Kommen Gottes behindern, nicht aber verhindern, daß es sich im Widerspruch zu den bestehenden Verhältnissen ereignet. Das Kreuz führt allerdings zu der Einsicht, daß es im falschen Leben nach dessen Kriterien kein richtiges geben kann. Das Kommen Gottes ist von den bestehenden Verhältnissen her unableitbar, deshalb verdankt sich auch seine Erkenntnis unableitbarer Offenbarung.

Jesu Leben und Handeln ist die konkret-geschichtliche Verwirklichung und so die Offenlegung der normativen Dimensionen menschlicher Kommunikation. In seiner Nachfolge greifen die Menschen auf seine Praxis und seinen Glauben zurück, indem sie hoffend auf Gottes neues Leben vorgreifen. Christsein beinhaltet die Spannung von ungenügender, pervertierter, mißlingender und die Gemeinschaft mit Gott und Jesus vollziehender Kommunikation.

3. Theologische Aussagen über die menschliche Kommunikation, insbesondere über deren Bezug zur Offenbarung Gottes, haben eschatologischen Charakter. Das bedeutet nicht, daß sie hier und heute (noch) keine reale Geltung haben. Antizipation wird deshalb besser nicht mit Vorwegnahme übersetzt - diese suggeriert leicht, das Vorweggenommene sei noch nicht das Eigentliche und das Vorweggenommene schränke als Künftiges den Wert der Gegenwart ein -, sondern mit 'Vergegenwärtigung'. Gemeint ist damit, daß gerade um der Gegenwart willen und in ihr das Zukünftige in seiner Bedeutung und Geltung begriffen, ergriffen und vollzogen wird. Es geht also um mehr als um einen Vorgriff auf Situationen, die kontrafaktisch zu den bestehenden gesetzt sind. Sicher haben Zusagen und Zuspruch Gottes in und durch Jesus den Charakter der Verheißung, und die vollendete Erfüllung ihres Gehalts steht für uns noch aus. Aber deswegen haben sie doch eine endgültige (eschatologische) Bedeutung für uns: sie gelten jetzt schon, qualifizieren jetzt unsere Situation als eine Situation der anbrechenden Herrschaft Gottes. Vergegenwärtigung - die sich nur von und durch Gott vollziehen kann - meint die Durchdringung der gegenwärtigen, faktischen Situation der Menschen mit der Herrschaft und dem Reich(tum) Gottes. Damit wird nicht einer zwangsläufigen Entwicklung im Sinne einer Evolution das Wort geredet, sondern strikt an der Bewegung Gottes ("Dein Reich komme") auf den Menschen zu festgehalten. Auch die kontrafak-

tische Eigenart ist damit nicht aufgehoben: die Herrschaft Gottes kommt in, für und gegen die faktische Situation, um diese - und nicht eine andere - in eine Situation Gottes zu verwandeln. Die Identität dieser Situation wird also nicht vernichtet im platten Sinn einer bloßen Zerstörung, sondern sie wird, um sie retten zu können, in eine neue Qualität hinein aufgehoben.

Die daraus abzuleitenden Folgen für die theologische Reflexion sind hier unter zwei Gesichtspunkten von Belang:

a) Die theologische Reflexion menschlicher Kommunikation muß Auskunft darüber geben, von woher sie vorgenommen wird. Wird die menschliche Kommunikation im Blick auf ihre Konstitution und Vollendung durch Gott reflektiert - also in rein normativer Hinsicht -, dann blendet sie notgedrungen einen Teil menschlicher Wirklichkeit aus. Sie trägt zwar dann der Tatsache Rechnung, daß die menschliche Wirklichkeit ohne den Blick auf ihre normativen Bedingungen und ihre erfüllte Zukunft gerade theologisch nur unzureichend erfaßt ist, aber dafür weniger dem Sachverhalt, daß die Menschen sich von solcher Rede nur selten ganz getroffen fühlen können, weil die Brüchigkeit der Kommunikation nur als unwesentlich zur Sprache kommt.

Im Ausgang vom 'wirklichen Menschen' Jesus und seiner entsprechenden 'wirklichen Kommunikation' sind zwar Maßstäblichkeit und Faktizität menschlicher Wirklichkeit synthetisch begriffen, aber in solch vollendeter Weise von Gott her (Auferweckung), daß sich nur wenige mitgemeint und einbezogen fühlen.

Diese Denk- und Glaubensschwierigkeit schlägt sich schließlich nieder in mangelnder und unbefriedigender Form, die Endgültigkeit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes in ihrer Geltung für die Menschen auch zweitausend Jahre nach Jesu Tod und der Erfahrung seiner Auferweckung auszusagen. Und zwar so auszusagen, daß von der Gegenwart Gottes und seiner Zukunft für uns nichts in der Realität verloren geht und doch unsere Realität, die sich nicht mit der verheißenen einfach identifizieren läßt, einbezogen bleibt.

Bereits für die zweite und dritte Generation nach Jesus scheint mir dies ein Problem gewesen zu sein, das sich im Rückgriff auf das Verständnis des Geistes Gottes als lösbar ausnahm.

Die theologische Reflexion menschlicher Kommunikation erkennt die Transzendenz solcher Kommunikation. Sie besteht darin, daß sie durch Gottes Kommen umgewandelt wird in eine Kommunikation, in der

die Gemeinschaft der Menschen untereinander zugleich eine Gemeinschaft mit Gott ist (Volk Gottes). Dieser offene, in Jesus angebrochene Prozeß ist nur dort und nur dann wirksam, wo er - wissend oder unwissend - in seinen Namen, im Namen des von Jesus verkündeten Gottes geschieht. Das Ziel dieses Prozesses ist uns nicht verfügbar, zugleich ist das Ziel selbst die 'Letzt'-Begründung des Prozesses. Die Möglichkeit einer realen, auch theoretischen Letztbegründung ist also ein Zielprojekt und keine hier und heute endgültige, also im Sinne von 'letzter' Begründung zu realisierende Möglichkeit. Die Unmöglichkeit einer philosophischen Sicherung der Letztbegründung menschlicher Kommunikation hat eben damit zu tun, daß Letztbegründung ein Suchprozeß und ein Zielprojekt ist, die in einer als nichttranszendent begriffenen Kommunikation (im theologischen Sinne) von vornherein ausgeschlossen ist. Das Modell von der idealen Kommunikationsgemeinschaft war und ist ja der (letztlich aus der Reich Gottes-Botschaft extrapolierte, säkularisierte) Ausgangspunkt für eine Letztbegründung gewesen. Bekommt dieses Modell einer idealen Kommunikationsgemeinschaft den Status einer regulativen Idee, dann ist die Letztbegründung ein theoretischer Überbau, dem nichts Realen entspricht und jemals entsprechen wird. Sie ist dann Ideologie, Illusion und bloße Projektion.

Menschliche Kommunikation ist die Grundsituation der Menschen, die durch Gottes Kommen zugleich zur Kommunikation mit ihm wird. Allerdings nur unter der Bedingung, daß sie sich als eine Kommunikation unter der Herrschaft Gottes wahrnehmen läßt. Dabei ist zunächst nicht von einzelnen Kommunikationsakten und -ereignissen zwischen den Menschen die Rede, sondern von menschlicher Kommunikation, sofern sie alle Menschen universal untereinander unhintergehbar verbindet. Für diese Kommunikation gilt: Gottes Offenbarung transzendiert diese Kommunikation zur konkret-geschichtlichen Gestalt der Gemeinschaft der Menschen mit Gott, zur Gemeinschaft des Geistes, zum Volk Gottes vor Gottes Angesicht.

b) Für die unableitbare Transzendenz menschlicher Kommunikation läßt sich als Entsprechung für den praktisch-menschlichen Vollzug das Bild des Weges wählen. Damit werden in einem plastischen Sinne Aspekte aufgenommen, die vom zweiten Teil der Arbeit her in der Entwicklung des Begriffs "Grundsituation" und seine Wendung ins Theologische hinein impliziert sind. Unterwegs-sein - dieses Bild

hat den Vorzug, die Begriffe Kommunikation und Grundsituation stärker zu verflüssigen und zu dynamisieren in eine Bewegung nach vorn.

Das Bild vom Weg ist biblisch begründet im Weg Abrahams, im Exodus Israels, im Wanderpredigertum Jesu selbst, in seiner Rede von der Nachfolge, in dem von ihm in Anspruch genommenen Weg zum Vater, in der Rede vom Kommen Gottes - bis hin zu lukanischen und paulinischen Reden vom Weg (vgl. Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22; 1 Kor 12,31). Nicht zuletzt hat der Weg in Jesu Gleichnissen eine zentrale Bedeutung wie etwa im Gleichnis vom barmherzigen Vater oder vom barmherzigen Samariter. Der Abweg des Samariters vom geraden, einmal genommenen, von der Zivisilation abgesteckten Weg entpuppt sich als der wahre Weg. Der Weg der Jünger nach Emmaus stellt sich im Nachhinein als ein Weg mit und zu Jesus heraus. In der johanneischen Theologie schließlich deklariert sich Jesus selbst als der wahre Weg zum Vater, zu Gott.

Jesu Proklamation der Jetztzeit des Heils Gottes für die Menschen gilt auch für uns. Jetzt ist Gott nahegekommen, jetzt ist er gegenwärtig, jetzt wirkt sein Geist - und nicht erst irgendwann einmal oder nur vor unserer Zeit. Jetzt ist das Reich Gottes mitten unter uns. Diese Zusage der Gegenwart Gottes ist nachzuvollziehen durch Nachfolge Jesu.

Menschliche Kommunikation in der Nachfolge Jesu verwirklichen heißt: sie jetzt und hier (um-)gestalten zur Kommunikation der Menschen miteinander mit Gott. Darauf zielt der Rückgriff auf den 'Weg' ab. Denn diese Nachfolge, diese (Um-)Gestaltung bedeutet ständiges Unterwegssein und Unterwegsbleiben mit dem Ziel einer Kommunikation der Menschen, die - weil sie eine Kommunikation mit Gott - eine Kommunikation der Menschen untereinander ist und keiner Beschränkung und Behinderung mehr unterliegt.

Nachfolge Jesu ist der dem Menschen von Gott eröffnete partnerschaftliche Weg, an der Bestimmung der menschlichen Kommunikation zur Kommunikation im Geist Gottes mitzuwirken. Diese Gestaltung ist eine Verheißung, die jetzt schon real wirkt. Wir können nicht urteilen, wo sich die menschliche Kommunikation in dieser Weise zeigt. Wir können daran mitwirken, daß die menschliche Kommunikation das wird, wozu sie von Gott durch Jesus bestimmt ist: eine Kommunikation zugleich der Menschen miteinander und mit Gott zu sein. Darin wird sich Gott den Menschen mitteilen, wird seine Herrschaft unter ihnen aufrichten. Jetzt sind wir noch auf dem Wege, verbessern unsere Kom-

munikation nur stückweise, verschlechtern sie auch und stehen nur begrenzt in Gemeinschaft mit Gott. Dann aber wird uns endgültig zuteil die Gemeinschaft aller Menschen mit dem von Jesus verkündeten Gott. Deshalb ist die Identität von menschlicher Kommunikation und göttlicher Offenbarung für alle Menschen jetzt schon im Werden.

LITERATURVERZEICHNIS

ADORNO, Theodor Wiesengrund, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966
-, Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt/M. 6. Aufl. 1971
-, Kierkegaard, Frankfurt/M. 1974

AEBLI, Hans, Denken: das Ordnen des Tuns, Band I: Kognitive Aspekte der Handlungstheorie, Stuttgart 1980

ALBERT, Hans, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 2. Aufl. 1971
-, Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1977
-, Transzendentale Träumereien: Karl-Otto Apels Sprachspiel und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975
-, Das Elend der Theologie: Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979

AMERY, Jean, Hand an sich legen, Stuttgart 1976

ANDERS, Günther, Die Antiquiertheit des Menschen, Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980

ANZENBACHER, Arno, Die Philosophie Martin Bubers, Wien 1965

APEL, Karl-Otto, Transformation der Philosophie, Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M. 1976
-, Der Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt/M. 1975
-, (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie: Theorie-Diskussion, Frankfurt/M. 1976

ASCHERI, Carlo, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation: Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842), Frankfurt/M. 1975

AUSTIN, John L., Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972

BADER, Franz, Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: Genese und Systematik der Methodenreflexion, Erster Band, Bonn 1979

BALTHASAR, Hans Urs von, Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 4. Aufl. 1976
-, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 4. Aufl. 1975

BALZ, Heinrich, Theologische Modelle der Kommunikation, Gütersloh 1978

BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik, (Vier Hauptteile in dreizehn Bänden), (Zollikon-) Zürich 1932 - 1967

-, Die Menschlichkeit Gottes, in: Theologische Studien, Heft 48, Zollikon-Zurich 1956
-, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2 Bände, Hamburg 3 Aufl. 1960
-, Das Wort Gottes und die Theologie, in: ders., Gesammelte Vorträge, München 1924
-, Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, in: Theologische Studien, Heft 49, Zollikon-Zürich 1957
-, Mensch und Mitmensch, Göttingen 2. Aufl. 1962
-, Offenbarung, Kirche, Theologie, in: Theologische Existenz heute, Heft 9, 1934
-, Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1928
-, Gotteserkenntnis und Gottesdienst, Zollikon 1938
-, Humanismus, in: Theologische Studien, Heft 47, Zollikon-Zürich 1950
-/Barth, Heinrich, Zur Lehre vom Heiligen Geist, in: Zwischen den Zeiten, Beiheft 1, München 1930

BARTHOLOMÄUS, Wolfgang, Evangelium als Information: Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Zürich u. a. 1972

BASTIAN, Hans-Dieter, Theologie der Frage: Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München 1969

BAUER, Gerhard, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt, Mainz 1976

BECKER, Werner, Idealistische und materialistische Dialektik, Stuttgart u. a. 1970
-, Selbstbewußtsein und Spekulation, Freiburg 1972

BEISSER, Friedrich, Schleiermachers Lehre von Gott: dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre, Göttingen 1970

BLANK, Josef, Jesus von Nazareth: Geschichte und Relevanz, Freiburg 1972

BLOCH, Ernst, Subjekt - Objekt: Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1972
-, Tübinger Einleitung in die Philosophie, 2 Bände, Frankfurt/M. 7. Aufl. 1971
-, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bände, Frankfurt/M. 1973

BLOCH, Jochanan, Die Aporie des Du: Probleme der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg 1977

BLUMER, Herbert, Der methodologische Standort der symbolischen Interaktion, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), Alltagswissen, Interaktion, gesellschaftliche Wirklichkeit, Band 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek 1970, 80 - 146

BÖCKENHOFF, Josef, Die Begegnungsphilosophie, Freiburg/München 1970

BÖCKLE, Franz u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1980 ff.

BOFF, Leonardo, Erfahrung von Gnade: Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978
-, Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980

BOLLNOW, Friedrich, Dilthey, Stuttgart 3. Aufl. 1967
-, Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart u. a. 1975

BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung, München 1970

BRAND, G., Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, in: Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, Freiburg/München 1978

BRAUN, Hans-Jürg, L. Feuerbachs Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971

BRAUN, Herbert, Jesus: Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Gütersloh 1973

BRUNNER, August, Dreifaltigkeit: Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976

BUBER, Martin, Das Problem des Menschen, Heidelberg 4. Aufl. 1971
-, Schriften zur Philosophie, in: Werke, Erster Band, München/Heidelberg 1962
-, Antwort, in: Schilpp/Friedemann, Martin Buber, Stuttgart 1963
-, Logos: Zwei Reden, Heidelberg 1962
-, Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1965
-, Zwischen Gesellschaft und Staat, Heidelberg 1952
-, (Hrsg.), Die Gesellschaft: Sammlung sozialpsychologischer Monographien, Bände I - XL, Frankfurt/M. 1906 - 1912
-, Ich und Du, Köln 1966

BÜESS, Eduard, Gottes Reich für diese Erde, Neukirchen 1980

BULTMANN, Rudolf, Jesus, München/Hamburg 4. Aufl. 1970

CAMARA, Helder, Die Spirale der Gewalt, Graz u. a. 1970

CASPER, Bernhard, Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg 1967

CASTILLO, Fernando (Hrsg.), Theologie aus der Praxis des Volkes: Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, München/Mainz 1978

CHATELET, F. (Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Bände I - VIII, Frankfurt/M. u. a. 1973 - 1975

CHORON, Jacques, Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1967

CONZELMANN, Hans / LINDEMANN, Andreas, Arbeitsbuch zum neuen Testament, Tübingen 4. Aufl. 1979

CONCILIUM, Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 11 (1976), Heft 1 und Heft 3 (1978), Heft 5 (1978), Heft 5 (1979), Heft 6/7 (1980), Einsiedeln u. a./Mainz

COENEN, Lothar (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 2 Bände, Wuppertal 4. Aufl. 1977

CULLMANN, Oscar, Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffasung, Zollikon-Zürich 1946

DESCARTES, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Darmstadt 1960

DEUSER, Hermann, Dialektische Theologie, Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, Mainz/München 1980

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980

DILTHEY, Wilhelm, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: ders., Gesammelte Schriften, Band VII, Berlin 1926

EBELING, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bände I - III, Tübingen 1979
-, Gott und Wort, Tübingen 1966

EBNER, Ferdinand, Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente, Innsbruck 1921

EICHER, Peter, Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977
-, Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg (Schweiz) 1970

EISLER, R., Kant-Lexikon, Hildesheim 1964

ELIADE, Mircea, Geschichte der religiösen Ideen, Band 2: Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, Freiburg 1979

ERIKSON, Erik H., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1973

FETSCHER, Iring, Hegels Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970

FEUERBACH, Ludwig, Kleine philosophische Schriften, (1842 - 1845), hrsg. v. M. G. Lange, Leipzig 1950
-, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1974

FICHTE, Johann Gottlieb, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, hrsg. v. E. Braun, Stuttgart 1972
-, Die Bestimmung des Menschen, Stuttgart 1974
-, Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, hrsg. v. F. Medicus, Berlin 1961
-, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Berlin 1961

FREY, Christofer, Arbeitsbuch Anthropologie: Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung, Stuttgart/Berlin 1979
-, Zur theologischen Anthropologie Karl Barths, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie, Heft 19, 1977

FINK, Eugen, Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969

FRIEDMANN, E., Christologie und Anthropologie: Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths, Münsterschwarzach 1972

FRANKEMÖLLE, Hubert, Jesus - Anspruch und Deutungen, Mainz 1979

FREIRE, Paulo, Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek 1973
-, Erziehung als Praxis der Freiheit: Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek 1977

FREUD, Sigmund, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 8. Aufl. 1970

FROMM, Erich, Haben oder Sein, München 3. Aufl. 1980

FÜSSEL, Kuno, Das praktische Fundament der Glaubenssätze, in: Ordnung und Konflikt, Wien 1978

FUNK, Rainer, Mut zum Menschen: Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Mit einem Nachwort von Erich Fromm, München 1978

GADAMER, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen 3. Aufl. 1972
-/ VOGLER, P. (Hrsg.), Neue Anthropologie, Bände 6 und 7: Philosophische Anthropologie, München/Stuttgart 1975

GANOCZY, Alexandre, Einführung in die katholische Sakramententheologie, Darmstadt 1979

GLUCKSMANN, André, Die Meisterdenker, Reinbek 1978

GÖLLNER, Reinhard u. a., Einladung zum Glauben: Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens, Freiburg 1979

GOLLWITZER, Helmut, Krummes Holz - Aufrechter Gang: Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 7. Aufl. 1976

GREINACHER, Norbert, Die Kirche der Armen: Zur Theologie der Befreiung, München 1980

GREINER, Friedemann, Die Menschlichkeit der Offenbarung: Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner, München 1978

GRILLMEIER, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979

GUDOPP, Wolf-Dieter, Martin Bubers dialogischer Anachronismus, Bern/Frankfurt/M. 1975

GUNNEWEG, Antonius H. J. / SCHMITHALS, Walter, Herrschaft, Stuttgart u. a. 1980

GUTIERREZ, Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz/München 1973

HABERMAS, Jürgen, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/M. 5. Aufl. 1971
-, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1973
-, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zu seinem 60. Geburtstag, Pfullingen 1973
-, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1973
-/ LUHMANN, Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M. 1971
-, Technik und Praxis: Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1978
- u. a. (Hrsg.), Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1971
- u. a. (Hrsg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Theorie-Diskussion Supplement 1, Frankfurt/. 2. Aufl. 1975

HANDBUCH philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Bände 1 - 6, München 1973 - 1974

HARDY, Alister, Der Mensch - das betende Tier: Religiosität als Faktor der Evolution, Stuttgart 1979

HAUG, W. F. (Hrsg.), Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Theorien, in: Argument, Heft 11/12, Berlin 1973

HAUSCHILD, D., Gottes Geist und der Mensch, München 1972

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke. In zwanzig Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/M. 1969

HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen 1972
-, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt/m. 1970

HEIM, Karl, Ontologie und Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge XI, 1930

HEIMSOETH, Heinz, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz, in: Philosophische Arbeiten, hrsg. v. H. Cohen / P. Natorp, Bd. VI., Heft 1, Gießen 1912; Heft 2, Gießen 1914

HEINRICHS, Johannes, Reflexion als soziales System: Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, Bonn 1976
-, Fichte, Hegel und der Dialog, in: Theologie und Philosophie, Heft 1, 1972, 90 - 131
-, Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes', Bonn 1974
-, Sozialphilosophie, Frankfurt/M. 1975 (Ms.)

HEMMERLE, Klaus, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie aus theologischer Perspektive, in: Herderkorrespondenz, Heft 11, 1977
-, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976

HENGEL, Martin, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968

HERDERS Theologisches Taschenlexikon, hrsg. v. Karl Rahner, Bände 1 - 8, Freiburg 1972 - 1973

HERNEGGER, Rudolf, Der Mensch auf der Suche nach Identität: Kulturanthropologische Studien über Totemismus, Mythos, Religion, Bonn 1978

HESCHEL, Abraham Joshua, Gott sucht den Menschen: Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen 1980

HESSE, Hermann, Das Glasperlenspiel, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1973

HINSKE, Norbert, Kants Weg der Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant, Stuttgart 1970

HOENIGSWALD, R., G. W. Leibniz, in: Philosophie und Geschichte, Heft 19, Tübingen 1928

HÖFFE, Otfried, Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas), in: Philosophisches Jahrbuch 83, 1976, 313 - 332

HOFMANN, Manfred, Identifikation mit dem Anderen: Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung, Stockholm/Göttingen 1978

HOFFMANN, Fritz, Was sind theologische Kategorien?, in: Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 3/4, 1971, 191 - 233

HORKHEIMER, Max, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt/M. 1970

HUSSERL, Edmund, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag 1950
-, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, drei Bände, hrsg. v. Iso Kern, Den Haag 1973

JAMES, William, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, Olten 1979

JANOWSKI, Christine J., Der Mensch als Maß: Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk, Köln/Gütersloh 1980

JANSSEN, Paul, Edmund Husserl: Einführung in seine Phänomenologie, Freiburg/München 1976

JASPERS, Karl, Philosophie, Bände I - III, Berlin u. a. 1973

JONAS, Hans, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979

JOSUTTIS, Manfred, Die Rede vom Heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis, in: Diakonia, Heft 1, 1980, 17 ff.

JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 3. Aufl. 1978
-, Gottes Sein ist im Werden, Pfullingen 3. Aufl. 1976
-, Paulus und Jesus, Tübingen 1964

KAMPITS, Peter, Sartre und die Frage nach dem Anderen, Wien 1975

KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1973
-, Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1970
-, Werkausgabe, in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977

KASPER, Walter, Jesus der Christus, Mainz 1974
- (Hrsg.), Gegenwart des Geistes: Aspekte der Pneumatologie, Freiburg 1979

KERN, Iso, Husserl und Kant, Den Haag 1964

KIERKEGAARD, Sören, Einübung im Christentum, hrsg. v. W. Rest, München 1977
-, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hrsg. v. H. Diem / W. Rest, München 1976

KIN, Kyuun-Tschin, Gottes Sein in der Geschichte: G. W. F. Hegels Gottesverständnis nach seiner 'Vernunft in der Geschichte' und K. Barths Kritik an Hegel, in: Evangelische Theologie, Heft 1, 1978, 19 ff.

KITTEL, Gerhard (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I/1933, Band II/1942, Stuttgart

KLAUS, Bernhard (Hrsg.), Kommunikation in der Kirche, Gütersloh 1979

KNAUER, Peter, Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz u. a. 1978

KNITTERMEYER, H., Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant, Marburg 1920

KOLAKOWSKI, Leszek, Die Philosophie des Positivismus, München 1971

KRECK, Walter, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neukirchen 1978

KRENN, Kurt (Hrsg.), Die wirkliche Wirklichkeit Gottes, München u. a. 1974

KRINGS, Hermann, Der Ansatz von Krings, in: Oelmüller

KRÖGER, Athanasius, Mensch und Person: Moderne Personenbegriffe in der katholischen Theologie, Recklinghausen 1967

KÜNG, Hans, Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970
-, Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 4. Aufl. 1957

-, Existiert Gott?: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978
-, Anonyme Christen, in: Orientierung, 19, 1975

LANDGREBE, Ludwig, Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh 1978

LAUTH, Reinhard, Le problème de L'interpersonnalité chez J. G. Fichte, in: Archives de philosophie 25, 1962, 325 - 344

LEHMANN, Karl / RAFFELT, Albert (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens: Karl-Rahner-Lesebuch, Freiburg/Köln u. a. 1979

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Hamburg 1971
-, Monadologie, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1975

LEMAIRE, Ton, Die Zärtlichkeit, Düsseldorf 1975

LITT, Theodor, Hegel, Heidelberg 1953

LOTZ, Johannes B., Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978

LORENZEN, Paul / LORENZ, Kuno, Dialogische Logik, Darmstadt 1978

LÖWITH, Karl, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Darmstadt 1969
-, Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 7. Aufl. 1978

LUHMANN, Niklas, Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 2. Aufl. 1973

LUTHER, Martin, Calwer Luther-Ausgabe. In zehn Bänden, hrsg. v. W. Metzger, Stuttgart 2. Aufl. 1977

MARCEL, Gabriel, Philosophie der Hoffnung: Die Überwindung des Nihilismus, Müchen 1964

MARQUARD, Odo, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1973

MARTEN, Rainer, Existieren, Wahrsein und Verstehen: Untersuchungen zur ontologischen Basis sprachlichen Verständigung, Berlin/New York 1972

MAURER, Reinhart Clemens, Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 8, Tübingen 1977

MARX, Karl, Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844, hrsg. v. G. Hillemann, Reinbek 2. Aufl. 1969
-/ ENGELS, Friedrich, Manifest der kommunistischen Partei (1847/1848), in: dies., Ausgewählte Werke, Moskau 1972

MEAD, George H., Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1975

METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 2. Aufl. 1978
-, Zur Theologie der Welt, Mainz 1973
-, Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980
-, Christliche Anthropozentrik: Zur Denkform des Thomas von Aquin, München 1962

MOLTMANN, Jürgen, Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 10. Aufl. 1977
-, Umkehr zur Zukunft, München 1970
-, Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975

MORRIS, Charles William, Grundlagen der Zeichentheorie, München 1972

MOSER, Roger, Gotteserfahrung bei Martin Buber: Eine theologische Untersuchung, Heidelberg 1979

MÜHLEN, Heribert, Ich-Du-Wir, München 3. Aufl. 1968
-, Una mystica Persona: Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen, Paderborn 3. Aufl. 1968
-, Die Erneuerung des christlichen Glaubens: Charisma - Geist - Befreiung, München 1974
-, Der Heilige Geist als Person, München 1963
-/ HEITMANN, C. (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Freiburg 1976

MYSTERIUM SALUTIS, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. Feiner / M. Löhrer, (fünf Werke in sieben Bänden), Einsiedeln 1965 - 1976

NEUENSCHWANDER, Ulrich, Gott im neuzeitlichen Denken, 2 Bände, Gütersloh 1977

NIETZSCHE, Friedrich, Werke. In fünf Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, Frankfurt/M. u. a. 1976

NORDSIECK, Reinhard, Reich Gottes - Hoffnung der Welt: Das Zentrum der Verkündigung Jesu, Neukirchen 1980

OELMÜLLER, W. (Hrsg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn 1978

OHLER, Annemarie, Israel - Volk und Land: Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit, Stuttgart 1979

OTT, Heinrich, Wirklichkeit und Glaube, zwei Bände, Göttingen/Zürich 1966/1969
-, Gott, Stuttgart 1971

OUDENRIJN, Frans van den, Kritische Theologie als Kritik der Theologie: Theorie und Praxis bei Karl Marx - Herausforderung der Theologie, München/Mainz 1972

PANNENBERG, Wolfhart, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 4. Aufl. 1972

PASSMORE, John, Der vollkommene Mensch: Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden, Stuttgart 1975

PEUKERT, Helmut, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976

PINTO, Alvaro Vieira, Consciencia e Realidade Nacional, Rio de Janeiro 1970

PLATON, Sämtliche Werke, hrsg. v. W. F. Otto / E. Grassi / G. Plamböck, Reinbek 1957 ff.

POHIER, Jacques, Wenn ich Gott sage, Olten 1980

PRZYWARA, Erich, Analogia Entis, München 1932

PUNTEL, Bruno L., Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: Eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt 1978
-, Küng und die anonymen Christen auf Logik getestet, in: Orientierung 1, 1976

RAGAZ, Leonhard, Die Gleichnisse Jesu: Seine soziale Botschaft, Gütersloh 2. Aufl. 1979

RAHNER, Karl, Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von Johann Baptist Metz (Herder Bücherei 403), Freiburg 1971
-, Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 2. Aufl. 1976
-, Schriften zur Theologie, Bände I - XIV, Einsiedeln 1954 ff.
- u.a. (Hrsg.), Volksreligion - Religion des Volkes, Stuttgart u.a. 1979

RAISER, Konrad, Identität und Sozialität: George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, München/Mainz 1971

RAMSEY, Ian T., Freedom and Immortality: The Forwodd Lectures in the University of Liverpool 1957, London 1960

RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1971

RENDTORFF, Trutz, Ethik, Band I: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart u. a. 1980

RICHTER, Horst E., Der Gotteskomplex, Reinbek 2. Aufl. 1979

RIEDEL, Manfred, Theorie und Praxis im Denken Hegels, Frankfurt/M. 1976
-, Verstehen oder Erklären?: Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978

RINGEL, Erwin, Das Leben wegwerfen?: Reflexionen über den Selbstmord, Freiburg 1978

RÖD, W., Descartes' Erste Philosophie, in: Kant-Studien, Ergänzungshefte, Bonn 1971

ROMBOLD, Günter, Die Frage nach dem Unbedingten: Ein Beitrag der Philosophischen Anthropologie zum Gottesproblem, in: Krenn

ROTZETTER, Anton (Hrsg.), Geist wird Leib, Einsiedeln 1979

ROSENZWEIG, Franz, Stern der Erlösung, Heidelberg 3. Aufl. 1954

SARTRE, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 5. Aufl. 1974

SAUTER, Gerhard, Kirche - Ort des Geistes, Freiburg 1976

SCHAEFERS, Christine (Hrsg.), Notausgänge, Hannover 1980

SCHAEFFLER, Richard, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie, Darmstadt 1980
-, Was dürfen wir hoffen?: Die Katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979
-, Frömmigkeit des Denkens?: Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978

SCHARRER, Siegfried, Theologische Kritik der Vernunft, Tübingen 1977

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef, Philosophie der Offenbarung 1841/1842, hrsg. und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt/M. 1977
-, Die Weltalter, Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. v. M. Schröter, München 1966

SCHERER, René, Husserl, die Phänomenologie und ihre Entfaltung, in: Châtelet

SCHERER, Georg, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979

SCHIERSE, Franz Joseph, Christologie, Düsseldorf 1979

SCHILLEBEECKX, Edward, Personale Begegnung mit Gott: Eine Antwort an John A. T. Robinson, Mainz 1964
-, Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971
-, Die Auferstehung Jesu als Grund unserer Erlösung: Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie, Freiburg 1979

SCHLEIERMACHER, Friedrich, Über die Religion, Stuttgart (1977) 1979
-, Friedrich Schleiermachers Dialektik, hrsg. v. R. Odebrecht, Darmstadt 1976

SCHMIDT, Alfred, Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973

SCHMIDT, Gerhart, Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich, Bonn 1979

SCHMITHALS, Walter, Das Evangelium nach Markus: Kapitel 1-9,1, Gütersloh/Würzburg 1979

SCHNEIDER, Theodor, Gott ist Gabe, Freiburg 1979

SCHREY, Heinz-Horst, Dialogisches Denken, Darmstadt 1970

SCHUTZ, Alfred, Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: Philosophische Rundschau, V., 1957

SCHÜTZ, Christian, Verborgenheit Gottes: Martin Bubers Werk - Eine Gesamtdarstellung, Zürich u. a. 1975

SCHULZ, Walter, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 2. Aufl. 1974
-, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1975
-, Johann Gottlieb Fichte - Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962/1967
-, Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979
-, Das Problem der absoluten Reflexion, Frankfurt/M. 1963

SCHWEIZER, Eduard, Heiliger Geist, Stuttgart 1978

SEIFART, Arnulf, Der Gott der 'politischen Theologie': Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges, Zürich u. a. 1978

SIEP, Ludwig, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg/München 1970
-, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979

SPITZ, René A., Vom Dialog, Stuttgart 1976
-, Nein und Ja: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Stuttgart 2. Aufl. 1970

SPÜLBECK, Volker, Neomarxismus und Theologie: Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie, Freiburg 1977

STECK, K. G. / SCHELLONG, D., Karl Barth und die Neuzeit, München 1973

STEINBÜCHEL, Theodor, Der Umbruch des Denkens: Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschendeutung, Darmstadt 1966

STOCK, Konrad, Anthropologie der Verheißung: Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem, München 1980

STRASSER, Stephan, Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie, Den Haag 1978

STÜTTGEN, Albert, Ende des Humanismus - Anfang der Religion?, Mainz 1979

SUGERMANN, Shirley, Narzißmus als Selbstzerstörung, Freiburg 1978

SUTTER, Gerda, Wirklichkeit als Verhältnis: Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber, München 1972

THEUNISSEN, Michael, Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965
-, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch 1976
-, Die Verwirklichung der Vernunft, Beiheft 6 der Philosophischen Rundschau, Tübingen 1970

THIES, Erich (Hrsg.), Ludwig Feuerbach, Reihe: Wege der Forschung, Bd. CDXXXVIII, Darmstadt 1976

TUGENDHAT, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/M. 1979

ULRICH, Ferdinand, Atheismus und Menschwerdung, Einsiedeln 1966

VORGRIMLER, Herbert (Hrsg.), Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979

WACHINGER, Lorenz, Der Glaubensbegriff bei Martin Buber, München 1970

WAGNER, Hans, Philosophie und Reflexion, München/Basel 2. Aufl. 1967

WALDENFELS, Bernhard, Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl, Den Haag 1971

WATZALWICK, Paul, u. a., Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien, Bern u. a. 3. Aufl. o. J.

WEGER, Karl-Heinz, Karl Rahner: Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978

WEISCHEDEL, Wilhelm, Der Gott der Philosophen, 2 Bände, Darmstadt 1979

WELTE, Bernhard, Christentum und Religionen der Welt, in: Böckle

WENGST, Klaus, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Gütersloh/Würzburg 1978

WINTERHAGEN, E., Das Sich-Haben des Subjekts, in: Die Aktualität der Transzendentalphilosophie, hrsg. v. G. Schmidt / G. Wolandt, Bonn 1977

WIPLINGER, Fridolin, Der personal verstandene Tod, Freiburg/München 1970

WISSENSCHAFTSTHEORETISCHES Lexikon, hrsg. v. E. Braun / H. Radermacher, Graz u. a. 1978

WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt/M. 7. Aufl. 1969
-, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1971

WUTHENOW, Ralph-Rainer, Count down. Günther Anders: Philosophie der Technik als Alptraum und Apokalypse, in: Frankfurter Rundschau vom 12. Juni 1980, Seite II

XHAUFFLAIRE, Marcel, Feuerbach und die Theologie der Säkularisation, München/Mainz 1972

ZAHRNT, Heinz, Warum ich glaube, Müchen 1980
-, Wozu ist das Christentum gut?, München 1975

ZELTNER, Hermann, Das Ich und die Anderen: Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, XIII, 1959, 288 - 315

ZENGER, Erich, Das Buch Exodus, Düsseldorf 1978
-, Der Gott der Bibel: Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 1979
-/ WEIMAR, P., Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, Stuttgart 2. Aufl. 1979

ZIRKER, Leo, Leben im Dialog, Mainz 1976

 ISBN 3-491-71033-2

Norbert Copray

Kommunikation und Offenbarung
Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zur einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation
354 Seiten, Düsseldorf 1983,
in der Reihe „Themen und Thesen der Theologie"

Der Autor

Norbert Copray, Dr. phil., M. A., geboren 1952 in Hildesheim, hat mit dieser Arbeit am Fachbereich Religionswissenschaften der Universität Frankfurt zum Dr. phil. promoviert. Er ist heute Leiter der Fachstelle für Schülerarbeit des Bistums Limburg, „Haus der Begegnung", in Frankfurt und arbeitet daneben als Publizist; unter anderem ist er verantwortlich für das Buchlektorat der Zeitung „Publik-Forum".

Das Werk

Der Autor geht von zwei Thesen aus: (1) Die menschliche Kommunikation ist nicht nur unverzichtbares und unhintergehbares Fundament menschlicher Existenz, sondern sie schließt auch alle Momente der menschlichen Wirklichkeit in sich ein und läßt sie aus sich hervorgehen. (2) Die Offenbarung ist als theologische Kategorie unverzichtbar, wenn man die menschliche Kommunikation und also das Menschsein angemessen begreifen und vollziehen will. Damit ist ein sachlicher Zusammenhang von Kommunikation und Offenbarung behauptet. Und um dieses Verhältnis geht es hier.
N. Copray entwickelt in der Auseinandersetzung mit typischen Vertretern der neuzeitlichen Philosophie (Teil A) und Theologie (Teil B) eine philosophisch-theologische „Fundamentaltheorie" der menschlichen Kommunikation (Teil C), die diese in ihrer letzten Tiefe und ihrem letzten Sinn als Offenbarung Gottes und Kommunikation des Geistes versteht.

Patmos Verlag
Düsseldorf